

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
STORIA MEDIEVALE**

Ciclo XXIV

Settore Concorsuale di appartenenza: 11/A1 – **STORIA MEDIEVALE**

Settore Scientifico disciplinare: M-STO/01 – **STORIA MEDIEVALE**

**IL VOCABOLARIO DEL POTERE  
FRA INTENTO ETICO-MORALE E TUTELA SOCIALE**

**I LEMMI DEI CAPITOLARI CAROLINGI  
NEL *REGNUM ITALICUM* (774 - 813)**

Presentata da: dott. **MARCO SCALENGHE**

**Coordinatore Dottorato**

**prof. MASSIMO MONTANARI**

**Relatore**

**prof.ssa TIZIANA LAZZARI**

**Esame finale anno 2013**



“Come i conigli noi stiamo sul prato, immobili,  
con la stessa inquietudine che ci avvelena.  
Dove è tesa la tagliola?”

D. Buzzati, *Conigli sotto la luna*.



IL VOCABOLARIO DEL POTERE  
FRA INTENTO ETICO-MORALE E TUTELA SOCIALE

I LEMMI DEI CAPITOLARI CAROLINGI NEL *REGNUM ITALICUM* (774 - 813)

Sommario 5

Introduzione 7

I. Il vocabolario etico e morale

I Capitolari Italici e l'etica della morale cristiana 17

I lemmi etici e morali 22

Misericordia 22

Moderatio 24

Rectitudo 25

Clementia 25

Praesumptio e Cupiditas 26

Delectamentum 27

Carnaliter 27

Prudenter 28

Bonus 28

Malus 34

Malitia, Malivolus, Malefactum, Malefactor 36

II. La tutela sociale:

collaborare e difendere 41

Adiutor, Exortator 41  
Adiutorium 42  
Rector, Tutor 43  
Advocatus 49  
Mundium, Mundualdus 58  
Defensio 83

### III. La libertà della persona 87

#### I lemmi

Exercitalis 89  
Liber e Liber homo 113

#### Gli altri lemmi 135

Ingenuitas, Ingenuus 136

Vir 138

Persona 143

Singulus 147

### IV. Il lemma Homo

#### Le altre accezioni 151

Homo: "uomo di" 151

Homo: categorie di homines e gruppi sociali 160

Homo: valore giuridico 168

Homo: altri significati 176

### Conclusione 179

### Bibliografia 183

# Introduzione

## Lemmi e ricerca storica

### Concezione sociale e cultura legislativa

La nostra ricerca si propone come obiettivo l'analisi dei lemmi — presenti nella legislazione carolingia italyca — riconducibili alle sfere etico-morale, sociale e personale. Intendiamo qui studiarli siano essi sostantivi oppure aggettivi e avverbi, nella completezza delle attestazioni e nella loro vivacità evolutiva. In specifico analizzeremo le diciannove leggi promulgate dai *reges* Carlo e Pipino a partire dalla conquista del *Regnum Langobardorum* nel 774 fino all'813, e indirizzate espressamente al *Regnum Italicum*.

L'indagine prende avvio da alcune linee fondamentali — essenziali nel definire la direzione di ricerca — che costituiranno il *fil rouge* dell'analisi e ci consentiranno di definire con maggiore precisione il nucleo della ricerca. Sono le domande che ci poniamo a inizio lavoro a essere di maggiore utilità, purché siano anche le più aggiornate a livello storiografico. È necessario tenere a mente questa sorta di questionario iniziale, con un duplice obiettivo: sia per definire la prospettiva storica più generale entro cui si svolge la ricerca, sia per ottenere nuove risposte, che non potremmo ricevere se rivolgessimo alla fonte solamente domande interne a essa. Una volta definito il nucleo di studio potremo successivamente rivolgere al testo altri quesiti — specifici per ogni capitolo oggetto di indagine — cui risponderemo di volta in volta procedendo con l'analisi delle leggi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Rimandiamo in generale, per affrontare questo genere di studio con una base concettuale più solida, a J. Batany, Ph. Contamine, B. Guenée, J. Le Goff, *Plan pour l'étude historique du vocabulaire social de l'occident médiéval*, in *Ordres et classes* (Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud 24-25 Mai 1967), Paris La Haye 1973 (Congres et colloques, XII), pp. 87-92.

A un primo sguardo d'insieme — ancora preliminare alla nostra indagine — comprendiamo di dover subito affrontare uno dei maggiori problemi legati a questo tipo di fonte: il rapporto tra il potere legislativo del *rex* e le altre strutture di potere — in particolare di quello ecclesiastico — e il suo attuarsi legislativo sul territorio. In proposito Michel Mann suggerisce che il potere dovrebbe essere visto come un sistema di reti: le società sono costituite da sovrapposizioni multiple e da reti socio-spaziali di potere che si intersecano, largamente determinate dall'ambiente culturale specifico del periodo in questione<sup>2</sup>.

La nostra analisi deve rivolgersi a questa maglia di interconnessioni, indirizzando l'esame ai rapporti tra almeno tre delle reti che emergono dai testi: da una parte la rete ecclesiastica e culturale — da cui originano le linee guida che ispirano e dirigono la legislazione — dall'altra la griglia di potere amministrativo e legislativo, espressa dalla corte e dal suo apparato di governo. In ultimo troviamo quella espressa dalle cancellerie — con le loro differenti modalità di lavoro — di più complessa individuazione poiché meno visibile per natura ma pur sempre in grado di rapportarsi con le altre e di condizionarne gli obiettivi. Se non considerassimo in modo consapevole queste sovrapposizioni dei sistemi e delle reti di potere, rischieremo di non cercarle nella nostra fonte di proposito, e dunque non sottoporremo le nostre leggi a una analisi che deve essere necessariamente tanto mirata quanto multidirezionale.

Proviamo ora a delineare con maggiore dettaglio, seguendo l'ordine che abbiamo appena anticipato, queste tre linee di ricerca, suggerendo alcune domande chiave per il nostro studio.

Innanzitutto vogliamo comprendere in quali forme la concezione tradizionale della *societas Christiana* — espressa dai vocaboli attinenti al campo religioso e più in generale etico-morale — si rifletta dal punto di vista carolingio. È di estrema importanza domandarsi in quale misura la concezione cristiana della società e la cultura ecclesiastica dominante influenzino e dirigano l'attività legislativa dei nostri *reges*. Dobbiamo sempre tenere a mente che, come precisa Matthew Innes — questo è valido indipendentemente dal campo che si affronta — le fonti su cui noi lavoriamo non sono mai esterne alle relazioni che esse registrano. In questo caso in particolare troveremo problemi ecclesiastici esposti col linguaggio ecclesiastico<sup>3</sup>, ed è quindi

---

<sup>2</sup> M. Mann, *The sources of social power*, Cambridge 1986, in particolare pp. 518-521.

<sup>3</sup> M. Innes, *People, Places and Power in Carolingian Society*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. De Yong, F. Theuvs e Carine van Rhijn, Leiden Boston Köln 2001 (The Transformation of the Roman World, 6), p. 398 sg.

necessario domandarci, *in primis*, quali lemmi e quali espressioni formulari siano scelti dal *rex* e dalla sua cerchia di collaboratori per indicare alla collettività il cammino di armonia sociale.

Non è inoltre possibile non tenere in considerazione la forza impressa dalla dottrina cristiana nel rafforzare e nel definire la posizione del sovrano, fornendo al re la possibilità e l'obbligo di difendere il suo regno nel nome di Dio, ma anche di assumere una responsabilità sociale nei confronti dei più deboli (donne, vedove, bambini). Possiamo notare infatti — grazie a un rapido confronto con la legislazione longobarda precedente — che i propositi cristiani non compaiono in modo esplicito nella legislazione del secolo VII, ma sono molto evidenti nei prologhi delle leggi del secolo VIII. Questa disposizione a rimarcare i doveri cristiani connessi al ruolo regio diviene ancora più evidente con i nuovi capitolari — in particolare con le loro prolusioni — rendendo esplicito il progredire dell'influenza cristiana nella legislazione del secolo VIII. Tale questione è da valutare tenendo ovviamente conto anche dell'imprescindibile ascendente della dottrina canonistica durante l'età carolingia. Come il potere religioso — muovendo dal dettato evangelico e indiscutibilmente interessato al suo controllo — suggeriva e condizionava la scrittura legislativa? Grazie a quali norme monasteri e centri ecclesiastici esercitavano le loro prerogative, e di quale tipo potevano essere tali norme: dovevano essere propositive o restrittive? Quanto erano ampie e complesse, e fino a che punto potevano fare leva sul potere politico?<sup>4</sup> È pertanto necessario indagare tramite quali lemmi e quali concetti gli intellettuali di corte — nel nostro caso vescovi, abati e alti ecclesiastici — abbiano apportato il loro contributo nel definire "l'intento ordinatore e pacificatore" dei sovrani carolingi; ma anche — da un punto di vista conseguente — in quali forme il legislatore abbia tradotto in legge "la volontà di recepire in maniera più puntuale il messaggio cristiano (e la norma canonica)<sup>5</sup>". Un'analisi mirata del lessico etico-sociale e più genericamente cristiano è dunque fondamentale, senza che si possa tuttavia prescindere da una lettura del linguaggio più quotidiano e contingente.

Ci proporremo di indagare, in un secondo momento, la funzione assunta dal sovrano nell'atto normativo, e di comprendere attraverso quali forme legislative fossero trasmessi i concetti di legalità, di pace e di ordine. Non dobbiamo dimenticare

---

<sup>4</sup> Rimandiamo a C. Wickham, *Topographies of Power: introduction*, in *Topographies of Power* cit., p. 4 sg. per le domande che lo studioso pone alle fonti e alle analogie che incontreremo in questa sede con esse.

<sup>5</sup> C. Azzara, *Dal Regnum Langobardorum al Regno Italico. L'esempio della produzione normativa*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli*, a cura B. Andreolli, P. Galetti, T. Lazzari, M. Montanari (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010, p. 231.

che il caso meglio riuscito in cui il fattore religioso ha avuto un vasto impatto sull'auto-considerazione del regno si trova nell'identificazione dei Franchi con il popolo scelto da Dio, nel periodo di regno di Carlo. Tale associazione è stata condotta da un gruppo specifico di persone, strettamente connesso alla corte reale: alla luce di questa considerazione bisogna ricercare in quale misura è stata accettata ai livelli più alti, e quale impatto ha avuto nella ricaduta legislativa che ne è seguita.

È pertanto necessario comprendere quale sia l'insegnamento — trasmesso *in primis* dagli ecclesiastici al sovrano stesso — che filtra da un lato verso il ceto dominante, dall'altro lato verso la popolazione, per il tramite delle leggi: quali sono gli 'strumenti lemmatici' per costruire il consenso al potere ordinatore del re? I lemmi di carattere etico e quelli morali riscontrati nei testi intendono definire comportamenti e ideali sociali chiaramente definiti e rigidi, oppure mutano il loro valore significativo in base agli uomini che a essi ricorrono? Infine, quali lemmi sono scelti dai *reges* carolingi per rappresentare la propria legittimità e la propria autorità nel fornire un ordine alla società<sup>6</sup>? Sono stati gli uomini ad aver definito i vocaboli oppure sono stati questi ultimi ad aver contribuito, con la loro inerzia d'uso, a definire le categorie sociali degli uomini? Coloro che — presenti a corte — maggiormente conoscevano il diritto romano e che parteciparono alla scrittura delle leggi, in quali forme contribuirono con le loro conoscenze alla costruzione di un discorso legislativo disegnato per accentuare la nuova identità regale? Possiamo anche domandarci come — e ricercare successivamente in quali forme — il potere acquisito plasmasse le comunità poste sotto il suo loro controllo, in particolare in un *Regnum* come il nostro in cui convivevano Romani, Longobardi e Franchi.

In proposito è opportuno discutere le relazioni tra *gens* e *regnum*, scomponendo il problema da diverse angolazioni. Un primo aspetto della discussione — con cui apriremo la ricerca — è la relazione tra il potere e la comunità, o meglio, tra la sorgente del potere e la percezione di questo da parte della comunità: analizzeremo quale ruolo personale assumesse il sovrano, nonché come costui esaltasse il valore simbolico della sua funzione legislativa. Un altro aspetto — anch'esso profondamente legato alla nostra ricerca — riguarda le risorse accessibili ai legislatori non romani: si sottolinea come anche questi dipendessero dallo stato tardo romano — ma soprattutto dall'amministrazione — tanto nelle risorse materiali ed

---

<sup>6</sup> A tale domanda è stata data risposta in G. Gandino, G. Sergi, *Percezione e valutazione del nuovo e dell'antico, della continuità e del rinnovamento in età carolingia*, in *Il moderno nel Medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2010 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 27), pp. 30-32.

economiche quanto soprattutto in quelle culturali, come nello stesso apparato legislativo. Certi lemmi — ci riferiamo in particolare a quelli del vocabolario etico-morale — ci permetteranno così di comprendere come tradizioni politico-istituzionali antiche e il loro valore pubblico e simbolico fossero bilanciati, in vari gradi, da costruzioni culturali contemporanee. Ancora un terzo aspetto deve essere indicato: quale era il ruolo del discorso legislativo nel dare forma ai *Regna* altomedievali? In altre parole, l'ideologia politica e sociale sottesa alla legislazione era costituita da una serie di idee promosse consapevolmente dal re e dai suoi consiglieri per legittimare il loro potere, oppure non vi era un programma definito di governo, indicante obiettivi e modalità? Studiare il potere non significa solamente studiare chi lo detiene, bensì anche con quali forme e con quali strumenti chi lo detiene lo pone in atto nel quotidiano.

Un fattore di ulteriore complessità — che ricorrerà per tutto il nostro studio e che non potremo fare a meno di sottolineare di volta in volta — è dato dalla volontà di far luce sull'operato di entrambi i *reges*. Gli sforzi legislativi di Carlo — in qualità di *Rex Francorum* — e quello di Pipino — in qualità, diversamente dal padre, di *rex* del *Regnum Italicum* — comporteranno necessariamente una diversa prospettiva nella scrittura legislativa. I destinatari delle norme sono, nel primo caso, i Franchi — cui Carlo si rivolge come sovrano 'di popolo' — mentre, nel secondo caso, sono tutti i residenti all'interno del *Regnum*, cui Pipino si rivolge come sovrano 'territoriale'. Ecco perché registreremo un uso e un significato diverso dei lemmi in base ai *reges*: queste osservazioni comporteranno necessariamente un ulteriore livello di distinzione teorica, sia nei singoli passi, sia nell'apparato legislativo più generale.

In ultimo, tra i principali intenti di questo studio, vi è la ricerca di quelli che sono comunemente definiti dalla ricerca sociologica come 'criteri non economici e strutture metasociali' nella società medievale: a questo intento dedicheremo in particolare il capitolo sulle figure preposte alla tutela dei più deboli. Indichiamo qui di seguito solo alcuni tra questi criteri e strutture che intendiamo osservare, quali per esempio i rapporti parentali e la loro evoluzione in nuove regole, il principio di utilità o di danno per la società, e ancora le figure verso cui si indirizza con maggiore intensità l'attenzione del *rex*.

## Il linguaggio come strumento di analisi

L'analisi proposta si inserisce nel filone di studio conosciuto come "linguistic turn", il quale vuol fare uso del linguaggio a un tempo come strumento e come

oggetto di analisi. Esso scompone il lessico di una fonte e sottopone i lemmi a precise domande di carattere storico-sociale, attribuendo così valore significativa alle scelte autoriali. Può essere applicato sia a opere di autori singoli sia — come nel nostro caso che contempla leggi promulgate in cancellerie diverse — a opere collettive più articolate: quest'ultimo esempio tuttavia darà esito a risposte necessariamente più complesse, in grado di rispecchiare una ancor maggiore attenzione ai singoli casi. Per il genere di fonte qui esaminato, ufficiale nella forma e — sebbene solo a una prima lettura — senza concessione alla soggettività di un autore, rinunciare a comprendere il vocabolario in ogni sua sfumatura significherebbe leggere una realtà storica con una griglia interpretativa non adeguata<sup>7</sup>. Possiamo pertanto affermare che l'utilità di questo metodo è data dall'unione di due parti, necessariamente in successione. Analisi del lemma in ogni sua singola attestazione — scandagliandone i modi e il contesto d'uso — cui deve necessariamente seguire l'analisi del contesto e della retorica — e ancor più del fine legislativo — che sono sottesi alle leggi. Entrambi i momenti sono elementi da considerare, in quanto rappresentano l'unica via per comprendere la realtà in analisi. Fare ciò significa — in altre parole — studiare la *complessità funzionale* del sistema legislativo.

Il punto chiave di tutto il nostro studio, abbiamo visto, è incentrato sulla relazione che intercorre tra testo, conoscenza dei fatti accaduti o discorso narrativo da una parte, e realtà sociale dall'altra. Non è pertanto possibile far uso del linguaggio — e di conseguenza del testo legislativo — senza un filtro consapevole: il linguaggio non riflette semplicemente il mondo così come si presenta, ma è un mezzo della sua costruzione. Tale questione ha sollevato per gli storici un interrogativo, che si ripropone in tutte le ricerche di questo genere: abbiamo accesso a una realtà obiettiva attraverso i nostri testi, oppure essi sono l'unica realtà che possiamo cogliere? Ecco, di conseguenza, il vantaggio nel poter far ricorso alle nuove indicazioni storiografiche, in quanto uno sguardo sistematico usando modelli teoretici costruiti consapevolmente possono rivelare anche di più, possono spingerci a ricercare combinazioni e ipotesi che avremmo ignorato, lontano da abitudini scolastiche.

---

<sup>7</sup> Per esempio — se vogliamo adottare questa prospettiva anche per lo studio del fattore etnico — studiare tali termini in un contesto dettagliato significa guardare alla precisa interfaccia tra specifici gruppi di potere. Il poter stabilire un preciso contesto e un significato per parole o oggetti che possono significare distinzione è, di conseguenza, di immensa importanza.

Vogliamo sottolineare di aver riposto grande attenzione nel distinguere tre livelli di uso per ogni singolo vocabolo della fonte, come tre diverse forme presenti nella tradizione culturale. Questa differenza nella scelta autoriale dei lemmi — si può infatti definire tale, sebbene si tratti delle cancellerie del *Regnum* e non di specifici autori — deve essere riscontrata in ognuna delle domande che rivolgeremo alla fonte, pur essendo talvolta di difficile individuazione o definizione. È pertanto sempre necessario porsi pochi ma precisi quesiti fondamentali, validi per ogni livello della ricerca. Vogliamo qui indicarli in modo chiaro.

Per ciascun lemma esaminato è riscontrabile un uso *volontario* da parte del sovrano e della singola cancelleria? Ovvero il legislatore intende fornire un segnale preciso da trasmettere scegliendo suddetto termine? L'uso che è fatto di questo lemma corrisponde a una consuetudine lessicale corrente, oppure il *rex* opta per un vocabolo slegato dalla tradizione legislativa e sociale, perché maggiormente incisivo o con una diversa accezione? In ultimo, è possibile riscontrare per esso un uso involontario nella legislazione e un significato non pregnante? Le differenze brevemente enucleate sono da distinguere a livello di tipologia di fonte, di lessico usato e delle argomentazioni addotte.

Non è possibile prescindere da un ulteriore elemento, tanto importante da indurci a basare su questo il nostro procedere nell'analisi dei lemmi: come evolve la cronologia del vocabolario? Quali lemmi permangono immutati nella loro accezione e quali mutano il loro valore significante? Quali tra questi fanno ora la loro prima comparsa — ovvero non sono presenti in precedenza nelle fonti longobarde — e quali invece scompaiono una volta entrata in vigore la legislazione franca? A un livello più generale, questa tipologia di studio del vocabolario condotta su più piani può aiutare a stabilire e a definire dei limiti cronologici per i significati dei lemmi? Può tale ricerca precisare una periodizzazione interna, oppure aiutare a datare il testo stesso e a localizzarne il luogo d'origine sulla sola base lemmatica? Come suggerisce ancora Innes, "if we avoid the temptation of dismissing difference and instead try to assess the reasons for it, we are in a position to detect underlying structural characteristics and their dynamics, and to identify the crucial variables which determined divergent regional experiences"<sup>8</sup>.

Più in generale, può un lemma marcare la differenza nell'economia della fonte? Dobbiamo domandarci tutto ciò avendo ben presente due limiti: da un lato che la terminologia tardo-antica non riflette sempre tutte le sfumature di significato proprie di un vocabolo. Nonostante Pohl sottolinei che "late antique terminology does not

---

<sup>8</sup> Innes, *People, Places and Power* cit., p. 436.

reflect these shades of meaning, and indeed often sets out to obscure them”<sup>9</sup>, non possiamo non ammettere che la terminologia usata sia comunque precisa. Dall’altro lato che lavoriamo in un contesto e “in una linguaggio — come sostiene ancora Pohl — in cui non è sempre facile distinguere gli intrecci di tradizione, di retorica, di precisi termini giuridici, di distorsione ideologica e di acute osservazioni della realtà”<sup>10</sup>.

#### L’analisi delle accezioni

Lo svolgimento del lavoro richiede due fasi distinte.

Nella prima non è possibile prescindere da un elenco dei singoli lemmi usati dall’autorità legislativa (siano essi sostantivi oppure aggettivi), estrapolati dalla fonte, i quali consentano una pratica consultazione insieme con un loro ordinato confronto. Ogni singola attestazione del vocabolo sarà volutamente tenuta in considerazione, per poter offrire una visione assolutamente completa ed esaustiva del “panorama lemmatico” di queste leggi. Condurremo questa fase — che talvolta precederà immediatamente l’analisi del contesto legislativo — estrapolando dal testo ogni lemma di nostro interesse, sottolineandone la cronologia, l’autorità emanante, il rapporto con altri vocaboli presenti nella medesima legge e, dove possibile, la cancelleria emanante.

Nella seconda fase occorre procedere con l’analisi delle accezioni e dei diversi usi da esse assunti negli specifici campi di applicazione in cui si riscontrano, al fine di rendere esplicito come fosse concepita ed espressa in sede legislativa la volontà politica del legislatore. Dall’iniziale analisi dei singoli lemmi e dal loro successivo confronto prende così progressivamente corpo una multiforme visione della volontà e dell’autorità dei *reges*, con una particolare attenzione all’evoluzione in senso cronologico. Grazie a questo modo di procedere — che può essere percepito talvolta come indipendente dallo studio lemmatico vero e proprio — potremo successivamente porre alla fonte tutte le domande necessarie per comprendere questo intervallo di transizione tra il dominio longobardo e quello franco. È soprattutto per tale periodo che l’analisi deve fare emergere i valori significanti più specifici dei lemmi, e particolarmente i mutamenti nelle accezioni d’uso tra le due

---

<sup>9</sup> W. Pohl, *Introduction: the Empire and the Integration of Barbarians*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1), p. 7.

<sup>10</sup> W. Pohl, *The Empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth Century*, in *Kingdoms of the Empire* cit., p. 78.

cancellerie regie: dovremo rivolgere un'attenzione ancora maggiore alle più recenti interpretazioni del dettato legislativo nel momento di transizione tra i due *Regna*.

Il fine della ricerca: definire il *corpus* sociale

Lo studio è caratterizzato da un approccio storiografico relativamente recente: trae spunto dall'opera che potremmo definire "manifesto programmatico di ricerca", scritto a più mani dagli autori Batany, Contamine, Guenée e Le Goff al convegno dal titolo *Ordres et classes* tenutosi a Saint-Cloud nel maggio 1967. In esso si prospettava l'analisi lemmatica come nuovo e proficuo metodo di ricerca per lo storico<sup>11</sup>, che nel nostro caso vede come punto di partenza i lemmi così come compaiono nella fonte legislativa più tipicamente carolingia, i capitolari. Da essi emerge molto più di un semplice apparato normativo rivolto alla collettività: trapela infatti un'ampia e sfaccettata concezione del *corpus* sociale, che potremo esaminare — benché in minima parte — in questa sede. Sebbene l'arco cronologico qui in analisi non sia ampio, i lemmi usati — ma soprattutto la volontà legislativa dei *reges* Carlo, Pipino e Bernardo che emerge tramite essi — dipingono una complessa realtà sociale, inquadrata da precisi vocaboli che denotano chiari intenti sulla collettività e descrivono al contempo una società in rapido mutamento. Il valore di questa ricerca consiste dunque nella descrizione e nell'analisi del corpo sociale del *Regnum Italicum* così come emerge dai lemmi della legislazione nel periodo di transizione dal dominio longobardo a quello franco.

Di estrema utilità si rivela pertanto il recente approccio della ricerca in chiave storico-antropologica, in grado di cogliere le caratteristiche del complesso quadro sociale di "trasformazione del mondo romano". Riguardo a questo periodo non possiamo tuttavia parlare di un semplice passaggio tra due dominazioni che si susseguono, bensì dovremo necessariamente discutere di un "processo di costruzione e definizione di identità etniche e culturali"<sup>12</sup>. Come Tiziana Lazzari ha recentemente messo in chiaro, in queste pagine deve essere valorizzata un'ottica di "sostanziale

---

<sup>11</sup> Cfr. sopra, n. 2.

<sup>12</sup> R. Savigni, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes: un sondaggio sul lessico politico carolingio*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. Pio, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 27), p. 655.

intreccio/adattamento fra i diversi modelli istituzionali e culturali”<sup>13</sup>: sono i punti di contatto a dover esser posti in rilievo, ovvero dobbiamo vedere i “tratti di continuità e di scambio tra le diverse culture e popolazioni, valorizzare le continuità e le integrazioni mediante indagini che lascino emergere la complessità del reale”.

È interessante anche domandarsi — applicando il nostro metodo di studio al suddetto sostrato culturale — se questo genere letterario si serva di un vocabolario particolare per definire i gruppi sociali e le categorie di uomini. È possibile rivolgere alla nostra fonte una domanda di tal genere, basandoci esclusivamente sui lemmi?

Grazie ai numerosi aspetti politico-istituzionali, religiosi e più in generale culturali con cui il nostro progetto dovrà necessariamente confrontarsi, si presenta difficile delineare in breve una linea di studio non complessa oppure monotematica: si rende dunque necessario un approccio estremamente poliedrico e multidisciplinare, in grado di soddisfare i diversi interrogativi che si presentano ogni volta che nuovi vocaboli compaiono nei testi. Ci proponiamo pertanto di affrontare uno studio analogo, nel metodo, a quello condotto in altre opere (citate nelle pagine che seguono) e prese a modello. Sarà tuttavia svolto su un diverso tipo di fonte — sia nella forma sia nell’intento — che nasce già pubblica e come tale è promulgata. Potremmo infatti definire i capitolari come duplici nella loro costituzione. Essendo leggi emanate per il *Regnum*, si presentano come documenti ufficiali e obiettivi, ma allo stesso tempo si rivelano anche soggettivi, in quanto espressione della volontà legislativa dei *reges* e della sensibilità di tutti coloro che nelle diverse cancellerie redigevano i testi dei *capitula*.

#### Fonte legislativa e metodologia d’indagine

Dopo aver delineato con chiarezza le principali linee guida sottese all’interpretazione del testo, è ora necessario determinare una nuova serie di domande che ci consentano di entrare nel merito dei singoli aspetti appena visti.

Innanzitutto dovremo domandarci se i lemmi presentino un’uniformità d’uso e di significato che si protrae invariata per tutto il periodo analizzato, oppure se le accezioni riscontrate nei vocaboli mutino il proprio valore a seconda dei *reges* che vi fanno ricorso. Di grande importanza è osservare anche in quale misura le segreterie

---

<sup>13</sup> Commentando l’intervento di Claudio Azzara in T. Lazzari, *Introduzione*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli*, a cura B. Andreolli, P. Galetti, T. Lazzari, M. Montanari (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010, p. 210.

del *Regnum* facciano valere le proprie tradizioni e preferenze nella scelta dei vocaboli sociali e nelle formule legislative: è osservabile un diverso carattere tra le leggi promulgate da una corte itinerante (come quella franca) e quelle di una corte residente (come quella pavese e longobarda)?

Avremo anche l'occasione di fornire una risposta ad alcuni problemi connessi con la stesura del dettato normativo. Per esempio se esistesse una cancelleria italica immutata sin dall'ultimo periodo longobardo, nonché se questa fosse caratterizzata da precise impronte della tradizione legislativa ancora di origine romana. Analogamente dobbiamo domandarci se ci sia stata una interazione tra persone e luoghi di potere nel nuovo contesto legislativo: può aiutare questo a definire con maggiore precisione quale fosse il centro culturale in cui si elabora il vocabolario<sup>14</sup>? Qual è la portata di questa caratteristica? Le leggi si elaborano per rispondere a esigenze normative empiriche — ovvero dettate dalla quotidianità — oppure emanano da un centro culturale di prevalenza religiosa che conserva una conoscenza del sistema legislativo romano? Erano soprattutto i membri del clero con la loro preparazione culturale ed ecclesiastica a impostare — e correggere quando necessario — la linea legislativa da seguire. Il ceto dirigente di palazzo e la sua rete di governo non includevano tuttavia né i soli ecclesiastici, né una sola *gens*: gli stessi romani erano coinvolti nella stesura delle leggi, così come lo erano persone appartenenti ad altre *gentes*.

È possibile rispondere alla domanda se una corte — oppure alcuni tra i centri religiosi — favorissero l'uso o lo sviluppo di un certo genere di vocabolario? In altre parole, l'autorità regia e il gruppo di intellettuali che gravita attorno a essa, riescono a imporre un linguaggio legislativo e una linea di pensiero etico/sociale inequivocabile? Che cosa possiamo apprendere sui modi in cui hanno lavorato i due luoghi di potere per scrivere le leggi? Nella *Schola Palatina* sono riscontrabili dei modelli retorici uniformi in grado di dare vita a norme il cui linguaggio possa essere confrontabile<sup>15</sup>? Pur essendo consapevoli che in un contesto di questo genere è d'obbligo assumere contemporaneamente l'influenza romana e quella cristiana, e che non è pensabile separare questi elementi in due categorie distinte, è tuttavia

---

<sup>14</sup> Per questa serie di domande in particolare si confronti nuovamente Batany, Contamine, Guenée, Le Goff, *Plan pour l'étude historique* cit., p. 88.

<sup>15</sup> Intendo qui ringraziare la prof.ssa Tiziana Lazzari per avermi chiaramente indirizzato su queste domande nell'affrontare la legislazione e per l'aiuto fornitomi nel delineare concettualmente i problemi riscontrabili in questo tipo di fonte.

plausibile — almeno a livello di critica analitica — tenere separati questi piani di ricerca?

La cesura del 774 comporta a livello normativo un affiancamento tra due modelli legislativi, quello longobardo e quello franco: entrambi hanno lasciato una tradizione scritta — sebbene non certa per tutte le leggi — divergente sia nella qualità dell'impianto teorico più generale, sia nella tipologia e nell'applicabilità della singola norma. Entrambi i sistemi legislativi — cui è da aggiungere anche la *lex* romana in vigore per i *liberi homines* italici — non erano completi se usati da soli: nuovi supplementi e nuove regole potevano essere introdotti solo dal re franco. In caso di conflitto giudiziario, le norme longobarde e franche sarebbero state fruibili solo in una prospettiva personale di applicabilità delle leggi: a questa mancanza legislativa dovevano necessariamente seguire i provvedimenti creati per colmare tali lacune. In modo efficace così ha sintetizzato la questione Claudio Azzara: "volendo procedere nell'indagine comparativa tra il 'prima' e il 'dopo', consapevoli che nel divenire storico anche in presenza di significative cesure i processi di graduale e articolata transizione sono in genere più frequenti dei casi di discontinuità radicale, [...] si possono individuare altri terreni sui quali provare a misurare innovazioni e sopravvivenze, analogie e difformità fra i modi della produzione normativa longobarda e quella carolingia"<sup>16</sup>. Lo stesso notevole incremento del numero dei capitolari promulgati da Carlo dopo l'incoronazione papale<sup>17</sup> — così come lo stesso Ganshof aveva già messo in luce<sup>18</sup> — testimonia "the idea of an imperial programme entailing not just revisions of and additions to the *leges* [...], but also a raft of new administrative legislation in the form of capitularies"<sup>19</sup>. Nasce così anche una vasta serie di piccoli capitolari, i *brevia*, di uso immediato e provvisorio — che la legislazione longobarda non aveva mai conosciuto<sup>20</sup> — con cui anche noi dovremo

---

<sup>16</sup> C. Azzara, *La produzione normativa, prima e dopo il 774, in 774. Ipotesi su una transizione* (Atti del Seminario di Poggibonsi, 16-18 Febbraio 2006), Turnhout 2008, p. 357.

<sup>17</sup> H. Mordek, *Karolingische Kapitularien*, in Id., *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und Mittelalters*, Sigmaringen 1986 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 4), pp. 25-50.

<sup>18</sup> F. L. Ganshof, *The Carolingians and the Frankish monarchy*, Londra 1971, pp. 55-85.

<sup>19</sup> J. L. Nelson, *Aachen as a place of power*, in *Topographies of Power* cit., p. 226 e in particolare pp. 224-226 sulla politica di rinnovamento attuata da Carlo ad Aquisgrana.

confrontarci nelle prossime pagine. Come hanno affermato in proposito Mayke de Jong e Frans Theuws, “we are dealing with power assuming different forms and following different rules”<sup>21</sup>, variando sia gli strumenti di governo, sia le finalità stesse della legislazione. In questo periodo muta dunque — con un processo di graduale e articolata transizione, come ha definito in precedenza Azzara — sia l’esercizio del potere, sia la sua dimensione spaziale, sia le sue modalità di conduzione<sup>22</sup>. Intento del nostro lavoro sarà pertanto definire quali sono gli influssi della legislazione romana ecclesiastica e longobarda — nel nostro caso riscontrati sul piano del vocabolario — sul lavoro dei nostri *reges*. Dovremo considerare quanto gli assetti dell’Italia carolingia furono plasmati dagli influssi franchi oppure quanto fossero, al contrario, il risultato di processi spontanei e già innescati con i Longobardi<sup>23</sup>. I Capitolari Carolingi Italici hanno scelto una continuità con le leggi longobarde oppure hanno optato per una via diversa, che potremmo definire “franca”? È possibile scrivere di una “via franca”? In quale proporzione il linguaggio dei nostri capitolari rinuncia alle modifiche e agli effetti normativi della conquista? È enfatizzato — o, al contrario, neppure considerato — il lavoro legislativo dei precedenti sovrani e la continuità regale nel percorso normativo? In modo analogo, i legislatori franchi enfatizzano ancora la tradizione legislativa e regale come mezzo per rafforzare le leggi e la loro propria posizione?

Più in specifico, come si rapportano i nostri capitolari rispetto alla legislazione romana? In quali passi attingono da essa, quali norme mantengono, quali abitudini latine essi respingono? È sì scontato affermare che nel *Regnum Italicum* il terreno comune era fortemente romano, ma è altrettanto scontato affermare nel nostro caso

---

<sup>20</sup> “There were also literally dozens of brief sets of rules and regulations, as often as not simple lists of points, which interested parties [...] drew up for themselves as aides-mémoires for what had been projected, discussed and agreed”: *op. cit.*, p. 226.

<sup>21</sup> Mayke de Jong, F. Theuws, *Topographies of power: some conclusions*, in *Topographies of Power* cit., p. 534.

<sup>22</sup> Cfr. Wickham, *Topographies of Power: introduction*, in *Topographies of Power* cit., pp. 1-3.

<sup>23</sup> È possibile stabilire un parallelismo storiografico — sebbene debba essere rapportato a questa situazione con la necessaria criticità — con la vicenda legislativa che comprendeva Teoderico (e i suoi Goti) e i Romani. Il *rex* era consapevole che Goti e Romani erano abituati a sistemi legislativi diversi, ma intendeva dimostrare che romani e goti vivevano sotto le stesse norme. La sua legislazione era evidentemente intesa per entrambi i popoli e la sua volontà nell’amministrazione della giurisdizione era indirizzata all’unificazione dei sistemi. Allo stesso modo, nei secoli precedenti, le diverse consuetudini delle province hanno avuto la tendenza all’assimilazione alla legislazione romana.

che molte delle leggi sono derivate dalla legge volgare romana, che è la versione semplificata della legge romana praticata nelle corti provinciali? Nel caso dei Franchi, la legge volgare ha avuto influenza sui Franchi stessi e sui loro comportamenti e tradizioni? O al contrario, sebbene fosse diffusa in tutto il *Regnum* e seguita da tutta la popolazione di *liberi*, è stata condizionata e progressivamente soppiantata dai capitolari? In ultimo, è storicamente corretto affermare che una legge ne condizioni un'altra (o ne sia assimilata), oppure bisognerebbe sostenere che — come pare almeno sul piano lemmatico — entrambe progressivamente convergono? Carlo e Pipino intendevano le loro leggi come “patrimonio unico” per tutto il territorio del *Regnum Italicum*?

Ci troviamo di fronte alla necessità, in breve, di costruire un percorso concettuale. Dobbiamo comprendere in quali forme le leggi si siano conservate, in quale misura concreta i principi legislativi siano rimasti com'erano e in quali aspetti siano invece mutati. Dobbiamo anche domandarci se il nuovo apparato legislativo carolingio si è dimostrato in grado di sostituirsi al diritto consuetudinario — figlio del sistema normativo romano, del diritto canonico e della legislazione longobarda — ormai in vigore nel *Regnum*. Certamente — è doveroso anticiparlo — questo problema non è né sollevato né reso concettualmente esplicito in nessun punto della legislazione cui noi ci siamo rivolti<sup>24</sup>, anzi non avremo la possibilità di scindere nettamente le due legislazioni. Dovremo di continuo tenere a mente che “le leggi emanate dal nuovo monarca [...] si affiancarono alla preesistente codificazione dei re longobardi, rimasta in vigore, all'interno di un sistema normativo bipolare in cui la legge scritta si accompagnava a un vitalissimo patrimonio di consuetudini”<sup>25</sup>.

Possiamo anticipare in modo estremamente sintetico che le risposte a queste domande saranno volontariamente e necessariamente particolareggiate, nonché differenziate in base all'influenza di molteplici fattori. Prima di tutto le deduzioni di cui faremo uso dipenderanno dalla natura dei lemmi riscontrati e, in secondo luogo, dal numero di attestazioni presenti. Altri fattori saranno la presenza di occorrenze più o meno significative, sebbene lo stesso silenzio della fonte — di cui dovremo necessariamente chiederci la ragione — non sempre permetta di percorrere una via fruttuosa. Una risposta semplice che tenga conto di tutte le osservazioni e di tutte le domande che un tema di ricerca così complesso permettere di porre, non renderebbe

---

<sup>24</sup> Cfr. sopra, n. 1.

<sup>25</sup> Azzara, *Dal Regnum Langobardorum* cit., p. 228.

giustizia né alla complessità dei nostri vocaboli, né al panorama sociale che questi ci permettono di ricostruire.

#### Fonti e bibliografia di base

Unica è la fonte su cui dovremo lavorare: si tratta del *corpus* di diciannove capitolari carolingi indirizzati al *Regnum Italicum* (o che in esso hanno direttamente visto luce) promulgati tra il 774 e l'813: sono stati emanati sia da Carlo sia da Pipino, sebbene tra essi sia presente anche una legge voluta da Bernardo. Alcuni tra questi sono di attribuzione e di datazione certa, altri non sono riconducibili con precisione a una fonte legislativa sicura — come gli stessi editori della fonte hanno indicato con chiarezza — né sono facilmente databili, oppure non si conosce il loro reale dettato o la composizione dei *capitula*.

Per lo studio dei lemmi dobbiamo pertanto rivolgerci innanzitutto a tre testi, imprescindibili per loro natura, cui è obbligo prestare attenzione in modo continuativo. Il primo, da cui abbiamo tratto il testo latino dei capitolari, è l'opera comunemente adottata per gli studi di questo genere, ovvero il primo volume dei *Monumenta Germaniae Historica*, in cui sono confluite le leggi di Carlo e di Pipino per il *Regnum Italicum*<sup>26</sup>. Rispetto all'edizione originale risalente all'ultimo ventennio dell'Ottocento — curata da Boretius e Krause — riteniamo sia opportuno includere due capitolari — quello di Bernardo e un secondo attribuito a Carlo, entrambi dell'813 — ormai comunemente accertati come italici dalla critica contemporanea. Il secondo testo di riferimento, del quale accogliamo gli emendamenti cronologici proposti dall'autore, è *Ricerche sugli inizi della dominazione dei Carolingi in Italia*<sup>27</sup> di Francesco Manacorda, autore che grandi risultati avrebbe conseguito negli studi sulla nostra fonte se non fosse scomparso prematuramente. L'ultima opera — per noi di consultazione continua — è la raccolta di leggi curata da Claudio Azzara e Pierandrea Moro, *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*<sup>28</sup>. Esso offre la traduzione in lingua italiana dei capitolari italici — secondo il

---

<sup>26</sup> *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, a cura di A. Boretius, V. Krause, vol. I, Hannoverae 1883-1897.

<sup>27</sup> F. Manacorda, *Ricerche sugli inizi della dominazione dei Carolingi in Italia*, Roma 1968 (Studi Storici, 71-72).

<sup>28</sup> *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, a cura di C. Azzara, P. Moro, Roma 1998.

testo fornito dagli *MGH*, ma con loro riordino in senso cronologico e con valutazioni di autenticità — e costituisce un ottimo supporto per lo studio nonché un valido strumento divulgativo.

Altre opere rappresentano uno strumento e un modello di studio per la metodologia di ricerca in essi applicata, oppure propongono un'attività analoga alla nostra, sebbene incentrata su fonti o periodi lontani dalla nostra applicazione.

Sono diversi gli studi che hanno costituito un punto di riferimento continuo, tanto da assumerli a modello per condurre il lavoro. Meritano sicuramente di esser citati per primi gli studi di Germana Gandino, *Il vocabolario politico di Liutprando da Cremona*<sup>29</sup> — opera che più di altre ha indicato un nuovo filone di ricerca — e di Andrea Berto, *Il vocabolario politico e sociale della Historia Veneticorum di Giovanni Diacono*<sup>30</sup>: entrambi sono incentrati sui significati dei termini sociali e politici presenti nella produzione letteraria dei due ecclesiastici. In particolare Gandino ha fatto proprio e portato a pieno sviluppo il modello di ricerca condotto sull'analisi dei lemmi. Dedicato all'opera storiografica di Liutprando da Cremona, le attenzioni dell'autrice si sono rivolte al vocabolario politico e sociale, portando alla luce ciò che la studiosa definisce "carsismo delle parole" e rendendo conto di come esse "affiorano, scompaiono e talvolta riaffiorano in contesti diversi, con nuove o rinnovate sfumature di significato"<sup>31</sup>. Di quest'opera abbiamo voluto prendere come esempio — oltre all'impostazione di metodo — soprattutto il modello di studio di tipo diacronico condotto con i lemmi: anche i vocaboli riscontrabili in una fonte distribuita in un periodo di soli trentacinque anni — come i nostri capitolari — presentano una loro evoluzione semantica e mostrano differenze d'uso. Inoltre questi testi costituiscono un prezioso punto di riferimento per la nostra analisi, poiché conducono una ricerca imperniata sull'apparato concettuale dei rispettivi autori, nonché — elemento ancora più rilevante — sulla personale visione sociale e politica del mondo in cui sono vissuti.

Indichiamo di seguito alcune opere — cronologicamente molto vicine al periodo in analisi nonché di recente pubblicazione — che nella loro particolarità hanno fornito un utile supporto all'analisi: a esse abbiamo fatto ricorso, sebbene si

---

<sup>29</sup> G. Gandino, *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando di Cremona*, Roma 1995 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 27).

<sup>30</sup> A. Berto, *Il vocabolario politico e sociale della Historia Veneticorum di Giovanni Diacono*, Padova 2001.

<sup>31</sup> Gandino, *Il vocabolario politico e sociale* cit., p. 281.

renda necessario precisare che queste rappresentano solo i principali lavori di riferimento.

Complementare alla nostra fonte è *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*<sup>32</sup>, di Claudio Azzara e Stefano Gasparri, essenziale per poter condurre un confronto tra i lemmi delle legislazioni longobarda e franca. Allo stesso modo non avremmo potuto scrivere il capitolo sul vocabolario etico-morale senza lo studio di M.<sup>me</sup> Jean Chelini, *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin*<sup>33</sup>. Quest'ultima opera in particolare — edita ad Aix-en-Provence nel 1959, ma rimasta purtroppo in forma di dattiloscritto in tiratura limitata — è incentrata sul vocabolario politico e sociale di una figura che ha avuto un netto ruolo nel definire sul piano etico e morale la legislazione carolingia e ha richiesto un confronto obbligato con l'argomento proposto. La studiosa ha saputo infatti disegnare un quadro tanto nuovo quanto esaustivo del pensiero politico e sociale del monaco, nonché di come questo abbia profondamente influenzato il pensiero e la produzione legislativa stessa della corte carolingia: di tutta l'opera la maggior parte rimane ancora ricca di spunti di lavoro, merito anche del suo carattere sistematico di analisi terminologica. Il parallelo con questi studi si è reso necessario per valutare correttamente l'influenza dei diretti protagonisti di questo discorso: dalla comparazione può necessariamente scaturire una risposta alla domanda su come determinati ruoli politici e tradizioni fossero trasmessi e comunicati, ma anche sulla forma in cui l'autorità recepisce gli insegnamenti del cristianesimo provenienti dai suoi vertici ecclesiastici e su come a sua volta li trasponesse in legge.

È altrettanto doveroso citare — poiché di esempio sulle modalità di conduzione dell'analisi — lo studio di Peter J. Heather sul mutamento di significato dei lemmi "foedera" e "foederati", condotto a partire dal testo di Procopio e realizzato su fonti e contesti diversi<sup>34</sup>. Allo stesso modo dobbiamo indicare — grazie alla forte attenzione riservata all'elemento lemmatico — l'approccio di Walter Pohl agli studi etnici, per i quali adotta un approccio fortemente etnografico. Come ha sostenuto Evangelos Chrysos, lo studioso è rimasto fondamentalmente "interested in the traditional issue of ethnicity, but at the same time introduced a relievingly fresh

---

<sup>32</sup> *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le fonti, 1).

<sup>33</sup> M.<sup>me</sup> J. Chelini, *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin*, Aix-en-Provence 1959 (Travaux & Mémoires, XII).

<sup>34</sup> P. J. Heather, *Foedera and Foederati of the fourth century*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1), pp. 57-74.

understating of the people involved and of the ethnogenetic processes and the transformation that took place in the period of the *Völkerwanderung*"<sup>35</sup>.

A un livello politico superiore — pertinente la concezione della funzione regale e la consapevolezza di una necessaria continuità dinastica — si rende necessaria la modalità di studio proposta da Germana Gandino e Giuseppe Sergi, in *Percezione e valutazione del nuovo e dell'antico, della continuità e del rinnovamento in età carolingia*<sup>36</sup>. Gli autori affermano che come "in campo normativo la tradizione longobarda metteva Carlo Magno e Pipino in rapporto con una dimensione di sistematicità che è relativamente nuova per i Franchi e che ricollega con l'antico: gli editti, infatti, erano evidentemente indebitati con la tradizione legislativa romano-italica"<sup>37</sup>. Ritornando a quanto ci siamo domandati in precedenza, possiamo pertanto trovare una conferma di come tramite l'analisi di lemmi e di attestazioni legislative si possa comprendere la concezione politica sottesa alla legislazione franca, nonché per quali aspetti i *reges* abbiano voluto mantenere la continuità, oppure ancora abbiano preferito affermare altre prospettive di sviluppo.

*L'epistolario di Lupo di Ferrières*<sup>38</sup>, scritto da Alberto Ricciardi, rappresenta anch'esso un imprescindibile lavoro per la scrupolosa analisi dell'autore e per l'analogia, nelle domande poste alla fonte, con il lavoro della Chelini. Merito di questo testo è comprendere quale fosse la funzione degli intellettuali di corte, nonché definire l'inquadramento concettuale del rapporto pedagogico — e di conseguenza anche normativo — tra i depositari della *veritas Christiana* e il legislatore. *Iustitia, lex, consuetudo: per un vocabolario della giustizia nei capitolari italici*<sup>39</sup>, di Simone Balossino, rappresenta un ulteriore studio — molto vicino all'intento di questo progetto di ricerca, *in primis*, ma non solo, per la fonte esaminata — di analisi lemmatica condotta su fonte legislativa, cui fa seguito la volontà di comprendere quale fosse l'idea di giurisprudenza del *rex* e del suo seguito sottesa ai lemmi usati.

---

<sup>35</sup> Evangelos Chrysos, *Conclusion: De Foederatis Iterum*, in *Kingdoms of the Empire* cit., p. 186. Su W. Pohl si veda in particolare: W. Pohl, *Die Awaren: ein Steppenvolk in Mitteleuropa. 567-822*, München 1988.

<sup>36</sup> Gandino, Sergi, *Percezione e valutazione* cit., pp. 13-32.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>38</sup> A. Ricciardi, *L'epistolario di Lupo di Ferrières. Intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Spoleto 2005 (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XX).

<sup>39</sup> S. Balossino, *Iustitia, lex, consuetudo: per un vocabolario della giustizia nei capitolari italici*, in "Reti Medievali Rivista", VI (2005/1).

La rassegna delle indagini che — incentrate direttamente sullo studio lemmatico — hanno costituito la base di partenza del nostro lavoro, include ancora lo studio di Marta Cristiani, *Dall'unanimitas all'Universitas*. Esso cerca di "precisare in che misura l'esperienza culturale dell'età carolingia fornisce il linguaggio e i supporti ideologici necessari a un'esperienza politica particolarmente complessa"<sup>40</sup>. Il metodo proposto dall'autrice intende in modo specifico sondare il dibattito politico del tempo, chiarire come questo si formi ed evolva, come tensioni tra le diverse componenti politico-culturali del *Regnum* riescano a mediare tra loro e, in ultimo, in che modo il sovrano riesca a trasmettere ruoli politici e tradizioni legislative.

In ultimo, per muoverci sul piano delle tendenze storiografiche più aggiornate, è d'obbligo tenere come riferimento costante — dal momento che nuove letture storiografiche possono fare sorgere nuovi punti di vista — la collana di studi "Transformation of the Roman World", edita dalla European Science Foundation e pubblicata dalla Brill. Essa rende noto, con le sue pubblicazioni iniziate nel 1997, la strada tracciata dai nuovi studi, ma soprattutto illustra quale direzione storiografica questi stiano prendendo. È utile portare nel primo medioevo concetti e teorie proprie del ventesimo secolo: dobbiamo usare modelli interdisciplinari, provenienti soprattutto dagli insegnamenti legati alle scienze sociali — *in primis* sociologia e antropologia — in quanto ci aiutano ad analizzare il passato sotto una nuova luce, permettendoci di raggiungere risultati inediti. Si tratta di una continua opportunità di confronto e di un'occasione per un profondo dibattito tra diverse scuole di pensiero, tra diversi argomenti di studio e soprattutto tra discipline accademiche che solo interloquendo tra loro possono gettare nuova luce sulle fonti che abbiamo a disposizione.

---

<sup>40</sup> M. Cristiani, *Dall'Unanimitas all'Universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, 100-102).

## I. Il Vocabolario etico e morale

### I Capitolari italici e l'applicazione dell'etica cristiana

È difficile poter sostenere, anche a seguito di un'attenta analisi, che i capitolari che ci proponiamo di studiare facciano uso di un vocabolario etico e morale propriamente inteso. Anzi, se vogliamo intendere questa affermazione in senso stretto, siamo obbligati a preannunciare — almeno inizialmente e in modo sommario — che nelle leggi in analisi manca del tutto questo tipo di vocabolario. Infatti almeno in apparenza, visto il carattere legislativo della nostra fonte, il numero di lemmi incontrati che possano essere ricondotti a un ambito etico oppure a una funzione morale è minimo: non sono più di una dozzina e non tutti sono significativi. Questi vocaboli ricorrono spesso in opere coeve e prodotte sempre negli ambienti di corte o in altri a essi strettamente riconducibili, costituendo anzi la parte più significativa e istruttiva di tali testi: si pensi *in primis*, per esempio, alle epistole di Alcuino da York, con cui avremo qui modo di operare confronti, o di Paolino di Aquileia, oppure — negli stessi anni di Carlo e di Pipino — anche di Teodulfo o poco dopo di Lupo di Ferrières con Carlo il Calvo. Quindi i nostri capitolari non offrono altro che un esiguo numero di lemmi appartenenti ai campi etico e morale, e di conseguenza possiamo affermare che essi non rivestiranno un peso significativo nell'economia quotidiana delle parole usate dai nostri *reges* e dalle loro cancellerie. Allo stesso modo, è stato possibile riscontrare che questi dati non offrono un quadro migliore a seguito della promulgazione di nuove leggi negli anni successivi all'incoronazione imperiale. Al contrario di quanto fatto da Alcuino — con cui si rende obbligatorio un continuo confronto — il quale, secondo le parole di M.<sup>me</sup> Jean Chelini, «insiste sur la nécessité, pour les ducs et comites, pour ces "optimates" à qui cette lettre est adressée, d'avoir des moeurs sinon irréprochables, du moins meilleures et exige des qualités humaines avant toute compétence purement administrative»<sup>41</sup>, i nostri capitolari non

---

<sup>41</sup> M.<sup>me</sup> Jean Chelini, *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin*, Aix-en-Provence 1959 (Travaux & Mémoires, XII), p. 60. Con Teodulfo, verso l'814, si riproporranno i medesimi requisiti morali e politici, con differenze minime.

presentano affatto vocaboli di tipo etico. Questo ci pone nella difficile situazione di dover “leggere tra le righe” gli intenti di natura etica del legislatore e le prescrizioni di carattere morale da questo richieste, nonché, conseguentemente, di indagare altresì come questi dovessero essere applicati dai suoi *maiores* nell’amministrazione quotidiana.

Permettendoci tuttavia di giocare con le parole e servendoci di un paradosso, ci sentiamo altresì in dovere di sostenere che i campi morale ed etico — attenzione, i *campi* e non i *vocabolari* — sono, senza dubbio, tra i punti più importanti di tutta la produzione legislativa carolingia qui analizzata. Giunti a questo punto si rende allora necessario domandarci quale sia con esattezza l’oggetto del nostro studio, ovvero che cosa occorre intendere propriamente per vocabolario etico e morale.

Un primo passo da compiere deve essere il confronto con un autore, Alcuino da York, che ha rappresentato un solido fondamento nella costruzione dell’apparato etico e culturale carolingio, per la sua funzione di consigliere di corte di Carlo, comparazione che sarebbe comunque possibile anche con Paolino di Aquileia oppure — per il periodo più tardo — con Lupo di Ferrières. Ci proponiamo di seguire le orme tracciate dallo studio di Jean Chelini, incentrato sull’epistolario di Alcuino indirizzato ai *reges* franchi e agli aristocratici di tutta Europa, edito ad Aix-en-Provence nel 1959<sup>42</sup>: in esso la studiosa ha saputo disegnare un nuovo quanto esaustivo quadro del pensiero politico e sociale del monaco, e ha evidenziato come questo abbia influenzato il pensiero e la stessa produzione legislativa della corte carolingia. In particolare dobbiamo riconoscenza all’autrice in quanto le sue conclusioni ci hanno consentito di operare il confronto con la legislazione franca — e la maggior parte della sua opera rimane ancora ricca di spunti di lavoro — per merito anche della sistematicità della sua analisi terminologica. Tale raffronto tra l’insegnamento dei religiosi e il loro effetto sulla legislazione conduce infatti a rilevare come il notevole numero di lemmi prettamente etici e morali di cui questi autori si servono sia invece presente solo in minima parte nell’uso delle cancellerie, sebbene sia sufficiente per caratterizzarne il linguaggio legislativo. Per avere un quadro il più possibile completo sull’argomento, si rende necessario ricercare lemmi quali *aequitas*, *humilitas*, *modestia*, *caritas*, *castitas*, *pietas*, *sapientia*, *devotio*, *prudentia* oppure *decus*, i quali, sebbene siano di ampia diffusione su questo argomento, tanto che potremmo definire topici in questi autori, non compaiono tuttavia in alcun modo nella legislazione del *Regnum*. È sufficiente una veloce comparazione per notare come né

---

<sup>42</sup> L. cit.

vocaboli appartenenti a un ambito dottrinale come quelli sopra portati a titolo di esempio, cui potremmo affiancare *scientia* oppure ancora *tutela* per un ambito didascalico più generale, o lemmi addirittura contrari usati per costruire esempi “al rovescio” — *ambitio* o *adulator* solo per citarne alcuni — trovino spazio alcuno, e neppure se ne faccia uso per delineare una “premessa teorica” o un’introduzione alla legge in questione a guisa di prefazione etica. La funzione rivestita dai nostri capitolari è dunque ben lontana dall’esprimere forme teoriche di insegnamento etico mediante vocaboli di ambito morale e didascalico. Anzi, è facilmente rilevabile come sotto molti aspetti i vocaboli che emergono dagli autori menzionati — le cui epistole talvolta si presentano come veri e propri *specula principis* indirizzati ai sovrani per indicare i criteri da adottare nel proprio operato — siano quantomeno *difficilmente paragonabili* con il lessico a nostra disposizione. Non è solamente la *non presenza* dei vocaboli stessi nelle leggi a determinare un limite alla nostra ricerca, bensì è la natura profondamente diversa tra i due generi di fonti — letteraria e astratta la prima, legislativa/giuridica nonché talvolta meramente pratica e soggetta ai problemi della quotidianità la seconda — a marcare il divario tra esse. Nel tipo di lavoro che ci apprestiamo ad affrontare non è pensabile dimenticare che scritti come quelli di Alcuino — caratterizzati tanto da una forte identità pedagogica e morale quanto da una solo apparente incoerenza interna per via della loro forma epistolare — offrono un apparato concettuale preconstituito ben strutturato alla base, presentato nella sua complessità e svolto ricorrendo alle epistole solo come mezzi per raggiungere i destinatari. Al contrario, proprio le esigenze pratiche da cui traggono origine i capitolari hanno segnato la strada da intraprendere per proporsi come veicoli di moralità ed eticità. È significativo definire questo percorso come “uno scarto, un salto dalla volontarietà della cultura alla pregnanza delle definizioni giuridiche<sup>43</sup>”: è solamente tramite la formulazione del testo normativo che l’apparato concettuale sotteso all’opera legislativa riesce a emergere, portando alla luce la volontarietà dell’azione moralizzante. Nel caso dei capitolari in esame tale intenzionalità è tuttavia il più delle volte poco definita, almeno per quanto concerne i singoli vocaboli, in quanto i legislatori hanno scelto un livello teorico minimo. Di conseguenza saranno pochi i lemmi che permetteranno una vera confrontabilità sullo stesso piano semantico o di impiego, finendo per costituire gli unici vocaboli specifici del vocabolario etico dei nostri capitolari. Infatti solamente lemmi quali — li anticipiamo — *miserecordia* o *rectitudo* oppure gli aggettivi *bonus* e *malus*, possono entrare con ragione in un confronto utile e corretto, generato da un paragone che trae origine

---

<sup>43</sup> Ringrazio il prof. G. Sergi per questo concetto e la conseguente definizione, forniti in occasione di colloquio e correzione dello scritto qui proposto.

dagli stessi campi d'uso. Nelle conclusioni che delinearemo in questo scritto sarà quindi necessario tenere a mente quanto appena affermato, dal momento che la nostra ricerca — lo affermiamo come paradossale e solo limitatamente alla parte propriamente terminologica del lavoro — può essere sì considerata come un elenco di lemmi usati con funzione di insegnamento dell'etica cristiana. Tuttavia occorre anche prendere atto di come sia difficoltoso, già in partenza, un'opera di confronto tra fonti così diverse, nonché tra lemmi che sono impiegati in contesti tanto differenti. Al contrario nelle epistole di Alcuino tutti i vocaboli appena nominati si ritrovano comunemente, lo ripetiamo, per delineare i principi che devono essere seguiti secondo la sua logica di "direttore spirituale", per cui anche "a un niveau inférieur par l'autorité, les exigences d'Alcuin restent de la même force que pour les rois. Toutes les qualités humaines doivent être présentes chez le comte ou chez le duc"<sup>44</sup>. I *reges* dei nostri capitolari, invece — con una singola eccezione di un capitolare di Carlo che avremo modo di vedere<sup>45</sup> — non ribadiscono a parole di voler essere "doctores" ed "exortatores" dei loro "iudices" e dei "ministeriales", né di essere "defensores" del loro popolo e dei propri vescovi, né tanto meno intimano ai loro *comites* e vassalli di essere "modesti", "prudentes" e "devoti" come caratteristica saliente di uomini dediti alla *res publica*: tutti questi vocaboli, al contrario, ricorrono con continuità e costanza in Alcuino o in Paolino. La difficoltà di lettura cui abbiamo fatto cenno è riscontrabile in particolare nel momento in cui si pone attenzione alla presenza, in ogni legge, di un cenno o di un'indicazione, oppure di un approfondimento sul comportamento eminentemente pratico che i *ministeriales* debbono assumere, nonché sulle azioni da intraprendere giornalmente affinché ogni azione di governo o di giudizio sia attuata nelle forme morali indicate dal cristianesimo. Sono infatti molto poche le leggi in cui sia Carlo sia Pipino non ribadiscono o indicano esplicitamente quali azioni intraprendere o correggere, oppure ancora da quali malvagità e abusi i loro funzionari devono rifuggire: tali indicazioni sono sempre accompagnate da esempi, indicazioni e atti pratici, nonché da un lessico etico di supporto minimo. Ciò era già stato recepito da Chelini confrontando, sebbene in modo saltuario e non costante, le epistole di Alcuino con la legislazione del *rex*: «le plus évident effet fut celui produit sur Charlemagne car, dans plusieurs capitulaires, nous retrouvons une correspondance frappante d'inspiration. [...] Sinon les mêmes termes, nous retrouvons les mêmes thèmes dans la législation carolingienne»<sup>46</sup>. La studiosa, oltre a fornire una

---

<sup>44</sup> Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 60.

<sup>45</sup> Ci riferiamo qui all'epistola indirizzata al figlio Pipino, il cap. 103.

<sup>46</sup> Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 94.

conclusione accurata sui temi che si riversano nell'opera legislativa, a proposito della funzione svolta dal monaco si è spinta ancora oltre, concludendo come «a leur manière, ses lettres constituent les pages d'un "de officiis", où le roi, l'évêque, le peuple trouvent les impératifs de leur ordre»<sup>47</sup>.

Le considerazioni della Chelini ci consentono di introdurre gli ultimi due punti di questa premessa metodologica, che avremo modo di riprendere più in dettaglio nell'analisi finale. *In primis* riscontriamo nelle nostre leggi una duplice impostazione. Da un lato possiamo osservare il permanere di un'etica cristiana: essa, come un *fil rouge*, tesse l'intento normativo del legislatore, indirizzandolo verso la compilazione di leggi che rispecchino l'insegnamento evangelico e che seguano in parallelo le indicazioni sinodali e vescovili. In modo analogo Guido Astuti aveva riscontrato questa tendenza nella legislazione longobarda, ammettendo la recezione nell'ordinamento longobardo di norme romane e canoniche sotto l'influenza della Chiesa, nonché la repressione di pratiche pagane e il riconoscimento di privilegi per i chierici<sup>48</sup>. Dall'altro lato invece si rileva ancora — sebbene più difficile da riscontrare nelle fonti — la permanenza di un'etica civile di origine legislativa romana, sottesa anch'essa allo sviluppo di una legislazione sociale equa e improntata al rispetto anche della popolazione italica romana. È dunque a questa doppia *facies* della medesima legislazione — comune necessariamente sia alla tradizione legislativa romana sia al dettato evangelico — che si deve necessariamente porre attenzione per comprendere le intenzioni del legislatore in campo etico. Su tale *facies* si imposta in un secondo momento l'intento moralizzatore, questo sì con finalità e con lemmi di impronta cristiana. Avremo qui modo di leggere infatti come il richiamo al *publicum* e al *bene publicum* romano sia sì presente in una molteplicità di forme che spaziano dal semplice intento che permea la legge — senza un puntuale riscontro in una fonte definita — fino a un esplicito richiamo da parte dello stesso Carlo. Pertanto il *campo* etico civile di derivazione romana si pone come una delle due colonne — ma sarebbe più opportuno forse definirle *matrici costitutive* — cui si affianca il *vocabolario* etico cristiano, quest'ultimo nondimeno sostenuto dal necessario e continuo richiamo a una moralità prettamente cristiana, presente qui, lo ricordiamo, con i pochi lemmi sopra elencati<sup>49</sup>. Ecco perché abbiamo paradossalmente affermato all'inizio che il

---

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>48</sup> G. Astuti, *Influssi romanistici nelle fonti del diritto longobardo*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'IX secolo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXII), Spoleto 1975, pp. 653-703.

*vocabolario* morale ha un'importanza minima nelle nostre leggi, mentre il *campo* etico/morale costituisce uno tra gli aspetti più significativi dei capitolari.

Per finire anticipiamo ancora come sia chiaramente percepibile una netta separazione tra un'etica civile di impianto pubblico — che ribadisce il rispetto dei beni comuni e ne intima una fruibilità a livello collettivo — e un'etica civile di carattere privato e familiare, nella quale il richiamo al rispetto dei membri non liberi e di quelli socialmente più deboli si interseca con le tematiche più propriamente cristiane. Di conseguenza per chiarezza espositiva dovremo operare una netta separazione — almeno a livello espositivo — tra la duplicità del piano pubblico e di quello privato, sebbene in taluni punti possa sembrare apparentemente capziosa e scolastica. Su questo ultimo punto avremo modo di tornare in seguito.

## I lemmi etici e morali

Vediamo ora nei nostri capitolari quali sono i pochi vocaboli di ambito teorico — nonché didascalico — riconducibili a ciò che potremmo definire un vocabolario etico e morale cristiano. Si tratta di soli dodici lemmi — per di più solamente alcuni tra essi hanno accezioni utili o interessanti — che danno forma al piano in analisi, confermando in definitiva l'immagine dei nostri capitolari quali "monumenti della pratica"<sup>50</sup>: sono tanto lontani dal presentarsi come trattazioni teoriche di etica politica, quanto attenti all'applicazione pratica dei principi cristiani e alle indicazioni di vescovi e di sovrani. Riconducibili al piano astratto e usati con intento pastorale troviamo

---

<sup>49</sup> Ringrazio la prof.ssa Tiziana Lazzari per questo chiarimento concettuale e le conseguenti conclusioni, fornitomi anch'esso durante colloquio relativo alla ricerca qui proposta.

<sup>50</sup> F. L. Ganshof, *Recherches sur les Capitulaires*, Paris 1958, p. 22 sg. Sull'*iter* legislativo seguito dai capitolari fino alla loro promulgazione e sulle diverse modalità da cui questi nascevano si vedano in generale le pp. 22-29 di Ganshof e l'ottimo (per i capitolari italici e il loro rapporto e consequenzialità con la legislazione franca) F. Manacorda, *Ricerche sugli inizi della dominazione dei Carolingi in Italia*, Roma 1968 (Studi Storici, 71-72), pp. 32-35.

*misericordia, moderatio, rectitudo e clementia*, ma anche — adottati per costruire esempi al negativo — *praesumptio, cupiditas, delectamentum e carnaliter*. Gli aggettivi *bonus* e *saecularis*, oppure l'avverbio *prudenter*, affiancano i precedenti sostantivi con il medesimo intento. Allo stesso modo registriamo altresì la presenza di lemmi — sempre riferiti a persone ma con accezioni diverse da quelli che ci aspetteremmo — quali *pater, rector* e *adiutor*, utili alla comprensione della funzione regia. Passiamo ora all'analisi dei singoli vocaboli, confrontando all'occorrenza le analogie o le differenze di significato nell'uso delle cancellerie.

Troviamo l'unica attestazione di *misericordia* nel capitolare 91 di Pipino, risalente al 782 circa: "et hoc damus in mandatis ut cunctis episcopis, abbatibus, comitibus seu actionariis nostris, ut haec omnis suprascripta iustitia de praesenti absque ulla tarditate adimpleta fieri debeat, ut qui in tantos annos iustitiam habere non potuerit, vel modo pro Dei omnipotentis misericordia et per praeceptione domino et genitore meo Karoli regis gentis Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum, simul et per nostram praeceptionem unusquisque iustitia sua accipiat"<sup>51</sup>. Si tratta di una delle leggi più lunghe e complesse della raccolta — tra le prime volute da Pipino — emanata nel corso di una dieta mista di laici ed ecclesiastici<sup>52</sup>, contenente dunque disposizioni di natura diversa. Il passo si trova in chiusura del capitolare, e ha la funzione di riassumere i vari punti in esso trattati: con un uso che potremmo definire esemplificativo — se considerato in sé — ma anche esemplare per tutta la produzione normativa, può essere assunto come significativa dimostrazione dell'intento etico di pressoché tutta la legislazione. Non vi è infatti neppure una sola legge in cui i *reges* non indichino ai loro funzionari e ai religiosi stessi quali azioni intraprendere, oppure da quali malvagità e abusi debbano rifuggire: in questo caso

---

<sup>51</sup> *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, I, a cura di A. Boretius, V. Krause, Hannoverae 1883-1897, p. 191, doc. 91, 2 (782 circa). Il capitolare è stato datato per primo da A. Boretius, *Die Capitularien im Langobardenreiche. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Halle 1864, p. 127, agli anni 782-786, datazione accettata anche da Ganshof, *Recherches* cit., p. 114. Si veda anche *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, a cura di C. Azzara, P. Moro, Roma 1998, p. 47.

<sup>52</sup> Assieme con i capitolari nn. 94, 95, 96 fa parte del gruppo di capitolari italici di Pipino, redatti da giuristi di tradizione longobarda: tutto il capitolare è infatti fortemente influenzato nel *modus scribendi* dalla tradizione longobarda. Il Boretius, *Die Capitularien* cit., p. 191, per primo nota infatti come il capitolare sia "dicendi ratione Langobardorum edicto simillimum constitutum est", (cit. in Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 163, nota n. 67). Per una più approfondita analisi sulle analogie con le leggi longobarde si veda Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 163 sg. e note relative.

viene loro ribadito l'obbligo di prestare giustizia con prontezza e di farlo sempre, al fine di disciplinare e di regolare l'adempimento della giustizia secondo una ben codificata disciplina canonistico/normativa, alla quale funzionari e religiosi appunto debbono attenersi. La motivazione addotta è in questo caso doppia ed è di natura teorica: da un lato l'obbligo di adempiere agli ordini di Carlo e di Pipino, che in questo frangente si presentano come autorità regnante unica — sarebbe corretto definirli *fonte etica dell'autorità* — dall'altro lato si palesa invece il valore significativo di *misericordia*. Questo termine afferisce a Dio solo: non è considerato caratteristica etica dei sovrani, né essa è ritenuta elemento distintivo del loro operato, né è legata in alcun modo ai funzionari (di cui non debbono servirsene nei giudizi). Il loro compito è unicamente prestare giustizia secondo leggi e norme disciplinari approvate dalle collegialità di governo, quali sinodi vescovili e assemblee dei grandi. Rileviamo ancora come *misericordia* — il cui livello di astrazione rimane massimo — non sia in alcun modo ricollegabile neppure agli stessi religiosi, ai gradi più alti, permettendoci dunque di concludere come il lemma si presenti con il significato di "rispetto e dovere" verso Dio e verso la sua volontà. In modo analogo anche in Alcuino il vocabolo si veste di un'accezione simile, come per esempio nel passo dell'epistola indirizzata al nuovo re di Northumbria Eardulfo, al quale il monaco sottolinea la stretta dipendenza tra il prestare giustizia e il farlo con misericordia: "serva diligenter in animo tuo misericordiam et iustitiam [...] quia misericordia et iustitia firmabantur solium regni"<sup>53</sup>. Il lemma si offre a noi con stringente analogia, in quanto in entrambe le opere esso si presta a un uso sì astratto, ma soprattutto ci concede un esempio di vera confrontabilità tra autori in un medesimo contesto, in questo caso giudiziario. In particolare nel passo di Alcuino la *misericordia* è presentata come una caratteristica personale propria del *rex* — assieme con la capacità di prestare giustizia — più che come un dovere cristiano, quale emerge invece dal nostro capitolare. Nell'epistola indirizzata al conte Magenario del 793-795 Alcuino promette al contrario la ricompensa ultraterrena per il suo buon operato — analogamente a Carlo nei confronti del figlio — riferendo tuttavia la *misericordia* a Dio, proprio come fatto da Pipino pochi anni prima: "per opera iustitiae et misericordiae caelestem tibi merearis honorem"<sup>54</sup>. Sia in Alcuino sia in Pipino risulta tuttavia evidente la stretta connessione tra la misericordia — tanto umana quanto divina — e il dovere di prestare giustizia in senso immanente,

---

<sup>53</sup> MGH, *Epistolae IV, Epistolae Karolini Aevi*, II, a cura di E. Duemmler, Berlino 1895, p. 155, doc. 108 (796), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XVII.

<sup>54</sup> MGH, *Epistolae* cit., II, p. 74, doc. 33 (793-5), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XXXIX.

garantendo al popolo i suoi diritti: ciò colloca la concezione del lemma e delle leggi più in generale non solo su un piano prettamente cristiano, bensì ne delinea anche la piena fattibilità a livello normativo.

Un altro esempio di confrontabilità tra lemmi è rappresentato dal vocabolo *moderatio*, il quale in Alcuino si presenta principalmente come moderazione a tavola<sup>55</sup> (nell'insegnamento della *Regula* di San Benedetto) e nelle necessità fisiche primarie<sup>56</sup>. Allo stesso modo nel capitolare 96 — di attribuzione incerta ma databile tra il 787 e l'800 — esso non è in alcun modo pertinente al campo etico, nonostante la fonte ecclesiastica da cui trae origine la legge: "similiter inquirat unusquisque homines sibi commissos, [...], ubi facte sunt inlicitas coniunctiones: [...], sine omnem moderatione eos ab invicem separentur, et eos ad penitentiae remedium faciat destinari"<sup>57</sup>. È qui rivolto un invito a tutte le autorità in generale — ma quelle ecclesiastiche in particolare, essendo stato il capitolare discusso con i vescovi d'Italia — a intervenire *sine omne moderatione*, ossia con decisione e prontezza, per separare il legame di fedifraghi e adulteri comminando loro la giusta penitenza. Possiamo in ogni caso notare con sicurezza come il lemma non rientri in ambito morale, bensì sia il campo morale a dominare pienamente l'intento legislativo.

*Rectitudo* è al contrario l'unico lemma il cui valore abbia pertinenza con il campo etico ed ecclesiastico, sebbene si presenti con un significato in parte limitato dall'aggettivo che lo accompagna, ovvero *ecclesiastica*: "cognoscat utilitas vestra quia

---

<sup>55</sup> Ciò è in linea con quanto normalmente espresso nella *Regula* — modello di riferimento per i monaci e per Alcuino — la quale indicava non solo i tipi di cibi, "ma anche la frequenza, il numero e l'orario dei pasti comunitari, disposizioni successivamente riprese da tutte le regole e comunità monastiche da essa derivate. In particolare valeva il principio dell'assunzione modesta e regolata di cibo secondo norme prestabilite che dimostrano quanto fosse viva l'attenzione per gli alimenti anche in ambienti nei quali si era tenuti a dare prova della capacità di privarsene": in generale su digiuno e regole monastiche si veda M. G. Muzzarelli, *Il Medioevo e l'età moderna*, in M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo. Una relazione nella storia*, Milano 2003, pp. 42 sg.

<sup>56</sup> Si veda per esempio l'epistola del 797 al patrizio Osberto, nel quale Alcuino ravvisa in lui un "exemplum totius honestatis et moderationis et sobrietatis et morum nobilitatis": *MGH, Epistolae* cit., II, p. 178, doc. 122 (797), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XLV. Oppure si veda ancora il consiglio dato a Etelredo re di Northumbria nel 793: "sit vobis moderatus usus in vestimentis et cibo", in *MGH, Epistolae* cit., II, p. 42, doc. 16 (793), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., pp. 44 e XII.

<sup>57</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 202, doc. 96, 4 (787-800).

resonuit in auribus nostris quorumdam praesumptio non modica, quod non ita obtemperetis pontificibus vestris seu sacerdotibus, [...], insuper et aliorum clericos usurpare non pertimescatis et absque consensu episcopi in vestras ecclesias mittere audeatis, necnon et in vestris ministeriis pontifices nostros talem potestatem habere non permittatis, qualem *rectitudo* ecclesiastica docet<sup>58</sup>. L'epistola di Carlo risale agli anni 779-800 e rappresenta un altro esempio della funzione legislativa del *rex*: è ora indirizzata al controllo e al miglioramento dell'apparato statale mediante esempi concreti, in questo caso tutti negativi. L'aggettivo *ecclesiasticus* delinea con precisione il reale ambito d'uso di *rectitudo*: possiamo definire il lemma usando il sinonimo "moralità", ovvero la corretta applicazione degli insegnamenti ecclesiastici e la conseguente cura nel farli rispettare. Lo stesso concetto — riteniamo interessante farlo notare — in numerosi altri passi è espresso secondo la formula "sicut ordo canonicus docet". Nel passo in questione la *rectitudo* è ribadita alle cariche laiche, cui è rimproverata con forza l'assoluta mancanza di rispetto per gli ecclesiastici e gli abusi di ogni genere perpetrati loro. Si rende interessante segnalare in ultimo come in Alcuino il lemma *rectitudo* non compaia in alcuna opera, mentre il vocabolo si presenta nelle nostre leggi come *hapax*, ripreso dalla segreteria di Carlo da fonti differenti, ed è quindi estraneo all'influenza del suo *magister*.

Collegato al precedente lemma per via delle molte analogie d'uso è anche il vocabolo *clementia*, presente con una sola attestazione in un'epistola, databile tra l'806 e l'810, inserita successivamente tra i capitolari nei *MGH*<sup>59</sup>. La lettura più generale del testo fa risultare una serie di analogie con il passo sopra analizzato, anch'esso tratto da un'epistola di Carlo a Pipino, contenente "rectitudo". La mancanza di somiglianze tra i due lemmi non nasconde tuttavia il medesimo intento del testo, che rimane definito dall'intento etico e fortemente didascalico dell'insegnamento paterno, ricorrente soprattutto nella prima metà del capitolare. Il carattere di epistola "pubblica" si pone l'obiettivo di spronare al rispetto della legge non i funzionari, bensì

---

<sup>58</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 203, doc. 97 (779-780).

<sup>59</sup> "Pervenit ad aures clementiae nostrae, quod aliqui duces et eorum iuniores, gastaldii, vicarii, centenarii seu reliqui ministeriales, falconarii, venatores et caeteri per singula territoria habitantes ac discurrentes mansionaticos et parvaredos accipiant, non solum super liberos homines sed etiam in ecclesias Dei, monasteria videlicet virorum ac puellarum et senedochia atque per diversas plebes et super reliquos servientes ecclesiae, et insuper homines atque servientes aecclesiarum Dei in eorum opera, id est in vineis et campis seu pratis necnon et in eorum aedificiis illos faciant operare et carnaticos et vinum contra omnem iustitiam ab eis exactari non cessant": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 211, doc. 103 (806-810).

Pipino stesso, affinché controlli che tutte le leggi siano recepite in ogni luogo e a ogni livello dell'amministrazione. Più in particolare il lemma *clementia*, che Carlo attribuisce a se stesso, ha qui accezione fortemente etica: può essere in parte letto come sinonimo di lungimiranza e di accortezza a livello politico — altra caratteristica regale non attestata altrove nelle nostre leggi — che incontriamo in questo capitolare successivo all'incoronazione imperiale. L'interesse nei confronti di questo vocabolo, che si propone come *hapax*, risiede nella sua caratteristica di lemma etico e politico, sotto un duplice aspetto. Innanzitutto *clementia* è per Pipino esempio di una virtù essenziale per chi regna, così che sia in grado di comprendere i punti deboli sia dell'animo umano (ovvero di chi abusa della propria posizione sociale e politica), sia dell'apparato amministrativo che con le sue carenze non garantisce la ricezione e l'applicazione delle leggi. Il lemma si esprime pertanto a livello etico/religioso come capacità di intendere i problemi umani — con una sfumatura di paternalismo in senso cristiano e sociale, poiché presuppone in un primo tempo altresì la capacità di valutare le conseguenze derivanti a livello sociale — ma si esprime anche sul piano più propriamente politico, poiché è l'applicazione legislativa dei fondamenti cristiani a interessare Carlo, di cui la *clementia* non è che uno dei passi iniziali.

Grazie al confronto appena condotto, riusciamo a concludere che solamente due tra i quattro lemmi presenti negli scritti di Alcuino ci hanno permesso di delineare, sebbene solo con approssimazione, una parte del vocabolario etico dei capitolari. Si rende ora necessario affiancare a questi — prendendo ancora a modello Alcuino — *praesumptio*, *cupiditas*, *delectamentum* e *carnaliter*, lemmi che rappresentano la parte distruttiva della legislazione dei *reges* e che in tutte le leggi denotano i comportamenti da debellare.

In ordine cronologico ritroviamo una sola attestazione di *praesumptio* e *cupiditas*, a breve distanza dall'ultimo passo appena analizzato — sempre nell'epistola 97 di Carlo del 779-780 — in cui è anche presente *rectitudo*. La tipologia del capitolare rende più agevole comprendere il motivo della scelta di questo lemma: presunzione e cupidigia sono qui ascritte ai diversi funzionari laici. Essi sono elencati in ordine di importanza nell'introduzione al capitolare — “dilectis comitibus seu iudicibus et vassis nostris, vicariis, centenariis vel omnibus missis nostris et agentibus”<sup>60</sup> — in quanto commettono spesso, e in modo aggravato, soperchierie e abusi d'ufficio *in primis* verso religiosi, ritenuti gravi colpe in ambito morale. Notiamo come in questa legge, a differenza che negli altri capitolari, l'interesse del legislatore sia incentrato a proteggere sia gli ecclesiastici nelle loro funzioni amministrative o

---

<sup>60</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 203, doc. 97 (779-780).

pastorali, sia i loro diritti d'uso, sia le persone stesse. Possiamo qui supporre come si intenda sì punire — o almeno renderla passibile di punizione — la colpa una volta perpetrato il reato, ma soprattutto emerge come si voglia colpire la predisposizione d'animo verso l'attuazione stessa del reato, rivolgendosi contro l'intenzionalità dell'individuo: ecco sotto quali forme emerge nuovamente la moralità dell'intento legislativo. Notiamo anche come il marcato interesse per la Chiesa e i suoi problemi faccia luce sull'origine stessa dei lemmi: la loro scelta è merito, con buona certezza, dell'assemblea di vescovi che si è fatta carico della necessità del capitolare<sup>61</sup>. Questa osservazione è avvalorata altresì dalla presenza di un altro vocabolo astratto che avremo modo di analizzare in seguito, ovvero *auctoritas*: il lemma ricorre ben otto volte nei capitolari, per la maggior parte di natura ecclesiastica.

Ascrivibile anch'esso al campo ecclesiastico è il lemma *delectamentum*, usato una volta al plurale nel capitolare 102 di Pipino, 806-810: "et ut abbates monasteria sibi commissa magis frequentare delectent et suos clericos instruunt, ut Dei servitium expleant et ordinem suum custodiant, quam per cetera delectamenta voluntatum saecularium vacare non sinant, nisi forte contingat eos in servitio domni imperatoris nostrumque esse occupatos: et hoc ad tempus erit, non semper"<sup>62</sup>. Il passo porta alla luce due concetti fondamentali: il vocabolo compare in un discorso di natura ecclesiastica, in un capitolare in cui si rendono pubbliche sia le decisioni interne all'organizzazione ecclesiastica sia i rapporti tra autorità laiche e figure religiose. Il lemma è qui riferito agli abati — ma potrebbe essere esteso a tutti i religiosi con responsabilità all'interno del monastero — con il fine di ricordare loro che non devono abbandonarsi alle tentazioni del *saeculum*, né debbono trascorrere troppo tempo al servizio dei *reges*. Non troviamo riferimenti più dettagliati che possano aiutarci a precisare quali potessero essere le diverse lusinghe *voluntatum saecularium*, sebbene altri elenchi di questo genere a noi più utili siano numerosi in altri passi, come avremo ancora modo di vedere. Il lemma, per merito soprattutto dei destinatari e del contesto che circonda tutto il passo, è comunque di un certo interesse poiché offre un altro esempio di insegnamento di condotta morale, attuato secondo una concezione dei sovrani eminentemente pratica. Inoltre il confronto con il precedente passo ben porta alla luce come solamente i capitolari che nascono dallo stretto rapporto dei *reges* con i vertici dell'organizzazione ecclesiastica permettano di elevare

---

<sup>61</sup> "Quapropter nos una cum consensu episcoporum nostrorum, abbatum necnon et aliorum sacerdotum haec instituta partibus vestris direximus": *ibidem*.

<sup>62</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 209, doc. 102, 3 (806-810).

a teoria il codice etico di comportamento cristiano: questo è trasformato in magistero pastorale, ed è condotto — nei pochi casi riscontrati qui e altrove — dal *rex* stesso, facendo uso dei vocaboli appropriati.

Si presenta un caso analogo anche per l'avverbio *carnaliter*, presente nella stessa legge, nel capitolo precedente: "ut abbates qui monasteriis regularibus presunt, volumus atque iuvenus, ut secundum regulam vivant et doceant; et de subiectis de hoc quotquot illis et carnaliter et spiritualiter ministrare curent et vigilantiam habeant"<sup>63</sup>. La collocazione all'interno della legge e il contenuto prettamente religioso di questa costituiscono un secondo esempio di quanto appena visto, sebbene l'avverbio *carnaliter* non presenti qui interesse a livello legislativo: per questo lemma dobbiamo pertanto escludere sia funzioni morali o pastorali, sia utilità nel descrivere esempi o comportamenti negativi da debellare.

Ricollegandoci al primo gruppo di lemmi, si rende ora necessario prendere in considerazione due aggettivi — di chiaro valore teorico — e un avverbio, i quali, almeno per Alcuino, hanno forte caratterizzazione. Si tratta di *bonus*, *malus* e *prudenter*, quest'ultimo particolarmente caro al monaco che ne fa talvolta uso in campo etico. Dobbiamo escludere già da ora qualsiasi accezione morale dell'avverbio: esso rientra piuttosto nel campo giudiziario, per denotare il modo di procedere nelle inchieste che Pipino — su esplicita richiesta del padre — deve avviare per portare alla luce i malfunzionamenti e gli abusi di potere attribuibili ai funzionari del *Regnum*. Puntiamo dunque l'attenzione su *diligenter* — posto a fianco di *prudenter* — rimandando alla nota per il testo della legge: possiamo attribuire questi vocaboli, lo ripetiamo, a un campo d'uso prettamente giudiziario<sup>64</sup>.

L'aggettivo *bonus*, di notevole complessità per le diverse attestazioni, è presente nelle nostre leggi in un numero interessante di casi: si propone infatti con

---

<sup>63</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 209, doc. 102, 2 (806-810).

<sup>64</sup> "Ideoque, karissime fili, has litteras ad tuam dilectionem direximus, ut hanc causam diligenter ac prudenter inquirere facias; et si verum est quod ita factum sit, deinceps omnimodis emendare et corrigere studeas, quatenus in diebus nostris ac tuis pax ecclesiarum Dei sive illarum servientium in omnibus conservetur et ut merces copiosa nobis ac tibi exinde iugiter ad crescat": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 212, doc. 103 (806-810). È tuttavia ancora necessario rimarcare come i due avverbi si inseriscano in un capitolo di netta valenza morale — forse il più significativo — quale è la lettera di Carlo al figlio, scritta in forma di scrittura privata, sulla quale avremo modo di tornare. Degne di nota sono ancora, in proposito, le motivazioni addotte dal padre e la promessa del premio ultraterreno.

quattro attestazioni — tutte riconducibili a un contesto etico — di cui due con riferimento a qualità personali. La prima testimonianza è la più significativa: “*praecipientes enim iubemus, ut nullus quilibet ex fidelibus nostris, a minimo usque ad maximum, in his quae ad Deum pertinent episcopo suo inoboediens parere audeat [...], sed cum bona voluntate et omni mansuetudinis subiectione unusquisque sacerdoti suo propter Deum et pacis studio obtemperare studeat*”<sup>65</sup>. L’aggettivo, nel capitolare 97 del 779-780, è riferito ai *fideles* di Carlo di ogni grado, ai quali sono imposte obbedienza e sottomissione ai propri sacerdoti: in questo passo possiamo ritrovare in modo esplicito l’insegnamento morale di Alcuino, il quale mostra a Offa “*esto Ecclesiae Christi ut Pater, sacerdotibus Dei ut frater*”<sup>66</sup>. Inoltre l’attribuzione di *bonus* al sostantivo *voluntas* ci permette di leggere nel passo sì il valore principalmente politico della disposizione regia, ma a questo si aggiunge anche l’ennesimo esempio della funzione etica nonché pastorale di cui si fa carico il *rex*. Il successivo *bonus*, presente nel capitolare di Carlo rivolto ai *missi* italici, è da leggere ancora in senso generico e con accezione fortemente teorica: “*de ordinacione ecclesiastica et restauracione ecclesiarum Dei, omnes generaliter bonam habeant providenciam*”<sup>67</sup>. È qui nuovamente osservabile il richiamo rivolto ai funzionari a prendersi cura e a fare restaurare gli edifici ecclesiastici — come già nella legge 97 appena vista — in un capitolare nuovamente rivolto ai *missi*: è dedicato ad argomenti diversi, apparentemente slegati tra loro, ma tenuti assieme dalla volontà dei *reges* di assicurare collaborazione tra ecclesiastici e funzionari civili. È immediato il confronto con l’epistola 97 di Carlo, avente il medesimo intento di fondo, sennonché la prima riporta l’elenco di azioni negative seguite dallo spirito che dovrebbe essere fatto proprio dagli *homines* del *rex*, mentre la seconda legge, al contrario, presenta subito l’elenco delle azioni positive e conformi al dettato cristiano da intraprendere, a piena conferma dello scopo etico che permea la maggior parte dei *capitula*.

Il successivo passo, nuovamente nel capitolare 102 di Pipino dell’806-810, presenta per *bonus* un’accezione solo apparentemente morale, bensì in ambito giudiziario, e in ciò si colloca l’importanza del passo: “*volumus etiam atque iubemus, ut comites et eorum iudices non dimittant testes habentes mala fama testimonium perhibere, sed tales eligantur qui testimonium bonum habeant inter suos pagenses*”<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 203, doc. 97 (779-780).

<sup>66</sup> Cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 90.

<sup>67</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99,1 (806-810).

<sup>68</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 210, doc. 102,12 (806-810).

In questo passo l'aggettivo denota l'imprescindibile *fama* personale<sup>69</sup> di chi è chiamato a prestare giuramento per una deposizione affidabile e non intaccata dalla "voluntas malorum hominum"<sup>70</sup>: deve essere letto in maniera speculare all'aggettivo *malus*, come avremo modo di vedere tra poco. Ritourneremo successivamente sull'argomento: accenniamo ora invece al valore — rilevante in campo giudiziario per tutto il medioevo — della *bona fama* e del *bonum testimonium* come *conditio sine qua non* fosse concesso a un teste di apparire in tribunale per una testimonianza, nonché il poter proceder nella difesa nel caso di un imputato<sup>71</sup>. È a livello di *fama*<sup>72</sup> infatti — ovvero di affidabilità in giudizio — che si colloca l'accessibilità giudiziaria di un teste<sup>73</sup>, essendo questa in grado di determinare *in primis* una *verosimiglianza* della testimonianza. Dobbiamo prestare attenzione alla *fama* della testimonianza: la legge si premura che siano escluse in particolare le persone conosciute per non essere credibili — *testes habentes mala fama* — per le quali le possibilità di registrare una testimonianza non attendibile sono maggiori. L'interpretazione dell'aggettivo deve afferire dunque non alla persona, bensì al *testimonium* prestato da questa e alla sua

---

<sup>69</sup> Non è richiesta in questo passo una *inquisitio fama* a carico dei *testes*, in quanto la testimonianza si basa non su un'accusa nei confronti di chi un imputato, bensì sulla raccolta di dati da usare successivamente in un eventuale processo.

<sup>70</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 210, doc. 102,12 (806-810).

<sup>71</sup> Facciamo notare come, contrariamente alla prassi da noi conosciuta e diversamente da altri passi sempre dei nostri capitolari, non è qui specificato il numero minimo di *testes* richiesti per le testimonianze giurate e i processi davanti al *comes*. Riteniamo che tale mancanza sia motivabile con il carattere generico dell'intento legislativo — nonché per una assodata conoscenza di tali pratiche a livello locale — diversamente dalle più precise prescrizioni riscontrabili in altri passi in cui si indicano le procedure effettive da adottare nei procedimenti giudiziari.

<sup>72</sup> Come ha posto in luce Vallerani per l'inizio del XIII secolo, "la fama, o meglio l'infamia, è ormai il soggetto accusante con un ruolo logico-procedurale definito", intendendo qui indicare la netta prevalenza dell'elemento "affidabilità giudiziaria" nella costruzione di un giudizio di colpevolezza. Tale considerazione può essere tuttavia estesa anche nella raccolta delle testimonianze, concesse solo a coloro che nel *pagus* godono di *bona fama*: M. Vallerani, *Le prove nei processi inquisitori*, in *L'enquête au Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, Rome 2008, pp. 126-132.

<sup>73</sup> Si confronti a proposito J. Théry, *Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, a cura di B. Lemesle, Rennes 2002, pp. 119-147, e anche G. Todeschini, *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente comune dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 2007, pp. 86-96, citati entrambi anche in Vallerani, *Le prove nei processi* cit., p. 125.

*mala fama*, come lemmi di carattere tecnico in contesto giudiziario, ovvero ricalcanti concetti giuridici ben determinati e codificati. *Mala fama* e *bonum testimonium* come problema non legato alla persona, bensì alla giustizia e al suo adempimento, ovvero fuori dal campo etico e dal comportamento morale. Ritroveremo lo stesso senso anche nell'espressione presente nel passo successivo, dove si chiederà che l'*advocatus* assunto in difesa del patrimonio vescovile sia "liber homo et bone opinionis". È ancor più interessante notare a quale livello di collettività la buona volontà debba essere attestata: i *testes* devono essere ritenuti affidabili a livello locale, ovvero nei *pagi* di residenza, dunque meritevoli di fiducia quotidiana dai propri *vicini*<sup>74</sup>; questo fatto non stupisce in quanto i processi in cui essi sono chiamati sono specifici di realtà locali<sup>75</sup>. Di questo aspetto si è per esempio occupata Monique Bourin-Derruau studiando i placiti della bassa Linguadoca, nei quali i *boni homines* compaiono regolarmente come testimoni agli atti dei processi, come in queste leggi<sup>76</sup>: traspare la volontà del legislatore di considerare tutto il villaggio come garante dell'affidabilità dei propri *testes*, assumendo i rapporti quotidiani e la coesione locale come provata garanzia<sup>77</sup>. È con questa attestazione che l'aggettivo *bonus* rivela la sua accezione ancora prettamente classica, alla pari dei "boni viri" ciceroniani, caratterizzati da una affidabilità e da una moralità a tutti gli effetti civile. Al contrario rispetto a quanto inteso da Alcuino — per il quale il "*bonus laicus* è colui che pratica fedelmente la sua religione"<sup>78</sup>, con un'accezione già carica di valore religioso — non è qui in alcun

---

<sup>74</sup> Molto significativa a proposito l'espressione di Ourliac "Ils étaient désignés, [...], à la fois par leurs pairs et par le comte": P. Ourliac, *Juges et Justiciables au XI<sup>e</sup> siècle: les boni homines*, in *Justice et justiciables. Mélanges Henry Vidal*, a cura di H. Vidal, Montpellier 1994 (Recueil de Memoires et Travaux, XVI), p. 31.

<sup>75</sup> Non è da sottovalutare anche l'importanza dei rapporti presenti nella cerchia del villaggio, "segno di una coerenza interna della raccolta testimoniale, in cui le diverse deposizioni vanno a costituire catene di richiami testuali che riflettono probabilmente la coesione e la solidarietà interne al gruppo dei testimoni": L. Provero, *La società rurale di fronte alle inchieste giudiziarie*, in *L'enquête au Moyen Âge* cit., p. 86.

<sup>76</sup> M. Bourin-Derruau, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité, X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987, t. I, pp. 315-319. Teniamo a precisare che nei placiti i *boni homines* sono elencati e citati per nome, al contrario di quanto la necessaria astrazione della legge richieda.

<sup>77</sup> È interessante notare come tale proposito sia pienamente osservato, per esempio, anche nelle leggi dei Visigoti, in cui si ribadisce il ricorso a *boni homines* in qualità di testimoni di vicinato e come esperti di diritto locale: cfr. per esempio *Lex Visigothorum*, I, 2.2; II, 1.13; VI, 1.5.

<sup>78</sup> Cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 91.

modo rivelata la deviazione in senso classico dell'aggettivo. Con la medesima accezione in senso classico si ispira il principio che deve prevalere nella scelta degli *advocati* al servizio dei vescovi: "et hoc constitutio: ubicumque pontifex substantiam habuerit, advocatum abeat in ipsu comitatu, qui absque tarditate iustitias faciat et suscipiat; et talis sit ipse advocatus, liber homo et bone opinionis, laicus aut clericus, qui sacramento pro causa ecclesiae, quae peregerit, deducere possit iuxta qualitatem substantiae, sicut lex ipsorum est"<sup>79</sup>. Le qualità richieste dal capitolare di Pipino del 782 circa sono tanto semplici quanto fondamentali, ed entrambe concorrono alla definizione di una più completa sfera etica: alla libertà personale deve aggiungersi un *sensu civico* di concezione classica, riconosciuto e diffuso nella collettività, come nel precedente capitolo. Uomo *bone opinionis* — per riprendere quanto testé detto — come sinonimo di persona che gode di *bona fama*, ovvero di buona reputazione presso altri. A maggior forza dell'accezione classica del lemma, in questo passo è anche specificato che la condizione laicale o sacerdotale non sono requisiti imprescindibili nella scelta dell'*advocatus*.

Opposta a *bonus* troviamo la radice *mal-*, la quale possiede un valore significativo proprio e si presenta con otto attestazioni in funzione di sostantivo, sette di aggettivo (più una nella forma di *malivolus*) e altre presenze singole quali *malitia*, *malefactum* e *malefactor*. Esse rappresentano complessivamente un ampio numero di passi: sebbene siano in molti casi ripetitive — fatto che attesta una consolidata tradizione d'uso e un'univocità di significato — ci permettono di delineare una casistica dell'uso e dei significati di questa radice, nonché — grazie al confronto con *bonus* — di tracciare ancora meglio i contorni del vocabolario morale ed etico dei nostri *reges*.

Vi sono due casi che vedono *malum* come sostantivo, delineandone tuttavia una sola accezione: il passo si presenta come interessante esemplificazione di quanto abbiamo anticipato nell'introduzione sulla compresenza dei campi civile e religioso, dove l'uno poggia sull'altro e lo completa in cooperazione. Entrambi i lemmi definiscono le infrazioni in ambito legislativo: sia in quello civile — caratterizzato da diritti privati e individuali violati, che devono essere difesi dalla magistratura ordinaria — sia in quello ecclesiastico, caratterizzato da inosservanze in campo canonico o da una cattiva condotta personale, non conforme alle norme monastiche o più in generale morali.

Fanno parte del primo gruppo — attinenti alla violazione del codice civile — i passi tratti dal capitolare 91 databile al 782 circa, dal 94 dell'ottobre 787, dalla legge

---

<sup>79</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91,6 (782 ca.).

99 dell'806-811 e ancora dal capitolare 105 attribuito a Carlo. Di questi presentiamo in nota il testo completo del passo, riportando ora solo i passi nelle parti più significative, utili per esemplificare. "Si quis venerit iustitias reclamare super quempiam hominem, dicendo de homicida, furta aut de preda, [...] si forsitan ipse non potuerit approbare, et ipse super quem dicit negaverit quod malum ipsum nec ipse nec homines ipsius perpetrassent [...] ille qui reclamatur si potuerit approbet illud"<sup>80</sup>: il primo passo ci permette di confermare come abusi, furti e appropriazioni indebite siano uno dei casi più comuni di reato. È presentata qui l'infrazione al codice di leggi facendo uso della radice *mal-*: il reato comporta tuttavia la necessità di provare tale infrazione in sede giudiziaria, oppure di fornire le prove al responsabile legale dei colpevoli. Non vi sono diversità significative per il secondo passo, tratto dal capitolare 94 dell'ottobre 787: "et si aliquis hoc facere praesumpserit, [...] tunc volumus, ut presentaliter ille homo qui hoc malum fecit hoc quod ad ipsum hominem tulit ei secundum suam legem emendet. [...] Et si hoc evenit, quod ipsa causa ibidem secundum legem presentaliter emendata non fuerit, [...] tunc volumus, ut ipse qui hoc malum fecit contra ipsum hominem qui proclamavit suam legem emendet et ad palatium nostrum bannum componat"<sup>81</sup>. È riscontrabile senza dubbio una più marcata volontà di accertare i reati e una maggiore severità nel volerli punire: per il lemma *malum* non si notano diversità di significati, né è possibile sostenere che per i reati gravi — o per quelli ai quali è necessario rivolgersi alle maggiori autorità giudiziarie — si faccia ricorso ad altri vocaboli, diversi da *malum*. "Ut nullus consenciat suis hominibus ad male faciendum infra patriam"<sup>82</sup>: in quest'ultimo brano del capitolare 99 dell'806-811 si ripropone quanto già osservato, senonché il passo si

---

<sup>80</sup> "Et hoc damus in mandatis, ut si quis venerit iustitias reclamare super quempiam hominem, dicendo de homicida, furta aut de praeda, et ille super quem dixerit denegare voluerit, tunc ille qui reclamatur si potuerit approbet illud; et si forsitan ipse non potuerit approbare, et ipse super quem dicit negaverit quod malum ipsum nec ipse nec homines ipsius perpetrassent, et posuerit excusationem et dixerit: «nomina michi homines meos qui tibi malum illum fecerunt; ego tibi de illos iustitias facio»": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192 sg., doc. 91,8 (782 ca.).

<sup>81</sup> "Et si aliquis hoc facere praesumpserit, tam seniores quam et vassalli, et ipse homo ibidem ad eos proclamaverit, tunc volumus, ut presentaliter ille homo qui hoc malum fecit hoc quod ad ipsum hominem tulit ei secundum suam legem emendet. [...] Et si hoc evenit, quod ipsa causa ibidem secundum legem presentaliter emendata non fuerit, et ad palatium exinde proclamatio devenerit, tunc volumus, ut ipse qui hoc malum fecit contra ipsum hominem qui proclamavit suam legem emendet et ad palatium nostrum bannum componat, pro eo quod super nostrum bannum hoc facere ausus fuit": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 198 sg., doc. 94,4 (Ottobre 787).

<sup>82</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99,8 (806-811).

offre come un semplice *memorandum* o un appunto a uso dei *missi* — la legge si presenta infatti in questa forma — più che come parte organica di un capitolare dedicato a un solo argomento. Tale passo mostra infatti come, anche a fronte di un uso altamente generico quale può essere questo *memorandum*, il valore di *malum* non muti. L'esempio più significativo è tuttavia fornito dal passo del capitolare 105, attribuito a Carlo: "sicut consuetudo nostrorum est, ut Langobardus vel Romanus si evenerit quod causam inter se habeant, observamus, ut [...] quando componunt, iuxta legem cui malum fecerint component"<sup>83</sup>. Il passo — mutilo qui delle parti prive di importanza — illumina al meglio l'accezione di *malum* come reato/crimine/infrazione, oppure come sgarbo in campo civile, che deve essere riparato nelle sedi appropriate e secondo il codice legislativo di chi ha subito il *malum* stesso.

Fanno invece parte del secondo gruppo — caratterizzato da inosservanze in campo canonico o da una cattiva condotta personale non conforme alle norme monastiche o più in generale morali — i vocaboli presenti nel capitolare 89 del 782 circa e del capitolare 105 attribuito a Carlo. Il primo caso rappresenta un anello di giunzione tra campo civile ed ecclesiastico, ideale per mostrare l'estrema compenetrazione di *malum* nei due campi legislativi: indica in questo contesto reati di ambito canonico — altrimenti definiti qui *ceteris nefandas res* come sostantivo di *malum* — quali per esempio unioni non legali tra uomo e donna, che devono essere punite dall'autorità civile. "De causis inlicitis, coniunctionibus omnibus vel etiam ceteris nefandas res: ut unusquisque in sua parrochia una cum consensu et adiutorio comiti sui hoc pleniter sub celeritate amputare et emendare studeat. Et qui hoc facere non potuerit, ad aures piissimi domini nostri vel eius posteribus hoc innotescat absque tarditate, ut malum quod perpetratum est canonice emendatum fiat"<sup>84</sup>: si noti la perfetta concordanza e la reciproca assistenza dei due poteri nel controllo delle trasgressioni, a livello parrocchiale come a livello regale, mantenendo sempre il medesimo valore di *malum*. Ancora, per definire congiunzioni non lecite tra uomo e donna leggiamo il primo passo del capitolare 105 attribuito a Carlo, riferito a poveri indigenti nonché sottoposti a *mundoaldo*, per i quali è ritenuto responsabile di fronte alla legge: "de illis vero viris paupertinis qui nihil habent, ut supra et ipsi disiungantur, et si res non habent qualiter in monasterio vivant, parentes proximi eos nutriant et caveant, iterum non peccent. Quod si amplius in ipso mala accesserint, mundoaldo eius sit culpabilis solidos xxx, et ipsa intret in monasterium cum poena quae mundoaldo eius obligaverat et cum illa compositione adulterii sui"<sup>85</sup>. Possiamo

---

<sup>83</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 218 sg., doc. 105,14 (attribuito a Carlo Magno, s. a.).

<sup>84</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 189, doc. 89,6 (782 ca.).

scorgere anche l'affiancamento di *malum* al verbo *peccare*, dettaglio che ci permette di verificare come entrambi i lemmi facciano qui parte dello stesso ambito giudiziario/canonico.

Troviamo nelle nostre leggi ulteriori attestazioni della radice *mal-* in *primis* negli aggettivi, che ci permettono di comporre un affresco di questo lemma in modo completo e senza possibilità di errore, a perfezionamento di quanto fin qui illustrato. Vediamo ora di quali passi si tratta e con quali accezioni si propongono a noi.

L'aggettivo *malus* accompagna i sostantivi *homo* nel capitolare 91 del 782 e nel 102 dell'806-810, *occasio* e *fama* (quest'ultimo per ben due volte) nel capitolare 102 dell'806-810 e *ingenium* nel 93 del Gennaio 813. In questi casi il nostro aggettivo si presenta con un contenuto semantico affine quando accompagna i nomi *homo*, *occasio* e *ingenium*: possiamo riscontrare un'univocità d'uso in quanto *malus* delinea atteggiamenti, azioni e comportamenti delle persone, oppure il semplice atteggiarsi o la volontà di nuocere e recare danno nei confronti della collettività, nonché soprattutto degli individui più deboli. Riportiamo in nota due dei tre casi analizzati, mentre leggiamo qui il più significativo: "ut servi, aldiones, libellarii antiqui vel illi noviter facti, qui non pro fraude nec pro malo ingenio de publico se subtrahentes, sed pro sola paupertate et necessitate terram aecclesiae colunt vel colenda suscipiunt, non a comite vel a quolibet ministro illius ad ulla angaria seu servitio publico vel privato cogantur vel compellantur"<sup>86</sup>. Grazie a questo passo possiamo notare come *malus* non sia riferito in modo specifico alle categorie sociali più elevate — che grazie alla loro posizione sociale possono più facilmente abusare delle proprie funzioni — bensì sia usato addirittura per quelle più deboli come *servi*, *aldiones* e *libellarii*. Anche queste possono assumere un atteggiamento o comportarsi con azioni che possono risultare dannose per la collettività. A discolpa di queste ultime categorie è necessario notare — come per altro già fatto dal legislatore — che non vi è esplicita volontà di recar danno o di impoverire le rendite: il *malum ingenium* in questo frangente è dunque una semplice conseguenza delle loro ristrettezze economiche e non una definita volontà di reato, a dimostrazione dell'intenzione di punire l'illecito in ogni forma e da ogni origine. L'aggettivo (e il sostantivo che lo accompagna nel passo) sono comunque pregni di valore nella loro accezione pienamente morale, sebbene implicino un livello inferiore di gravità nel reato: il legislatore infatti non prevede per essi alcuna punizione, esortando anzi a non procedere in giudizio e

---

<sup>85</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 215, doc. 105,1 (attribuito a Carlo Magno, s. a.).

<sup>86</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 196, doc. 93,5 (Gennaio 813).

offrendoci un bel caso di intento etico delle leggi. Al contrario si riscontra immediatamente il valore etico — nonché il reato — nei rimanenti due casi, riguardanti *mali homines* e figure di alti funzionari o addirittura di ecclesiastici. Le prime due attestazioni offrono l'esempio di *malorum homines* che esercitano *oppressiones* su vedove e orfani non in grado di vedersi assicurata la giustizia — se non sotto la protezione di un *tutor*<sup>87</sup> — mentre nel secondo capitolare i *malorum homines* sono descritti come uomini che, con l'appoggio di *testes* malfidi (recanti anch'essi la medesima aggettivazione proprio nella frase precedente), riescono a esercitare soperchierie e a restare impuniti<sup>88</sup>. Non è specificato purtroppo quali condotte negative il legislatore voglia debellare, ma la genericità dell'accusa si presenta come l'ennesima incriminazione per angherie a danno dei *minus potentes*. Infine nel terzo passo sono proprio gli alti funzionari e gli ecclesiastici che *sub mali occasione vel malo ingenio* abusano dei propri poteri, affiancando sia l'intenzionalità nel reato sia il momento opportuno in cui esercitarlo, intendendo il legislatore anche la possibilità — che sappiamo frequente — di iterare il reato<sup>89</sup>. Nel passo di questo capitolare possiamo ancora notare l'affiancamento dei lemmi *ingenio* (che abbiamo già incontrato) e *occasio*, indicanti sia il reato intenzionale sia il reato colposo.

Nei due rimanenti casi l'aggettivo affianca *fama*: entrambi si riferiscono alla reputazione goduta dagli *advocati* al servizio dei *comites* e dai *testes* presenti nei giuramenti dei placiti. Richiamando alla mente quanto analizzato da poco relativamente a *bona fama*, per entrambi i passi si fa presente come per le prime figure la scelta debba essere compiuta seguendo il criterio della moralità pubblica e

---

<sup>87</sup> "Ut viduas et orfanos tutorem habeant iusta illorum legem qui illos defensent et adiuvent, et per malorum hominum oppressiones suam iustitiam non perdant": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91,5 (782 ca.).

<sup>88</sup> Vogliamo qui rimarcare l'importanza del passo, in quanto è in esso presente per due volte l'aggettivo *malus*, riferito la prima ai *testes* e alla loro *mala fama*, la seconda ai *malorum homines*. "Volumus etiam atque iubemus, ut comites et eorum iudices non dimittant testes habentes mala fama testimonium perhibere, sed tales eligantur qui testimonium bonum habeant inter suos pagenses; et primum per ipsos iudices inquirantur, et sicut ab illis rectius inquirere potuerint, ita faciant, non voluntas malorum hominum assensum praebentes"<sup>88</sup>: *MGH, Capitularia* cit., I, p. 210, doc. 102,12 (806-810).

<sup>89</sup> "Ut nec episcopi nec abbates nec comites nec vicarii nec iudices nullusque omnino sub mali occasione vel malo ingenio res pauperum vel minus potentium nec emere nec vi tollere audeat": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 220, doc. 102,21 (806-810).

della conformità alla legge<sup>90</sup>, mentre per le seconde è nuovamente l'opinione di cui essi godono nel proprio *pagus* a determinarne l'affidabilità a giudizio<sup>91</sup>: ritroviamo dunque in modo speculare quanto visto in precedenza con *bonus*, percepito in senso classico e usato in ambito giudiziario.

Le restanti quattro attestazioni di lemmi riconducibili alla radice *mal-*, ovvero *malizia*, *malefactum*, *malefactor* e l'aggettivo *malivolus*, ci permettono di trarre delle valutazioni su questa parte di vocabolario, consentendoci di concludere — anche grazie a essi — come la radice sia stata usata dal legislatore in modo univoco, con un solo valore significativa di base e nessuna accezione divergente dalle altre.

In particolare, per l'aggettivo *malivolus*<sup>92</sup> (che possiamo leggere nel capitolare 99 di Carlo dell'806-810) è possibile osservare come questo si offra come sinonimo di *malus*, senza che accezioni diverse da queste ci permettano di estendere il campo d'osservazione. Dettaglio degno di nota è tuttavia l'attribuzione di *malivolus* a individui di categoria sociale elevata — sebbene non a questi solamente — a uomini facenti parte dell'*entourage* del *comes*, suoi diretti collaboratori. Ricollegiamo qui il passo al precedente caso, nel quale si ricorda che i *comites* debbano sempre accertarsi che sia prestata pronta giustizia alle categorie sociali più deboli, senza prestarsi a favorire le *malorum hominorum oppressiones*: in tale espressione si rimarca la vicinanza semantica di *malivolus* con *malus*.

È con il capitolare 102 di Pipino (databile all'806-810 e di origine italica) che si offre a noi un valore diverso da quanto finora visto: "sed et hoc volumus, ut comites plenam iustitiam de latronibus faciant per eorum ministeria et ut malefactores et fures non patiantur quietos residere, sed semper eos, in quantum valent, infestent"<sup>93</sup>. La legge si presenta come una composizione organica voluta per offrire una serie di disposizioni aggiornate e attuabili — sia in campo ecclesiastico sia in campo civile — con particolare attenzione al settore giudiziario: è infatti in tale frangente che troviamo l'*hapax malefactores*. Esso indica con chiarezza solo coloro che potremmo definire — permettendoci di ricorrere a un sostantivo di nostra scelta per definire queste figure — come "semplici furfanti". Inoltre, grazie alla vicinanza degli altri

---

<sup>90</sup> "Volumus ut advocati in presentia comitis eligantur, non habentes malam famam, sed tales eligantur quales lex iubet eligere": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 210, doc. 102,11 (806-810).

<sup>91</sup> Per il testo di quest'ultimo passo rimandiamo al capitolare 102,12 testé citato.

<sup>92</sup> "De pravis iudicibus, advocatis, vicedominis, vicariis, centenariis vel reliquis actoribus malivolis non habendis.": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99,6 (806-810).

<sup>93</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 210, doc. 102,13 (806-810).

lemmi *fures* e *latrones*, possiamo escludere che con *malefactor* si definisca il ladro, qui definito appunto con altri due sinonimi. I *capitula* che precedono e seguono questo passo ci consentono pertanto di concludere come l'attenzione sia rivolta alla giustizia quotidiana, con il fine di garantire alle carceri la delinquenza minore in tutte le sue più generiche espressioni, senza focalizzarsi su figure specifiche di criminali.

Riteniamo ancora utile segnalare brevemente come in nessuna attestazione sia rilevabile l'idea di *mali homines* con l'accezione di *mali Christiani*: non è dunque riscontrabile anche un valore religioso oltre che etico, in cui il lemma copra ambiti non specificamente morali. È solo grazie a una lettura non testuale della fonte, più sciolta rispetto al semplice lessico, che possiamo comprendere il significato — comune nella maggior parte delle leggi — dell'insegnamento religioso sotteso a tutta la legislazione: certamente *mali Christiani* se *mali homines*, come avremo modo di analizzare in seguito.

Il capitolare di Carlo 105 riporta, pur nella sua incerta databilità, gli ultimi due vocaboli a noi utili — *malitia* e *malefactum* — presenti a breve distanza tra loro: "et quia sunt nonnulli, qui sine proprietatibus in regno nostro degentes iudicia comitum effugiunt atque non habentes res aut substantiam pro quibus constringi possint, ideo malitias exercere non cessant: de illis nobis placuit, ut ipsi cum quibus manere videntur aut eos praesentent aut pro eorum malefactis rationem reddant"<sup>94</sup>. Il passo si ricollega concettualmente al precedente — di cui si riprendono la motivazione e il fine — volendo garantire alla giustizia coloro che, non essendo possidenti, non possono in alcun modo subire costrizioni agendo contro le loro proprietà o altri loro beni, e risultano dunque non correggibili moralmente o non passibili di punizione. La legge in questo caso individua come diretti responsabili i loro conoscenti, siano essi loro *seniores* o loro parenti, oppure persone conviventi con questi. I termini *malitia* e soprattutto il sinonimo *malefactum* — entrambi *hapax* — crediamo indichino qui i reati contro la collettività in senso generico: *in primis* i reati minori contro la proprietà o le persone, appropriazioni, prevaricazioni, ma soprattutto quei reati registrati in altri capitolari e perpetrati da *iuniores* al servizio di *seniores*, contro cui periodicamente l'autorità lancia i suoi strali.

Portata ora a termine l'analisi dei lemmi — che in Alcuino e in altri scrittori costituiscono una parte importante del vocabolario etico e dei suoi risvolti in campo morale — si rende necessario procedere con un esame finale. Svolgeremo questo su

---

<sup>94</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 218, doc. 105,11 (attribuito a Carlo Magno, s. a.).

un piano più generale e senza entrare nuovamente nei dettagli: ci concentreremo sulle modalità d'uso e sull'apparato concettuale soggiacente a questi lemmi, cercando di comprendere come questo fosse inteso dalle cancellerie regie, giovandoci già in partenza dei risultati ottenuti dalla Chelini sul vocabolario morale di Alcuino<sup>95</sup>. Sebbene la ricchezza di lemmi di natura morale abbia permesso alla studiosa di trarre con sicurezza le conclusioni presentate in precedenza, anche per noi è possibile, almeno in senso inverso, definire alcune idee di base altrettanto interessanti.

Innanzitutto possiamo sostenere — come già anticipato all'inizio dell'analisi — che in ogni legge è presente, anche solo mediante un breve cenno o un *memorandum* quale quello rivolto ai *missi*, un'indicazione di come l'autorità o i funzionari pubblici debbano intendere il loro *officium*. Altresì sono ripetute — talvolta con insistenza — le azioni da intraprendere per sostenere concretamente gli indigenti con aiuti di tipo economico, soprattutto garantendo loro assistenza legale e protezione fisica dagli abusi dei *mali homines*, oppure per salvaguardare la moralità della Chiesa e dei suoi funzionari. Tutto ciò è vero anche considerando la mancanza — verificata nella maggior parte delle leggi e in molti casi accentuata — di vocaboli etici che possano costituire un supporto teorico all'azione legislativa: è merito di questo modo di procedere se possiamo "leggere tra le righe" degli ordinamenti per chiarire se e quale sia l'etica sottesa alla legislazione. Anzi, risulta difficile sostenere che nei nostri capitolari sia possibile ritrovare, seppure a grandi linee, i tratti di un'etica *politica* — sottolineiamo *politica*, ovvero improntata alla comunità — come invece è chiaro in Alcuino. Risulta al contrario più semplice percepire quali *forme* dovessero assumere i rapporti all'interno della società secondo il legislatore, e in base a quali tra esse i suoi rettori avrebbero dovuto agire: purtroppo neppure da questa prospettiva emerge una teoria dei rapporti sociali compiuta e chiaramente strutturata. È tuttavia chiaramente individuabile il compito *sociale* del legislatore — prima ancora che *politico* — sebbene l'elemento che permette di inquadrare con maggiore facilità l'operato che emerge dai lemmi sia senza dubbio il concetto di *convivenza civile*. L'intento che muove i *reges* è sì nutrito da ben evidenti radici cristiane, che forniscono la base su cui tutta la legislazione si imposta, ma in un certo senso è anche definibile come una "ricerca di quei quotidiani accorgimenti" che permettano *in primis* una coesistenza sociale *quanto meno pacifica*, senza abusi né prevaricazioni del politico nel campo religioso né troppo lontana dai dettami evangelici. La convivenza civile è dunque la prima faccia della medaglia cui la legislazione franca guarda con interesse, convivenza che solo nell'ultima parte del percorso diviene di tipo politico, dopo essere stata prima religiosa e poi etico-sociale. A ciò si aggiunge — parallelamente a

---

<sup>95</sup> Facciamo qui riferimento a Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., pp. 85-95.

quanto riscontrato in Alcuino — che i pochi vocaboli etici incontrati non sono neppure separati con chiarezza da quelli politici: in molti casi anzi i due generi sono affiancati (come abbiamo visto per esempio per i lemmi derivati dalla radice *mal-*) e i primi valicano in più casi il confine con il vocabolario legislativo e talvolta giuridico. Anche nel monaco di York, così come nel suo “discepolo” Carlo, l’etica sociale e quella politica sono confuse già in partenza e profondamente intersecate: è per questo motivo che abbiamo dovuto introdurre il concetto di *convivenza civile* come unico fattore concettuale in grado di sopperire a tali lacune teoriche. Per i nostri autori il quadro che intendono delineare nella legislazione è pertanto assolutamente netto, in quanto ogni provvedimento deve trarre origine dalla stessa concezione di vita cristiana e ogni attività politica e legislativa deve esser ricondotta alla stessa idea: ogni indicazione o direttiva impartita dall’alto segue una ben chiara connotazione religiosa. Tale modo di percepire la funzione etica e morale della legislazione — che permea tutta la legislazione carolingia, sia nei capitolari non studiati in questa analisi, sia in quelli caratterizzati da forte frammentarietà e non programmaticità — denota un’ulteriore aspetto da considerare: una marcata difficoltà da parte del legislatore nel saper distinguere — nell’applicazione pratica — la sfera religiosa da quella più propriamente civile della funzione legislativa. Come già fatto presente nell’introduzione, i continui richiami al *publicum* e al *bene publicum* romano — che difficilmente vogliamo definire come solo civile o morale o religioso — sono presenti in una molteplicità di forme che spaziano dal semplice intento che muove la legge, fino a un esplicito richiamo da parte dello stesso Carlo. I due aspetti — sebbene percepiti dalle cancellerie franca e pavese come distinti, almeno sul piano teorico — rimangono nei testi tra loro perennemente interfacciati, richiamandosi a vicenda: se si volesse distinguere tra i capitolari citati quale norma è di derivazione religiosa e quale è invece prettamente civile, si rimarrebbe interdetti dagli impercettibili confini dei campi legislativi. Abbiamo quindi proposto quello delineato dal *campo* etico civile di derivazione romana come una delle due colonne — ma sarebbe più opportuno forse definirle *matrici costitutive* — cui si affianca il *vocabolario* etico cristiano, quest’ultimo nondimeno pressato dal necessario e continuo richiamo a una moralità prettamente cristiana, presente qui, lo ricordiamo, con i suoi pochi lemmi sopra elencati. Ecco perché abbiamo paradossalmente affermato che il *vocabolario* morale ha sì un’importanza minima nelle nostre leggi, ma che al contrario il *campo* etico/morale costituisce uno tra gli aspetti più significativi dei capitolari, sorretto alla base dalla visione di una *societas civilis* di matrice romana.

In un punto i *reges* differiscono nettamente da Alcuino: in entrambi — ciò è molto evidente *in primis* in Carlo — la correttezza e la giustizia in ambito morale *nel*

*loro fine ultimo* sono ben lungi dall'essere immanenti e sono sempre rimandate al momento del giudizio finale di Dio, a garanzia ultima di un buon operato in vita. Questo traspare in modo limpido nella lettera di Carlo al figlio. Da questa conclusione debbono necessariamente essere esclusi tutti gli incitamenti, ripetuti in continuazione, a prestare giustizia con solerzia: per essi vale sì l'obbligo civile di una legislazione e di un'amministrazione equa e immediata — compito mantenuto da ogni legislatore che si senta prosecutore dell'azione politica romana — ma è dalla promessa evangelica che prende corpo l'obbligo finale di una giustizia cristiana, fatto questo che ha rapporto con la ricompensa finale destinata ai soli *reges*.

## II. La tutela sociale: collaborare e difendere

Adiutor e Adiutorium, Exortator, Rector, Tutor,

Defensio, Advocatus, Mundium, Mundoaldus

Dopo aver concluso l'esame dei lemmi che rientrano nella sfera del vocabolario etico e morale — condotto mediante l'analisi dei singoli vocaboli — intendiamo ora rivolgere la nostra attenzione alle figure private e pubbliche e agli istituti giuridici che maggiormente mostrano il concretizzarsi delle procedure e dei problemi quotidiani; in un secondo tempo cercheremo un riscontro con i risultati della storiografia precedente. Studieremo pertanto l'evoluzione delle figure dell'*adiutor* e del *rector*, del *tutor* e dell'*advocatus*, nonché quella del *mundoaldus*: analizzeremo infine gli istituti giuridici del *mundio* e cercheremo di comprendere come si strutturasse la *defensio* e in quali forme operasse. Tutto ciò in un'ottica che era stata indicata da Ennio Cortese prospettando — più di mezzo secolo fa nel suo studio sull'evoluzione del *mundio* nel *Regnum Italicum* — che "quelle osservazioni sulla terminologia offrono pur sempre degli indizi e questi possono servire da sfondo a un'indagine più precisa"<sup>96</sup>.

Incontriamo i due lemmi *adiutor* ed *exortator* nel medesimo passo del capitolare di Pipino risalente all'806-810, al capitolo quinto. Di uno di essi — più precisamente del sostantivo *adiutorium* — Alcuino si era servito pochi anni prima per definire alcune delle funzioni prettamente religiose richieste al *rex*: rivolgendosi direttamente a Carlo con l'intento di spronarlo a sollecitare il "fidei adiutorium"<sup>97</sup>, gli indicava il suo dovere di propagare la fede cattolica, oppure, indirizzandosi al

---

<sup>96</sup> E. Cortese, *Per la storia del mundio in Italia*, in "Rivista italiana per le scienze giuridiche", 9-10 (1955-56), p. 382.

<sup>97</sup> *MGH, Epistolae tomus IV, Poetae Aevi Carolini*, II, a cura di E. Duemmler, Berlino 1895, p. 414, doc. 257 (802), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XXXII.

*patricius* Osberto nella forma "Dei adiutorium"<sup>98</sup>, riprendeva la terminologia veterotestamentaria.

Quantunque i lemmi *adiutor* ed *exortator* siano presenti nella fonte rispettivamente con due attestazioni il primo e con una sola il secondo, possiamo sostenere, grazie anche alla chiarezza del passo, che la cancelleria pavese ne faccia uso con il medesimo valore significante. È attinente sempre al campo morale, nonostante la legge sia stata promulgata da Pipino e non dal padre: "volumus ut episcopi et comites concordiam et dilectionem inter se habeant ad Dei et sanctae aecclesiae protractatum peragendum, ut episcopus suo comiti, ubi ei necessitas poposcit, adiutor et exortator existat, qualiter suum ministerium explere possit; similiter et comis faciat contra suum episcopum, ut in omnibus illi adiutor sit, qualiter infra suam parrochiam canonicum possit adimplere ministerium"<sup>99</sup>. Il passo rappresenta l'esortazione del *rex* italico a un rapporto di collaborazione tra le figure del vescovo e del conte, marcando alcune evidenti differenze rispetto al significato riscontrabile in Alcuino: entrambe le cariche si presentano innanzitutto legate dall'obbligo di reciproco aiuto e di piena collaborazione, nonché i lemmi sono posti su un piano prettamente umano anziché divino, come diversamente inteso dal monaco. Possiamo notare inoltre come solo al vescovo sia riservata la doppia funzione — e pertanto anche maggior prestigio e maggior potere almeno a livello teorico — di essere sia *adiutor* (ovvero legato al conte da un rapporto di collaborazione politica che li pone sullo stesso piano), sia *exortator* (con il compito pastorale di esortare, di condurre e di indicare la direzione da seguire *in primis* al conte). Ecco perché solo in apparenza le due figure paiono poste sullo stesso piano, in quanto la lettura in controluce del passo rivela al contrario un diritto prelatizio riservato all'episcopo, che lo colloca a un livello superiore — rispetto alle cariche specificamente politiche — nella funzione di guida del popolo cristiano, sebbene sia il medesimo vocabolo *ministerium* a caratterizzare le funzioni di entrambi. Vogliamo ancora porre in luce due punti: il lemma *exortator* pare seguire una tradizione della cancelleria italica, estranea dunque all'uso di Alcuino e non presente nei suoi scritti; inoltre i due lemmi *concordia* e *dilectio* definiscono — per renderli con una caratterizzazione in chiave moderna — rispettivamente la collaborazione e la predisposizione/fiducia tra sfera religiosa e sfera politica.

---

<sup>98</sup> MGH, *Epistolae* cit., p. 178, doc. 122 (797), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XLIV.

<sup>99</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, pp. 209-210, doc. 102,5 (806-810).

È piuttosto il lemma *adiutorium* ad avere un chiaro valore significante di tipo politico più ancora che sociale, dal momento che ben definisce — esattamente come *adiutor* — più in dettaglio quale rapporto debba intercorrere tra le figure di funzionari pubblici e i vescovi: sono sempre i primi, in tre su quattro dei passi a nostra disposizione, a dover offrire il proprio *adiutorium* agli ecclesiastici. Lo leggiamo in tre passi, il primo tratto dal capitolare di Carlo del 781 ed emesso al placito generale di Mantova<sup>100</sup>, il secondo dal capitolare attribuito ai vescovi italici del 782 circa<sup>101</sup> — è incerto se vagliato da Carlo o da Pipino, per quanto appoggiamo l'ipotesi di Manacorda<sup>102</sup> che lo ritiene sottoscritto da Pipino — e il terzo dal capitolare di Pipino, più tardo, risalente al periodo 806-810<sup>103</sup>. Le leggi rivelano un'ispirazione vescovile — confermando il valore non solo pastorale del lemma, ma anche normativo e politico — e illustrano con chiarezza come il vocabolo sia presente in tutti gli usi riferiti a organi di governo, rimandando a una collaborazione non solo politica ma anche economica (come per esempio illustra il terzo passo sul restauro delle chiese).

---

<sup>100</sup> "Ut quando episcopus per sua parrochia cercata fecerit, comis vel sculdais adiutorium prebeat, qualiter ministerium suum pleniter perficere valeat secundum canonicam institutionem": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 190, doc. 90,6 (781).

<sup>101</sup> "De causis inlicitis, coniunctionibus omnibus vel etiam ceteris nefandas res: ut unusquisque in sua parrochia una cum consensu et adiutorio comiti sui hoc pleniter sub celeritate amputare et emendare studeat": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 189, doc. 89,6 (782 circa).

<sup>102</sup> Appoggiamo qui l'ipotesi di Manacorda che, rifacendosi alle osservazioni già mosse da De Clercq, vede nel capitolare 89 un *memoratorium* vescovile che "richiede l'appoggio dell'autorità regia per determinati argomenti" e in cui "vediamo trattati gli stessi punti nel capitolare di Pipino (n. 91)": Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 51. Il giovane studioso si rifà per questa osservazione alla tabella di raffronti testuali tra il capitolare 89 e il 91 edita dal De Clercq, accettandola in buona parte: si veda C. De Clercq, *Capitulaires francs en Italie à l'époque de Charlemagne*, in *Hommage à Dom Ursmer Berlière. Recueil publié par le Comité directeur de l'Institut historique belge de Rome, avec le concours des anciens membres et collaborateurs de l'Institut*, Bruxelles 1931, pp. 251-260. Alle osservazioni di Manacorda riteniamo utile affiancare la nostra, che nota come tutti i lemmi scelti — riscontrabili in prevalenza nelle leggi con tali caratteristiche ed emanate in prevalenza nel *Regnum Italicum* con l'avallo di Pipino — appartengano al contesto italico e vescovile.

<sup>103</sup> "Precipimus etiam comitibus et omnibus fidelibus domni imperatoris nostrique, ut quicumque de rebus aecclesiae beneficia habent pleniter nonas et decimas ad ipsas ecclesias donent [...], et iuxta possibilitatem quando necessitas exigit de opera ad ipsas ecclesias restaurandas adiutorium faciant": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 209, doc. 102,6 (806-810).

Una quarta e ultima attestazione è riferita a Dio stesso, invocato affinché offra sostegno a Pipino nell'espletamento delle sue funzioni legislative<sup>104</sup>. Possiamo sostenere che l'accezione qui riscontrabile abbia significato neutro e che il termine offra al passo un carattere legislativo di origine biblica e regale, come ispirato da un modello vetero-testamentario. Il lemma è posto a conclusione del dettato di un placito generale rivolto a tutti gli organi di governo — nonché in un contesto legislativo prettamente longobardo e italico — come preannunciato nell'*incipit* della legge.

Altri due vocaboli, che abbiamo anticipato nel capitolo precedente non avere in alcun modo attinenza con il vocabolario morale — in modo opposto all'uso fattone da Alcuino — sono *rector* e *tutor*. Il primo si presenta (con una sola attestazione) nel capitulare di Carlo del gennaio 813 per indicare la figura di rettore dei beni ecclesiastici: a lui è assegnato il compito di determinare in quale misura fare svolgere i lavori che per tradizione possono essere richiesti anche agli ecclesiastici, di sovrintendere e di regolarne lo svolgimento<sup>105</sup>. È anche ritenuto responsabile dell'esecuzione e del rispetto dei tempi nello svolgimento di tali lavori — ne risponde direttamente al conte — facendosi dunque carico delle responsabilità che non possono ricadere sui singoli ecclesiastici. In Alcuino, al contrario, il lemma definisce una delle molte funzioni che dovrebbero essere fatte proprie da Carlo in campo ecclesiastico e pastorale<sup>106</sup>: il monaco attribuisce al *rex* la qualifica di *rector* oltre che di *defensor*, *pastor*, *gubernator*, *sapiens* e infine di *tutor*. Come possiamo notare esse

---

<sup>104</sup> "Postea habemus disponere cum Dei adiutorio, qualiter melius previderimus": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 193, doc. 91, r. 32 (782 circa).

<sup>105</sup> "De pontibus vero vel reliquis similibus operibus que ecclesiastici per iustitiam et antiquam consuetudinem cum reliquo populo facere debent hoc praecipimus, ut rector ecclesiae interpelletur, et ei secundum quod possibilitas fuerit sua portio deputetur, et per alium exactorem ecclesiastici homines ad opera non compellentur. Si vero opus suum constituto die completum non habuerit, liceat comiti pro pena prepositum operis pignerare iuxta aestimationem vel quantitatem imperfecti operis, quousque perficiatur": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 197, doc. 93,7 (genn. 813).

<sup>106</sup> Si legga per esempio l'epiteto "rectores populi" a proposito dei *reges* come nell'epistola a Etelredo, re di Northumbria, "Estote rectores populi, non raptores, pastores, non praedatores": *MGH, Epistolae* cit., p. 44, doc. 16 (793), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XII. Sul valore di *rector* attribuito a Carlo in Alcuino si veda in particolare Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 48: la studiosa interpreta questo lemma — presente in ben sei lettere rivolte a Carlo — come il solo avente una chiara valenza politica. Il *Rex Francorum* è posto da Dio al di sopra di tutta la cristianità laddove è definito "rector populi christiani", poiché Dio "posuit super principes populi sui rectorem": Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. 49.

denotano tutte un ruolo di guida di tipo attivo, costruito prendendo a riferimento la figura del vescovo, come già indicato egregiamente dalla Chelini nelle pagine sul vocabolario morale di Alcuino<sup>107</sup>.

Strettamente connessi con le figure dei *minus potentes* — sia nella loro nozione generica sia nelle tre categorie specifiche di orfani, vedove o poveri — si rendono evidenti due soggetti di netta importanza sociale, caratteristici di un ambito pubblico che mira a difendere e giudicare le diverse categorie sociali: i *tutores* e gli *advocati*. Come avremo modo ora di osservare nei dettagli, queste figure svolgono due funzioni connesse ma non sempre di facile interpretazione: la prima ha il compito di tutelare i *minus potentes*, la seconda di assistere uomini di Chiesa, ma anche di giudicare individui di estrazione sociale diversa. Leggiamone singolarmente i passi.

Il lemma *tutor*<sup>108</sup> ricorre due volte in un solo capitolo della legge di Pipino del 782 circa, di cui riproponiamo qui il testo: “ut viduas et orfanos tutorem habeant, iusta illorum legem qui illos defensent et adiuvent, et per malorum hominum oppressiones suam iustitiam non perdant. Et si tutor aliquis illorum esse non voluerit, iudex prevideat Deum timentem hominem iuxta ut lex ipsorum est, qui per nostra praeceptione illorum [di vedove e orfani, *n.d.A.*] peragere debeant causa”<sup>109</sup>. Sebbene nei nostri capitolari, come già anticipato, non sia riscontrabile né l’esposizione di un programma legislativo incentrato sugli aspetti sociali né il lemma *tutela*, è tuttavia possibile affermare che le decisioni che Pipino intende attuare rientrano nella politica sociale indicata dal padre Carlo. Si ritiene necessaria la creazione di figure atte a proteggere le fasce più deboli<sup>110</sup> — che sono esemplificate nel dettato legislativo da

---

<sup>107</sup> Ci riferiamo in particolare al capitolo IV in cui l’autrice sintetizza i suoi risultati, conducendo il discorso sulle virtù morali della figura del *rex*.

<sup>108</sup> Il *Lexikon des Mittelalters* riporta, sotto la definizione di *Tutor*, la connessione di questo lemma con la voce *mundio/tutela* — sottolineando la funzione di protezione essenzialmente di donne — e collegandola quindi alla pratica del *mundiburdio*: J. Verger, *Tutor*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, München-Zürich 1997, col. 1124.

<sup>109</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91,5 (782 circa). Intendiamo precisare che il pronome relativo declinato al nominativo singolare “qui” — riferito al lemma “hominem” all’accusativo singolare — ha come predicato verbale il verbo “debeant”, coniugato al plurale.

<sup>110</sup> Per completezza diamo notizia della conclusione cui giunge Magnou-Nortier su uno tra i più importanti significati del lemma *iustitia* assunto in questo passo. “The capitulary, [...] was equally concerned with royal rights, and in particular with recording the land-holding in the area [...]. Orders to counts to «do justice», [...] were basically injunctions to collect revenue properly”: E. Magnou-Nortier,

vedove e orfani — ma senza indugio riferibili anche a donne più in generale, oppure a stranieri e pellegrini. Non di meno rimane significativa la scelta delle vedove, figure tra le più significative per esprimere la necessità di sostegno da parte dell'autorità contro abusi e ingiustizie<sup>111</sup>. Il legislatore ha ben presente come, dopo la perdita del coniuge, proprio alle vedove erano spesso riservate dure condizioni di sopravvivenza: a esse non era sempre garantita la proprietà della dote matrimoniale (che in molti casi si risolveva in un semplice usufrutto sotto il controllo dei figli o della famiglia del marito defunto), sebbene sia nella legislazione longobarda sia in quella franca la dote fosse stata donata dal marito e a lei garantita in piena autonomia. Secondo Régine Le Jan in particolare "la gestione franca della dote si iscrive nella tradizione romana che accorda alla donna una totale indipendenza giuridica. La dote è posta sotto la sua *ius et dominatio*, ella ne aveva dunque in principio il pieno godimento, [...] per cui ella poteva donare, vendere, scambiare tali beni"<sup>112</sup>. Muovendo da questa prospettiva la legge franca intende ribadire e fare rispettare tali diritti anche nel *Regnum*, concentrandosi tuttavia sui più bisognosi e rivelando di conseguenza la normale sopraffazione a danno dei più deboli, e degli orfani in particolare.

Questa legge rappresenta dunque una significativa testimonianza dell'intento prospettato e nutrito dalla Chiesa, ma costituisce anche un chiaro richiamo a quella che era stata in precedenza la volontà legislativa dei sovrani longobardi: a questi due propositi si affianca in aggiunta — sebbene in modo non esplicito — il richiamo alla *tutela* proprio della legislazione romana, in via di lenta riscoperta<sup>113</sup>. È per via di tali premesse che si è giunti all'istituzione, per volontà dei Franchi, della figura del *tutor*

---

*Note sur l'expression «iustitiam facere» dans les capitulaires carolingiens, in Haut Moyen-Âge: culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché, par M. Sot, Nanterre 1990 (Centre de recherche sur l'antiquité tardive et le haut Moyen-Âge de l'Université Paris-X-Nanterre), pp. 249-264. Alla luce di quest'osservazione dobbiamo dunque ritenere che Pipino intendesse la figura dei *tutores* anche per la difesa del patrimonio personale dei più deboli e non solo dei loro interessi o della loro incolumità più in generale. Non dobbiamo tuttavia limitare la nostra analisi a questo solo primo aspetto: è per questo che si può supporre altresì l'esistenza di una figura femminile nell'espletamento di tale funzione, soprattutto se appartenente all'ambiente monastico o canonico regolare.*

<sup>111</sup> Proprio in quanto "madri rimaste sole [costrette] a disfarsi dei loro beni per sostenere la famiglia" dopo la morte del marito, "la vendita di beni presenta il problema delle autorizzazioni, consensi o altro a cui le venditrici dovevano subordinare le loro decisioni": M. T. Guerra Medici, *I diritti delle donne nella società altomedievale*, Napoli 1986 (Ius Nostrum, 2<sup>a</sup> serie, IV), p. 215.

<sup>112</sup> R. Le Jan, *Aux origines du douaire médiéval (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, in *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Âge*, a cura di M. Parisse, Paris 1993, p. 116 e, più in generale sulla dote, pp. 115-121.

<sup>113</sup> Rimandiamo per questo aspetto, su cui avremo modo di ritornare, a Cortese, *Per la storia del mondo* cit., pp. 336-342.

per le vedove, integrando almeno parzialmente la legislazione longobarda<sup>114</sup>. È stato Cortese il primo a esporre questo punto con chiarezza, interpretando la volontà di risolvere il problema con la creazione del *curator viduae*<sup>115</sup>: in tal modo le autorizzazioni obbligatorie richieste alla vedova sulle operazioni di carattere patrimoniale sono svincolate dal controllo del detentore longobardo del *mundio*. Nella legislazione longobarda, infatti, non è registrata la figura del *tutor* per le vedove — “il concetto generale di *Mund* [che non riveste in sé alcuna idea di protezione già dell’età longobarda, come vedremo, *n.d.A.*] non appare mai espresso negli editti con la parola latina *tutela* né mai riportato alla figura di un *tutor*<sup>116</sup> — ma solo per i minorenni<sup>117</sup> che siano orfani di padre<sup>118</sup> (e in molti casi in contrapposizione allo stesso *mundio* della donna<sup>119</sup>). È l’editto di Liutprando che istituisce la figura di un tutore *ad negotium* per affari specifici<sup>120</sup>, rivelando un intento sociale in cui le norme si inquadrano perfettamente in una vasta politica legislativa d’indole riformatrice che Liutprando intraprende nei confronti della minore età; [...] e che risponde a una preoccupazione nuova di impedire facili nocimenti al patrimonio del fanciullo: e il pericolo poteva venire solamente dall’essere questo libero di agire a piacimento.

Troviamo nei passi della legislazione franca — che di questo intento si fa erede — indicazioni attinenti il *tutor*, le quali ci consentono di delineare, a un livello più astratto, le funzioni di questa figura. Esse sono raggruppabili nelle tre categorie della

---

<sup>114</sup> Vogliamo ricordare in questa sede come nella legislazione longobarda non sia mai indicata la figura del *mundio* per i minori di età, né si parli di *mundio* sui minori negli Editti: rimandiamo per la documentazione a Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 338 e p. 346.

<sup>115</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 381.

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p. 419.

<sup>117</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., pp. 347-349, in cui presenta le conclusioni sulla mancata attestazione del lemma *tutor* per i minorenni longobardi aventi i genitori in vita, così come di una figura giuridica simile.

<sup>118</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 344.

<sup>119</sup> Cortese aveva supposto la possibilità che fosse stata istituita la figura di un *tutor* al fianco della donna longobarda per regolare i contrasti col suo *mundio* dopo la morte del marito — fatto tuttavia che sarebbe avvenuto in età carolingia o poco prima — molto dopo la legislazione di Liutprando: Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 438.

<sup>120</sup> Rimandiamo più in dettaglio, e per i numerosi passi citati, a Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 345 sg.

difesa legale, dell'aiuto sociale e della garanzia di giudizio, ovvero sono tutte finalizzate a un'applicazione effettiva della legge. Non è tuttavia possibile individuare altri caratteri quali la condizione sociale, l'appartenenza a determinati contesti lavorativi, né si comprende se si tratti di laici o di religiosi: tali domande possono essere applicate anche alla figura dell'*advocatus*. Allo stesso modo non è possibile dedurre dalla fonte se in talune situazioni fosse addirittura permesso che una donna ricoprisse questo incarico in difesa di altre donne e vedove<sup>121</sup>, soprattutto nelle situazioni collegate alla vita comunitaria che diveniva in molti casi un sicuro rifugio dopo la vedovanza<sup>122</sup>. Riteniamo che tale ipotesi possa esser formulata per parallelismo con l'ambito laico, in particolare nella figura della moglie incaricata dal marito di essere sua esecutrice testamentaria: tale istituto si era infatti diffuso sotto la progressiva riscoperta e influenza del diritto romano a partire proprio dall'VIII secolo, come precisato da Guerra Medici<sup>123</sup>. Tale fatto collegherebbe — almeno nell'intento del legislatore — la responsabilità civile della vedova con la nostra ipotesi sulla facoltà

---

<sup>121</sup> Riprendiamo in questo frangente l'indicazione di studio fornita da Cristina La Rocca nella sua introduzione agli atti del convegno "Agire da donna", tenutosi a Padova nel febbraio 2005. Focalizzato sulle donne e su una nuova interpretazione dei testi incentrata su una lettura di essi dal punto di vista delle donne, intende promuovere come "parte integrante del rinnovamento degli studi sull'alto medioevo [...] una rinnovata considerazione del ruolo femminile all'interno della società": *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di M. C. La Rocca, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3), p. 8 sgg. La stessa opera di tutela e di difesa dei bisognosi — svolta appunto da altre donne, almeno a livello di ipotesi — rientra in una parziale risposta all'indicazione fornita da La Rocca, volta a cercare "la vitale importanza del ruolo delle donne per la comprensione del funzionamento della società altomedievale in alcuni ambiti fondamentali": *op. cit.*, p. 9, sebbene si possa facilmente notare come non è solo in ambiti fondamentali, bensì anche in ruoli secondari, che inizino a venire alla luce tali risposte.

<sup>122</sup> Un esempio su tutti può essere il testo citato e riportato in T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano Torino 2010, p. 120: rappresenta un esempio molto utile per illustrare la funzione di "quotidiano sostentamento di orfani, vedove, prigionieri e pellegrini" esercitata da una religiosa, la monaca Geretrude, in pieno affiancamento alle attività di una normale vita monastica, per quanto eccezionale. "Item sanctorum ecclesias et alia praecipua aedificia ex fundamentis construxit et orphanis, viduis, captivis, peregrinis alimonia cotidiana cum omni largitate ministravit": *Vita Geretrudis. Recensio A*, in *MGH, Scriptores, Scriptores rerum Merovingicarum, 2. Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, a cura di B. Krusch, Hannoverae 1888, p. 458, cit. in Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., p. 120. Da esso emerge l'importanza e soprattutto i risultati conseguiti dalla monaca in questa pratica, sebbene non siano precisate le modalità di svolgimento o chi effettivamente se ne occupasse. Questo esempio è pertanto interessante come necessaria conferma delle pratiche qui esposte.

<sup>123</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 259.

di difesa e di protezione verso altre donne concessa a enti religiosi e ai loro membri. L'attribuzione di immunità a tali enti comportava infatti la necessità di amministrare la giustizia ordinaria e di tutelare i più deboli, come continuamente ribadito in queste leggi: non riteniamo pertanto scorretto leggere il *tutor* come figura cardine nella tutela dei *minus potentes* sia nelle strutture religiose femminili o in quelle maschili, sia soprattutto al di fuori di esse, in pieno accordo con la necessità di amministrazione dei poteri di natura civile loro affidati<sup>124</sup>. Possiamo infatti assumere questo passo sul *tutor* — come già suggerito per altre funzioni amministrative di alto rango, anche regie — come esemplificativo dell'osservazione mossa da Ian Wood sui "caratteri intrinseci delle fonti altomedievali", per le quali si può riscontrare "la tendenza a escludere le donne, e in specie l'agire femminile, da una significativa frequenza di attestazioni"<sup>125</sup>. Il caso qui riportato potrebbe essere un esempio di come il legislatore abbia considerato solo la "parte maschile" nel dettato legislativo: ipotesi che, se verificata, permetterebbe così il riscontro nella fonte anche di tutrici e non solo di tutori. *Tutor* dunque a tutela dei bisognosi e di tutte le figure che non hanno connessione diretta con gli apparati detentori di potere. Come conseguenza dobbiamo ammettere che le vedove cui fa riferimento la legge possano essere anche canonichesse o *sanctimoniales* — e come tali inserite nella vita e nel sistema monastico<sup>126</sup> — nonché che possa trattarsi di vedove laiche prive del supporto economico del proprio marito defunto, cui la famiglia (in genere quella del marito) molto spesso non garantiva protezione e sussidi economici sufficienti: in modo significativo Michel Parisse rimarca infatti come sia "certamente ben difficile per una vedova senza risorse vivere senza l'aiuto della Chiesa, che si è fatta obbligo di venir loro in soccorso"<sup>127</sup>. Per concludere vogliamo ancora anticipare come tale ipotesi

---

<sup>124</sup> Più in generale si legga Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., pp. 109-111.

<sup>125</sup> I. Wood, *Genealogy defined by women: the case of the Pippinids*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004, pp. 234-256, cit. in T. Lazzari, *La rappresentazione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell'alta aristocrazia del Regno Italico (secc. IX-X): l'esempio di Berta di Toscana*, in *Agire da donna* cit., p. 132.

<sup>126</sup> Riportiamo per queste figure una più ampia definizione di "religiosa in generale, senza differenza se vergine o se vedova": M. Parisse, *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvage* cit., p. 255.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, p. 256. Lo studioso in particolare indica un'ancor più marcata distinzione tra i casi di influenti e ricche vedove — che in molti casi potevano essere di giovane età e dunque maggiormente avvantaggiate — provenienti da famiglie aristocratiche (dotate dunque di eredità e di potere economico), e i casi di donne lasciate a se stesse. Le prime, dopo l'ingresso nelle comunità, continuavano a mantenere i contatti con i membri della propria famiglia di origine, a condurre i loro affari e a farsi promotrici degli interessi del proprio gruppo familiare; per le seconde, al contrario, la

possa essere in primo luogo estesa anche al lemma seguente, *advocatus*. Allo stesso modo segnaliamo — sotto un altro punto di vista — come la maggior differenza con questa seconda figura consista proprio nella tipologia degli assistiti: religiosi anziché laici.

Approfittiamo del passo qui letto per un utile confronto con il differente uso fattone da Alcuino, il quale attribuisce più volte il lemma proprio a re Carlo, definendolo il “*rector atque defensor [...] qui prava corrigere et recta corroborare [...] studeat*”<sup>128</sup>. È evidente in questo esempio il valore cristiano e pragmatico del lemma di cui Alcuino si serve per proiettare su Carlo la luce di novello Davide — comune già nella letteratura politica anteriore ad Alcuino — incitandolo così a vestire il classico abito vetero-testamentario dei *reges* cristiani già prima illustrato<sup>129</sup>: il contesto è dunque completamente diverso dal nostro, senza che sia inserito alcun richiamo a specifiche categorie sociali comuni alla legislazione carolingia.

Del vocabolo *advocatus* possiamo leggere ben dodici attestazioni presenti in nove *capitula* — per un totale di sei capitolari, distribuiti in due gruppi — a partire dal 781. Il primo di essi, tra le leggi promulgate dal 781 al 787/788, reca la firma di entrambi i *reges*. Il secondo gruppo — costituito da leggi più tarde e databili tra l’806 e il gennaio 813 — vede ancora Pipino come fonte legislativa fino all’810, mentre

---

vita religiosa rappresentava spesso l’unica possibilità di sussistenza. A quest’ultima categoria appartengono le vedove cui la legge fa menzione, non raccolte in comunità monastica e dunque maggiormente bisognose di aiuto, sia morale sia soprattutto economico. Dobbiamo peraltro escludere dalla nostra interpretazione i casi delle convertite, “*celles qui faisaient profession après avoir perdu leur époux, ou qui cherchaient plus simplement un refuge pour finir leur jour pieusement, comme moniales ou chanoinesses*”: *op. cit.*, p. 257. Sempre Parisse, nel caso di vedove che sceglievano la vita claustrale, esprime chiaramente la necessità di distinguere come “*la décision d’entrer au monastère pouvait donc être justifiée aussi bien par une vocation sincère que par la nécessité de se placer sous la protection de l’Eglise*”, dunque non sempre frutto di una libera scelta: “*selon la tradition antique les veuves démunies de ressources et d’appuis se tournaient inévitablement vers l’Eglise et leur place était alors au monastère*”. Lo studioso sottolinea infatti come più probabile l’ipotesi che la vedova povera sia accolta da una comunità religiosa, nella quale ella può divenire una domestica al servizio delle altre: *op. cit.*, pp. 265 sg. Non è pertanto possibile far riferimento a quest’ultimo caso per la legge in questione, in quanto oggetto di protezione non sembrano essere le vedove — neppure quelle povere — che hanno cinto l’abito ed espresso i voti.

<sup>128</sup> *MGH, Epistolae cit.*, p. 176, doc. 121 (796-797), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social cit.*, p. XXIII.

<sup>129</sup> Chelini ha rivelato la fonte vetero-testamentaria di Alcuino stesso, reperendola in *Salmi* 32,20 “*quoniam adiutor et protector noster est*”: cfr. Chelini, *Le vocabulaire politique et social cit.*, p. 29.

l'ultima legge della serie è promulgata da Carlo nel gennaio dell'813<sup>130</sup>. Vogliamo qui anticipare brevemente come la figura dell'*advocatus* sarà attiva sia in ambito laico sia in ambito religioso, svolgendo funzioni diverse a seconda del contesto e — riportiamo le parole di Cortese sullo sviluppo di questa figura — “sarà investito di poteri sempre più vasti, di cui si può seguire il lento svolgimento”<sup>131</sup>, come avremo modo di esporre nelle pagine seguenti.

Il contesto legislativo da cui nasce la disposizione del primo passo è evidente, e rappresenta un punto di partenza indubbio per delineare la figura dell'*advocatus*: nei due capitoli precedenti si è esposto il problema dei ricorsi giudiziari all'autorità — in ambito laico — senza che ne seguisse l'intervento. Carlo con questa disposizione intende fornire una procedura inequivocabile da rispettare<sup>132</sup> — consistente per l'accusatore nel presentarsi con testimoni — momento a seguito del quale sarebbe dovuto intervenire il conte per prendere atto della seduta giudiziaria, e il *notarium suum* per registrare la procedura. In questo punto incontriamo la figura dell'*advocatus* (è necessario precisare che si tratta dell'*advocatus* del *comes*): è colui che ha il compito di garantire — sotto giuramento e nelle veci del suo *comes* — che il suo superiore (in questo caso il conte) abbia fedelmente seguito le disposizioni prescritte dalla legge ed effettivamente presieduto allo svolgimento del processo. Da quanto emerge dal testo non sappiamo innanzitutto quali fossero con precisione le sue mansioni: se avesse il compito di presiedere alle sedute giudiziarie, oppure se dovesse affiancare il *comes* in giudizio, oppure ancora se potesse essere un avvocato d'ufficio. Ricordiamo come per il caso dei *tutores* fosse invece prevista la figura di un *timentem hominem* avente funzione di difensore d'ufficio. Pare invece — l'ipotesi risulta fondata se consideriamo il contesto più ampio della legge, improntata a porre un freno alla mancata celebrazione di processi — che costui agisca in qualità di

---

<sup>130</sup> Ancora il *Lexikon* riporta, nella trattazione di questo lemma, che a partire dal V secolo è figura ecclesiastica, ma senza attribuzioni specifiche. Dall'VIII secolo si ricorre agli *advocati* nelle cause civili in cui sono coinvolti organi o patrimoni di natura ecclesiastica: per tale motivo si tratterà quasi sempre di chierici specializzati in tale mansione, in particolare per la loro conoscenza del diritto romano e canonico. Le funzioni della figura saranno in seguito regolamentate da Gregorio IX e da Bonifacio VIII: U. Mosiek, *Advokat*, in *Lexikon des Mittelalters*, I, München-Zürich 1980, col. 171.

<sup>131</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 425.

<sup>132</sup> “Hoc [ovvero l'aver messo per iscritto il ricorso al conte da parte di un accusatore e il giudizio stesso emesso dall'autorità, *n.d.A.*] ipse comis aut eius advocatus per sacramentum firmare possit, quod de illorum iustitias nulla neglegentia habeat, et per ipsa brebe cognoscere valeamus, utrum ad se proclamasset aut non”: *MGH, Capitularia* cit., I, p. 190, doc. 90,3 (781).

garante del *comes* stesso a fronte dei controlli posti in atto dall'autorità regale. La lettura della seconda parte del testo — “per sacramentum firmare possit, quod de illorum iustitias nulla negligentia habeat” — lascia infatti sorgere l'ipotesi che si presenti come un “tutore” del buon operato comitale, sebbene non si possa affatto escludere una più semplice figura di affiancamento al *comes* nelle sue funzioni giudiziarie. Da questo passo deriva di conseguenza la certezza che l'*advocatus* non deve essere confuso o identificato con la figura del *notarius*, che — al contrario — abbiamo visto avere il compito di redigere gli atti dei processi e le informazioni a essi attinenti. Saranno dunque i passi che seguono a delineare la figura in analisi in modo più completo.

Nel successivo passo, al capitolo sesto del capitolare di Pipino del 782 circa, compaiono vicine due attestazioni del lemma *advocatus*: è degno di attenzione che queste seguano immediatamente l'unico passo in cui si è riscontrato *tutor*, per il quale rimandiamo al testo più sopra. “Et hoc constitutio: ubicumque pontifex substantiam habuerit, advocatum abeat in ipsu comitatu, qui absque tarditate iustitias faciat et suscipiat; et talis sit ipse advocatus, liber homo et bonae opinionis, laicus aut clericus, qui sacramento pro causa ecclesiae, quae peregerit, deducere possit iuxta qualitatem substantiae”<sup>133</sup>. Il dettato legislativo prevede che il conte rinvii al vescovo l'accusatore che intende muovere causa proprio contro il vescovo stesso, il quale dovrà ora ascoltare l'uomo ed emettere giudizio. Tale disposizione prevede — a difesa delle proprietà ecclesiastiche — che i vescovi nei cui territori di competenza sono presenti beni appartenenti alla Chiesa nominino un difensore: il suo compito diviene la difesa dalle imputazioni degli accusatori, che in pochi casi paiono legittime. Il passo in tal modo ci propone un esplicito spaccato sulle qualità morali e cristiane di questa figura, che rappresenta una chiara descrizione del *liber homo* nelle cui mani la Chiesa sentiva la necessità di porsi. Troviamo ora le caratteristiche che abbiamo già preannunciato: dev'essere un individuo di *status* sociale libero, nonché onesto e di provata stima da parte della collettività, poiché si occupava di amministrazione di fondi e di beni patrimoniali ecclesiastici. Una domanda pare ancora necessaria: si trattava di un semplice amministratore patrimoniale — avente il compito di proteggere (e dunque di amministrare) i beni ecclesiastici dalle pretese altrui evitando nocimento alle finanze episcopali — oppure poteva anche svolgere mansioni giudiziarie più specifiche, come per esempio rappresentare il vescovo nei processi a suo carico, oppure ancora amministrare direttamente la giustizia *pro episcopo*? La lettura del passo non fornisce — almeno a questo punto — risposte esaustive, se non limitatamente alle funzioni di difesa e amministrazione del patrimonio.

---

<sup>133</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91,6 (782 circa).

Il terzo luogo, tratto dal capitolare di Pipino del 787/788, illustra anch'esso una figura — in linea con quanto appena visto — che opera in aiuto ai sacerdoti più in generale, senza svolgere le proprie mansioni per i soli vescovi ed enti religiosi: "de advocatis sacerdotum: volumus ut pro ecclesiastico honore et pro illorum reverentia advocatos habeant"<sup>134</sup>. L'intento di questa legge si colloca nella medesima prospettiva finora illustrata, nonostante l'essenzialità del dettato: possiamo presumere che gli *advocati* abbiano il compito di preservare l'onore ecclesiastico e la rispettabilità dei singoli uomini di chiesa, nonché, soprattutto, che debbano fornire il loro appoggio per fini amministrativi e assistenziali. Possiamo altresì supporre che — in senso più generale — questo provvedimento sia stato assunto per affidare ai laici il compito di affiancare e di difendere i sacerdoti. Tuttavia è altrettanto inevitabile ritenere che suo secondo fine sia la tutela del patrimonio, svolgendo nel contempo anche un'opera di moralizzazione dei costumi ecclesiastici, mediante l'allontanamento dei religiosi dai comportamenti propri del mondo secolare. La figura dell'*advocatus* presente in questo passo — richiamato all'attenzione dallo stesso Cortese, che lo ha posto in confronto con analoghe attestazioni coeve dei capitolari franchi non italici — è stata enfatizzata come un esempio di "*advocatus-curator* in cui questi assiste, ora in un'occasione, ora in un'altra, anche persone fisiche"<sup>135</sup> e non solo enti religiosi. Spesso si tratta di ecclesiastici, "*pro honore et reverentia*" — in altre pagine lo studioso dirà più esplicitamente che tale servizio è svolto per fini amministrativi e assistenziali<sup>136</sup> — tendendo tuttavia a escludere che possano talvolta essere di utilità anche per i laici, almeno per gli *advocati* al servizio dei religiosi. Con certezza, almeno per il *Regnum Italicum*, è da escludere un qualsiasi rapporto (o ancor meno una corrispondenza) tra *mundoaldo* e *advocatus*.

I due capitolari seguenti, promulgati rispettivamente da Carlo e da Pipino, risalgono entrambi agli anni 806-810. Il primo — *capitulare missorum* in forma breve — fornisce un'incisiva indicazione sulle figure pubbliche impegnate in campo giudiziario, quali giudici, avvocati o vicari. Questi, al pari dei conti o dei loro aiutanti, sono accusati di svolgere le mansioni loro affidate nell'interesse proprio anziché in quello collettivo o dei loro mandatarî. Diretto è il collegamento con i precedenti casi di amministrazione non disinteressata da parte di ufficiali pubblici, il cui biasimo è esteso questa volta anche ai rappresentanti del settore giudiziario e amministrativo:

---

<sup>134</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95,3 (787/788).

<sup>135</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 447.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, p. 425, n. 162.

“de pravis iudicibus, advocatis, vicedominis, vicariis, centenariis vel reliquis actoribus malivolis non habendis”<sup>137</sup>. Non sono riportati cenni specifici alle loro mancanze, quindi non possiamo sostenere con precisione quali accuse siano loro rivolte: è possibile supporre solamente generiche imputazioni per un’amministrazione della giustizia carente nei confronti dei più deboli, a carico delle diverse funzioni pubbliche presentate nel testo. È necessario estendere anche a questo passo quanto esposto in precedenza a proposito di moralità delle funzioni pubbliche e dell’intento carolingio di rinnovamento.

Il secondo capitolare, edito da Pipino nel periodo 806-810, presenta ai *capitula* 10, 11 e 16 ben tre tra i passi più significativi, poiché vi sono esplicitamente menzionati i compiti degli *advocati* e il rapporto di questi con l’autorità: riportiamo brevemente i primi due passi<sup>138</sup>, per poi concentrarci con maggior attenzione sull’ultimo. Il primo passo espone l’ennesima esortazione rivolta agli ufficiali a una condotta responsabile, incentrata sull’effettivo adempimento dei processi: solo nel caso di una loro reale impossibilità a parteciparvi costoro possono essere sostituiti da altre figure quali gli *advocati*, avente funzione di loro rappresentanti a pieno titolo nello svolgimento delle funzioni. Questi ultimi sono dunque concepiti *in primis* come dei “facenti funzione” dei loro superiori nel campo dell’amministrazione della giustizia (apparentemente con le stesse prerogative e autorizzazioni); in secondo luogo sono anche in grado di assumere, di fronte alla massima autorità territoriale, il conte, la difesa dell’operato stesso dei loro superiori, proseguendo, con questa funzione, la linea giuridica impostata dal padre, come osservato nel capitolare di Carlo del 781.

In breve possiamo dire di funzionari incaricati di svolgere compiti di diversa natura, che comportassero riconosciute responsabilità pubbliche e ruoli di primo piano al servizio di *comites* e di alti ufficiali pubblici.

Il secondo passo esorta una volta ancora — nonostante i venticinque anni circa che separano questa disposizione dal capitolare del padre e da una prima legge dello stesso Pipino — in senso etico, facendo luce su problemi presenti anche ai livelli locali dell’amministrazione. La norma rivela consolidate tendenze alla scelta *ad personam* di funzionari giuridici e di *advocati*, per di più nominati in assenza del conte e sulla base di scelte incentrate non sulle qualità della persona, bensì sul rapporto personale con chi le compie. Tale modo di procedere nelle nomine comporta conseguenze negative

---

<sup>137</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99,6 (806/810).

<sup>138</sup> “Ut vassi et austaldi nostri in nostris ministeriis, sicut decet, honorem et plenam iustitiam habeant et, si presentes esse non possunt, suos advocatos habeant, qui eorum res ante comitem defendere possint et, quicquid eis queritur, iustitiam faciant”; “volumus ut advocati in presentia comitis eligantur, non habentes malam famam, sed tales eligantur quales lex iubet eligere”: *op. cit.*, p. 210, doc. 102,11 (806/810).

— come già riscontrato in precedenza nella legge del 782 sempre di Pipino — con l'esclusione dai ruoli pubblici di persone maggiormente meritevoli di questo compito. Il capitolare conclude la trattazione sugli *advocati* con le ultime disposizioni al capitolo sedicesimo, relative ai soli uomini di condizione non libera — sebbene il passo non sia prettamente incentrato su essi — nonché sul loro ruolo nelle mansioni giudiziarie: "iubemus enim, ut propter ullam districtionem quem nos facere iubemus aut quibuslibet causis servi non mittantur in districtionem, sed per missos nostros vel domini eorum aut illorum advocati ipsos servos distringant, et ipsi sicut lex iubet rationem pro servos reddant, utrum culpabiles sint an non; ipsi vero domini distringant et inquirant servos suos, sicut ipsi amant"<sup>139</sup>. Possiamo qui leggere che gli *advocati* si pongono al servizio anche di privati, dunque di quei padroni che posson porre sotto costrizione i propri *servi*: trova conferma la loro presenza non solo nei palazzi del *publicum* ma anche tra signori ecclesiastici e tra laici privati. Mossa questa prima osservazione si rende necessario aggiungere come agli *advocati* sia richiesto di porre sotto costrizione i *servi* di proprietà di *domini* laici, agendo dunque — fatto già riscontrato in ambito pubblico — da loro sostituiti con pieni poteri: ciò li colloca su un piano simile a quello dei *missi* regali, limitatamente a questo ambito legislativo. Sul piano della ricaduta delle responsabilità ci troviamo in una situazione che avremmo potuto immaginare: la responsabilità legale dei *servi* ricade sugli *advocati*, allo stesso modo dei *domini* presso i quali prestano servizio. La figura degli *advocati* ne esce in parte precisata nelle competenze e responsabilità giuridiche, nonché riguardo all'importanza sociale cui potevano assurgere; siamo al contrario ancora tenuti all'oscuro in proposito delle procedure giudiziarie — così come su loro competenze più dettagliate in campo sociale — come per esempio sul ruolo difensivo dei *minus potentes* (importante motivo che ha costituito il pretesto per la creazione dei *tutores* da parte di Carlo).

Le ultime tre attestazioni, contenute in due capitoli nell'ultima legge di Carlo (gennaio 813), rendono note ulteriori funzioni degli *advocati* che operavano — con la qualifica di privati — al servizio dell'autorità ecclesiastica: "volumus primo, ut neque abbates et presbiteri neque diaconi et subdiaconi neque quislibet de clerico de personis suis ad publica vel secularia iudicia traantur vel distringantur, sed a suis episcopis adiudicati iustitias faciant. Si autem de possessionibus, seu aecclesiasticis seu propriis, super eos clamor ad iudicem venerit, mittat iudex clamantem cum misso suo ad episcopum, ut faciat eum per advocatum iustitiam recipere. Si vero talis aliqua contentio inter eos orta fuerit que per se pacificare non velint aut non possint, tunc per advocatum episcopi, qualem iusserit ipse, causa ipsa ante comitem vel iudicem veniat,

---

<sup>139</sup> *Op. cit.*, p. 211, doc. 102,16 (806/810).

et ibi secundum legem finiatur”<sup>140</sup>. Il primo provvedimento di nostro interesse è preceduto dalla disposizione che demandava al vescovo la funzione giudiziaria verso qualsiasi religioso, sottraendo all’autorità giudiziaria laica tale compito. La legge illustra un ennesimo caso della funzione svolta dagli *advocati* in ambito ecclesiastico: ai vescovi è consentita la nomina di un incaricato apposito che si occupi di affrontare in giudizio questioni patrimoniali *pro episcopo*, perfezionando e completando la disposizione legislativa in materia varata da Pipino<sup>141</sup>. In particolare si dispone che sia l’*advocatus* a stabilire se l’accusatore che cita in giudizio un membro del clero — o adduce pretese sul patrimonio di appartenenza ecclesiastica — possa trovare giustizia: in tal senso svolge pertanto la funzione di arbitro in qualità di sostituto vescovile, che possiamo presumere in accordo con il *missus* che è stato inviato con l’accusatore. Tale norma segue il principio enunciato in precedenza, secondo cui qualsiasi religioso deve essere giudicato esclusivamente dal proprio vescovo: di conseguenza chi tra i religiosi possiede beni materiali che possano costituire oggetto di rivendicazioni altrui deve essere sottoposto al giudizio dall’*advocatus* facente funzioni del vescovo. Ecco un ennesimo esempio di delega di poteri giudiziari su temi di tipo patrimoniale a figure a stretto contatto con il vescovo. Immediato infatti è il confronto con i capitolari di Pipino del 782 circa e del 787/788, i quali disponevano la nomina e definivano l’operato di *advocati* che si occupassero dei vescovi aventi proprietà nel proprio comitato: la legge di Carlo ne costituisce una riproposizione e un completamento, nonché una norma dettata da nuove necessità. Ancora un confronto tra la prima e la seconda parte del passo consente di porre in rilievo una duplice funzione dell’*advocatus* vescovile. Da una parte vediamo emergere la sua funzione di *figura giudicante* nella controversia legale insorta per le proprietà ecclesiastiche, sebbene non si possa assolutamente escludere il compito di difendere gli esponenti stessi del clero, come è almeno auspicabile a giudicare dai soggetti chiamati in causa. Dall’altra — come si evince dall’enunciato della legge che prevede il caso di non raggiungimento di accordo tra le parti — si propone in qualità di *intermediario* che rende possibile impostare un procedimento giudiziario avente come autorità giudicante il conte o il suo giudice. Nella seconda parte della legge vediamo dunque l’*advocatus* svolgere una mansione — che potremmo definire di intermediazione tra due parti in causa (sebbene non sia definita in modo inequivocabile) — alla quale si giunge quando si realizzano due condizioni: che le

---

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 196, doc. 93,1 (gennaio 813).

<sup>141</sup> Rimandiamo qui ai passi dei capitolari 91,6 (782 circa) e doc. 95,3 (787/788), entrambi di Pipino, dei quali il *rex* perfeziona e completa la disposizione legislativa riguardo la figura degli *advocati* in contesto ecclesiastico.

parti in causa non siano giunte o non vogliano giungere a un accordo — “contentio [...] que per se pacificare non velint aut non possint” — e che il vescovo cui compete il giudizio abbia deciso che la causa debba esser trasferita presso il tribunale civile anziché presso quello episcopale, e discussa per mezzo di un *advocatus* di sua scelta — “tunc per advocatum episcopi, qualem iusserit ipse, causa ipsa ante comite aut iudice veniat”.

Il quinto capitolo è tratto anch'esso dal capitolare 93 (gennaio 813) e chiude la serie di attestazioni del lemma *advocatus*: in esso si introduce un suo nuovo compito — in questo frangente espresso con chiarezza — in ambito prettamente laico e in rapporto a individui di condizione servile. Cortese ha sottolineato l'importanza di questa legge “ov'è consacrato il magistero penale dell'avvocato vescovile sui servi, aldii e livellari”<sup>142</sup>: di essi l'*advocatus* ha il compito — in qualità di incaricato vescovile, in linea con la legge 102 di Pipino dell'806/810 sopra considerata — di giudicare la colpevolezza in caso di un crimine loro imputato, mentre a lui non compete il giudizio sul loro sottrarsi a lavori pubblici obbligatori. “Servi, aldiones, libellarii antiqui vel illi noviter facti, qui non pro fraude necessitas malo ingenio de publico se subtrahentes, sed pro sola paupertate et necessitate terram aecclesiae colunt vel colenda suscipiunt, non a comite vel a quolibet ministro illius ad ulla angaria seu servitio publico vel privato cogantur vel compellantur; sed quicquid ab eis iuste agendum est a patrono vel domino suo ordinandum est. Si vero de crimine aliquo accusantur, episcopus primo compellatur, et ipse per advocatum suum secundum quod lex est, iuxta conditionem singularum personarum iustitiam faciant”<sup>143</sup>. Dobbiamo innanzitutto notare che il potere giudiziario su persone di condizione non libera — anche a livelli diversi di libertà — era stato affidato ai vescovi, in parte per tutelare la loro debole posizione giuridica, in parte per favorire l'intenzione — da parte dei non liberi — di prestare il proprio lavoro su terreni ecclesiastici. Come prima conseguenza si è ottenuta la proibizione della tortura e delle imposizioni lavorative per i non liberi, nel caso fossero impiegati sia nell'ambito del *publicum*, sia al servizio di un privato: da tale divieto è tuttavia escluso qualsiasi obbligo lecito — ovvero regolato secondo legge — che possa esser preteso dal padrone o dal loro signore. Seconda conseguenza è stata l'affidare il giudizio dei non liberi all'*advocatus in vece* del *comes*, fatto che abbiamo visto essere ricorrente: anche in questo caso l'*advocatus* svolge il doppio ruolo di difesa e di giudizio, assommando in sé sia la responsabilità giudiziaria derivata dal suo superiore sia la funzione difensiva sua propria. Intendiamo ancora precisare come tale compito sia qui riservato all'*advocatus* solo nel caso di reati per i quali sono incriminati i non liberi.

---

<sup>142</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 425.

<sup>143</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 196, doc. 93,5 (gennaio 813).

Giunti al termine della rassegna completa di tutte le attestazioni relative ad *adiutor* e a *exortator*, a *rector*, a *tutor* e a *advocatus*, vogliamo ora ricercare alcuni tratti distintivi fondamentali — sebbene non possano essere comuni a tutte le figure — per giungere a una conclusione dettagliata. Cercheremo quindi di precisare se il legislatore avesse già scelto fin da principio quale funzione affidare a queste tre figure, nonché se ci sia stato l'intento volontario di seguire il dettato legislativo longobardo, oppure se — come il lemma *tutor* più di tutti mostra in modo inequivocabile — i sovrani franchi avessero inteso istituire pubblici ufficiali per sopperire in specifico alle lacune della legislazione sociale longobarda.

I lemmi *adiutor* ed *exortator* si presentano in un solo capitolare, di Pipino, risalente all'806-810. Alcuino si era servito del sostantivo *adiutorium* per definire alcune delle funzioni più propriamente religiose richieste al *rex*: anche la cancelleria pavese ne fa uso con il medesimo valore significante, attinente anch'esso al campo morale. Sono tuttavia riscontrabili alcune evidenti differenze rispetto all'uso di Alcuino: nelle nostre leggi entrambe le cariche si presentano legate dall'obbligo di reciproco aiuto e di piena collaborazione, nonché i lemmi sono posti su un piano prettamente umano. All'episcopo è inoltre riservato un diritto prelatizio, che lo pone a un livello superiore rispetto alle altre cariche politiche. Il lemma *exortator* pare inoltre seguire una tradizione della cancelleria italica, estranea dunque all'uso di Alcuino e non presente nei suoi scritti. Facciamo ancora notare come i lemmi *concordia* e *dilectio* definiscano rispettivamente la collaborazione e la predisposizione/fiducia tra sfera religiosa e sfera politica.

*Rector* — nella sua unica occorrenza in un capitolare di Carlo del gennaio 813 — esclude ogni funzione in ambito giuridico nonché ogni rapporto con le fasce meno tutelate della popolazione: il lemma indica la figura di rettore dei beni ecclesiastici. A lui è assegnato il compito di determinare in quale misura fare svolgere i lavori che per tradizione possono essere richiesti anche agli ecclesiastici, di sovrintendere e di regolarne lo svolgimento. Non possiamo che supporre una condizione di libero per questa figura, escludendo sin da principio ogni connessione — contrariamente all'uso fattone da Alcuino — con la tutela legale sociale o l'appoggio sociale.

Al contrario, per i lemmi *tutor* e *advocatus*, alla definizione di *homines* e al conseguente *status* sociale libero è affiancata anche la qualifica di *liber homo*: tale condizione in particolare è richiesta in modo esplicito per l'*advocatus*.

Per il *tutor* è dunque necessario escludere la condizione servile: *in primis* non è ammesso per i non-liberi l'accesso diretto al sistema giudiziario, in secondo luogo perché suo compito è appunto la difesa dei *liberi* — in particolare i *minus potentes*

appartenenti allo strato più debole della popolazione — quali vedove e orfani. Questo — sebbene il lemma sia presente con due sole attestazioni in un capitolare di Pipino del 782 — rappresenta un punto di interesse per la nostra fonte, costituendo un punto di rottura tra la legislazione longobarda e quella franca. Tuttavia, nonostante l'importanza del suo ruolo, nell'arco cronologico di circa trenta anni il lemma "tutor" scompare dalla nostra fonte — almeno nella codificazione normativa ufficiale da noi considerata — e le sue funzioni saranno assorbite dall'*advocatus*. Al *tutor* — figura di carattere assistenziale voluta e creata dal sovrano carolingio per sostenere sia le strutture assistenziali maschili sia quelle femminili — sono affidate tre funzioni specifiche: la tutela legale, l'aiuto sociale (in senso più ampio) e la garanzia in giudizio. Il suo ufficio — ampio e pertanto passibile di applicazioni più generiche — è pertanto rivolto a tutti coloro che non hanno connessione alcuna con gli organi di potere, né sono rappresentati presso questi. Sono inoltre richieste caratteristiche personali quali buona fede e onestà, nonché l'essere "timorato di Dio", sebbene questa non pare avere un valore selettivo per i *tutores*.

In modo analogo si pretende dall'*advocatus* — oltre a essere di *status* libero, come abbiamo già accennato — una provata stima da parte della collettività: dovendo anche occuparsi dell'amministrazione di fondi e beni patrimoniali ecclesiastici costui deve godere di una consolidata *fama* pubblica.

Le dodici attestazioni presenti nelle nostre leggi, distribuite per tutto il periodo di nostro interesse sebbene in modo non uniforme, ci hanno consentito di delineare con accuratezza il percorso evolutivo del lemma: esso infatti testimonia, contrariamente rispetto a "tutor", una progressiva estensione sia delle mansioni, sia dell'importanza sociale, sia dell'interesse normativo per questa figura. Anch'esso, alla pari con "tutor", è destinato a svolgere un doppio ruolo — di assistenza agli ecclesiastici e di giudizio per uomini di estrazione sociale diversa — sia in ambito ecclesiastico sia in ambito laico. In principio, in ambito laico si presta in favore del suo conte — sebbene non siamo portati a conoscenza delle sue mansioni specifiche — con il compito di garante nell'espletamento delle funzioni comitali. Al contrario, in ambito ecclesiastico il suo ruolo non è altrettanto definito: è difficile sostenere con certezza se si prestasse come amministratore del patrimonio ecclesiastico, se fosse titolare di altre mansioni giudiziarie specifiche oppure se amministrasse la giustizia *pro episcopo*. Il testo legislativo indica tra i suoi compiti l'obbligo di preservare l'onore giudiziario, di affiancare e di difendere i sacerdoti, di tutelare il patrimonio e di moralizzare i costumi ecclesiastici.

In specifico, tra le sue funzioni in ambito civile, a partire da una mansione inizialmente secondaria — garantire che realmente si prestasse giustizia e che l'autorità avesse registrato le decisioni (come richiesto dal capitolare di Carlo del 781)

— i compiti degli *advocati* si indirizzano verso un'effettiva amministrazione della giustizia. I capitolari dell'806/810 definiscono meglio quali fossero le loro funzioni civili: Pipino (nel capitolare 102) li esorta ad avere una condotta responsabile, ma soprattutto affida a questi delle responsabilità e dei ruoli pubblici. È affidato loro il compito di sostituire gli ufficiali pubblici quando necessario, divenendone facenti funzione: questa figura opera addirittura in sostituzione del *comes* stesso — agendo in sua vece — rappresentandolo e difendendo l'operato e il corretto funzionamento della sua giustizia. È dunque concesso loro di deliberare in prima persona — e le decisioni avranno valore giudiziario — in processi pertinenti i *liberi homines*. Ancora negli stessi anni è stabilito che possano prestare servizio anche per signori privati, in particolare per i proprietari di *servi*: divenendo loro sostituti plenipotenziari, sono affidate a questi anche responsabilità giuridiche.

*Parimodo* è possibile scorgere un'evoluzione simile in ambito ecclesiastico, che presenta forme analoghe e un mutamento simile del ruolo dell'*advocatus*: anche esso in ambiente ecclesiastico ha visto una progressiva estensione delle sue funzioni. Abbiamo osservato che l'*advocatus* dovesse inizialmente adoprarsi in difesa dei religiosi e delle proprietà ecclesiastiche, al fine di tutelarne l'onore e la santità, accrescendo successivamente la propria importanza — a seguito del mandato vescovile concesso con la legge di Carlo dell'813 — fino a giudicare i religiosi stessi nelle questioni patrimoniali. Interessante in proposito è stata la continuità legislativa tra i due sovrani, dal momento che le leggi di Pipino del 782 e del 787/788 sono state riproposte e ampliate da quella di Carlo. In quest'ultima è definita la doppia funzione dell'*advocatus* vescovile: l'essere figura giudicante nelle controversie su proprietà ecclesiastiche e l'essere intermediario con l'autorità laica. L'ultima mansione che emerge per "advocatus" — affidatagli ancora in una legge dell'813 — è, come ha posto in risalto Cortese, il "magistero penale dell'*advocatus* vescovile" sui servi, sugli aldî e sui libellarî: si può osservare in dibattiti giudiziari pertinenti individui non liberi posti sotto la protezione episcopale, in affiancamento al vescovo. Sempre Cortese ha tuttavia sottolineato come nelle nostre leggi l'*advocatus* non esercitasse alcun controllo patrimoniale né sui beni del protetto né su quelli del signore laico per cui amministrava la giustizia. In altre fonti citate dallo studioso tale controllo era invece un dovere per l'*advocatus* al servizio di enti monastici, per i quali godeva anche di un diritto sui beni stessi del monastero: in questi casi egli appare infatti accanto all'abate negli atti dispositivi di proprietà — costituendo dunque più di un semplice rappresentante dell'abate stesso — in quanto a costui "compete un diritto di amministrazione autonomo, che esercita in nome proprio e non d'altri"<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., pp. 432-433.

Ecco dunque come sia stato possibile assistere al processo, sia in campo secolare sia in campo ecclesiastico, di trasformazione delle funzioni dell'*advocatus*: da semplice incaricato — con il compito di fornire supporto legale alle categorie sociali più deboli — diviene un sostituto del conte o del vescovo nelle loro funzioni giudiziarie. Inizialmente con compiti di "affiancamento e appoggio" all'autorità comitale, esso assume progressivamente piena competenza in entrambi gli ambiti laici ed ecclesiastici: questi processi si sono svolti nell'arco legislativo compreso tra il 781 e l'813.

È tuttavia ancora doveroso rimarcare in ultimo come l'*advocatus* — questo elemento determina la maggior differenza con il *tutor* — dovesse solo inizialmente occuparsi dei più bisognosi, per giudicare piuttosto ogni ceto sociale per il quale abbia ricevuto il mandato. A partire da questa osservazione possiamo avanzare l'ipotesi secondo cui l'*advocatus* non è propriamente il successore del *tutor*: si delinea, al contrario, come una figura diversa nelle sue funzioni, sebbene non si abbiano altri passi in grado di attestarne la reale operatività sociale. È tuttavia altrettanto possibile supporre — come è stato proposto dalla storiografia — una derivazione diretta delle funzioni dell'*advocatus* da quelle del *tutor*, ma solo leggendolo come un "progressivo assorbimento e incorporamento delle sue mansioni". Ciò è valido soprattutto per la funzione di supporto giudiziario fornito agli *impotentes* — ricordiamo che questa funzione è specifica del *tutor* nel *Regnum Italicum* — compito che non si è tuttavia riversato in maniera completa sull'*advocatus*. Cortese, nelle pagine finali del suo saggio per l'età carolingia, conclude affermando che "resta vivo soltanto il volto che l'*advocatus* mostrava alla mentalità medievale, e l'osservazione che la sua figura rappresentava in fondo una funzione semplice e ricorreva appunto ogni qual volta tale funzione fosse da svolgere: pertanto nei negozi dei monasteri e di ecclesiastici, di donne e di uomini". I passi legislativi — al di fuori del *Regnum Italicum* — in cui compare il lemma *tutor* dipingono certamente un quadro cronologico e uno svolgersi legislativo più complesso: questa teoria meriterebbe dunque maggior spazio e un confronto di più ampio respiro con le leggi caroline.

Dopo aver incentrato lo studio sulle due figure istituzionali create dai *reges* stessi e preposte alla tutela dei più deboli, è doveroso occuparsi di uno tra gli istituti preponderanti nella legislazione longobarda. Esso ha rappresentato per tutta la durata del *Regnum* una linea guida — ancora nel primo periodo carolingio — nella legislazione su un'importante questione sociale quale la tutela delle donne e degli inermi: il *mundium*. Questo lemma renderà necessario estendere la nostra prospettiva, almeno nelle linee fondamentali di carattere introduttivo, allo stato degli studi sul genere femminile, per poterci confrontare con un tema che — soprattutto per la medievistica italiana — solo recentemente sta ricevendo l'attenzione che merita<sup>145</sup>.

Come ha fatto notare Maria Teresa Guerra Medici — occupandosi, in una scrupolosa analisi del *corpus* di *leges barbarorum* dal VI al IX secolo, della connessione tra posizione giuridica della donna e suoi diritti nei diversi gruppi etnici — “il problema è particolarmente complesso, soprattutto riguardo alla posizione giuridica della donna ed alla individuazione del suo ruolo nella vita reale dei primi secoli del medioevo”<sup>146</sup>. Tale interrogativo, nella proposta della studiosa, deve essere risolto individuando “il grado di dissociazione tra principi giuridici e la realtà della vita sociale”, ovvero tra il diritto romano e le tradizioni giuridiche e sociali, prima longobarde e poi franche.

Gli studi di cui potremo giovarci sono in primo luogo di storici del diritto, i quali — soprattutto in merito a *mundium* — si sono concentrati sullo *status* giuridico della famiglia, per giungere successivamente a quello della donna e ai suoi diritti nelle diverse legislazioni germaniche<sup>147</sup>. Stefano Gasparri era stato esplicito nel mettere in

---

<sup>145</sup> Cfr. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., incentrato sui secoli dal VI al X, che ripercorre la storia del genere femminile, facendo ricorso a una aggiornata rilettura delle fonti e alla luce della storiografia più recente. Rimandiamo a tale studio per le linee guida interpretative sull'argomento e sulle indicazioni bibliografiche più recenti, nonché sui paralleli studi di genere in ambito europeo (ben più sensibile all'argomento), quali *in primis* quelli condotti da Georges Duby. Questo studioso — nelle parole di Tiziana Lazzari — “ha di fatto sdoganato la storia delle donne in Francia, facendola emergere dalla nicchia delle indagini settoriali e dandole piena dignità nel contesto della storia generale”: *op. cit.*, p. 9.

<sup>146</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 41.

<sup>147</sup> Come fatto notare da Lazzari, non è ancora avvenuto — almeno per l'alto medioevo — che nella storiografia italiana “l'approccio giuridico costituisse [...] una premessa per indagini di natura economica e sociale che mirano a indagare i riscontri concreti di quelle norme nella realtà storica”: *op.*

guardia gli studiosi dal considerare tale istituto come una struttura del diritto fissa nel tempo, che dalla legislazione longobarda si fosse riversata in quella franca oppure che derivasse direttamente dal diritto romano<sup>148</sup>. Anche Paolo Grossi aveva intuito tale tendenza, affermando chiaramente come il diritto — o meglio, ciò che scaturiva dall'incontro tra la legislazione romana e la legislazione longobarda e germanica — si presentasse “come un coacervo di dati e istituti con soluzioni dettate dal buon senso, storicamente e contingentemente necessitate”<sup>149</sup>: la medievistica del diritto avrebbe dovuto essere indirizzata verso la ricerca di soluzioni di compromesso piuttosto che verso le norme perentorie e ben delineate caratteristiche della giurisprudenza romana. Su questa base Guerra Medici potrà sostenere, due decenni dopo, che in quegli anni “si manifestava [...] quel processo di volgarizzazione del diritto romano in cui si rivelarono orientamenti della pratica e tendenze locali. Tutte queste forze crearono una realtà empirica strettamente aderente alla mobile realtà economico-sociale in cui il diritto non si presenta come sistema”<sup>150</sup>, in quanto “sul fondo del diritto romano [...] si innestarono altri diritti”<sup>151</sup>.

Consapevoli di queste considerazioni iniziali, cercheremo di trarre le nostre conclusioni ricercando nella legislazione quale fosse il posto occupato dalla donna e dagli altri soggetti al *mundio*. In particolare dovremo badare a non cadere in un doppio inganno: da un lato sopravvalutare la *non-presenza* di leggi in difesa delle donne, dall'altro sottovalutare il non poter sempre applicare le metodologie di ricerca più aggiornate al nostro tipo di fonte<sup>152</sup>. Tale situazione era già stata vista da Guerra Medici come una “scoraggiante scarsità delle fonti”<sup>153</sup>, e Lazzari aveva a sua volta

---

*cit.*, p. 10. Motivo per cui il presente studio si propone, nel suo limitato ambito d'interesse, di estendere almeno la nostra conoscenza della situazione femminile in campo legislativo. Si veda anche, con le medesime conclusioni, l'analisi sulla produzione storiografica incentrata sul ruolo delle donne nell'economia medievale condotta da M. G. Muzzarelli, *Un'introduzione dalla storiografia*, in *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, a cura di M. G. Muzzarelli, P. Galetti, B. Andreolli, Torino 1991, pp. 13-27.

<sup>148</sup> Da tale prospettiva sarebbe infatti derivato in modo non corretto “uno schema normativo rigoroso, ma che tende per sua natura a mostrarsi impassibile, a porsi al di fuori del tempo, a nascondere quel mondo umano vario e colorato che pure lo circonda”: Cortese, *Per la storia del mundio* *cit.*, p. 470.

<sup>149</sup> P. Grossi, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova 1968, p. 36.

<sup>150</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* *cit.*, p. 41.

<sup>151</sup> *Op. cit.*, p. 42.

<sup>152</sup> Queste ultime hanno dato ottimi risultati per il periodo tardo-medievale, innanzitutto grazie alla maggior disponibilità di fonti cui poter fare riferimento.

puntualizzato con precisione che “mancano fonti seriali da un lato, [...] ma mancano soprattutto fonti giudiziarie che consentano di verificare nei fatti le pur abbondanti fonti normative che, spesso, appaiono tra loro in larghissima contraddizione, anche interna alle medesime codificazioni”<sup>154</sup>.

Il nostro studio è appunto una conferma di quanto appena indicato, dal momento che anche le leggi qui analizzate — pertinenti il mundio e la condizione della donna più in generale — si pongono nel solco di fonti storiche che difficilmente possono trovare riscontro. Qualora si considerino altresì fonti coeve di taglio legislativo e normativo — come per esempio i contratti agrari attinenti la fascia più elevata dei lavoratori agricoli o manifatturieri oppure le lavoratrici dei *genitia*, i laboratori tessili dei centri direttivi aziendali che vedevano il lavoro sia di *ancillae* prebendarie sia di libere o concessionarie<sup>155</sup> — risulta comunque difficile trovare termini di paragone che possano facilitare l’opera di confronto. Tuttavia una tipologia di indagine che — per analizzare la condizione giuridica delle donne — poggi le proprie basi sui soli testi legislativi<sup>156</sup>, non potrà mai essere esauriente nella ricostruzione del ruolo e della posizione che esse hanno avuto nella società<sup>157</sup>: ecco perché si rende necessario applicare a queste pagine una più attenta lettura della

---

<sup>153</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>154</sup> Lazzari, *Le donne nell’alto Medioevo cit.*, p. 12.

<sup>155</sup> Per un confronto con la situazione agraria si leggano l’introduzione all’articolo di P. Galetti, *La donna contadina. Figure femminili nei contratti agrari italiani dell’Alto Medioevo*, in *Donne e lavoro nell’Italia medievale cit.*, pp. 41-43, in cui si opera una necessaria distinzione nell’impostazione dello studio tra le figure di coltivatori liberi e di servi o di semi-liberi, sottolineando i limiti delle fonti a proposito dei non-liberi, in quanto “i contratti di livello non rappresentano una fonte illuminante sulla realtà quotidiana della parte più umile del colonato contadino, mentre lo sono per la parte più ‘garantita’ di esso”, ovvero per la prima categoria di liberi coltivatori.

<sup>156</sup> Guerra Medici ha fatto notare — riprendendo gli studi di Stammler da lei citati — la “contraddizione tra quanto appare dalla lettura di documenti storici e letterari e quanto, invece, risulta dall’esame delle fonti giuridiche” a proposito dell’importanza del ruolo sociale femminile, soprattutto a livello familiare, nelle società germaniche, affermando come di suddetta centralità sociale non si trovino “tracce evidenti nella norme giuridiche. Qui le donne sembrano in una posizione nettamente subordinata a quella degli uomini”: Guerra Medici, *I diritti delle donne cit.*, p. 66 sg. e R. Stammler, *Über die Stellung der Frauen in alten deutsche Recht. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, ser. 12, n. 268, Berlino 1877.

<sup>157</sup> Rimandiamo in generale ancora a Guerra Medici, *I diritti delle donne cit.*, p. 42 e p. 65 sgg.

fonte "che integri prospettive di genere"<sup>158</sup>. Su questa linea storiografica si era indirizzato tra i primi Cortese, precisando in particolare che l'istituto germanico del mundio nella penisola italiana "presenta elementi o caratteri primordiali [...] che sono rivelatori: essi variano nel tempo [...] e mostrano in tal modo non solo l'evolversi della posizione della donna, ma soprattutto gli atteggiamenti spirituali che si trovano alle radici di quell'evoluzione"<sup>159</sup>. A suddetta impostazione sarà necessario fare continui richiami per la nostra analisi dell'evoluzione non solo del vocabolo "mundio", ma anche per i lemmi a esso affini. Siamo tuttavia costretti a escludere un confronto diretto condotto con la legislazione delle regioni ancora sotto il dominio romano, per due ragioni: la profonda diversità della concezione della donna nel dettato legislativo tra la tradizione romano-bizantina e quella longobardo-franca, e la sostanziale ineguaglianza del numero di attestazioni "al femminile" nelle fonti — in specie quelle legislative e normative — che vedono la donna come attrice sociale<sup>160</sup>. Ciò nonostante le *leges* destinate al *Regnum* — per quanto siano assolutamente di parte maschile nelle testimonianze forniteci — restano senza dubbio un punto fermo nel determinare l'evoluzione semantica e i mutamenti nell'uso dei lemmi di nostro interesse. Anticipando brevemente la conclusione che leggeremo alla fine di questo capitolo, possiamo sostenere che l'evoluzione dell'istituto del mundio — "puro diritto germanico"<sup>161</sup> — tende a configurarsi come un mutamento di prospettiva: dall'iniziale proprietà di un diritto sulla donna, l'istituto si orienta infatti verso un più esteso concetto di controllo (e di protezione) su di essa, sebbene tale mutamento non paia sempre chiaro sulla base delle poche attestazioni disponibili. Osserveremo come tale facoltà nel volgere di pochi anni assumerà le definizioni di "tutela" e "defensio", esercitandosi dapprima sulla donna, per estendersi successivamente a uno strato più esteso della popolazione, in particolare alle figure di indifesi (di ogni genere o condizione) fino a quelle di *status* non libero. Con la conquista franca anche in Italia si

---

<sup>158</sup> Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., p. 15.

<sup>159</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 324.

<sup>160</sup> Riteniamo utile rimandare ancora all'articolo di Galetti, *La donna contadina* cit., pp. 43, 45-46, 49, sulla diversità nel numero di attestazioni e sulla qualità del lavoro svolto o della condizione giuridica e legale della donna da loro dipinta, a proposito delle figure femminili tra le due aree considerate. In particolare per l'area romano-longobarda si sottolinea "l'eguale capacità e impegno nella transazione economica", ma anche la possibilità che nei contratti potessero subentrare le figlie stesse: in generale è possibile osservare un'ampia presenza femminile in tutte le transazioni economiche, nelle quali alla donna è permesso muoversi per proprio conto, ovvero senza legali, tutori o mundoaldo.

<sup>161</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 69.

diffuse l'istituto della *defensio*, "i cui valori impressero un indirizzo nuovo alla concezione del *mundio*. L'aspetto protettivo, alla lunga, finì col prevalere su quello economico"<sup>162</sup>, spostando in modo definitivo il campo semantico del lemma.

Il progressivo declino osservabile nella legislazione romana della *tutela mulierum* — di origine ancora pre-imperiale ma almeno formalmente abbandonata già nei primi secoli dopo Cristo — rappresenta un fattore importante per le implicazioni sociali che tale istituto avrà nell'evoluzione del lemma osservato. Il suo consolidarsi al di fuori della giurisprudenza romana negli ultimi tempi dell'alto medioevo — in altre forme e senza un processo di filiazione diretto, come nel caso del *mundio longobardo* — si costituisce infatti come "una delle due forze che più direttamente indicano e rappresentano quelle correnti spirituali cui risale la trasformazione dell'istituto"<sup>163</sup>. Alla donna romana di età imperiale era ampiamente permesso di disporre delle proprie sostanze e di compiere una pluralità di atti giuridici difficilmente riscontrabili nelle legislazioni delle *gentes* non romane presenti nei confini imperiali<sup>164</sup>; in particolare a seguito del definitivo declino della *tutela* sulle donne soggette alla *patria potestas*, si assiste alla definitiva liberalizzazione dell'amministrazione dei propri affari, dell'assunzione di obblighi contrattuali e del possesso di un patrimonio personale<sup>165</sup>, secondo il principio dell'uguaglianza dei sessi. Tuttavia, come osserva Manlio Bellomo, la sua effettiva applicazione o la reale libertà degli atti che le donne avrebbero potuto compiere "è problema differente", anche a seguito del nuovo codice che Giustiniano tentò di introdurre prima della conquista longobarda<sup>166</sup>. Per quanto questo imperatore avesse già — almeno nell'impianto teorico che prevedeva altresì l'equa divisione dell'eredità sia per i figli sia per le

---

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 83.

<sup>163</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 334.

<sup>164</sup> Come ha sintetizzato chiaramente Galetti "nel diritto imperiale romano la donna aveva piena capacità giuridica, non rappresentava un soggetto «*minoris iuris*» come nel diritto longobardo e franco": Galetti, *La donna contadina* cit., p. 46.

<sup>165</sup> Per la parte introduttiva si veda M. Bellomo, *La condizione giuridica della donna in Italia. Vicende antiche e moderne*, Roma 1996, pp. 14-18.

<sup>166</sup> Più precisamente la questione, come sintetizzato da Guerra Medici, "concerne *in toto* l'applicazione pratica del diritto giustiniano anteriormente alla rinascenza bolognese, ed il grado della effettiva integrale sostituzione del diritto pregiustiniano": Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 58, ma si veda soprattutto, per quanto concerne l'applicazione del diritto giustiniano in Italia, G. Astuti, *Lezioni di storia del diritto italiano: Le fonti*, Padova 1968.

figlie<sup>167</sup> nei casi di successione — “pareggiato quasi del tutto la condizione dei due sessi”<sup>168</sup>, le usanze delle popolazioni germaniche e l’impatto di queste sulla popolazione romana porteranno a una fusione di diverse tradizioni, riducendo ancora il disfavore nei confronti della donna. La Novella 118 del 543 — la quale esclude dalla legislazione imperiale il criterio della *agnatio*, rendendo valida la sola *cognatio* — non ha avuto una pronta influenza sulle tradizioni germaniche, in quanto tale disposizione sarà ripresa in età longobarda solo con Liutprando. Della medesima opinione è un altro studioso, Andrea Romano, per il quale “alcune costanti sembrano comunque mantenersi nel tempo con forza [e tale tendenza proseguirà anche molto dopo l’anno mille, *n.d.A.*]: le strutture familiari riscontrabili [...] ruotavano intorno a due elementi centrali, l’*auctoritas* del *pater familias* ed il *patrimonium*”<sup>169</sup>. La storiografia recente ha tuttavia abbandonato il confronto diretto tra due istituzioni profondamente distinte, e con diversa applicabilità sociale, quali l’istituto germanico del *mundio* e quelli romani dell’*auctoritas* e della *potestas*<sup>170</sup>: nei confronti del primo quest’ultima, in particolare,

---

<sup>167</sup> Il dettato della *Novella* giustiniana 118 del 543 affermava anche il principio della divisibilità del patrimonio alla morte del *pater familias*, della difesa di una *portio legitima* a favore di ciascun figlio, nonché la possibilità di ereditare per la stessa vedova (sebbene in alcuni casi le fosse concesso solamente l’usufrutto). Rimandiamo per dettagli a: A. Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell’Italia medievale e moderna*, (Il Diritto nella Storia, 3), Torino 1994, p. 38 e D. Petit, *Histoire sociale des Lombards. VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2003, p. 190, dove l’autore sintetizza brevemente come “tous les enfants légitimes, garçons et filles, mariées ou non, reçoivent leur part d’héritage”.

<sup>168</sup> Galetti, *La donna contadina* cit., p. 46.

<sup>169</sup> Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare* cit., pp. 19-20. Lo studioso precisa che “l’*auctoritas* del capo famiglia trovava il suo originario modello nella figura del *pater familias* dell’antico diritto romano [...], della quale era però solo una sbiadita immagine”: tale valore giuridico permarrà per tutto il medioevo, almeno nella popolazione di origine romana, incontrando su un piano parallelo la concezione di famiglia propria delle popolazioni germaniche.

<sup>170</sup> L’obiezione è stata nuovamente accolta da Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 70, riprendendo la precisazione sollevata in principio da E. Besta, *La famiglia nella storia del diritto italiano*, Padova 1933, e successivamente approfondita da Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 328. Secondo quest’ultimo “da un istituto preistorico simile alla *manus* romana si è fatto discendere un *mundio* che, non potendo contraddire alle sue origini e dovendo conservare la sua natura, avrebbe costituito la forza unificatrice della famiglia e l’anima del diritto domestico”. Lo studioso, caratterizzando tale istituto, precisa come questo “era sì connesso con i vincoli parentali, maritali o padronali, ma non era certo confuso con questi. [...] L’ampiezza del *mundio* appare limitata, giacché lo si vede posto a caratterizzare la situazione giuridica delle donne e in certi casi dei liberti sotto un profilo soprattutto patrimoniale”.

rimarrebbe “un’espressione senza corpo”<sup>171</sup>. È sia nell’immagine sociale sia nelle prerogative legali della donna che resta sicuramente dubbio il sussistere della tradizione romana, nonostante l’influenza esercitata dalla legislazione giustiniana sul piano teorico<sup>172</sup>. È sì innegabile che le donne romane “continuarono [...] anche nei territori sottoposti ai nuovi dominatori, a vendere, locare, prendere in affitto, acquistare, ereditare ed altro”<sup>173</sup>, ma lo stesso autore tende a precisare come già prima della conquista longobarda “il sistema successorio [e dunque lo stesso *status* femminile nonché la stessa disponibilità di beni paterni, *n.d.A.*] non era più quello disegnato dal diritto romano giustiniano”<sup>174</sup>. A seguito della conquista poi “lentamente si erano venuti fondendo [...] il concetto longobardo che dava carattere comunitario ai beni della *Sippe* ed il concetto romano della libera disponibilità da parte del *pater familias* dei *bona familiae*”<sup>175</sup>. Ciò attesta, almeno in parte, il superamento del regime di personalità del diritto, in quanto nell’ambito del medesimo contesto sociale (e di conseguenza anche politico) ogni famiglia manifestava la volontà di appartenere a un’etnia specifica, accettandone di conseguenza anche il codice legislativo<sup>176</sup>. In tal modo regolava le proprie relazioni private e pubbliche — e di conseguenza i rapporti familiari e matrimoniali — secondo le norme della *gens* scelta. Sfuma tuttavia questa conclusione proprio Bellomo, il quale, al contrario, non osserva tanto la fusione delle due tradizioni, ma pone piuttosto in luce le diversità regionali che vengono a crearsi nel periodo successivo alla conquista longobarda<sup>177</sup>.

---

<sup>171</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 331.

<sup>172</sup> In tal modo lo studioso corregge in parte la lettura data da Guerra Medici, secondo la quale “durante tutto l’alto medioevo il diritto romano continuò ad essere usato dalle popolazioni italiche, grazie alla personalità del diritto, essenzialmente come diritto consuetudinario”: Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 59.

<sup>173</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>174</sup> Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare* cit., p. 24.

<sup>175</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>176</sup> Rimandiamo sull’argomento a: W. Pohl, *Le origini etniche dell’Europa: barbari e romani tra antichità e Medioevo*, Roma 2000; a W. Pohl, *Gender and ethnicity in the Early Middle Ages*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004, pp. 23-43.

Presso le popolazioni germaniche il lemma riguardava tutti gli individui bisognosi di protezione che non godessero di piena libertà giuridica, nonché le donne<sup>178</sup>, nubili o già sposate oppure vedove, necessitanti per legge di tutela legale da parte di un uomo libero<sup>179</sup>. Per poter meglio comprendere l'evoluzione del vocabolo nei nostri passi occorre tuttavia affiancare al concetto appena espresso di *soggezione e tutela* — come ha precisato Petit — anche quello di *protezione e potenza*, correlando autonomia e capacità di difesa con libertà<sup>180</sup>. Allo stesso modo è altrettanto doveroso rimarcare anche l'aspetto meramente patrimoniale dell'istituto presso i Longobardi<sup>181</sup>. Questa interpretazione è stata risolta dallo stesso Cortese, cui

---

<sup>177</sup> "Le strutture familiari si modellarono in modo diverso da regione a regione, e nella stessa città da casa a casa, seguendo il filo di consuetudini di origine e tradizione romana, oppure di origine e di tradizione longobarda e, più tardi, franca": Bellomo, *La condizione giuridica* cit., p. 23.

<sup>178</sup> Ricordiamo che nelle legislazioni romano-germaniche era la condizione giuridica personale della madre a determinare il grado di libertà dei figli, indipendentemente da quella del padre: la prima trasmetteva ai nati lo stato di libero, semi-libero o di servo. Sempre una donna non libera comportava, almeno nella legislazione franca, la perdita della libertà per l'uomo libero che l'avesse sposata e l'ingresso del marito nella proprietà del padrone della donna, mentre nella legislazione longobarda tale unione era ammessa solo dopo che l'uomo avesse donato la libertà alla donna. Allo stesso modo era sempre mediante il sangue materno che si trasmettevano ai figli anche proprietà morali e soprattutto il prestigio della famiglia materna: si vedano i singoli casi analizzati in Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 99 sgg., in particolare p. 101 per le leggi longobarde ricche di esempi specifici.

<sup>179</sup> "Mundio è concetto peculiare del diritto germanico ed è traducibile come «potere di protezione». Esso, prima ancora che a istituzioni, si applica tradizionalmente a quei soggetti (in primo luogo le donne) che all'interno del corpo sociale non possono vivere *sui iuris*, ma che devono piuttosto essere sottoposti, per l'appunto, al mundio di qualche altro individuo; in questo senso il mundio è accostabile, in qualche misura, al concetto romano di *potestas* del *pater familias*": Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 105, nota 16.

<sup>180</sup> Dalla suddetta definizione, imperniata sul rapporto giuridico tra potente e soggetto da lui dipendente, Petit estende il concetto di mundio alla *protezione/potenza* — piuttosto che *soggezione/tutela* — che un individuo deve poter garantire al proprio gruppo sociale, ponendo così in diretta correlazione autonomia, capacità di difesa e libertà. "La notion de *mund* est bien plus large que ce simple rapport. D'une façon plus générale, il s'agit d'une manifestation de la puissance d'un grand personnage, souvent chef de guerre. Cette force lui permet de protéger les siens des agressions de l'extérieur mais aussi d'assurer la paix intérieure. Tous ceux dont on pense qu'ils sont incapables de se battre et de se défendre, femmes et non-libres dépendent du *mund* du chef de famille": Petit, *Histoire sociale des Lombards* cit., p. 198.

<sup>181</sup> "Il mundio longobardo genuino rivela essenzialmente il suo aspetto patrimoniale e si palesa cosa ben diversa da quell'autorità del padre, del marito o del patrono che, mentre troppo spesso viene

dev'essere ascritto il merito di aver individuato chiaramente che "il mundio longobardo va sviluppando il suo contenuto protettivo solo col trascorrere del tempo"<sup>182</sup>, per mezzo del contatto con la legislazione romana. Come emergerà nei nostri passi a ridosso della conquista franca, a questo aspetto tutelare si affiancherà quello patrimoniale, tipicamente longobardo, che vede il mundio in primo luogo come una proprietà sui suoi soggetti<sup>183</sup> — dunque come un bene acquistabile — rimborsabile o in taluni casi soggetto a contenzioso giudiziario<sup>184</sup>. In linea con l'interpretazione che vede un rapporto diretto tra potere sociale e libertà, il mundio si configura pertanto, nel caso della donna, non come la rappresentazione del potere di un potente su uno più debole, "mais la manifestation même de cette faiblesse"<sup>185</sup>: di certo per la legislazione longobarda — riportiamo ancora una volta le parole di Petit — "il faut admettre que la vie d'une femme lombarde n'était pas porteuse de liberté"<sup>186</sup>.

Nell'Editto di Rotari troviamo l'attestazione legislativa "secondo la quale le donne non possono vivere senza la protezione e l'autorità di un uomo"<sup>187</sup>, ovvero *selpmundia*<sup>188</sup>. Al mundoaldo in generale — familiare maschio o membro esterno<sup>189</sup>

---

considerata tutt'uno col mundio, in realtà gli si congiunge solo come elemento accidentale e non ne costituisce la sostanza": Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 335.

<sup>182</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 334.

<sup>183</sup> Per la donna in particolare, preso atto dell'importanza secondaria che essa ricopriva nella famiglia, "il valore non era stabilito in considerazione della sua personale considerazione, ma piuttosto in base alla dignità e alla nobiltà della stirpe e della parentela, e in modo particolare del parente più prossimo": *op. cit.*, pp. 364-366; cfr. Bellomo, *La condizione giuridica* cit., p. 23.

<sup>184</sup> Ciò è tanto connaturato alle tradizioni germaniche che Petit fa notare come la stessa sintassi delle proposizioni nelle leggi longobarde è "telle que le *mund* apparaît comme quelque chose qui appartient à la nature de la femme": Petit, *Histoire sociale des Lombards* cit., p. 198.

<sup>185</sup> L. cit.

<sup>186</sup> *Op. cit.*, p. 206.

<sup>187</sup> Le Jan, *Aux origines du douaire médiéval* cit., p. 109.

<sup>188</sup> "Nulli mulieri liberae sub regni nostri ditionem legis Langobardorum viventem liceat in sui potestatem arbitrium, id est selpmundia vivere, nisi semper sub potestatem virorum aut certe regis debeat permanere; nec aliquid de res mobiles aut immobiles sine voluntate illius, in cuius mundium fuerit, habeat potestatem donandi aut alienandi": *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le fonti, 1), *Edictum Rothari*, pp. 58-60, cap. 204 (643).

— spetta dunque la possibilità di intervenire in tutti gli aspetti sociali ed economici della donna. Come hanno chiarito Cortese e Bellomo, “benché costei fosse capace di essere titolare di diritti reali, e di obbligarsi e di avere crediti e di ricevere eredità<sup>190</sup>, ella tuttavia non poteva vendere le cose sue né poteva obbligarsi senza l’intervento di lui nel negozio”<sup>191</sup>, e la medesima linea interpretativa è seguita anche da Galetti<sup>192</sup>. Le stesse nozze segnavano il passaggio del “potere di protezione” dal padre della donna al marito — sebbene non sempre quest’ultimo dovesse acquistare il mundio sulla donna<sup>193</sup>, fatto che in molti casi portava a contrasti per ragioni economiche — tramite la loro acquisizione mediante il versamento della *meta*<sup>194</sup>, cui corrispondeva la *traditio* della figlia da parte del padre<sup>195</sup>. Non intendiamo ora entrare in merito all’argomento con analisi troppo approfondite e discussioni che trovano

---

<sup>189</sup> In generale “le tuteur est un proche parent et la logique des choses voudrait que la femme passe de la dépendance de son père à celle de son mari, avec parfois, un intermède comblé par le frère”, mantenendo però sempre un forte carattere maschile o patrilineare: Petit, *Histoire sociale des Lombards* cit., p. 198.

<sup>190</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 370.

<sup>191</sup> Bellomo, *La condizione giuridica* cit., p. 24, e sopra n. 172. Rimandiamo alle pp. 24-25 di Bellomo, *op. cit.*, per un più dettagliato elenco degli obblighi della donna e delle facoltà del suo mundoaldo.

<sup>192</sup> La studiosa sostiene infatti che “la titolarità negoziale [nelle locazioni e restringendo il campo alla sola famiglia contadina], non sembra essere in questo ambito di tradizione e cultura un ambito di appannaggio della donna”, per la quale sarà dunque necessario l’appoggio dell’uomo. Tale tradizione legislativa, tanto nella locazione di terre quanto nel detenere diritti patrimoniali reali, sarà peraltro ancora a lungo riscontrabile nei territori soggetti al dominio longobardo, nei quali “troviamo sicuramente attestare poche donne concessionarie di terre. [...] In area longobarda si arriva addirittura a porre precise restrizioni sulle persone in grado di subentrare nel patto contrattuale in caso di morte del locatario principale, con l’esclusione delle donne di casa”: Galetti, *La donna contadina* cit., p. 43.

<sup>193</sup> Non era infatti necessario, perché il matrimonio fosse valido, che il marito acquistasse il mundio, perché “la donna longobarda anche sposata poteva restare sotto il mundio della sua famiglia d’origine, esercitato dal padre, dal fratello e da altri parenti”: per le leggi di Rotari e di Liutprando si veda Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 90.

<sup>194</sup> Questa è altrimenti definita anche *metfyo* o *pretium nuptiale*.

<sup>195</sup> Intendiamo rimandare per una casistica dettagliata dei lemmi *dos*, *morgengabe*, *meta*, *metfyo*, *faderfyo*, *arras* e delle espressioni *pretium nuptiale* e *donatio propter nuptias* alla discussione di Le Jan, *Aux origines du douaire médiéval*, cit., pp. 108-111, in cui si disquisisce anche su reciproci influssi tra diritto romano e tradizioni germaniche, propendendo verso una loro progressiva (con) fusione.

interpretazioni spesso discordanti; ci preme tuttavia rimandare all'osservazione della Guerra Medici che fa notare come l'incapacità patrimoniale della donna venga "contraddetta tutte le volte che i beni di questa sono indicati come *res suae* e *res suae propriae*"<sup>196</sup>, segnalando punti di non chiaro accordo tra studiosi ma, ancor più, elementi di forte contraddizione nella stessa legislazione rotariana. Con il mutare della condizione della donna, sarà progressivamente concesso "alla donna che avesse subito violenza, la possibilità di scegliere in modo autonomo a chi assegnare il proprio mundio: in questa scelta era compresa la possibilità di assegnare il proprio mundio al re"<sup>197</sup>. Si otteneva in questo modo la possibilità di svincolare progressivamente sia il controllo dei beni patrimoniali sia la facoltà di protezione della donna stessa, tanto dal marito o dai membri della sua famiglia quanto dai membri della famiglia di origine.

Nella serie di leggi varate da Liutprando la condizione femminile e la concezione del suo mundio vedono mutamenti significativi, sia per un pensiero legislativo più tollerante nei confronti delle restrizioni imposte a livello sociale, sia per un progressivo indebolirsi degli strumenti legislativi di controllo — come già indicato dallo Schupfer all'inizio del nostro secolo<sup>198</sup> — innanzitutto sulle vedove, per poi estendersi ad altre fasce d'età<sup>199</sup>. L'aspetto più significativo dell'intervento normativo di questo sovrano mira a garantire una più efficace difesa della donna, e della vedova in particolare, soprattutto a livello economico, concependo per essa leggi che le garantissero almeno l'usufrutto dei beni del defunto marito. Anche se con Liutprando "la vedova longobarda restava sotto il mundio dei figli, dei parenti o del re"<sup>200</sup>, a questa era concesso tornare presso la sua famiglia di origine, a seguito però del passaggio del suo mundio al re: questo provvedimento era deciso con l'intento di

---

<sup>196</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 111 sgg.

<sup>197</sup> Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., p. 86 sg., dove la studiosa fa notare che "una tale concessione di autonomia di scelta poteva rendere una donna largamente indipendente. Il mundio del re difficilmente poteva intervenire nella quotidianità delle scelte".

<sup>198</sup> F. Schupfer, *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, I, *Le persone, la famiglia*, Città di Castello 1907, p. 21; in generale si veda Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 73 sg.

<sup>199</sup> Intendiamo qui segnalare le pagine di Guerra Medici rivolte in particolare alla figura della donna in rapporto con la sua famiglia e dell'evoluzione della concezione di donna come madre, utili per delineare i profondi cambiamenti che intercorrono proprio tra l'età longobarda e il XII secolo: Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., pp. 203-206.

<sup>200</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 104.

tutelare la donna anche dal suo stesso mundoaldo e dalle pretese economiche che costui avrebbe potuto avanzare sui suoi averi personali<sup>201</sup>. Da questa prospettiva è pertanto possibile osservare come l'individualità della femmina e la sua indipendenza siano progressivamente sempre più riconosciute. In particolare l'equiparazione prende forma in due chiari momenti legislativi: con le leggi del 713 — grazie alle quali le figlie sono chiamate a succedere a tutti i beni dei genitori<sup>202</sup> — e con l'editto del 728, che estenderà anche alle figlie — in caso di assenza di fratelli — l'equiparazione ai maschi nel diritto successorio<sup>203</sup>. Per contro, le scelte importanti sono tuttavia ancora soggette alla volontà del padre o del fratello<sup>204</sup> — sotto la minaccia di perdita dei loro beni<sup>205</sup> — sebbene tale soggezione sia stata anche

---

<sup>201</sup> La legge 100 di Liutprando regola con dovizia di particolari il caso di una vedova che voglia entrare in monastero dopo la morte del marito. In essa sono presi in considerazione sia il caso di esplicita volontà da parte della donna di cingere il velo, sia il caso di monacazione forzata indotta dal suo mundoaldo per sottrarle le proprietà. Così recita l'inizio della legge: "nulli sit licentiam, quaevit mulierem, mundium eius habens in potestatem, post mortem mariti sui ante anni spacium velare aut monachico abito induere. Et si ipsa sua voluntatem ante anni spacium hoc facere disposuerit, veniat ad palatium regi et dicat clementiae eius voluntatem suam, et interrogata vel inquisita diligenter a rege, per eius permissum accipiat religiones velamen": *Le leggi dei Longobardi cit., Liutprandi leges*, p. 178, cap. 100 (728). Anche la legge successiva è rivolta a regolare la destinazione dei beni — tra i figli, le figlie e il mundoaldo — della donna che avesse ricevuto il permesso di indossare il velo.

<sup>202</sup> Sia a quelli paterni sia soprattutto a quelli materni, per tramite delle *cartulae donationis*. Nel caso di eredità da parte dei genitori "si quis Langobardus mortus fuerit, et filias dereliquerit, ipsae ei in omnem hereditatem patris vel matris suae, tamquam filii legetimi masculini, heredis succedant": *Le leggi dei Longobardi cit., Liutprandi leges*, p. 128, cap. 1 (713). In particolare Guerra Medici riporta molti esempi chiarificatori — sebbene tardi — sull'uso delle *cartulae donationis*, una pratica che si dimostra valida ancora secoli dopo l'introduzione della legge: Guerra Medici, *I diritti delle donne cit.*, p. 252 sg.

<sup>203</sup> Ciò avrebbe permesso loro di ereditare dal padre o dalla madre in parti uguali e con pari diritto. "Si quis Langobardus habuerit filium masculinum legetimum unum, aut filia legetimam unam aut plures, et antequam eam ad maritum tradat, ad mortem venerit, potestatem habeat ad filiam suam per cartola donationis, si voluerit, usque ad quartam portionem de rebus suis iudicare, si iudicaverit, stabilem permaneat": *Le leggi dei Longobardi cit., Liutprandi leges*, p. 178, cap. 102 (728). Successivamente anche alle sorelle del defunto e alle sue figlie nubili sarà concesso di potergli succedere alla pari dei figli maschi.

<sup>204</sup> Dobbiamo specificare che il diritto al mundio detenuto dal padre e dal fratello nella legislazione longobarda non poteva mai decadere — per tutto il periodo fino alla conquista franca — neppure in caso di trattamenti poco corretti verso la donna: rimandiamo a Cortese, *Per la storia del mundio cit.*, p. 371.

interpretata come un'azione di carattere protettivo piuttosto che costrittivo o limitativo, in particolare se riguardante i beni di famiglia<sup>206</sup>. È proprio in questo periodo che — nell'applicazione di poteri coercitivi — si fa più netta la separazione tra i parenti della donna e il suo mundoaldo, qualora questo non ne fosse il padre o il fratello<sup>207</sup>. Guerra Medici ha sottolineato l'opportunità di dedurre elementi utili proprio nello studio di questi lemmi, in quanto "negli Editti le qualifiche di «parenti» e di «mundoaldo» si identificano e appaiono come sinonimi", dal momento che "i parenti esercitavano nei confronti della donna una protezione ed una tutela che non erano legate alla qualifica del mundoaldo"<sup>208</sup>. In particolare, per il periodo da noi studiato non dobbiamo cadere nell'equivoco — com'è stato messo in luce ancora da Cortese — di leggere il mundio identificandolo solamente con i vincoli di famiglia in quanto tali: è infatti necessario prestare attenzione al fatto che "lo stesso mundio sulle donne non si identificava affatto con il potere d'indole familiare che a certi parenti spettava su di esse"<sup>209</sup>. Ecco che, a partire da Liutprando, suddetta tutela affidata al mundoaldo poteva esser sostituita per legge mediante "la presenza di due o più parenti della donna"<sup>210</sup> che avevano il compito di tutelarne gli interessi ed assicurare che non avesse subito pressioni"<sup>211</sup>. Costui infatti non poteva in alcun modo

---

<sup>205</sup> "Si filiae aut sorores contra voluntatem patris aut fratris egerit, potestatem habeat pater aut frater iudicandi de rebus suis, quomodo aut qualiter voluerit": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 128, cap. 5 (713).

<sup>206</sup> La motivazione addotta a questa spiegazione è appunto la presenza della figura del mundoaldo "soprattutto in quelle situazioni in cui era sentita la necessità di garantire l'integrità del patrimonio familiare, per evitare che la donna potesse involontariamente intaccarlo: quindi, nelle vendite, nelle permutate, nelle donazioni": Galetti, *La donna contadina* cit., p. 44.

<sup>207</sup> Petit ha osservato a proposito come a partire dalla legislazione liutprandea "il n'a jamais été total, sauf pour le père ou le frère au VII<sup>e</sup> siècle. Dès que les liens se relâchent, le responsable n'a plus le droit de vie et de mort, ne peut lui donner un époux contre son gré, utiliser la violence à son encontre de son fait ou par l'entremise de tierces personnes": Petit, *Histoire sociale des Lombards* cit., p. 202.

<sup>208</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 76.

<sup>209</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., pp. 371-378.

<sup>210</sup> Cortese precisa che — proprio in virtù del rapporto di famiglia — la funzione di tutela dei parenti sulla donna poteva spettare ai parenti ma senza identificarsi, come già indicato, con il mundoaldo: *op. cit.*, pp. 371-378.

<sup>211</sup> "Si mulier res suas, consentiente viro suo, aut communiter venudare voluerit, ipse qui emere vult, vel illi qui vindunt, faciant notitiam ad duos vel tres parentes ipsius mulieris, qui propinquiores sunt": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 140, cap. 22 (721).

intervenire nelle decisioni riguardanti beni e possedimenti in piena proprietà della donna, quali per esempio beni derivanti dall'eredità della famiglia di origine e quelli donati dal marito<sup>212</sup>. Le norme di Liutprando regolamentano, in ultimo, anche i matrimoni misti negli aspetti pertinenti il mundio sulla donna e sui minori<sup>213</sup>, nonché nel caso di matrimonio misto tra Romani e Longobardi<sup>214</sup>. L'intento legislativo vedrà infine il suo punto d'arrivo nella legislazione longobarda con l'editto di Astolfo — il quale prevedeva per un libero longobardo la possibilità di lasciare in usufrutto alla moglie fino alla metà dei suoi beni<sup>215</sup> — e suddetta politica proseguirà in forme ancora più marcate dopo la conquista franca, con la volontà di tutelare le donne affiancando loro figure con compiti specifici.

Con il dominio franco la donna diviene oggetto di una protezione ancor maggiore da parte del legislatore: Carlo indirizza la legislazione sia verso una celebrazione consensuale e pubblica del matrimonio<sup>216</sup>, sia verso una più stringente

---

<sup>212</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 75. Kraut per primo aveva individuato questo fondamentale mutamento di prospettiva, quando "al mundoaldo fu concesso di spogliarsi del suo diritto a favore della donna, che poteva scegliersi un uomo di sua fiducia [e] il mundio divenne quasi una formalità alla quale ricorrere": W. T. Kraut, *Die Vormundschaft nach den Grundsätzen des Deutschen Rechts*, I, Göttingen 1835, p. 161, cit. in Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 82.

<sup>213</sup> Tra individui di condizione non libera o semi-libera (*aldii*) appartenenti a padroni diversi, la prole nata dalla coppia (che mantiene ovviamente la condizione di semi-libertà propria della donna) appartiene al proprietario del mundio della donna: "Si haldius cuiuscumque haldiam alterius tulerit ad uxorem et filii de ea procreati fuerent, et mundium ex ea non fecerit, sint filii eius haldionis, cuius et mater fuerit": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 192, cap. 126 (731). La legge riprende il dettato legislativo proprio già della codificazione di Rotari, là dove recita "si aldius ancillam suam aut alterius tulerit ad uxorem, filii, qui ex ea nascuntur, sint servi, cuius et mater ancilla": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Edictum Rothari*, p. 62, cap. 219 (643).

<sup>214</sup> In quest'ultimo caso Liutprando prevede l'acquisto del mundio della donna longobarda da parte del marito, fatto che muta di conseguenza l'appartenenza etnica (e quindi anche quella legislativa), da longobarda a romana, della donna e della prole della nuova coppia, anche dopo la morte del marito: "Posteus romanum maritum se copolavit, et ipse ex ea mundio fecit, romana effecta est, et filii qui de eo matrimonio nascuntur, secundum legem patris romani fiunt et legem patris vivunt": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 192, cap. 127 (731).

<sup>215</sup> "Si quis langobardus decidens uxori suae usufructum de rebus suis iudicare voluerit et filius vel filias ex ea reliquerit, non amplius ei pro usufructum iudicare possit quam medietatem ex sua substantia super illud, quod ei in morgincap et metam secundum legem datum fuerit": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Ahistulfi leges*, p. 256, cap. 14 (755).

<sup>216</sup> Le Jan, *Aux origines du douaire médiéval* cit., p. 112.

tutela da abusi e molestie, in particolare all'interno del rapporto matrimoniale. Più in generale — desideriamo anticiparlo brevemente rimandando l'analisi alle pagine che seguono — il vocabolo *mundium* vede in pochi anni traslare il suo campo d'applicazione principale. Esso perderà l'uso specifico riferito a donne libere, per rivolgersi a individui e ambiti affini quali vedove, istituzioni religiose e loro assistiti, oppure verso figure di *status* non libero. Tuttavia l'intento legislativo di tutela legale e protezione sociale proseguirà nei primi anni con la medesima attenzione, senza che le implicazioni connesse al nuovo *status* femminile vengano meno. Allo stesso tempo acquisirà un senso socialmente più ampio, mentre altri vocaboli saranno usati per la difesa di queste categorie sociali. Per finire si giungerà — almeno nella nostra fonte — alla scomparsa del lemma: i passi che seguono sono prova di questo slittamento semantico, e su questi cambiamenti si indirizzerà ora la nostra ricerca<sup>217</sup>. È tuttavia utile segnalare ancora, in conclusione, come risulti di difficile riscontro l'affermazione di Bellomo, secondo il quale "nell'epoca carolingia (dalla fine del secolo VIII fino al secolo X circa) si diffondevano termini nuovi [...]: *defensor, advocatus*" per definire la figura del *mundualdo*, marcandone l'evoluzione secondo l'ottica franca<sup>218</sup>. Dobbiamo pertanto ammettere, da un lato, che la nostra fonte è povera proprio delle attestazioni cui questo studioso fa riferimento, dall'altro lato che i sopraccitati lemmi non coprono i campi di applicazione che in età longobarda erano specifici della figura del *mundualdo*. È questo un interessante esempio di quanto anticipato nell'introduzione, là dove avevamo accennato alla — talvolta forte — discrepanza delle conclusioni che si possono trarre analizzando fonti legislative non solo rispetto a fonti narrative o autoriali più in generale, ma anche tra fonti legislative di periodi distanti tra loro e promulgate da cancellerie di *Regna* diversi. Essi definiranno — lo anticipiamo brevemente — altre funzioni e prerogative, alterando la percezione degli istituti giuridici preposti alla difesa dei soggetti sociali più deboli.

---

<sup>217</sup> Citiamo — a puro titolo di esempio — la legge 125 di Liutprando, che reca il caso di molestie arrecate a donne di condizione libera: in tal caso il colpevole è condannato al pagamento di una composizione di 80 solidi, da versarsi direttamente al *mundualdo*.

<sup>218</sup> Riteniamo non sia corretto neppure quanto affermato da Rudolf Hübner all'inizio del Novecento e ripreso da Guerra Medici. I due studiosi sostengono che "l'istituto [del *mundio*, *n.d.A.*] non è esplicitamente menzionato nelle leggi dei Bavari, Burgundi e Franchi": cfr. R. Hübner, *A history of Germanic private law*, in "Continental legal history series", (1918), rep. New York 1968, cit. in Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 71. Almeno nel caso di questi ultimi l'affermazione non è infatti corretta: il lemma è attestato nelle leggi franche, sebbene si tratti di quelle per il *Regnum Italicum*, con tre testimonianze.

Nei nostri capitolari *mundium* si ripresenta con tre sole attestazioni. La prima rappresenta la voce dei vescovi della *Langobardia* che hanno ispirato il capitolare, mentre le altre recano la firma di Pipino. Tutti e tre gli usi hanno diffusione nel solo *Regnum Italicum*. Una seconda osservazione, preliminare e necessaria, intende segnalare come l'uso del lemma sia rivolto in modo particolare all'ambito monastico e religioso, sebbene vi siano eccezioni al caso: in tutte le occorrenze infatti si fa riferimento a individui non sposati (o non ancora sposati) — laddove sia possibile riferirsi a una condizione personale definita — facenti capo a strutture religiose. Guerra Medici, al contrario, aveva fatto notare come nella legislazione germanica il lemma si riferisse a "questioni femminili [che] concernono il matrimonio"<sup>219</sup>. Anticipiamo ancora come tale evidente difformità semantica rispetto all'uso longobardo sia stata spiegata da Cortese attribuendo a "mundio" — almeno nell'uso carolingio — le caratteristiche della *tuitio mundiburdi*ale.

Nel primo capitolare, risalente al 782 circa e decretato dall'assemblea vescovile longobarda del *Regnum*, il lemma si presenta in un contesto che possiamo intendere già difforme rispetto all'uso "longobardo" osservabile nell'accezione liutprandea. Nonostante tale discordanza, esso non si distacca dal valore significante abituale — sopra osservato — di "protezione e tutela"<sup>220</sup>. In primo luogo osserviamo come si sia fatto ricorso al lemma in ambito ecclesiastico: quest'uso potrebbe suggerirci che il mundio regio ricada sia sulle strutture ecclesiastiche e sui loro membri — come già tradizione parallela presso la corte carolingia, sebbene questi istituti fossero maggiormente caratterizzati dal rapporto di *tuitio regia* — sia sulle organizzazioni che offrono tutela, in quanto direttamente responsabili dei loro protetti. Una seconda idea che emerge dal passo è che il mundio sui medesimi enti può essere detenuto anche da figure diverse rispetto al *rex*, quali signori laici oltreché religiosi, così come si vedrà nel passo successivo.

Possiamo già ora confermare quanto inteso dalla storiografia sul mutamento semantico del lemma rispetto all'originale valore patrimoniale longobardo: in questo contesto si innesta altresì il valore di "potere di tutela e protezione", che caratterizzerà le ultime attestazioni del lemma nelle fonti italiche. È su tale valore che si costruisce un'ultima osservazione, secondo cui anche enti e istituti religiosi, a partire dal dominio

---

<sup>219</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 91.

<sup>220</sup> "De eclesiis et monasteria et senodochia que ad mundio palatii pertinet aut pertinere debent: ut unusquisque iustitiam dominorum nostrorum regum et eorum rectum consentiat": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 189, doc. 89, 5 (782 circa).

franco, sono richiamati al dovere di sottoporsi al controllo del *palatium* nella figura di funzionari incaricati, garantendo il corretto svolgimento della giustizia e l'applicazione delle leggi. Non abbiamo tuttavia elementi che ci permettano di stabilire con maggiore precisione in che cosa esso consistesse: i due brevi esempi che emergono dal testo non sono utili al fine di determinarne il contenuto, in quanto si intima alle istituzioni rette dal potere regale di essere più fedeli ai dettami del *rex* stesso, senza per altro lasciar trasparire alcun cenno di *mundium*.

Il passo ora considerato e il successivo rappresentano uno degli aspetti più interessanti nell'analisi di questo lemma, incentrati entrambi su una questione cui abbiamo già fatto cenno e che è stata illustrata e risolta da Cortese. Lo studioso, nella sua indagine sul concetto di *mundio*, mostra con chiarezza come — commentando questi stessi passi — il legislatore franco faccia uso di "mundio" come sinonimo di "tuitio": "le stesse fonti dell'Italia franca mostrano talvolta di confondere i due termini [...] e trattano di chiese nel mundio del sovrano quando su di esse si esplica la *tuitio mundiburdi*ale regia, ch'è — a rigore di dogmatica — cosa diversa"<sup>221</sup>. In particolare l'attenzione regia risulta concentrata sull'assistenza di enti religiosi e chiese, permettendo di intuire un interesse più marcato proprio verso le loro proprietà e le persone loro sottoposte: allo stesso tempo riceviamo conferma che il lemma "mundio", durante la dominazione franca, stesse assumendo sempre più un contenuto protettivo.

Le osservazioni fin qui avanzate sono appropriate anche per il passo successivo, risalente agli stessi anni, avallato dall'autorità di Pipino e recante alcuni elementi sulla pertinenza del *mundium*: "monasteria virorum et puellarum, tam que in mundio palatii esse noscuntur vel etiam in mundio episcopales seu de reliquis hominibus esse inveniuntur, dstringat unusquisque in cuius mundio sunt, ut regulariter vivant; simul et senodochia, cuiuslibet sint, frates in omnibus pascantur iuxta illorum possibilitatem"<sup>222</sup>. Le informazioni confermano quanto finora letto, poiché si tratta nuovamente di monasteri — si ha qui inequivocabile conferma della sua applicabilità sia per quelli maschili sia per quelli femminili) il cui *mundio* è di pertinenza del *palatium*, come nel precedente passo. L'espressione "in mundio palatii esse" è analoga a quella ricorrente nei documenti longobardi "in curtis regia"; dal medesimo passo siamo altresì informati che anche vescovi oppure "altri uomini" possono detenere il *mundium*. Nel caso il detentore fosse l'autorità vescovile, il passo permetterebbe di confermare la tendenza — che nel regno longobardo aveva preso

---

<sup>221</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 419.

<sup>222</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91,3 (782 circa).

piede già dall'epoca liutprandea — di affidare la cura mondiale soprattutto delle donne (che avessero cinto o no l'abito religioso) a enti religiosi: tale passo trova conferma infatti nell'affermazione di Guerra Medici secondo cui "queste, modeste, possibilità di autonomia, siano state sfruttate anche per ragioni e per cause non rigorosamente ed esclusivamente pie, da persone che si ponevano sotto la protezione della Chiesa, che offriva una tutela meno oppressiva di altre forme di tutela familiare o coniugale"<sup>223</sup>. Lo stesso Cortese aveva in precedenza già ammesso tale pratica, riconducibile a motivazioni di carattere morale, osservandone proprio "l'uso che favoriva molte chiese e consisteva in una vera e propria *donatio pro anima* sottoposta però al termine iniziale segnato dalla morte della donna; questa, per di più, non rimaneva al mondo sola e indifesa, ma poteva godere dell'assistenza di un ente religioso di fiducia. Vista sotto questa luce, [...] si spiega la occasionale soggezione di donne al mundio di chiese"<sup>224</sup>. In questo provvedimento incentrato sui *monasteria*, è necessario rimarcare come si palesi la volontà del nuovo legislatore a esortare il detentore del mundio a regolare e a riportare all'ordine disciplinare i comportamenti dei propri soggetti: questi erano ritenuti forse troppo permissivi in quanto sottoposti a un controllo meno rigoroso, sebbene la vaghezza della formula non consenta di supporre quali potessero essere i provvedimenti più stringenti da adottare. Ciò conferma ulteriormente il mutamento impresso dalla legislazione franca all'istituto del mundio verso una più attenta opera soprattutto di moralizzazione dei soggetti, differentemente dalla tendenza di protezione/controllo riscontrabile nell'ultima legislazione longobarda. È pertanto possibile leggere una nuova accezione nel lemma *mundium* presente in questo passo (tale ipotesi è suffragata da questo e dal precedente testo). Vi troviamo l'idea di "condotta etica e morale" da parte del mundoaldo, sebbene il passo legislativo provi nuovamente come la donna longobarda continui a esser soggetta al mundio, anche dopo aver vestito l'abito religioso. Inoltre si osserva più in generale in ambito monastico — nonostante tale prerogativa perda progressivamente valore a discapito degli interessi del mundoaldo — come la legge tenda a favorire l'interesse proprio di quest'ultimo: è sì permesso inizialmente alla donna di prendere i voti, ma è altrettanto concesso al mundoaldo di assumere successivamente un più stretto controllo economico dell'eredità del defunto mediante la progressiva esclusione della donna stessa dalla loro amministrazione.

A proposito dei detentori del mundio — diversi dall'autorità regia e da quella vescovile — possiamo supporre che i "reliqui homines" siano tutti coloro che,

---

<sup>223</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 80.

<sup>224</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 459.

ovviamente laici, sono in grado di mantenere o di offrire un adeguato supporto economico ai monasteri (o di concedere le proprietà da cui fare derivare le rendite), nonché di fornire ai loro tutelati un'opportuna protezione (in modo analogo a quanto già osservato a proposito dei *minus potentes*). Essendo per primi menzionati nella fonte il *palatium* e l'episcopio, le figure alle quali è fatto qui riferimento possono dunque essere i privati e le famiglie — longobarde *in primis* — in grado di sostenere e garantire il *mundium*. Tale aspetto della norma franca richiama, sebbene non siano citate in modo esplicito, la legge 182 di Rotari e la legge 120 di Liutprando: la prima ribadisce la possibilità di perdere il *mundio* sulla donna in caso sia trattata in modo non adeguato<sup>225</sup>, la seconda elenca invece i singoli casi — quali il fornire cibi, abiti e calzature adeguati al censo<sup>226</sup> — spettanti per obbligo al detentore del *mundio*. Nel dettato della legge franca tale obbligo, pur rivolto ai senodochia, è esteso a tutte le persone da esso ospitate, in proporzione con le possibilità economiche di questi. La discrepanza più evidente con il passo discusso in precedenza consiste tuttavia in un diverso approccio che i responsabili dei monasteri — si potrebbe estendere il discorso correttamente ad abati e priori — devono avere con i componenti delle comunità. È richiesta loro una mano più ferma nell'imporre il rispetto della regola monastica, estendendo i termini del proprio operato e la propria influenza, non solo nell'attuazione della volontà del *rex* come richiesto nel capitolare precedente.

Con il terzo passo il lemma perviene a un'ulteriore svolta nella comprensione dell'accezione attribuita dal legislatore. Pipino, nonostante fossero passati solo cinque anni circa (il capitolare è datato 787-788), fa qui un uso topico del termine, non perché vi attribuisca un significato anomalo, ma poiché è specificato con chiarezza da quale altro vocabolo giuridicamente affine si differenzi. Tale puntualizzazione da parte del legislatore fornisce un riscontro di quanto fossero nettamente percepite — dal legislatore *in primis* — la particolarità giuridica e la pregnanza sociale del lemma, con il fine di tutelare l'integrità sia dell'istituto del *mundium* sia della condizione sociale del diretto interessato. Al vocabolo si affiancano infatti alcune figure sociali

---

<sup>225</sup> "De vidua, qualem habeat licentiam. [...] Et si ipse eam male habuerit aut tractaverit, et probatur, tunc liceat eam ad parentes suos reverti; et si parentes non habuerit, tunc ad curtem regis habeat refugium, et mundium eius sit in potestatem regis": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Edictum Rothari*, pp. 50-52, cap. 182 (643).

<sup>226</sup> "Si eam fame negaverit, aut vestimentum aut calciamentum secundum qualitatem pecuniae non dederit, aut ad servum vel aldionem alterius eam uxorem dare presumpserit, aut eam battederit turpiter [...], et si eam in indicebilem operam quoacta minaverit, aut si ipsa adulteraverit": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 188, cap. 120 (729).

giuridicamente definite, le *mancipiae*, la cui appartenenza legale è argomento della legge in questione: "de mancipias palatii nostri et ecclesiarum nostrarum nolumus mundium recipere, sed nostras ipsas mancipias habere"<sup>227</sup>. Dal passo emerge in modo evidente che a livello legislativo si intendevano come concetti giuridici distinti da un lato *la proprietà* sulle donne di condizione non-libera, dall'altro *il mundio* sulle donne. Tale separazione ci consente di registrare ancora il perdurare della differenziazione, già presente in età longobarda, tra *mundium* e *dominium*, "dimostrando la sua preoccupazione formale di distinguere la soggezione servile da quella mundiale"<sup>228</sup>. Possiamo constatare infatti come Pipino da una parte intenda esplicitamente tenere separata la proprietà legale delle *mancipiae* (che rivendica per sé, ovvero per il *palatium* e per le chiese di pertinenza di questo, marcando anche il conseguente usufrutto su di esse<sup>229</sup>), mentre dall'altra affermi la piena validità del *mundium* su di esse, ma soprattutto insista sul possesso del mundio stesso. Tornando per un confronto alla legislazione longobarda, Cortese ammette che in questa era presente il mundio su certi tipi di liberti, sebbene fosse difficile distinguere di preciso su quali categorie e in quali modalità questo si attuasse. Le conclusioni cui lo studioso giunge ammettono che questo poteva alla fine essere definito come un diritto accessorio, non sempre presente né stabile per categorie determinate, ma con una ricca gamma di possibilità diverse: "anzi, è certo che, [...] la sua figura doveva assumere con chiarezza l'aspetto tipico d'un diritto meramente accessorio"<sup>230</sup>, senza prescindere ovviamente dal valore economico sempre presente dell'istituto, almeno in età longobarda. Tale ragionamento, applicato al passo appena proposto, ci consente di estendere l'accezione comune di *mundium* — in modo esplicito per le attestazioni che riscontriamo nella legislazione franca — anche al significato di tutela: in tale frangente essa può essere estesa altresì a soggetti di condizione non libera, nonché agli aspetti legali connessi alla funzione passiva nel rapporto personale ("mundium recipere"). La proprietà sulle donne di condizione non-libera forniva la garanzia di un loro pieno controllo e di una libera gestione da parte dei proprietari, ovvero assicurava un pieno dominio sulla loro persona: si riuniva così sotto un solo aspetto

---

<sup>227</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 201, doc. 95,12 (787-788 circa).

<sup>228</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 359, n. 59.

<sup>229</sup> *Op. cit.*, p. 406 sg., di cui accogliamo il suggerimento nella lettura dei passi legislativi nei quali è possibile delineare una sostanziale affinità tra usufrutto e mundio.

<sup>230</sup> Rimandiamo a Cortese, *Per la storia del mundio* cit., pp. 350-363, per le sottili differenziazioni tra il *fulcfree*, l'*amund* e gli *aldii*, per la discussione sulle interpretazioni storiografiche, ma soprattutto sulla loro differenziazione nel periodo tra la legislazione rotariana e quella di Liutprando.

ciò che Cortese ha fatto rilevare nel “rapporto di *tuitio*, [che, *n.d.A.*] lungi dall’esaurirsi nella concezione di diritti all’ente protetto, gli impone anche una soggezione. Ed è questo dato a svelare il fondo più solido [...]: questo congiungersi dell’elemento protettivo al potestativo”<sup>231</sup>. Se così non fosse, la condizione di *mundualdo* — lemma che esamineremo a breve — non sarebbe stata di facile gestione, non tanto per il sovrano, quanto piuttosto per coloro che agivano alle sue dipendenze, oppure non sarebbe stata conveniente per le istituzioni ecclesiastiche proprietarie delle donne. Il valore della separazione teorica dei due aspetti rappresenta pertanto un significativo esempio di quanto fosse sentita dall’autorità franca la persistenza e l’importanza sociale dell’istituto *mundiale*, tanto da rendere necessaria una legge — dopo soli dieci anni dalla conquista — che specificasse nei dettagli quale soluzione legale Pipino intendesse scegliere per le sue *mancipiae*. Questa norma occupa di conseguenza uno spazio fondamentale nell’economia del discorso: essa ci permette di fornire una risposta più sfumata alla questione sollevata da Guerra Medici, là dove si domandava se a essere vendute fossero le *mancipiae* o il *mundio* su esse. Il passo consente di rispondere che il legislatore franco percepisce entrambi gli elementi come possibile oggetto di transazione economica, nonché come categorie giuridiche separate e indipendenti. Le *mancipiae* possono essere vendute — e, come parrebbe suggerire il passo, possono anche essere sottratte e di conseguenza restituite — ma anche il *mundio* su di esse può esser oggetto di negoziazione: Pipino stabilisce proprio che sia l’una sia l’altro debbano tornare in possesso del *palatium*. Intendiamo tuttavia precisare per correttezza che la domanda posta dalla studiosa era rivolta a tutte le legislazioni barbariche, mentre la nostra risposta deve essere necessariamente limitata a quella franca, nel periodo subito successivo alla conquista.

In conclusione ancora un’importante precisazione cronologica si impone a proposito di *mundium*, pertinente con le date delle attestazioni: il lemma compare sì in tre capitolari distinti, ma questi sono a ridosso della conquista franca. Il termine dunque non compare più — almeno nella legislazione del *Regnum* fino all’813 — dopo il 788. Questo per una serie diversa di motivi: innanzitutto perché i sinodi tenuti con vescovi italici (cui fanno riferimento i capitolari successivi, come per esempio il capitolare di Pipino del 787-800), sono incentrati su problematiche di tipo pastorale e disciplinare della Chiesa e non amministrative. In modo analogo possiamo anche supporre che il lemma — almeno per parte carolingia e dunque in ambito legislativo e ufficiale — abbia visto mutare le proprie connotazioni; in ultimo perché progressivamente “acquista rilievo e importanza la figura del marito” — che in

---

<sup>231</sup> *Op. cit.*, p. 424.

legislazioni diverse da quella longobarda compare sotto il nome di *vir* — a discapito della figura del *mundualdo*, con cui sempre meno sovente si identifica<sup>232</sup>. È dunque vero che una condizione femminile più indipendente può essere addotta a spiegazione del rapido abbandono di tale istituto<sup>233</sup>, ma a essa è necessario affiancare anche una parallela diffusione del consenso coniugale — più in generale familiare — nella gestione dei beni della coppia. Tra gli studiosi Guerra Medici ha efficacemente sintetizzato come “la forza e la rilevanza dei rapporti familiari conferiva una importanza preminente alla funzione tutelare nei confronti della donna che, invece, non sembra strettamente correlata alla funzione del *mundualdo*”<sup>234</sup>, in quanto “l’antico carattere generale del *mundio* si era ristretto a comprendere una funzione rappresentativa e protettiva della donna in una forma di generale tutela del sesso”<sup>235</sup>. È l’influenza del concetto di protezione propria della rappresentazione sociale del mondo franco a determinare — più di tutti gli altri fattori elencati — il tramonto del *mundio* e della figura del *mundualdo*: il lemma longobardo dunque scompare, trascinando con sé la sua accezione di “protezione” che si era sviluppata negli ultimi tempi della dominazione longobarda. L’istituto evolverà verso le figure dell’*advocatus* e del *tutor*. Nella semantica del lemma “*mundio*” si riassumono i concetti franchi di *defensio* — che nel mondo carolingio si farà progressivamente strada con la tutela di più ampie fasce della popolazione — e di *tutela*, unico termine che mantenga una connotazione rivolta primariamente all’ambito femminile. “Esse dimostrano come il concetto della funzione protettiva si fosse affacciato alla mente di sovrani: [...] si ricordi ancora la *defensio* sui monasteri e il vecchio intervento del potere pubblico a salvaguardare gli interessi dei minori [...]. Sono tutti indizi che rivelano il maturarsi di una realtà nei primi secoli dell’alto Medio Evo”<sup>236</sup>. Riteniamo tuttavia qui doveroso anticipare che quanto sostenuto dal Tamassia<sup>237</sup> — e successivamente ripreso da

---

<sup>232</sup> Rimandiamo alle pagine di Guerra Medici per l’analisi sugli atti di compravendita (precedenti la conquista franca) in cui compaiono le sole donne, affiancate dal proprio *mundualdo* oppure da sole, a seconda della diversa legge professata: Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 248 sgg.

<sup>233</sup> Si veda sull’argomento la sintesi di Lazzari, *Le donne nell’alto Medioevo* cit., pp. 86 sg., incentrata sul rapporto tra proprietà/possesso e fruizione/gestione dei beni personali da parte della donna, così come evolve dal V al X secolo, assieme alle pagine di Guerra Medici citate nella nota precedente.

<sup>234</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 82.

<sup>235</sup> *Op. cit.*, p. 85.

<sup>236</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 420 sg.

<sup>237</sup> N. Tamassia, *L’alta tutela dell’antico re germanico*, in “Archivio giuridico”, XCIV (1925).

Guerra Medici<sup>238</sup> — è sì vero sul piano sociale, ma non è in alcun modo riscontrabile al nostro livello terminologico. L'affermarsi del concetto di *defensio* — che in questo periodo di transizione inizia a lasciare tracce nella legislazione — nei passi che qui abbiamo affrontato non fornisce esempi utili.

Nel capitolare 105 che ci accingiamo ad analizzare trova conferma l'ipotesi cronologica appena espressa: compaiono in esso tre attestazioni del lemma *mundwaldus* che, essendo inserite in un capitolare di attribuzione e datazione incerta, incrementano sì gli elementi a nostra disposizione, ma non ci forniscono alcuna indicazione di tipo temporale. Anzi, il confronto tra le precedenti attestazioni di *mundium* e quelle di *mundwaldus* che seguiranno ci permettono di proporre una datazione più alta della legge, a ridosso anch'essa della conquista franca: questo (alla pari di tutti gli altri capitoli del capitolare 105) è stato infatti inserito da Boretius e Krause — come precisato nell'introduzione al testo nei *MGH*<sup>239</sup> — in una raccolta di capitolarî privi e di una collocazione certa in una legge, e di una datazione, e di un'autorità emanante certa. Nel regesto si suppone anche una probabile origine longobarda della legge, o almeno, come già affermato, una datazione più alta per parallelismo cronologico con i capitolarî che leggono il termine *mundium*.

Tornando all'analisi dei nostri lemmi, notiamo innanzitutto che le donne sottoposte a mundio sono qui definite *sanctimoniales mulieres* — laiche consacrate<sup>240</sup> — cui il testo di legge aggiunge la precisazione che si tratti di casi di unioni o addirittura di adulterio. Possiamo subito puntualizzare come queste fossero già soggette a mundio ancora prima di essere punite con l'ingresso in monastero — *tam viri quamque et feminae* — dunque prima di infrangere la legge, senza che la loro

---

<sup>238</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 82 sgg.

<sup>239</sup> "Legitur caput primum in cod. Guelferbyitano inter Blankenburgenses 130. 52. fol. 85 ibique inseritur capitulari Haristallensi 779 inter capita 18 et 19. Haut dubie Langobardicum est, simile Liutprandi capita 30 et 76: utrum Karoli Pippinive capitularis pars sit an a iudice quodam Langobardicum conceptum, dubito": prima parte nel regesto del capitolare 105, in *MGH, Capitularia* cit., I, p. 215, doc. 105 (attribuito a Carlo).

<sup>240</sup> Possiamo definire *sanctimoniales feminae* o *mulieres* le "donne che entravano in una comunità femminile, in genere un monastero, pronunciando solo i voti di castità e di obbedienza, e non avevano pertanto l'obbligo di seguire integralmente la regola benedettina": Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., p. 181. Come precisa l'autrice, si trattava molto spesso di aristocratiche oppure di giovani che né avrebbero preso i voti né si sarebbero sposate, oppure ancora di vedove, tutte con piena libertà di disporre del proprio patrimonio, spesso con buona preparazione culturale, e libere di compiere scelte senza vincoli personali o familiari.

libertà ne fosse pregiudicata. Da un altro lato vediamo tuttavia come il *mundoaldo* esercitasse tale diritto *in primis* sulle donne, e avesse piena potestà costrittiva, tale da decidere della libertà o della reclusione — come l'ingresso a vita in monastero — della sua protetta in caso di colpa grave e iterata<sup>241</sup>. A costui era fatto obbligo anche di prendere provvedimenti e di incassare la somma di denaro che i colpevoli avrebbero dovuto versare come ammenda. Sul *mundoaldo* parimenti ricade la colpa nel caso di iterazione del reato da parte della donna — in forma di pena pecuniaria — e allo stesso modo sempre su costui ricade la scelta della pena per la colpevole. Della composizione del reato cui è fatta menzione non è precisato se il beneficiario sia il fisco regio o il *mundoaldo* stesso, ma il testo lascerebbe propendere direttamente per il *mundoaldo*.

Possiamo osservare come nel nuovo dettato legislativo carolingio non si riscontri più l'indirizzo ancora presente nelle leggi di Liutprando: in queste ultime l'attenzione per le *sanctimoniales* era rivolta a limitare il diffondersi di queste figure, nonché a "contrastare un costume che doveva essere diffuso" [...], con l'intento "di tutelare i diritti patrimoniali dei figli e, insieme, di precludere una pratica volta ad assicurare una sostanziale autonomia delle vedove"<sup>242</sup>. Un sommario confronto con le leggi liutprandee permette di notare anzitutto che alle *sanctimoniales* non è in alcun modo consentito — dopo aver indossato l'abito — il ritorno alla vita laica, nonché, in caso di unione con un uomo, la donna è condannata all'immediata perdita del suo patrimonio in favore del fisco regio. A ciò si aggiunge l'obbligo all'ingresso in monastero, oppure una pena non codificata che può esser scelta dal re. Tale conseguenza è ancora inscrivibile nell'ottica — prettamente longobarda — che legge la donna sì come colpevole ma anche, in primo luogo, come vittima, e in quanto tale destinataria di risarcimento. Secondo la definizione di Cortese, questa considerazione poteva nascere da una "incapacità di obbligarsi, sia che non si potesse attribuire normale rilevanza alla loro volontà manifestata, sia che i loro atti, anche illeciti, non conducessero alle regolari conseguenze giuridiche" [...] "e la vaghezza dell'immagine

---

<sup>241</sup> "Item placuit de sanctimonialibus mulieribus qui se copulaverunt viris aut adulterio se polluerunt, ut disiungantur, et intrent in monasteria tam viri quamque et feminae cum rebus suis et cum illa compositione quam in publico dare debuerunt vel *mundoaldo* eius. [...] Quod si amplius in ipso mala accesserint, *mundoaldo* eius sit culpabilis solidos xxx, et ipsa intret in monasterium cum poena quae *mundoaldo* eius obligaverat et cum illa compositione adulterii sui. Ancilla vero, quae cum voluntate domini sui vestem religiosam susceperit et postmodum adulteraverit aut maritum duxerit, si[t] dominus eius culpabilis sol. l.": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 215, doc. 105,1 (attribuito a Carlo).

<sup>242</sup> Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo* cit., p. 69.

tocca il suo culmine proprio in quella incapacità loro di essere tenute responsabili di fronte alla società<sup>243</sup>. A questa motivazione legata al genere femminile si aggiunge anche l'aspetto prettamente economico, in linea con una percezione della composizione pecuniaria sentita come "riparazione di un'offesa arrecata ai membri più deboli della comunità e quindi alla comunità stessa". La perdita del patrimonio e il suo ingresso forzoso in monastero possono essere considerate testimonianza della pena comminata alla donna in qualità di soggetto attivo nel reato; la composizione per il *mundualdo* al contrario è sintomo del *pretium* (il guidrigildo più correttamente) che il colpevole era tenuto a pagare al fisco in qualità di composizione per l'illecito commesso, a testimoniare l'offesa portata al re e alla comunità<sup>244</sup>. Significativa è infatti la punizione cui va incontro il *mundualdo* in un caso simile tratto dalla legislazione liutprandea — è necessario precisare nel caso di una donna di *status* libero — che in questo caso è ritenuto diretto responsabile, secondo l'ottica longobarda, del reato muliebre: nel caso in cui il *mundualdo* sia stato tenuto all'oscuro dell'illecito, costui deve ricevere metà della composizione; al contrario, se consapevole, dovrà pagare il suo guidrigildo alla camera regia<sup>245</sup>. Un'altra legge dello stesso Liutprando prende in considerazione l'adulterio questa volta di una donna non libera, *aldia* o ancella: per tale reato l'uomo con cui ha compiuto adulterio è ritenuto responsabile nei confronti del marito della *serva* (che resta dunque comunque soggetta in parte a costui) e in parte al *mundualdo* di lei, il quale potrà incassare il prezzo del *mundio*<sup>246</sup>. La medesima legge prevede che, in caso di adulterio di una donna libera, la composizione del reato andasse al marito e non al *mundualdo*<sup>247</sup>.

---

<sup>243</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 368 sg.

<sup>244</sup> Rinviamo per la composizione del guidrigildo alla dettagliata analisi di Guerra Medici sulle differenti tradizioni delle popolazioni germaniche e in particolare di quella longobarda, segnalando come in questa la composizione per la donna fosse in genere sempre più alta. È valido il principio — stabilito da Rotari — secondo cui "il valore della donna era ritenuto pari a quello di un uomo del suo sangue": Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., pp. 129, 127-137, in particolare p. 135.

<sup>245</sup> "Si autem ille, in cuius mundio talis femina est, consentiens fuerit in suprascripto malo, et provatum fuerit, conponat wirgild suum; et ille, qui eam tollere presumpserit, conponat in palatio solidos sexcentos. Si autem mundoald in ipso malo consentiens non fuerit, medietatem de ipsis sexcentis solidis accipiat ipse, et medietatem rex": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 146, cap. 30 (731).

<sup>246</sup> "Si [...] contegerit, ut quispiam miser homo ipsam aldiam aut ancilla, qui est uxor alterius, fornicatus fuerit, ita prevedimus, ut, ei de ipsa culpa debeat subiacaere ille, qui hoc malum perpetraverit, cuius uxorem adulteravit. Nam dominus eiusdem mulieris tantum mundium de ea suscipiat, si *aldia* fuerit, sicut lex est; et si fuerit ancilla, accipiat exinde pretium aut vegariam, sicut convenerit": *Le leggi dei*

Con le novità introdotte dalla legislazione franca — in cui è ancora riscontrabile l'intento di regolamentare e regolarizzare i comportamenti delle figure di religiose e consacrate — a emergere maggiormente è soprattutto la volontà di regolare il comportamento delle religiose. Infatti rispetto alla legislazione longobarda — che riconosceva alle figlie divenute monache il diritto di partecipare comunque all'eredità paterna assieme ai fratelli — la nostra norma si colloca in questo solco legislativo franco, nell'intento di indirizzare le religiose a una condotta consona a una vita consacrata<sup>248</sup>. Secondo questa prospettiva infatti non vi è più né menzione di una sanzione per il *mundualdo* — se non nel caso di adulterio da parte di una sua *ancilla* per la quale sia ritenuto colpevole — né alla colpevole si commina la punizione della perdita totale dei propri averi, con la sola eccezione della composizione destinata al suo *mundualdo* e al fisco regio. Al contrario, certa è la condanna a un ingresso definitivo in monastero. Riteniamo ancora importante fare notare come nel dettato franco non sia più contemplato — contrariamente ai molti casi presi invece in considerazione dalla legge longobarda che qui non possiamo indicare con completezza<sup>249</sup> — il caso in cui la donna sia costretta a cingere l'abito prima di un anno dalla vedovanza. Tale caso giuridico testimoniava in modo chiaro la tutela nei confronti soprattutto di donne vedove e di figlie orfane, le prime affinché non fossero subito spogliate dei loro averi a favore del *mundualdo*<sup>250</sup>, le seconde affinché non

---

*Longobardi cit., Liutprandi leges*, p. 202, cap. 139 (734). La legge è indicata in Cortese, *Per la storia del mundio cit.*, p. 372, n. 76.

<sup>247</sup> La legge è riportata anch'essa in Cortese, *Per la storia del mundio cit.*, p. 375.

<sup>248</sup> Lazzari fa giustamente notare come tale intento legislativo culminerà da lì a breve — teniamo a mente come il capitolare non abbia una datazione certa, per quanto si tenda ad attribuirlo a Carlo — con le norme dettate dal concilio di Aquisgrana nell'816, "quando fu dettata una complessa regola che richiamava le religiose alla vita comune, all'isolamento, a un vitto e a un abbigliamento di privazione": Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo cit.*, p. 69. Entrambe le disposizioni qui riportate testimoniano suddetto intento di razionalizzazione a livello normativo e la volontà di conformare effettivamente la vita monastica alle norme canoniche. Possiamo pertanto affermare che queste costituiscono un chiaro esempio di come vi sia un'esplicita e ben perseguita volontà di costruzione teorica a supporto dell'apparato legislativo carolingio.

<sup>249</sup> Citiamo come esempio la legge 101 di Liutprando, la quale prende in considerazione — in modo completo e dettagliato — la destinazione dei beni della donna dopo la sua morte, ovvero nel caso questa avesse figli detentori del suo *mundio*, oppure se fosse sola o avesse un *mundualdo* esterno: *Le leggi dei Longobardi cit., Liutprandi leges*, p. 178, cap. 101 (728).

<sup>250</sup> "Nulli sit licentiam, quaevit mulierem, mundium eius habens in potestatem, post mortem mariti sui ante anni spacium velare aut monachico habito induere. [...] Qui hoc ante anni spacium facere querit,

fossero state costrette a prender i voti per non dover fornire loro una dote. In questi casi la tutela legislativa per la donna viene sicuramente meno: in generale si può affermare che da questo momento ella rimane la sola colpevole di atti contrari alla legge, nonché del tutto immorali<sup>251</sup>, rispondendo in pieno dei suoi reati.

Un ultimo punto nella nostra legge ancora da precisare è la forte distinzione tra le *sanctimoniales mulieres* e le *ancillae* che compaiono nell'ultimo periodo. Per le *ancillae* si fa doppiamente uso del vocabolo *dominus* e si dice che è obbligo di quest'ultimo la scelta di vestire l'abito monastico, affiancando per l'appunto la precisazione *cum voluntate domini*. Per le *sanctimoniales mulieres*, al contrario, ciò non è precisato, sebbene siamo a conoscenza del fatto che per il periodo longobardo e franco si tratta di donne che hanno scelto liberamente di prendere i voti, in quanto di *status* libero. A proposito di queste ultime Guerra Medici precisa come il titolo di "ancilla Dei" fosse il nome generico di cui si fregiavano le donne, spesso sole e vedove (ma non necessariamente tali, in molti casi erano solamente donne non maritate), che si ponevano sotto l'ala protettiva degli enti religiosi dopo aver donato i propri averi e averli ricevuti in usufrutto<sup>252</sup>. A marcare la differenza tra i due vocaboli può essere infatti proprio l'uso fattone dalla legislazione franca, la quale attribuisce il lemma *ancillae* a donne di condizione non libera invece di *sanctimoniales mulieres*, presente nella legislazione longobarda. In nessun caso sono fornite informazioni sulla presenza di figli, ovvero se questi partecipassero all'usufrutto dei beni concessi o se cadessero essi stessi sotto il mundio del padrone della madre, né se a essi fosse richiesto di permanere nelle strutture ecclesiastiche che ospitavano le madri. Il contesto ci permette comunque di rilevare la netta differenza tra una più ampia sfera giuridica inerente il mundio e un contesto di semi-libertà o di servitù — il quale comporta un più ristretto spazio di movimento per l'individuo non libero che è vincolato nella

---

propter logrum pecuniae vel seculi cupiditatem hoc facere querit, nam non ob amorem dei aut anima eius salvandam": *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 178, cap. 100 (728).

<sup>251</sup> Riteniamo necessario precisare brevemente come già a partire dalla legislazione di Rotari le limitazioni ai poteri costrittivi del mundoaldo vedono aumentare i propri limiti, come testimoniato dalle leggi 195-197, precludendo a costui la facoltà di presentare certi tipi di accuse (di natura sessuale quali adulterio, fornicazione e stregoneria, tutti crimini passibili di morte) nei confronti della propria *mundiata*, a meno che non si tratti del padre o del fratello: Petit, *Histoire sociale des Lombards* cit., p. 189. Tale tendenza sarà successivamente confermata dalla stessa legislazione longobarda e da quella franca: esse indirizzeranno la figura del mundoaldo verso un'azione più generica di protezione e tutela nonché di moralizzazione delle sue protette, soprattutto nei casi in cui le donne — affidatesi a enti religiosi — entrino sotto la tutela di un prete. Rimandiamo in particolare ai passi della legge 91,3 (782 circa) e alla nostra analisi del lemma *tutor*.

<sup>252</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., pp. 228-229, p. 233, p. 240.

punizione al suo *dominus* — nonché l'uso specifico di termini che maggiormente ne condizionano la libertà.

Troviamo ancora un lemma riconducibile al vocabolario in analisi che meriterebbe qui di essere analizzato per l'importanza che riveste nella storia delle parole e dell'evoluzione del *mundio* longobardo: *defensio*. Sebbene compaia in un solo passo nelle nostre leggi con un *hapax*, esso merita comunque di esser citato per completezza, soprattutto per permetterci un confronto con i risultati della storiografia più che per l'importanza che riveste nell'economia dei lemmi qui considerati: "de advenas et peregrinos qui in Dei servitio Roma vel per alia sanctorum festinant corpora, ut salvi vadant et revertant sub nostra defensione; et qui ex ipsis peregrinis ausus fuerit occidere, LX solidos componat in palatio nostro. Insuper compositio illa de ipso homicidio componatur, cui legibus leudo ipso pertinuerit"<sup>253</sup>. Nonostante gli studi di Cortese e di Guerra Medici sull'argomento e su altre fonti, siamo tuttavia costretti ad affermare che nel quadro terminologico da noi indagato esso riveste una modesta importanza (almeno sul piano semantico) e proprio per via di quest'unica attestazione risulta difficile operare un raffronto o condurre un paragone con quanto sostenuto nella storiografia. Ciò che intendiamo illustrare di seguito è solo una tendenza riscontrabile nella prima età carolingia, constatabile nel *Regnum* con alcune diversità rispetto alle fonti oltralpe.

La legge è tratta dal capitolare 91 di Pipino, databile al 782 circa: il significato del vocabolo ha attinenza in primo luogo con la protezione fisica dei viandanti (quali gli appartenenti al clero e i pellegrini) da attacchi di briganti e ladri lungo il cammino verso Roma o altre mete di pellegrinaggio. Più propriamente il lemma rientra dunque nel vocabolario civile — ovvero di pubblica utilità — tra i compiti di controllo e tutela assegnati alle autorità locali: non ha pertanto alcuna attinenza con la funzione di guida spirituale e di appoggio morale che Alcuino aveva a esso attribuito in modo ricorrente nelle epistole indirizzate a Carlo. Nella legge si manifesta quella che Cortese (e il Tamassia prima di lui)<sup>254</sup> definiscono "l'affermarsi della *defensio regia*", ben radicata in ambito franco e applicata con decisione dai nuovi sovrani proprio a partire dalla conquista del *Regnum*: la forza propulsiva di questa sarà ispirata dalla Chiesa — che ne diverrà la maggiore beneficiaria nel periodo franco — e posta poi in essere da entrambi i *reges*. In questo passo risulta significativamente come sul piano della protezione accordata dai sovrani franchi alle più ampie fasce sociali "la realtà

---

<sup>253</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 193, doc. 91,10 (782 circa).

<sup>254</sup> Tamassia, *L'alta tutela* cit., p. 30 sgg., cit. in Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 421.

nuova in formazione si inserì per più versi entro correnti antiche, che da una parte emergono già nel mondo romano e della Chiesa e dall'altra parte si avvertono sporadicamente persino in quello longobardo, sebbene forse con poca intensità. Non si vede infatti già Rotari porre i mercanti stranieri «*sub scuto potestatis nostrae*»?<sup>255</sup>. La legge rappresenta infatti un interessante caso di incontro tra l'intento di difesa degli *impotentes* promulgato dalla Chiesa e quello di protezione di tipo sociale (e in parte anche economico) che caratterizzano le leggi della monarchia franca. Ancor più lo studioso rende esplicito come sia possibile richiamare in modo particolare il concetto di *tuitio* regia sulla Chiesa e sui soggetti maggiormente bisognosi di difesa — in prima istanza in senso fisico e dunque proprio viandanti e pellegrini — nonché il *mundiburdio* sugli stessi *loca ad sanctum* mete di pellegrinaggio<sup>256</sup>. Per un esempio di come il primo intento (di matrice ecclesiastica) possa influire sulla legislazione possiamo leggere uno dei passi rivolti al *rex* in cui Alcuino fa esplicito riferimento all'immagine veterotestamentaria del re Davide come modello assoluto per Carlo. Il monaco sprona Carlo a essere "rectorem atque defensorem [...] qui prava corrigere et recta corroborare [...] studeat [...]. Et nomen Domini Dei excelsi per multa terrarum spatia dilatare gaudeat"<sup>257</sup>, collocando così il lemma *defensor* su un piano prettamente etico oltreché sociale. Dal pensiero espresso da Cortese riteniamo invece di dover escludere la connessione posta in evidenza tra protezione regia e aspetto patrimoniale sui beni del difeso, in quanto nel passo non emerge — contrariamente alle fonti presentate dallo studioso — alcun legame se non quello atto a tutelare l'integrità fisica dei *viatores*<sup>258</sup>. La diversità di significato qui osservabile per questo lemma può essere in parte provata adducendo come motivo la diversa cancelleria che ha promulgato il documento — il capitolare ha visto la luce a Pavia anziché nelle *curtes* del regno franco — nonché il diverso sovrano (la norma è stata infatti voluta da Pipino anziché da Carlo). Rimane al contrario immutato l'intento morale che ha ispirato la legge e la finalità civile di questa.

---

<sup>255</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 420.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, p. 421 sg.

<sup>257</sup> *MGH, Epistolae* cit., p. 176, doc. 121 (796-797), cit. in Chelini, *Le vocabulaire politique et social* cit., p. XXIII.

<sup>258</sup> "Fittizia non è quell'esigenza generale che gli sta dietro, per cui la costituzione di un vincolo di *defensio* non appariva completa alla mentalità medievale se non accompagnata dal trasferimento d'un diritto patrimoniale sui beni del protetto" e ancora "vi si vede ancora una volta la *defensio* collegarsi con un altro concetto, quello di patrimonialità, in modo così completo da creare tra l'una e l'altro un vincolo addirittura d'ordine logico": Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 431.

Le conclusioni di Guerra Medici seguono al contrario un'altra chiave interpretativa, in quanto per la studiosa il lemma *defensio*, oltre a non aver corrispondenza semantica con l'uso attestato in Alcuino, "non era riferito solo al sovrano o ad altre autorità ma fu usato e diffuso fra le più svariate categorie di persone"<sup>259</sup>, interpretando tuttavia il lemma come "legato da un vincolo concettuale al mundio"<sup>260</sup> ancora pertinente il controllo e la protezione sociale soprattutto sulla donna. La studiosa precisa anzi — e prima di lei era già stato posto in luce dallo stesso Cortese "che un'evoluzione nel senso della tutela sia avvenuta dopo la conquista franca", indicando come nel periodo di Pipino "la spontanea e naturale traduzione del concetto di mundio in quello di tutela conserva un significato evidente"<sup>261</sup> — come lo stesso mundoaldo sia più volte indicato col nome di *tutor* o di *defensor*. Tale elemento si osserva anche nel periodo successivo, per esempio nella legislazione di Ludovico il Pio<sup>262</sup>: questo lemma non è tuttavia presente nelle fonti qui prese in esame. Sia Cortese sia Guerra Medici concordano infatti nel leggere tale particolare come una connessione tra l'obbligo di tutela derivante dalla detenzione del mundio sulla donna e una tutela giudiziaria di tipo tecnico, ovvero una rappresentanza formale a difesa degli interessi della donna. In modo esplicito per il mundoaldo "verrà adottata la qualifica di *tutor*, che se in definitiva è simile all'altra, in realtà si appoggia piuttosto su quel collegamento ideale stabilitosi tra mundio e tutela. [...] È uno scambio che può osservarsi pure nei documenti; in taluno di questi, addirittura, si preferirà il vocabolo "adiutor" che, essendo eccezionale e non riferendosi ad alcuna figura definita, mostra con evidenza ancora maggiore quale fosse il contenuto nuovo del mundio"<sup>263</sup>. La *tutela* — al pari della figura del *tutor* — quando rapportata alla donna si porrebbe quindi al termine di un processo evolutivo del mundio, sotto le spoglie del *tutor ad negotium*, figura al fianco della donna con "funzione formale di semplice rappresentanza della donna, in quei rapporti giuridici che le sono interdetti"<sup>264</sup>. Costituirebbe dunque il punto di arrivo dell'istituto

---

<sup>259</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 83.

<sup>260</sup> L. cit.

<sup>261</sup> Cortese, *Per la storia del mundio* cit., p. 380 sg.

<sup>262</sup> *Op. cit.*, p. 437.

<sup>263</sup> *Op. cit.*, p. 438.

<sup>264</sup> Guerra Medici, *I diritti delle donne* cit., p. 85.

longobardo del mundio — o almeno l'ultimo stadio facilmente rapportabile a esso — e comunque innegabilmente ancora vincolato alla figura femminile: "l'antico carattere generale del mundio si era ristretto a comprendere una funzione rappresentativa e protettiva della donna in una forma di generale tutela del sesso"<sup>265</sup>. Da una lettura più approfondita del passo è possibile tuttavia notare alcune incongruenze con quanto rilevato dalla studiosa, in buona parte dovute all'univocità del passo che non consente confronti con esempi coevi. È possibile rilevare come la *defensio* indichi esclusivamente la protezione, in particolare quella fisica, da garantire agli individui come confermato dalla pena pecuniaria imposta agli omicidi: in essa non si riscontra alcun aspetto patrimoniale o di controllo — se non quello inteso come garanzia alla difesa — su chi è oggetto di *defensio*. L'aggettivo "nostrum" che accompagna il lemma riconduce l'obbligo di *defensio* al *rex* (dunque lo configura come dovere del *publicum*), senza che lo si possa ricondurre alla figura dell'*advocatus* o del *tutor*, allontanandolo dall'aspetto di tutela legale e assistenza che è in molti casi osservabile in fonti affini. Per concludere si può osservare come in questa legge il lemma sia riferito a stranieri e pellegrini diretti a Roma o verso altri santuari: questo particolare è il solo dato congruo con quanto indicato da Guerra Medici, quando afferma che non è possibile associare il vocabolo a categorie di persone predeterminate o fisse.

In conclusione riteniamo interessante annotare come questo *hapax* sia più vicino all'uso fattone da Alcuino, ma soprattutto si avvicini maggiormente alle accezioni dei verbi *defendere* e *adiuvare* che sono presenti nella stessa legge al capitolo precedente. Essi si presentano entrambi come attinenti al campo giudiziario e sono incentrati sulla difesa di vedove e orfani: "ut viduas et orfanos tutorem habeant, iusta illorum legem qui illos defensent et adiuvent, et per malorum hominum oppressiones suam iustitiam non perdant"<sup>266</sup>. Si tratta del passo che vede l'istituzione dei *tutores* con lo specifico compito di difesa dalle *malorum homines oppressiones*: per essi, vicini semanticamente al vocabolario morale in analisi, rimandiamo al vocabolo *tutor*, precisando ulteriormente che non è presente in alcuna legge del *Regnum* il lemma *defensor*.

---

<sup>265</sup> L. cit.

<sup>266</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91,5 (782 circa).

### III. La libertà della persona

#### Exercitalis

Il lemma che intendiamo analizzare è senza dubbio uno tra i vocaboli che maggiormente ha attirato l'attenzione degli studiosi: per esso già al principio del XX secolo si riscontra un chiaro interesse storiografico, in grado di suscitare uno dei più accaniti dibattiti a livello italiano ed europeo negli ultimi decenni<sup>267</sup>. Tale *querelle* è cominciata con una serie di interrogativi facenti perno sull'identità degli *exercitales*: quale rapporto avessero con gli *arimanni*, se si identificassero in un gruppo sociale definito, nonché di quale grado di libertà e di importanza godessero nel panorama politico, longobardo prima e franco poi. A queste domande ha progressivamente dato risposta l'interpretazione fornita da Giovanni Tabacco, il quale "sgombra il campo storiografico dall'idea che gli *arimanni* fossero un corpo speciale di combattenti 'del re' per identificare in essi i componenti di un esercito di popolo"<sup>268</sup>. A partire da questa conclusione altri studiosi hanno successivamente esteso l'analisi delle fonti, puntualizzandone talvolta i risultati o correggendone la prospettiva, come avremo modo di osservare.

Lo scopo primario di questo scritto è l'esame di tutte le attestazioni del lemma presenti nei capitolari carolingi per il *Regnum Italicum* emanati tra il 774 e l'813. In particolare, analizzeremo le occorrenze dei vocaboli in rapporto ai sovrani che hanno promulgato le norme, domandandoci se questi abbiano subito nel tempo una

---

<sup>267</sup> Sul piano giuridico i primi a formulare una chiara interpretazione degli arimanni, ripresa e ampliata in seguito dal Bognetti, sono stati A. Checchini, *I fondi militari romano-bizantini considerati in relazione con l'arimannia*, Roma 1907 (Archivio giuridico Filippo Serafini, LXXVIII) e Id., *La divisio inter liberos nei più antichi documenti medioevali italiani*, Padova 1910. Dopo questo P. S. Leicht e soprattutto F. Schneider si occuparono dell'arimannia, postulando "l'esistenza di particolari insediamenti militari, le arimannie, che sarebbero state colonie di guerrieri longobardi collocati dai re su terra fiscale, in zone situate non solo ai confini ma anche dentro il regno, in tutte le aree di valore strategico, con fini di presidio e difesa": S. Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni. Gli studi longobardi di Giovanni Tabacco*, in *Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato*, a cura di G. Sergi, Torino 2006 (Accademia delle Scienze di Torino, Quaderni, XIV), p. 22.

<sup>268</sup> G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli 2010, p. 254.

mutazione semantica e, soprattutto, se i luoghi e le cancellerie nelle quali le leggi hanno preso forma abbiano influito sull'uso stesso dei lemmi. A questa analisi sulla fonte dovrà necessariamente seguire un confronto con la recente storiografia italiana ed europea — il quale, intendiamo precisarlo sin da ora, non potrà che essere parziale e incompleto, rinunciando a passare in rassegna ogni titolo della medievistica sull'argomento — al fine di comprendere innanzitutto come le nostre verifiche sulla fonte interagiscono con le interpretazioni precedenti. Un secondo proposito che ci prefiggiamo è pertanto valutare l'utilità storiografica di tale metodo di indagine e capire se un serrato confronto con la medievistica possa condurre a nuove risposte o, quanto meno, possa confermare i risultati cui altri studiosi sono giunti, in modo specifico su un tema che poco ha ormai ancora da svelare.

Sarà nondimeno necessario rivolgere l'attenzione al vocabolo *arimannus*, sia per completezza nell'indagine sia, soprattutto, per rilevare le affinità con il lemma *exercitalis*. Sebbene quest'ultimo — che tanto spazio ha occupato nelle pagine di Bertolini<sup>269</sup> e di Tabacco<sup>270</sup> — non sia presente sotto alcuna forma o variante grammaticale nelle leggi del *Regnum* per il periodo qui considerato, esso ha suscitato le attenzioni, tra gli altri, di Leicht<sup>271</sup> e di Bognetti<sup>272</sup>, le cui opinioni sono state successivamente smentite<sup>273</sup>. Sino agli anni Sessanta<sup>274</sup> del Novecento esse hanno

---

<sup>269</sup> O. Bertolini, *Ordinamenti militari e strutture sociali dei Longobardi in Italia*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XV 1967), Spoleto 1968.

<sup>270</sup> G. Tabacco, *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, (Biblioteca degli "Studi Medievali", II), Spoleto 1966, pp. 113-138.

<sup>271</sup> P. S. Leicht, *Ricerche sull'arimannia*, in "Atti dell'Accademia di Udine", s. III, IX (1902), pp. 35-62.

<sup>272</sup> G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, I, Milano 1966 e sugli arimanni in particolare Id., *L'influsso delle istituzioni militare romane sulle istituzioni longobarde del secolo VI e la natura della Fara* (Atti del Congresso Internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 27-29 settembre 1948), Milano 1951, pp. 165-210, poi *ibid.*, III, Milano 1967, pp. 1-46.

<sup>273</sup> Con certezza il primo e più importante studioso ad avere apportato una nuova interpretazione del lemma è stato appunto Tabacco, *I liberi del re* cit.

<sup>274</sup> Ancora a metà degli anni Sessanta, a brevissima distanza di tempo dagli ormai ben noti lavori di Tabacco, Adriano Cavanna chiudeva con una tesi ancora tradizionale il suo studio sugli *arimanni* (e gli *exercitales*) del territorio di Vigevano, trattando l'arimannia e le colonie arimanniche fino all'XI secolo: A. Cavanna, *Fara sala arimannia nella storia di un vico longobardo*, Milano 1967 (Università di Milano, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, s. II, 3). L'autore, pur facendo uso in più punti delle fonti

tuttavia rappresentato l'interpretazione prevalente<sup>275</sup>, "comunque venissero accolte le conclusioni alle quali il Bognetti era giunto"<sup>276</sup>. Come avremo modo di vedere, grazie agli studi di Tabacco<sup>277</sup> prima e di Gasparri poi, gli arimanni, al pari degli stessi esercitali, hanno potuto essere correttamente interpretati come "i liberi possessori longobardi e nel contempo gli esercitali, caratterizzati dall'obbligo del servizio militare, proprio della tradizione del popolo longobardo"<sup>278</sup>. Sulla scia di queste letture, che approfondiremo nelle pagine seguenti, proviamo ora a passare in rassegna i lemmi che compaiono nelle leggi del *Regnum* fino all'813<sup>279</sup>.

---

e dei ragionamenti addotti da Tabacco, in quest'opera elabora "la sua concezione sugli arimanni come classe interna alla generalità dei Longobardi e giuridicamente ben definita" [...], "interpretando dunque il gruppo degli arimanni dell'VIII secolo con gli esercitali forniti dal regno di terra fiscale per l'adempimento di funzioni permanenti di carattere militare e di polizia". Rimandiamo per l'analisi di questo scritto alla recensione fattane da Tabacco stesso: G. Tabacco, *Recensione a A. Cavanna*, in "Studi Medievali", 3<sup>a</sup> serie, 8 (1967), 2, pp. 922-931, (ora in G. Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura, I (1951-1980)*, a cura di P. Guglielmotti, Firenze 2007, p. 166 sg. e n. 3.

<sup>275</sup> Per un quadro generale sugli arimanni, sulle interpretazioni storiografiche del Novecento e sulla situazione attuale degli studi, si veda A. Castagnetti, *Arimanni in "Langobardia" e in "Romania" dall'età carolingia all'età comunale*, Verona 1996.

<sup>276</sup> G. Vismara, *Scritti di storia giuridica. Fonti del diritto nei regni germanici*, I, Milano 1987, p. 550.

<sup>277</sup> In modo analogo alle ricerche condotte da Tabacco dovremo anche noi muovere i nostri passi a partire dalla storia longobarda, per giungere al valore del lemma in epoca carolingia. È stato infatti Gasparri — lo studioso parla di "metodo regressivo adottato da Tabacco rispetto agli studi longobardi" — a notare come "Tabacco in realtà giunge ad occuparsi dell'età longobarda partendo da un'ottica che non è quella degli studi longobardi in senso stretto. Quest'ottica, che per lui in riferimento a quei secoli rimarrà sempre fondamentale, è un'ottica franca, ed in particolare carolingia": Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 21; p. 23.

<sup>278</sup> Tabacco, *I liberi del re* cit., p. 267.

<sup>279</sup> Vogliamo qui citare due tra i dizionari storici più recenti: il *Lexikon des Mittelalters* attribuisce al lemma — alla voce curata da Giovanni Tabacco, come avremo modo di vedere a breve — lo stesso valore di *arimannus*, di cui sottolinea l'uso dall'VIII secolo, momento in cui l'appartenenza etnica non era più vincolante per la partecipazione all'esercito di popolo. Per altro evidenza anche come nel periodo merovingio il lemma fosse usato per denotare i "franci homines", ovvero i liberi in condizione di portare le armi, nonché come se ne facesse uso anche nei testi legislativi visigoti (Editto di Ervigs, 681), identificando con esso gli uomini iscritti a incarichi di natura pubblica: G. Tabacco, *Exercitalis*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München-Zürich 1989, coll. 166 sg. Il Niermeyer allo stesso modo presenta il lemma, nell'accezione di sostantivo, come "*homme libre* qui jouit du plein droit du citoyen et qui fait donc partie de l'ost", parificandone il significato, nella legislazione longobarda, ad *arimannus*: J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1976, p. 391-392. Anche nelle accezioni di

Nonostante l'importanza che da sempre la storiografia ha attribuito al lemma *exercitalis* per il periodo longobardo e la prima età carolingia, esso compare nelle nostre leggi in sole tre occasioni: una prima volta con funzione di sostantivo, una seconda come aggettivo riferito al sostantivo *causa*, mentre in una terza *exercitare* ha funzione verbale.

Il lemma si trova con funzione di sostantivo nel capitolare attribuito con certezza a Pipino e risalente al 782 circa<sup>280</sup>. Si tratta di una legge tra le più lunghe e complesse della raccolta e tra le prime promulgate da questo re<sup>281</sup>, in un periodo — gli anni immediatamente successivi alla conquista franca — in cui l'influsso della tradizione longobarda si manifestava ancora con forza e il sistema normativo franco sentiva la necessità di mediare con essa. La legge, come molte altre che analizzeremo, fu emanata nel corso di una dieta mista di laici ed ecclesiastici<sup>282</sup> e contiene pertanto

---

aggettivo presentate da questo vocabolario in tutti i casi si congiunge la piena libertà di cittadinanza e di diritti sociali con la pratica dell'esercizio armato a servizio del *publicum*, in linea con quanto vedremo.

<sup>280</sup> *MGH, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, I, a cura di A. Boretius, V. Krause, vol. I, Hannoverae 1883-1897, p. 191, doc. 91, 2 (782 circa). Il capitolare è stato datato per primo da A. Boretius, *Die Capitularien im Langobardenreiche. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Halle 1864, p. 127, agli anni 782-786, datazione accettata anche da F. L. Ganshof, *Recherches sur les Capitulaires*, Paris 1958, p. 114. Invece C. De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis a Charlemagne. Etude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-814)*, Louvain Paris 1936, pp. 163-167, posticipò la data *ante quem* al Natale 800. In ultimo invece F. Manacorda, *Ricerche sugli inizi della dominazione dei Carolingi in Italia*, Roma 1968, p. 162, restrinse il periodo all'anno 782 circa, data poi unanimemente accolta anche da S. Gasparri, *Strutture militari e legami di dipendenza in Italia in età longobarda e carolingia*, in "Rivista storica italiana", 98 (1986), p. 695, e C. Azzara, P. Moro, *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, Roma 1998, p. 47.

<sup>281</sup> Assieme con le leggi nn. 94, 95, 96 fa parte del gruppo di capitolari italici di Pipino, redatti da giuristi di tradizione longobarda: tutta la legge è infatti fortemente influenzata nel *modus scribendi* dalla tradizione longobarda. Il Boretius, *Die Capitularien* cit., p. 191, per primo nota infatti come il capitolare sia "*dicendi ratione Langobardorum edicto simillimum constitutum est*", (cit. in Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 163, n. 67). Per una più approfondita analisi delle analogie con le leggi longobarde si veda Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 163 sg. e note relative.

disposizioni di carattere eterogeneo<sup>283</sup>. Il sostantivo *exercitalis* è qui riconducibile all'ambiente ecclesiastico solamente a seguito di una prima lettura sommaria: si trova infatti inserito nei primi capitoli della legge (i quali trattano argomenti di carattere normativo ed ecclesiastico), mentre il contesto indica una prospettiva del tutto diversa<sup>284</sup>. È affiancato infatti alla figura del "comis qui in loco fuerit ordinatus"<sup>285</sup>: a esso non è tuttavia legato grammaticalmente alcun aggettivo possessivo che possa aiutare a stabilire un più stretto rapporto istituzionale o di altro tipo, diversamente rispetto ad altre figure attinenti il *comes*. Non vi è dunque, almeno in apparenza, alcuna relazione diretta tra gli *exercitales* e la figura istituzionale del *comes*. Anzi, l'indicazione al plurale "exercitales", accanto alla generica espressione "sicut et alios exercitales", consente di notare come queste figure siano contrapposte — sebbene sarebbe più corretto definirle giustapposte — ai chierici precedentemente nominati nel capitolo, ovvero i soli che abbiano un più chiaro rapporto con il *comes*. Gli *exercitales* sono quindi sì inseriti e ben presenti nel testo, ma nell'intento del legislatore si costituiscono come termine di paragone: non rappresentano pertanto l'oggetto centrale della legge, ma si configurano piuttosto come un modello sociale di riferimento per il *comes*. Su questa linea interpretativa formuleremo le nostre

---

<sup>282</sup> Cfr. *Inscriptio* del capitolare, in cui Pipino si rivolge "singulis episcopis, abbatibus et comitibus seu et reliqui fideles nostros Francos et Langobardos qui nobiscum sunt vel in Italia commorantur".

<sup>283</sup> Possiamo indicarlo come "capitulare mixtum" secondo la classificazione data da G. Astuti, *Lezioni di storia del diritto italiano. Le fonti. Età romano-barbarica*, Padova 1968, p. 122 sg., ovvero facente parte di quelle leggi che "possono riguardare tanto la vita civile quanto quella religiosa, così che non è sempre agevole distinguere le assemblee del regno dai sinodi vescovili": A. A. Settia, *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia, II: L'Alto Medioevo*, a cura di E. Gabba, Milano 1987, p. 109. Si confronti in proposito anche C. Morossi, *L'assemblea nazionale del regno longobardo italico*, in "Rivista di storia del diritto italiano", IX (1936), p. I, n. 209.

<sup>284</sup> Riportiamo di seguito il passo nella sua interezza. "Ut pontifices ordinent et disponant unusquisque suas ecclesias canonico ordine, et sacerdotes suos vel clericos constringant canonice vivendo ordine. Et si quis pontifex clericos suos canonice ordine distringere noluerit et ad secularem pertraxerit habitum, quod canones clericos facere prohibent, comis qui in loco fuerit ordinatus dstringat illos in omnibus ad suam partem sicut et alios exercitales": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 207, doc. 91, 2 (782 circa).

<sup>285</sup> Sottolineiamo che nel passo trattato non è indicata alcuna separazione tra *comites* franchi o longobardi, ribadendo dunque la perentorietà di un obbligo che è da applicare in modo indistinto in ambito ecclesiastico, in maniera opposta a quanto detto al c. 7 dello stesso capitolare: in esso si nominano nuovamente *comites* franchi o longobardi e si istituiscono pene diverse per entrambe le categorie in caso di mancata amministrazione della giustizia. Cfr. cap. 91, 7: "et si comis Franciscus distulerit iustitias faciendum et probatum fuerit, iusta ut eorum fuit electio, ita subiaceat, et de illorum honorem sicut Francorum est consuetudo. Et de Langobardiscos comites qui ex ipsis neglectum posuerit iustitias faciendum, sicut ipsorum lex est, ita componat".

ipotesi. Il contesto aiuta a delineare la figura in analisi. Qualora il vescovo non voglia "distringere clericos suos" a vivere secondo le norme canoniche ma li spinga "ad secularem habitum", ecco allora che il "comis qui in loco fuerit ordinatus" avrebbe a sua volta il compito di "distringere" i chierici agli obblighi nei suoi confronti — "ad suam partem" — al pari degli altri *exercitales*, "sicut et alios exercitales", ovvero a sottoporsi ai comuni doveri propri degli uomini liberi. In altre parole il conte riceve il ragguglio secondo cui anche con i chierici dovrà comportarsi "sicut et alios exercitales". Tale richiamo riconduce implicitamente all'istituto franco del *bannus*, ovvero "il potere proprio del sovrano di ordinare e costringere e di punire"<sup>286</sup>, che nell'applicazione da parte del conte in questo contesto assumeva la forma di coercizione per i *liberi* a prestare servizio militare. Giuseppe Sergi sottolinea infatti proprio come "nel mondo dei Franchi, con la parallela affermazione della forma latinizzata *bannus*, il termine accentua il suo significato politico mantenendo pluralità di sfumature: indica il diritto non solo di convocare e punire, ma più in generale di dare ordini e imporre divieti"<sup>287</sup>. Di conseguenza — come precisato infatti da Azzara — "avvalendosi del potere di banno, i re franchi pretesero di emanare provvedimenti di carattere normativo, e non più meramente esecutivo", ovvero aventi valore di legge "come fonte generale e territoriale"<sup>288</sup> senza distinzione alcuna per il territorio. Il legislatore intende riportare l'attenzione su questo obbligo, richiamando alla memoria, sia del *comes* sia degli stessi *clerici*, che per coloro che hanno depresso l'abito religioso è fatto obbligo di prestare nuovamente servizio militare, al pari dei comuni *liberi homines* e senza possibilità di esenzione<sup>289</sup>.

A seguito di queste precisazioni l'interpretazione del passo può esser posta sotto una nuova luce se ampliamo l'analisi proprio all'espressione "sicut et alios":

---

<sup>286</sup> " *Bannum*, c. à. d. du pouvoir appartenant au roi, d'ordonner, d'interdire et de punir": F. L. Ganshof, *L'armée sous les Carolingiens*, in *Ordinamenti Militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XV), I, Spoleto 1968, p. 111.

<sup>287</sup> G. Sergi, Villaggi e curtes come basi economico-territoriali per lo sviluppo del banno, in Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali. Antologia di Storia medievale, a cura di G. Sergi, Torino 1993, p. 11. Lo studioso sottolinea anche come "il bannus nell'Europa carolingia era prerogativa regia, delegabile dai re ai suoi ufficiali": l. cit., e in questa prospettiva era applicata dell'autorità locale in forma di coercizione per i liberi a prestare servizio militare.

<sup>288</sup> C. Azzara, *I capitolari dei Carolingi*, in Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 32 sg.

<sup>289</sup> Cfr. in proposito Gasparri, *Strutture militari* cit., p. 724, dove si parla degli *escusati*: "coloni liberi sgravati dalle imposte oltre che, probabilmente, dal servizio militare, [...] diffusisi nell'area nord-italiana romanica o longobarda, tra età longobarda e carolingia".

l'importanza di questa risiede nel chiarire per quali ragioni gli *exercitales* sono stati menzionati nella legge. Infatti, se si optasse per tradurre il passo con "come [valido per gli altri liberi] esercitali", l'intento legislativo sotteso alla legge risulterebbe di più facile lettura, in quanto si percepirebbe con chiarezza la volontà di ribadire che i religiosi che depongono l'abito devono essere trattati "così come gli altri esercitali"<sup>290</sup>. Questa traduzione consente anche un'ulteriore conferma dell'analisi del nostro lemma, in particolare se accostiamo la citazione a un analogo passo tratto dalla precedente legislazione di Rotari, riportante anch'esso la forma "sicut aliorum exercitalium"<sup>291</sup>. In entrambi i casi si crea un collegamento tra volontà legislativa e una categoria sociale definita presa come riferimento e modello, senza tuttavia che essa — nell'applicazione della legge franca — fosse limitata alla sola popolazione longobarda. La conclusione cui è possibile giungere confrontando questi due ultimi passi pone pertanto in rilievo come "siamo di fronte ad espressioni sinonime [...]. Non è affatto una dichiarazione solenne, bensì un'espressione corrente, impiegata senza premeditare o riflettere su ciò che era ovvio: [...], cioè ogni libero, era, per il redattore dell'Editto, un esercitale"<sup>292</sup>.

Non intendiamo ora addentrarci nella discussione sull'etimo e sul valore etnico espresso da *exercitalis*, dal momento che nei nostri capitolari è presente una sola attestazione ed essa non offre altri elementi di raffronto. Ciò conferma peraltro la diminuzione del numero di occorrenze del lemma nei documenti a partire dall'età di Desiderio, già riscontrata dalla medievistica. Da questa osservazione possiamo tuttavia prendere spunto per un utile confronto con la storiografia, confronto che — come abbiamo già anticipato — non potrà che essere parziale e incompleto, rinunciando a passare in rassegna ogni titolo della medievistica a noi contemporanea sull'argomento.

---

<sup>290</sup> Proponiamo di rivedere in questo modo la traduzione del passo datane da Moro, in Azzara, Moro, / *capitolari italici* cit., p. 59, non perché non corretta, bensì per ottenere una resa più efficace del passo, che meglio esprima l'intenzione del legislatore.

<sup>291</sup> "Si servus regis [...] qualibet alia culpa minorem fecerit, ita componat, sicut aliorum exercitalium, quae supra decreta sunt, componuntur": *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le fonti, 1), *Edictum Rothari*, p. 98, cap. 373 (643).

<sup>292</sup> Il passo è stato riproposto per un confronto da K. Modzelewski, *La stirpe e la legge*, in L. Gatto, P. Supino Martini, *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, II, Roma 2006, p. 428.

Sono soprattutto due le opere che marcano il procedere della ricerca tabacchiana e che hanno costituito i punti di riferimento per tutti gli studi successivi, sia nel metodo sia, soprattutto, nelle conclusioni: da un lato il libro *I liberi del re nell'Italia carolingia* (1966) — testo che rappresenta “il suo contributo principale agli studi longobardi”<sup>293</sup> — dall’altro lato l’articolo *Dai possessori dell’età carolingia agli esercitali dell’età longobarda* (1969)<sup>294</sup>, anch’esso “fondamentale per comprendere il pensiero di Tabacco sull’età longobarda”<sup>295</sup>.

Il valore del lemma con cui possiamo ora confrontarci poggia sull’interpretazione che legge *exercitalis* — detto anche “vir devotus”<sup>296</sup> oppure “vir honestus”, ma in ogni caso appartenente al ceto dei liberi possidenti<sup>297</sup> — come “liber homo”<sup>298</sup> e dunque sinonimo di *arimannus*<sup>299</sup>. L’importanza della ricerca di Tabacco su questo argomento è stata rapidamente recepita nella medievistica, poiché ha introdotto un nuovo modo di leggere i lemmi la cui identificazione era ormai

---

<sup>293</sup> Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 23.

<sup>294</sup> Cfr. n. 283.

<sup>295</sup> Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 23.

<sup>296</sup> Suddetta denominazione in particolare ricalca il collegamento tra l’aver prestato giuramento al re e il prestare servizio armato nell’esercito di popolo: Tabacco, *Dai possessori* cit., pp. 234-246.

<sup>297</sup> Rimandiamo per la trattazione dettagliata a Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 222 sg. e soprattutto p. 227.

<sup>298</sup> Citiamo solo i tre lavori più importanti di questi autori, benché discordanti nelle conclusioni, sull’argomento *exercitales*: O. Bertolini, *Ordinamenti militari e strutture sociali dei Longobardi in Italia*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell’alto medioevo*, I (Settimane XV), Spoleto 1968, pp. 429-580; G. Tabacco, *I liberi del re nell’Italia carolingia e postcarolingia* (Biblioteca degli “Studi Medievali”, II), Spoleto 1966 e Id., *Dai possessori dell’età carolingia agli esercitali dell’età longobarda*, in “Studi Medievali”, s. III, 10 (1969), fasc. 1, pp. 221-268. Ricordiamo che Bertolini sosteneva il loro legame diretto con il re (che li distingueva dai comuni *faramanni* legati ad un duca) per il godimento di terre appartenenti al patrimonio regio su cui ricadeva l’onere del servizio armato permanente.

<sup>299</sup> Si legga per esempio l’inizio dell’analisi di Tabacco: “il ceto dei possessori, la *gens Langobardorum* e la fedeltà degli arimanni convergono, nel pensiero del re, come tre aspetti diversi di una stessa realtà”, in *op. cit.*, p. 224; lo studioso però vuole precisare che “non si intende suggerire affatto l’idea di un’identità assoluta fra i concetti di arimanno, di Longobardo e di possessore”: *l. cit.*, almeno per l’età di Liutprando, in quanto, sempre secondo Tabacco, anche i Romani potevano essere proprietari fondiari.

dominante nell'interpretazione data dal Bognetti<sup>300</sup>. Nelle conclusioni di Tabacco<sup>301</sup>, infatti, "l'arimanno è l'esercitale, [...] il *libero per eccellenza*"<sup>302</sup>, tanto che risulta una "coincidenza dei concetti di arimanno e di esercitale, l'uno e l'altro esprimenti la realtà di una tradizione militare e politica longobarda"<sup>303</sup>, come concetto che "assommi in sé l'idea e la realtà del dominio e dell'ordinamento pubblico"<sup>304</sup>. Lo stesso Tabacco ritornerà su questa caratterizzazione, come cercheremo di sottolineare, in momenti ed edizioni diverse dei suoi studi, per chiarire e rimarcare la necessità di tre elementi tra loro connessi nella definizione della figura sociale degli *exercitales*: si tratta rispettivamente della piena libertà dell'individuo, di una base economica che gli garantisca un introito sufficiente — normalmente nella forma della piena allodialità — e del prestare servizio a favore del *publicum*<sup>305</sup>. Ciò è da Tabacco chiaramente posto in luce nelle diverse fonti analizzate, come per esempio nel noto *breve de inquisitione* di età liutprandea, risalente al 715<sup>306</sup> e relativo agli *exercitales* e ai *liberi homines*. In primo luogo esso fa risaltare che la denominazione "exercitalis" non si configura per nulla come una contrapposizione netta alla qualifica di "liber homo" (di cui si nota l'uso invece per la fascia di uomini di età più avanzata): pertanto "per tale via si toglie [...] la possibilità di interpretare le due denominazioni come designazioni di categorie

---

<sup>300</sup> Pierre Toubert, ad esempio, giudica le pagine di Tabacco "esemplari nel metodo, rivelatrici delle condizioni di uno slittamento a un tempo generale e multiforme dalla dipendenza pubblica alle dipendenze private, in un momento in cui la nozione stessa di libertà personale cambia di contenuto": P. Toubert, *Études sur l'Italie Médiévale (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Londra 1976, p. 141, cit. in Sergi, *Antidoti* cit., p. 254.

<sup>301</sup> Il concetto è presente in più opere, tra cui le più significative sull'argomento sono Tabacco, *I liberi del re* cit., e Id., *Dai possessori* cit., pp. 221-268 e soprattutto pp. 228-259.

<sup>302</sup> Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 252 (corsivo nostro).

<sup>303</sup> *Op. cit.*, p. 246.

<sup>304</sup> *Op. cit.*, p. 247.

<sup>305</sup> Citiamo in proposito, per la particolare forza con cui tale concetto è in più punti riproposto, la recensione di Tabacco all'opera di Cavanna, in cui egli mette in chiaro tali componenti, fondamentali per definire il "libero che, essendo fornito di base economica sufficiente, è collegato col *publicum* dall'obbligo di servire nell'esercito, di custodire il placito, di contribuire alla manutenzione di ponti e strade" e di conseguenza "liberi in quanto tradizionalmente ed economicamente capaci di sostenere gli oneri pubblici": Tabacco, *recensione a A. Cavanna* cit., p. 166 sg. e n. 3.

<sup>306</sup> L. Schiaparelli, *Codice diplomatico longobardo*, I, Roma 1929 (Fonti per la storia d'Italia, LXII), pp. 61-77, cit. in Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 228.

o ceti rigorosamente distinti<sup>307</sup>. In secondo luogo emerge come anche l'onomastica confermi, per entrambe le categorie, nomi di tradizione tanto germanica quanto latina<sup>308</sup>. In tal modo risulterebbe confermata la prevalenza di Longobardi tra gli esercitali, mentre sarebbe maggiore la presenza di Romani tra i *liberi homines*, così come è parimenti testimoniata la presenza di individui di origine germanica tra i *liberi*. Dettagli questi che avvicinano significativamente le denominazioni di *liberi homines* e di *exercitales*.

Già nella conclusione dell'autore "non vi è alcuna ragione di supporre [...] un corpo di funzionari caratterizzato dal nome arimannico e distinto dalla generalità dell'esercito e dalle sue varie articolazioni territoriali"<sup>309</sup>, sebbene lo stesso studioso riconosca che "l'arimanno era qui considerato [riferendosi alla legislazione di Ratchis, *n.d.A.*], un libero non qualunque, ma caratterizzato da una propria figura, che non consentiva al legislatore di lasciarlo confuso nella grande massa dei liberi comuni"<sup>310</sup>. Allo stesso tempo si rende pertanto necessario prestare attenzione a non precludere la possibilità del possesso fondiario né per un Romano<sup>311</sup>, né più in generale per i liberi proprietari che non fossero ridotti giuridicamente *in servitio*, ovvero quelli che Tabacco definisce con chiarezza "massa di dominati, pur se formalmente liberi, [da cui] gli arimanni emergevano"<sup>312</sup>. Ecco perché, conclude lo studioso, "i due termini sono equivalenti, ma uno è fedele con rigore al significato militare, ed è il termine di *exercitalis* [...], l'altro, pur significando originariamente il medesimo, è troppo ricco di risonanza longobarda per non oscillare fra la corretta idea di un uomo libero incorporato all'*exercitus* e la nozione più confusa di Longobardo"<sup>313</sup>, che è il libero per

---

<sup>307</sup> Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 230.

<sup>308</sup> In particolare l'analisi rivela, almeno nell'*inquisitio* studiata e portata a esempio, "una larga prevalenza di nomi germanici fra gli esercitali — per oltre due terzi — e una maggiore mescolanza di nomi germanici e di nomi romani — metà germanica e metà romana — tra i liberi di qualche considerazione sociale e tuttavia non appartenenti all'*exercitus*": *op. cit.*, p. 231.

<sup>309</sup> *Op. cit.*, p. 251.

<sup>310</sup> *Op. cit.*, p. 253.

<sup>311</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>312</sup> *Op. cit.*, p. 253.

<sup>313</sup> Si confrontino per esempio i casi in cui il termine arimanno "è usato in certe formule di manomissione non altro che per insistere sul concetto di libertà, tanto che si può trovare frammischiato coi termini più diversi, tutti volti a quel significato", come fatto notare dallo stesso Tabacco per le fonti di inizio IX secolo: si confronti con Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 261.

eccellenza, in quanto longobardo o in quanto esercitale, ed è in pari tempo un membro del popolo dominatore, in virtù di un'appartenenza etnica o di un'incorporazione alla tradizione di tale stirpe"<sup>314</sup>. È pertanto certo che "l'arimanno, come Longobardo e come esercitale, vale in età longobarda a indicare la piena libertà"<sup>315</sup>; è comunque necessario riconoscere anche che, soprattutto a partire dall'epoca di Liutprando, ciò avviene "in un popolo etnicamente ormai non interamente omogeneo, ma ben distinto dalla restante popolazione come classe politico sociale egemonica, stretta formalmente intorno all'apparato del regno e quasi in esso confusa"<sup>316</sup>. Di conseguenza — almeno per il periodo legislativo da noi analizzato — non è possibile prescindere dall'osservazione che nella scelta dei lemmi il legislatore carolingio abbia voluto dar maggior peso a un vocabolo arcaizzante quale *exercitalis*. Ciò è stato fatto con l'intento di preservare la tradizione longobarda nel redigere le leggi e, allo stesso tempo, per non contrassegnare una disposizione legislativa rivolta a tutta la popolazione italica con un lemma "troppo ricco di risonanza longobarda"<sup>317</sup> — quale è appunto *arimannus* — e avente *in primis* una caratterizzazione di tipo militare. Intendiamo anzi qui anticipare che per il legislatore carolingio sia alquanto più importante in questo capitolare il risvolto in ambito militare — di suo interesse è il ritorno di un uomo libero al servizio in armi e che sia obbediente al *comes* — piuttosto che una conferma teorica dell'equivalenza tra libertà sociale e servizio armato.

L'identificazione di Tabacco tra *exercitalis* e *arimannus*<sup>318</sup> e la struttura del *populus-exercitus* che da esso derivava sono state accolte da tutta la storiografia successiva, prima quella italiana e, a seguire, quella europea. Sulla scia di Tabacco è utile segnalare lo scritto di Cavanna, a esso pressoché contemporaneo, incentrato sulle attestazioni di liberi e di arimanni del territorio di Vigevano: qui l'autore

---

<sup>314</sup> *Op. cit.*, p. 258 sg.

<sup>315</sup> *Op. cit.*, p. 262.

<sup>316</sup> *Op. cit.*, p. 246.

<sup>317</sup> Segnaliamo che Gasparri intende precisare come "alla fine Tabacco sia giunto a conclusioni in parte contraddittorie, a indicare cioè come arimanni un gruppo in cui larga [...] era, secondo la sua stessa analisi, la presenza dei Romani: ovvero un termine longobardo che avrebbe invece conservato, per sua stessa ammissione, forti sfumature etniche": Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 26.

<sup>318</sup> Intendiamo qui ribadire nuovamente che il lemma "arimannus" non è presente sotto alcuna forma o variante grammaticale nelle leggi promulgate per il *Regnum Italicum* del periodo 774-813.

concorda — almeno nelle conclusioni — su suddetta identificazione<sup>319</sup>. Lo stesso Tabacco tuttavia, subito dopo la pubblicazione dello scritto, gli mosse delle critiche per il modo in cui era stato condotto il confronto storiografico e per l'analisi delle fonti metodologicamente poco corretta<sup>320</sup>.

Di poco successivo agli scritti dello studioso torinese è anche l'articolo di Jörg Jarnut<sup>321</sup>, che testimonia l'interesse non solo italiano per questo argomento e dimostra come le idee di Tabacco siano state rapidamente recepite. A tale articolo ha fatto seguito lo scritto *Storia dei Longobardi*, nel quale l'autore coglie fino al regno di Rotari — in linea con Tabacco ma anche con Bertolini e Cavanna — una netta separazione tra Longobardi non liberi e Longobardi liberi, in quanto "questo gruppo rappresentava il popolo vero e proprio. Erano essi che, in quanto uomini armati (*exercitales*), costituivano l'esercito, impersonando perciò il popolo in armi (appunto l'*exercitus*)"<sup>322</sup>. Non bisogna tuttavia dimenticare quanto altrettanto netta fosse, in particolare fino a Rotari, la separazione sociale tra Longobardi e Romani (solo ai primi era infatti rivolto l'Editto del 643), mentre i Romani liberi continuavano a vivere secondo il diritto romano<sup>323</sup>. Tale situazione si sarebbe protratta fino all'ultimo quarto

---

<sup>319</sup> Per Cavanna infatti "non sarebbe sorretta da alcuna prova l'ipotesi che durante l'età longobarda il nome *harimann* abbia mutato di significato per passare ad indicare altra persona che non l'esercitale. Né pare si possa discutere [...] che nella voce *harimann* la radice \**hari-* debba essere riconnessa a *Heer* (esercito) e che quindi l'esatto corrispondente latino di *harimann* sia il termine *exercitalis*. Non sarebbe sorretta da alcuna prova l'ipotesi che durante l'età longobarda il nome *harimann* abbia mutato di significato per passare ad indicare altra persona che non l'esercitale": Cavanna, *Fara sala arimannia* cit., p. 318.

<sup>320</sup> "Né d'altra parte gli riusciva, sulla base dei dati vigevanesi, di trarre dall'indagine locale un contributo nuovo alla discussione medesima": Tabacco, *Recensione a A. Cavanna* cit., p. 165. Per una dettagliata analisi sullo sviluppo dell'opera e sulla formazione delle sue conclusioni rimandiamo nuovamente alla recensione di Tabacco.

<sup>321</sup> J. Jarnut, *Beobachtungen zu den langobardischen arimanni und exercitales*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung", LXXXVIII (1971), pp. 1-28.

<sup>322</sup> Già in quest'opera infatti lo stesso Jarnut accetta la tesi dell'equivalenza popolo/*exercitus* — senza neppure presentarla come esito di una discussione, al contrario di quanto fatto nel sopraccitato articolo — a riprova dell'accettazione di essa da parte della storiografia tedesca: J. Jarnut, *Storia dei Longobardi*, Torino 1995, p. 75 (ed. orig.: J. Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1982); Id., *Beobachtungen* cit., pp. 3 sgg.; Cavanna, *Fara sala arimannia* cit., p. 319; Bognetti, *Longobardi e Romani*, in *L'età longobarda* cit., I, pp. 89-90.

<sup>323</sup> Bognetti, *Longobardi e Romani* cit., p. 92 sgg.

del VII secolo, quando i Romani "riuscirono ad essere accettati nell'esercito longobardo e a raggiungere perciò lo status di *arimanni*, di *exercitales*. [...] Questa parità di rango significava sicuramente anche la loro equiparazione giuridica e politica con i Longobardi"<sup>324</sup>, situazione che sarà poi definitivamente sancita nel 750 con l'Editto di Astolfo.

L'adozione del diritto longobardo da parte del Romano che avesse cinto l'abito militare — principio valido fino alla conquista franca che testimonia la diretta connessione tra armi e libertà — solleva due ulteriori prospettive pertinenti al nostro lemma. Vediamo da un lato l'iniziale assunzione di un diritto diverso da quello di nascita — stabilito a partire dallo stile di vita fatto proprio dall'individuo libero (o sulla base di quello cui egli aspira) — dall'altro la facoltà e la liceità di adottare nuovamente il diritto originario una volta mutato il proprio *status* sociale. Tale opportunità prende forma infatti nell'indicazione — che si configura in questo caso come obbligo legislativo — di cingere di nuovo le armi per chi avesse depresso l'abito religioso e abbandonato il diritto romano: ciò era pertanto applicabile alla totalità dei liberi, Longobardi o Romani che fossero, sempre più compenetrati sotto questo aspetto.

È tuttavia nell'epoca di Liutprando che, a causa di una molteplicità di fattori sociali ed economici (tra i quali la crescita della popolazione, il frazionamento fondiario e le unioni matrimoniali sempre più numerose con i Romani), cominciò un profondo mutamento della stessa struttura sociale del popolo longobardo, tale "che cominciarono ad essere molti i Longobardi che non potevano disporre né di una casa né di terra propria. Essi furono perciò costretti, per vivere, a prendere in gestione come livellari terre altrui"<sup>325</sup>. Fu pertanto tale indigenza, associata alla conseguente impossibilità di partecipare all'esercito e di soddisfare le necessità del *publicum*, a determinare una progressiva diminuzione del numero di uomini — liberi, naturalmente — in grado di partecipare attivamente alle armi: fu un processo che durò fino alla conquista di Carlo e che si protrasse per tutto il dominio franco. A questa congiuntura deve essere necessariamente collegata proprio una norma introdotta da Liutprando, indirizzata a esonerare i liberi meno abbienti dal servizio armato: si tratta della legge del 726<sup>326</sup>. Si ebbe come conseguenza pertanto che la

---

<sup>324</sup> Jarnut, *Storia dei Longobardi* cit., p. 78.

<sup>325</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>326</sup> Questa concedeva ai duchi (e ai gastaldi o ai funzionari di livello inferiore in numero minore) di esonerare i liberi che possedessero solo un cavallo o non possedessero del tutto terra, utilizzando in cambio la loro forza-lavoro per un numero determinato di giorni lavorativi. "De omnibus iudicibus, quando in exercito ambolare necessitas fuerit, non dimittant alios homenis, nisi tantummodo qui unum

“equivalenza *liber=exercitalis* [...] non era dunque più valida”<sup>327</sup>, oltre a determinare una sensibile diminuzione del prestigio sociale derivante dal servizio armato<sup>328</sup>. Si deve inoltre aggiungere che il processo di mutamento della società comportò un diverso profilo socio-economico dei gruppi che la costituivano: si ebbe infatti un progressivo avvicinamento tra le culture, non da ultimo anche per la conversione alla fede cristiana nell’interpretazione cattolica, sebbene la storiografia più aggiornata tenda a mettere sempre più in dubbio la discrepanza tra le fedi come elemento di forte distinzione tra Longobardi e Romani<sup>329</sup>. Per dirla ancora con Jarnut “la società di guerrieri — ancora in larga misura arcaica — si era trasformata in una società — molto più differenziata e instabile — di proprietari fondiari e di contadini, che talvolta prestavano ancora il servizio militare”<sup>330</sup>.

Il sempre minor numero di liberi disposti al servizio in armi diviene pertanto motivo per promulgare leggi a sfondo militare: con queste ragioni Astolfo deve decretare l’obbligo al servizio nell’*exercitus* rivolgendosi sia a Longobardi sia a Romani, riconoscendo loro parità sociale “dai *maiores et potentes* fino alla *minima*

---

cavallo habent, hoc est homines sex, et tollant ad saumas suas ipsos cavallos sex; et de minimis hominibus, qui nec casas nec terras suas habent, dimittant homenis decem: et ipsi homenis ad ipsum iudicem faciant per ebdomata una operas tres, usque dum ipse iudex de exercito revertitur. Sculdahis vero dimittat homenis tres, qui cavallûs habent, ut tollant ad saumas suas cavallos tres; et de minoribus hominibus dimittant homenis quinque, qui faciant ei operas, dum ipse reversus fuerit, sicut ad iudicem diximus, per ebdomata una operas tres. Saltarius quidem tollat cavallo uno, et de minoribus, qui ei operas faciat, tollat homine uno, et faciat ei operas, sicut supra legitur. Et si amplius iudex vel sculdahis aut saltarius dimittere presumpserit homines sine regis permesso aut iussione, qui in exercito ambulare devit, conponat wirgild suo in sagro palatio”: *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 168, cap. 83 (726).

<sup>327</sup> Jarnut, *Storia dei Longobardi* cit., p. 99.

<sup>328</sup> È anche necessario tenere a mente come lo stesso Liutprando stabilì per legge un diverso ammontare del guidrigildo per gli *exercitales* liberi, suddividendoli in *primi* e *minimi*, determinando per i *primi* un ammontare pari al doppio di quello stabilito per i secondi: “nunc autem statuere prevedimus, quomodo sit ipsa qualitas consideranda. Consuetudo enim est, ut minima persona, qui exercitalis homo esse invenitur, centum quinquaginta solidos conponatur, et qui primus est a trecentos solidos”: *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 158, cap. 62 (724).

<sup>329</sup> Rimandiamo per approfondimenti a S. Gasparri, *Roma e i Longobardi*, in *Roma nell’alto medioevo*, I, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, XLVIII), Spoleto 2001, pp. 219-247; W. Pohl, *Deliberate ambiguity: Lombards and Christianity*, in *Christianizing people and converting individuals*, a cura di G. Armstrong, I. N. Wood, Turnhout 2000, pp. 47-58.

<sup>330</sup> Jarnut, *Storia dei Longobardi* cit., p. 102.

*persona* che fosse in grado in qualche modo di armarsi come *exercitalis*<sup>331</sup>. Con il dominio carolingio la stessa immutata esigenza — divenuta ancora più acuta dopo pochi decenni — spinge i nuovi sovrani a pretendere che tutti i liberi, come leggeremo nell'ultimo capitolare in analisi, "exercitare debeant" in proporzione alle loro sostanze. Il nostro passo si colloca quindi in un *continuum* legislativo che evolve tra esigenze di carattere sociale — nonché spiccatamente militare a esse legate — di epoca longobarda ed esigenze di carattere ormai solo più militare di epoca franca.

Negli anni successivi altri studiosi hanno proseguito l'analisi e la verifica della tesi tabacchiana, a dimostrazione dell'interesse che questo approccio di ricerca ha suscitato. Tra i più significativi è doveroso segnalare Stefano Gasparri. Egli ribadisce come "l'organizzazione stessa dell'*exercitus* (dunque la totalità degli esercitali) è la matrice della struttura pubblica"<sup>332</sup>, in quanto la stessa "organizzazione politica dei Longobardi nasce dal corpo dell'*exercitus*, come trasformazione di una gerarchia politico-territoriale che poggia sul servizio pubblico — che è fondamentalmente un servizio armato prestato dagli uomini liberi-esercitali"<sup>333</sup>: in tal modo si illustra il nesso inscindibile che lega il singolo e il suo ruolo militare e politico-sociale<sup>334</sup>. Si tratta pertanto di una riproposizione, in chiave strutturale e organizzativa, di quanto anticipato anni prima da Tabacco, laddove questi vedeva che l'*exercitus* "inquadrate ovunque da un'aristocrazia militare, ma in pari tempo in rapporto diretto col regno, costituiva simultaneamente la massima parte del popolo longobardo e della classe dei possessori, per lo meno degli allodieri"<sup>335</sup>.

---

<sup>331</sup> G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1974, p. 131 sg.

<sup>332</sup> S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri, P. Cammarosano, Udine 1990, p. 289 e riproposto alla luce dei nuovi studi e con aggiornate indicazioni bibliografiche in S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004 (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII), p. 66.

<sup>333</sup> Gasparri, *Il regno longobardo* cit., p. 47. In particolare lo studioso nelle pagine precedenti aveva già sottolineato come l'*exercitus* fosse "l'unica vera struttura unificante della *gens Langobardorum*": *op. cit.*, p. 43.

<sup>334</sup> La figura dell'*exercitalis* è letta anzi, con maggiore determinazione in ambito sociale, "come rappresentante di uno dei due gruppi fondamentali della popolazione, i liberi armati", assieme con il *presbiter*, rappresentante dei chierici: *op. cit.*, p. 22.

<sup>335</sup> Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 227.

Tuttavia ancora Gasparri recentemente ha indicato come la lettura di Tabacco debba essere in parte corretta, in quanto — mantenendo una netta separazione etnica tra i due gruppi — “interpreta tutto il processo di assestamento del regno secondo i parametri etnici e sociali elaborati nell’articolo del 1969”<sup>336</sup>. Accettare il processo di fusione e far cadere le distinzioni etniche: con questa precisazione Gasparri indica una “opportunità non colta” nell’analisi di Tabacco, necessariamente da rivedere, che influenza di conseguenza anche la lettura di *exercitalis*<sup>337</sup>. Sebbene già in *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano* Tabacco avesse riconosciuto “in sede legislativa lo spontaneo processo di trasformazione del popolo dominatore in una classe sociale articolata, non più definita e armata secondo un criterio di distinzione etnica, ma in armonia con l’entità del possesso”<sup>338</sup>, permane comunque nel pensiero dell’autore una “forte sottolineatura della radice etnica longobarda della classe dei possessori”<sup>339</sup>. La suddivisione dei liberi decisa con l’Editto di Astolfo del 750 “in più categorie in relazione con la loro base economica”<sup>340</sup>, è sì vista da Tabacco come “la spontanea convergenza di tutti i *liberi homines* forniti di qualche reddito economico, fossero longobardi o romani, entro un medesimo ceto sociale e tutti ufficialmente incorporava nella tradizione militare longobarda”<sup>341</sup>, sebbene in altri punti la posizione dello studioso torinese risulti ancora più marcata in senso etnico<sup>342</sup>. Gasparri indica anzi esplicitamente come talvolta “tra etnia, legge,

---

<sup>336</sup> La critica che Gasparri muove a Tabacco sostiene che “egli continua a chiamarli [gli esercitali, *n.d.A.*] Longobardi in un senso pressoché totalmente etnico, sulla base delle sue conclusioni precedenti, non rilevando la totale assenza di distinzioni etniche nelle sue fonti e, all’opposto, la presentazioni di *populi* cementati dal patriottismo territoriale e religioso”: Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 30.

<sup>337</sup> Per lo studioso infatti è “sempre il popolo dei Longobardi, [...] a detenere il potere politico, anche se negli ultimi anni della loro dominazione si era per più versi ricostituito in Italia un apparato sociale analogo a quello dell’ultima età imperiale e teodericiana: la dominazione di una classe sociale basata sulla terra, dotata di una sua solidarietà di fondo e profondamente compenetrata con l’ordinamento pubblico e con quello ecclesiastico”: *op. cit.*, p. 31.

<sup>338</sup> Tabacco, *Egemonie sociali* cit., p. 131.

<sup>339</sup> Gasparri, *Il popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 33.

<sup>340</sup> Tabacco, *Egemonie sociali* cit., p. 131.

<sup>341</sup> L. cit.

<sup>342</sup> Si veda per esempio G. Tabacco, *La connessione fra potere e possesso nel regno franco e nel regno longobardo*, in *I problemi dell’Occidente nel secolo VIII*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, XX), Spoleto 1973, p. 165. Qui Tabacco afferma che l’esercito “è il popolo di

tradizione, Tabacco appare avviluppato in una trama concettuale dalla quale non riesce completamente ad uscire<sup>343</sup>. È solamente nell'ultimo suo scritto del 1990 sui Longobardi<sup>344</sup> che Tabacco espone una più sfumata concezione della questione etnica, riconoscendo in essa il processo di "trasformazione degli arimanni da popolo armato e dominatore in una classe sociale pluri-etnica"<sup>345</sup>. È così accettata la progressiva fusione tra Longobardi e Romani, fino al punto di riconoscere che "una distinzione etnico-giuridica all'interno della popolazione del regno [...] non è possibile, per la profonda osmosi avvenuta tra Longobardi e Latini nel ceto dei possessori"<sup>346</sup>.

Tra gli studi più recenti Nicoletta Francovich Onesti, commentando la voce *arimannus* ed estendendone il significato anche a *exercitalis*, lo definisce "libero, proprietario. È sinonimo di *exercitalis*, cioè l'*homo liber* longobardo in quanto membro del *populus-exercitus*"<sup>347</sup>. L'etimo stesso del primo elemento che costituisce la parola *arimannus* (dal germanico \**harja-* "schiera, esercito")<sup>348</sup> indicherebbe originariamente l'appartenenza all'*exercitus-populus* longobardo. La studiosa precisa tuttavia come il lemma "al tempo di Liutprando è voce già antiquata"<sup>349</sup> in quanto nata in una situazione socio-politica precedente: nell'VIII secolo anche il nome *Langobardi*

---

tradizione longobarda. [...] Tutti coloro che erano incorporati nell'*exercitus*, con ciò stesso entravano nella classe egemonica in cui consisteva di fatto il mondo dei Longobardi. C'è un allargamento, ma quest'allargamento non è dal punto di vista etnico una trasformazione rivoluzionaria": cit. in Gasparri, // *popolo-esercito degli arimanni* cit., p. 31, n. 33.

<sup>343</sup> Gasparri, Il popolo-esercito degli arimanni cit., p. 31, n. 33.

<sup>344</sup> G. Tabacco, L'avvento dei Carolingi nel Regno dei Longobardi, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri e P. Cammarosano, Udine 1990, pp. 375-403, ora in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 2004, pp. 443-479.

<sup>345</sup> Gasparri, Il popolo-esercito degli arimanni cit., p. 34.

<sup>346</sup> L. cit.

<sup>347</sup> N. Francovich Onesti, *Vestigia longobarde in Italia (568-774). Lessico e antroponimia*, Roma 2000, p. 62, s.v. "ariman, arimannus".

<sup>348</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>349</sup> La studiosa nota come il lemma *arimannus* "non è glossato nel testo delle leggi perché termine ben noto, che ha già subito una certa evoluzione semantica, e non è più sentito come estraneo al latino medievale": l. cit.

più che un popolo indicava ormai il ceto dei ricchi *possessores*, non più quindi i combattenti liberi dell'esercito originario<sup>350</sup>, aggiornando anch'ella e correggendo la lettura di Tabacco in chiave economica.

Non possiamo, al termine della nostra pur incompleta rassegna storiografica, non segnalare quanto l'equazione "esercitale=arimanno=libero" abbia avuto diffusione anche nella manualistica universitaria o in opere divulgative di maggiore circolazione, orientate verso le nuove posizioni interpretative qui esposte<sup>351</sup>.

Altri studi ai quali è necessario accostarsi — studi successivi all'opera di Tabacco e incentrati in maggior misura sui passi qui in analisi — forniscono nuovi spunti di riflessione, consentendoci di aprire il nostro esame a nuove ipotesi.

Francesco Manacorda ne propone due, focalizzati proprio su questo capitolare<sup>352</sup>, assumendo innanzi tutto la legge qui in analisi come esemplificativa delle intenzioni di Pipino verso un equilibrio tra Franchi e Longobardi, in particolare all'inizio del regno. In tempi più recenti anche Aldo Settia, parlando nello specifico di una "istituzione di una monarchia separata, per quanto subordinata all'alta sovranità di Carlo"<sup>353</sup>, ha sottolineato l'intento di rendere meno vessatorio l'operato del nuovo gruppo regnante. Secondo le parole di Manacorda, il re infatti "rivela la preoccupazione di non urtare la nobiltà longobarda [...] almeno agli inizi del regno"<sup>354</sup> e Gasparri precisa come "la stessa sopravvivenza di gruppi longobardi medi o importanti nel medesimo ruolo sociale sconsiglia di credere a bruschi mutamenti"<sup>355</sup>. Su questa linea interpretativa facciamo notare come la selezione stessa del lemma,

---

<sup>350</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>351</sup> Tra le opere più recenti, menzioniamo il manuale di storia medievale per l'università edito dalla casa editrice Laterza — *Storia medievale*, a cura di M. Montanari, Roma Bari 2007 — nonché — opera pensata per la diffusione presso un pubblico più vasto e meno specializzato — R. Bordone, G. Sergi, *Dieci secoli di Medioevo*, Torino 2009. Entrambi i testi possono essere citati come testimonianza della diffusione della sintesi tabacchiana, quali utili indicatori del suo valore e soprattutto della sua vitalità storiografica.

<sup>352</sup> Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., pp. 54-55.

<sup>353</sup> A. A. Settia, *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia*, II: *L'Alto Medioevo*, a cura di E. Gabba, Milano 1987, p. 76.

<sup>354</sup> Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 60.

<sup>355</sup> Gasparri, *Strutture militari* cit., p. 695.

per definire la categoria sociale cui il legislatore si riferisce, si sia indirizzata verso un vocabolo di tradizione prettamente longobarda — *exercitales* — piuttosto che verso *homines* oppure *liberi homines*, di impiego comune per i Franchi, presente anzi in molti passi dei capitolari italici<sup>356</sup>. Il “tono conservatore”<sup>357</sup> che pervade tutto il capitolare di cui tratta Manacorda può essere pertanto fatto rilevare anche nella selezione lessicale mirata a termini ben caratterizzanti<sup>358</sup>, con la volontà di comprendere voci proprie della tradizione giuridica e sociale longobarda<sup>359</sup>: “quello che si vuole sottolineare è un elemento di continuità tra l’età longobarda e i primi tempi, almeno, della dominazione carolingia”<sup>360</sup>. Durante questa fase del dominio carolingio la storiografia ha dunque riscontrato che il termine *exercitalis* era ancora inteso con le medesime qualità specifiche riscontrabili in Liutprando, ovvero — secondo la nota definizione di Azzara e Gasparri<sup>361</sup> — “il *liber homo* longobardo colto nella sua qualità di membro del *populus-exercitus* e perciò stesso soggetto politico a

---

<sup>356</sup> Si noti per esempio come nello stesso capitolare, al c. 6, si descrivano le caratteristiche dell’*advocatus ecclesiae* che ogni vescovo deve avere per l’amministrazione dei suoi possedimenti: “*talis sit ipse advocatus, liber homo et bone opinionis, laicus aut clericus*”. Nel passo proposto si fa cenno solamente alla buona reputazione e all’affidabilità del *liber homo*, in nessun modo invece a un contesto militare o alla condizione di *exercitalis*. Rimandiamo inoltre, per dettagli e confronti d’uso, alla trattazione completa di “*liberi homines*”, che avremo modo di leggere nelle pagine successive di questo lavoro.

<sup>357</sup> Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 55.

<sup>358</sup> Intendiamo per altro ancora fare notare come un altro lemma, anch’esso di tradizione prettamente longobarda, *arimannus*, vedrà una fortunata ripresa d’uso “in età postcarolingia, quando esso designava il ceto dei possessori atti a portare le armi, e rimasti, secondo la tradizione longobarda, in rapporto diretto con il *publicum* al di fuori dei quadri vassallatici”, per testimoniare ancora una volta la permanenza della tradizione nelle fonti di natura pubblica, fatto tuttavia non sempre supportato dalla continuità storica: si veda la discussione in S. Gasparri, *Pavia longobarda*, in *Storia di Pavia*, II: *L’Alto Medioevo*, a cura di E. Gabba, Milano 1987, p. 30.

<sup>359</sup> Si veda la stessa *inscriptio* del capitolare, redatta in forme molto simili ai prologhi delle leggi di Liutprando: per maggiori dettagli cfr. Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., *Excursus*, n. 68.

<sup>360</sup> Gasparri, *Strutture militari* cit., pp. 664-726 e soprattutto p. 694 sgg. Sulla stessa linea di interpretazione troviamo anche la critica più recente di Pierandrea Moro, il quale in modo esplicito appunta come “le consuetudini longobarde sopravvissero, mantenendo la tradizione del *servizio militare pubblico* fondato sul possesso”: P. Moro, “*Quam horrida pugna*”. *Elementi per uno studio della guerra nell’alto medioevo italiano (secoli VI-X)*, Venezia 1995, p. 18, corsivo nostro.

<sup>361</sup> *Le leggi dei Longobardi* cit., p. 108, n. 27.

pieno titolo<sup>362</sup>. È tuttavia d'obbligo precisare che i lemmi *arimannus* ed *exercitalis* sono altresì da leggere — nell'interpretazione di Francovich Onesti cui si è sopra fatto riferimento — come “voci non strettamente giuridiche, ma anche indicanti classi sociali”<sup>363</sup>, caratterizzati da uno spettro di significati ben più ampio dell'indicazione della semplice sfera sociale o politica.

In questa norma si può pertanto scorgere da parte dell'autorità carolingia l'interesse da un lato a confermare la forza della tradizione longobarda<sup>364</sup> — anche nella scelta dei lemmi usati — e dall'altro a indicare con chiarezza quale linea politica il legislatore esigeva fosse seguita dagli uomini liberi nell'adempimento dei propri doveri. Notiamo infatti in essa un esempio di ciò che Azzara ha definito un “sistema normativo bipolare in cui la legge scritta si accompagna a un vitalissimo e sviluppato patrimonio di consuetudini”<sup>365</sup>. La legge di Pipino del 782 circa esemplifica così come i carolingi — inserendosi nel solco della tradizione longobarda — la rinnovino, e allo

---

<sup>362</sup> Lo stesso Modzelewski ritiene che ancora “nella codificazione di Liutprando l'espressione esercitale o arimanno presupponeva sempre l'identità longobarda e con questo riferimento restrittivo rimaneva, nel capitolo 62, sinonimo di *liber homo*, la *Lex Langobardorum* non è giunta, con Liutprando, ad una validità propriamente territoriale: valeva solo per i Longobardi”: Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., p. 430. Nonostante gli anni trascorsi tra le *leges* di Liutprando e l'inizio della dominazione carolingia, è difficile — almeno nelle linee principali — non accogliere questa impostazione, sebbene si renda necessario introdurre una serie di accorgimenti richiesti dal carattere fortemente frammentario dei nostri capitolari.

<sup>363</sup> Francovich Onesti, *Vestigia longobarde* cit., p. 63, s.v. “ariman, arimannus”.

<sup>364</sup> Si rende necessario precisare come la continuità legislativa e il rispetto delle tradizioni longobarde è sì evidente nella legislazione carolingia successiva al 774, ma non bisogna dimenticare come comunque “il passaggio di regime del 774 tra Longobardi e Franchi diede luogo a sconvolgimenti non lievi”: aspetti dell'opera di governo — diversi dalla legislazione — videro una progressiva perdita di importanza, quali ad esempio la non più effettiva continuità di governo dalla *sedes regia* pavese, ridotta a permanenze sempre più brevi, nonché della sua sempre minore influenza nel nord Italia a vantaggio di Milano e in parte di Verona. Si legga a proposito il saggio di Settia, *Pavia carolingia* cit., in *Storia di Pavia* cit., pp. 69-158 e in particolare pp. 74-77 e p. 103, in cui lo studioso riafferma la ancor permanente “corrispondenza tra il materiale possesso della capitale e l'affermazione dell'autorità carolingia in Italia”, soprattutto nei periodi di lotta per la corona del *Regnum* tra gli epigoni di Carlo, “così che il dominio di Pavia [...] segna in quest'epoca «l'unica ragione di legittimità»”: A. Solmi, *Pavia e le assemblee del Regno nell'età feudale*, “Studi nelle scienze giuridiche e sociali”, II (1913), p. 13, cit. in Settia, *Pavia carolingia* cit., p. 103, n. 5.

<sup>365</sup> C. Azzara, *Dal Regnum Langobardorum al Regno Italico. L'esempio della produzione normativa*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli*, a cura B. Andreolli, P. Galetti, T. Lazzari, M. Montanari (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010, p. 228.

stesso tempo essa si presenta anche come “fonte normativa generale”<sup>366</sup>: un atto legislativo intenzionale svincolato dalla precedente tradizione normativa — sebbene a essa afferente — avente intento fondante. Azzara nello specifico ha definito queste ultime quali “consapevoli modifiche della legge più antica”<sup>367</sup>, alla pari di quanto già altri re longobardi — Liutprando *in primis* — avessero già fatto rispetto alla legislazione rotariana: “la legge regia non veniva dunque sovrapposta alla legge di popolo, ma integrata e assimilata ad essa”<sup>368</sup>. Liutprando, contrariamente al *modus operandi* di Rotari, emanò apposite leggi che permettessero l’applicazione del diritto romano e ne garantissero la legittimità, al pari delle leggi da lui emesse<sup>369</sup>. Con medesimo intento, il nuovo legislatore carolingio si propone di apporre la sua marcata impronta legislativa senza ricorrere — se non in alcuni casi limitati alla legislazione del *Regnum* — all’approvazione dell’*exercitus* o dell’assemblea per far ratificare le sue modifiche.

Il secondo e più interessante spunto di riflessione, anch’esso fornitoci da Manacorda riferendosi proprio a questa legge, mette in luce l’intento di Pipino nel voler fornire nuovi strumenti ai *comites* per l’amministrazione della giustizia e per la cura dei rapporti tra questi e il clero<sup>370</sup>. Ricordiamo che, dopo la conquista franca, l’istituto comitale affidato ai grandi longobardi (ricordati assieme con i *comites* franchi nell’*inscriptio* del capitolare e al capitolo settimo del medesimo capitolare)<sup>371</sup> deve ridefinire i propri ambiti e i criteri di intervento, sebbene, come discusso in precedenza, non fossero state ancora introdotte sostanziali modifiche agli apparati di

---

<sup>366</sup> *Op. cit.*, p. 229.

<sup>367</sup> *Op. cit.*, p. 231.

<sup>368</sup> P. Delogu, Longobardi e Romani: altre congetture, in *Il Regno dei Longobardi cit.*, a cura di S. Gasparri, p. 123.

<sup>369</sup> Si veda a proposito, sebbene non incentrato su questo argomento specifico bensì sull’influenza del diritto romano su quello longobardo e sulla continuità della legislazione nel passaggio tra sovrani Longobardi e sovrani Franchi, l’articolo di Delogu, *Longobardi e Romani cit.*, pp. 117-121. L’autore in particolare fa notare come la decisione di Liutprando a favore del diritto romano venne presa quando la sovranità dell’Impero bizantino in Italia era già in procinto di vacillare, dunque in una situazione teoricamente propizia a favorire i Romani già sudditi e ad attrarre consensi oltre i confini del *Regnum*, sostenendo il re nella lotta con l’Impero.

<sup>370</sup> Per una trattazione sull’evoluzione dell’istituto si veda Manacorda, *Ricerche sugli inizi cit.*, pp. 52-54.

<sup>371</sup> Cfr. sopra, n. 282.

governo<sup>372</sup>. Si trattava dunque di fornire ai *comites* dei modelli — sebbene sarebbe più corretto dire “categorie sociali” — cui rivolgersi per l’applicazione corretta delle leggi<sup>373</sup>. A essi la legge impone che prendano provvedimenti nei confronti dei chierici che abbiano deposto l’abito religioso, ovvero che ritornino alla condizione laicale e di liberi. È solo in questo frangente che si menzionano gli *exercitales*, quando si intende proporre al *comes* una categoria — inequivocabile in campo sociale — cui fare riferimento: la legge dispone così che coloro che abbiano scelto di abbandonare lo *status* di religiosi debbano esser ricondotti alla condizione di *exercitalis*, ovvero essere trattati come tali, pretendendo da essi quanto opportuno e richiesto agli altri liberi, *in primis* in ambito militare. La disposizione legislativa intende in questo modo rimarcare che la *districtio comitalis* — dunque il potere comitale tangibile, vero oggetto inespresso della legge — deve essere applicata anche a questi particolari soggetti, per i quali vigeva il diritto canonico quando erano ancora chierici, senza interferire con il potere vescovile.

È opportuno qui osservare che la nostra fonte permette di confermare — conducendo un dialogo con la storiografia precedente — come fossero intesi gli *exercitales* nella tradizione pavese: si tratta dei *liberi homines* per eccellenza. Troviamo riprova di questa conclusione in Gasparri, sempre a proposito di questo passo: “i preti che tornano alla vita mondana sono soggetti alla *districtio* comitale «sicut et alios exercitales», affermazione dalla quale si evince che i *liberi laici sono visti essenzialmente come uomini gravati dal tradizionale servizio armato*”<sup>374</sup>. Alla precisazione di Gasparri si affianca quella di Modzelewski, là dove vede l’inequivocabile ritorno alla condizione di libero, dunque di soggetto agli obblighi militari e alla legge longobarda, di chi ha deposto l’abito religioso e che professa la legge canonica e dunque romana<sup>375</sup>. Nelle leggi dei *reges Langobardorum* da Rotari in poi, sono infatti numerose e ripetute le attestazioni che affermano con assiduità gli obblighi del servizio armato per i liberi, mentre, allo stesso tempo e con analoghe

---

<sup>372</sup> Gli intenti di questo capitolare sono anzi opposti alle prime leggi emesse dal padre Carlo nei confronti dell’autorità longobarda e dei suoi particolarismi.

<sup>373</sup> Non è qui indicata alcuna separazione tra *comites* franchi o longobardi, in maniera opposta a quanto detto al c. 7 dello stesso capitolare che nomina *comites* franchi e longobardi e istituisce pene diverse per i due gruppi in caso di mancata applicazione della giustizia.

<sup>374</sup> Gasparri, *Strutture militari* cit., p. 709 (corsivo nostro) e in generale sui capitolari italici pp. 707-712.

<sup>375</sup> Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., p. 430.

modalità, questi vengono difesi da abusi e sopraffazioni<sup>376</sup>. Si legga per esempio Gasparri, il quale sostiene esplicitamente che “mettendo in fila tutti i capitolari italici viene fuori [...] una linea costante di affermazione del principio che l’obbligo militare ricade su tutti i liberi”<sup>377</sup>, dimostrando “il sostegno costante di questi ultimi alla forza militare del potere pubblico”<sup>378</sup>. Ancora nelle leggi dei *reges Langobardorum* franchi il principio del servizio armato come espressione e garanzia di libertà è dunque ribadito per l’ennesima volta.

Tuttavia, nonostante il significato di *exercitalis* nella nostra fonte sia stato ormai chiarito, riteniamo sia necessaria una precisazione che indichi come le prerogative sociali degli *exercitales* fossero almeno in parte progressivamente mutate, consentendoci di richiamare anche l’osservazione di Francovich Onesti. Il valore di *exercitalis* quale *arimannus* si imperniava sì sul diritto/dovere proprio di ogni libero *longobardo* di prendere parte all’esercito di popolo, ma esso risultava gravato degli obblighi connessi al servizio armato, dal momento che per l’ennesima volta era ribadita per legge la costrizione a garantire la propria presenza<sup>379</sup>. La disposizione legislativa assume di conseguenza la forma di una *costrizione al servizio*, dal momento che “i concreti interessi [...] di comunità locali radicate territorialmente, potevano essere talvolta in contrasto con quelli del *publicum*”<sup>380</sup>. Ecco nuovamente ripresentarsi l’esigenza — in tempi diversi ma in modo del tutto analogo a quanto già avvenuto durante il regno di Astolfo — di far fronte a un minor numero di liberi per il servizio armato: con i sovrani franchi tale obbligo assume la forma di un reclutamento

---

<sup>376</sup> Cfr. *in primis* l’Editto di Rotari (capp. 20-25 e 373) e la legge 62 di Liutprando (del 724), oppure la legge 83 (del 726) sempre di Liutprando per regolamentare le esenzioni di uomini da parte degli ufficiali regi: *Le leggi dei Longobardi* cit., pp. 18-19, doc. 20-25 (643), oppure F. Beyerle, *Leges Langobardorum: 643-866*, in *Germanenrechte Neue Folge. Westgermanisches Recht*, Witzzenhausen 1962. La medesima politica è nuovamente ribadita in ultimo sia da Ratchis sia da Astolfo: *Le leggi dei Longobardi* cit., *Ratchis leges*, p. 236, cap. 4 (745) e *Ahistulfi leges*, p. 252, cap. 7 (750).

<sup>377</sup> Gasparri, *Strutture militari* cit., p. 708.

<sup>378</sup> *Op. cit.*, p. 710 e anche Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 265 sgg.

<sup>379</sup> In tale contesto Paolo Cammarosano ha sintetizzato infatti come “è giusto attribuire ai sovrani una sollecitudine effettiva, del resto imposta dalla necessità di assicurare una base vasta di uomini liberi e proprietari agiati all’organizzazione militare del regno”: P. Cammarosano, *Nobili e re. L’Italia politica dell’Alto Medioevo*, Roma Bari 1998, p. 124.

<sup>380</sup> Gasparri, *Il regno longobardo* cit., p. 289.

forzoso anche per chi fosse ritornato alla condizione laicale. Su questa linea interpretativa si pone la puntualizzazione di Modzelewski, che legge la richiesta di servizio armato come ennesima disposizione finalizzata a ribadire un obbligo che segnava sì l'appartenenza al *populus* longobardo, ma era sentito come gravoso<sup>381</sup>: è significativo il fatto che sia nuovamente imposto tale obbligo anche a coloro che fossero tornati allo *status* laicale. Questo passo, come quelli che seguiranno, dimostra una chiara intenzione — posta in luce, come abbiamo indicato da più storici — da parte dei nuovi sovrani del *Regnum* di voler proseguire l'intento legislativo sulla medesima linea dei loro predecessori, specialmente in quei caratteri che maggiormente definivano l'identità longobarda. Un aspetto di tale politica era l'obbligo, per un individuo di origine longobarda, di tornare a osservare la legge del suo popolo nel caso l'avesse abbandonata per vestire l'abito religioso — per fede o per prestigio, in linea anche con quanto indicato dallo stesso Gasparri a proposito del crescente influsso della *Lex Romanorum* presso i Longobardi<sup>382</sup> — abbracciando la legge professata dal clero e dunque romana a esso connessa. Osserviamo pertanto un'esplicita volontà da parte dei sovrani carolingi a Pavia di proseguire la linea politica di Liutprando e Astolfo, cui si aggiunge la consapevolezza della vitalità della trascorsa legislazione longobarda "come titolo incontestabile di legittimità al governo e al dominio del governo italiano"<sup>383</sup>, senza concentrarsi esclusivamente solo sulla popolazione longobarda.

La seconda attestazione del lemma è presente nel capitolare risalente al periodo 806-810 e attribuito con certezza a Carlo<sup>384</sup>. Si tratta di un *capitulare missorum*<sup>385</sup> diretto unicamente al territorio italico, il quale riporta le decisioni del sovrano solo nelle parti salienti o in forma di breve promemoria<sup>386</sup>. L'ultimo di essi, il

---

<sup>381</sup> Si veda in generale Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., pp. 429-430.

<sup>382</sup> S. Gasparri, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1997, p. 152 sg.

<sup>383</sup> Gasparri, *Il Regno dei Longobardi* cit., p. 88. Cfr. Id., *Il Regno e la legge. Longobardi, Romani e Franchi nello sviluppo dell'ordinamento pubblico* (sec. VI-X), in "La Cultura", 28/2 (1990), pp. 260-266.

<sup>384</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 207, doc. 99, 13 (806-810).

<sup>385</sup> "Istruzioni dirette ai missi, [...] inviati dai sovrani carolingi, con compiti vari, di natura giudiziaria, amministrativa, ispettiva. Il carattere e i contenuti dei *capitula missorum* sono in genere assai disuguali": Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 34.

capitolo 13, presenta il termine *exercitalis* con funzione di aggettivo: “ut haribannum<sup>387</sup> aut aliquod coniectum pro exercitali causa comites de liberis hominibus recipere aut requirere non praesumant”<sup>388</sup>. Registriamo come l’imposizione del servizio ricada direttamente sui *liberi homines*, ai quali può essere richiesto da parte del *comes* “aliquod coniectum pro exercitali causa”: costoro non sono denominati *exercitales*, ma possiamo presumere che il loro compito sia legato a funzioni prettamente militari, come espresso in modo chiaro dal contesto<sup>389</sup>. Teniamo ancora a puntualizzare — sia questa attestazione sia quella che precede sono concordi in proposito — che il rapporto tra *exercitales* e *comes* nel periodo franco continua a essere diretto e senza intermediari secondo la tradizione longobarda, sebbene precedenti leggi di Rotari e di Liutprando indichino con precisione che anche i funzionari minori possono indire la levata alle armi<sup>390</sup>. Tale prerogativa ci riconduce nuovamente all’usanza longobarda che prevedeva un rapporto di dipendenza diretta tra il *dux* o il gastaldo e tutta la popolazione di *exercitales*<sup>391</sup> — ma non necessariamente solo i *duces*, in quanto nelle leggi di Rotari “tutte le figure dette genericamente *iudices* dovevano essere in realtà ufficiali”<sup>392</sup> — rapporto che tende a proseguire nelle stesse forme sotto i Franchi nella figura del *comes*.

Al contrario, un elemento di rilevante novità introdotto con questa nuova legge è la condizione che sia il *missus* l’unica figura autorizzata a ordinare al *comes* di imporre l’*haribannum*, sottraendo dunque alla più importante carica locale — e

---

<sup>386</sup> Per una trattazione del rapporto testo scritto-uso orale dei capitolari si veda Ganshof, *Recherches* cit., pp. 18-21.

<sup>387</sup> “*Haribannum*”, ovvero pesante ammenda inflitta per la mancata partecipazione all’esercito. A proposito cfr. Moro, “*Quam horrida pugna*” cit., p. 19 sg. e sua nota alla voce “*Haribannum*”.

<sup>388</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 207, doc. 99, 13 (806-810).

<sup>389</sup> Anche il commento di questo passo si colloca nella scia indicata da Tabacco, quando precisa che “gli exercitali sono a disposizione del re e dei giudici, per ogni forma di coercizione pubblica da esercitare nel regno”: Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 251.

<sup>390</sup> Si veda per esempio Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., p. 431: per il regno di Liutprando sono indicati *iudex*, sculdascio e *saltarius*, ognuno con le condizioni da rispettare e il numero di *exercitales* che era loro lecito esentare dal servizio, nonché il numero di cavalli che avrebbero potuto requisire e i giorni di lavoro che, chi era stato esentato dal servizio, era obbligato a prestare. La legge a cui ci si riferisce è la 83: *Le leggi dei Longobardi* cit., *Liutprandi leges*, p. 168, cap. 83 (726).

<sup>391</sup> Si veda per la discussione a proposito in Gasparri, *Il Regno dei Longobardi* cit., p. 66 sg.

<sup>392</sup> Gasparri, *Il Regno dei Longobardi* cit., p. 47.

territorialmente definita — uno dei suoi principali compiti militari e giudiziari: punire chi non avesse risposto alla chiamata alle armi. Il controllo che la norma fosse rispettata — norma che, lo ribadiamo, era già longobarda — è così delegato dalla legge franca non più solo alla figura locale del *dux/comes*, ma in parte anche a funzionari di diretta dipendenza regia. Se poniamo inoltre in relazione questo passo con le precedenti considerazioni di Gasparri sull'obbligo militare, siamo spinti ad aggiungere un'ulteriore osservazione. L'*exercitalis* non è tenuto a svolgere attività non precisate — conseguenti a qualsiasi richiesta o imposizione comitale — bensì deve prestare la propria persona unicamente in condizioni ben determinate e con distinte motivazioni. In caso contrario non sarebbe stata inserita questa precisazione che addita anche, almeno in linea di principio, il verificarsi di abusi da parte dell'autorità comitale, come supposto da Gasparri sin dalle leggi di Rotari<sup>393</sup>. Purtroppo il carattere estremamente occasionale della documentazione non permette di comprendere fino in fondo quali potessero essere i motivi per la chiamata in servizio, né le modalità di accertamento: non sono presenti nei capitolari altre indicazioni<sup>394</sup>, con l'esclusione di un'esplicita volontà di regolamentare il potere giudiziario del conte, avocandone in parte i poteri per definirne i contorni in uno spazio di maggiore legalità.

La terza attestazione vede il verbo *exercitare* nel medesimo *capitulare missorum*, al capitolo 7, là dove si parla "de liberorum hominum possibilitate: ut iuxta qualitatem proprietatis exercitare debeant"<sup>395</sup>.

Sono tre le informazioni importanti che emergono da questo passo. La prima è il legame, ribadito per legge, tra l'*exercitare* e la *qualitas proprietatis*: si tratta più propriamente di un richiamo, anzi del risvegliare nuovamente, nella memoria collettiva, l'equazione tra proprietà ed esercizio delle armi. Non è esposto in una dettagliata casistica in cosa tale "qualitas proprietatis" consistesse: possiamo tuttavia affermare che essa era legata al patrimonio e ai beni posseduti, ovvero che l'impegno militare (e dunque anche economico dei *liberi homines*) e la proprietà o la ricchezza fossero proporzionali<sup>396</sup>. Il passo è da porre in diretta relazione nuovamente con la

---

<sup>393</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>394</sup> Al contrario si veda per esempio il capitolare di Lotario emesso nel maggio dell'825: *MGH, Capitularia cit.*, I, pp. 329-321, doc. 165 (maggio 825), in vista di una spedizione militare contro i Saraceni che infestavano la Corsica.

<sup>395</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, p. 206, doc. 99, 7 (806-810).

<sup>396</sup> Gasparri, *Strutture militari cit.*, pp. 709-710.

legge di Astolfo del 750<sup>397</sup>, la quale stabiliva una “radicale riforma: [...] Astolfo avrebbe sostituito al tradizionale criterio etnogiuridico un ordinamento militare fondato su criteri esclusivamente economici”, istituendo così “una precisa correlazione tra le dimensioni del possesso fondiario e le tipologie obbligatorie dell’armamento”<sup>398</sup>. Su questa interpretazione dell’editto in chiave economica la storiografia concorda in modo unanime, leggendo la precedente norma di Astolfo come la regolamentazione della partecipazione anche dei Romani al servizio in armi, “con tutte le remore e le ambiguità procedenti dalla volontà di conservare [...] la continuità dell’ordinamento giuridico longobardo, come ordinamento di un popolo dominatore”<sup>399</sup>. Tramite questa legge — così sottolinea ancora Tabacco — “Astolfo conduceva alle ultime conseguenze la spontanea convergenza di tutti i *liberi homines* forniti di qualche reddito economico, fossero Longobardi o Romani, entro un medesimo ceto sociale”<sup>400</sup>. Si attribuisce pertanto la medesima importanza militare e la conseguente preminenza sociale a coloro che avrebbero abbracciato le armi, indifferentemente se Longobardi proprietari terrieri e appartenenti al ceto dirigente italico, oppure Romani “qui negotiantes sunt et pecunias non habent”<sup>401</sup>.

Solo Modzelewski intende chiarire in parte tale lettura, affermando che “la precisazione espressa dal re non riguarda l’obbligo stesso di prestare servizio militare, ma solo l’insufficiente armamento di coloro che incontestabilmente erano obbligati a tale servizio. Le regole [...] non hanno infatti altro obiettivo quello di fissare le tipologie di equipaggiamento bellico in proporzione alle facoltà economiche del guerriero”<sup>402</sup>. Tale puntualizzazione non introduce tuttavia alcuna novità nella lettura corrente, a parte l’aver messo in chiaro che la partecipazione all’esercito doveva essere soggetta a un criterio di tipo meramente economico, secondo la “iuxta qualitatem proprietatis”. Tuttavia essa non è pienamente accettabile a livello di critica storiografica: essendo questa lettura applicabile ai soli Longobardi — secondo la proposta interpretativa dello studioso — ne restano esclusi i Romani che prestavano

---

<sup>397</sup> Le leggi dei Longobardi cit., Ahistulfi leges, p. 250, cap. 3 (750).

<sup>398</sup> Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., p. 431 sgg., e in particolare p. 437, n. 33, in cui si citano Bognetti, Bertolini, Tabacco e Gasparri come sostenitori di questa tesi.

<sup>399</sup> Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 265.

<sup>400</sup> Id., *Egemonie sociali* cit., p. 131.

<sup>401</sup> Le leggi dei Longobardi cit., Ahistulfi leges, p. 250, cap. 3 (750).

<sup>402</sup> Modzelewski, *La stirpe e la legge* cit., p. 432.

servizio nell'esercito sotto Astolfo e ai quali proprio questa legge si rivolgeva. Rimangono pertanto ancora giustificati i dubbi di Tabacco relativi alla consistenza numerica dei possidenti romani o alla volontà e alla possibilità dei re longobardi di imporre ai Romani di armarsi, nonché le affermazioni del medesimo studioso secondo cui "per i Romani, se non erano possidenti o mercanti [...] o se non subivano spontaneamente l'attrazione del popolo dominatore, doveva riuscire ben difficile l'attuazione delle norme generali sull'armamento"<sup>403</sup>. È poi interessante l'osservazione di Gasparri — sulla stessa linea di pensiero — secondo cui la legge di Astolfo fa "pensare ad un'affermazione crescente delle città e della loro peculiare struttura economica basata sul commercio"<sup>404</sup>: essa è ancora più significativa se letta alla luce del rapporto tra il lemma *exercitalis* e le nuove figure produttive, in quanto "la presenza esplicita di *negotiantes* nelle file dell'esercito longobardo non può non rinviare [...] a una presenza forte sotto le armi dell'elemento cittadino"<sup>405</sup>.

Il secondo punto richiede una spiegazione appropriata per il termine *exercitare*: la traduzione proposta da Moro è "servire nell'esercito"<sup>406</sup>, trasposizione semantica che vuole far fronte alla mancanza di altre attestazioni, essendo questo l'unico termine presente. L'interpretazione che prende corpo offre così una visione generale del contesto, incentrato sul servizio armato nell'*exercitus* di popolo in cui opera l'*exercitalis*.

L'ultimo punto riguarda invece i *liberi homines*, chiamati al dovere in qualità di *liberi* e non di *exercitales*. Proprio in quanto *liberi*, è imposto loro il dovere di *exercitare*; mentre, al contrario, gli *exercitales* non divengono *liberi homines* solo perché prestano servizio militare. Ecco come si dimostri ancora aggiornata storiograficamente (e si possa dunque appoggiare) un'altra idea iniziale di Tabacco — accettata e ripresa dallo stesso Gasparri — secondo cui «i Longobardi, inseriti ormai nella stessa tradizione religiosa urbana, impressero "alla qualità di cittadino una dimensione militare"»<sup>407</sup>. Riprova di questo aspetto si ha nell'obbligo al servizio armato anche per chi avesse vestito l'abito religioso, ma soprattutto nel rimarcare un

---

<sup>403</sup> Tabacco, *Dai possessori* cit., p. 267.

<sup>404</sup> Gasparri, *Il Regno dei Longobardi* cit., p. 58.

<sup>405</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>406</sup> Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 76.

<sup>407</sup> Gasparri, *Il Regno dei Longobardi* cit., p. 60.

diritto del *publicum* — ovvero la *districtio* comitale — che prescinde dallo *status* sociale o dall'appartenenza etnica.

Si giunge dunque alla conferma che caratteristica fondamentale per l'esercizio dell'attività militare deve sempre essere la condizione di libertà della persona unita alla proprietà, presupposto indispensabile da cui conseguono i doveri finora espressi. Possiamo pertanto concludere che — relativamente agli *exercitales/arimanni* e alla necessità che i *liberi* prestino servizio armato — la legislazione carolingia percepisca in pieno il dettato legislativo longobardo. Anzi, essa lo ripropone nuovamente con intento immutato, estendendone la validità a tutti i residenti del *Regnum* e portando così definitivamente a conclusione — anche sul piano legislativo — il processo di fusione tra Longobardi e Romani: non possiamo tuttavia prescindere — qui come nelle conclusioni che seguiranno — dalla necessaria correzione volta a non giudicare “Longobardi” una definizione etnica.

Come contrappunto a questa volontà politica incline al rispetto della tradizione, il vocabolario sociale longobardo perse ancora un altro lemma — “*exercitalis*” — che con forza definiva la loro identità culturale.

### *Liber e liber homo*

I lemmi *liber*, *liberi* e *liber homo* — che con maggiore trasparenza possono aiutarci a delineare i confini della libertà dell'individuo — sono presenti nelle leggi del *Regnum* con ben tredici attestazioni, in tre capitolari di Pipino e in quattro di Carlo, con funzione sia di sostantivo sia di aggettivo. È possibile osservare come tali occorrenze siano distribuite in modo uniforme lungo l'intero lasso di tempo analizzato, dalla conquista del *Regnum* sino al gennaio 813. L'affinità di significato riscontrabile in esse suggerisce di studiare i vocaboli in parallelo, rispettando l'ordine cronologico in cui si presentano. Sebbene i lemmi siano impiegati talvolta in contesti d'uso del tutto differenti — circostanza che può far attribuire loro un significato non conforme alle altre attestazioni — sarà nostra cura precisarne di volta in volta il concetto espresso, rivolgendo particolare attenzione ai diversi ambiti legislativi in cui essi si presentano.

Le prime occorrenze si osservano nel capitolare promulgato da Carlo il 20 febbraio 776, immediatamente dopo la conquista del *Regnum*. In esso è evidente

l'intento di difendere gli *homines* (da intendere come *liberi*) che nell'ultimo periodo del dominio longobardo si fossero affidati ai potenti per ricevere protezione. Stabilisce infatti la distruzione dei documenti e l'annullamento dei loro effetti giuridici: "ut cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus qui se et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt, ubi inventae fuerint, frangantur, et sint liberi sicut primitus fuerunt"<sup>408</sup>. Gli *homines* nominati nella legge sono i capi famiglia longobardi — l'aggettivo "singulus" implica che la norma intende considerare ogni famiglia nel suo caso specifico — che affidarono se stessi e la propria famiglia ai *potentes*, anch'essi longobardi, mediante *cartulae obligationis*. Questo espediente, pensato inizialmente per risolvere la situazione di generale impoverimento del ceto dei *liberi* precedente la conquista del *Regnum* da parte di Carlo, portò progressivamente i possessori alla perdita delle proprietà e della libertà personale. Dobbiamo innanzitutto rivolgere il nostro interesse alla precisione con cui il legislatore nomina ogni singolo componente della famiglia — rimandiamo direttamente alla trattazione di *singulus* — con l'intento di voler assicurare a tutti i membri della famiglia la applicabilità della norma. Possiamo rilevare come questa disposizione sia posta in apertura — rappresenta infatti l'*incipit* della legge — rimarcando la massima importanza attribuita ai *liberi* e ribadendo l'impegno del *rex* per la loro tutela. Paolo Cammarosano così sintetizza il fine etico dal quale muovono i capitolari di Carlo all'inizio del regno: «ispirati ad una tradizionale ideologia del potere regio come protettore anzitutto delle chiese, quindi di "vedove, orfani, pupilli e non potenti", i capitolari insistono nel perseguire i "potenti" quando opprimano i "non potenti", i "poveri"»<sup>409</sup>. Tutta la legislazione franca muove da questa linea di pensiero, ben riscontrabile soprattutto nei capitolari aventi come oggetto le prevaricazioni a danno dei liberi.

L'analisi del testo permette ora di concentrarci sugli aspetti più interessanti del lemma. Gli individui qualificati come *singuli homines* designano i *liberi* intesi come persone giuridiche — con competenze proprie e aventi facoltà di stipulare atti ufficiali quali le *cartulae obligationis* — le quali possono legarsi ad altri soggetti con rapporti di dipendenza di tipo servile. Dal dettato legislativo emergono due punti fondamentali: innanzitutto, gli *homines* in questione sono capifamiglia longobardi; in secondo luogo, possiamo dedurre che la loro scelta avrebbe direttamente influito sulla condizione giuridica degli altri membri del proprio nucleo familiare. Pertanto dalla loro decisione di accettare le *cartulae obligationis* sarebbe derivata — per

---

<sup>408</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 187, doc. 88, 1 (20 febbraio 776).

<sup>409</sup> P. Cammarosano, Nobili e re. L'Italia politica dell'Alto Medioevo, Roma Bari 1998, p. 123.

volontà personale o per scelta indotta, come testimoniato da questo esempio — l'eventuale riduzione *in servitio* anche dei familiari.

L'elemento chiave che indica in modo inequivocabile l'effettivo *status* di *liber* — precedente al mutamento di condizione giuridica — è la disposizione che questi uomini "*sint liberi sicut primitus fuerunt*", a conferma della condizione di piena libertà goduta prima della stipula del contratto. Parimenti fondamentale è l'osservazione che la privazione della libertà personale avviene tramite esplicita rinuncia al proprio *status* giuridico: la nostra fonte è inequivocabile in proposito — "*cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus qui [...] in servitio tradiderunt*" — e attesta l'acquisizione volontaria di una nuova condizione sociale di tipo non-libera. Si tratta di un esplicito esempio del processo economico e sociale definito comunemente dalla critica come "decadimento dei coloni liberi"<sup>410</sup>, attestante la difficile congiuntura economica che ha caratterizzato gli allodieri durante questo periodo. È doveroso tuttavia rimarcare come non siamo in alcun modo autorizzati dalla fonte a ritenere che la sopravvenuta condizione servile — almeno nel frangente presentato da questa legge — sia conseguenza delle prestazioni lavorative svolte su terreni di proprietà dei *potentes* anziché dei *singuli homines* liberi. Lo *status* qui delineato, di cui ora Carlo biasima gli effetti, non è dunque esito di fattori socio-economici — quali la coltivazione di terre non di proprietà oppure caratterizzate da condizione non-libera — in grado di invalidare l'indipendenza del *liber*, bensì è il risultato di una scelta personale — tanto consapevole quanto obbligata — da parte del singolo capofamiglia.

È ancora necessario rilevare come le "*cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus*" debbano essere stracciate "*ubi inventae fuerint*", ovvero nei casi in cui fossero state ritrovate: la legge tuttavia non contempla l'ipotesi di famiglie ridotte allo stato servile ma non più in possesso delle *cartulae*. Non sappiamo pertanto se fosse concessa loro la libertà anche in questa eventualità. Trovandoci nel primo periodo del dominio franco, tale domanda diviene cruciale, in quanto le cause giudiziarie poste in essere a seguito di questa legge avrebbero definito la condizione di libertà o di non-libertà di un largo numero di persone: era dunque essenziale trovare conferma dello *status* di *liber* nel momento in cui se ne presentava l'opportunità. Possiamo dunque supporre una controversia giudiziaria in cui venisse chiesto al soggetto danneggiato di dimostrare il proprio *status* di libero. Questa indicazione è suggerita dal secondo capitolo della legge, in cui si tratta di proprietà poste in vendita — non si specifica da parte di chi, ma il soggetto della frase pare

---

<sup>410</sup> Si veda a proposito, in linea generale, A. Cortonesi, G. Pasquali, G. Piccinni, *Uomini e campagne nell'Italia medievale*, Roma Bari 2002, pp. 81-82.

coincidere con quello del capitolo precedente, dunque i *singuli homines* — a un prezzo inferiore rispetto a quello di mercato per difficoltà economiche: chi ne fosse stato danneggiato avrebbe dovuto dimostrare in giudizio di aver condotto una vendita forzata, riconquistando di conseguenza i propri beni e la propria libertà. Il legislatore precisa infine che “de ista venditione ipsa persona agat qui venundavit aut filios eius, nam non alter propinquus”<sup>411</sup>: della vendita si deve occupare lo stesso individuo — riferito ancora ai *liberi homines* — che [in precedenza, *n.d.A.*] vendette i beni, oppure suo figlio — si suppone nel caso di morte del padre — ma non altri parenti.

Tale puntualizzazione, inserita nel testo dal legislatore, individua un ulteriore elemento distintivo dei *liberi*: i provvedimenti giudiziari devono essere intrapresi dalle medesime persone o soggetti giuridici che hanno subito il danno. Nonostante la sua semplicità, in ambito giuridico questa affermazione rappresenta una pietra miliare: sin dal 776 è stabilita la norma giuridica secondo cui i *liberi homines* rispondono alla legge oppure si avvalgono di essa in prima persona, a piena conferma delle disposizioni già romane. A costoro sarà pertanto ripetutamente riconosciuta — caratteristica usuale in tutti i capitolari, ma distinguibile senza soluzione di continuità in particolare per Carlo — la facoltà (e il dovere) di rivolgersi direttamente alle figure giurisdizionali preposte, quali *iudices* e *vicarii*, per ottenere giustizia. Nei capitolari non si trova infatti menzione di *tutores* o di rappresentanti da cui i *liberi* dovessero obbligatoriamente farsi affiancare per questioni legali, se non nei casi esplicitamente indicati di figure socialmente più vulnerabili quali orfani, vedove, poveri o nullatenenti. Al contrario, è obbligo segnalare come gli *homines* alle dipendenze di altri *potentes* — che potremmo definire “uomini di” e in quanto tali non *liberi* — debbano essere per legge rappresentati dai loro *seniores* in vece di loro garanti, in particolare a fronte dei numerosi casi di malversazioni e abusi da essi perpetrati.

Con il terzo capitolo — anch’esso tratto dalla prima legge franca del *Regnum* — prosegue l’attività normativa pertinente i *singuli homines* che abbiano compiuto donazioni, ricevendo in cambio il launegildo: “cartula illa que legitur de donatione similiter volumus ut adpretietur, si amplius valuerint res ipse quando bene restaurate fuerint, quam ipso launegild fuisset quando accepit, et ipsam donationem similiter strictus necessitate famis fecisset; et si approbare potuerit, reddat launegild et recipiat res suas; et cartula ipsa frangatur”<sup>412</sup>. Il soggetto non è un'altra volta espresso, ma è

---

<sup>411</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, pp. 187-188, doc. 88, 2 (20 febbraio 776).

<sup>412</sup> *Op. cit.*, p. 188, doc. 88, 3 (20 febbraio 776).

chiaramente identificabile con i *singuli homines* presenti all'inizio della legge, in quanto il testo ne rappresenta il prosieguo. La disposizione intende riparare a un secondo caso di nocumento al patrimonio di *liberi*, posto in atto come donazione non regolare (compiuta anch'essa per necessità economiche), che abbia dato origine a una contro-offerta in forma di launegildo<sup>413</sup>. La *cartula de donatione* deve essere invalidata e distrutta (alla pari delle *cartulae obligationis*), ma solo qualora la donazione sia stata fatta "strictus necessitate famis", o se il launegildo ricevuto sia stato troppo basso. In entrambe le eventualità il singolo ritornerebbe in possesso dei propri averi, sebbene gli sia richiesto di addurre le prove che la donazione è avvenuta sotto costrizione.

Un confronto con le situazioni finora esposte si rende imprescindibile per ottenere un miglior riscontro della politica economica, e dunque sociale, impressa dal governo carolingio: la difesa della libertà personale dei privati e dei loro beni è resa ancora più efficace grazie alle scelte legislative qui intraprese. L'invalidamento e la distruzione delle *cartulae* costituiscono, infatti, la testimonianza più significativa — e certamente più diretta e percepibile dalla popolazione di liberi allodieri — del contrasto politico contro un abuso. Ancor più sintomatica è tuttavia la volontà di ristabilire lo *status* personale degli individui, garantendo loro nuovamente anche i beni loro posseduti nella condizione più favorevole, imprimendo di conseguenza una svolta sociale a favore dei ceti maggiormente gravati.

La vendita o la donazione con launegildo delle proprietà dei *liberi* richiede nondimeno di essere esaminata rivolgendo l'attenzione anche al processo di indebolimento e di indebitamento dei ceti liberi. Per costoro la cessione delle proprietà si presenta come un'occasione per sfuggire a un servizio armato obbligatorio sempre più forzoso e opprimente — vincolato appunto alla proprietà terriera nelle mani di quei piccoli proprietari che Vito Fumagalli definisce "larga base

---

<sup>413</sup> "Il launegildo (*launegild*) indica, in origine, un contraccambio in denaro che il beneficiario di una donazione è tenuto a dare, su richiesta, a chi gli ha fatto la donazione stessa; con il passare del tempo, esso tende sempre più a ridursi ad una controprestazione di carattere simbolico. [...] Tale istituto è largamente attestato nelle leggi dei Longobardi": per tale genere di definizioni ci si può sempre affidare a Restelli, *Goti Tedeschi Longobardi* cit. Suddetta definizione è riportata in Azzara, Moro, / *capitolari italici* cit., p. 104, n. 1. Francovich Onesti lo definisce "il controdono che rendeva valida una donazione". Lo riconosce come "usanza arcaica, derivante da un'antica prassi delle donazioni con scambio, magari anche solo simbolico. [...] È forse una delle poche voci ancora vive che siano sentite dai contemporanei come longobarde, benché il termine entri estesamente nell'uso comune del linguaggio legale. [...] È un composto formato dai due sostantivi germanici \**launa*- "premio, ricompensa" e \**gelda*- "pagamento": Francovich Onesti, *Vestigia longobarde* cit., p. 100, s.v. "launegild".

dell'esercito longobardo<sup>414</sup> — nonché dannoso per le proprie finanze. La cessazione della condizione di allodieri avrebbe infatti rappresentato un duplice vantaggio: sarebbe decaduto l'obbligo di prestare servizio armato e si sarebbe normalmente presentata l'occasione per una conduzione dei fondi in qualità di affittuari coltivatori, con minori controlli da parte dell'autorità<sup>415</sup>. È tuttavia necessario evitare di interpretare la cessione delle proprietà e il passaggio alla coltivazione di queste (con la qualifica di affittuari) come una perdita della libertà personale, così come è stato fatto da studiosi quali Rösener e ancora Fumagalli. In particolare, quest'ultimo commenta una situazione di questo genere — tendente a mutare lo *status* di liberi proprietari in semplici affittuari — come la volontà, da parte dell'autorità, di porre un freno di natura economica a un problema sociale: "invano i re carolingi si opposero al maturare di un processo già avviato nella tarda età longobarda: essi proibiscono di ridurre, con le minacce o con l'offerta di evadere il servizio militare e le prestazioni pubbliche in genere, i piccoli proprietari in affittuari coltivatori"<sup>416</sup>. Si deve nondimeno osservare come, in relazione a questo periodo, in Fumagalli più in generale sia presente «una certa concezione di "crisi della libertà": mal si conciliava infatti, nell'autore, l'idea del colono, del coltivatore dipendente, con l'idea di libertà»<sup>417</sup>. In proposito la nostra fonte — che testimonia in modo esplicito la cessione delle proprietà — rende conto di quanto fosse pregnante il legame tra proprietà e libertà dell'individuo, e di come la perdita della prima comportasse la riduzione *in servitio* di tutto il nucleo familiare.

Il provvedimento di Carlo è ancor più significativo se lo si intende esteso a tutte le popolazioni di *liberi* proprietari stanziati sul territorio del *Regnum* prima della conquista franca — Longobardi, Romani o altri gruppi etnici<sup>418</sup> — tutte analogamente danneggiate dal fenomeno di indebolimento patrimoniale precedente la capitolazione longobarda. Possiamo avvalerci di questo passo come esempio

---

<sup>414</sup> V. Fumagalli, *Il Regno italico*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Galasso, II, Torino 1978, p. 12.

<sup>415</sup> Ricordiamo in proposito le nostre pagine sulle attestazioni del lemma "exercitalis", con particolare riguardo al passo sugli *exercitales* che imponeva "de liberorum hominum possibilitate: ut iuxta qualitatem proprietatis exercitare debeant": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99, 7 (806-810).

<sup>416</sup> V. Fumagalli, *Terra e società nell'Italia pagana. I secoli IX e X*, Torino 1976, p. 143.

<sup>417</sup> G. Sergi, *Storiografia e politica nel «Regno Italico» di Vito Fumagalli*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli* (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010, p. 217.

<sup>418</sup> Rimandiamo in generale, sul senso di questa distinzione, alle pagine introduttive in S. Gasparri, *Il regno e la legge. Longobardi, Romani e Franchi nello sviluppo dell'ordinamento pubblico (secoli VI-X)*, in "La Cultura", 28/2 (1990), p. 243.

dell'impegno legislativo del nuovo sovrano franco, nella veste di prosecutore dell'operato longobardo: Gasparri ha definito questo processo normativo — che troverà successivamente in Carlo un punto fermo, in quanto applicato a tutti i territori posti sotto il suo controllo — una "ampia ricezione di norme miste, romane e germaniche, da parte dei legislatori longobardi, che trovò il suo punto più esplicito nell'opera di Liutprando"<sup>419</sup> e poi ancora nei sovrani franchi. Si pone infatti in questi termini l'efficacia della disposizione carolingia, in particolare per i primi capitolari prodotti dal *rex*, i quali devono fare fronte a un vasta serie di problemi che affliggono lo strato più debole della popolazione, senza differenze significative tra i diversi gruppi<sup>420</sup>. Come è peraltro testimoniato in più punti dai richiami di Carlo alla tradizione legislativa longobarda, questo provvedimento attua ciò che già Liutprando aveva iniziato, ovvero un'applicazione delle leggi a livello territoriale<sup>421</sup>. Tale intento prende senz'altro forma per i due gruppi etnici demograficamente più significativi, per i quali nel *Regnum* "viveva una realtà giuridica sentita come fondamentalmente territoriale, espressione tangibile di una società assestata entro quadri di riferimento consolidati, assai scarsamente intaccati dalla conquista franca, e che facevano capo all'ordinamento pubblico del regno, la cui continuità [...] appariva ininterrotta"<sup>422</sup>.

È pertanto necessario supporre una particolare attenzione della norma innanzitutto verso i piccoli proprietari di *status* libero — reali destinatari della legge e danneggiati in maggior misura dal processo di indebitamento — in quanto direttamente collegati a quei *potentiores* che sarebbero divenuti beneficiari delle loro proprietà.

È stato ratificato da Pipino il capitolare risalente al 782 circa — dedicato sia alla normativa ecclesiastica sia al funzionamento dell'apparato giudiziario laico — il quale

---

<sup>419</sup> *Op. cit.*, p. 251.

<sup>420</sup> Secondo quest'ottica la mancanza di indicazioni etniche riferite ai *liberi* in esame induce a ritenere che il legislatore intendesse sia i Longobardi sia i Romani, ovvero l'insieme della popolazione comunemente definibile come italice: rimandiamo a una spiegazione più esaustiva nuovamente a *op. cit.*, p. 262, ma soprattutto (studio del medesimo autore ma più aggiornato) S. Gasparri, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, pp. 25-39, in "*Reti Medievali Rivista*", VI-2005/2 (luglio-dicembre), disponibile all'indirizzo: [http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm) oppure <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/188/167>. Data di accesso: 1/06/2012.

<sup>421</sup> Per un'analisi più approfondita Gasparri, *Il regno e la legge cit.*, pp. 262-265.

<sup>422</sup> *Op. cit.*, p. 263.

istituisce la figura dell'*advocatus*, rappresentante del vescovo per l'amministrazione della giustizia e dei beni ecclesiastici della sua diocesi. "Et hoc constitutio: ubicumque pontifex substantiam habuerit, advocatum abeat in ipsu comitatu, qui absque tarditate iustitias faciat et suscipiat; et talis sit ipse advocatus, liber homo et bone opinionis, laicus aut clericus, qui sacramento pro causa ecclesiae, quae peregerit, deducere possit iuxta qualitatem substantiae, sicut lex ipsorum est"<sup>423</sup>: come abbiamo in parte già osservato, la dicitura *liber homo* è qui applicabile sia a individui laici sia a chierici. Notiamo subito che tale lettura appare in contrasto con quanto sostenuto da Gasparri là dove — sebbene si riferisse al primo ventennio dell'VIII secolo e in particolare al territorio di Arezzo e Siena — ravvisa la presenza di "una popolazione compatta, [...] formata da chierici e laici. Questi ultimi sono esercitanti, uomini liberi di una certa condizione economica in rapporto diretto con il potere pubblico, al quale forniscono [...] alcune prestazioni, militari innanzitutto"<sup>424</sup>. Suddetta interpretazione tende pertanto a escludere i chierici — che in questo passo possono essere al servizio dell'autorità vescovile — dalla vasta categoria dei *liberi homines*, tendendo sì a identificare questa con la maggior parte della popolazione di liberi, ma limitandola solamente a quei *liberi* in grado di prestare servizio armato, ovvero restringendone i confini.

Rileviamo altri quattro punti fondamentali: il primo è una dichiarata ed esplicita coscienza, da parte dell'*advocatus*, nel difendere persone contro le "malorum homines oppressiones". Allo stesso modo, all'*advocatus* — tra i cui compiti si annovera anche l'amministrazione dei beni ecclesiastici — si richiede che sia di provata onestà personale e che goda di una consolidata opinione pubblica, avendo in gestione fondi e beni ecclesiastici<sup>425</sup>. Non è al contrario attribuita importanza alla condizione di "laicus aut clericus" (sebbene in connessione con beni ecclesiastici), si intende anzi specificare proprio tale indifferenza nella scelta. Da un'qualità specifica tuttavia il legislatore non intende prescindere: la qualifica di *liber homo* è ritenuta fondante per esercitare la professione al servizio del vescovo.

---

<sup>423</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91, 6 (782 circa).

<sup>424</sup> Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 27.

<sup>425</sup> Segnaliamo come dopo pochi anni anche le stesse abbazie (per prima quella di Farfa nel 791) e non solo le chiese episcopali vorranno fare ricorso ad un laico, un *fidelis* del re per esattezza, "come giudicante nelle cause del monastero": cfr. Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 107.

Il terzo capitolare, in cui al capitolo 13 ritroviamo il lemma *liberi*, è anch'esso di Pipino e risale all'ottobre 787. Il vocabolo è accompagnato dall'aggettivo "Langobardus" e — in questa attestazione — è riferito in modo specifico a coloro che sono definiti *liberi Langobardi*: "stetit nobis de illos liberos Langobardos, ut licentiam habeant se commendandi ubi voluerint, si commendatus non est, sicut a tempore Langobardorum fecerunt, in tantum ut suo comiti faciat rationabiliter quod debet"<sup>426</sup>. Il passo reca informazioni sull'usanza — già longobarda — di affidarsi in commenda ai *seniores* offrendo loro servizio, prima che tale pratica fosse resa prassi nel *Regnum* per mano franca. Apprendiamo dunque che il termine *liberi* è qui riferito allo *status* sociale degli uomini che possono affidarsi in commenda, rivolgendo anche l'attenzione, in maniera implicita, alle loro capacità militari. Nondimeno dobbiamo prestare attenzione a non interpretare la commenda dei *liberi* come atto di subordinazione personale, fatto che avrebbe avuto come parallela conseguenza una perdita di libertà. Con questo intento si muove infatti anche la legislazione carolingia: essa implicava sì il servizio a un *senior* — tale scelta avrebbe comportato un contenuto di sottomissione alla sua volontà — ma, secondo le parole di Cammarosano, "in una subordinazione volontaria alla protezione tale da non menomare la condizione di libertà personale"<sup>427</sup>. Werner Rösener, più in particolare, precisa come "l'importanza pratica della libertà e dell'illibertà dipendeva essenzialmente dalle strutture signorili prevalenti nei singoli contesti e dal grado di legame con il signore"<sup>428</sup>. A seguito di tale decisione la posizione sociale di chi si sarebbe accomandato a un *potens* poteva conseguire un netto miglioramento, grazie a un più stretto contatto con il *senior* e grazie alla maggiore influenza sociale derivante da questo ruolo. Lo studioso rimarca dunque come — prendendo a prestito un termine proprio delle scienze sociologiche — la vicinanza ai *potentes* sia una "scala mobile sociale": grazie a essa gli *homines* che si ponevano al servizio potevano godere non solo di maggiori libertà personali, ma anche di una più rapida e sicura ascesa sociale, senza tuttavia poter mutare la propria condizione giuridica di libero o di non-libero. La tesi sostenuta da Rösener illustra pertanto una visione della pratica dell'accomandarsi opposta rispetto a Cammarosano.

Il fatto che la legge in certi casi acconsenta — *pari modo* — anche a troncare tale rapporto, trova conferma al capitolo quinto, in un passo che analizzeremo a breve. In esso si istituisce l'obbligo di esplicitare la ragione per cui si abbandoni il

---

<sup>426</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 200, doc. 94, 13 (ottobre 787).

<sup>427</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 129.

<sup>428</sup> W. Rösener, *I contadini nel Medioevo*, Roma Bari 1987, p. 25.

*senior*: tale richiesta di motivazioni rimaneva l'unico impedimento nel cambiare la persona cui si prestava servizio. Possiamo inoltre presumere che ai *liberi* fosse concesso affidarsi in commenda con chi preferissero, con *seniores* sia Franchi sia Italici<sup>429</sup>, senza proibizione. Tuttavia, essendo il capitolare indirizzato solo al *Regnum Langobardorum*, dobbiamo necessariamente presumere che i *liberi* — nella loro volontà di accomandarsi — potessero limitarsi ai suoi soli confini. Il capitolare prende inoltre in carico le usanze pre-franche — “sicut a tempore Langobardorum fecerunt” — consentendo ai *liberi langobardi* di mantenere immutate le proprie consuetudini, suggerendone anzi il proseguimento in ottica franca. Il sopraccitato passo si configura dunque come un ottimo esempio di ciò che Cammarosano ritiene una “qualifica di Longobardo come adesione alle leggi di Rotari e dei suoi successori e a una serie di consuetudini familiari e sociali. Il rispetto di queste leggi, e in generale del sistema di personalità nazionale del diritto, era un caposaldo dell'ordinamento carolingio”<sup>430</sup>.

La legge introduce due sole innovazioni nel regolamentare la materia: si proibiscono precedenti legami con un *senior* — precludendone pertanto la possibilità di doppia commenda presso più *seniores* — ma se ne ammettono di nuovi qualora il rapporto con il precedente *senior* volga a termine. La seconda novità emerge dalla precisazione “in tantum ut suo comiti faciat rationabiliter quod debet”: tale norma impone che il commendato fosse comunque tenuto a prestarsi verso l'autorità pubblica e il suo rappresentante, ovvero, per dirla con Manacorda: “salvi, però, i diritti del funzionario locale”<sup>431</sup>. Non è possibile, in ultimo, prescindere dalla considerazione che al *senior* longobardo si sarebbe immediatamente affiancato il controllo — e di conseguenza anche l'obbligo di obbedienza in quanto massima autorità territoriale — del *comes* franco, per limitare l'influsso della tradizione longobarda e per regolamentarlo in ottica franca.

Non possiamo ora esimerci dal confronto con altri due passi che mettono in luce una chiara evoluzione della legislatura in materia. Il primo è il capitolo quinto della legge finora analizzata (che ricordiamo essere di Pipino e recante la data del 787), “de illos homines qui hic intra Italia eorum seniores dimittunt, ut nullus eos debeat recipere in vassatico sine comeatu senioris sui, antequam sciat veraciter, pro

---

<sup>429</sup> È necessario supporre — tra i *seniores* precedenti alla dominazione franca e ancora in grado di accogliere in servizio tali *liberi* — i titolari degli uffici territoriali locali, dunque conti e gasindi, senza poter tuttavia escludere altre figure quali funzionari locali minori o grandi proprietari terrieri.

<sup>430</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 122.

<sup>431</sup> Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 71.

qua causa aut culpa ipse suum seniore[m] dimisit. Et ille homo qui eum recipere voluerit et ipsum secum habuerit debeat eum in nostra presentia presentare, aut ipse aut missus suus, intra quadraginta noctes postquam ipse homo ad eum venerit, si nos intra Italia sumus"<sup>432</sup>. Non essendo qui esplicitamente menzionati dei *liberi Langobardi*, ma solo "homines hic intra Italia", possiamo supporre che non si tratti di Longobardi, bensì di Franchi, giunti nel *Regnum* al seguito dei loro *seniores*. La legge precisa dunque l'obbligo di render note le ragioni per cui il rapporto è stato interrotto, onde chiarire eventuali comportamenti non corretti da parte dei commendati; è altresì menzionato il dovere di un'autorizzazione formale da parte del *senior* per una nuova commenda. Non sappiamo tuttavia a quali persone si riferisse il termine "nullus" cui era diretta la norma, se ai soli destinatari del capitolare o a qualsiasi *senior* laico franco o longobardo: entrambe le ipotesi possono essere prese in considerazione.

Ponendo ora a confronto questo passo con il precedente, discerniamo che nel secondo il vocabolo *homines* abbia l'accezione di "uomo di", ma allo stesso tempo sia usato quale sinonimo di *liber*, come vedremo a breve.

Il secondo raffronto utile, suggerito da Manacorda<sup>433</sup>, è con il capitolare mantovano del 781 emanato da Carlo, nel quale troviamo una norma che anticipa in parte gli argomenti che saranno successivamente promulgati in due capitolari emessi a breve distanza tra loro, sei e sette anni dopo. "Ut nullus quilibet hominem Langobardiscum in vassatico vel in casa sua recipiat, antequam sciat unde sit ve quomodo natus est; et qui aliter fecerit, bannum nostrum conponat"<sup>434</sup>: il testo — che approfondiremo ancora nell'ultimo capitolo dedicato alle diverse attestazioni di *homo* — proibisce brevemente di accogliere nel proprio *vassaticum*<sup>435</sup> qualsiasi "hominem Langobardiscum" che volesse accomandarsi senza che fossero compiuti controlli sulle sue origini.

Dobbiamo aggiungere ancora alcune osservazioni. Innanzitutto l'accezione di *homo* qui accertata è in sintonia con quella espressa nel capitolare dell'ottobre 787 — entrambe presentano infatti il medesimo valore di "uomo di" — ma, a differenza del significato riscontrabile in quest'ultima legge, possiamo ritenere che il lemma non sia

---

<sup>432</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 199, doc. 94, 5 (ottobre 787).

<sup>433</sup> Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., pp. 71-72.

<sup>434</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 191, doc. 90, 11 (781).

<sup>435</sup> Si rinvia per il concetto di *vassaticum* a G. Tabacco, *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'impero alle prime formazioni di stati regionali*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. II: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, t. 1, Torino 1974, pp. 82-88.

riferito ai soli *liberi homines*. I controlli da compiere sulla nascita dell'*homo Langobardiscum* — peraltro non pretesi in altre parti della legislazione — inducono infatti a pensare che si accomandassero non solo i *liberi homines*: è dunque possibile che lo *status* sociale della persona non influisse sulla legittimità o sulla applicabilità della pratica, ma costituisse comunque un fattore importante nel rapporto personale, più ancora della provenienza etnica<sup>436</sup>.

La seconda osservazione che possiamo avanzare è volta a definire a quali persone fosse indirizzata tale norma, ovvero chi il legislatore avesse in mente nell'usare il termine "nullus": destinatari della legge sono solo i *seniores* franchi? Il testo parrebbe indicare indistintamente sia i *comites* sia i *seniores* transalpini: il divieto che nessuno "in vassatico vel in casa sua recipiat" è infatti inequivocabile. Esso indicherebbe sia i *seniores* (aventi la possibilità di accogliere i liberi longobardi), sia gli stessi *comites* (in qualità di successori di gastaldi e di duchi longobardi). In generale, è pertanto possibile leggere come destinatari della norma i *maiores* franchi, ai quali i *liberi homines Langobardorum* avrebbero offerto i propri servizi, proseguendo la loro tradizione.

È dunque significativo che, a pochi anni dalla conquista, si gettassero le basi per regolamentare gli ingaggi di un "quilibet hominem Langobardiscum", nel rispetto sia della tradizione italica sia della prassi franca. Ciò dimostra il proseguimento dei rapporti personali ben oltre la conquista carolingia: la norma rende pertanto manifesto da una parte come i Longobardi continuassero ad accomandarsi tra i nuovi conquistatori, dall'altra come gli stessi Franchi avessero già iniziato a creare — seguendo nelle proprie tradizioni transalpine maggiormente affermate — una rete di dipendenze personali parallela alle strutture istituzionali del *Regnum*. È necessario comunque notare che, a differenza dei passi successivi, il termine di cui si fa qui uso non è "liberi Langobardi" — non si intende pertanto fare riferimento in modo specifico al loro *status* giuridico — bensì "quilibet hominem". Questo gruppo nominale indica, nelle intenzioni del legislatore, un ampio gruppo sociale di uomini senza precise caratteristiche di *status*: è così immediatamente percepibile quanto Gasparri aveva sostenuto valido già per il periodo di Liutprando, là dove "basi etniche in realtà [...] erano puramente teoriche". Non era infatti più l'appartenenza etnica a determinare l'attitudine alle armi o al servizio a un *senior*, bensì era l'appartenenza a "una vasta classe medio-alta di possessori usi alle armi, dalle irriconoscibili origini

---

<sup>436</sup> A riguardo dobbiamo nuovamente richiamare alla mente quanto esposto in precedenza a proposito dell'accezione etnica dei *liberi* menzionati nella nostra fonte: a questo punto della dominazione carolingia non è ormai più possibile distinguere, come questa legge conferma, l'appartenenza etnica di un *libero* o di un non-libero al di fuori del ceto dominante franco.

etniche, di lingua latina, di religione cattolica e di diritto longobardo<sup>437</sup> a determinare chi potesse essere accettato nella rete di fedeltà personali.

Sei anni dopo infatti, nel capitolare dell'ottobre 787<sup>438</sup>, si useranno i vocaboli "liberi Langobardi", senza che nell'esposizione della norma sia intervenuto alcun mutamento di significato. Tale risultato è confermato dall'accostamento al capitolo quinto della medesima legge del 787<sup>439</sup>. La disposizione intende qui regolare con chiarezza il servizio presso un *senior*: è ugualmente usato "homines" anziché "liberi", indicando che in tale contesto i termini sono equipollenti e — ancor più di prima — senza alcuna distinzione etnica.

Molto importante è il capitolare, di pochi mesi posteriore, databile al 787-788<sup>440</sup>. È emanato anch'esso da Pipino e si occupa di argomenti estremamente diversi: in esso compaiono due occorrenze del termine *liberi*, una delle quali riferita a donne. Al capitolo quarto la prima attestazione del lemma impone che i diversi gruppi etnici "qui in Italia commanent" facciano uso della loro legge di *populus* nell'applicazione della giustizia: "de diversis generationibus hominum qui in Italia commanent: volumus ut, ubicumque culpa contigerit unde faida crescere potest, pro satisfactione hominis illius contra quem culpavit secundum ipsius legem cui neglegentiam commisit emendet". In particolare si intende anche far valere il principio "de vero statu ingenuitatis aut aliis quaerelis [volumus ut, *n.d.A.*] unusquisque secundum suam legem se ipsum defendat"<sup>441</sup>: non possiamo ovviamente fare a meno di notare subito la scelta del termine *ingenuitas* e rimandiamo alle pagine precedenti per la discussione sull'equipollenza dei sinonimi<sup>442</sup>.

Il passo è denso di significati, in quanto stabilisce più principi legislativi fondamentali. Si afferma la validità delle singole leggi nazionali nella definizione dello *status* di libertà: l'intento normativo prescrive che ogni individuo debba fare ricorso

---

<sup>437</sup> Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 30.

<sup>438</sup> "De illos liberos Langobardos, ut licentiam habeant se commendandi ubi voluerint": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 200, doc. 94, 13 (ottobre 787).

<sup>439</sup> "Illos homines qui hic intra Italia eorum seniores dimittunt...": *op. cit.*, p. 199, doc. 94, 5 (ottobre 787).

<sup>440</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95, 4; doc. 95, 9; doc. 95, 13 (787-788).

<sup>441</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95, 4 (787-788).

<sup>442</sup> Cfr. pp. 136-137.

alla legge di appartenenza — il testo non allude a tradizioni legislative specifiche e dobbiamo pertanto ritenerlo valido in generale per tutte le diverse consuetudini — per processi attinenti il proprio *status ingenuitatis*.

L'obbligo di offrire una composizione equa a chi ha subito un danno consente inoltre un'ulteriore passo nella comprensione dei diversi aspetti dello *status* sociale dei *liberi*. Il dover fare riferimento a una legge specifica permette di supporre che tale precisazione fosse pensata in riferimento alle popolazioni non italiche entrate in contatto con i diversi ceppi etnici già residenti nel *Regnum* — i Franchi in primo luogo — piuttosto che alle popolazioni di origine romana o longobarda, ormai fuse tra loro. Tale lettura individuerebbe pertanto — nell'ottica del legislatore — l'alterità, ancora percepita, tra Franchi e gli altri "qui in Italia commanent", piuttosto che quella tra Romanici e Longobardi, questa sì ormai non più sentita dalla maggioranza della popolazione né percepibile nella fonte. Questo avvio costituisce un principio teorico fondamentale, in quanto tende a separare i nuovi venuti Franchi da coloro che precedentemente risiedevano nel *Regnum*: si mostra qui un intento politico, ovvero la volontà di ribadire quella che potremmo definire una "alterità esclusiva", avente la funzione di separare il nuovo gruppo dominante carolingio dalla restante popolazione italiana<sup>443</sup>. "A conferma del valore di mantenimento di un senso di separatezza, accoppiato alla coscienza di un ruolo sociale superiore, di questa manifestazione di diversità giuridica transalpina" Gasparri conclude che "la persistente diversità giuridica [...] manifesta la lunga resistenza all'assimilazione da parte delle nuove élites straniere del regno e di coloro che [...] li accompagnarono in Italia, e che dalla loro diversa fisionomia traevano motivo di riaffermare un ruolo eminente o comunque significativo nelle diverse realtà locali nelle quali si erano inseriti"<sup>444</sup>. Il richiamo a una esatta individuazione della legge da applicare potrebbe pertanto costituire un'ulteriore indicazione di tale principio di separazione giuridica, enunciato proprio per mantenere in vigore il distacco tra chi era Franco e chi non lo era, ma comunque in grado di garantire un alto livello di rispetto della tradizione e di liceità a tutti i residenti nel regno<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> Riferendosi proprio all'inizio della dominazione carolingia Gasparri afferma che "siamo di fronte ad una dominazione politica, quella carolingia, che aveva la forza di accogliere al suo interno, garantendone con ciò la validità, tutta una serie di codici di leggi, che a loro volta avevano già assunto un prevalente carattere territoriale". Erano tuttavia le diverse leggi da applicare o ancor più le professioni di legge che "certo mantenevano in vita il senso di una diversità di origine Franchi gli immigrati transalpini e gli indigeni, pubblicamente sanzionata dai rituali della *traditio*": Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 32 sg.

<sup>444</sup> *Op. cit.*, p. 34.

Sulla base del medesimo presupposto legislativo il capitolare definisce in ultimo anche la liceità, per ogni singolo individuo, all'autodifesa giudiziaria, e mostra altresì l'eventualità che la condizione di *ingenuitas* del singolo possa esser confutata. Tuttavia, proprio a riguardo di quest'ultimo punto, non sono presenti altri passi che spieghino il motivo della puntualizzazione, per cui possiamo solo congetturare che questa legge abbia tratto origine da un caso giuridico specifico che abbia rappresentato il motivo fondante per la costituzione di una norma.

Il secondo passo oggetto del nostro interesse si trova al capitolo nono, laddove si argomenta "de filia cuius pater per manum erogatoris omnes servos suos iussit fieri liberos"<sup>446</sup>. La norma, come vedremo, ribadisce una precedente legge di Liutprando: costituisce un punto importante, in quanto il passo rimarca la facoltà per un proprietario di emancipare i suoi *servi* (notiamo il valore del possessivo "suos"): un libero può rendere a sua volta libero — "iussit fieri liberos" — un'altra persona a lui legata da rapporti di servitù. Tale prerogativa può essere esercitata senza l'autorizzazione del sovrano e può avvenire *privata sede* per legittima iniziativa del proprietario, come nel caso qui esposto, anche *post mortem* e tramite esecutore testamentario. La legislazione franca ripropone la legge 65 di Liutprando del 725<sup>447</sup>, riconfermando per la figlia il diritto a ereditare un terzo dei beni paterni (e dunque un terzo dei *servi*). Veniamo pertanto a sapere che, in età franca, una femmina longobarda godeva degli stessi diritti di proprietà di un maschio su possedimenti e su persone, ed ereditava almeno un terzo dei possedimenti di famiglia, in conformità con le novità introdotte dalla legge di Liutprando appena citata. La norma tuttavia non fornisce ulteriori elementi che possano essere utili a comprendere quale fosse il criterio adottato nella scelta dei servi da liberare o da trattenerne, ovvero se si procedesse per limiti di età, per fedeltà o per importanza delle mansioni svolte.

Nello stesso capitolare troviamo ancora un ultimo passo attinente i *liberi homines* al capitolo 13. Si tratta di un rigoroso ammonimento indirizzato ai conti che abusano della propria autorità: "placuit nobis, ut illos liberos homines comites nostri

---

<sup>445</sup> "In entrambi i casi [...] un forte potere pubblico garantiva la validità dei diversi diritti, orientandoli intorno a quello fondamentale, di produzione anch'essa pubblica": *l. cit.*

<sup>446</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, p. 201, doc. 95, 9 (787-788).

<sup>447</sup> La legge di Liutprando recita infatti "tertia vero relinquat filiae suae, sicut iam gloriose memorie rothari instituit": Azzara, Gasparri, *Le leggi dei Longobardi cit.* p. 161, doc. 65 (725). La legge di Rotari citata da a sua volta da Liutprando dispone che "filia legitima accipiat uncias quattuor, quod est tertia pars": Azzara, Gasparri, *Le leggi dei Longobardi cit.*, p. 45, doc. 158 (643).

ad eorum opus servile non obpremant<sup>448</sup>. La presenza del vocabolo *homines* a fianco dell'aggettivo *liber* denota uomini caratterizzati da piena libertà individuale — senza che siano introdotte distinzioni di diverso genere — ai quali l'autorità intende rivolgere la propria attenzione, garantendo loro la necessaria protezione. Nella sua incisività la disposizione rivela gli abusi cui i *liberi* sono costretti — lavori manuali di natura servile — a vantaggio dei *comites* stessi, "ad eorum opus servile". L'ammonimento non intende ribadire l'obbligo che i conti potevano imporre, come prescriveva la legge, per ottenere prestazioni di utilità pubblica, ma vuole al contrario redarguire le imposizioni forzose a danno dei *liberi* — cui erano obbligati senza alcuna distinzione rispetto a membri non liberi — costretti a lavori non confacenti al loro *status*.

Il passo in analisi conferma di conseguenza un dato conosciuto in ambito storiografico, ovvero che nel periodo di transizione tra dominio romano, longobardo e franco, mutano i capisaldi che costituiscono la base su cui si fonda lo *status* giuridico di un libero. Per Fumagalli "la libertà effettiva non era tanto riposta nella qualificazione giuridica delle persone, quanto nella esenzione dalle prestazioni di opere"<sup>449</sup>: questo era valido in particolare per la popolazione romanica — e italica più in generale — in rapporto non diretto con i nuovi signori franchi, di conseguenza non in grado di difendersi da un potere troppo vicino e quotidiano. L'imposizione ai liberi di lavori servili non dovuti (oppure troppo gravosi) avrebbe pertanto reso più labile e meno facilmente difendibile il confine tra non-libertà e libertà — fatto questo mai tollerato dall'autorità carolingia e da sempre difeso con decisione, in particolare nei primi decenni del dominio franco con Carlo e Pipino<sup>450</sup> — nonché avrebbe accostato eccessivamente la condizione sociale dei *servi* a quella dei *liberi*. Ricordiamo a proposito che quello appena citato non è il solo passo in cui si ribadisce tale principio: abbiamo visto infatti un esempio analogo nel capitulare di Pipino del 787-788, e un altro lo ritroveremo in epoca successiva, nella legge 103 attribuita a Carlo, dell'806-810.

---

<sup>448</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 201, doc. 95, 13 (787-788).

<sup>449</sup> Fumagalli, *Terra e società* cit., p. 140.

<sup>450</sup> Il medesimo intento sarà osservabile ancora nelle leggi promulgate dai successori, quali i diplomi di Carlo il Grosso e della dinastia spoletina: «si parla infatti di pesanti imposizioni richieste dagli ufficiali pubblici ai danni non solo dei dipendenti delle chiese, [...] ma anche dei "liberi arimanni e figli della chiesa": a fronte dello scricchiolio sempre più distintamente avvertibile delle strutture pubbliche, il ceto episcopale e le chiese in genere si ergono a difensori non solo dei loro diretti dipendenti, ma dell'intero popolo dei liberi»: Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 35.

Da un'altra prospettiva Gasparri collega piuttosto l'esonazione dai servizi di natura pubblica alla loro identità sociale di *liberi*, "che è identità longobarda, ma che è espressa in termini non etnici, ma funzionali, di ceto [...] sottolineando la propria adesione alla tradizionale politica e civile del regno piuttosto che una supposta etnia. [...] L'identità longobarda, da sola, si fa opaca come elemento di prestigio"<sup>451</sup>. È infatti possibile osservare un nuovo valore per il termine *liber* — connesso al servizio militare come sinonimo del longobardo *exercitalis* ma senza accezione etnica — nella prima legge di Carlo emanata per l'Italia dopo l'incoronazione papale, risalente al giugno 801: "de haribanno"<sup>452</sup>. Si quis liber, contemta iussione nostra, caeteris in exercitum pergentibus, domi residere praesumpserit, plenum haribannum secundum legem Francorum, id est solidos sexaginta, sciat se debere componere"<sup>453</sup>. L'intento normativo prescrive l'obbligatorietà della chiamata alle armi *in exercitus*, rivolta a qualsiasi *liber homo*. Il lemma indica come il servizio armato fosse richiesto a tutti i residenti nei confini del *Regnum*, senza alcuna distinzione etnica, con la sola condizione che gli interessati fossero di *status* libero: "d'altra parte, è solo all'interno di quest'ultimo legame che si mantiene un filo di tradizione politico-culturale longobarda"<sup>454</sup>. I renitenti sono indistintamente equiparati anche nella cifra da rifondere<sup>455</sup>, come conseguenza del principio legislativo che estendeva allo stesso regno longobardo il "plenum haribannum secundum legem Francorum", in modo coerente con quanto già disposto nei confronti delle altre popolazioni sottomesse. Cammarosano commenta in proposito che «la relazione "paritaria" tra nazioni era nella struttura e nella retorica delle ambizioni imperiali, la legge longobarda sarebbe

---

<sup>451</sup> L. cit.

<sup>452</sup> "*Haribannum*", ovvero pesante ammenda inflitta per la mancata partecipazione all'esercito. A proposito cfr. A. Moro, "*Quam horrida pugna*". *Elementi per uno studio della guerra nell'alto medioevo italiano (secoli VI-X)*, Venezia 1995, p. 19 sg. e nota alla voce "*Haribannum*".

<sup>453</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 205, doc. 98, 2 (giugno 801). Il testo reca come data "anno ab incarnatione domini nostri Iesu Christi DCCCL, indictione nona": l'indizione IX permette di supporre come termine *ante quem* la fine di agosto, permettendoci di considerarlo come il primo vero *capitulare legibus additum* successivo alla legislazione longobarda.

<sup>454</sup> Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 36.

<sup>455</sup> Ricordiamo che l'*haribannum* longobardo era di appena di venti solidi. Si veda a riguardo Manacorda, *Ricerche sugli inizi* cit., p. 91-92.

stata tutelata al pari di quelle di altri componenti germaniche (Alemanni, Bavari, Franchi) e, naturalmente, della legge romana»<sup>456</sup>.

A questo dev'essere aggiunta anche la volontà del *rex* di uniformare in ambito legislativo i territori, assumendo l'obbligo — profondamente radicato nella penisola — del servizio armato come *conditio sine qua non* per la libertà personale. In questo provvedimento è possibile scorgere la chiave di lettura che ha mosso nel re franco la determinazione nel promulgare questa legge, in quanto "il popolo dei liberi, nella misura in cui esso ancora esiste, è sentito sempre come fatto da coloro che portano le armi; e che costoro, [...] siano tuttora sentiti come facenti parte della tradizione politica e culturale longobarda"<sup>457</sup>. Ovvio il rimando, ancora, all'editto di Astolfo e all'obbligo del servizio militare per tutti i *liberi* dotati di un certo reddito: in questo caso sono i principi improntati alla tradizione in origine longobarda — ma ormai profondamente radicati su tutto il territorio del *Regnum* — a ispirare nuovamente il legislatore, facendo sì che dia voce alla tradizione assieme militare e pubblica della libertà personale, profondamente mutata rispetto alla consuetudine romana.

Possiamo infine notare che l'eribanno origina direttamente dall'autorità di Carlo — "iussione nostra", dove il possessivo è strettamente connesso con l'autorità imperiale di Carlo — e che Pipino, sebbene la legge sia indirizzata al *Regnum Italicum*, non è menzionato neppure nelle rimanenti parti del capitolare. Ragione di ciò è molto probabilmente un'applicabilità territoriale della norma di gran lunga superiore al solo *Regnum*, quindi pensata e rivolta a tutto il dominio franco sotto il controllo di Carlo, in quanto promulgata da un legislatore consapevole della sua dimensione sovra-nazionale.

Da un breve confronto operato tra i capitolari di Carlo del 781 e dell'801 e le due leggi di Pipino dell'ottobre 787 e del 787-788, emergono due osservazioni che possiamo trattare a questo punto del lavoro con maggiore dettaglio, ma che potremo riscontrare anche nei capitolari successivi. Tali osservazioni hanno come oggetto le scelte lessicali attuate dai due *reges*, così da rispondere, almeno in parte, alle domande che ci siamo posti all'inizio della ricerca.

La prima nota riguarda una differenza nell'uso di Pipino rispetto a quello di Carlo, in quanto il figlio pare prediligere il lemma *liber* o *liber homo* per indicare l'individuo pienamente libero, ovvero sciolto da vincoli personali, mentre il padre usa più semplicemente la voce *homo*. La seconda osservazione ha attinenza invece con Carlo: egli sceglie il termine *liber*, solamente qualora sia inserito in un contesto

---

<sup>456</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 122.

<sup>457</sup> Gasparri, *Culture barbariche* cit., p. 36.

militare — come si nota soprattutto nel capitolare dell'801, dove designa un uomo idoneo al servizio armato — mentre in altri contesti mostra di preferire *homo*.

Ritroviamo il nostro lemma in tre passi del *capitulare missorum* di Carlo, datato 806-810. Nel primo passo è caratterizzato con un'accezione militare, nel quale si intende regolamentare "de liberorum hominum possibilitate: ut iuxta qualitatem proprietatis exercitare debeant"<sup>458</sup>, come già approfondito nel capitolo sugli *exercitales*. A conferma di quanto osservato in precedenza, notiamo il legame tra partecipazione nell'*exercitus* e proprietà di beni terrieri, caratteristica tipica dei *liberi franchi* e longobardi: tale fatto, precisa Cammarosano, "chiarisce come essi debbano comunque partecipare agli oneri della spedizione militare"<sup>459</sup>. Riteniamo dunque di poter confermare l'interpretazione che vede il vocabolo *liber* (nell'accezione voluta da Carlo), per indicare chi è in grado di impugnare le armi e possiede beni ed entrate patrimoniali tali da garantirgli questo privilegio. È riscontrabile suddetta lettura anche al capitolo dodici, dove si proibisce che "per placita non fiant banniti liberi homines, excepto si aliqua proclamacio super aliquem venerit aut certe si scabinus aut iudex non fuerit"<sup>460</sup>. Il richiamo al placito rende a sua volta palese la natura militare del contesto, ma soprattutto fa propria la dimensione collettiva specifica di un popolo di liberi in armi.

Connesso con gli abusi perpetrati dai *comites* o da ufficiali in generale è anche il capitolo tredici della legge 103, nel quale si ammonisce il mancato rispetto dell'obbligo di tutela dei *liberi homines*: "ut haribannum aut aliquod coniectum pro exercitali causa comites de liberis hominibus recipere aut requirere non praesumant, excepto si de palacio nostro aut filii nostri missus veniat qui illum haribannum requirat"<sup>461</sup>. Il rapporto con il servizio armato, le motivazioni di carattere bellico — "pro exercitali causa" — e la dimensione collettiva permangono dunque come caratteristica dei *liberi homines* in questa disposizione di Carlo.

Il capitolare 103 risale agli stessi anni 806-810 ed è sempre emanato da Carlo. Si tratta, più correttamente, dell'epistola indirizzata al figlio Pipino, promulgata con l'intento di denunciare nuovamente gli abusi di pubblici ufficiali, così come, ad

---

<sup>458</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99, 7 (806-810).

<sup>459</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 90-91.

<sup>460</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 207, doc. 99, 12 (806-810).

<sup>461</sup> *Op. cit.*, doc. 99, 13 (806-810).

esempio, il capitolare 95, in cui si occupava dei *liberi homines* che subivano l'imposizione di lavori di natura servile<sup>462</sup>. La legge 103 è incentrata, nella sua completezza, sull'elencazione di una lunga serie di usi illeciti perpetrati da "duces et eorum iuniores, gastaldii, vicarii, centenarii seu reliqui ministeriales, falconarii, venatores et caeteri per singula territoria habitantes ac discurrentes"<sup>463</sup>. Lunga è la serie di azioni dolose a danno di *liberi* o di religiosi che vanno dall'illecito appropriarsi di bestiame, provviste e bevande, fino alla costrizione a eseguire lavori per edifici o per proprietà terriere appartenenti ai funzionari stessi. Cammarosano in proposito fa presente "quanto alle infrastrutture [...], la loro costruzione e manutenzione era finanziata non già dai proventi di una imposizione fiscale ma dalle prestazioni d'opera dei residenti locali, agli ordini dei conti, dei vescovi, degli abati, e quindi con le stesse carenze e con le stesse prevaricazioni che si manifestavano nell'organizzazione dell'esercito"<sup>464</sup>. Le malversazioni denunciate dal sovrano erano dunque finalizzate a ottenere prestazioni d'opera — periodicamente sollecitate ai *liberi* al pari delle prestazioni militari — che oltrepassavano la liceità delle imposizioni pubbliche regolamentate da leggi, in quanto poste in atto su proprietà non pubbliche oppure incentrate nell'ottenere risorse di pronto uso affatto dovute. Bisogna ancora prestare attenzione al fatto che i colpevoli delle soperchierie non erano i maggiori dell'amministrazione pubblica, quanto più sovente i loro dipendenti diretti — i "reliqui ministeriales" — o gli aiutanti, oppure ancora figure che ruotavano marginalmente attorno ai funzionari quali "falconarii, venatores et caeteri". Ciò dimostra pertanto come tali abusi fossero perpetrati sistematicamente da chiunque fosse in rapporto col potere pubblico oppure al servizio di questo, sebbene sovente ne godesse solo di riflesso. Carlo si trovava dunque a tutelare la categoria dei *liberi homines* da un vasto numero di prepotenze e la legge in esame non rappresenta di certo il solo esempio della sua azione. È infatti significativo che pochi anni dopo aver denunciato tali soprusi, egli si sia nuovamente visto costretto a dedicare a questa materia una seconda epistola per far fronte alle medesime urgenze: tale iterazione legislativa giustifica la comune impressione che queste si fossero notevolmente aggravate. Notiamo infatti come gli abusi siano perpetrati "non solum super liberos homines sed etiam in ecclesias Dei, [...] atque per diversas plebes et super reliquos servientes ecclesiae, et insuper homines atque servientes aecclesiarum Dei in eorum

---

<sup>462</sup> "Placuit nobis, ut illos liberos homines comites nostri ad eorum opus servile non obpremant": *op. cit.*, p. 201, doc. 95, 13 (787-788).

<sup>463</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, pp. 211-212, doc. 103 (806-810).

<sup>464</sup> Cammarosano, *Nobili e re cit.*, p. 159.

opera, [...] et in eorum aedificiis illos faciant operare et carnaticos et vinum [...] ab eis [i "liberi homines", *n.d.A.*] exactari non cessant"<sup>465</sup>. Questa articolata denuncia — che segue i criteri dettati dalla politica carolingia di protezione della Chiesa e dei suoi uomini — mostra quanto diffuse fossero le prevaricazioni non solo "super liberos homines" in generale e sugli stessi ecclesiastici, ma anche come queste colpissero le strutture ecclesiastiche, nonché tutti gli uomini alle loro dipendenze. Il rapporto d'accusa si articola infatti in una dettagliata serie di punti — tanto precisi quanto esaustivi nella loro completezza — che dipingono un quadro fortemente sfumato, con sottili divergenze tra i diversi casi presentati. Vi troviamo innanzitutto elencati i *liberi homines* e le *ecclesiae Dei* — concepiti nel loro *status* di individui singoli — ma progressivamente lo sguardo si amplia per includervi chiese plevane e inservienti ecclesiastici di vario genere. Il passo conclude infine nuovamente — conferma interessante e solo all'apparenza ripetitiva — menzionando uomini e lavoratori al servizio delle chiese, valutati questa volta nelle loro prestazioni lavorative. Tale quadro sociale intende offrire una prospettiva quanto più ampia possibile, segnalando l'estesa gamma di illegalità contro cui prendere provvedimenti: sono al contempo offerti degli scorci in grado di estendere la visibilità anche a tutti coloro che, con gradi diversi — non liberi e alle dipendenze di enti religiosi — fanno parte dell'*entourage* ecclesiastico. Questi ultimi in particolare sono percepiti dal legislatore sia come singoli individui vittime di soprusi — al pari dei liberi delle diverse pievi — sia come categoria collettiva di lavoratori — "insuper homines atque servientes aecclesiarum Dei in eorum opera" — cui è imposto un impegno assolutamente non dovuto: ecco perché troviamo i *servientes ecclesiae* in una duplice veste. Nella prima attestazione sono citati come persone in forza a chiese e pievi del territorio, nella seconda occorrenza li si prospetta come categoria di lavoratori — più in generale al servizio della Chiesa — soggetti a soprusi e a costrizioni lavorative non dovute. Ecco pertanto che Carlo ci offre questo quadro ricco di dettagli, da una parte per non lasciar passare in secondo piano alcun aspetto delle suddette *angariae* o alcuna categoria di uomini, dall'altra per delineare con precisione tutta la cerchia di coloro che operano per gli enti ecclesiastici.

Per completezza dobbiamo ancora porre in evidenza che il termine *homines* ricorre qui in due casi: in entrambi esso designa membri appartenenti alla società laica di condizione pienamente libera. Quando, nella seconda attestazione, si incontra semplicemente *homines* — senza aggettivazione — il lemma indica coloro che prestano la loro opera alle "aecclesiarum Dei", ma affiancati ad altri "servientes aecclesiarum Dei" di condizione non libera.

---

<sup>465</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, pp. 211-212, doc. 103 (806-810).

Nei passi finora presi in analisi non avevamo ancora incontrato, nella valutazione dei lemmi, una così stretta interconnessione tra mondo laico e mondo ecclesiastico: nei capitolari di Carlo il termine *homines* non aveva prima d'ora designato in alcun modo gli ecclesiastici, bensì solo i laici<sup>466</sup>. Un ulteriore punto di divergenza rispetto alle precedenti leggi è l'uso da parte di Carlo dell'aggettivo *liber* per designare uomini in un contesto prettamente civile — tant'è che il riferimento va a coltivatori oppure a operai non specializzati — lungi dunque da un contesto militare quale il servizio nell'*exercitus*. Inoltre, sebbene gli ecclesiastici siano elencati per primi tra i soggetti danneggiati, a essi è dedicato meno spazio: l'accento a coloro che subiscono le prepotenze enfatizza gli abusi sui liberi e sui *servientes*.

L'epistola prosegue nel suo testo — inalterata nella sua linea legislativa difensiva verso uomini e strutture ecclesiastiche — lamentando omicidi o ferimenti di sacerdoti e di chierici; il secondo passo di nostro interesse riguarda le composizioni da pagare come risarcimenti ai religiosi. "Verumtamen de presbiteris videtur nobis, si liber natus est, per triplam compositionem secundum suam legem fiat compositus; et si plagatus fuerit, secundum qualitatem vel quantitatem plagarum vel disciplinae tripla compositione emendetur ab eo qui hoc perpetraverit. [...] Et de diaconibus similiter fiat"<sup>467</sup>. Il significato di *liber* ha nuovamente attinenza con lo *status* giuridico-sociale della persona, sia per i sacerdoti sia per i diaconi: la condizione sociale dell'individuo influisce sull'indennizzo da pagare. La composizione è sì triplicata — pertinente individui totalmente inermi nonché consacrati a Dio — ma allo stesso tempo permangono immutate, per la corresponsione dell'indennizzo, le leggi etniche presenti sul territorio: come nel capitolare 95 del 787-788 ogni *natio* diversa da quella longobarda vede le proprie tradizioni rispettate e tenute in considerazione.

Gli usi di *liber*, qui in funzione di aggettivo, sono ancora coerenti con il significato attinente lo *status* sociale, nel solco delle precedenti attestazioni delle leggi di Pipino. Un'ulteriore conferma di quanto esposto è offerta nella parte terminale

---

<sup>466</sup> Ricordiamo in proposito come nel capitolare che abbiamo analizzato in precedenza — promulgato da Pipino (doc. 91, 6 del 782 circa) — il lemma scelto dal legislatore per indicare gli ecclesiastici fosse *clericus*: "et talis sit ipse advocatus, liber homo et bone opinionis, laicus aut clericus", e che l'aggettivazione di "liber homo" contemplasse appunto sia laici, sia chierici. Risulta pertanto d'obbligo far rilevare — avremo comunque modo di tornare sull'argomento nelle pagine successive — come nelle leggi di Carlo sia tuttavia possibile osservare un uso di questo lemma maggiormente legato al contesto militare, piuttosto che a quello civile.

<sup>467</sup> *Op. cit.*, p. 212, doc. 103 (806-810).

dell'epistola, laddove è concepita una casistica di indennizzo che tratta le composizioni da rifondere nel caso i sacerdoti o i diaconi danneggiati fossero di origine non-libera: "si autem presbiter servus natus fuit, secundum illius nativitatem tripla compositione solvatur in plagis et disciplinis"<sup>468</sup>. L'ordinamento di legge contrappone chiaramente la condizione servile a quella di *liber*, ribadendo quanto detto sul significato del nostro lemma.

Risalente ancora agli anni 806-810 è il capitolare di Pipino in cui si delibera che nessun processo criminale possa essere tenuto alla presenza di *vicarii*, e che nessun uomo possa essere ridotto in servitù da costoro, mentre solo i *comites* possono essere autorizzati a farlo: "ut ante vicarios nulla criminalis actio diffiniatur, nisi tantum leviores causas quae facile possunt diiudicari; et nullus in eorum iudicio aliquis in servitio hominem conquirit, sed per fidem remittantur usque in praesentiam comitis"<sup>469</sup>. Nonostante qui non compaia il lemma *liber* e il passo non sia del tutto coerente con il tema del capitolo, abbiamo voluto inserirlo nel nostro discorso perché presente un altro elemento di interesse: l'espressione "conquirere hominem in servitio" designa — con pieno valore giuridico — la perdita di libertà per un uomo. Questa frase pone in luce come tale possibilità fosse contemplata dalla legge, ma divenisse legittima solo se posta in atto dalla autorità comitale. Vogliamo anche specificare che l'espressione ricorre in questo solo passo dei capitolari italici. Segnaliamo, in conclusione, che il *capitulum* prosegue con un passo — nel quale si proibisce di arrestare dei *liberi* dopo la terza sentenza — in cui è presente un importante lemma, ovvero "ingenuos homines", usato come sinonimo di "liberos homines": questo sinonimo sarà trattato nelle pagine seguenti.

L'ultimo capitolare qui illustrato, il 93 del gennaio 813, è stato attribuito a Carlo, come confermano elementi interni al testo. Il passo di nostro interesse vara una disposizione che intende regolare il comportamento di possidenti terrieri aventi una commenda o che godevano di benefici ecclesiastici: "ceteri vero liberi homines qui vel commendationem vel beneficium aecclesiasticum habent sicut reliqui homines iustitias faciant"<sup>470</sup>. Il testo — che nella parte qui riportata necessita di un'interpretazione più approfondita in quanto conciso nell'esposizione e labile nei riferimenti a precedenti leggi — riferisce a quale legislazione ci si debba riferire in caso di crimine commesso da uomini liberi cui è stata affidata una commenda o un

---

<sup>468</sup> L. cit.

<sup>469</sup> *Op. cit.*, p. 210, doc. 102, 14 (806-810).

<sup>470</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, pp. 196-197, doc. 93, 5 (gennaio 813).

beneficio ecclesiastico. Nella prima parte del capitolo si espone il caso di non-liberi che si sono sottratti a lavori pubblici obbligatori o macchiati di crimini<sup>471</sup>: nella frase qui analizzata si indica al contrario come comportarsi in caso di crimini commessi da non-liberi che sono affidati a uomini liberi con commenda ecclesiastica. La procedura indicata illustra la necessità che “iustitias faciant sicut reliqui homines”: sebbene non siano fornite ulteriori indicazioni, ci è consentito supporre — in linea con altri passi legislativi — che i “liberi homines” debbano appellarsi al vescovo per ottenere giustizia. La causa dovrà essere gestita per intermediazione dell’avvocato episcopale, sottoponendo all’autorità ecclesiastica le cause giudiziarie aventi come imputati servi, aldii e livellari affidati a laici in forma di beneficio ecclesiastico. Notiamo ancora che figure di non-liberi (citate nei passi precedenti) sono affiancate ai *liberi homines*, dalle quali direttamente dipendono per l’esecuzione di lavori servili.

Giunti al termine dell’analisi dei passi contenenti i lemmi *liber*, *liberi* e *liber homo*, possiamo concludere con una breve rassegna che riassume le idee emerse.

Innanzitutto “liber” e “liber homo” sono i lemmi più comuni per designare gli individui non vincolati ad alcuna forma di soggezione personale, coloro che rappresentano la base del *populus* verso cui i *reges* hanno indirizzato le proprie leggi. Con questi termini il legislatore indica l’individuo — non escludiamo le donne ovviamente, essendo presenti attestazioni con riferimento a esse — quale cellula base della società, punto di riferimento unico della *societas Christiana*. A seguito di questa considerazione emerge un primo punto di interesse: nella maggior parte dei casi i *liberi* rappresentano lo strato della popolazione che deve essere difeso dagli abusi dei *potentiores* con maggiore attenzione. Nei nostri capitolari sono numerosi i passi in cui lo sforzo legislativo non è indirizzato a regolamentare i comportamenti dei *liberi*, bensì a imporre ai funzionari del *Regnum* e ai loro collaboratori un comportamento più rispettoso e scevro dagli abusi che la posizione sociale e la mansione amministrativa possono indurre in essi. Di questo aspetto emerge con maggior forza l’abbondante numero di passi che menzionano le prevaricazioni a danno dei *liberi*: possiamo infatti riscontrarne elenchi completi, ripetuti più volte e indirizzati ogni volta ai medesimi destinatari, elemento che permette di concludere che tali esortazioni non erano recepite. Segnaliamo a proposito come la più grave tra queste prepotenze — attestata in particolare nel periodo immediatamente precedente e successivo alla conquista franca — fosse la riduzione dei *liberi* in servitù. Questa era attuata

---

<sup>471</sup> “Si vero de crimine aliquo accusantur, episcopus primo compellatur, et ipse per advocatum suum secundum quod lex est, iuxta conditionem singularum personarum iustitiam faciant; sin vero, sicut in capitulare nostro scriptum est; ita fiat”: *l. cit.*

soprattutto offrendo ai più deboli la possibilità di cedere la proprietà dei beni — cancellandone di conseguenza i debiti pregressi — e rinunciando in maniera indiretta alla propria libertà: è questo il modo in cui la fonte presenta la caduta dei *liberi* allo *status* servile, piuttosto che con il ricorso alla più semplice costrizione forzata.

Il terzo aspetto che emerge è l'opportunità che gli stessi *liberi* si affidino in commenda ai *potentiores*, divenendo loro *iuvenes*: come si evince dai nostri brani tale pratica è ben attestata sin dalla conquista di Carlo, fatto che conferma il sussistere di pratiche sociali già caratteristiche del periodo longobardo. La prassi qui posta in luce non deve però trarre in inganno, in quanto l'accomandarsi dei *liberi homines* non ne muta in alcun modo lo *status* sociale. È infatti doveroso distinguere la posizione sociale di un *liber homo* che si affidi in commenda a un altro *liber homo* rispetto a quella di un *servus* o di un *aldius*: il prestare servizio presso altri *liberi* non implica la perdita di libertà, che si ha invece rinunciando a essa, come chi ha consegnato gli averi — e la propria famiglia — ai *potentiores*. Oltre a questa diversità è assolutamente d'obbligo sottolineare come — sul piano lemmatico o delle forme di attuazione, almeno come presentato dalla nostra fonte — non sia possibile riscontrare alcuna differenza in questa pratica dell'accomandarsi tra un *liber homo* longobardo o romano e uno franco.

Per completare questa breve esposizione sono ancora doverose alcune osservazioni sulla scelta dei lemmi: in Pipino è facilmente riscontrabile la tendenza all'uso del vocabolo *liber* oppure *liber homo*, mentre Carlo tende a far uso del semplice *homo*. Abbiamo tuttavia anche notato come nella maggior parte dei casi Carlo usi di preferenza il termine *liber* in un contesto prettamente militare per designare un uomo idoneo a prestare servizio armato — lo si nota soprattutto nel capitolare dell'801 — mentre in altri contesti, che rappresentano la maggior parte delle attestazioni, Carlo predilige appunto il lemma *homo*. In entrambi i casi i *reges* intendono comunque indicare l'individuo pienamente libero, sciolto da vincoli personali di qualsiasi genere. Un ultimo punto che merita risalto riguarda il rapporto dei *liberi homines* con la giustizia e i suoi rappresentanti pubblici: dai capitolari emerge in modo chiaro la facoltà di potersi rivolgere direttamente ai detentori degli uffici giudiziari. Tale opportunità distingue nettamente questi ultimi dai *servi* o dai semi-liberi, sia per ottenere giustizia sia per difendere di persona i propri diritti, mediante la propria testimonianza oppure adducendo prove qualora si presentasse l'evenienza.

## Gli altri lemmi

Altri lemmi legislativi, se sottoposti a un'approfondita analisi che metta in luce le loro accezioni, sono in grado di rivelare ulteriori aspetti sulla concezione della libertà dell'individuo e sulla sua rappresentazione in ambito legislativo, nonché di mostrare le sfumature di significato presenti tra le diverse attestazioni riguardanti l'indipendenza della persona.

Riteniamo opportuno condurre un confronto per 'famiglie lessicali', onde riscontrare in esse un'indicazione di libertà giuridica avente come base l'esercizio delle armi e la forza fisica. Di quest'ultima in particolare vogliamo porre in rilievo i diversi livelli di legittimità, mostrando il peso della consuetudine longobarda e franca nella definizione della libertà personale. Sulla base di tale osservazione intendiamo pertanto chiarire se è ancora la tradizione romana ad affiorare dal dettato legislativo — indicandoci una concezione della libertà ancora caratterizzata dall'essere inermi — oppure se la concezione barbarica<sup>472</sup> dell'esercizio delle armi come condizione essenziale di libertà ha ormai fatto pienamente ingresso nelle disposizioni di legge. Nel primo caso ricercheremo i caratteri che distinguono i cittadini romani, visti nel rapporto con il *publicum* e con la tradizione legislativa franca. Nel secondo caso, al contrario, potrà essere interessante riscontrare quali manifestazioni e soprattutto quali prerogative e quali usi della forza fisica possano costituire un'indicazione di libertà, nonché se sia l'uso delle armi a distinguere i semplici liberi dagli individui posti ai vertici di potere.

Tanto i lemmi che seguono — in primo luogo *liber* e *liber homo*, che con le loro numerose attestazioni rivelano accezioni diverse e particolarità nell'uso — quanto *vir*, *persona* e *singulus*, devono necessariamente essere posti a confronto con i lemmi *exercitalis* e *liber* al fine di mettere a fuoco elementi precisi utili a definire la libertà personale come derivante dall'uso delle armi o come diritto. Non di meno, anche *ingenuitas* e l'aggettivo *ingenuus* possono apportare nuovi elementi di

---

<sup>472</sup> Riteniamo corretto, in questa sede, l'uso dell'aggettivo "barbarico" piuttosto che "germanico", in quanto maggiormente adatto a esprimere la molteplicità e la diversità di influssi culturali che hanno contribuito all'evoluzione della società italica dopo l'avvento dei Longobardi e dei Franchi. Rimandiamo per le discussioni sull'argomento in particolare a I. H. Garipzanov, P. J. Geary, P. Urbanczyk, *Franks, Northmen and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008, pp. 17-51 e più in generale i capp. 1-3 (sui Franchi). E ancora P. J. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2009, pp. 75-122, 123-129 (sui Longobardi).

comprensione, al pari di altri aggettivi o, in taluni casi, anche pronomi — i quali possono essere analizzati soltanto nel contesto della legge — determinanti anch'essi differenze tra i diversi *status* sociali. Riteniamo utile osservare infine come il lemma *exercitalis* richiami immediatamente un vocabolo avente connotazione prettamente militare, *miles*, il quale non compare nella nostra particolare fonte, privandoci di un'utile comparazione soprattutto con i secoli successivi.

Del sostantivo *ingenuitas*, dell'aggettivo *ingenuus* (legato grammaticalmente al nome *homo*) e dell'aggettivo sostantivato *ingenuus*, i capitolari italici fanno uso una sola volta per ogni funzione grammaticale. È possibile riscontrare con sicurezza la loro corrispondenza con un lemma a essi concettualmente legato, ovvero con l'aggettivo *liber*, per il quale possiamo riferire un'equivalenza semantica e d'uso.

Le tre attestazioni si osservano in leggi riconducibili a Pipino e sono distribuite in modo uniforme per tutto l'arco temporale di riferimento, in quanto il sostantivo *ingenuitas* risale al 787-788 e i due aggettivi all'806-810. Il primo passo — presente anche nella trattazione di *liber homo* — recita: "de diversis generationibus hominum qui in Italia commanent: volumus ut, ubicumque culpa contigerit unde faida crescere potest, pro satisfactione hominis illius contra quem culpavit secundum ipsius legem cui neglegentiam commisit emendet. De vero statu ingenuitatis aut aliis quaerelis unusquisque secundum suam legem se ipsum defendat"<sup>473</sup>. Il lemma *ingenuitas* — la cui importanza è riscontrabile sia per il nostro lavoro sia per lo studio dell'evoluzione del diritto privato — offre l'occasione di constatare nuovamente un importante principio legislativo. Vediamo qui esplicitarsi — come abbiamo già avuto modo di osservare trattando le attestazioni del lemma "liber homo" — il concetto di personalità del diritto, ovvero la compresenza e la applicabilità nel medesimo processo di differenti legislazioni, che devono essere applicate in base all'identità etnica degli individui coinvolti. In caso di compresenza di norme etniche differenti, tale dettato normativo prescrive quale *lex* si debba adottare qualora si debba amministrare giustizia nei confronti di gruppi etnici residenti in Italia. Gasparri offre un riscontro a questa affermazione — per la quale questo passo altro non è che una anticipazione cronologica — là dove afferma che "se è vero che l'età carolingia vede lo sviluppo (non la creazione) del principio della personalità della legge, è vero anche che esso divenne assolutamente preponderante, in Italia, solo dopo il crollo dell'ordinamento pubblico carolingio"<sup>474</sup>. Questa affermazione fornisce infatti un contesto per il passo legislativo citato, fornendo la prova di un punto di avvio di tale

---

<sup>473</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 201, doc. 95, 4 (787-788).

<sup>474</sup> Gasparri, *Il regno e la legge* cit., p. 262.

processo. La necessità di affermare la *natio* di appartenenza per l'applicazione del codice processuale lascia a intendere che — secondo le parole dello studioso — “accanto a gruppi nuovi di possessori sentiti a lungo come estranei, e che applicavano i rituali giuridici loro propri, viveva una realtà giuridica sentita come fundamentalmente territoriale, espressione tangibile di una società assestata entro quadri di riferimento consolidati, assai scarsamente intaccati dalla conquista franca”<sup>475</sup>. In quest'ottica si colloca il nuovo intento legislativo franco, consapevole della necessità — per tutti coloro che non si riconoscessero come Longobardi o Italici — di rendere esplicito l'*ethnos* di ogni uomo sottoposto a processo<sup>476</sup>. Allo stesso modo anche le vertenze attinenti lo *status* sociale della persona debbono essere risolte seguendo il principio del “secundum suam legem”: lo stato giuridico su cui si delibera è tuttavia la piena libertà personale e sociale — definita in modo esplicito “status ingenuitatis” — senza alcun vincolo o dipendenza da altrui persona, per la quale è previsto che ognuno possa difendere la propria condizione. Anticipiamo qui come in tale contesto il termine *ingenuitas* si presenti con il medesimo valore semantico di *libertas*.

È necessario far ancora notare alcuni elementi in grado di chiarire l'importanza del passo. Si stabilisce la validità delle singole leggi nazionali nella definizione dello *status* giuridico: qualora si presenti l'eventualità che la condizione di *ingenuitas/libertas* del singolo individuo debba essere difesa — possibilità reale in questo periodo di travaglio politico del *Regnum* — la legge indica di quale prassi legislativa servirsi in sede processuale. La disposizione di legge precedente<sup>477</sup> non chiarisce tuttavia per quali cause possa essere messa in dubbio la condizione personale. Essa esemplifica, infatti, il caso di faida tra gruppi parentali a seguito di un crimine: ciò comporta la necessità di stabilire la punizione sulla base della legge di colui che ha subito il danno. Pare tuttavia difficile leggere una connessione tra i due dettati legislativi: l'unico elemento riguardante lo *status* della persona è appunto il principio legislativo — di carattere etnico — che deve essere considerato per definire la condizione giuridica del singolo. Ciò non ostante è possibile affermare con una certa sicurezza — oltre a ciò dobbiamo escludere che la faida si potesse applicare

---

<sup>475</sup> *Op. cit.*, p. 263.

<sup>476</sup> Richiamiamo qui ancora Gasparri, *Culture barbariche* cit., pp. 32-39.

<sup>477</sup> “Volumus ut, ubicumque culpa contigerit unde faida crescere potest, pro satisfactione hominis illius contra quem culpavit secundum ipsius legem cui neglegentiam commisit emendet”: *op. cit.*, p. 201, doc. 95, 4 (787-788).

anche a individui non del tutto liberi — che il lemma “ingenuitas” sia specifico della sola condizione di piena libertà giuridica del singolo.

Le due successive occorrenze, posteriori di venti anni ma ancora di Pipino, riportano i due lemmi, il primo con funzione di aggettivo, il secondo di sostantivo. Entrambe sono presenti a breve distanza nello stesso capitolare 102, databile tra l’806 e l’810. Il primo passo delibera innanzitutto sulla proibizione di ridurre in servitù un uomo libero — diffida pertinente i soli vicari deliberanti “in iudicio” e non il conte — e prosegue proibendo di procedere all’arresto di uomini liberi (collegandosi a un precedente capitolare che purtroppo non ci è pervenuto)<sup>478</sup>. Il lemma “ingenuus” è qui sinonimo di *liber*: se ne fa uso con la stessa accezione e nel medesimo contesto di libertà costituzionale. Potremmo anzi affermare che la circostanza legislativa è ancora più indicativa per via del suo significato, in quanto il legislatore ha scelto di servirsi di questo termine come voce giuridica per definire la libertà dell’imputato. Riteniamo ancora doveroso porre in rilievo le espressioni “conquirere hominem in servitio” (per esprimere la perdita forzata della libertà a seguito di sentenza giudiziaria) e “ingenuos homines custodire” (per definire la detenzione forzata di *liberi* a seguito di denuncia all’autorità): il linguaggio esprime in modo inequivocabile la contrapposizione tra servitù e *status ingenuitatis*.

Il secondo passo stabilisce le punizioni da infliggere a chi abbia osato tendere trappole per animali nelle foreste regie, con punizioni sia per i liberi sia per i non liberi, definendo questi ultimi genericamente come “servi”<sup>479</sup>. La semplicità del passo non deve distrarre la nostra attenzione, in quanto è senz’altro possibile leggersi un divieto espresso in forma elementare (in modo tipico per i capitolari), ma al medesimo tempo questo esprime anche il netto contrasto giuridico tra le figure di “ingenui” e di “servi”. In tale netta antinomia si delinea la figura degli “ingenui”: si tratta di uomini liberi da ogni legame personale o vincolo di altro genere, aventi l’obbligo di rifondere un illecito da essi stessi compiuto mediante ammenda pecuniaria, in contrasto con i “servi” che, a fronte della stessa colpa, devono essere rappresentati di fronte alla legge dal loro *dominus*. Agli occhi del legislatore carolingio quest’ultimo aspetto definisce lo *status* di *ingenuus* o *servus*, al pari della facoltà di difendere la propria libertà di fronte all’autorità o di pagare per una propria

---

<sup>478</sup> “Ut ante vicarios nulla criminalis actio diffiniatur [...]; et nullus in eorum iudicio aliquis in servitio hominem conquirat, sed per fidem remittantur usque in praesentiam comitis. Et ingenuos homines nulla placita faciant custodire, postquam illa tria custodiant placita quae instituta sunt, nisi forte contingat, ut aliquis aliquem accuset”: *op. cit.*, p. 210, doc. 102, 14 (806-810).

<sup>479</sup> “Ut nemo pedicas in foreste dominica [...] tendere praesumant. Et hoc si ingenui perpetraverint, bannum dominicum solvant; si servi, domini illorum emendent sicut lex est”: *op. cit.*, p. 211, doc. 102, 17 (806-810).

colpa, come nel passo innanzi. Troviamo pertanto in questo contrasto la definitiva conferma dei significati di *ingenuus* e di *ingenuitas* riscontrati nei precedenti passi, come sinonimi di *liber*. Allo stesso tempo i due passi ci permettono di escludere qualsiasi richiamo alla dimensione militare dei soggetti cui essi sono attribuiti, respingendo quel valore bellico — e fortemente collettivo — che caratterizza con decisione altri lemmi precipui della tradizione longobarda quali “*exercitalis*”. I passi appena riportati si propongono dunque come un esempio di quella che potremmo definire “accezione civile del lemma” — ancorato alla tradizione romana di libertà — ma presente e ancora saldo al fianco del lemma longobardo che denota libertà e servizio armato.

Passiamo ora in rassegna i lemmi *vir*, *persona* e *singulus*, vocaboli che, nonostante si possano definire di minore rilevanza, possono anch’essi fornire un contributo nel determinare quali lemmi definiscono la posizione sociale dell’individuo in epoca franca.

Sono otto le attestazioni del lemma *vir* e dalla loro analisi si evince come esso sia adottato con regolarità, tanto nelle leggi quanto nell’uso delle cancellerie: lo si trova con sistematicità tra il 776 e l’813, scelto sia da Carlo sia da Pipino. I contesti d’uso ne permettono un’interpretazione agevole: possiamo anticipare come *vir* rivesta un duplice contenuto semantico, specifico anche per il latino classico, di “maschio/individuo di sesso maschile” e di “marito”. Analogamente il termine *femina* — cui fanno di nuovo ricorso sia Carlo sia Pipino — ha il significato di “femmina/donna” e, allo stesso tempo, anche di “moglie”: elemento distintivo del lemma è la facoltà di procreare, ovvero di indicare donne non consacrate.

Vediamo ora in specifico le attestazioni della nostra fonte. Per il termine *vir* — che è accompagnato e contrapposto in quasi tutti i casi al suo analogo *puella*, avente sempre l’accezione di “femmina consacrata” e dunque sciolta da legami con uomini — il maggior numero di attestazioni è riferito alla destinazione maschile o femminile dei monasteri, scelta che rivela un uso prevalente in ambito ecclesiastico, più precisamente monastico. I lemmi sono tratti da capitolari distribuiti in modo regolare nel periodo di nostro interesse e databili a partire dal 782 fino all’813, permettendo di conseguenza di esaminare i termini in una prospettiva cronologica medio-ampia.

Nel primo esempio (capitolare di Pipino del 782 circa), si prescrive che nei “*monasteria virorum et puellarum, tam que (sic) in mundio palatii esse noscuntur vel etiam in mundio episcopales seu de reliquis hominibus esse inveniuntur, dstringat unusquisque in cuius mundio sunt, ut regulariter vivant*”<sup>480</sup>. Il secondo passo testimonia invece la volontà regia nel disporre inchieste e controlli sui modi di vita e

---

<sup>480</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 192, doc. 91, 3 (782 circa).

sull'osservanza della *regula* monastica, sia per i monasteri maschili sia per quelli femminili. Il capitolare è attribuito con certezza a Pipino (promulgato nel 787 o poco dopo)<sup>481</sup> e consente di dedurre come l'indagine si focalizzi solamente sui monasteri del *Regnum Italicum*: "stetit nobis, ut missos nostros, [...] direxerimus infra regnum nostrum providendum et inquirendum per monasteria virorum et puellarum que sub sancta regula vivere debent, quomodo est eorum habitatio vel qualis est vita aut conversatio eorum"<sup>482</sup>. In un terzo capitolare — la nota epistola dell'806-810 di Carlo al figlio — si lamentano le *angariae* subite ad opera di rappresentanti del *Regnum*: "pervenit ad aures clementiae nostrae, quod aliqui duces [...] mansionaticos et parvaredos accipiant, [...] non solum super liberos homines sed etiam in ecclesias Dei, monasteria videlicet virorum ac puellarum et senodochia"<sup>483</sup>. Nel quarto e nel quinto passo si indicano ancora i provvedimenti da adottare nei monasteri per riportare all'ordine i religiosi: potremmo intendere tali rimedi come provvedimenti che tengono seguito all'indagine regia testimoniata dalla legge di Pipino del 787 testé citata. Essi sono tratti dal capitolare mantovano di Carlo del gennaio 813, incentrato su argomenti ecclesiastici: "monasteria que (*sic*) iam pridem regularia fuerunt, tam virorum quamque et puellarum [...] volumus ut..."<sup>484</sup> e dal capitolare 105, attribuito a Carlo e di datazione incerta: "item placuit de sanctimonialibus mulieribus qui se copulaverunt viris aut adulterio se polluerunt, ut disiungantur, et intrent in monasteria tam viri quamque et feminae cum rebus suis"<sup>485</sup>.

I passi selezionati, con l'eccezione del terzo, hanno l'intento di spingere i religiosi, sia maschi sia femmine, all'osservanza delle regole monastiche, disposizione questa ricorrente nei capitolari; in essi risulta evidente la scelta di "vir" affiancato al termine "puella", quest'ultimo con significato speculare e identica accezione d'uso. Notiamo ancora come per designare le donne si impieghi *puella* piuttosto che *femina*, ad esclusione dell'ultimo passo: non ne emerge tuttavia alcuna indicazione

---

<sup>481</sup> Per Boretius esso risale all'ottobre 787: *MGH, Capitularia* cit., I, p. 198, doc. 94. De Clerq ne corregge la datazione estendendo il periodo di scrittura e ritardandone brevemente la promulgazione, senza tuttavia posticipare la datazione dopo l'800: C. De Clerq, *Capitulaires francs en Italie à l'époque de Charlemagne*, in *Hommage à Dom Ursmer Berlière. Recueil publié par l'Institut historique belge de Rome*, Bruxelles 1931, p. 28.

<sup>482</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 199, doc. 94, 11 (ottobre 787 o poco posteriore)

<sup>483</sup> *Op. cit.*, p. 211-212, doc. 103 (806-810).

<sup>484</sup> *Op. cit.*, p. 195, doc. 92, 2 (gennaio 813).

<sup>485</sup> *Op. cit.*, p. 215, doc. 105, 1 (813).

sull'età delle donne, escludendo qualsiasi ulteriore informazione sulla struttura sociale e organizzativa dei monasteri che si intende regolamentare. Il lemma "puella" indica pertanto — in modo speculare a "vir", presente negli stessi provvedimenti — le donne consacrate e sciolte da legami con uomini: dunque vergini che hanno rinunciato alla procreazione, oppure vedove; oppure il termine è altrimenti usato come sinonimo di *sanctimoniales*<sup>486</sup>. In ogni situazione è la condizione di dedizione totale a Dio che il legislatore intende fare comprendere, tanto in "vir" quanto in "puella".

Il terzo passo delinea invece verso quali categorie sociali fossero dirette le malversazioni di funzionari pubblici: troviamo elencati, fianco a fianco, *liberi homines* e "monasteria videlicet virorum ac puellarum". La citazione ci permette di porre a confronto entrambi i termini *liberi homines* e *vir*, offrendo così una chiara prova di come il primo lemma denoti nettamente la condizione giuridica — in cui sono comprese anche le donne (si vedano in proposito anche i capitoli su "liber homo" e "homo") —, mentre il secondo indica soltanto i maschi.

Un secondo significato di *vir*, nell'accezione di "individuo" — con il significato qui di uomo senza averi né dimora, nonché senza riferimenti al sesso — è attestato ancora nell'ultimo capitolare di Carlo dell'813: questa norma è in realtà una raccolta di frammenti di leggi con collocazione temporale indeterminata, in cui si dispone "de illis vero viris paupertinis qui nihil habent, ut supra et ipsi disiungantur, et si res non habent qualiter in monasterio vivant"<sup>487</sup>. Il *rex* legifera a proposito di uomini cui deve essere concessa la possibilità di risiedere in monastero, purché siano sfamati da parenti: l'evidenza della loro indigenza è indicata dall'aggettivo "paupertinis", nonché dall'accento alla totale mancanza di beni. *Vir* è qui usato come sinonimo di *persona*, senza l'indicazione del sesso.

Risulta al contrario di difficile interpretazione la puntualizzazione "ut supra et ipsi disiungantur": dobbiamo supporre che essa riprenda la prima disposizione del capitolare 96 del 787-800 (che presenteremo di qui a breve), per estendere anche ai *vir* *paupertini* i medesimi provvedimenti riservati alle donne monacate. È facile intendere che si tratti di uomini accolti in monastero per la loro povertà, uniti alle "sanctimoniales mulieres" presentate all'inizio del capitolo: la legge prescriveva che le donne avrebbero dovuto essere allontanate da questi. La mancanza di ulteriori punti

---

<sup>486</sup> Avremo modo di verificare quanto ora sostenuto nel confronto con l'ultimo passo, nel quale è presente "femina" (doc. 96, 1 del 787-800): in esso questo lemma è usato per indicare appunto la donna prima coniugata e che in un secondo tempo deciderà di cingere l'abito monastico.

<sup>487</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 215, doc. 105, 1 (813).

di raffronto nel testo impedisce di verificare l'ipotesi, sebbene il significato di *vir* come "uomo povero di averi" non risulti alterato, e lo si debba sempre da porre a fianco di *pauper* nel suo significato principale.

Ancora nel medesimo capitolare di Carlo dell'813, *vir* è presente con una seconda attestazione, nell'accezione di "maschio", cui è affiancato il termine "mulier" avente valore di "femmina": "si qua mulier filium vel filiam suam per fraudem aliquam coram episcopo ad confirmandum tenuerit, propter fallaciam suam poenitentiam agat, a viro tamen suo non separetur"<sup>488</sup>. Il contesto nel quale sono presenti i termini è quello che la sociologia contemporanea definisce di "individui co-residenti"<sup>489</sup>, in quanto non è possibile provare con certezza che l'uomo e la donna in questione costituiscano una coppia di coniugi sposati, né che il figlio o la figlia sia loro. In base a questa ipotesi dobbiamo pertanto ritenere che *vir* e *mulier* possano anche definire i conviventi di una coppia non coniugata. Tale norma impone pertanto che gli eventuali colpevoli di suddetto reato non debbano essere condannati — per esattezza, alla donna è imposto di *poenitentiam agere*, in quanto a lei sola è ascritta la truffa nei confronti del vescovo — e non che l'uomo venga allontanato o che siano loro sottratti i figli.

In proposito, immediato è il confronto con un altro capitolare, deciso in accordo coi vescovi del *Regnum*, risalente agli anni tra il 787 e l'800 e ratificato probabilmente da Pipino. In esso — unico caso nei capitolari qui studiati — si fa uso della voce *femina* con il significato di "donna consacrata", ma al suo fianco compare anche il termine *maritus*: "de his feminis qui (*sic*) se Deo voverant et se monachica veste induerant, et postea se maritos copulaverunt: [...] sine dilatione eas ab ipsis illicitas coniunctionibus separare debeant"<sup>490</sup>. La norma in questa occasione intende fornire — contrariamente alla disposizione precedente che sancisce una (seppur lieve) punizione a fronte di un reato — un'indicazione di legittimità. Si vuole qui proibire che la donna, dopo aver pronunciato i voti, inizi a condurre una vita fuori dal monastero, ovvero ritorni alla precedente condizione laicale o possa prendere marito. Notiamo un interessante caso di norma, di carattere generale, con conseguenze tanto in ambito civile quanto in ambito ecclesiastico, espressa non con caratteri di ufficialità, bensì assumendo a norma generale un caso specifico. La legge sancisce pertanto due aspetti fondamentali per la donna che abbia cinto l'abito monastico: innanzitutto si

---

<sup>488</sup> *Op. cit.*, p. 218, doc. 105, 13 (813).

<sup>489</sup> Facciamo notare come la legge intenda punire le coppie che denunciano come propri i bambini non loro: non sono presenti ulteriori notizie sulle conseguenze di questo atto né per i figli o le figlie né per il marito.

<sup>490</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, p. 202, doc. 96, 1 (787-800).

impedisce, come si è detto, che ella possa ritornare a condurre una vita fuori dal monastero, ovvero che assuma nuovamente la precedente condizione laicale. In ultimo, si decreta la nullità legale di un eventuale matrimonio contratto tra la donna e un uomo. Il reato assume la dimensione di illiceità sia a livello canonico sia civile: a seguito dell'ingresso della donna in monastero non sono accettate né la deposizione dell'abito né la validità del matrimonio. Una conferma di tale lettura è fornita dalla richiesta di immediata separazione dall'uomo, condanna in cui deve incorrere la colpevole: il provvedimento conferma lo scioglimento irreversibile del rapporto matrimoniale. Dal confronto con il precedente passo, in cui il termine *vir* può designare anche il semplice convivente, possiamo pertanto con sicurezza come il lemma *maritus* sia usato per designare l'uomo legato alla donna da vincolo matrimoniale legittimo, con significato meglio definito rispetto al semplice *vir*.

Riscontriamo il medesimo ambito d'uso familiare (ma con una differente accezione), nel capitolare emesso nel 787/788 da Pipino, pressoché contemporaneo a quello da cui abbiamo tratto la seconda attestazione di *vir*. Ritornano qui d'obbligo le considerazioni sui diversi usi delle cancellerie e il confronto da poco condotto. Il lemma *vir* mostra ora — e si tratta dell'unico caso riscontrato — l'accezione di marito: è d'obbligo far notare come il passo tragga origine dalla volontà di regolamentare la trasmissione di beni, sotto forma di vendite, eredità o donazioni. In tale contesto è maggiormente evidente l'influsso delle cancellerie italiche del *Regnum*, che ricorrono al lemma proponendolo in una seconda accezione, anch'essa di tradizione romana. Notiamo anche come il termine adottato per indicare la moglie sia nuovamente *femina*: "placuit nobis, ut quaecumque femina potestatem habet per comiatum viri sui res suas vendere, habeat potestatem et donare"<sup>491</sup>. Si stabilisce che la moglie, cui è stata accordata dal marito la *licenza* di vendere i suoi beni, possa anche donarli: questa eventualità diviene esecutiva solo a seguito di un'apposita autorizzazione del suo uomo, in linea con quanto già esplicitamente espresso nel diritto longobardo<sup>492</sup>. Leggiamo infatti nell'opera classica di Marongiu — riferita, dobbiamo precisarlo, ancora al periodo longobardo — che "tale consenso era necessario e infatti veniva praticato non solo quando vendeva la moglie, ma anche quando vendeva il marito. E non per ragioni di comunione del genere poco prima considerato, ma perché la

---

<sup>491</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95, 11 (787/788).

<sup>492</sup> Cfr. Editto di Rotari, cap. 204: "nec aliquid [mulier libera sub regni nostri ditionem langobardorum viventem, *n.d.A.*] de res mobiles aut immobiles sine voluntate illius, in cuius mundium fuerit, habeat potestatem donandi aut alienandi": *Le leggi dei Longobardi cit., Edictum Rothari*, pp. 59-61, doc. 204 (643).

donna aveva bisogno del consenso maritale<sup>493</sup>. Il nostro passo attesta come questa autorizzazione del marito fosse necessaria, nel *Regnum*, come già presso i Longobardi. Concludiamo dunque come in questa occasione per il termine *vir* non siano introdotte novità, quantunque l'autorità emanante sia Pipino: prosegue anzi l'uso del termine nella sua accezione classica.

I diversi significati assunti dai lemmi qui proposti, sebbene affini, ci obbligano a trarre una breve conclusione. *Vir* — generalmente preferito da Carlo, ma usato altresì da Pipino che se ne serve anche per definire il marito oppure nel 787/788, con significato opposto, il convivente — vede immutata l'accezione di individuo maschio (in un caso accompagnato dall'aggettivo *paupertinus*) dalla prima attestazione del 782 fino all'ultimo capitolare dell'813. I significati prevalenti, riscontrabili in tutto il periodo in analisi e in un numero significativo di attestazioni, sono di "uomo/maschio" e di "individuo": essi sono presenti in leggi riconducibili a un contesto ecclesiastico, attinenti norme monastiche. In un solo caso, usato dalla cancelleria del *Regnum* nel 787/788 e recante la firma di Pipino, assume l'accezione classica di marito, sebbene sia possibile supporre che indichi anche il convivente in una coppia non sposata.

In modo analogo rispetto a *vir*, per il lemma *persona* si registrano complessivamente otto attestazioni, con significato pressoché univoco, dal momento che in tutti i casi il vocabolo mantiene sempre la medesima accezione. Il lemma è presente sin dai primi capitolari del febbraio 776 e dell'801; dopo questo periodo non lascia tracce per circa un decennio, per poi ricomparire successivamente in due capitolari dell'813, uno dei quali è la raccolta di *capitula* attribuita a Carlo. In tutte le occorrenze il vocabolo è adoperato esclusivamente dalla cancelleria di questo sovrano e tutte le accezioni permettono una lettura univoca: *persona* assume il significato — del tutto indefinito — di "individuo"/"un tale". È tuttavia possibile riscontrare alcuni casi più interessanti, in cui si nota una prevalenza del lemma in contesti d'uso di ambito giuridico (e come conseguenza giudiziario), che si affiancano al significato indefinito appena anticipato.

Tra i casi di maggiore rilievo è d'obbligo segnalare innanzitutto il capitolare del giugno 801, il secondo promulgato da Carlo nel *Regnum*, in cui si stabiliscono i rimborsi per tipi diversi di menomazioni fisiche causate volontariamente. Il criterio da seguire è — in conformità con le usanze germaniche — il rango della persona

---

<sup>493</sup> Marongiu, *Matrimonio e famiglia* cit., p. 200.

attestato dal suo *wirigildum*<sup>494</sup>: argomento di legislazione è infatti “de mancatione qualibet. Si quis alterum praesumptive sua sponte castraverit et ei ambos testiculos amputaverit, integrum wirigildum suum iuxta conditionem personae conponat”<sup>495</sup>. Con il vocabolo *persona* si intende pertanto l’individuo, concepito nella sua singolarità, come portatore di un diritto consuetudinario, che può essere tuttavia diverso a seconda degli uomini cui è riferito.

A questo passo è necessario affiancare la legge di Carlo del gennaio 813, nella quale il lemma compare con la stessa accezione. Esso è riferito a non-liberi di condizione diversa, “ut servi, aldiones, libellarii antiqui vel illi noviter facti, qui non pro fraude nec pro malo ingenio de publico se subtrahentes, sed pro sola paupertate et necessitate terram aecclesiae colunt vel colenda suscipiunt” e accusati di grave crimine. Costoro devono essere giudicati dall’autorità del vescovo (e dal suo avvocato come figura competente in giudizio), i quali “secundum quod lex est, iuxta conditionem singularum personarum iustitiam faciant”<sup>496</sup>. Veniamo così a sapere che anche per gli individui di estrazione servile il lemma *persona* indica l’individuo, senza sottintendere alcuna differenza giuridica tra *liberi* e *servi*: in tal modo è preservata la neutralità del termine.

È tuttavia interessante ancora notare due importanti elementi lessicali collegati a *persona*. Da una parte segnaliamo la rilevanza dell’aggettivo *singulus*, a esso attribuito, che ha l’intento di ribadire come, nella scelta del criterio di giudizio, questo debba sempre essere pertinente con lo *status* di ogni non-libero; dall’altra è d’obbligo indicare che il passo prosegue suggerendo che altri *liberi homines* (non indicati come *persona*) debbano esser giudicati “sicut reliqui homines”, separando nettamente le modalità di giudizio di liberi e di non-liberi, senza tuttavia inficiare l’accezione di *persona*<sup>497</sup>.

---

<sup>494</sup> «Il guidrigildo è la quantificazione del valore economico che viene attribuito a ciascun individuo, in ragione del suo rango, e che viene ad indicare “la somma da pagare per le offese arrecate ad una persona o per l’uccisione di un uomo”»: per tale genere di definizioni ci si può sempre affidare a G. Restelli, *Goti Tedeschi Longobardi. Rapporti di cultura e di lingua*, Brescia 1984. Suddetta definizione è riportata in Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 104 sg., n. 12.

<sup>495</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 205, doc. 98, 5 (giugno 801).

<sup>496</sup> *Op. cit.*, p. 196, doc. 93, 5 (gennaio 813).

<sup>497</sup> “Ceteri vero liberi homines qui vel commendationem vel beneficium aecclesiasticum habent sicut reliqui homines iustitias faciant”: *op. cit.*, p. 196, doc. 93, 5 (gennaio 813).

Un passo ancora si impone alla nostra attenzione per la gravidanza giuridica con cui *persona* è usato e per l'inequivocabile attribuzione a individui liberi: il lemma nel capitolare del febbraio 776 — si tratta della prima legge di Carlo per il *Regnum* — designa il *singulus homo* che ha stipulato un contratto di cessione dei propri beni a *potentes* longobardi a prezzi non equi, immediatamente prima della conquista di Carlo. La disposizione prescrive che “si res ipsius amplius estimaverint [...] cartula ipsa frangatur, et pretio iuxta quod in ipsa cartula legitur reddat”. Il dettato legislativo intende tuttavia specificare in proposito che “de ista venditione ipsa persona agat qui venundavit aut filius eius, nam non alter propinquus”<sup>498</sup>, ovvero che della vendita deve occuparsene lo stesso individuo che vendette i beni o suo figlio (possiamo supporre nel caso di decesso del genitore), ma non altri parenti. In questo caso il lemma è ancora interpretabile con il valore di “individuo”, ma la sua accezione è riconducibile a un contesto d'uso giudiziario, in quanto conseguenza di un'accusa intentata dalla vittima. Ciò è confermato intrinsecamente nel capitolo precedente, laddove occorre il lemma *singulus*: qui si dispongono provvedimenti riguardanti “singulis hominibus”, intesi con lo stesso valore di *persona*<sup>499</sup>. Tale scelta è ricca di significato in quanto il provvedimento legislativo considera questi casi come situazioni che riguardano liberi proprietari, i quali “se et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt”. Il capitolare pertanto impone senza indugio che essi “sint liberi sicut primitus fuerunt”; la medesima legge fa poi nuovamente riferimento a costoro scegliendo il vocabolo *persona*. Possiamo dunque rilevare che entrambi i lemmi *singulus* e *persona* sono usati qui in un contesto nel quale compaiono dei soggetti di condizione libera.

Si rende ora opportuna l'analisi — breve nell'enumerazione quanto esaustiva nella completezza — dei rimanenti passi in cui il lemma è presente con il generico valore di “qualcuno/un tale”. Nessuno di essi riveste importanza per un'ulteriore comprensione o per l'individuazione di un'altra accezione del lemma *persona*; riteniamo tuttavia necessario presentare, sebbene in breve, i passi che lo riportano, per avvalercene successivamente nel confronto con *singulus*.

---

<sup>498</sup> *Op. cit.*, pp. 187-188, doc. 88, 2 (20 febbraio 776).

<sup>499</sup> Dobbiamo precisare che questo passo intende disporre dei singoli capi famiglia che *in servitio tradiderunt* se stessi e la propria famiglia. “Primis omnium placuit nobis, ut cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus qui se et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt, ubi inventae fuerint, frangantur, et sint liberi sicut primitus fuerunt”: *op. cit.*, p. 187, doc. 88, 1 (20 febbraio 776).

Il secondo capitolare dell'813, consistente in una raccolta di *capitula* non uniformi ma comunemente attribuita a Carlo, stabilisce il principio per cui in giudizio "qualibet persona de hoc quod interpellata fuerit presentaliter aut emendet aut sacramentum reddat solus, quod nec ipse fecisset nec qui fecisset sciat"<sup>500</sup>. A seconda dell'incriminazione per cui è stato accusato, ogni individuo è tenuto o a scagionarsi o a giurare di non aver né commesso il reato né di sapere chi sia il colpevole. Il termine non assume alcuna connotazione esclusiva, potendosi riferire a un accusato qualsiasi: notiamo come l'aggettivo *qualibet* sia in proposito determinante. Una sola scelta lessicale richiede di essere commentata: l'avverbio *presentaliter* e l'aggettivo *solus* lasciano intendere che l'accusato sia qui un *liber homo*, in base al principio che solo ai *liberi* era concessa la facoltà di interloquire direttamente in giudizio per difendersi o per accusare.

Gli esempi che seguono permettono di leggere come *persona* sia usato anche nell'ambito dell'assistenza sociale o nella sfera ecclesiastica, ovvero per indicare il servizio reso ai *seniores*. Non è infatti più riscontrabile l'accezione d'uso che ha caratterizzato i vocaboli incontrati in precedenza, con la sola esclusione del primo esempio, nel quale solo in apparenza il lemma pare usato in ambito giudiziario. Dobbiamo pertanto escludere per essi proprio tale valore giudiziario: suddetta caratteristica è tuttavia circoscrivibile a un periodo legislativo definito, in quanto i due ultimi capitolari che presentiamo risalgono entrambi all'813.

Il capitolare del gennaio 813, già analizzato in precedenza per il contesto in cui si presenta il lemma, fa un doppio uso del vocabolo *persona*, riferito a chierici: "volumus primo, ut neque abbates et presbiteri necque diaconi et subdiaconi neque quislibet de cleris de personis suis ad publica vel secularia iudicia traantur vel distringantur, sed a suis episcopis adiudicati iustitias faciant"<sup>501</sup>. Ancora oltre, impartendo istruzioni sui criteri processuali da adottare, si precisa che nessuna *persona clericorum* possa esser sottoposta al dibattimento di un tribunale non ecclesiastico "ibi secundum legem finiatur, anteposito persona clericorum sicut dictum est"<sup>502</sup>. Entrambe le attestazioni sono riconducibili al medesimo significato, senza che facciano parte, se non in apparenza, di un contesto giudiziario<sup>503</sup>.

---

<sup>500</sup> *Op. cit.*, p. 217, doc. 105, 6 (di incerta datazione).

<sup>501</sup> *Op. cit.*, p. 196, doc. 93, 1 (gennaio 813).

<sup>502</sup> *L. cit.*

<sup>503</sup> Ricordiamo che nel capitolo quinto dello stesso capitolare il vocabolo *persona* è invece riferito a "servi, aldiones, libellarii" accusati di un crimine grave.

Si fa ancora uso del vocabolo *persona* — con un'accezione che potremmo definire neutra oppure civile — per indicare i responsabili nella direzione degli *xenodochi*. A “tales personas” sono richieste precise caratteristiche, quali impegno nell'assistenza ai *pauperes Domini* e onestà nell'impiego delle elemosine, nonché la volontà di ricostruire gli edifici distrutti. Il passo è presente nel capitolare del gennaio 813, contenente disposizioni per i soli ecclesiastici<sup>504</sup>. *Persona* è qui l'amministratore degli *xenodochia*: il lemma è tuttavia semplice sostantivo “di appoggio” per render note le caratteristiche più idonee richieste agli ecclesiastici cui è affidato l'incarico. Non è altresì dato intendere se essi siano laici o consacrati.

Chiudiamo la rassegna del lemma con il passo tratto dalla raccolta di capitolari attribuiti a Carlo, di difficile datazione, con una legge che intende biasimare i violenti al servizio ai *seniores*: “de his vero personis quae longe a palatio quasi in via remaneant expectantes senioem suum et depraedationes fecerint, comes aut minister eius, [...] emendare faciant”<sup>505</sup>. Il dettato normativo contempla il caso di danni e saccheggi causati dalle masnade in attesa del loro *senior*, delle punizioni cui queste devono essere sottoposte e le eventuali ripercussioni legislative a danno del *senior*, qualora si rifiuti di punire i colpevoli. Non è specificata la natura di queste *personae*, ma passi analoghi ricorrenti nelle nostre leggi consentono di asserire che si tratti di *iuvenes* al servizio diretto di un *senior*, senza alcuna funzione pubblica: ulteriore conferma di questa interpretazione si trova nel compito affidato al *senior* di occuparsi della loro punizione. In conclusione, anche nel brano qui riportato il lemma ha il significato di “qualsiasi individuo”, senza alcuna puntualizzazione, scelto per indicare coloro che si sono macchiati di crimini minori.

Analogamente a *persona*, anche il lemma *singulus* — presente nelle leggi con ben dodici attestazioni — è attribuito a persone, ma in soli cinque passi: in tutti i suddetti casi il lemma è riferito a individui liberi, sia laici sia religiosi, senza che sia possibile riscontrare alcun valore pregnante. Il significato da esso assunto è il medesimo già accertato nell'accezione più ampia e generica di *persona*: si avverte tuttavia una propensione a scegliere il vocabolo per sottolineare l'aspetto fortemente inclusivo e dettagliato degli individui cui esso riferisce. Questa sfumatura, riscontrabile nel contesto normativo, ci permette di sostenere che il legislatore — preferendo

---

<sup>504</sup> “De senodochiis vero nobis pertinentibus, quae bene ordinata sunt in ipso permaneant; quae vero destructa sunt secundum qualitatem temporum ad priore cultum perducere cupimus, ut ibi pauperes Domini reficiantur: et per tales personas fiant ordinata qui ea iuxta Deum regant et de helemosynas pauperum nihil subtrahant”: *MGH, Capitularia* cit., I, p. 195, doc. 92, 3 (gennaio 813).

<sup>505</sup> *Op. cit.*, p. 217, doc. 105, 7 (non databile).

*singulus* rispetto a *persona* o a *vir* — intende alludere a ogni uomo considerato nella sua individualità e specificità, escludendo in modo esplicito il suo gruppo sociale di appartenenza o il contesto che lo circondava.

Riscontriamo con chiarezza tale valore nel primo capitolare promulgato da Carlo per il *Regnum* nel febbraio 776, il medesimo in cui abbiamo trovato il lemma *persona*. L'intento della legge è la restituzione della libertà e dei beni venduti sottocosto dai *liberi homines* che si fossero trovati in circostanze economiche sfavorevoli: si tratta qui di "singulis hominibus qui se et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt, ubi inventae fuerint, frangantur, et sint liberi sicut primitus fuerunt"<sup>506</sup>.

Anche nel capitolare di Pipino del 782 circa, l'attribuzione di *singulus* ai vescovi — riuniti in assemblea generale insieme con le altre figure di religiosi e di laici — permette di verificare la volontà del legislatore di riferirsi ad ogni singola persona cui è affidata una carica ufficiale. Ciò permette di rivolgere alle singole cariche menzionate un'attenzione superiore rispetto a una più semplice elencazione dei gruppi di appartenenza. Il legislatore vuole probabilmente fare intendere che la legge ha ricevuto l'approvazione di tutti i componenti elencati: "qualiter complacuit nobis Pipino excellentissimo regi gentis Langobardorum, cum adessent nobis cum singulis episcopis, abbatibus et comitibus seu et reliqui fideles nostros Francos et Langobardos qui nobiscum sunt vel in Italia commorantur"<sup>507</sup>.

Nel capitolare di Carlo del gennaio 813, redatto a Mantova, troviamo ben tre attestazioni del termine. Nella prima il lemma è riferito a coloro che debbono valutare l'entità dei restauri necessari alle chiese battesimali, nonché l'obbligo di porli in opera: "ut aecclesiae baptismales ab his qui debent restaurentur et singulis, prout eius possibilitas fuerit restaurandi, mensura deputetur. Hoc ideo dicimus, quia in quibusdam locis quosdam per pecuniam consentientibus magistris se subtrahentes audivimus"<sup>508</sup>. In questa occorrenza il termine indica dunque i maestri d'opera, al lavoro sulle singole chiese, considerati nella loro facoltà di decidere gli interventi.

Nella seconda attestazione il lemma è posto a fianco del vocabolo *persona*, in un passo che abbiamo già letto in precedenza: "si vero de crimine aliquo accusantur, episcopus primo compellatur, et ipse per advocatum suum secundum quod lex est,

---

<sup>506</sup> *Op. cit.*, p. 187, doc. 88, 1 (20 febbraio 776).

<sup>507</sup> *Op. cit.*, p. 191, doc. 91, rr. 27-30 (782 circa).

<sup>508</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, p. 196, doc. 93, 3 (gennaio 813).

iuxta conditionem singularum personarum iustitiam faciant”<sup>509</sup>. Come abbiamo già sostenuto, è importante rilevare come l’aggettivo *singulus* abbia l’intento di ribadire che, nella scelta del criterio di giudizio, questo debba sempre essere pertinente con lo *status* di ogni non-libero.

Anche la terza occorrenza, al capitolo ottavo in cui è riferita ai morosi delle decime ecclesiastiche, mantiene identico significato rafforzato nel testo dall’espressione “per caput”, che può esser tradotta “a testa”: “neglegentes autem ammoneantur a presbiteris aecclesiarum usque ad tertiam vicem ut ipsam decimam dent; [...] et si in hoc minime emendaverint, a ministris reipublice districti singuli per caput sex solidos ecclesie componant, et insuper decima dare cogantur”<sup>510</sup>.

Considerando nell’insieme le cinque attestazioni di *singulus* in cui il vocabolo è riferito a uomini, notiamo come esse abbiano la funzione di far convergere l’attenzione sull’individuo. In particolar modo si intende focalizzare soprattutto sui suoi comportamenti, attribuendo ampio margine all’individualità dei soggetti e delle azioni, piuttosto che sulla persona fisica in sé, indicata dal lemma *persona*.

In conclusione, intendiamo render brevemente conto delle restanti sette attestazioni di *singulus*. Quattro di queste non sono attribuite a uomini — ciò non ostante è possibile scorgere un *fil rouge* che unisce di fatto le attestazioni più significative — bensì in due casi a città<sup>511</sup>, negli altri passi a regioni e territori abitati<sup>512</sup>, nonché a pievi<sup>513</sup> del *Regnum Italicum*. In essi è tuttavia possibile riscontrare

---

<sup>509</sup> *Op. cit.*, p. 196, doc. 93, 5 (gennaio 813).

<sup>510</sup> *Op. cit.*, p. 197, doc. 93, 8 (gennaio 813).

<sup>511</sup> “Cum Italiam propter [...] provinciarum disponendarum venissemus, et multae atque diversae per urbes singulas ante conspectum nostrum quaestiones tam de ecclesiasticis quam publicis ac privatis rebus discuterentur, pleraque statim recitata ex Romana seu Langobardica lege competentis sententia terminata sunt...”: *op. cit.*, p. 204, doc. 98, rr. 32-35 (801). “Sed praecipimus, quatenus exactores singularum civitatum studium habeant, ne ante finiatur annus quam plateae et cloacae emundentur”: *op. cit.*, p. 216, doc. 105, 3 (non databile).

<sup>512</sup> “Pervenit ad aures clementiae nostrae, quod aliqui duces et eorum iuniores, gastaldii, vicarii, centenarii seu reliqui ministeriales, falconarii, venatores et caeteri per singula territoria habitantes ac discurrantes mansionaticos et parvaredos accipiant, non solum super liberos homines sed etiam in ecclesias Dei”: *op. cit.*, p. 211, doc. 103 (806-810).

<sup>513</sup> “De decimis ut dentur, et dare nolentes secundum quod anno preterito denuntiatum est a ministris reipublice exigantur. Id est, eligantur quattuor vel octo homines, [...] de singulis plebibus iuxta

il medesimo significato osservato nei passi in cui i lemmi erano riferiti a uomini: il legislatore rivolge un'attenzione particolare alla specificità del caso trattato e alla singolarità dei particolarismi locali. Riteniamo degno di nota sottolineare che tutti questi passi, fortemente incentrati sulla territorialità — intesa nelle sue diverse forme e con differenti esigenze cui la legislazione cerca di dare una risposta — sono da ricondurre alla volontà legislativa di Carlo. La loro stessa datazione — dalla quale dobbiamo escludere il capitolare 105 attribuito a Carlo, costituito da *capitula* di datazione e provenienza non certa — può fornire un'ulteriore conferma dell'uniformità di uso e di significato dei lemmi: essi infatti risalgono tutti al periodo successivo all'incoronazione imperiale di Carlo (rispettivamente al giugno 801, al periodo 806-810 e al gennaio 813).

Di nessun interesse sono, al contrario, i rimanenti tre passi, in cui il lemma *singulus* ha semplice funzione di rafforzativo, come sinonimo di "ogni"<sup>514</sup>. Anche questi passi appartengono a capitolari promulgati da Carlo.

---

qualitatem, ut ipsi inter sacerdotes et plebem testes existant ubi date vel non date fuerint": *op. cit.*, p. 197, doc. 93, 8 (gennaio 813).

<sup>514</sup> Intendiamo qui indicare le leggi, non perché utili, bensì solo per completezza. Sono rispettivamente il capitolare 90, r. 28 (781), il 98, 2 (801) e il 105, 3 (non databile). In quest'ultimo *capitulum* il lemma è presente con due attestazioni, di cui la seconda, come abbiamo visto, è riferita alle città del *Regnum*.

## IV. Il lemma Homo

### Le altre accezioni

Il lemma *homo* si profila nella nostra fonte come multiforme e polisemico, caratterizzato da una serie di accezioni che possono essere individuate con chiarezza e raggruppate in modo sistematico. Sulla base di questa operazione sarà possibile determinare ampie categorie (o raggruppamenti sociali) che aiutino a comporre un profilo della società più frastagliato, senza peraltro dimenticare quei lemmi i cui significati sono talvolta dispersivi e che difficilmente è possibile ricondurre a un piano comune di significato.

È così possibile raggruppare i significati riscontrabili nel lemma in quattro ambiti d'uso, sebbene sia talvolta necessario tenere a mente che singoli usi del lemma non sempre possono essere raggruppati in categorie semantiche più specifiche.

*Homo*, ricondotto nei suoi principali insiemi di riferimento, ha come valori primi *iuvenis/fidelis*/"uomo di", oppure *liber homo*/"qualsiasi individuo"; indica nondimeno gruppi sociali e categorie ben definiti, come per esempio i "laici" — nettamente distinti dai religiosi —, i *pravi homines*, i "cristiani" (intesi come "i fedeli"), i "funzionari civili", oppure ancora i *seniores*. Altre accezioni possono essere aggiunte all'elenco, sebbene si tratti di testimonianze singole che ricorrono con significati diversi: per completezza renderemo comunque conto di esse, sottolineandone tuttavia la minore importanza nel nostro discorso.

Per il lemma *homo* possiamo contare 63 occorrenze, ed è attestato con cadenza regolare per tutto il periodo considerato: di esse si riscontra un uso più frequente nei capitolari di Carlo piuttosto che in quelli di Pipino. Vediamo ora con maggior dettaglio le singole attestazioni e i passi da approfondire.

## *Homo*: "uomo di"

Nel significato di *iuvenis/fidelis*/"uomo di", il lemma compare con diciotto attestazioni: di esse tredici appartengono al periodo compreso tra il 781 e l'801 (cui si aggiunge la prima occorrenza nel 781, forse di Carlo) e sono riconducibili a Pipino — il quale non ne farà successivamente più uso — per poi ricomparire tra l'806 e l'810 (nonché in ultimo nell'813), nell'uso di Carlo.

La prima legge in cui *homo* ricorre con questa accezione è quella promulgata da Carlo nel 781 — sebbene di incerta attribuzione — indirizzata ai funzionari e loro sottoposti nel *Regnum*, in cui si proibisce di accogliere qualunque "hominem Langobardiscum" al loro servizio: "ut nullus quilibet hominem Langobardiscum in vassatico vel in casa sua recipiat, antequam sciat unde sit vel quomodo natus est"<sup>515</sup>. Il passo è stato già analizzato per definire le caratteristiche dei *liberi homines*, perciò faremo notare *en passant* solo due argomenti, sebbene fondamentali. Il primo è la necessità di verificare lo *status* sociale del candidato, richiesta che impone l'accertamento della condizione sociale dell'interessato prima che questo fosse accolto; bisognava inoltre essere al corrente dei trascorsi della persona, ovvero se avesse già servito altri *seniores* e come si fosse comportato. Il secondo punto degno di nota è il termine "vassaticum", nonché la stessa espressione "recipere in vassatico", che denotano un rapporto tra *fidelis* o *iuvenis* e *senior*. Tali vocaboli costituiscono innanzitutto una testimonianza della fortuna della radice \**gwaas-* — indicante una fedeltà di tipo personale — e mostrano come lo stesso legislatore franco abbia mantenuto intatto il significato, applicandolo al caso di un *homo Langobardiscum*, ovvero "appartenente al ceto dominante del Regno Italoico"<sup>516</sup>. Il concetto di fedeltà

---

<sup>515</sup> *MGH, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, I, a cura di A. Boretius, V. Krause, vol. I, Hannoverae 1883-1897, p. 191, doc. 90, 11 (781).

<sup>516</sup> Richiamiamo questa definizione dal libro — di carattere divulgativo e nato a seguito della conversazione tra studiosi "I Longobardi in Italia", durante la I<sup>a</sup> edizione di "FestivalStoria" dal titolo «Migranti per forza» del 2005 — per testimoniare ulteriormente l'interpretazione, ormai diffusa e accettata dalla storiografia, secondo cui «"Longobardo" non indicherebbe nient'altro che il componente del ceto dominante del Regno Italoico nel secolo VIII, cioè nella fase matura della presenza longobarda in Italia»: C. Azzara, G. Sergi, *Invasione o migrazione? I Longobardi in Italia*, Torino 2006, p. 7.

che lo stesso persistere della radice esprime — peraltro caratteristico degli stessi gasindi e dei primi vassalli precarolingi — è sottolineato dall'attribuzione del lemma a un membro eminente del nuovo apparato di potere franco, a dimostrazione che tale tipo di rapporti proseguirono con l'arrivo dei Carolingi. Essi continuarono nelle nuove forme introdotte da questi, lasciando inalterato il sistema di fedeltà personale: da parte nostra è tuttavia necessario tenere in considerazione come — con il progressivo assestamento della terminologia — siano da distinguere omaggio e accomandazione. Un dettaglio interessante è infatti la distinzione — fatta dalla fonte stessa — dell'accoglienza "in vassatico vel in casa sua": tale precisazione chiarisce come il rapporto di tipo vassallatico fosse sì incentrato sulla presenza fisica dei commendati, ma non si identificasse strettamente con il loro risiedere tra le mura domestiche. Una lettura più dettagliata permette altresì di supporre che l'accogliere un Longobardo indicasse offrirgli protezione, oppure nascondere da eventuali suoi precedenti *seniores* (e dalla legge?). La necessità di conoscere la condizione sociale dell'*homo Langobardiscum* avrebbe preservato il *senior* anche dalla possibilità che si trattasse di uno servo fuggitivo — in proposito sono numerosi i capitoli che denunciano il fatto e ne intimano la restituzione al legittimo proprietario — o di un ricercato dall'autorità. In ultimo non è possibile escludere che l'obbligo di accertare le origini della persona altro non sia che un modo per tutelarsi — da parte di un Franco — nella costruzione della propria rete di fedeltà, sia nella scelta delle persone giuste, sia nell'esclusione di *homines* di condizione sociale non provata e non affidabile.

Il secondo capitolaro in cui il termine si presenta con il medesimo significato reca la firma di Pipino ed è databile al 782 circa: in esso il lemma compare per ben sette volte, nonché si fa riferimento al termine *homo* in numerosi altri casi, mediante il ricorso a pronomi. Riportiamo il testo completo della fonte, in cui si ipotizza l'intera traversia legale, limitandoci tuttavia a fare uso dei soli passi più significativi<sup>517</sup>. La legge riporta un caso giudiziario che, sulla base del numero di dettagli proposti e

---

<sup>517</sup> "Et hoc damus in mandatis, ut si quis venerit iustitias reclamare super quempiam hominem, dicendo de homicida, furta aut de praeda, et ille super quem dixerit denegare voluerit, tunc ille qui reclamavit si potuerit approbet illud; et si forsitan ipse non potuerit approbare et ipse super quem dicit negaverit quod malum ipsum nec ipse nec homines ipsius perpetrassent, et posuerit excusationem et dixerit: "nomina michi homines meos qui tibi malum illum fecerunt; ego tibi de illos iustitias facio", et ille incognitus qui reclamavit et nomina de illos homines non scit et nec approbare potest, et ipsi qui exinde sic veritatem sciunt denegare voluerint, et ille qui reclamavit dixerit: "quia homo ille exinde scit veritatem", tunc iudex ille qui in loco ipso est faciat iurare homines illos, quilibet sint, Francos aut Langobardos, quod ipse nominative dixerit, et dicant exinde veritatem; et si credentes homines fuerint, in manus comiti sui dextrent": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192 sg., doc. 91, 8 (782 circa).

dalle indicazioni fornite ai *iudices*, risulta essere alquanto comune e ricorrente in giudizio: la norma riporta infatti nei particolari il caso di accusa — mossa nei confronti di un *homo* che si dichiara innocente — per omicidi, furti o rapine. L'importanza del capitolo consiste nell'informazione secondo cui l'accusato (alla voce *homo*) ha alle sue dipendenze altri *homines*, i quali possono essere anch'essi denunciati o sospettati del medesimo crimine: "ipse super quem dicit negaverit quod malum ipsum nec ipse nec homines ipsius perpetrassent". L'accusato risulta dunque a capo di un gruppo di uomini intenti a crimini che, a giudicare dalla ripetitività della fonte, si direbbero frequenti. Il testo tuttavia estende, in modo confuso, l'accusa mossa contro quest'uomo anche ai suoi gregari — definiti a loro volta *homines* — obbligandoci pertanto a distinguere da un lato gli *homines* (nella veste di esecutori o subalterni), dall'altro lato il lemma *homo*, denotante più semplicemente l'individuo, che in questo caso può essere sia la vittima sia l'accusato.

Nonostante questo punto la fonte è estremamente chiara e ci permette altre riflessioni. Innanzitutto è evidente il rapporto di sottomissione dei subalterni al *senior*, come testimoniato da "ipsius" e soprattutto dal possessivo "meos", vocaboli marcanti un forte legame personale. Facciamo inoltre rilevare che la responsabilità legale pende sul *senior*, e su costui ricade anche l'obbligo di indagare e punire i crimini: "nomina michi homines meos qui tibi malum illum fecerunt; ego tibi de illos iustitias facio". Dal momento che il testo recita esplicitamente che l'accusato ha offerto la propria collaborazione solamente per evitare una punizione, dobbiamo realmente ritenere che i *seniores* fossero responsabili dei loro *homines*: il brano pone in rilievo che gli *homines* ottengono una valida copertura legale — attraverso l'occultamento dei nomi e della loro identità — vedendosi così a tutti gli effetti tutelati. Quanto detto è rappresentato nelle parole di Cammarosano, il quale rende bene il clima in cui era attivo tale sistema di controllo e punizione: "lo sforzo ideologico di sistemare una società perennemente in armi e in guerra in un ordine di valori, uno dei quali è appunto la fedeltà. A questo valore si accompagnano quelli della ripulsa di una violenza armata fine a se stessa, e dunque l'esaltazione di certe forme di compensazione, di *moderatio*"<sup>518</sup>.

Il secondo dato degno di nota è l'indicazione etnica. "Iudex [...] faciat iurare homines illos, quilibet sint, Francos aut Langobardos": non è prescritto alcun diverso trattamento giudiziario tra gruppi etnici — come confermato in numerosi passi incontrati in precedenza — né è dato scorgere alcuna volontà di favorire in giudizio gli uni o gli altri. Possiamo al contrario sottolineare l'uso del medesimo lemma in un contesto in cui sono presenti *homines* sia Franchi — esponenti dell'aristocrazia

---

<sup>518</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 156.

transalpina trasferitasi in Italia — sia Longobardi, appartenenti anch'essi al ceto dominante del *Regnum*<sup>519</sup>.

Anche il terzo capitolare che proponiamo è stato promulgato da Pipino ed è datato ottobre 787, di cinque anni posteriore rispetto al precedente. Si tratta del più interessante per il lemma *homo*, sia per l'abbondanza delle occorrenze, sia per le accezioni che esso ricopre: con il significato di "uomo di" si ripresenta quattro volte in due diversi capitoli.

Nel primo caso, al capitolo quarto, il *casus legis* è analogo al precedente: il legislatore lamenta gli abusi che religiosi e funzionari pubblici nonché *homines eorum* (di entrambe le parti) sono soliti compiere a danno di civili inermi nelle campagne<sup>520</sup>. I sottoposti sono indicati come "homines eorum" — alla pari di quanto letto nella precedente legge del 782 — vocabolo che indica gli aiutanti in maniera generica, senza specificarne ulteriormente la funzione svolta. L'elenco dei personaggi di cui si deprecano le prevaricazioni — "de episcopis, abbatibus, comitibus seu vassis dominicis vel reliquis hominibus" — permette di notare innanzitutto la posizione occupata ai vertici della gerarchia ecclesiastica e politica, nonché la tendenza — tale rammarico si presenta in molti altri capitolari — a perpetrare un uso illecito della propria posizione gerarchica, tanto in ambito religioso quanto in ambito laico. Il confronto con il passo precedente ci consente di dedurre come il lemma *homines* indichi qui i funzionari di rango minore che prestano servizio per le figure menzionate, piuttosto che semplici sgherri come figurerebbe dal brano precedente. Tale ripetitività nella fonte induce tuttavia a ritenere che le prevaricazioni avvenissero con frequenza nonostante il carattere pubblico dei funzionari, sia perché era più semplice soddisfare le loro richieste — si parla di "suum laboratum" —, sia perché era più difficile giungere a una loro punizione, in quanto ufficiali o loro diretti collaboratori. Non notiamo differenze nel comportamento tra figure ecclesiastiche e

---

<sup>519</sup> Riteniamo opportuno richiamare alla mente come Francovich Onesti si distacchi in parte da questa interpretazione, marcando l'identità di "Langobardus" come ricco proprietario terriero: Francovich Onesti, *Vestigia longobarde in Italia* cit., p. 62, s.v. "exercitalis". Rimandiamo in proposito alle nostre pagine sul lemma "Exercitalis".

<sup>520</sup> "De episcopis, abbatibus, comitibus seu vassis dominicis vel reliquis hominibus qui ad palatium veniunt aut inde vadunt vel ubicumque per regnum nostrum pergunt, ut non praesumant ipsi nec homines eorum alicui homini suam causam tollere nec suum laboratum, in tantum si non comparaverint aut ipse homo eis per suam spontaneam voluntatem non dederit. Et si aliquis hoc facere praesumpserit, tam seniores quam et vassalli, et ipse homo ibidem ad eos proclamaverit, tunc volumus, ut...": *MGH, Capitularia* cit., I, p. 198 sg., doc. 94, 4 (ottobre 787).

laiche, sebbene non sia possibile associare con precisione l'indicazione "homines eorum" a tutti gli elementi in elenco: un aiuto fondamentale per estendere anche alla gerarchia ecclesiastica tali comportamenti e il ricorso ai suddetti *homines* sarà fornito da un altro capitolare che studieremo successivamente, promulgato da Carlo nel gennaio dell'813. Degne di nota sono anche le tipologie di soprusi perpetrati: non omicidi o gravi crimini, bensì appropriazioni illecite di prodotti, oppure il mancato adempimento della giustizia, in particolare per conti e vassi dominici "qui ad palatium veniunt aut inde vadunt vel ubicumque per regnum nostrum pergunt" per adempiere alle loro funzioni. Rileviamo infine il termine "vassalli" a fianco di "seniores" per indicare le stesse persone in precedenza indicate come "ipsi" e "homines eorum": l'importanza dei due termini mostra il testo da una nuova prospettiva. Chiamare infatti *vassallus* chi è stato in precedenza definito *homo*, pone in rapporto di vassallaggio — appartenente alla sfera privata — colui che era già al servizio del *Regnum*, dunque nella sfera del *publicum*: abbiamo così conferma come nel periodo in analisi le due sfere fossero già strettamente connesse. Possiamo per il momento concludere sostenendo che il legislatore usi il vocabolo *homo* come sinonimo di *vassallus*, sebbene il primo con valore più generico e meno ancorato alle funzioni pubbliche.

La questione diviene ancora più interessante allorché si prende in analisi il capitolo quinto, che proibisce di "recipere in vassatico" gli *homines* che in Italia abbandonano i loro *seniores*: "stetit nobis de illos homines qui hic intra Italia eorum seniores dimittunt, ut nullus eos debeat recipere in vassatico sine comeatu senioris sui, antequam sciat veraciter, pro qua causa aut culpa ipse suum seniore[m] dimisit. Et ille homo qui eum recipere voluerit et ipsum secum habuerit debeat eum in nostra presentia presentare [...] intra quadraginta noctes postquam ipse homo ad eum venerit"<sup>521</sup>. Interessante l'espressione "recipere in vassatico", già usata da Carlo nel capitolare del 781, riferita tuttavia al solo "hominem Langobardiscum" di cui non si conosceva la provenienza. In modo analogo il termine *homo* è ora posto in rapporto con "seniores", assumendo il valore inequivocabile di "uomo di", al suo servizio: lo stesso lemma *senior* è ripetuto — in modo non casuale — per ben tre volte. Questa lettura è confermata anche dal contesto, in cui si stigmatizza l'abbandono del proprio superiore sul territorio del *Regnum* per motivi non specificati: tale precisazione porta a ritenere con un buona sicurezza che i *seniores* provenissero dal territorio transalpino, e che giunti in Italia si vedessero abbandonati dai loro stessi *fideles*. Possiamo dunque sostenere di trovarci di fronte a *seniores* franchi e a *homines* anch'essi franchi, in un interessante caso in cui — se confrontiamo questo passo con il

---

<sup>521</sup> *Op. cit.*, p. 199, doc. 94, 5 (787).

precedente capitolare di Carlo del 781 — a essere specificata da Pipino non è l'appartenenza etnica franca, bensì quella italica o longobarda. In questo passo emerge pertanto una esplicita volontà di Pipino di riferirsi ai soli *homines* franchi, in modo opposto rispetto alla legge del 781 per i soli longobardi (o italici), peraltro di incerta provenienza. Dobbiamo registrare ancora come il nuovo *senior* che accoglie il *fideles* sia anch'egli detto "homo" — "ille homo qui eum recipere voluerit" — sebbene sembri avere un valore alquanto generico: in questo caso possiamo supporre che il legislatore non intenda indicare né Franchi né Longobardi o Italici, ma ci certo che si riferisca a un *senior* residente nel *Regnum*.

L'espressione "recipere in vassatico" svela nuovamente un prezioso ambito semantico, riportandoci alla sfera della sottomissione vassallatica, e rende necessario richiamare ancora il capitolare di Carlo del 781, là dove recita "ut nullus [...] in vassatico vel in casa sua recipiat": un'ulteriore differenza introdotta dal passo di Pipino consiste nel richiedere in modo esplicito le cause dell'abbandono, anzi le eventuali colpe, e non solo l'origine etnica o la provenienza sociale. Riscontriamo pertanto un maggiore controllo delle azioni degli *iuvenes* e una più marcata volontà dell'autorità nel controllarli, in particolare se si presta attenzione alla precisazione "ipse homo ad eum venerit", la quale denota che gli interessati si recavano fisicamente dal *senior* presso cui intendevano accomandarsi.

Il quarto capitolare, databile tra il 787 e l'800, è di paternità incerta, sebbene la critica propenda per Pipino in virtù di elementi intrinseci al brano: esso presenta il vocabolo *homo* con caratteristiche analoghe ai casi sopra visti. "De pravos illos homines qui brunaticus colunt, et de hominibus suis subtus maida ceras incendunt et votos vovent"<sup>522</sup>: la legge prende spunto dalle processioni che si svolgono in occasione della *bruma* — ovvero del primo giorno dell'anno — che si svolgevano in forme ancora pagane<sup>523</sup>. Il lemma *homines* rientra nella struttura sociale fin qui delineata: abbiamo *homines* (qualificati dall'aggettivo *pravus*) che praticano il "brunaticus", che si rivelano a loro volta essere i *seniores* — come nel capitolare di Pipino del 787 — di altri *homines*, tra i quali procedono nelle processioni. I secondi possono dunque essere interpretati come loro sottoposti, piuttosto che come collaboratori istituzionali: escludiamo pertanto che le figure in questione siano titolari

---

<sup>522</sup> *Op. cit.*, p. 202, doc. 96, 3 (787-800).

<sup>523</sup> Tali festeggiamenti, come descritti dal testo del capitolare, di origine e forme in gran parte ancora pagane, a cui si può ricollegare il termine *brunaticus* del testo, erano state vietate dal Concilio Romano del 743, al capitolo X. Per maggiori dettagli si veda: Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 106, nota 39.

di cariche pubbliche. In questa legge viene perciò a cadere il valore di *homo* come funzionario pubblico (come già nel capitolo quarto del capitolare del 787), ma prosegue nel suo carattere di "uomo di".

Ancora con il capitolare di Carlo, riconducibile agli anni 806-810 e diretto ai *missi dominici*, il valore di *homo* rientra nella scia delle leggi precedenti con il valore di dipendente/"uomo di". "De illis hominibus non recipiendis a marchionibus nostris, qui seniores suos fugiunt pro damna quae eis facta habent"<sup>524</sup>. Il testo è chiaro e nella sua essenzialità di promemoria non presenta difficoltà interpretative: il contenuto ha ancora una volta come oggetto i subalterni in fuga per colpe o danni causati. Due sono tuttavia le novità introdotte: la prima sono i *marchiones* — lemma del vocabolario politico-amministrativo che ricorre in questo solo passo dei nostri capitolari — mentre la seconda è la connessione degli *homines* con queste figure ufficiali. Abbiamo osservato finora che gli *homines* prestano servizio a figure che, sebbene non esplicitamente, potevano essere rappresentanti istituzionali: non si sono ancora tuttavia riscontrati vocaboli che indichino espressamente i rappresentanti del potere al fianco di tali *homines*. È questa la prima attestazione in cui si legge di *homines*/"uomini di" che tentano di accomandarsi — pubblicamente — a esponenti del potere Franco in Italia, ufficialmente respinti dall'autorità per loro gravi mancanze. Potremmo dire lo stesso per chi ha prestato degno servizio al suo precedente *senior*? Le fonti non forniscono purtroppo risposta. Immediato è, al contrario, il richiamo — che certifica la non osservanza del precetto — al capitolo quinto della legge del 787: diversamente da quest'ultimo, il passo mette in guardia, senza indugio, dai danni causati da tali *homines*, piuttosto che la semplice ignoranza della loro provenienza.

Riscontriamo ancora una seconda attestazione di *homo* con questo valore nel medesimo *capitulare missorum*, al capitolo ottavo: "ut nullus consenciat suis hominibus ad male faciendum infra patriam"<sup>525</sup>. Sono due le possibili interpretazioni cui possiamo sottoporre il passo. La prima vede il lemma riproporsi nel gruppo di attestazioni già incontrato nelle leggi di Pipino: in esso gli *homines* rientrerebbero nel novero degli esecutori della volontà dei propri *seniores*. È tuttavia necessario ricondurre questa specifica attestazione al contesto da cui muove il legislatore nella sua opera normativa: ci troviamo di fronte al richiamo di Carlo rivolto ai *seniores* in quanto colpevoli di non prevenire — sarebbe più corretto affermare di non punire —

---

<sup>524</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99, 5 (806-810).

<sup>525</sup> *Op. cit.*, p. 206, doc. 99, 8 (806-810).

i reati dei loro *homines*<sup>526</sup>. L'appello del *rex* risuona pertanto — in questo disegno giuridico tanto generico nella formulazione quanto soggettivo nell'applicazione — come ennesima richiesta di riportare all'ordine i propri uomini nei casi di devianza dalla legge. La seconda ipotesi vede il lemma *homines* come sinonimo di *liberi*: questa potrebbe essere accolta se leggessimo il testo come generica affermazione rivolta alle autorità locali, affinché si premurino che i residenti nell'area di propria competenza non commettano crimini. Sebbene questa argomentazione paia estremamente generalizzata anche per un *capitulare missorum*, può tuttavia essere ritenuta una lettura valida: i confronti finora adottati con altre leggi lasciano pertanto propendere, per questo passo, nell'attribuzione a *homo* del significato di "uomo di".

Proseguiamo ora con il capitulare di Pipino, risalente al periodo 782-810: "et placuit nobis, ut quiscumque de fidelibus nostris hoc actum a nobis iussum habuerit ad inquirendum [...], ubicumque inquisierit, quales seniores homines in ipsa loca fuerint manentes, eos sacramentare faciat, ut per ipsos veritas declaretur"<sup>527</sup>. Abbiamo ritenuto questo passo degno di nota per due ragioni, sebbene in esso il vocabolo *homo* non abbia il significato di "uomo di". Innanzitutto si segnala la presenza di "seniores homines": è la prima attestazione che riporta questi due lemmi affiancati, sebbene si sia già trovato *homo* con il significato di *senior*. La seconda ragione è la causa per cui ai "seniores homines" si chiede di prestare giuramento: nella traduzione italiana del testo così è reso il motivo: "quali uomini eminenti siano stati trovati a perseverare [nel reato, *n.d.A.*], li faccia giurare, affinché la verità venga tramite loro dimostrata"<sup>528</sup>. Tale giustificazione suggella le precedenti affermazioni sul rapporto non cristallino dei *seniores* con la giustizia, aspetto facilmente estendibile ai rapporti con i propri *homines*.

Troviamo l'ultima attestazione di *homo* nel capitulare di Carlo del gennaio 813, in cui ricorre una sola volta: "quando episcopus sua parrochia circat, non plus ab ea exigat vel capiat [...], et oppressionem ab episcopis eiusdemque hominibus ipsa plebs non patiatur"<sup>529</sup>. Il testo presenta ancora una volta gli abusi perpetrati dagli *homines* a

---

<sup>526</sup> Richiamiamo ancora alla mente in proposito il capitulare di Pipino del 782 circa, che riporta la vicenda delle accuse di un libero *contra homines* spalleggiati dal loro *senior*, e il capitulare — ricordiamo anch'esso di Pipino — del 787, contro abusi e furti perpetrati dagli *homines* al servizio di funzionari pubblici e uomini di fede.

<sup>527</sup> *Op. cit.*, p. 208, doc. 100, 3 (782-810).

<sup>528</sup> Traduzione di P. Moro, in Azzara, Moro, *I capitolari italici cit.*, p. 87.

danno della popolazione, indicando allo stesso tempo come gli esponenti al vertice della gerarchia ecclesiastica agiscano essi stessi in qualità di *seniores*: si tratta infatti del primo passo attestante, in modo esplicito, la responsabilità degli *episcopi* verso gli *homines* loro gregari. In particolare i *seniores* religiosi sono così accusati di azioni illecite, al pari dei *seniores* laici: una lettura più approfondita vede anzi gli stessi *episcopi* come artefici di vessazioni, al pari dei loro *homines*<sup>530</sup>. Questo passo, soprattutto nel suo aspetto di responsabilità dei *comites-seniores* sui propri *homines*, è un ottimo esempio di ciò che Cammarosano definisce una "contraddittorietà in un sistema di potere che si appoggiava proprio alle figure istituzionali e sociali foriere delle lamentate prevaricazioni. Poiché erano comunque vescovi e conti, con le istanze giudicanti e amministrative a loro subalterne, l'ossatura dell'ordine carolingio"<sup>531</sup>. Dal passo non possiamo tuttavia trarre informazioni che ci consentano di conoscere più in dettaglio in cosa consistessero le prevaricazioni: supponiamo ovviamente che si trattasse di generi alimentari e imposizioni più cospicue.

Giunti al termine di questa rassegna ritorniamo, in sintesi, sui casi più significativi in cui *homo* si propone con l'accezione di *ijuvenis*.

Innanzitutto si è riscontrato — sul piano lessicale — il permanere del significato di *ijuvenis*, sia nell'uso longobardo, sia in quello franco: i *seniores* franchi non hanno infatti scelto un altro lemma per esprimere la funzione dello *ijuvenis* per quegli *homines* longobardi che offrivano loro i propri servizi. All'inizio della dominazione franca il lemma *homo* indica infatti quei *liberi* longobardi — ovvero italici — che si propongono ai *seniores* franchi: due decenni dopo lo stesso vocabolo estenderà l'uso anche agli stessi Franchi che intendono affidarsi in commenda, anche alla stessa autorità pubblica (i *marchiones*). Il secondo dato che emerge con rilevanza riguarda il comportamento assunto da tali individui: il maggior numero di passi verte infatti sui soprusi a danno dei *minus potentes* e della fascia più esposta della

---

<sup>529</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 195, doc. 92, 5 (gennaio 813).

<sup>530</sup> Segnaliamo un interessantissimo caso analogo in Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 130 sgg. Qui si richiama l'attenzione proprio su un placito di qualche lustro successivo, tenuto nel territorio di Capodistria presso il fiumicello Risano, in cui i maggiorenti cittadini "era innanzitutto dai loro vescovi che sostenevano di subire torti". Come indicato già nel nostro passo anche in suddetto placito "una serie di procedimenti violenti [...] si manifestava con particolare odiosità nei comportamenti della *famiglia ecclesiae*, cioè dei servi ecclesiastici. Queste persone di condizione servile, una volta investite dai vescovi loro padroni delle funzioni di collettori di censi ed esecutori delle basse opere di estorsione e sovrainposizione, affrontavano e provocavano senza ritegni gli uomini liberi": *op. cit.*, p. 131.

<sup>531</sup> *Op. cit.*, p. 124.

popolazione, nonché nei confronti degli stessi religiosi non al vertice nella scala gerarchica. La fonte ci ha permesso anche di osservare un crescente numero di ammonizioni con il fine di porre un freno alle prevaricazioni: la ripetitività della fonte è essa stessa indicativa della non osservanza dei precetti. *Parimodo*, non abbiamo riscontrato né differenze per il tipo di abusi a danno di laici o di religiosi, né remore di natura etica o morale nel commetterli, da parte di *seniores* sia religiosi, sia laici. Abbiamo analizzato e portato alla luce anche i moniti rivolti ai *seniores* — i quali occultando le angherie dei loro uomini di fiducia ostacolavano lo svolgersi delle pratiche giudiziarie — di entrambi i *reges*.

Ancora nel gennaio 813 la figura degli *homines*/"uomini di" non vede pertanto sostanzialmente mutata né la considerazione del legislatore nei loro confronti, né le azioni per cui — nonostante fosse trascorso ormai quasi mezzo secolo — questi erano menzionati nella legislazione del *Regnum*.

### ***Homo* : categorie di *homines* e gruppi sociali**

Il lemma *homo* è usato, con una seconda e ampia accezione, per indicare persone appartenenti a diverse categorie sociali oppure a gruppi, che possiamo individuare in quanto indicati in modo esplicito dall'autorità oppure poiché è possibile ricondurre a essi provvedimenti loro indirizzati dai sovrani carolingi. Le divisioni sociali che siamo in grado di rilevare mediante l'analisi lemmatica sono — elencando per prime quelle con il maggior numero di attestazioni — i *pravi* o *mali homines* (che coincidono in molti passi con i *fideles*/"uomini di"), i laici (nella duplice accezione di *élite* aristocratica e di popolo in senso lato), i *credentes*/cristiani, i funzionari civili (senza che sia possibile riscontrare differenze tra funzionariato locale minore o di vertice alle dirette dipendenze del *rex*), i *seniores homines* e, in ultimo, gli uomini di Chiesa. Sono riconoscibili altre categorie ancora, sebbene per esse le

attestazioni siano più sporadiche: talvolta si ha un solo passo che testimonia un preciso valore significante, e in tal caso le citazioni saranno proposte singolarmente.

Iniziamo la nostra rassegna con le attestazioni — presenti in maggior numero — riconducibili alla categoria sociale dei *pravi homines*.

La prima legge, di Pipino, risale al 782 circa: "ut viduas et orfanos tutorem habeant, iusta illorum legem qui illos defensent et adiuvent, et per malorum hominum oppressiones suam iustitiam non perdant. Et si tutor aliquis illorum esse non voluerit, iudex prevideat Deum timentem hominem iuxta ut lex ipsorum est, qui per nostra praeceptione illorum peragere debeant causa"<sup>532</sup>. L'indicazione di soprusi a danno della fascia più debole della popolazione rivela un precoce interessamento dell'autorità: sebbene i *mali homines* che emergono dal testo non siano caratterizzati da altri elementi — eccetto le loro prepotenze — queste ultime li avvicinano alla tipologia di *homines* sopra considerata, i *fideles*. La difesa dalle *oppressiones* è costituita dal ricorso alla pubblica autorità, tramite la nomina di un *tutor* oppure di un "timentem hominem", figura interessante e opposta ai *malorum homines*.

Nel medesimo capitolare di Pipino, al capitolo ottavo, ricorre un secondo riferimento, già preso in analisi a proposito degli "uomini di"<sup>533</sup>. Abbiamo voluto riportare questa attestazione — sebbene l'aggettivo *pravus* non compaia — per sottolineare come i comportamenti negativi sul piano sociale identifichino chi li commette come *pravus*: la stessa connotazione negativa — come potremo immediatamente notare — ricade dagli *homines* gregari ai loro superiori.

La seconda attestazione dell'aggettivo *pravus* è riferita invece ai *seniores homines*: il passo è tratto dal capitolare (attribuito a Pipino) del 787/800, composto in accordo con i vescovi del *Regnum*. Al capitolo terzo si tratta "de pravos illos homines qui brunaticus colunt, et de hominibus suis subtus maida cerias incendunt et votos vovent: ad tale vero iniquitas eos remove faciant unusquisque"<sup>534</sup>: luogo non nuovo ma significativo, dove *pravi* è riferito agli *homines* praticanti il "brunaticus", che si rivelano essere *seniores* di altri *homines*. È il primo passo che testimonia in modo esplicito la malvagità dei *seniores*: sebbene non si faccia riferimento a un

---

<sup>532</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91, 5 (782 circa).

<sup>533</sup> "Si quis venerit iustitias reclamare super quempiam hominem, dicendo de homicida, furta aut de praeda, et ille super quem dixerit denegare voluerit, tunc ille qui reclamatur si potuerit approbet illud": *op. cit.*, p. 192, doc. 91, 8 (782 circa).

<sup>534</sup> *Op. cit.*, p. 202, doc. 96, 3 (787-800).

comportamento contrario alla legge ma alla pratica di rituali di derivazione pagana avversati dal clero, la malvagità qui lamentata è caratteristica dunque dell'ambito religioso piuttosto che di quello sociale, ma pur sempre da debellare.

Il capitolare di Pipino databile tra l'806 e l'810 contiene la terza attestazione, accompagnata dall'aggettivo *malus*: “[iudices] ita faciant, non voluntas malorum hominum assensum praebentes”<sup>535</sup>. Inserito in un'esortazione indirizzata a giudici e conti per un “processo equo”, la fonte rende esplicito l'ascendente negativo che i *mali homines* esercitano sul corretto funzionamento della giustizia. Il testo — sebbene non elenchi le azioni intraprese da questi — lascia chiaramente intendere una forte connivenza di tali *homines* con gli organi giudiziari. Interessante in questo caso porre in rilievo l'aggettivo adoprato: *mali* anziché *pravi*.

Al termine di questa breve rassegna riteniamo opportuno sottolineare due punti chiave. Innanzitutto l'aggettivo *pravus* ha una valenza duplice: indica da un lato una malvagità di tipo sociale sui *minus potentes* (come nel primo passo sulle oppressioni patite da vedove e orfani), dall'altro lato identifica una scelleratezza nel comportamento sociale, descrivendo, come esempio, i reati commessi (come omicidi, furti e rapine). Al contrario l'aggettivo *malus* sembra indicare un diverso tipo di malvagità — radicalmente opposto rispetto alla caratteristica richiesta ai testimoni ritenuti affidabili, identificati dall'aggettivo *boni* — ma strettamente connaturata al sistema giudiziario.

Concentriamo ora la nostra attenzione sulle due occorrenze di *homo* riferite a *seniores*.

Troviamo la prima attestazione — già incontrata a proposito di “uomo di” — nel capitolare di Pipino dell'ottobre del 787, in cui vediamo il termine *homo* doppiamente riferito ai subalterni — “vassis dominicis vel reliquis hominibus” — e ai loro *seniores*: questi ultimi sono identificabili sia con membri del clero, sia con funzionari in servizio per il *Regnum*<sup>536</sup>. Gli stessi *seniores* sono ammoniti a non perpetrare e a non consentire abusi sui *liberi homines*.

---

<sup>535</sup> *Op. cit.*, p. 210, doc. 102, 12 (806-810).

<sup>536</sup> “De episcopis, abbatibus, comitibus seu vassis dominicis vel reliquis hominibus qui ad palatium veniunt aut inde vadunt vel ubicumque per regnum nostrum pergunt, ut non praesumant ipsi nec homines eorum alicui homini suam causam tollere nec suum laboratum...”: *op. cit.*, p. 198 sg., doc. 94, 4 (ottobre 787).

Il capitolare successivo, anch'esso probabilmente ascrivibile a Pipino e databile tra il 782 e l'810, impone che "quiscumque de fidelibus nostris hoc actum a nobis iussum habuerit ad inquirendum per regnum nostrum, ubicumque inquisierit, quales seniores homines in ipsa loca fuerint manentes, eos sacramentare faciat, ut per ipsos veritas declaretur"<sup>537</sup>. Vediamo che il lemma *seniores* è qui affiancato a *homines*, identificando in modo inequivocabile gli uomini eminenti: un esempio di come talvolta *homo* sia semplice apposizione del termine principale, senza che aggiunga elementi utili per le nostre conclusioni.

I funzionari del *Regnum*, siano essi laici o religiosi, a diretto contatto con il *rex* oppure itineranti nelle loro funzioni di controllo, sono talvolta indicati per mezzo del termine *homo*. In tal modo le occorrenze del lemma ci consentono pertanto di individuare un altro ambito d'uso, quello dei funzionari preposti all'amministrazione del *Regnum*.

Incontriamo la prima attestazione ancora nel capitolare di Pipino dell'ottobre 787, più volte presentato: intendiamo qui opportuno solo sottolineare che i destinatari dell'accusa mossa dal legislatore — "reliquis hominibus qui ad palatium veniunt aut inde vadunt vel ubicumque per regnum nostrum pergunt" — sono considerati dal legislatore in un'unica categoria, sotto la generica definizione di *reliqui homines*.

Con il capitolare di Bernardo — promulgato nell'813 e rimasto in forma semplice di promemoria per i *missi* — si ha l'ultima attribuzione di *homines* a funzionari: "ut nullus in atrium ecclesiae secularia iudicia facere presumat, quia solent ibi omnes ad mortem iudicare. Statutum est enim, si quis reus in atrium ecclesie confugerit, non sit opus ecclesiam ingredi sed ante ianuam pacem habeat"<sup>538</sup>. Il lemma "omnes" può essere interpretato sia come soggetto della proposizione relativa — per questa traduzione propendono infatti Azzara e Moro — sia come complemento oggetto del verbo "iudicare". Nel primo caso esso andrebbe riferito ai funzionari del *publicum* (a essi competevano le sentenze giudiziarie): il legislatore — che in questa legge si può identificare con i vescovi del *Regnum* — impone che i processi si svolgano in luoghi più consoni, in quanto il sagrato delle chiese non è ritenuto opportuno per emettere condanne a morte. Nessun elemento interno al testo consente tuttavia di delineare quali fossero queste figure — in particolare se *iudices*, *comites* o *missi regi* — né con quale frequenza tale usanza fosse messa in

---

<sup>537</sup> *Op. cit.*, p. 208, doc. 100, 3 (782-810).

<sup>538</sup> *Op. cit.*, p. 182, doc. 83, 8 (813).

pratica. Nel secondo caso invece il lemma "homo" non sarebbe più attribuibile alla categoria dei funzionari — diverrebbe infatti un elemento indefinito del discorso — e perderebbe qualsiasi interesse di carattere lemmatico. Dobbiamo tuttavia ancora sottolineare come entrambe le interpretazioni sono grammaticalmente corrette e che la propensione per l'una o per l'altra non inficia la suddivisione dei significati da noi proposta.

Anche gli uomini consacrati sono presenti tra le accezioni di *homo*, così come tra esse annoveriamo anche i *credentes*/"cristiani", intesi come collettività indefinita, senza alcuna distinzione interna, con lo stesso valore di *populus*. Per la prima accezione contiamo tre ricorrenze, per la seconda due.

Con il significato di "uomini che hanno ricevuto l'Ordine" leggiamo il passo tratto dall'epistola di Carlo inviata a Pipino tra l'806 e l'810, già presente nel contesto di *liber homo*: "pervenit ad aures clementiae nostrae, quod duces et eorum iuniores, gastaldii, vicarii, centenarii seu reliqui ministeriales, [...] per singula territoria habitantes ac discurrentes mansionaticos et parvaredos accipiant, [...] atque per diversas plebes et super reliquos servientes ecclesiae, et insuper homines atque servientes aecclesiarum Dei in eorum opera"<sup>539</sup>. Scorgiamo in questo brano una netta distinzione tra i *servientes ecclesiae* o *aecclesiarum Dei*, ovvero i servitori preposti alle attività manuali — che non sono definiti *homines* — e gli uomini consacrati — definiti *homines* — i soli meritevoli di tale appellativo. L'epistola dedica spazio a ogni figura laica di rango minore, indicando tuttavia con un solo vocabolo gli ecclesiastici, avvertiti come categoria unica e considerati come collettività: intento della lettera è infatti la denuncia di abusi e prepotenze verso determinate categorie più deboli, senza soffermarsi su figure specifiche.

Troviamo la seconda attestazione riferita agli ecclesiastici nel quarto capitolo della legge di Pipino, risalente al periodo 782-810. "De illis hominibus vel sacerdotibus aut quibuslibet per regnum nostrum, qui propter premia aut parentellam de nostra iustitia inquirentibus aut emendantibus vicia veritatem obfuscare volunt missis vel fidelibus nostris, [...] iubemus ut..."<sup>540</sup>: la disposizione proibisce l'occultamento — da parte di *homines* più in generale e di religiosi — delle prove di colpevolezza e della verità ai funzionari del *Regnum* incaricati di

---

<sup>539</sup> *Op. cit.*, p. 211-212, doc. 103 (806-810).

<sup>540</sup> *Op. cit.*, p. 208, doc. 100, 4 (782-810).

sovrintendere alla giustizia, quali *missi* o *fideles*<sup>541</sup>. Riteniamo che i lemmi *illi homines* in questo passo debbano essere interpretati — nonostante non siano attribuibile ad alcuna figura laica o ecclesiastica in specifico — come anteposizione riferita sia a *sacerdotes* sia a *quilibet*. Dobbiamo pertanto registrare che il vocabolo è qui in parte usato per i religiosi, in parte lo si possa presentare tra le accezioni di *homo* riferite a figure difficilmente determinabili in quanto troppo generiche. Nel caso dei *sacerdotes* questa attribuzione è per noi importante, dal momento che indica le ragioni di tali reati in “*premia aut parentellam*”, non in un’etica cristiana da cui costoro potrebbero trarre motivazione.

Analoghe conclusioni possono essere tratte dal terzo luogo, nel quale compaiono assieme i vocaboli “*homines ecclesiastici*”. In esso l’attenzione è indirizzata nuovamente ai soli uomini di Chiesa, costretti dagli esattori pubblici a prestare il proprio lavoro per la realizzazione di edifici pubblici: “*de pontibus vero vel reliquis similibus operibus que ecclesiastici per iustitiam et antiquam consuetudinem cum reliquo populo facere debent hoc praecipimus, ut rector ecclesiae interpelletur, et ei secundum quod possibilitas fuerit sua portio deputetur, et per alium exactorem ecclesiastici homines ad opera non compellentur*”<sup>542</sup>. Il capitolare è purtroppo di paternità incerta, sebbene l’appello a non richiedere prestazioni d’opera ulteriori oltre a quelle regolamentate dalla legge — che “*per iustitiam et antiquam consuetudinem cum reliquo populo facere debent*” — richiama l’epistola di Carlo a Pipino: gli stessi lemmi inducono a interpretare in modo analogo il passo. Sarebbe dunque scorretto domandarsi a quale categoria di religiosi l’autorità si riferisse, in quanto sotto la categoria degli *ecclesiastici homines* il legislatore intende tutti coloro al servizio delle strutture ecclesiastiche, religiosi oppure lavoratori dipendenti e laici consacrati.

L’accezione di *homines* con il valore di *credentes* “cristiani” si trova in due attestazioni di un solo capitolare di Pipino: essa è da intendersi — lo abbiamo già

---

<sup>541</sup> Ci distacciamo nettamente dalla traduzione del passo formulata da Moro, in Azzara, Moro, / *capitolari italici* cit., p. 87. Riteniamo di dover correggerla concordando “*de nostra iustitia inquirentibus aut emendantibus*” con “*missis vel fidelibus nostris*” e non unendo, come fatto da Moro, “*de illis hominibus*” a “*de nostra iustitia inquirentibus aut emendantibus*”. La traduzione di Moro rappresenta un’eccessiva forzatura del testo latino, il quale si può più correttamente tradurre senza mutare la disposizione delle parole. Inoltre essa porterebbe con sé l’interpretazione che sono “*illis hominibus vel sacerdotibus aut quibuslibet*” gli incaricati di indagare e punire i crimini, e non i *missi e fideles nostri* come comunemente inteso dalla critica storica: tale conclusione rende del tutto inaccettabile la traduzione, non solo alla luce della nostra indagine, ma anche delle ormai certe nostre conoscenze storiche.

<sup>542</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 197, doc. 93, 7 (813).

anticipato — come collettività indefinita, senza alcuna distinzione interna e avente lo stesso valore di *populus*. Appartiene a un contesto che potremmo definire normativo, sebbene si possa attribuire a questa un valore alquanto esteso, che non limita necessariamente l'uso a questa sola interpretazione.

Entrambe le attestazioni si trovano nel capitolare di Pipino del 782 circa: la prima indica tutti gli *homines credentes* — in una indeterminatezza che potremmo affermare propria del carattere di una legge — coinvolgendo tuttavia i soli laici e non i religiosi. Così recita il testo: "iudex unusquisque per civitatem faciat iurare ad Dei iudicia homines credentes iuxta quantos previderit, seu foris per curtes vel vicoras ibi mansuros, ut, cui ex ipsis cognitum fuerit id est homicidia, furta, adulteria et de illicitas coniunctiones, ut nemo eas concelet"<sup>543</sup>. Il *rex* dispone che i giudici — mediante ricorso a giuramento — scoprano se omicidi, furti o adulteri siano stati tenuti nascosti in città o nelle campagne. Possiamo inizialmente affermare che i "credentes homines" di questo passo non abbiano alcun significato specifico: sebbene il lemma sia usato in campo normativo, esso ha ora l'unica accezione di "uomo qualsiasi". Una più approfondita lettura del testo ci consente tuttavia di affermare che il legislatore si riferisce a quei soli *homines* che non appartengono all'élite di governo, abitanti delle città oppure residenti nelle campagne. Un'ulteriore nota distintiva da sottolineare è che il lemma pare indicare i soli laici.

Diversa è invece la conclusione che emerge dal secondo passo, che incontriamo dopo poche righe: "iudex ille qui in loco ipso est faciat iurare homines illos, quilibet sint, Francos aut Langobardos, quod ipse nominative dixerit, et dicant exinde veritatem; et si credentes homines fuerint, in manus comiti sui dextrent"<sup>544</sup>. Il luogo vede il primo lemma "homines" con l'inconfondibile accezione di "uomo di" — per la quale rimandiamo alle nostre pagine precedenti — e anche quando esso è accompagnato dall'aggettivo "credentes", il suo significato non muta. La scelta di questo aggettivo consente di interpretarlo in modo simile a "bonus", attribuendogli il significato di "meritevole di fiducia in giuramento": con tale accezione presuppone una sicura fede da parte del suo *senior*.

Anche il significato di "laici" è compreso tra le accezioni di *homo*. Possiamo in generale ritenere valida questa categoria — sebbene ampia e necessaria di precisazioni — tuttavia ci è possibile specificare, per ogni passo in cui il lemma si

---

<sup>543</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91, 8 (782 circa).

<sup>544</sup> *Op. cit.*, p. 193, doc. 91, 8 (782 circa).

presenta, una più dettagliata attribuzione a un gruppo sociale o a un determinato ceto.

È nel capitolare di Pipino del 782 circa che leggiamo la norma che impone che "monasteria virorum et puellarum, tam que in mundio palatii esse noscuntur vel etiam in mundio episcopales seu de reliquis hominibus esse inveniuntur, dstringat unusquisque in cuius mundio sunt, ut regulariter vivant"<sup>545</sup>. La disposizione prevede che le persone o l'autorità — monastica o laica — sotto la cui giurisdizione ricade il monastero, obblighino questo (e i suoi ospiti) al rispetto della Regola. Osserviamo che le tre categorie di *mundoaldo* menzionate sono rispettivamente quella regia (di palazzo), quella episcopale e quella laica: in quest'ultima dobbiamo intendere chi è in grado di mantenere sotto il proprio *mundio* un monastero, ovvero l'aristocrazia. Menzionare nel testo dunque i *reliqui homines* avrebbe portato a escludere gli altri due gruppi e allo stesso tempo anche tutta la restante popolazione di laici: *homines* è ora dunque riferito al ceto dei *maiores et potentiores*.

Con il capitolare di Pipino dell'ottobre 787, di cinque anni posteriore, l'attribuzione di *homines* pare opposta: "placuit nobis atque convenit, ut omnes iustitiae pleniter factae esse debeant infra regnum nostrum absque ulla dilatione, tam de ecclesias quam de sinodochiis seu pauperes et viduas vel orfanos atque de reliquos homines secundum iussionem domini nostri Karoli regis"<sup>546</sup>. L'elenco del legislatore concentra l'attenzione sullo strato più debole della popolazione, affiancando poveri, vedove e orfani ai *reliqui homines*: ciò comporta un'esclusione di questi ultimi soggetti dalle altre categorie, indicando al contrario la rimanente parte del *populus*. Anche a essa il *rex* intima che sia garantita regolarmente giustizia, sebbene la fonte non fornisca altri dati per spingersi oltre nell'identificazione dei *reliqui homines*: riteniamo opportuno comunque precisare che non si tratta degli strati più deboli.

Nel capitolare a questo contemporaneo, anch'esso di Pipino e databile tra il 787 e il 788, *homines* è affiancato dall'aggettivo "laicus": i vocaboli lasciano intendere un riferimento alla sola parte secolare della società, indicando anzi una netta contrapposizione con i *sacerdotes*. In linea con la legge precedente non è fatto alcun riferimento a un gruppo sociale specifico, bensì la scelta del lemma denota uno *status* socio-giuridico quale la condizione laicale: "de ecclesiis baptismalibus: ut nullatenus eas laici homines tenere debeant, sed per sacerdotes fiant, sicut ordo est, gubernatae. Et neque illi pagenses neglegentiam habeant de hoc quod ibidem facere debent. Et

---

<sup>545</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91, 3 (782 circa).

<sup>546</sup> *Op. cit.*, p. 198, doc. 94, 1 (ottobre 787).

illi sacerdotes eas sic regant quomodo ordo canonicus exposcit"<sup>547</sup>. Nella seconda frase della norma troviamo tuttavia ancora un elemento di nostro interesse: il vocabolo "pagenses" — che la fonte stessa distingue nettamente dai "laici homines" — permette piuttosto di restringere il campo, per questi ultimi, al ceto dei *maiores*, cui era appunto affidata la cura e l'amministrazione delle chiese.

Ritroviamo l'attestazione successiva nel capitolare di Carlo emesso nell'801, appena dopo l'incoronazione imperiale. "Ubi cumque intra Italiam sive regis sive ecclesiasticus vel cuiuslibet alterius hominis servus fugitivus inventus fuerit, a domino suo [...] vindicetur"<sup>548</sup>: è riproposta ora la medesima suddivisione sociale adottata da Pipino, che elenca in primo luogo la regalità, di seguito la Chiesa e infine "quislibet alter homo", ovvero qualsiasi altra persona proprietaria di servi. Dobbiamo dunque estendere alla popolazione laica la designazione di *homines*, limitando tuttavia la nostra comprensione ai soli in grado di possedere *servi*, che il passo definisce "domini". Nell'articolata esposizione dei casi per l'applicazione della legge è introdotto un discrimine di carattere etnico, il quale non prevede l'attuazione della norma per Longobardi e Franchi, senza che sia tuttavia ripetuto il lemma *homo*: se ne deduce pertanto che anche per questi ultimi l'attribuzione di questo vocabolo *homo* non veda eccezioni. "Ea tamen ratione, si dominus Francus sive Alamannus aut alterius cuiuslibet nationis sit; si vero Langobardus aut Romanus fuerit, ea lege servos suos vel adquirat vel amittat"<sup>549</sup>: possiamo così affermare che la denominazione di *homines* non era riservata ai soli Franchi, bensì a tutte le *gentes* del *Regnum*, purché a uomini appartenenti a categorie sociali affini.

È ora d'obbligo una sintesi che riassume le accezioni di *homo*. Innanzitutto il lemma è impiegato con questo significato in un momento legislativo limitato: esclusivamente nelle leggi promulgate da Pipino e risalenti agli anni Ottanta dell'ottavo secolo, le cui datazioni sono inoltre indubbie. L'occorrenza ricompare una volta ancora con Carlo, dopo l'incoronazione imperiale, per poi scomparire definitivamente con tale valore. I significati espressi possono essere raggruppati in due semplici definizioni, denotanti la prima un progressivo ampliamento dell'attribuzione, la seconda — con particolare riferimento al capitolare di Carlo — un abbassamento del livello sociale cui il vocabolo è riferito. La nostra rassegna permette

---

<sup>547</sup> *Op. cit.*, p. 200, doc. 95, 2 (787-788).

<sup>548</sup> *Op. cit.*, p. 206, doc. 98, 8 (801).

<sup>549</sup> *L. cit.*

così di sostenere che *homo* fosse impiegato inizialmente con riferimento al settore più elevato della società laicale, per poi attenuare — nel giro di due lustri — il proprio ambito. In nessun caso il lemma è usato per indicare la parte più debole e maggiormente bisognosa di protezione della popolazione. A tale aspetto deve essere che affiancata una volontà di distinzione, rimasta immutata in tutte le attestazioni, dagli ecclesiastici.

### ***Homo*: valore giuridico**

Nella nostra rassegna delle occorrenze del lemma *homo*, questo è stato preso in considerazione solamente nei passi in cui era affiancato dall'aggettivo *liber*, oppure quando indicava in modo esplicito la condizione sociale di piena libertà — altrimenti definita *ingenuitas* — degli individui. Il lemma *homo* compare tuttavia nei nostri capitolari ben 63 volte: di esse una parte rilevante presenta il significato di "un individuo/un tale", di "semplice persona", senza la possibilità di stabilire un valore più specifico. Il più comune esempio di quest'uso si trova all'inizio di una legge, là dove la sua astrazione obbliga a fare ricorso alla formula "se un uomo...": il vocabolo adottato è appunto *homo*. Un impiego analogo è rilevabile in altre formule — anch'esse di ambito giudiziario — per designare l'accusatore o il colpevole in un processo: tali esempi sono sì frequenti ma non li riteniamo significativi a sufficienza per farli assurgere a modello di studio. Caratterizzare pertanto il lemma *homo* come vocabolo pregnante dal punto di vista giuridico — vista l'astrazione del contesto e la variabilità dei casi in cui si trovano applicati — sarebbe una forzatura. In altri casi il lemma si trova affiancato dall'aggettivo *liber*, risultando dunque già studiato nelle pagine su "liber homo", cui rinviamo per la sua trattazione. Abbiamo pertanto deciso di studiare qui ogni singola attestazione di *homo* non ancora trattata, per discutere brevemente con quale accezione esse si presentino.

Troviamo il vocabolo già nel primo capitolare di Carlo del febbraio 776, a proposito delle *cartulae* con cui i liberi rinunciano allo *status* di libertà loro e della propria famiglia. "Cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus qui se

et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt [...], frangantur<sup>550</sup>: il vocabolo designa la persona libera, incentrando l'attenzione sul capofamiglia. La legge prosegue con la norma in base alla quale "quicumque homo [...] res suas vendere aut alienare voluerit, in omnibus eorum permaneat potestatem"<sup>551</sup>: il passo riportato è il primo di una lunga serie in cui *homo* indica la persona giuridica di *status* libero. Riteniamo importante sottolineare che non si dà luogo ad alcuna distinzione etnica o sociale, in quanto a ogni *natio* è permesso procedere secondo le proprie leggi, "tantum si faciant, sicut eorum fuerit lex": giungiamo così a una prima conclusione, secondo cui *homo* non ha connotazioni etniche ed è scelto in riferimento a tutte le *gentes* del *Regnum*.

Il capitolare di Pipino del 782 circa si serve del lemma *homo* con due differenti accezioni. Al capitolo quinto descrive le qualità proprie del *tutor* al servizio di vedove e orfani, mentre nel successivo quelle dell'*advocatus* che lavora per un vescovo e la sua chiesa: nel secondo caso si ricorre ai lemmi *liber homo*. Così recita il primo passo: "ut viduas et orfanos tutorem habeant [...]. Iudex provideat Deum timentem hominem [...] qui per nostra praeceptione illorum [di vedove e orfani, *n.d.A.*] peragere debeant<sup>552</sup> causa"<sup>553</sup>, e ancora il luogo successivo: "et hoc constitutio: ubicumque pontifex substantiam habuerit, advocatum abeat in ipsu comitatu, [...]; et talis sit ipse advocatus, liber homo et bonae opinionis, laicus aut clericus, qui [...] deducere possit iuxta qualitatem substantiae"<sup>554</sup>. Entrambe le figure del *tutor* e dell'*advocatus* sono definiti *homines*, nonché si sottolinea la loro buona fede cristiana oppure l'onestà e la provata stima: da un elemento non possiamo tuttavia prescindere, ovvero dalla qualifica di *liber homo* che entrambe le attestazioni ritengono essenziale.

Ancora il medesimo capitolare riporta una terza occorrenza del lemma *homo*. Poniamo in rilievo come la cancelleria di Pipino se ne avvalga nuovamente per indicare talvolta l'accusato, talvolta l'accusatore: in entrambi i casi si fa ricorso al

---

<sup>550</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 187, doc. 88, 1 (20 febbraio 776).

<sup>551</sup> *Op. cit.*, p. 188, doc. 88, 4 (20 febbraio 776).

<sup>552</sup> Precisiamo che in questo passo il verbo "debeant" (in forma plurale) abbia invece come soggetto il pronome relativo "qui" (al singolare), senza che si creino problemi di comprensione.

<sup>553</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91, 5 (782 circa).

<sup>554</sup> *Op. cit.*, p. 192, doc. 91, 6 (782 circa).

lemma sul piano della prassi giudiziaria. Leggiamo infatti una casistica che intende regolare un percorso di giuramenti ben definito e con valore probatorio, per portare al chiarimento della verità: "et hoc damus in mandatis, ut si quis venerit iustitias reclamare super quempiam hominem, [...], tunc ille qui reclamat si potuerit approbet illud; [...] et ille incognitus qui reclamat et nomina de illos homines non scit et nec approbare potest, et ipsi qui exinde sic veritatem sciunt denegare voluerint, et ille qui reclamat dixerit: "quia homo ille exinde scit veritatem", tunc iudex ille qui in loco ipso est faciat iurare homines illos, quilibet sint, Francos aut Langobardos"<sup>555</sup>. Il passo qui nuovamente riportato, sebbene già analizzato a proposito di *homo*/"uomo di", altro non è che la trattazione teorica dell'*iter* procedurale che deve essere seguito da uno *iudex*.

Uso analogo è fatto ancora da Pipino nel capitolare pavese dell'ottobre 787 per designare gli individui vittime di soprusi da parte di funzionari e dei loro *homines*. Nel passo qui proposto *homo* ha la doppia accezione di "uomo di" e di "semplice individuo": "de episcopis, abbatibus, comitibus seu vassis dominicis vel reliquis hominibus qui ad palatium veniunt aut inde vadunt, [...] ut non praesumant ipsi nec homines eorum alicui homini suam causam tollere nec suum laboratum, in tantum si non comparaverint aut ipse homo eis per suam spontaneam voluntatem non dederit. Et si aliquis hoc facere praesumpserit, [...] et ipse homo ibidem ad eos proclamaverit, tunc volumus, ut ille homo qui hoc malum fecit hoc quod ad ipsum hominem tulit ei secundum suam legem emendet. Et si hoc evenit, quod ipsa causa [...] emendata non fuerit, [...] tunc volumus, ut ipse qui hoc malum fecit contra ipsum hominem [...] suam legem emendet"<sup>556</sup>. Non possiamo astenerci dal supporre che la vittima fosse un libero, sebbene non vi siano aggettivi che lo confermino. In tutti i casi infatti in cui un non-libero avesse subito vessazioni, il padrone avrebbe dovuto intervenire in sua vece come prescritto dalla legge: tale indicazione non è qui presente, confermando dunque lo *status* di libero.

Nello stesso capitolare *homo* indica l'individuo cui *comites* e loro *iuniores* osano strappare falsa testimonianza o, al contrario, impediscono a lui di avvantaggiarsi delle testimonianze che può ricercare e chiedere a proprio favore: "placuit nobis, ut nullus comis nec iuniores eorum nullatenus presumat alicui homini sua testimonia tollere aut abstrahere, nisi permittantur ei ipsa testimonia habere qui

---

<sup>555</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 192 sg., doc. 91, 8 (782 circa).

<sup>556</sup> *Op. cit.*, p. 198 sg., doc. 94, 4 (ottobre 787).

eas potest conquirere atque rogare"<sup>557</sup>. L'uomo su cui si richiama l'attenzione può essere identificato con un *liber* sulla base della conclusione cui siamo giunti a proposito dei *liberi homines*: solo chi è di condizione libera ha rapporti diretti con l'apparato giudiziario.

Nuovamente di Pipino e pressoché contemporaneo al precedente è il capitolare del 787-788: "de senedochia: iussit ut quicumque senedochia habent, si ita pauperes pascere voluerint et consilio facere quomodo abantea fuit, habeant ipsa senedochia et regant ordinabiliter. Et si hoc facere noluerint, ipsas dimittant; et per tales homines inantea sint gubernatae, qualiter Deo et nobis exinde placeat"<sup>558</sup>. Si trattano le figure dei rettori di xenodochi che devono sostituire chi non è in grado di garantire un utile conforto agli indigenti: tali persone sono indicate anch'esse con il lemma "homines", non affiancato da aggettivi. Siffatta mancanza non rende tuttavia impossibile supporre — sulla base della descrizione dell'avvocato prima delineata — che si tratti di *liberi homines*, non necessariamente laici.

*Homo* è anche usato al plurale, declinato al genitivo, a fianco di *generatio*, per designare — nella traduzione proposta da Moro — i "gruppi parentali". Ricorre tuttavia nella stessa proposizione una seconda volta, nuovamente con l'accezione di "persona giuridica": "de diversis generationibus hominum qui in Italia commanent: volumus ut, ubicumque culpa contigerit unde faida crescere potest, pro satisfactione hominis illius contra quem culpavit secundum ipsius legem cui neglegentiam commisit emendet"<sup>559</sup>. Segnaliamo che questa singola occorrenza, nell'accezione di "gruppo parentale", è attestato come *hapax* nelle nostre leggi.

In occasione della sopraggiunta maggiore età dei figli, Carlo ha indirizzato loro il primo capitolo della legge databile tra il 781 e il 790, per esortarli a eccellere sugli altri uomini: "quod Deo miserante filii nostri etatem habentes [...] ceteris hominibus praecellere debent"<sup>560</sup>. *Homines* è qui riferito *in primis* a tutti i sudditi, ma è d'obbligo interpretare come il riferimento fosse in particolare all'aristocrazia e al gruppo dirigente di palazzo, con cui avrebbero dovuto costantemente rapportarsi.

---

<sup>557</sup> *Op. cit.*, p. 199, doc. 94, 12 (ottobre 787).

<sup>558</sup> *Op. cit.*, p. 200, doc. 95, 1 (787-788).

<sup>559</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95, 4 (787-788); trad. in Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 69.

<sup>560</sup> *Op. cit.*, p. 208, doc. 101, 8 (781-790).

Il capitolare del 787-800 — ascrivibile probabilmente a Pipino — si serve del lemma *homines* per designare la comunità dei civili con la formula collegiale “ogni uomo” — considerata in ogni suo singolo componente — su cui l’autorità deve svolgere regolari indagini sulla legittimità delle unioni matrimoniali. Lo scopo è accertare, in linea con la volontà dei vescovi con cui questo capitolare è stato redatto, che non vi siano unioni tra consanguinei o parenti stretti: “inquirat unusquisque homines sibi commissos, ubi forsitan invenitur, ubi facte sunt inlicitas coniunctiones”<sup>561</sup>. Portiamo all’attenzione il participio “commissos”: in un primo momento pare designare i propri subalterni ma, se interpretato alla luce della volontà del clero che lo ha richiesto, ci permette di comprendere che il capitolare si rivolge ai funzionari e alle autorità locali.

Rientra ancora nell’analisi la norma contenuta nel capitolo successivo, con le stesse finalità: “et hoc etiam scribimus, [...] ut si est homo uxorem habens, et supra ipsa cum alia adulterans et concubina habuerint, [...] separari”<sup>562</sup>. “Homo” ha qui accezione di “individuo”, ma solo ponendolo a confronto con *uxor* e *homo* si comprende l’esatta accezione del lemma: mentre *uxor* indica la moglie legittima, *homo* — con valore generico indicante il semplice maschio — può assumere contemporaneamente il doppio uso di uomo sposato oppure di adultero, senza che sia puntualizzata la sua dimensione di *vir/marito*.

Il capitolare di Carlo dell’806-810 rivolto ai *missi* italici, presenta due interessanti esempi, con due diverse accezioni di *homo* in frasi contigue: “ut nullus consenciat suis hominibus ad male faciendum infra patriam; et de eo quod dicunt se non posse habere homines ad marcam defendendam, si eos bene dstringunt”<sup>563</sup>. Delle due occorrenze la prima è nuovamente riferita agli *iuniores*, ai quali non deve essere permesso di arrecare danno nei territori su cui prestano la propria attività. La seconda fa invece cenno ai sudditi residenti sul territorio — in questo caso di una marca — cui è delegato il compito della difesa militare sotto il comando del *marchio*: “il re chiamava alle armi, ma i sudditi liberi militavano sotto il loro signore feudale o sotto il conte, o il vescovo, o l’abate del territorio nel quale erano insediati”<sup>564</sup>. Se richiamiamo alla mente il capitolo precedente riguardante “de liberorum hominum

---

<sup>561</sup> *Op. cit.*, p. 202, doc. 96, 4 (787-800).

<sup>562</sup> *Op. cit.*, p. 202, doc. 96, 5 (787-800).

<sup>563</sup> *Op. cit.*, p. 206, doc. 99, 8 (806-810).

<sup>564</sup> Cammarosano, *Nobili e re* cit., p. 158.

possibilitate: ut iuxta qualitatem proprietatis exercitare debeant”<sup>565</sup>, il vocabolo *homines* della norma appena letta risulta chiarito nella sua accezione di “abitante”: di *status* libero ma senza caratteri peculiari — ovvero come “singolo individuo” in grado di portare le armi — e dunque sinonimo di *exercitalis*. Inoltre ancora ai capitoli 12 e 13 di questa legge è possibile rilevare altre due attestazioni di *homo* a fianco dell’aggettivo *liber*<sup>566</sup>: rimandiamo pertanto alle pagine sopra dedicate per un confronto con *homo* avente accezione di “abitante”.

Proprio con il significato di “abitante”, anzi di “cittadino”, segnaliamo il lemma *homo* nel capitolare di Pipino del periodo 787-788, nel quale abbiamo trovato la figura degli amministratori di xenodochi: “non est nostra voluntas ut homines Piacentini per eorum praeceptum de curte palatii nostri illos aldiones recipiant”<sup>567</sup>. Anche in questo caso *homo* denota una intera collettività, più in particolare la popolazione di tutta la città — nelle figure dei propri rappresentanti — che in questo caso è Piacenza. Non abbiamo altri elementi per ci permettano di fare risalire tale norma alla vicenda che ne è stata la causa costituente, né siamo informati su eventuali altri provvedimenti o conseguenze a questa successivi.

Nella legge dell’806-810, anch’essa di Pipino, “homo” ricorre al capitolo 14 per indicare colui che subisce un tentativo di riduzione in servitù, mediante processi illegali: “et nullus in eorum [dei vicari, *n.d.A.*] iudicio aliquis in servitio hominem conquirat, sed per fidem remittantur usque in praesentiam comitis”<sup>568</sup>. *Homo* è qui l’individuo caratterizzato in senso giuridico, ora con il ruolo di accusato, che può tuttavia essere giudicato dal *comes* in un processo equo: tutti gli elementi portano a identificarlo con il *liber homo*. Nella frase successiva — in cui l’aggettivo *ingenuus* equivale a *liber* — abbiamo conferma di ciò: “et ingenuos homines nulla placita faciant custodire”<sup>569</sup>.

Il passo che segue rappresenta al contrario un fattore di forte discontinuità per due ragioni: è ancora parte del capitolare di Pipino appena visto — è tratto infatti dal

---

<sup>565</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 206, doc. 99, 7 (806-810); si veda a proposito il capitolo su “*Exercitalis*”.

<sup>566</sup> Ricordiamo brevemente i passi: “ut per placita non fiant banniti liberi homines”: *op. cit.*, p. 207, doc. 99, 12 (806-810); “ut haribannum aut aliquod coniectum pro exercitali causa comites de liberis hominibus recipere aut requirere non praesumant”: *op. cit.*, p. 207, doc. 99, 13 (806-810).

<sup>567</sup> *Op. cit.*, p. 201, doc. 95, 15 (787-788).

<sup>568</sup> *Op. cit.*, p. 210, doc. 102, 14 (806-810).

<sup>569</sup> *L. cit.*

capitolo 18 — e il lemma designa qui un individuo, introdotto in un contesto commerciale, di condizione non-libera. “Ut nemo presumat quis hominem vendere aut comparare nisi presentia comitum aut missorum illorum, et ut nemo audeat in furto mancipia emere et in aliam regionem occulte ducere”<sup>570</sup>: solo uomini di condizione servile non libera potevano legalmente divenire oggetto di compravendita. L’obbligo di condurre le trattative in presenza di funzionari pubblici avvalorava e conferma il contesto di legalità, permettendo di concludere come questa — vogliamo ribadire come si tratti dell’unica attestazione che abbiamo incontrato — abbia l’accezione di “non-libero”. È doveroso fare ancora notare la presenza nel testo del termine *mancipia*, adottato in questa circostanza per aggiungere ulteriori elementi legislativi, come la proibizione del furto di *servi*. Ulteriore fattore di discontinuità con gli esempi precedenti è la collocazione del passo: si trova nel medesimo capitolo in cui abbiamo riscontrato *homo* con le accezioni di “libero” e di “individuo”: tale mancanza di continuità contrasta, almeno in apparenza, con l’uniformità dei contenuti della legge.

Il capitolo promulgato a Mantova nel gennaio 813 — attribuibile probabilmente a Carlo — presenta il lemma *homo* in due differenti contesti. Nella prima attestazione leggiamo: “ceteri vero liberi homines qui vel commendationem vel beneficium aecclesiasticum habent sicut reliqui homines iustitias faciant”<sup>571</sup>. Dobbiamo tuttavia focalizzarci sulla seconda occorrenza del lemma — la prima è già stata vista nel capitolo su “liber e liber homo” — per meglio comprendere l’uso del lemma: i “reliqui homines” altro non sono che *liberi* che svolgono lavori per conto di possidenti — a loro volta liberi — alle loro dipendenze. Il passo impone che, in caso di ricorso alla legge, si applichino le norme pertinenti ai *liberi* e — al contrario di quanto deve avvenire con dipendenti di condizione non libera — non si faccia ricorso al vescovo tramite il suo avvocato. Ancora una volta il lemma *homines* riguarda individui concepiti in modo astratto: permane in generale valido il principio che lo vede usato con riferimento al ceto dei *liberi*.

La seconda occorrenza si presenta in un contesto amministrativo di carattere pubblico: si tratta di determinare le norme per la riscossione delle decime su base plevana. Gli ufficiali pubblici hanno il dovere di esigere i pagamenti delle decime anche dai morosi: ai primi la legge affianca la presenza obbligatoria di testimoni — detti appunto “homines” — per garantire una riscossione fiscale equa. “De decimis ut

---

<sup>570</sup> *Op. cit.*, p. 211, doc. 102, 18 (806-810).

<sup>571</sup> *Op. cit.*, p. 196 sg., doc. 93, 5 (gennaio 813).

dentur, et dare nolentes secundum quod anno preterito denunciatum est a ministris reipublice exigantur. Id est, eligantur quattuor vel octo homines, vel prout opus fuerit, de singulis plebibus iuxta qualitatem, ut ipsi inter sacerdotes et plebem testes existant ubi date vel non date fuerint: hoc ideo, ne ibi iuramentum aliquod faciendi necessitas contingat. Non tamen ideo tantos testes mittendos dicimus, ut ipsi semper in dandis decimis presentes esse pariter necesse sit, set ut dum pluribus committitur minus graventur; in duobus autem, si affuerint, sufficere credimus<sup>572</sup>. Le decime devono essere riscosse dai funzionari e consegnate alle pievi: è per noi interessante il passo che definisce "testes" tali *homines*, scelti nelle proprie pievi di appartenenza, incaricati di accertarsi che tutti abbiano corrisposto il pagamento. Elementi interni al testo consentono di delineare con maggiore precisione i doveri loro richiesti, fornendoci una visione d'insieme dettagliata: conosciamo la procedura da seguire e le punizioni da infliggere ai ritardatari nei pagamenti; sappiamo inoltre che si tratta di *liberi homines*, residenti nel territorio della pieve — appartenenti dunque alla comunità locale — e dobbiamo supporre di provata onestà e diligenza. La fonte precisa inoltre che gli addetti a tali controlli possono essere solamente due alla volta, tratti da un gruppetto di quattro o otto persone a seconda delle dimensioni della pieve.

Nel capitulare promulgato da Bernardo nell'813 troviamo nuovamente il lemma *homo* con due attestazioni riconducibili a un contesto giudiziario: "ut nullus in atrium ecclesiae secularia iudicia facere presumat, quia solent ibi omnes ad mortem iudicare"<sup>573</sup>. Il passo esprime il divieto di emettere sentenze capitali su terreno consacrato — "in atrium ecclesiae" — e si serve di *homo* per indicare l'accusato, nell'accezione di "un tale": l'astrattezza che ne deriva non consente tuttavia di determinare un riferimento a condanne di soli liberi oppure anche di non liberi.

Il secondo passo della legge è ascrivibile anch'esso a un contesto legislativo: "ut nullus recipiatur in testimonium nisi veraci homines nec ad sacramenta faciendum nisi fidelis"<sup>574</sup>. L'accezione propria del lemma *homo* è del tutto assimilabile a quella corrente per *boni homines*: ha quindi accezione di "individuo" — cui sono richieste determinate caratteristiche quali sincerità e l'essere meritevoli di fede — per essere accreditato in qualità di testimone in un processo. Gli aggettivi *verax* e *fidelis* sono pertanto riconducibili anch'essi all'ambito della attendibilità processuale<sup>575</sup>.

---

<sup>572</sup> *Op. cit.*, p. 197, doc. 93, 8 (gennaio 813).

<sup>573</sup> *Op. cit.*, p. 182, doc. 83, 8 (813).

<sup>574</sup> *Op. cit.*, p. 182, doc. 83, 9 (813).

L'ultimo capitulare in analisi, edito nei *MGH* con il numero 105, consiste in una miscellanea — di difficile e controversa datazione — di norme senza coesione e comunemente attribuito a Carlo: esso presenta il termine *homo* in due passi. Nel primo il lemma è accompagnato dall'aggettivo *qualibet*, non utile per determinare a quale figura è attribuito. Lo troviamo tuttavia in presenza di "Langobardus" — sebbene non sia riferito a esso — per indicare individui appartenenti ad altre *nationes*: "et si aliquod Langobardus aut qualibet homo propria expontanea voluntate cavaverit [riferito ad un tesoro sepolto e riportato alla luce, *n.d.A.*], [...] quarta portione exinde tollantur"<sup>576</sup>. Abbiamo visto che il lemma — nell'accezione di "un tale" — non ha un ambito d'uso ristretto a una specifica *natio*: trovarlo pertanto disgiunto grammaticalmente da "Langobardus" induce a ritenere che il legislatore voglia estendere la legge non solo alla popolazione longobarda appena menzionata. Riteniamo pertanto corretto che il *rex* con questo lemma intenda indicare in modo indeterminato tutti coloro che non sono Longobardi: tale ipotesi è suffragata anche dalla disgiunzione inclusiva "aut". La norma deve quindi essere estesa *in primis* alla popolazione Romana, meno vincolata all'apparato di governo franco: è questa un interessante esempio di legge che vuole essere applicata a livello territoriale, vincolante per tutti i gruppi etnici sotto il governo franco.

Vogliamo, per concludere, rivolgere l'attenzione alla voce *homo* presente nel capitolo 20 di questa stessa legge: "quicumque res suas pro anima sua ad casam Dei aut ad parentes suos sive ad alios homines tradiderit et in hostem aut in servitium Dei iturus fuerit aut ad mortem traditus, si in ipso itinere aut de ipsa infirmitate mortuus fuerit, habeat ipse ipsas res cui traditae sunt"<sup>577</sup>. L'astrazione nell'uso del vocabolo non muta, permettendoci di riscontrarne nuovamente l'accezione giuridica. Precisiamo che *homo* esclude ora soltanto i genitori e le case di Dio (quali monasteri e chiese), raggruppando sotto un'unica definizione i possibili rappresentanti legali, quali *curatores*, *advocati* o *tutores*, nonché i parenti più prossimi. Di tutti i casi finora

---

<sup>575</sup> Facciamo notare come nel nostro passo l'aggettivo "verax" sia declinato al nominativo plurale nella forma "veraci" — dunque riferito a *homines* — anziché nella forma "veraces" come richiederebbe l'osservanza della grammatica latina, trattandosi di un aggettivo della seconda classe a un'uscita. Il Niermeyer nel suo vocabolario definisce *verax* "with reference to a charter: *genuine* (as opposed to forged)": J. F. Niermeyer, *Verax*, in *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, p. 1073.

<sup>576</sup> *MGH, Capitularia* cit., I, p. 216, doc. 105, 5 (non databile). Il Boretius inoltre aggiunge: "res ecclesiarum italarum spectant et legem Romanam in memoriam revocant; cum iure autem Iustinianeuum non consentiunt. Origo incerta est": *l. cit.*, r. 19 sg.

<sup>577</sup> *Op. cit.*, p. 220, doc. 105, 20 (non databile). Sulla collocazione del passo Boretius aggiunge: "in quatuor libri Papiensis codicibus invenitur loco diverso": *l. cit.*, r. 1.

analizzati questo è il passo che si presta al maggior numero di interpretazioni, ancorché in ambito legislativo: esso fornisce da un lato un valido esempio di modularità del lemma *homo*, dall'altro offre riscontro della sua non utilità — talvolta — in un'analisi di tipo lemmatico.

## *Homo*: altri significati

Altre eccezioni ancora sono chiaramente riscontrabili per il lemma *homo*, le quali tuttavia possono difficilmente trovare riscontro nei significati cui abbiamo finora ricondotto le altre attestazioni: sebbene alcune di esse siano già state citate, riteniamo corretto — per completezza della nostra ricerca — riportare in queste pagine ogni occorrenza del termine. In tal modo individuiamo una prima attestazione in cui il nostro lemma è usato con il valore di *servus* — a fronte delle innumerevoli accezioni come *liber* — e una seconda indicante la categoria socio-economica dei *libellarii*. Questi sono i soli usi del vocabolo estranei alle categorie che siamo stati in grado di determinare in precedenza, cui potremmo ancora affiancare — per la sua indeterminatezza nel caso di rappresentanti legali — l'ultimo passo del capitolare 105 appena visto.

Assume l'accezione di *libellarii* il lemma presente nel capitolare di Pipino dell'ottobre 787: "stetit nobis de hominibus libellariis, ut nullus comis nec iuniores eorum eos amplius non dstringat nec inquietent"<sup>578</sup>. Il nostro vocabolo è affiancato dall'aggettivo *libellarius* che lo definisce in modo inequivocabile: dovremmo infatti menzionare qui il sostantivo *homo* solo per la sua accezione di "un individuo"/"un tale". L'aggettivo *libellarius* estende inoltre il problema alla definizione di questa categoria — nel cui merito non entreremo — rimandando per essa alla descrizione di Azzara e Moro: "soggetti in cui favore viene disposta la concessione della terra nel contratto di livello"<sup>579</sup>, ovvero gli affittuari di terreni con scadenza trentennale.

Troviamo la seconda occorrenza nel capitolare di Pipino dell'806-810, dedicato alla regolamentazione di numerose questioni secolari, tanto amministrative quanto

---

<sup>578</sup> MGH, *Capitularia* cit., I, p. 199, doc. 94, 6 (ottobre 787).

<sup>579</sup> Azzara, Moro, *I capitolari italici* cit., p. 106, nota 29.

legali. Riportiamo nuovamente il testo: “ut nemo presumat quis hominem vendere aut comparare nisi presentia comitum aut missorum illorum, et ut nemo audeat in furto mancipia emere”<sup>580</sup>. Senza soffermarci ulteriormente su un passo già analizzato in precedenza, vogliamo solo ricordare come in tutto il capitolare il lemma *homo* ricorra con diverse accezioni: a noi interessa ora quella di *servus*. Questa è infatti l’unica occorrenza in cui esso si presenta con l’accezione di “non-libero”.

Per completezza della nostra rassegna non possiamo in ultimo esimerci dall’inserire in questo elenco il lemma *homo* che troviamo nel capitolare misto attribuito a Carlo: si tratta della citazione neotestamentaria — tratta dal Vangelo di Matteo — “quod Deus coniunxit, homo non separet”<sup>581</sup>. Il lemma ha qui accezione — che potremmo definire neutra — di “genere umano”, in contrapposizione con la volontà divina: può tuttavia anche essere inteso come “volontà umana”, del tutto disgiunto da ogni riferimento di tipo sociale. Con tale accezione segnaliamo questa occorrenza come *hapax*.

---

<sup>580</sup> *MGH, Capitularia cit.*, I, p. 211, doc. 102, 18 (806-810).

<sup>581</sup> *Op. cit.*, p. 218, doc. 105, 12 (*post* 813). La citazione è tratta dai Vangeli: Matteo 19, 6; Marco 10, 9.

## Conclusione

### Lavorare con i lemmi

Portata a conclusione la nostra analisi, vogliamo ora provare a individuare — definendolo nel modo più completo — quale sia il *fil rouge* che tesse la trama generale del nostro studio.

Sono principalmente tre le tendenze lemmatiche che abbiamo portato alla luce, riscontrabili in tutto il dettato legislativo.

Innanzitutto molti vocaboli mutano — nonostante il breve periodo considerato — sia il proprio contenuto semantico, sia l'ambito d'uso; altri vedono alterare il significato a seconda del *rex* e della cancelleria che di essi si serve. Altri ancora — tanto complessi e polivalenti nelle loro accezioni da risultare difficilmente riconducibili a schemi predeterminati — richiedono di essere studiati singolarmente. Per molti altri lemmi, al contrario, abbiamo riscontrato fedeltà a una sfera d'uso rimasta immutata per tutti i quarant'anni di legislazione, nonché una costanza nel designare una determinata politica sociale o una persona. Oltre a ciò nel nostro caso abbiamo la fortuna di osservare l'intrecciarsi di ben due tradizioni legislative, potendo dedicare a ognuna di esse la giusta "importanza lemmatica".

Entrambe le osservazioni iniziali ci consentono di concludere — nella speranza di averne fornito una prova — che uno studio basato sui soli lemmi è in grado sia di garantire risposte a interrogativi di tipo storico, sia di fornire risultati che illustrino al meglio il mutare di un sistema legislativo.

Quanto ora affermato — dal punto di vista del rinnovamento lemmatico — risulta essere una parziale risposta all'interrogativo sollevato da Gandino e Sergi "se e come fosse avvertita la categoria del nuovo nella prima età carolingia", nonché se i diretti interessati avessero avuto una "percezione intrinseca [...] di un mutamento tale da recare con sé il senso della frattura"<sup>582</sup>. Grazie al tipo di fonte esaminata — leggi

---

<sup>582</sup> Gandino, Sergi, *Percezione e valutazione* cit., p. 1.

ufficiali, con validità su tutto il territorio del *Regnum* — un'analisi come la nostra ha potuto svilupparsi nel senso più ampio, interessandosi primariamente a comprendere come fossero percepite le leggi che regolano la società; ha cercato anche di cogliere quale fosse la concezione dei vari livelli sociali e soprattutto in che misura il diritto potesse rappresentare la volontà dei *reges* nell'innovare e nell'imporre una nuova condotta o visione, in equilibrio con il passato e le tradizioni longobarda e italica.

A livello legislativo abbiamo così avuto conferma che i Capitolari Carolingi Italici sono il frutto di un deposito di norme su quattro livelli: quello franco, il più recente tra essi, comunica sì principalmente con quello longobardo, ma al contempo attinge senza interruzioni da quello ecclesiastico, e si confronta necessariamente con quello romano. È emersa dalle leggi una *societas* intrisa di diritto consuetudinario — di immediata derivazione romana — plasmata nel tempo dal pensiero sociale cristiano: a sua volta questo ha interagito con le usanze proprie del mondo longobardo e, in ultimo, la visione sociale dei Franchi ha cercato di imprimere una nuova svolta. Traspare quindi una duplice volontà dei *reges* da una parte di mantenere immutate, dall'altra di indirizzare verso nuove direttrici le abitudini legislative e giudiziarie di un territorio permeato da una lunga tradizione consuetudinaria. Non è né pertinente né storiograficamente corretto domandarsi se, da parte franca, sia stato maggiore l'impegno — che non sempre tuttavia si configura come una scelta volontaria — nell'accettare la tradizione consuetudinaria o, al contrario, nel mutare le usanze italiane e le procedure giudiziarie introducendo le norme franche nel *Regnum*. L'analisi lemmatica ha pertanto chiarito che a ogni singola vicenda normativa — sia essa una legge, una procedura giudiziaria o una tradizione che ha trovato spazio in un capitolare — debbano necessariamente essere poste le domande individuate all'inizio del nostro lavoro; allo stesso modo si deve procedere col confronto con altri casi analoghi della legislazione franca, longobarda oppure romana. Riteniamo opportuno ribadire ancora una volta per chiarezza che ogni caso necessita — per offrirci una risposta utile — di essere ricondotto a un *unicum* e studiato come tale, con le sue sfumature, le sue influenze e le sue conseguenze sul piano legislativo più generale.

Non è altresì possibile trascurare le situazioni in cui i *reges* avessero dovuto mediare — ovvero esprimere — le proprie volontà servendosi dei soli strumenti lessicali che forniva la storia legislativa del *Regnum*, seppur con un duplice volto, franco e longobardo. L'esempio più significativo è infatti il lemma "exercitalis", l'unico in grado di esprimere il rapporto tra libertà, proprietà e servizio armato, nonché l'unico comprensibile dalla popolazione italiana del *Regnum*, indistintamente

longobarda o romana. È uno tra i casi più interessanti, che mostra come la scelta dei vocaboli sia attuata in funzione della tradizione lessicale che maggiormente esprime il pensiero del popolo governato: per un Italico — intendiamo ribadirlo, un Italico, oltre che per un Longobardo — non vi erano altre soluzioni per render comprensibile, fuggando ogni fraintendimento, la figura dell'uomo libero, di tradizione longobarda, proprietario terriero e con l'obbligo di prestare servizio armato. Se vogliamo ancora una volta ribaltare il punto di vista, se il legislatore avesse usato "liber homo", oppure più semplicemente "homo", non avrebbe reso con chiarezza l'obbligo verso una ben individuabile categoria sociale: ciò era chiaro sia per i liberi di origine longobarda, sia per tutta la restante popolazione italica attratta dalle opportunità di ascesa sociale offerte dalla tradizione longobarda. Questo è un esempio "bello" — ci permettiamo di usare consapevolmente un aggettivo storiograficamente non adatto — di uso volontario, premeditato e denso di significati, di un lemma sociale e politico. Intendiamo importante ribadirlo ancora una volta: ogni lemma ha un uso — e una spiegazione per esso — proprio.

Nei molti altri casi — al contrario — in cui i *reges* non hanno inteso proseguire la loro legislazione sul tracciato di quella longobarda, si sono trovati nella necessità di trasmettere le proprie disposizioni con termini derivati dal mondo franco: un altro esempio potrebbe essere, ad esempio, quello dei lemmi "fiscalini vel lites" che — sebbene non siano stati trattati nelle nostre pagine — sono stati presi a modello per gli *aldiones* nel *Regnum*. Possiamo dunque affermare che il maggior numero dei termini studiati — sebbene buona parte di essi sia comune tanto nella legislatura franca quanto in quella longobarda — sono infatti propri dello specifico linguistico franco, mentre in molti casi i vocaboli di origine longobarda sono inseriti con il valore di incisi intercalati alle leggi franche. Nuovamente possiamo addurre a esempio il lemma "exercitalis", il quale si inserisce al centro — che potremmo definire "centro logico" — del dettato legislativo franco, per indicare al meglio quale dovesse essere il riferimento nell'applicazione della legge.

È ancora da porre in discussione — sempre sul piano lemmatico — l'osservazione che considera le leggi longobarde come "più sistematiche, più adatte alla copertura di ogni tema"<sup>583</sup> rispetto ai capitolari franchi: questi ultimi non garantirebbero — nella conosciuta e condivisa opinione del Ganshof che li definisce un "monument de la pratique"<sup>584</sup> — una trattazione esaustiva di tutte le evenienze

---

<sup>583</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>584</sup> Ganshof, *Recherches cit.*, pp. 22-29.

che potrebbero presentarsi nella quotidianità e che un apparato legislativo deve essere in grado di coprire. Per esprimere un giudizio su questa conclusione, è necessario riconsiderare il punto di partenza nella selezione dei lemmi usati dal legislatore. Possiamo affermare in breve come da un lato si debba confermare l'*impianto legislativo* longobardo — caratterizzato da una maggiore sistematicità e completezza nel coprire i più diversi ambiti legislativi — ma dall'altro lato dobbiamo altresì rimarcare come il *complesso lessicale* franco sia più adatto e particolareggiato nel coprire la varietà di situazioni che si presentavano di volta in volta. Sarebbe pertanto più opportuno sfumare il giudizio di Ganshof, ponendo fianco a fianco per ogni singolo caso, da un lato l'esigenza normativa espressa dal dettato di legge, dall'altro la scelta dei lemmi che il legislatore ha ritenuto più opportuni inserirvi. Probabilmente, così facendo, potremmo concludere che certe scelte lessicali non avrebbero avuto soluzione diversa da quella proposta, ma anche — da un'altra prospettiva — si potrebbe sostenere la *non* volontà da parte dei *reges* e delle loro cancellerie, di affermare la supremazia di un apparato legislativo su un altro.

## Bibliografia

### Fonti

*Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV, Epistolae Karolini Aevi*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895.

*Monumenta Germaniae Historica, Epistolae tomus IV, Poetae Aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895.

*Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, a cura di A. Boretius, V. Krause, vol. I, Hannoverae 1883-1897.

*Vita Geretrudis. Recensio A*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores rerum Merovingicarum, 2. Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, a cura di B. Krusch, Hannoverae 1888.

### Studi

*Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di M. C. La Rocca, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3).

Astuti G., *Influssi romanistici nelle fonti del diritto longobardo*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'IX secolo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXII), Spoleto 1975.

Id., *Lezioni di storia del diritto italiano. Le fonti. Età romano-barbarica*, Padova 1968.

Azzara C., *Dal Regnum Langobardorum al Regno Italico. L'esempio della produzione normativa*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli*, a cura B. Andreolli, P. Galetti, T. Lazzari, M. Montanari (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010.

Id., *La produzione normativa, prima e dopo il 774*, in *774. Ipotesi su una transizione* (Atti del Seminario di Poggibonsi, 16-18 Febbraio 2006), Turnhout 2008.

Azzara C., Sergi G., *Invasione o migrazione? I Longobardi in Italia*, Torino 2006.

Balossino S., *Iustitia, lex, consuetudo: per un vocabolario della giustizia nei capitoli italici*, in "Reti Medievali Rivista", VI (2005/1).

Batany J., Contamine Ph., Guenée B., Le Goff J., *Plan pour l'étude historique du vocabulaire social de l'occident médiéval*, in *Ordres et classes* (Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud 24-25 Mai 1967), Paris La Haye 1973 (Congres et colloques, XII).

Bellomo M., *La condizione giuridica della donna in Italia. Vicende antiche e moderne*, Roma 1996.

Berto A., *Il vocabolario politico e sociale della Historia Veneticorum di Giovanni Diacono*, Padova 2001.

Bertolini O., *Ordinamenti militari e strutture sociali dei Longobardi in Italia*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XV 1967), Spoleto 1968.

Besta E., *La famiglia nella storia del diritto italiano*, Padova 1933.

Beyerle F., *Leges Langobardorum: 643-866*, in *Germanenrechte Neue Folge. Westgermanisches Recht*, Witzenhausen 1962.

Bognetti G. P., *L'età longobarda*, I, Milano 1966.

Id., *L'influsso delle istituzioni militare romane sulle istituzioni longobarde del secolo VI e la natura della Fara* (Atti del Congresso Internazionale di diritto romano e di storia del diritto, Verona 27-29 settembre 1948), Milano 1951.

Bordone R., Sergi G., *Dieci secoli di Medioevo*, Torino 2009.

Boretius A., *Die Capitularien im Langobardenreiche. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Halle 1864.

Bourin-Derruau M., *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité, X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987.

Cammarosano P., *Nobili e re. L'Italia politica dell'Alto Medioevo*, Roma Bari 1998.

Castagnetti A., *Arimanni in "Langobardia" e in "Romania" dall'età carolingia all'età comunale*, Verona 1996.

Cavanna A., *Fara sala arimannia nella storia di un vico longobardo*, Milano 1967 (Università di Milano, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, s. II, 3).

Checchini A., *I fondi militari romano-bizantini considerati in relazione con l'arimannia*, Roma 1907 (Archivio giuridico Filippo Serafini, LXXVIII).

Id., *La divisio inter liberos nei più antichi documenti medioevali italiani*, Padova 1910.

Chelini Jean (M.<sup>me</sup>), *Le vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin*, Aix-en-Provence 1959 (Travaux & Mémoires, XII).

Chrysos E., *Conclusion: De Foederatis Iterum*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1).

Cortese E., *Per la storia del mundio in Italia*, in "Rivista italiana per le scienze giuridiche", 9-10 (1955-56).

Cortonesi A., Pasquali G., Piccinni G., *Uomini e campagne nell'Italia medievale*, Roma Bari 2002.

Cristiani M., *Dall'Unanimitas all'Universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, 100-102).

De Clercq C., *Capitulaires francs en Italie à l'époque de Charlemagne*, in *Hommage à Dom Ursmer Berlière. Recueil publié par le Comité directeur de l'Institut historique belge de Rome, avec le concours des anciens membres et collaborateurs de l'Institut*, Bruxelles 1931.

Id., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Etude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-814)*, Louvain Paris 1936.

De Jong M., Theuws F., *Topographies of power: some conclusions*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. De Jong, F. Theuws e Carine van Rhijn, Leiden Boston Köln 2001 (The Transformation of the Roman World, 6).

Delogu P., *Longobardi e Romani: altre congetture*, in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 2004.

Francovich Onesti N., *Vestigia longobarde in Italia (568-774). Lessico e antroponomia*, Roma 2000.

Fumagalli V., *Il Regno italico*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Galasso, II, Torino 1978.

Id., *Terra e società nell'Italia pagana. I secoli IX e X*, Torino 1976.

Galetti P., *La donna contadina. Figure femminili nei contratti agrari italiani dell'Alto Medioevo*, in *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, a cura di M. G. Muzzarelli, P. Galetti, B. Andreolli, Torino 1991.

Gandino G., *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando di Cremona*, Roma 1995 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 27).

Gandino G., Sergi G., *Percezione e valutazione del nuovo e dell'antico, della continuità e del rinnovamento in età carolingia*, in *Il moderno nel Medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2010 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 27).

Ganshof F. L., *L'armée sous les Carolingiens*, in *Ordinamenti Militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XV), I, Spoleto 1968.

Id., *The Carolingians and the Frankish monarchy*, Londra 1971.

Id., *Recherches sur les Capitulaires*, Paris 1958.

Garipzanov I. H., Geary P. J., Urbanczyk P., *Franks, Northmen and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008.

Gasparri S., *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, in "*Reti Medievali Rivista*", VI-2005/2 (luglio-dicembre), disponibile all'indirizzo: [http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm) oppure <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/188/167>. Aggiornato al 1/06/2012.

Id., *Il popolo-esercito degli arimanni. Gli studi longobardi di Giovanni Tabacco*, in *Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato*, a cura di G. Sergi, Torino 2006 (Accademia delle Scienze di Torino, Quaderni, XIV).

Id., *Il Regno e la legge. Longobardi, Romani e Franchi nello sviluppo dell'ordinamento pubblico (sec. VI-X)*, in "*La Cultura*", 28/2 (1990).

Id., *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedioevale*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri, P. Cammarosano, Udine 1990.

Id., *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedioevale*, in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004 (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII).

Id., *Pavia longobarda*, in *Storia di Pavia*, II: *L'Alto Medioevo*, a cura di E. Gabba, Milano 1987.

Id., *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1997.

Id., *Roma e i Longobardi*, in *Roma nell'alto medioevo*, I, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLVIII), Spoleto 2001.

Id., *Strutture militari e legami di dipendenza in Italia in età longobarda e carolingia*, in "Rivista storica italiana", 98 (1986).

Gatto L., Supino Martini P., *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, II, Roma 2006.

Geary P. J., *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2009.

Grossi P., *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova 1968.

Guerra Medici M. T., *I diritti delle donne nella società altomedievale*, Napoli 1986 (Ius Nostrum, 2<sup>a</sup> serie, IV).

Heather P. J., *Foedera and Foederati of the fourth century*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1).

Hübner R., *A history of Germanic private law*, in "Continental legal history series", (1918), (ripubblicato New York 1968).

*I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, a cura di C. Azzara, P. Moro, Roma 1998.

Innes M., *People, Places and Power in Carolingian Society*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. De Yong, F. Theuvs e Carine van Rhijn, Leiden Boston Köln 2001 (The Transformation of the Roman World, 6).

Jarnut J., *Beobachtungen zu den langobardischen arimanni und exercitales*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung", LXXXVIII (1971).

Id., *Storia dei Longobardi*, Torino 1995. (ed. orig. J. Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1982).

Kraut W. T., *Die Vormundschaft nach den Grundsätzen des Deutschen Rechts*, I, Göttingen 1835.

*L'enquête au Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, Rome 2008.

Lazzari T., *Introduzione*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli*, a cura B. Andreolli, P. Galetti, T. Lazzari, M. Montanari (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010.

Ead., *La rappresentazione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell'alta aristocrazia del Regno Italico (secc. IX-X): l'esempio di Berta di Toscana*, in *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di M. C. La Rocca, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3).

Ead., *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano Torino 2010.

Le Jan R., *Aux origines du douaire médiéval (VIe-Xe siècle)*, in *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Âge*, a cura di M. Parisse, Paris 1993.

Leicht P. S., *Ricerche sull'arimannia*, in "Atti dell'Accademia di Udine", s. III, IX (1902).

*Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le fonti, 1).

Magnou-Nortier E., *Note sur l'expression «iustitiam facere» dans les capitulaires carolingiens*, in *Haut Moyen-Âge: culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché*, par M. Sot, Nanterre 1990 (Centre de recherche sur l'antiquité tardive et le haut Moyen-Âge de l'Université Paris-X-Nanterre).

Manacorda F., *Ricerche sugli inizi della dominazione dei Carolingi in Italia*, Roma 1968 (Studi Storici, 71-72).

Moro A., *"Quam horrida pugna". Elementi per uno studio della guerra nell'alto medioevo italiano (secoli VI-X)*, Venezia 1995.

Mordek H., *Karolingische Kapitularien*, in Id., *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und Mittelalters*, Sigmaringen 1986 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 4).

Morossi C., *L'assemblea nazionale del regno longobardo italico*, in "Rivista di storia del diritto italico", IX (1936).

Mosiek U., *Advokat*, in *Lexikon des Mittelalters*, I, München-Zürich 1980.

Muzzarelli M. G., *Il Medioevo e l'età moderna*, in M. G. Muzzarelli, F. Tarozzi, *Donne e cibo. Una relazione nella storia*, Milano 2003.

Ead., *Un'introduzione dalla storiografia*, in *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, a cura di M. G. Muzzarelli, P. Galetti, B. Andreolli, Torino 1991.

Nelson J. L., *Aachen as a place of power*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. De Yong, F. Theuvs e Carine van Rhijn, Leiden Boston Köln 2001 (The Transformation of the Roman World, 6).

Niermeyer J. F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1976.

Ourliac P., *Juges et Justiciables au XI<sup>e</sup> siècle: les boni homines*, in *Justice et justiciables. Mélanges Henry Vidal*, a cura di H. Vidal, Montpellier 1994 (Recueil de Memoires et Travaux, XVI).

Parisse M., *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Âge*, a cura di M. Parisse, Paris 1993.

Petit D., *Histoire sociale des Lombards. VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2003.

Pohl W., *Deliberate ambiguity: Lombards and Christianity*, in *Christianizing people and converting individuals*, a cura di G. Armstrong, I. N. Wood, Turnhout 2000.

Id., *Die Awaren: ein Steppenvolk in Mitteleuropa. 567-822*, München 1988.

Id., *Gender and ethnicity in the Early Middle Ages*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004.

Id., *Introduction: the Empire and the Integration of Barbarians*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1).

Id., *Le origini etniche dell'Europa: barbari e romani tra antichità e Medioevo*, Roma 2000.

Id., *The Empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth Century*, in *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden New York Köln 1997 (The Transformation of the Roman World, 1).

Provero L., *La società rurale di fronte alle inchieste giudiziarie*, in *L'enquête au Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, Rome 2008.

Restelli G., *Goti Tedeschi Longobardi. Rapporti di cultura e di lingua*, Brescia 1984.

Ricciardi A., *L'epistolario di Lupo di Ferrières. Intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Spoleto 2005 (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XX).

Romano A., *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, (Il Diritto nella Storia, 3), Torino 1994.

Rösener W., *I contadini nel Medioevo*, Roma Bari 1987.

Savigni R., *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes: un sondaggio sul lessico politico carolingio*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. Pio, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 27).

Schiaparelli L., *Codice diplomatico longobardo*, I, Roma 1929 (Fonti per la storia d'Italia, LXII).

Schupfer F., *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, I, *Le persone, la famiglia*, Città di Castello 1907.

Sergi G., *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli 2010.

Id., *Storiografia e politica nel «Regno Italico» di Vito Fumagalli*, in *Il Medioevo di Vito Fumagalli* (Atti del Convegno di studio, Bologna 21-23 giugno 2007), Spoleto 2010.

Id., *Villaggi e curtis come basi economico-territoriali per lo sviluppo del banno*, in *Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali. Antologia di Storia medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1993.

Settia A. A., *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia, II: L'Alto Medioevo*, a cura di E. Gabba, Milano 1987.

Solmi A., *Pavia e le assemblee del Regno nell'età feudale*, "Studi nelle scienze giuridiche e sociali", II (1913).

Stammler R., *Über die Stellung der Frauen in alten deutsche Recht. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, ser. 12, n. 268, Berlino 1877.

*Storia medievale*, a cura di M. Montanari, Roma Bari 2007.

Tabacco G., *Dai possessori dell'età carolingia agli esercitanti dell'età longobarda*, in "Studi Medievali", s. III, 10 (1969), fasc. 1.

Id., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1974.

Id., *Exercitatis*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München-Zürich 1989.

Id., *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, (Biblioteca degli "Studi Medievali", II), Spoleto 1966.

Id., *L'avvento dei Carolingi nel Regno dei Longobardi*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri e P. Cammarosano, Udine 1990, riedito in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri (Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 2004.

Id., *La connessione fra potere e possesso nel regno franco e nel regno longobardo*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XX), Spoleto 1973.

Id., *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'impero alle prime formazioni di stati regionali*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. II: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, t. 1, Torino 1974.

Id., *L'Impero romano-germanico e la sua crisi (secoli X-XIV)*, in *La storia: i grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. II, *Il Medioevo. 2, Popoli e strutture politiche*, Torino 1986.

Id., *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura, I (1951-1980)*, a cura di P. Guglielmotti, Firenze 2007.

Id., *Recensione a A. Cavanna*, in "Studi Medievali", 3<sup>a</sup> serie, 2, 8 (1967).

Tamassia N., *L'alta tutela dell'antico re germanico*, in "Archivio giuridico", XCIV (1925).

Théry J., *Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, a cura di B. Lemesle, Rennes 2002.

Todeschini G., *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente comune dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.

Toubert P., *Études sur l'Italie Médiévale (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Londra 1976.

Vallerani M., *Le prove nei processi inquisitori*, in *L'enquête au Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, Rome 2008.

Verger J., *Tutor*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, München-Zürich 1997.

Vismara G., *Scritti di storia giuridica. Fonti del diritto nei regni germanici*, I, Milano 1987.

Wickham C., *Topographies of Power: introduction*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. De Yong, F. Theuvs e Carine van Rhijn, Leiden Boston Köln 2001 (The Transformation of the Roman World, 6).

Wood I., *Genealogy defined by women: the case of the Pippinids*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker, J. M. H. Smith, Cambridge 2004.