

Amedeo Feniello - Jean-Marie Martin  
***Clausole di anatema e di maledizione nei documenti  
(Italia meridionale e Sicilia, Sardegna, X-XII secolo)***

[A stampa in «Mélanges de l'École française de Rome», 123 (2011), 1, pp. 105-127 © degli autori - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

## MÉLANGES

# Clausole di anatema e di maledizione nei documenti

(Italia meridionale e Sicilia, Sardegna, X-XII secolo)

Amedeo FENIELLO et Jean-Marie MARTIN

Chi legge documenti del secolo XI sa che spesso la clausola penale unica, o una delle clausole penali, consista in una maledizione o, più precisamente, in un anatema che deve colpire il trasgressore. Le regioni qui prese in conto non costituiscono un'eccezione, anche se importanti differenze, che tenteremo di presentare, le dividono. La nostra attenzione è stata destata in particolare da alcuni documenti sardi, vergati nel giudicato di Logudoro tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, nei quali le maledizioni occupano un posto (circa un quarto del documento) e sono caratterizzate dall'esuberanza del formulario. Se questo caso estremo merita di essere studiato, deve tuttavia essere paragonato con le forme meno clamorose che si trovano in altri contesti. Quanto al territorio del regno di Sicilia – e prima del 1130, delle sue diverse componenti – ci è sembrato particolarmente interessante per l'eterogeneità presente: diviso in regioni latine (che forniscono la maggioranza della documentazione) e greche, lo è anche per tradizioni politiche e notarili che non corrispondono ai criteri linguistici. Perciò costituisce un terreno favorevole allo

studio del mantenimento e dell'embricatura di tali diverse tradizioni, chiaramente collegate con il regime politico (anche se il collegamento non è automatico).

L'argomento che affrontiamo è già stato studiato in altre regioni, con varie problematiche. Helen Saradi ha dedicato alle maledizioni nei documenti greci (innanzitutto quelli degli archivi dell'Athos) un importante articolo, che ricerca le origini di tale pratica e segue la sua evoluzione nei diversi tipi di documenti, fornendo inoltre una tipologia delle formule adoperate<sup>1</sup>. Si basa sullo spoglio di numerose testimonianze, ma anche su una bibliografia scarsa riguardante tanto i documenti greci dell'Italia meridionale<sup>2</sup> che campi più estesi<sup>3</sup>. Allo stesso momento Michel Zimmermann, specialista della storia culturale della Catalogna medievale, pubblicava uno studio sul «vocabolario latino della maledizione dal IX al XII secolo» nei documenti catalani<sup>4</sup>. Se il materiale documentario sul quale si basa è abbondantissimo, invece non può citare altro, al sostegno del suo studio, che un articolo di Lester K. Little<sup>5</sup>.

1. H. Saradi, *Cursing in the Byzantine notarial acts: A form of warranty*, in *Byzantina*, 17, 1994, p. 441-533.

2. F. Brandileone, *Le clausole penali nei documenti bizantini dell'Italia meridionale*, in *Studi bizantini*, 1, 1925, p. 13-27. L'autore non s'interessa veramente alle maledizioni (ne cita alcune), ma alla forma giuridica delle penalità.

3. H. Martin, *The Judas Iscariot Curse*, in *American Journal of Philology*, 37, 1916, p. 434-451: p. 437. J. Studtmann, *Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden*, in *Archiv für Urkundenforschung*, 12, 1932, p. 251-374: p. 254. H. Leclercq, *Ananie et Saphire*, in *DAFL*, I-2, 1907. E. Nardi, *Scritture «terribili»*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, II, Milano, 1982, p. 431-468.

4. M. Zimmermann, *Le vocabulaire latin de la malédiction du IX<sup>e</sup>*

*au XII<sup>e</sup> siècle. Construction d'un discours eschatologique*, in *Atalaya. Revue Française d'études médiévales hispaniques*, 5, automne-hiver 1994 (Actes du Colloque *L'investiture au Moyen Âge*, Paris, 1993), p. 37-55. Aveva già affrontato l'argomento, in un modo meno sistematico, in Id., *Protocoles et préambules dans les documents catalans du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle: évolution diplomatique et signification spirituelle*, in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10, 1974, p. 41-76; 11, 1975, p. 51-79.

5. L. K. Little, *Formules monastiques de malédiction aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, in *Revue Mabillon*, 58, 1975, p. 377-399; studia due formulari, uno proveniente da Saint-Martial di Limoges, l'altro da Saint-Wandrille di Fontenelle. Vedi anche Id., *Benedictine maledictions: liturgical cursing in romanesque France*, Ithaca-Londra, 1993.

Dunque la nostra problematica prende spunto dai lavori di Helen Saradi e di Michel Zimmermann.

Per Helen Saradi, l'origine dell'uso di maledizioni in un campo essenzialmente giuridico deve essere ricercata nella Grecia antica: le *àpai*, alle quali è attribuita una potenza quasi magica, sono considerate compatibili con la legge; lo restano nell'età cristiana: addirittura compaiono nella compilazione giustiniana, in una costituzione sulla morale dei chierici (C I, 4, 34, 16<sup>e</sup>) e in una novella (LIV, 27); il giuramento dei magistrati, nella novella VIII, rievoca Giuda, Giezi, Caino. All'origine, il valore della maledizione è collegato con il giuramento e lo spergiuro; inoltre essa è rievocata in alcuni brani del Nuovo Testamento (Gal III, 13; Apoc XXII, 18); compare negli atti conciliari per condannare gli eretici, nonché nella letteratura agiografica. Zimmermann nota come il lungo testo di maledizione del Deuteronomio (Deut XXVIII, 15-68) non sia adoperato e si usino altri riferimenti.

Nei documenti d'archivio, sembra che la maledizione sia, all'inizio, invocata in caso di trasgressione dall'autore di una offerta o di un lascito pio. Ma il suo campo di applicazione in seguito si allarga assai, soprattutto nell'epoca qui presa in conto. Infine, in Occidente, Little, seguito da Zimmermann<sup>8</sup>, cita due testi della seconda metà del secolo XI che protestano contro l'abuso e la banalizzazione dell'anatema. Il primo è una lettera di Piero Damiani al papa Alessandro II (agosto 1069)<sup>9</sup>, nella quale gli richiede di correggere due abusi: il primo risulta dal fatto che «*cunctis fere decretalibus paginis anathema subiungitur*», mentre non conviene equiparare chiunque con gli eretici o i delinquenti maggiori. Nel secondo, Stefano di Muret, nel suo *Liber de*

*doctrina*, espone come, quando i religiosi invocano maledizioni su coloro che hanno fatto loro torto, in realtà si sforzano di vietare a Dio di fare giustizia («*cum aliquis infert malum religiosis, et ipsi clamorem ad Deum faciunt legentes maledictiones pro suis malefactoribus, tunc quasi interdicut Domino ne sumat inde iustitiam*»)<sup>10</sup>. Zimmermann ricollega con tali proteste il fatto che, intorno al 1080, nei documenti catalani l'anatema appaia accompagnato da una clausola che l'annulla nel caso della resipiscenza del trasgressore (*usque ad emendationem veniat, nisi resipuerit*, etc.): la sanzione, dunque, non è più automatica. Anche se ammettiamo volentieri la validità di tale collegamento stabilito da Zimmermann a proposito della Catalogna, tuttavia dobbiamo ricordare che la formula *nisi resipuerit* è già presente nei privilegi pontifici molto prima della fine del secolo XI: fra quelli riportati nel *Registrum Petri Diaconi*, essa compare in un documento di papa Marino II (944), poi in altri di Agapito II, Giovanni XII, Giovanni XV, Benedetto VIII<sup>11</sup> ecc. Figura anche, ad esempio, nel privilegio di Giovanni XIX per l'arcivescovo di Canosa-Bari *Bisantius* (1025)<sup>12</sup>. È probabilmente la formula pontificia ad aver fatto scuola, ma tardivamente: tale ritardo è notevole e l'interpretazione data da Zimmermann a proposito della Catalogna perciò sembra convincente. Inoltre i ritmi non sono gli stessi, in Oriente e in Occidente: nel primo contesto si afferma proprio nel secolo XII, mentre è sempre meno presente nei documenti latini (sia dell'Italia meridionale che della Catalogna) dove l'anatema comincia a comparire nei documenti pubblici bizantini che fin'ora l'ignoravano, secondo Helen Saradi.

In Occidente, la frequenza dell'anatema o della maledizione come clausola penale nei documenti raggiunge il massimo durante i secoli X e

6. *Sciat se praeter definitas a nobis poenas etiam magni Dei vindictam sibi instaturam et omnibus exsecrationibus, quae sanctis libris continentur, obnoxios se fore.*

7. ... *habentibus quippe his qui ad talia conveniunt magni Dei iudicium, si quid praevaricati fuerint horum quae competunt aut quoddam colludium fait aut aliquid praeter utilitatem...*; come nel caso precedente, si tratta di proteggere i beni ecclesiastici.

8. Little, *Formules monastiques...* cit., p. 585. Zimmermann, *Le vocabulaire...* cit., p. 54.

9. *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Rindel, IV, Monaco, 1993 (MGH. *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4), n. 164, p. 165-172.

10. *Liber de doctrina vel Liber sententiarum seu rationum beati viri*

*Stephani primi patris religionis Grandimontis ab Hugone Lacerta et sociis eius collectus ante annum 1157*, in *Scriptores ordinis Grandimontis*, ed. J. Becquet O.S.B., Turnhout, 1968 (*Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, 8), p. 1-62: LXIX, p. 35.

11. *RPD*, n° 8, 10, 14, 13, 15, 16, 18: P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia*, VIII. *Regnum Normannorum-Campania*, Berlin, 1935, rist. Berlin, 1961, p. 128 n. 44; p. 129 n. 47; p. 130 n. 49; p. 130-131 n. 52; p. 131 n. 53; p. 132 n. 56; p. 133-134 n. 62.

12. P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia*, IX. *Samnum-Apulia-Lucania*, a cura di W. Holtzmann, Berlino, 1962, p. 317-318 n. 2.

XI. Little e Zimmermann giustamente ricollegano tale picco con la debolezza e il frazionamento dei poteri pubblici che contraddistinguono questo periodo; più precisamente, Zimmermann scrive: «Les listes de malédictions sont représentatives d'une "culture du précédent"; dans une société où ne s'impose plus aucune juridiction arbitrale, la résolution des litiges mobilise la seule jurisprudence»<sup>13</sup>. Non possiamo fare altro che approvare tale opinione; anzi, simmetricamente, si può supporre a titolo ipotetico che lo sviluppo dell'uso dell'anatema nei documenti pubblici bizantini sin dal secolo XII traduca una certa debolezza del governo imperiale nel periodo nel quale l'aristocrazia aumenta il proprio potere<sup>14</sup>.

Dal punto di vista antropologico-economico lasciateci però fornire, innanzitutto per l'Occidente, qualche altra ipotesi, collegata alla vita altomedievale, e alle peculiari idee di commercio, di mercato e di proprietà esistenti all'epoca<sup>15</sup>; ci riferiamo ai recenti lavori di antropologia storica dell'Occidente altomedievale. Nel valutare le formule di maledizione, si può riconoscere come esse siano presenti in maniera massiccia nelle donazioni compiute dai laici di diversa estrazione sociale – a partire dai grandi esponenti della nobiltà – verso le istituzioni religiose. Transazioni che, proprio in quest'epoca, diedero vita ad un enorme fenomeno di accumulazione patrimoniale nelle mani della Chiesa che condizionò, per molti

versi, lo sviluppo della nascente economia europea<sup>16</sup>.

Quella che appare è una vera e propria società fondata sul dono, in cui «Marché et État, avec la singularité que confère la majuscule, sont absents»<sup>17</sup>, e che fu, a un tempo, strumento religioso nonché di cambiamento economico e di modificazione sociale e simbolica<sup>18</sup>, nella quale convivono diversi fattori, perchè: 1) dal dono ci si aspetta una contropartita spirituale, in relazione diretta con la divinità, in un universo retto dalla «culture de l'échange inégal des grâces et des dons»<sup>19</sup>; 2) il dono diventa elemento di mediazione tra il naturale e il soprannaturale; 3) il dono crea una relazione intima tra donatore e donante, in una spirale di rapporti che promana direttamente da Dio in quanto da lui deriva ogni forma di proprietà; 4) il dono permette di strutturare forti e durevoli legami con potenti intercessori, capaci di monopolizzare il contatto con i santi e il mondo divino e garantire la salvezza; 5) il dono consente la preservazione della memoria familiare, soprattutto il ricordo degli antenati, che si riverbera nei sacri *dittici* delle chiese, delle confraternite, dei monasteri<sup>20</sup>; 6) il dono permette solide forme di «partnership» con gli enti religiosi, con la possibilità di entrare in uno spazio intimo e consolidato di appartenenza<sup>21</sup>.

Per avvalorare queste transazioni serviva qualcosa che andasse al di là della comune pratica

13. Zimmermann, *Le vocabulaire...* cit., p. 40.

14. Vedi per ultimo É. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2007 (*L'évolution de l'humanité*), p. 227-285.

15. Sul tema della proprietà altomedievale e sulle sue particolarità, vedi il classico saggio di A. Gurevich, *Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Âge*, in *Annales ESC*, 27, 1972, p. 532-547. E, più recente, Ch. Wickham, *Land and power: studies in Italian and European social history, 400-1200*, Londra, 1994. *Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle. Actes de la table ronde de Rome, 6, 7 et 8 mai 1999*, in *MEFRM*, 111, 2, 1999, p. 487-972. L. Feller, A. Gramain, F. Weber, *La fortune de Karol: marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes*, Roma, 2005 (*Collection de l'École française de Rome*, 347). L. Feller e Ch. Wickham (dir.), *Le marché de la terre au Moyen Âge*, Roma, 2005 (*Collection de l'École française de Rome*, 350).

16. G. Duby, *Guerrriers et paysans. VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973, p. 60-69.

17. B. Clavero, *La grâce du don: anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, 1996, p. 172.

18. Cf. il saggio pionieristico di Philip Grierson (*Commerce in the Dark Ages: a Critique of the Evidence*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, V ser., 9, 1959, p. 123-140), nel

quale, per spiegare taluni aspetti dell'economia medievale, per la prima volta sono state adoperate le categorie di Marcel Mauss. Sul tema del dono sono stati sviluppati molti ed importanti lavori, tra cui vale la pena di citare almeno i volumi di Ph. Jobert, *La notion de donation. Convergences: 630-750*, Paris, 1977; di S. D. White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints: the «laudatio parentum» in Western France*, Londra, 1988; di E. Cohen, *Gift, payment and the sacred in Medieval Popular Religiosity*, Wasenaar, 1991; di C. Bouchard, *Holy Entrepreneurs: Cistercians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, New York-Londra, 1991. Per un utile riferimento alla storiografia più o meno recente, cf. A. A. Bijsterveld, *The medieval gift as agent of social bonding and political power: a comparative approach*, in E. Cohen e M. B. De Jong (a cura di), *Medieval transformations. Texts, power and gifts in context*, Leida, 2001, p. 123-156.

19. Clavero, *La grâce du don* cit., p. 174.

20. Vedi P. J. Geary, *Exchange and Interaction between the living and the dead in early medieval society*, in *Living with the dead in Middle Ages*, New York-Londra, 1994, p. 77-92.

21. Cf., a tal proposito, sul senso di vicinanza e di contiguità fisica col santo creata col dono, il volume di B. H. Rosenwein, *To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny property (909-1049)*, New York-Londra, 1989.

contrattuale. Era necessaria una formalizzazione precisa e vincolante, che potesse avere caratteri che esorbitassero dalle clausole civili e dalla giurisprudenza comune. Che avesse una natura trascendente, in equilibrio tra il linguaggio religioso e il linguaggio del vissuto, in un orizzonte dove la distinzione tra realtà e irrealtà non esistesse. L'orizzonte degli anatemi, appunto.

#### I PROBLEMI

Alcuni temi, ben impostati da Zimmermann per la Catalogna, si pongono per le regioni meridionali in termini praticamente identici. Il primo riguarda la coesistenza (o meno) della clausola di maledizione o di anatema con altre clausole penali – in particolare la corresponsione di una multa pubblica – che testimoniano non il vigore effettivo dello Stato che pretende di imporla, bensì l'immagine stessa di un vigore che si intende dare. Inoltre, se si ammette che la penalità monetaria e quella spirituale sono in concorrenza (la seconda rilevando la prima), l'eventuale cumulo delle due non è nemmeno senza interesse.

La seconda questione è quella dell'automatizzazione dell'anatema, come anche della possibilità di un riscatto espressa con una formula del tipo *nisi resipuerit*; Zimmermann ha dimostrato con grande chiarezza l'evoluzione catalana in proposito.

Terzo punto che merita, a nostro parere, di essere trattato e di rilevante importanza: la stessa forma della maledizione o dell'anatema e, in particolare, i riferimenti che sono espressi nella formula. Infatti sono citati, da una parte, gli esseri celesti ai quali si richiede di imporla o di confermarla: Dio stesso (o le tre persone della Trinità), ma anche santi, altre potenze celesti e spessissimo (soprattutto in Oriente, ma anche in Occidente), i 318 Padri del concilio Niceno (che hanno condannato l'arianesimo). Inoltre sono citati i personaggi vilipesi, in compagnia dei quali la persona anatematizzata dovrà subire la condanna, con frequenti riferimenti a brani dell'Antico Testamento: Numeri XVI (Dathan e Abiron), Gen XVIII-XIX (Sodoma e Gomorra), Job XXI, 14 (*Qui dixerunt Deo: Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum*

*nolumus*). Le rievocazioni del Nuovo Testamento si riferiscono in primo luogo a Giuda; ad Anania e Safira (Atti V, confronto particolarmente pertinente nell'ambito giuridico, in quanto questi personaggi hanno derubato la comunità cristiana), a Simone Mago (Atti VIII, 9-24; ma la sua presenza deve probabilmente essere ricollegata non ad Atti VIII, bensì agli apocrifi Atti di Pietro e Simone<sup>22</sup>), e anche, in numerosi documenti greci, quelli che hanno gridato: «Crocifiggetelo»<sup>23</sup>. Combinando tali rievocazioni, si vede come la maledizione possa prendere una tonalità veterotestamentaria, neotestamentaria o paleocristiana e conciliare.

Complessivamente è la cronologia occidentale che appare più chiaramente nelle regioni da noi studiate, tuttavia con importanti sfumature. In Sardegna, la maledizione s'impone, per quanto sembra, come l'unica forma possibile di penalità in una società governata da poteri pubblici probabilmente poco consistenti e per la quale una penalità monetaria (altrove normale) certamente non avrebbe avuto un grande significato. L'ambito costituito dall'Italia meridionale e la Sicilia è molto più complesso. Certo si deve innanzitutto tener conto del fattore basilare rievocato da Little e Zimmermann; ma esso non raggiunge le diverse regioni, che appartengono a sfere politiche diverse, né nello stesso momento, né con la stessa intensità. Inoltre, in questo paesaggio politico complesso, si deve tenere il massimo conto delle tradizioni, cioè il persistere di immagini del potere che possono essere superate nella realtà: fatto questo particolarmente frequente del quale valuteremo i diversi aspetti. In proposito, alcune categorie di autori di documenti hanno talvolta atteggiamenti specifici: si pensa da una parte alle autorità pubbliche, dall'altra al clero e ai monaci. Del resto tale diversità non è specifica di queste regioni: nell'impero bizantino, le autorità civili, come anche il *prôtos* dell'Athos si distinguono anche in tal senso.

#### I CONTESTI DI APPARTENENZA

Prima di entrare nel tema specifico dell'incidenza del fenomeno delle clausole di maledi-

22. Vedi *Actes de Pierre et Simon*, § 32, trad. francese G. Poupon, *Actes de Pierre*, in *Écrits apocryphes chrétiens*, ed. F. Bovon e P. Geoltrain, Parigi, 1997 (*Bibliothèque de la Pléiade*), p. 1040-

1154: p. 1104-1105 (riferimento datoci da Bernadette Martin-Hisard).

23. Mat. XXVII, 22, Marc. XV, 13, Luc. XXIII, 21, Giov. XIX, 15.

zione nelle regioni del Sud Italia e in Sardegna, tentiamo di descrivere i contesti di appartenenza. Un buon punto di partenza è rappresentato dai documenti greci dell' Athos che, nell' arco cronologico che abbiamo definito, ricoprono soprattutto il secolo XI e, accessoriamente, la fine del X. Le formule di maledizione sono abbastanza numerose. Non si trovano mai nei documenti elaborati dalle autorità civili : siamo in una società che non ignora lo Stato, nè la moneta, nè dunque le penalità monetarie. Invece il *prôtos* dell' Athos ricorre spesso alle penalità spirituali<sup>24</sup>; anche i vescovi le adoperano<sup>25</sup>, come pure l' igumeno di Iviron<sup>26</sup>. Infine le maledizioni contro l' eventuale trasgressore sono presenti in numerosi documenti privati, non solo di donazione ma in testamenti e in atti di vendita<sup>27</sup>, di acquisto<sup>28</sup>, di garanzia<sup>29</sup>. Dunque la maledizione ha il suo posto nella sfera ecclesiastica; può anche contribuire a costringere i privati a rispettare le proprie decisioni. Invece lo Stato e i suoi agenti, che dispongono di altri mezzi di coercizione, non l' adoperano.

La maledizione si presenta sotto due forme principali. La prima – e anche la più semplice – consiste nell' affermare che, in caso di non rispetto delle clausole del documento, il trasgressore verrà separato dalla Trinità e tenuto lontano dalla pratica religiosa<sup>30</sup> : dunque si tratta di una sorta di scomunica, il cui carattere giuridico non è tuttavia nè precisato, nè affermato; la parola « anatema » è raramente presente<sup>31</sup>. Talvolta si invoca, più precisamente, Cristo, la Vergine, le potenze celesti<sup>32</sup>. L' altra formula minaccia positivamente il trasgressore di una maledizione (*ἀρά*) che spesso è quella che richiama i 318 Padri di

Nicea : vale a dire che il trasgressore è pareggiato a un eretico. Ma essa può anche essere direttamente richiesta a Cristo, alla Theotokos, alle potenze angeliche e celesti<sup>33</sup>. La minaccia di scomunica e la maledizione dei 318 Padri possono anche combinarsi<sup>34</sup>.

Infine non di rado capita che la maledizione aggrega il colpito a reietti famosi : può « aver parte » (*μερίς*, equivalente esatto della parola *pars* che si incontra in numerosi documenti latini) con Giuda il traditore<sup>35</sup>. L' altro termine di paragone è anche evangelico, costituito da coloro che gridarono : « Crocifiggetelo ! » (Giovanni 19, 16), con la formula frequente<sup>36</sup> : ἄρον ἄρον σαύρωσον αὐτόν. Capita infine, ma raramente, che si rievochi il diavolo<sup>37</sup>. Gli altri termini di paragone infamante che spesso si incontrano nelle clausole dei documenti latini sono poco e tardivamente rappresentati (sin alla fine del secolo XIII) nei documenti greci; si può allora supporre una influenza latina : così per Anania e Safira<sup>38</sup>; quanto alla lebbra di Giezi e a Caino (del resto raramente citati nei documenti latini), sono presenti solo nella *diataxis* di Michele Attaliates (1077)<sup>39</sup> e, in seguito, sin dalla fine del secolo XIII<sup>40</sup>. Infine Dathan e Abiron, stelle delle maledizioni latine, sono ignoti nei documenti greci.

Tutto sommato, la maledizione non è rara nei documenti dell' Athos : figura abbastanza spesso fra le clausole penali dei documenti di origine ecclesiastica e privata. Assume raramente una forma veramente giuridica. I riferimenti forniti rimandano chiaramente alla divinità e a qualche essere celeste, ma anche ai Padri del concilio niceno e, fra i personaggi biblici, a Giuda e a

24. *Iviron* 18 (1012), 21 (1015), 24 (1020); *Esphigménou* 2 (1037); *Vatopédi* 4, 5 (1018), 7 (1059), 9 (1071); *Lavra* 9 (991), 12 (996), 17 (1012), 21 (1017), 23 (1018-1019), 57 (1108), 61 (1141); *Xèropotamou* 3 (1016); *Kutlumus* 1 (1012); *Kastamonitou* 1 (1047); *Saint-Pantéléemôn* 6 (1070), 8 (1169).

25. *Iviron* 43 (1085); *Xèropotamou* 4 (1032).

26. *Iviron* 28 (1044).

27. Ad esempio : *Iviron* 3 (982), 12 (1001), 26 (1042); *Esphigménou* 1 (1034); *Lavra* 10 (993); *Saint-Pantéléemôn* 1 (1030), 2 (1033-1034).

28. *Iviron* 22 (1016-1017), 23 (1017); *Lavra* 24 (1018), 63 (1154).

29. *Iviron* 7 (985), 14 (1007); *Esphigménou* 3 (1040-1041); *Lavra* 13 (1008-1009), 19 (1016), 27 (1030), 42 (1081); *Dionysiou* 1 (1056) ; *Pantokratôr* 1 (1039).

30. *Iviron* 23 (1017), 28 (1044) etc.; le formule sono varie.

31. Helen Saradi (*Cursing...* cit. p. 515) ne fornisce pochi esempi durante il periodo qui studiato : Catalogue, n. 70 (980), 156

(998), 211 (1093), 207 (XI s.), 95 (1101), 208 (1118), 209 (1197).

32. *Iviron* 47 (1098).

33. *Esphigménou* 1 (1034).

34. *Lavra* 10 (993). Helen Saradi (*Cursing...* cit. p. 504-521) presenta una tipologia delle forme di maledizione che non riprendiamo : sembra basarsi su diversi parametri che preferiamo distinguere.

35. *Iviron* 6 (984), 39 (1071), 44 (1090); *Lavra* 20 (1016), 42 (1081), 60 (1115); *Saint-Pantéléemôn* 8 (1169).

36. *Iviron* 21 (1015), 44 (1090), 47 (1098); *Esphigménou* 3 (1041041); *Pantokratôr* 1 (1039). Vedi Saradi, *Cursing...* cit., p. 509.

37. *Lavra* 18 (1014); *Kastamonitou* 1 (1047).

38. Saradi, *Cursing...* cit., p. 510.

39. *Ibid.*, p. 458.

40. *Ibid.*, p. 507-508.

coloro che hanno richiesto la crocifissione. I formulari generalmente non si appesantiscono sull'inferno e i suoi tormenti. Si potrebbe dire che la maledizione è cristocentrica : i protagonisti della Passione e gli eretici che hanno negato la divinità di Cristo sono quasi i soli contromodelli proposti.

Esiste poi una tradizione latina altomedievale. Secondo Tjäder<sup>41</sup>, fu la pratica greca a introdurre nei documenti latini – solo quelli di offerta, all'inizio – il giuramento, origine delle clausole di anatema e di maledizione, che accompagnano lo spergiuo.

Nei papiri di Ravenna, tale pratica è documentata, ma tutt'altro che generale. Si trova in cinque documenti di offerta<sup>42</sup> e in una sentenza («Spruchurkunde») <sup>43</sup>. In questa ultima, si afferma soltanto che è stato prestato il giuramento di osservare il contenuto del documento («prestato et nostri presentia corporali sacramento de conservandis his omnibus»), il che è ricordato in alcune sottoscrizioni. Nei documenti di offerta, le formule adoperate sono varie. La più semplice («et hanc cartulam donationis mei presentia hac die super sancta evangelia traditam vidi»<sup>44</sup>) non cita esplicitamente lo stesso giuramento; invece è riportato in altre due testimonianze<sup>45</sup>. In un altro documento (anteriore)<sup>46</sup>, la persona che fa l'offerta afferma : «et pro maiori firmitatem iurata dico per Deum omnipotentem et sancta quattuor evangelia... salutemque... invictissimorum principum... adtestatione confirmo me... contra numquam esse venturum». Il giuramento si presenta come una clausola di garanzia supplementare. Comunque le conseguenze dello spergiuo non sono esplicitamente citate.

Lo sono soltanto nell'offerta più antica<sup>47</sup> : «contra quam donationem nullo tempore nullaque ratione me, posteros successores meos venturos esse polliceor, invocato tremendi diem iudicii, et salutem invictissimi principis»; tuttavia il *dies tremendi iudicii* non porta ad altri riferimenti biblici : non bisogna spiegare le conseguenze dello spergiuo. La maledizione non è mai esplicitata.

Come campione del secolo VIII, abbiamo scelto i documenti vergati in una regione non troppo lontana dal Mezzogiorno : il ducato spoletino.

L'anatema non è assente nei documenti privati pubblicati da Herbert Zielinski, ma è tutt'altro che frequente : si trova in 7 dei 104 documenti, ossia meno del 7%<sup>48</sup>. In tutti i casi, si tratta di *chartae donationis*, tranne la prima, che tuttavia trascrive la *traditio* a Farfa di due casali e che, nell'arenga, rievoca *l'eterni regni beatitudo* nonché il *metus gehenne* e gli *incendia ignis*.

In cinque casi, la maledizione comincia con la formula *in iram Dei* (e, in tre casi, anche di santa Maria) *incurrat*. Si può supporre che *l'ira* equivale all'*ápá* greca. Nel documento più antico si aggiunge l'anatema dei 318 Padri, negli altri si richiede che il trasgressore *habeat portionem* con Giuda. Due *chartae* provenienti da Rieti<sup>49</sup> non richiamano l'ira di Dio; la prima rimanda il trasgressore all'ultimo giudizio e all'eterno incendio con Giuda; la seconda adopera una formula più ampia, ma equivalente. Tutto sommato, le maledizioni spoletine sembrano essere di chiara ispirazione greca.

#### L'ITALIA MERIDIONALE E LA SICILIA

Il Mezzogiorno italiano si configura, tra X e XI secolo, come uno spazio dominato dal nuovo ritorno bizantino. Una nuova centralità che condiziona gli assetti della politica locale, che risulta per molti versi ampiamente modificata se paragonata al IX secolo. Non solo si annulla completamente lo spazio di intervento degli imperatori germanici nel cuore del Mezzogiorno, ma risulta anche ridotto il ruolo dei principati longobardi. Calabria e Puglia formano ora due «temi», inseriti organicamente nel sistema amministrativo bizantino e sottoposti ad una radicale opera di intervento operata dall'alto che incide soprattutto sugli aspetti dell'«habitat», con la costruzione di nuovi centri abitati e fortificati : opera efficacemente definita come un vero e

41. Tjäder, *Die nichtliterarischen Papyri*, p. 264.

42. P. Tjäder 13 (4 aprile 553, Ravenna); 20 ([590-602], Ravenna); 22 ([639], Ravenna); 23 ([ca. 700]); 24 ([ca. 650], Ravenna).

43. P. Tjäder 43 [542?].

44. P. Tjäder 23.

45. P. Tjäder 22 : *de conservandis omnibus... ad sancta evangelia*

*prebuit sacramenta*; 24 : *et hanc chartulam posita super sancta evangelia... a... Gaudioso sub iusiurandum traditam vidi.*

46. P. Tjäder 20.

47. P. Tjäder 13.

48. Zielinski, *Le Chartae*, n. 6, 9, 10, 25, 26, 56, 59.

49. *Ibid.*, 26 (757), 56 (770).

proprio «incastellamento di Stato»<sup>50</sup>. Quello di Calabria ha una connotazione a tutti gli effetti greca, per lingua, per cultura, per religione, per forme del diritto. L'altro, pugliese, detto di *Longobardia*, trova la capitale in Bari liberata dalla presenza saracena<sup>51</sup>.

I contemporanei sanno bene che i due temi rappresentano entrambi diverse realtà, con una difformità che non è determinata solo da fattori politici, di cronologia o di aggregazione. Esiste tra i due poli una barriera etnica. Gli uomini del tema di Calabria fanno parte della *koinè* bizantina e seguono il diritto bizantino di età macedone. Mentre nell'orizzonte identitario longobardo si pratica il diritto longobardo, si parla latino (o con dialetti romanzi) e si segue il culto latino<sup>52</sup>.

Se Calabria e Puglia rappresentano un ambito complesso ma sottoposto al governo unitario e accentratore dell'Impero bizantino, tutta la dorsale del Meridione, dal sud dell'attuale Lazio sino al cuore degli Appennini, resta nelle mani longobarde. Suddivisa adesso in tre principati. Due interni, quelli di Benevento e Capua. L'altro che guarda al mare: Salerno. Tutti insieme formano la *Longobardia minor*, eredità del ducato longobardo di Benevento. Anche questo universo resta un tutto a parte. Esistono dei punti di convergenza ma pure di distanza se confrontiamo la Longobardia meridionale col mondo franco, carolingio e post-carolingio. Non esiste ad esempio il vassallaggio. E sebbene appaiano spesso condizionati, dalla seconda metà del X secolo, da quanto accade nel restaurato impero

germanico, l'influenza di Bisanzio su di loro resta robusta, quasi come se si trattasse di una sorta di Stati vassalli e dipendenti<sup>53</sup>.

Resta ancora fortissimo il potere tenuto dalle due grandi entità monastiche di Montecassino e San Vincenzo al Volturno, che giocano un ruolo di prima grandezza nello scenario del Meridione, protette direttamente dal potere imperiale, a partire da Carlomagno, in funzione sia antilongobarda sia antisaracena. Nella vita di questi grandi monasteri si interseca prestigio spirituale, capacità politica e potenza economica e terriera. E rappresentano un sicuro elemento di stabilizzazione in una regione travagliata da continue guerre, incursioni, depredazioni e saccheggi<sup>54</sup>.

I condizionamenti bizantini risultano ancora piuttosto intensi lungo la fascia tirrenica, nelle piccole formazioni politiche di Gaeta, Amalfi e Sorrento, le quali si sentono formalmente ancora sotto controllo imperiale, sebbene, in realtà, subiscano forti influenze esterne, in modo particolare da parte dei principi di Capua e di Salerno. Tuttavia, nonostante le forti contaminazioni, da Oriente si traggono ancora, e con forza, modelli comportamentali, etichette, forme organizzative, gerarchie, categorie sociali e economiche, quanto l'idea di un ordine a vocazione universale, cui comunque, nonostante tutto, si appartiene; dal quale ci si aspetta sempre la legittimazione, al di là dell'instabilità e delle fluttuazioni che si vivono tra centro e periferia, senza che avvenga mai il totale distacco dal potere centrale, da Costantinopoli<sup>55</sup>. In questo contesto, Napoli fa storia a sé. La

50. Per questa efficace definizione, cf. G. Noyé, *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in E. Cuozzo e J.-M. Martin (a cura di), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Roma-Bari, 1998, p. 90-116; e J.-M. Martin, *L'empreinte de Byzance dans l'Italie normande. Occupation du sol et institutions*, in *Annales Histoire, Sciences sociales*, 60, 2005, p. 733-765, soprattutto le p. 743 s. Si veda anche J.-M. Martin e G. Noyé, *Les façades maritimes de l'Italie du Sud. Défense et mise en valeur (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in J.-M. Martin (a cura di), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome-Madrid, 2001 (*Collection de l'École française de Rome*, 105/7, *Collection de la Casa de Velázquez*, 76), p. 467-512.

51. J.-M. Martin, *Les thèmes italiens : territoire, administration, population*, in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine : acquis et nouvelles recherches*, Roma, 2006 (*Collection de l'École française de Rome*, 363), p. 517-558.

52. Cf., ora, l'importante lavoro di A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur*,

Roma, 2010 (*Collection de l'École française de Rome*, 420), soprattutto la prima parte, p. 85-224.

53. Utilissima ancora la lettura di N. Cilento, *Italia meridionale longobarda*<sup>2</sup>, Milano-Roma, 1971. Vedi poi V. von Falkenhausen, *I Longobardi meridionali*, in A. Guillou, F. Burgarella, V. von Falkenhausen (a cura di), *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino, 1983 (*Storia d'Italia*, 3), p. 249-326, 339-364.

54. Per uno sguardo d'insieme, si rinvia a P. Toubert, *L'assetto territoriale ed economico dei territori longobardi : il ruolo delle grandi abbazie, in Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), Montecassino, 1987, p. 275-295. Per un'analisi su S. Vincenzo al Volturno, cfr. ora F. Marazzi, *San Vincenzo al Volturno dal X al XII secolo*, Roma, 2011 (*Subsidie*, 10).

55. Sul ruolo delle città tirreniche e sul loro sviluppo, vedi G. Galasso, *Le città campane nell'alto medioevo*, Napoli, 1960; V. von Falkenhausen, *La Campania tra Goti e Bizantini*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e civiltà della*

presenza imperiale si avverte ancora, nitidamente, in superficie: nei risvolti economici, amministrativi, politici, al di là di ogni contingenza. Aspetti dove il vincolo appare ancora radiato<sup>56</sup>.

Tuttavia, al di là della forte influenza bizantina, il tessuto politico resta caotico: contrapposizione violenta tra potentati, sconfinamenti e guerre restano all'ordine del giorno, in un contesto dove sembra impossibile trovare il bandolo della matassa di una ricomposizione generale. Un mondo particolaristico, si è detto, che però al suo interno si presenta mosso e reattivo. Caratterizzato dalla presenza di città, come Amalfi, Napoli o quelle della costa pugliese, che vivono, proprio in questo periodo un forte rigoglio, demografico, sociale ed economico e che rappresentano uno spicchio d'Europa, se paragonato ad altre zone del Continente, altamente sviluppato e in crescita, dove ad esempio vige un'economia monetaria consolidata e nel quale gli scambi – non solo commerciali – con le aree più fiorenti del Mediterraneo sono costanti e floridi e perduranti sino alla completa conquista normanna<sup>57</sup>.

Si aggiunga ancora il caso, del tutto specifico, della Sicilia, una volta bizantina, conquistata dai musulmani del Nord Africa durante il secolo IX, diventata musulmana nelle sue regioni occidentali e meridionali, con una forte componente greco-cristiana nel nord-est (ci sono anche cristiani di lingua araba e di rito bizantino<sup>58</sup>), poi conquistata alla fine del secolo XI dai Normanni che impostano una contea fortemente strutturata con elementi amministrativi di origine bizantina e musulmana. Come si sa, fu il conte di Sicilia

Ruggero II ad unificare, negli anni 1130, il Mezzogiorno continentale nell'ambito del Regno di Sicilia.

## Secoli VIII-IX

Prima di partire con l'analisi dei documenti meridionali relativi al periodo da noi considerato, facciamo però un passo indietro e analizziamo brevemente le testimonianze dei secoli VIII (rarissimi) e IX, per accorgerci che la maledizione è quasi assente. Non figura nei documenti pubblici, né in quelli dei duchi beneventani né dei principi longobardi (e normanni di Capua).

In un documento privato ripubblicato da Zielinski<sup>59</sup>, l'autrice di una vendita giura *per Deum omnipotentem et sacrosancta Christi quatuor evangelia, sic et salutem... Ihusulfi [Gisulfi] summi ducis* di rispettare la transazione: la formula è simile a quella che abbiamo visto nei papiri ravennati, con l'associazione al giuramento del sovrano. Si aggiunga che la vendita compiuta è specifica: si cedono a un monastero napoletano due *tertiatores*, servi della zona di confine tra territorio longobardo e napoletano; inoltre il documento, scritto secondo i criteri longobardi, deve essere valido anche nel territorio napoletano<sup>60</sup>: può darsi allora che il giuramento sia di ispirazione bizantina. Il secondo caso è quello di una *charta offerisionis* longobarda (e mutila) datata al periodo 764-770<sup>61</sup>, che contiene una sola clausola penale: «in die tremenda iudicii sit anathema (sic) maranatha et cum Iuda traitore Christi habeat consortium». In questo caso, va considerata l'espressione solenne *maranatha*, di derivazione ebraica (מְרַנְּתָא)<sup>62</sup>.

Campania. *Il Medioevo*, Napoli, 1992, p. 7-36. Nello specifico, vedi poi per Amalfi e Sorrento, U. Schwarz, *Amalfi nell'alto Medioevo*, Amalfi, 1985; M. Del Treppo e A. Leone, *Amalfi medioevale*, Napoli 1977; G. Sangermano, *Istituzioni civili e sistema politico nei ducati di Amalfi e di Sorrento (sec. VI-XII)*, in *Schola Salernitana. Annali*, 10, 2005, p. 93-156. Per Gaeta, con uno sguardo aperto verso gli altri centri tirrenici, M. Merore, *Gaeta im frühen Mittelalter (8. bis 12. Jahrhundert)*. *Beiträge zur Geschichte der Stadt*, Gotha, 1911; P. Skinner, *Family power in southern Italy. The Duchy of Gaeta and its neighbours (850-1139)*, Cambridge, 1995.

56. Su Napoli, cf. P. Arthur, *Naples, from roman town to city-state: an archaeological perspective*, Roma, 2002 (*Archaeological monographs of the British School at Rome*, 12); Martin, *Guerre...*, cit. Vedi ora anche A. Feniello, *Napoli. Società ed economia (902-1137)*, Roma, 2011 (*Nuovi studi storici*, 389).

57. Sul ruolo degli Amalfitani e degli esponenti delle altre città

tirreniche nello scambio mediterraneo, cf. Feniello, *Napoli* cit., p. 173-191; e Id., *Sotto il segno del Leone. Storia dell'Italia musulmana*, Roma-Bari, 2011.

58. H. Bresc e A. Nef, *Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)*, in *Cavalieri alla conquista del Sud...* cit., p. 134-156.

59. Zielinski, *Le Chartae*, I = RNAM 1.

60. Martin, *Guerre*, p. 76-77.

61. Zielinski, *Le Chartae*, IX.

62. L'espressione significa letteralmente *Dominus venit*, riportata da San Paolo in I, Cor. 16,22. Riprendiamo dalla voce «Maranatha», in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1948-1954, VIII, c. 3-4: «Per la vicinanza con *anathema*, *maranatha* vi si aggiunse per rinforzarlo, e divenne fin dal sec. IV una solenne formula di anatema. L'Ambrosiastro (sec. IV) spiega *anathema maranatha*: «*Si quis Dominum Iesum, qui venit, non amat, abscindatur. Maranatha enim "Dominus venit" significat*» (PL XVII, 290). Un'iscrizione

Per il secolo IX la serie documentaria più importante del Mezzogiorno è quella conservata nell'archivio della badia di Cava, composta da alcune decine di atti; si tratta, in maggior parte, di compravendite, ma con alcune donazioni, permutate, e due disposizioni testamentarie<sup>63</sup>. Questi documenti contengono clausole penali, di tipo monetario. Ma né la maledizione e nemmeno il giuramento vengono adoperati: solo nel documento più antico, una consegna di «Morgengabe» a Forino (AV) del 793<sup>64</sup>, si scrive: *periurio non percurrat*; talvolta, tra le clausole di garanzia, figura la promessa, in caso di conflitto, di giurare *de colludio* (secondo la pratica longobarda)<sup>65</sup>, ma nell'avvenire. Invece due documenti di offerta della metà del secolo IX minacciano, l'uno il *perpetuum supplicium cum diabolo et angelis eius*, l'altro l'anatema di Giuda, Anna e Caïpha<sup>66</sup>.

Dunque si può affermare che le *chartae* longobarde meridionali del secolo IX adoperano poco le penalità spirituali, discretamente presenti invece nei documenti spoletini.

Quando ci rivolgiamo alla seconda serie, quella di Gaeta, che conserva un patrimonio di 19 scritture del IX secolo, le cose sono leggermente diverse. Il giuramento può servire per una testimonianza<sup>67</sup> oppure è prestato in occasione di una concessione<sup>68</sup>. L'anatema interviene una sola volta, come unica clausola penale nel testamento del vescovo di *Formiae*-Gaeta Giovanni, vergato nell'831<sup>69</sup>: il trasgressore riceverà l'anatema dei 318 Padri e sarà condannato con Giuda. Ritroviamo qui una discreta influenza bizantina. Ma, tutto sommato, l'Italia meridionale non sembra avere tradizioni specifiche: il ricorso a penalità spirituali sembra del tutto raro nell'alto

Medioevo. Tuttavia dobbiamo notare che zone una volta bizantine, come Napoli e Amalfi o come la Calabria, non dispongono di una documentazione anteriore al secolo X.

### Secoli X-XII : i ducati tirrenici

Cominciamo ora il nostro giro nel Mezzogiorno, a partire dai ducati tirrenici. Nel ducato posto più a settentrione, quello di Gaeta, abbiamo 31 documenti che riportano formule di maledizione, compresi tra il 978 e il 1084. Si tratta di 23 donazioni, 4 del X secolo e 19 dell'XI<sup>70</sup>, 6 testamenti, tutti dell'XI<sup>71</sup>; una concessione di una chiesa, del 1012<sup>72</sup>; e una *charta memorationis et declarationis*, del 1059<sup>73</sup>. Il tema usato è quasi sempre il medesimo, senza variazioni o sfumature, e senza ricorso ad altre figure se non i 318 padri, mentre l'unico reietto richiamato è Giuda, con formule di questo tipo: «*sed primis omnium iram Dei omnipotentis super eum incurrat et habeat maledictionem a trecentis decem et octo patrum et partem habeat cum ille impio Iuda traditor domini nostri Iesu Christi*». Talvolta viene richiamata la pena dell'inferno (*damnatione aeterni incendii*), di un'eternità *sine refrigerium, in tartareos voragine que chaos dimersos cum impiis*, dove il colpevole vada allontanato, il giorno del Giudizio universale, dai giusti, per essere condannato al fuoco perpetuo: «*in ultimo iudicio segregatur a parte iustorum ut damnatus iam sine fine cremetur incendio*». Dal 1059, mescolata con la tipologia appena descritta, appare anche la formula *maranatha*, che ricorre ancora nel 1066 e nel 1067; mentre, nel 1084, tale formula viene riportata da sola: «*habeat anathema mara thama*» (*sic*).

Ancora più schematica è la situazione in area

sepolcrale di Salamina del sec. IV o V (CIG, IV, 9303) scaglia l'*anathema maranatha*. Così il terzo Concilio di Toledo (589), can. 18 (PL LXXXIV, 348), e il quarto Concilio di Toledo (633), can. 75 (*ibid.*, 385), ove *anathema maranatha* è interpretato «*perditio in adventum Domini*» (come Pseudo Isidoro: PL LXXXII, 745, e già sant'Eucherio: PL L, 815). Nel medioevo questo tremendo anatema ricorre in bolle papali, episcopali, abbaziali (Ch. Du Cange, *Glossarium med. et inf. lat.*, IV, Parigi, 1845, p. 270)».

63. CDC 71 e 96.

64. CDC 1.

65. CDC 40, 41, 44, 45, 63, 103, ad esempio.

66. Bartolini, S. *Modesto*, 3 (RPD 199, 852); Leccisotti, *Benedictina*, 1, p. 97-98, n. V.

67. CDCajet. 3 (830?).

68. CDCajet. 2 (830).

69. CDCajet. 4.

70. CDCajet, a cura di S. Riciniello, II, 72 (978), 74 (979), 78 (980), 90 (993), 122 (1011); III, 145 (1023), 150 (1025), 182 (1047), 186 (1049), 188 (1049), 194 (1053); IV, 203 (1057), 204 (1058), 212 (1061), 216 (1063), 220 (1064), 230 (1066), 236 (1068), 238 (1069), 244 (1071), 245 (1071), 253 (1079), 255 (1084).

71. CDCajet, a cura di S. Riciniello, III, 131 e 134 (1014), 146 (1024), 156 (1028); IV, 232 (1067), 243 (1071).

72. CDCajet, a cura di S. Riciniello, II, 129.

73. CDCajet, a cura di S. Riciniello, IV, 206.

amalfitana. Le testimonianze sono complessivamente 28, che si collocano tra il 983 e il 1144. In prevalenza si tratta di donazioni, una delle quali compiuta tra laici<sup>74</sup>. Mentre poi abbiamo: una concessione tra laici del 992<sup>75</sup>; il rispetto di un documento siglato dal duca di Amalfi Sergio II e dal figlio Giovanni del 1023<sup>76</sup>; un giudicato su una questione di eredità del 1055<sup>77</sup>; una concessione da parte del vescovado di Minori del 1092<sup>78</sup>; una *charta traditionis* del 1125<sup>79</sup>; e una costituzione del vescovo di Minori del 1127<sup>80</sup>. Si impiega in maniera ripetitiva un'unica tipologia, senza pressoché alcuna variazione in ognuno dei documenti e con scarsa immaginazione. Viene indicato il compenso da versare in caso di trasgressione, computato in solidi di Bisanzio, da un minimo di cento a un massimo di duemila; e la formula «*habeat anathema et maledictionem a Patre et Filio et Spiritu Sancto et partem habeat cum Iuda traditore Domini nostri Iesu Christi*».

A Napoli, la tematica si presenta più complessa. Ad una situazione stereotipa, come rilevata a Gaeta e ad Amalfi, se ne sostituisce una mutevole e variegata. Non sono molte le testimonianze: appena una ventina su più di 700 documenti. Nella maggior parte dei casi sono donazioni<sup>81</sup>, tra cui spiccano quelle effettuate dal duca Gregorio IV e dal vescovo Atanasio III nel 907<sup>82</sup>; e dal duca Sergio V e dal vescovo Giovanni VI nel 1065<sup>83</sup>. Oltre alle donazioni, abbiamo poi una *chartula liberationis* del 1006 e un testamento del 1058<sup>84</sup>. In genere la maledizione si accompagna alla pena pecuniaria e la formula più consueta è: «*si quis autem contra hanc chartulam venire presumpserit sub anathematis vinculis obligatus*», con l'aggiunta delle varianti della maledizione scagliata dai 318 padri di Nicea o da santi richiamati eccezionalmente come San Nicola o Santa Eufemia; e dei reprobri, primo fra tutti

Giuda, seguito da Anna e Caifa «*et cum omnibus reprobis quibus dicitur est Dominus: «Ite maledicti in ignem eternum qui paratus est diabolo et angelis eius»*»<sup>85</sup>. Più articolata si presenta una maledizione del 1070<sup>86</sup> nella quale ci si riferisce ai 108 capitoli<sup>87</sup>, ai reprobri Dathan e Abiron, Anania e Safira, relegando i colpevoli tra gli eretici e gli scismatici: «*quovis tempore sub anathematis vinculis obligationibus, alias veniat super eum Dei maledictio que continetur in 108 capitula et fiat eis sicut Datan et Abiron quos vivos absorbit terra et sicut Anania et Safira qui mentientes ante pedes apostolorum expiraverunt, particeps efficiatur cum Iuda traditore Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi et cum omnibus hereticis et scismaticis tenebrosam partem possideant*». Mentre, in una del 1114, oltre ai 318 padri, si richiamano i dodici apostoli e i ventiquattro vegliardi dell'Apocalisse di Giovanni<sup>88</sup>.

Nei documenti napoletani talvolta è presente una notazione insolita: nel riportare la maledizione essa viene definita come «imprecazione consueta» (ad esempio «*si qui contrafecerit implorat imprecaiones solitas 318 patrum et sicut Dathan et Abiron absorbeat terra*»; oppure «*cum solitis impreca-tionibus in casu controventionis videlicet partem habeat cum Anna et Caifas et cum Iuda proditore et in die iudicii sit damnandus*»<sup>89</sup>). L'ipotesi che proponiamo è che, dietro questa formula, si nasconda, a Napoli ma verosimilmente anche negli altri centri tirrenici, un uso diffuso degli anatemi che va al di là del numero di impiego così ristretto in ambito documentario. Un uso sociale, per così dire, che si riscontra proprio a Napoli in alcune epigrafi funerarie, dove per chiunque osasse violare le tombe si prevedevano anatemi sacri, sulla falsariga di quelli adoperati nei documenti: «*si quis praesumpserit hunc tumulum violare erit anathematis vinculis innondatus*»; «*si quis aperierit habeat anathema a Trinitate Domini et sit extraneus corpus Domini*»;

74. Cf. PAVMinori, 12 (1031), 20 (1055), 30 (1079), 31 (1091), 35 (1094). Codice Perris, 56 (964), 25 (983), 79 (988), 67 (989), 68 e 69 (994), 26 (990), 28 (993), 13 (1004), 71 (1014), 48 (1068), 51 e 75 (1059), 85 (1090), 97 (1105), 131 (1144). La donazione fra laici è *ibid.*, 111 del 1125.

75. Codice Perris, 2.

76. Codice Perris, 54.

77. Codice Perris, 33.

78. PAVMinori, 34.

79. Codice Perris, 111.

80. PAVMinori, 44.

81. Monumenta, II, I, doc. 2 (914), 6 (920), 40 (928), 49 (943), 57 (946), 369 (1016), 480 (1044), 505 (1070), 530 (1081),

531 (1082), 570 (1097), 576 (1100), 611 (1114), 662 (1135), 668 (1137), 674 (1138).

82. Monumenta, II, II, doc. 1.

83. Monumenta, II, II, doc. 16.

84. Monumenta, II, I, rispettivamente doc. 329 e 489.

85. Cf. Mt XXV, 41.

86. Monumenta, II, I, doc. 505.

87. Probabilmente si tratta di una scorretta indicazione del salmo 108 su cui *infra*.

88. «*Et a trecentorum decem octo patrum habeat maledictionem Dei omnipotentis et a duodecim Apostolis et a viginti quatuor senioribus*»: Monumenta, II, I, doc. 611.

89. Monumenta, II, I, doc. 530 e 531 del 1081-1082.

«obsecro vos homines legentesque ut vas tanti sanctissimi viri sepulchri nemo audeat violare nec pedibus calcare, per ipsum obtestor qui venturus est seculum per ignem iudicare»<sup>90</sup>.

D'altro canto, questa ipotesi crediamo venga avvalorata dall'impiego solenne che, nelle città tirreniche, si fa delle maledizioni nella pratica politica, soprattutto nel caso di importanti donazioni o in occasioni cui risulta necessario conferire all'atto in corso di stipula una legittimazione ultraterrena. Per esempio, nel 1023<sup>91</sup> il duca di Amalfi Sergio II e suo figlio Giovanni, per vincolare con ancor più forza i fratelli Sergio e Urso figli dell'*aurifex* Leone al rispetto del contenuto di una *charta* redatta dal vescovo Leone, adoperano l'anatema: «*quavis alia humana persona contra hanc chartam venire presumpserit et aliquod vobis exinde querere aut contrare vel minuare valuerit, habeat anathema et maledictionem a Patre et Filio et Spiritu Sancto et partem habeat cum Iuda traditore domini nostri Iesu Christi*». Formula, peraltro, usata in due casi dal duca Giovanni II<sup>92</sup>. A Minori, invece, nel 1127, gli anatemi chiudono le costituzioni del vescovo di Minori Costantino che stabiliscono norme morali ed economiche per il clero locale<sup>93</sup>.

A Napoli, poi, l'uso che ne fa l'apparato ducale appare chiaramente. Ad esempio, nel 907<sup>94</sup>, il duca Gregorio IV e il vescovo Atanasio donano all'abate del monastero dei Ss. Severino e Sossio la zona del *Castro Lucullano*: documento che si apre con la formula solenne: «*sicut in hoc mundo nihil esse potes bonum nihilque utile absque Dei providentia, qui dispensat et ordinat omnia prout vult*» e si chiude, per i trasgressori all'ordine ducale, con la pena pecuniaria di dodici libbre d'oro e l'anatema: «*siant alligati sub anathematis vinculis trecentorum et octo Patrum, partemque habeant cum Iuda traditore Domini nostri Iesu Christi*

*et cum omnibus impiis, quibus dictum est a Domino: Ite in ignem eternum qui paratus est diabulo et angelis eius*». Né si può dimenticare la *promissio* stipulata dal duca Sergio IV in favore dei cittadini di Gaeta nel 1029<sup>95</sup>, nella quale si evidenzia l'uso tutto politico dell'anatema con la sanzione per chi non ottempera a quanto stabilito che «*abeat anathema a trecentis decem et octo patribus partemque cum Iuda impiissimo traditori Domini nostri Iesu Christi*», oltre all'ammenda di *auri ebrisi libras decem*.

In conclusione, val la pena di riportare la formula di maledizione presente in una donazione ducale napoletana del 1065<sup>96</sup>, compiuta da Sergio V in favore della badessa Itta del monastero dei Ss. Nicandro e Marciano: «*beniat eis maledictione quo continet in centesimo octavo psalmos, fiat eis sicut Dathan et Abiron quos vivos absorbit terra et sicut Acetofel consiliario Davit et sicut Anania et Saffira qui mentientes ante pedes apostolorum expiraberunt seu et cum omnibus hereticis et excimaticis tenebrosa partem possideat cum Anna et Cayfas et cum Iuda proditores domini nostri Iesu Christi*». Rispetto al panorama consueto, emergono due elementi originali. Innanzitutto il riferimento al salmo CVIII dell'antico Testamento, detto anche «salmo imprecatorio», dove la giustizia di Dio viene richiamata per colpire il reprobato sulla terra e non nell'aldilà, salmo usato anche da Pietro per condannare Giuda (Atti, I, 20)<sup>97</sup>. L'altro è l'accenno a «Acetofel consiliario Davit», ossia Achitofel, Ἀχιτόφελ, altro traditore «par excellence», ricordato in Re XVII, 23, consigliere fraudolento del re Davide che istigò il figlio di lui, Assalonne, a schierarsi contro il padre<sup>98</sup>.

## Secoli X-XII : la Calabria

I documenti greci della Calabria, di tradizione bizantina, sono invece contraddistinti dalla

90. Cf. le epigrafi napoletane 11 a p. 223, 21 a p. 226 e 33 a p. 239 riportate in *Monumenta*, II, II.

91. *Codice Perris*, 54.

92. *PAVMinori*, 12 (1031) e 20 (1055).

93. *PAVMinori*, 44.

94. Cf. *Monumenta*, II, II, doc. 1.

95. Martin, *Guerre, Chartula repromissionis* 9, p. 223

96. *Monumenta*, II, II, doc. 16.

97. Il salmo recita: «Suscita un empio contro di lui e un accusatore stia alla sua destra./Citato in giudizio, risulti colpevole e il suo appello si risolva in condanna./Pochi siano i suoi giorni e il suo posto lo occupi un altro./I suoi figli rimangono orfani e vedova sua moglie./Vadano raminghi i

suoi figli, mendicando, siano espulsi dalle loro case in rovina./L'usuraio divori tutti i suoi averi e gli estranei facciano preda del suo lavoro./Nessuno gli usi misericordia, nessuno abbia pietà dei suoi orfani./La sua discendenza sia votata allo sterminio, nella generazione che segue sia cancellato il suo nome./L'iniquità dei suoi padri sia ricordata al Signore, il peccato di sua madre non sia mai cancellato./Siano davanti al Signore sempre ed egli disperda dalla terra il loro ricordo».

98. Altro personaggio rinomato nella tradizione medievale e, non a caso, ricordato nella Divina Commedia, al canto XXVIII dell'*Inferno* (vv. 137-138): «Achitofél non fé più d'Absalone/e di David, co' malvagi punzelli».

frequenza delle penalità spirituali : dei 250 documenti anteriori al secolo XIII pubblicati da Trinchera, 107 (ossia il 43%) ne comprendono 20 del secolo XI, il resto del secolo XII, il che significa che la pratica non tende a scomparire e prosegue nel secolo XIII. La penalità è presente soprattutto in documenti di offerta e di donazione nonché in testamenti<sup>99</sup>, ma non mancano testimonianze in atti di compravendita<sup>100</sup>, di scambio<sup>101</sup> o di concessione<sup>102</sup>. È adoperata da privati, da vescovi<sup>103</sup> come pure da autorità civili, dal duca d'Italia e Calabria Argiro<sup>104</sup> al re di Sicilia Ruggero II<sup>105</sup>. In questo doppio allargamento – a tutti i tipi di documenti privati e a quelli elaborati dalle autorità – risiede l'originalità rispetto al periodo precedente; ma il tipo di formule di maledizione è simile a quello che si è riscontrato nei documenti dell'Athos.

In primo luogo è citata la maledizione (ἀρά) o l'anatema di Dio (o delle tre persone della Trinità), ma anche dei 318 Padri di Nicea, talvolta degli apostoli (e in particolare di san Pietro), più raramente di un'altro santo<sup>106</sup>; a Dio sono una volta associati «tutti i santi eserciti del cielo e della terra»<sup>107</sup>. Talvolta è pronunciata l'esclusione dalla Chiesa<sup>108</sup> e, una volta l'ἀνάθεμα è accompagnato da un κατόθεμα<sup>109</sup>.

I personaggi con i quali il trasgressore sarà dannato non sono citati sistematicamente : il più delle volte si tratta di Giuda<sup>110</sup>, soprattutto nel secolo XII, ma già prima<sup>111</sup>. Come nei documenti dell'Athos sono pure citati quelli che hanno richiesto la crocifissione<sup>112</sup>, ma il riferimento scompare. I classici rappresentanti dell'anatema nelle maledizioni occidentali sono poco presenti : Dathan e Abiron<sup>113</sup>, Abiron e Kore<sup>114</sup>, Dathan,

Abiron e Kore<sup>115</sup>; invece, in una donazione signorile fatta ad Aieta (CS) nel 1171<sup>116</sup> sono convocati Ario e Nestorio. Fra i tormenti, la lebbra di Giezi è discretamente rappresentata<sup>117</sup>. Ma, tutto sommato, la tonalità greco-bizantina della maledizione in Calabria permane. Non si trova mai la clausola dell'eventuale respiscenza.

Nella maggior parte dei casi, la penalità spirituale accompagna una multa finanziaria che deve essere corrisposta allo Stato e talvolta anche alla chiesa lesa; capita che questa ultima sia esplicitamente collegata con la prima, quando la multa deve riscattare la trasgressione della Croce (παράβασις τοῦ σταυροῦ), cioè del documento sul quale è iscritta la croce (che, fra l'altro, precede la suscrizione dell'autore)<sup>118</sup>.

Oltre alle rare influenze occidentali nel formulario, la novità principale è l'uso delle maledizioni nei documenti compiuti dalle autorità civili; ma queste autorità in realtà sono occidentali. È anche il caso di Argiro, figlio di Mele e Longobardo di Puglia, nominato duca di Puglia e di Calabria dalle autorità bizantine; inoltre la sua formula è tutt'altro che clamorosa : il trasgressore meriterà l'indignazione (ἀγανάκτησις) di Dio e avrà san Nicola come avversario (ἀντιδικέω) il giorno del Giudizio. Nel 1131<sup>119</sup>, nella conferma generale indirizzata al monastero del Patire, Ruggero II minaccia l'ἀρά dei 318 Padri.

Che la cultura greco-bizantina portasse con sé una persistente specificità<sup>120</sup> in proposito è dimostrato dal fatto che, nelle (poco numerose) *chartae* latine della Calabria settentrionale, la penalità spirituale sembra più rara. Disponiamo di sei documenti del primo quarto del secolo XII copiati nel *Registrum Petri Diaconi*<sup>121</sup>. Il primo, che

99. Trinchera 129, 144, 192, 229, 246.

100. Trinchera 36, 73, 100, 101, 119, 123, 125, 128, 155, 194, 201, 205, 223, 226, 233, 238, 249.

101. Trinchera 171, 200.

102. Trinchera 79, 121.

103. Trinchera 53, 70, 175.

104. Trinchera 42.

105. Trinchera 106; vedi anche i documenti signorili (64, 97, 137).

106. Nicola : Trinchera 27, 42; Memnone : *ibid.*, 318; Teodoro : *ibid.*, 43; Filippo : *ibid.*, 70. Giovanni Calibita : *ibid.*, 171.

107. Trinchera 84 : πάντων ἁγίων ταγμάτων οὐρανοῦ καὶ γῆς.

108. Trinchera 39, 65 ad esempio.

109. Trinchera 150 (donazione fatta dal signore normanno Roberto de Terroun).

110. Trinchera 49, 58, 72-74, 80, 81, 88, 112, 121, 128, 133, 141, 151, 154, 156-159, 171, 175, 192, 224, 237, 243.

111. CAG II, 1 (1023/4); CAG I, 1 (1060/1).

112. Trinchera 29, 37, 43.

113. Trinchera 64.

114. Trinchera 58.

115. Trinchera 75.

116. Trinchera 178.

117. Trinchera 43, 64, 72, 119, 133, 178.

118. Trinchera 32, 54, 100, 101, 118, 119, 123, 134, 185, 197, 203, 205, 214, 215, 222, 223, 224, 238, 249.

119. Trinchera 106.

120. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale...* cit.

121. RPD 516 (1102, ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 117), 526 (1104), 517 (1104/5, ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 217-218), 573 (1106, ed.

ha per autrice *Rocca* (esponente della famiglia di Altavilla), invoca i 318 Padri, gli evangelisti, gli apostoli e tutti i santi, e il terzo (che ha ancora *Rocca* come autrice) gli apostoli e in particolare san Pietro. Ma Giuda compare in tre documenti (573, 582, 598), mentre altri tre contengono la formula dell'eventuale resipiscenza (526, 573, 598). Nella serie più importante di documenti calabresi latini, pubblicata da Armando Pratesi, la penalità spirituale è rara (3 casi su più di 50 documenti) e non compare prima della metà del secolo XII, in due testamenti e un'offerta<sup>122</sup>. Sono di tonalità decisamente occidentale: anatema da parte di Dio, di santa Maria e di tutti i santi, sorte di Dathan e Abiron o di Simone mago e di Giuda, una volta di Giuda e di quelli che hanno richiesto la crocifissione; nel secondo documento, la penalità spirituale accompagna una multa.

### Secoli X-XII : la Puglia

La Puglia latina si comporta come la Calabria latina, mentre i rarissimi documenti greci talvolta portano una maledizione di tipo greco: un testamento greco barese dell'XI secolo richiede l'anatema delle tre persone della Trinità, l'*ἀπά* dei 318 Padri, l'anatema *maranatha* e rievoca coloro che hanno richiesto la crocifissione<sup>123</sup>; un atto vergato a Nardò nel 1134<sup>124</sup> rievoca i 318 Padri, Giuda e la *παράβασις τοῦ σταυροῦ*.

Il panorama è veramente diverso nei docu-

menti latini<sup>125</sup>. Certo, le formule adoperate sono talvolta di un'estrema semplicità<sup>126</sup>, ma non è che questa sia la norma.

In età bizantina la pena spirituale è una specialità quasi esclusiva del clero<sup>127</sup>, anche se la troviamo anche in un'offerta e in un testamento<sup>128</sup>. In età normanna si fa meno rara, ma non supera l'ambito delle donazioni, offerte, concessioni, conferme. Spesso combina la formula di maledizione o di anatema con la rievocazione dei futuri compagni del reietto: il più frequente è Giuda. Quanto alla maledizione, coinvolge Dio e talvolta altri esseri celesti di prima importanza: la Vergine, tutti i santi e i giusti, i 318 Padri<sup>129</sup>, o ancora la Vergine, i santi Michele, Giovanni Battista, Pietro, i quattro evangelisti, i 12 apostoli, i 318 Padri<sup>130</sup>. Possono anche essere associati santi collegati con la chiesa interessata<sup>131</sup>.

La clausola di sospensione della maledizione è quasi assente<sup>132</sup> (tranne nei precetti dei duchi normanni); invece il vescovo di Troia Guglielmo III (molto vicino al re) nel 1170<sup>133</sup> pronuncia l'anatema *salva in omnibus et per omnia regis maiestatis auctoritate*.

Nei documenti di Terlizzi<sup>134</sup> è talvolta ricordata la formula evangelica *Ite maledicti*; a Lesina nel 1069<sup>135</sup> è invocata la *Davitica maledictio*; a Giuda sono una volta associati (in età bizantina)<sup>136</sup> *ceteri qui in Passione Domini consentienter* (sic) *fuerunt*. Fra i compagni di Giuda, se Dathan e Abiron sono pochissimo rappresentati<sup>137</sup>, se ne incontrano altri, meno comuni: un documento del 1089<sup>138</sup> ricorda

Gattola, *Hist.*, II, p. 934-935), 582 (1123, ed. Dormeier p. 259-261 n. 9), 598 (1123). Si tratta di documenti signorili.

122. Pratesi 37, 38, 48.

123. *CDB* IV, 46.

124. Trinchera, ap. I, 2; vedi pure *ibid.*, ap. 6 (Gallipoli, 1181).

125. Abbiamo lasciato da parte i pochi documenti cassinesi, che aggiungono poco in proposito.

126. *CDP* XXI, 99 (1182): *iram Dei omnipotentis sanctorumque martyrum Pontiani et Eleutherii se noverit incursum* (vescovo di Troia, sul modello pontificio). *CDP* XXX, 137 (1206): *gladio anathematis feriamur* (Ramfredus vescovo di Fiorentino).

127. *CDB* I, 20 (1037, arcivescovo di Bari); *CDB* IV, 45 (1071) (un abate di Bari). *CDB* VIII, 8 (1035/30, arcivescovo di Bari); *CDP* XX, 36 (1024, abate di S. Benedetto di Polignano); *Tremiti* 1 (1005, arcivescovo di Lucera), 7 (1018, vescovo di Vieste), 8 (1023, arcivescovo di Siponto), 34 (1045, vescovo di Dragonara; *CDBrind.* I, 4 (1059, arcivescovo di Brindisi), 5 (1060 *id.*).

128. *Tremiti* 26 (1039); *CDB* III, 6 (1044). Vedremo esempi simili in Sardegna.

129. *CDB* IV, 45 (1071).

130. *CDB* III, 22 (1089).

131. San Biagio a Corato (*CDB* IX, 48, 1142). San Nicola a Troia (*CDP* XXI, 46 (1123)). I santi Ponziano e Eleuterio (anche accompagnati dai santi Secondino e Anastasio) a Troia (*CDP* XXI, 99, 1182 e 113, 1192). San Giovanni Battista a Vieste (*Tremiti* 17, 1035). San Leucio a Brindisi (*CDBrind.* I, 10, 1100). San Biagio a Ostuni (Pepe p. 28-29, 1191).

132. Due casi: *SNC* 4 (Lecce, 1181). Pepe p. 30-31 (Ostuni, 1092).

133. *CDP* XXI, 87 (sul vescovo, v. *ibid.*, p. 31-32).

134. *CDB* III, 16 (1074), 21 (1088), 22 (1089).

135. *Tremiti* I20.

136. *Tremiti* 1 (Lucera, 1005).

137. *CDB* III, 22 (1089). *CDP* XXI, 17 (1081). *Tremiti* 26 (1039), 89 (1104), 109 (1158). Lo stesso vale per il diavolo: *CDB* I, 20 (1037), 26 (1067), 29 (1082). Si aggiungano rari cenni all'*anathema maranatha*: *Tremiti* 26 (1038), 47 (1053). *CDP* XXI, 53 (1128).

138. *CDB* III, 22.

il Salmo LXXXII, 13 (quelli che dicono : *Haereditate possideamus sanctuarium Dei*); un altro del 1123<sup>139</sup> si riferisce a Giobbe XXI, 14 (*Recede a nobis*); nel 1045<sup>140</sup> il vescovo di Dragonara ricorda precisamente la maledizione di Ario pronunciata dai Padri niceni. Si incontra pure il diavolo<sup>141</sup>.

Inoltre l'immaginazione è talvolta eccitata da descrizioni spaventose : la maledizione già citata del vescovo di Dragonara nel 1039 auspica che il trasgressore *sit sepultus in sterquilino asini*, che richiama la formula presente in Geremia, XXII, 19, *sepultura asini sepelietur putrefactus*. Ma, tutto sommato, le formule pugliesi di anatema, anche nel periodo normanno, restano il più spesso segnate da un certo ritegno; oltrepassano raramente il campo delle offerte e dei testamenti; chiaramente ricevono modelli di impronta bizantina, ma anche occidentale.

La loro originalità è chiaramente dimostrata dalla lettura dei documenti del monastero di Tremiti, ubicato su un isolotto vicino al Gargano, ma che riceve offerte non soltanto nella Capitanata, ma anche nel Molise e nell'Abruzzo adriatici, divisi e retti (prima dell'unificazione normanna) da piccole dinastie comitali di origine abruzzese<sup>142</sup>. Anche se la maledizione è associata all'offerta, sembra più frequente e inoltre assume una tonalità diversa.

A fianco di Giuda sono citati, a Chieti, gli *impij, sacrilegi, tiranni*<sup>143</sup> (questi ultimi richiamati più spesso). Ma i documenti sono innanzitutto contraddistinti dalla rievocazione dello stagno di fuoco e di zolfo (Apoc. XIX, 20 e XX, 10) come luogo della dannazione<sup>144</sup>; si parla anche del *tremendum iudicium*<sup>145</sup>. Tali descrizioni chiaramente mirano a spaventare l'eventuale trasgressore più che a esprimere un giudizio teologicamente giustificato : vedremo che lo stesso vale per altre regioni site fuori della sfera politica bizantina.

## Secoli X-XII : le regioni longobarde

Per esaminare questa fascia del Mezzogiorno, abbiamo preso in considerazione i tre corpi docu-

mentari della Badia di Cava, di Montevergine e di Montecassino. Secondo le testimonianze del *Codex Diplomaticus Cavensis*, che riguardano per la maggior parte i territori del Principato di Salerno, per il X e l'XI secolo le formule di maledizione sono praticamente quasi del tutto assenti (in continuità con quanto già osservato per il IX secolo). I casi in cui compaiono anatemi sono difatti in tutto appena cinque su più di un migliaio di documenti, il che dà la misura quasi irrisoria del fenomeno nell'aria del Principato. La più antica formula registrata è del 935<sup>146</sup> e riguarda la costruzione di una chiesa dedicata a San Severino in *loco Planelli*, presso Agerola, edificata per volere dello stesso santo apparso in visione ai *domini* della chiesa, il prete Siconolfo, Gentile figlio del *clericus* Giovanni, Pandolfo figlio di Pandone, Roffrida figlia di Atenolfo e Pietro figlio del *dominus* Pietro («*per visionem nobis apparuit sancti Seberini et per bisione nobis allocutus est, ut construeremus in ipso planello foriis ipsa pusterula Sancti Benedicti intus in ipsa terra meaque*»). Le pene contro chi voglia turbare nel possesso i *domini* della chiesa prevedono l'esborso di cinquanta solidi d'oro e che *maneant sub anathema omnipotenti Deo*, senza altre specifiche.

Due sole testimonianze rimandano alla Trinità di Cava, che riportiamo in maniera più diffusa proprio per la loro eccezionalità. La prima è una donazione del 1049<sup>147</sup>, effettuata dai fratelli Iaquinto, Landone e Disidio *comites palatii*, alla presenza del *comes* e *iudex* Grimoaldo. In questo caso la pena prevista per i trasgressori prevede la cacciata dal regno celeste (*a Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto reprobatus a regno*), condividendo la sorte di Giuda (*et cum Iuda traditore portionem accipiat*). Ma anche l'espulsione *hic et nunc* dal consesso terreno, dalle attività della vita quotidiana, con l'uso della spregiativa qualifica di traditore : «*et inter virgulas legit traditore*». Pure nel secondo caso siamo di fronte ad una donazione, compiuta nel 1067 da Maraldo *de loco Apusmontem* (Roccapiemonte in provincia di Salerno)<sup>148</sup>, un chierico che offre al monastero i

139. CDP XXI, 17.

140. Tremiti 34.

141. CDB I, 20 (1037), 26 (1067), 29 (1082).

142. Vedi J.-M. Martin, *Il Molise nell'alto Medioevo*, in *I beni culturali nel Molise. Il Medioevo. Atti del Convegno (Campobasso, 18-19 novembre 1999)*, a cura di G. De Benedittis, Campobasso, 2004, p. 11-28 : p. 24-27.

143. Tremiti 40.

144. Tremiti 10, 13, 15, 30, 33, 36, 39, 40, 43, 44, 55, 60, 61, 66, 74 (e 45, 46 con formule leggermente diverse).

145. Tremiti 29.

146. CDC, I, 157.

147. CDC, VII, 1120.

148. CDC, IX, 35

suoi beni, consistenti in quattro appezzamenti, nella speranza di una monacazione : «*inspiratione divina compulsus cupio michi veste monastica indui et ingredi in monasterio Sancte et individue Trinitatis*». La formula adoperata è ampia : per chi viola il contratto «*abeant maledictionem da Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*», trasgressore che viene omologato ad un gruppo di dannati che comprende, secondo lo stile occidentale, Anna, Caifa, Giuda e Simon Mago : «*et siant sub anathema sicut fuit Anna et Caiphaz et partem abeant cum Iuda traditore Domini nostri Iesu Christi in infernalibus claustris et armam non possant arripere et semper confusum fiat sicut Simon magus, qui Spiritum Sanctum emere voluit, sic illud occidat in omni loco et dixpergat*».

Se questa è la situazione nel versante salernitano longobardo, dove, lo ripetiamo, le formule di maledizione rimangono del tutto accessorie, più ampie sono le indicazioni che si possono trarre dai documenti di Montevergine e da quelli di Montecassino trascritti nel *Registrum Petri Diaconi*. Complessivamente in queste regioni la maledizione/anatema – come nella Puglia di tradizione longobarda – è poco diffusa.

Fra i 1100 documenti più antichi di Montevergine, solo 120 (ossia il 6%) l'esibiscono. Se si fa un conto più preciso, ci si accorge che il numero dei documenti che comprendono un anatema sono il 10% nella seconda metà del secolo XI (rappresentata solo da 40 documenti), il 17,6% dal 1101 al 1150, il 15,4% dal 1151 al 1175, l'8,7% nell'ultimo quarto del secolo XII; esiste dunque un picco, che corrisponde più o meno al primo periodo normanno (particolarmente anarchico) ma che si prolunga ancora per alcuni decenni. La coesistenza della penalità spirituale con una multa è del tutto irregolare.

In questo fondo, imperniato sull'Irpinia e la

zona beneventana, l'anatema riguarda quasi esclusivamente offerte e concessioni, nonché un testamento, una rinuncia, una *convenientia*<sup>149</sup>; invece, offerte compiute ad Avella nel 1163<sup>150</sup> non comprendono maledizioni.

La formula di anatema è di tipo decisamente occidentale. Talvolta l'autorità soprannaturale alla quale è richiesto non è nemmeno citata<sup>151</sup>, talvolta invece una serie di personaggi celesti sono enumerati : maledizione e anatema da parte di Dio Padre, della Vergine, di tutti gli angeli e arcangeli, di tutti i santi e tutte le sante<sup>152</sup>. I Padri di Nicea sono raramente presenti<sup>153</sup>; la clausola di eventuale sospensione dell'anatema è rarissima, soprattutto nel secolo XI<sup>154</sup>.

La parte più importante della maledizione riguarda l'elenco dei reietti con i quali il trasgressore sarà punito. I modelli di base sono, oltre Giuda, anche Dathan e Abiron (appena meno citati), Anania e Safira, Simone mago. Si noti qualche confusione in proposito : in una offerta del 1095 fatta ad Avellino<sup>155</sup>, Simone è accompagnato da un'altro personaggio il cui nome non è chiaro; in due documenti irpini del 1179 e del 1183<sup>156</sup> Simone è associato con Safira; a Somma Vesuviana nel 1160<sup>157</sup> Anania è associato a Caino e seguito da Giuda e tutti gli eretici.

Oltre a queste stelle infernali, si incontrano insieme in due documenti scritti a Cervinara (AV) nel 1127 e nel 1183<sup>158</sup>, Erode e Nerone; nel 1160 ad Avella<sup>159</sup>, Oloferne<sup>160</sup> è a fianco di Giuda. Lo stesso diavolo interviene raramente<sup>161</sup>; anche raro è il cenno a quelli cui il Signore dice : «*Ite maledicti*»<sup>162</sup>.

Capita anche che la pena sia descritta in un modo originale : «*ut de libro vite abolitus tartareis sedibus stigiisque paludibus... mancipetur*<sup>163</sup>, *sciat se damnandum anathematis fulgore a planta pedis usque ad verticem capitis*<sup>164</sup>, *fiant filii eius orfani et uxor eius*

149. CDV 671, 639, 640.

150. CDV 418, 423.

151. CDV 420, 598 ad esempio.

152. CDV 231. Vedi pure CDV 348 : le tre persone della Trinità, la Vergine, gli angeli, Pietro, Paolo e tutti i santi; CDV 357, 400 (con i 12 apostoli e i 24 anziani), 459, 623, 660.

153. CDV 132 (*charta* greca fatta a Oriolo), 187 (Avella), 400 (Somma Vesuviana), 483 (Avella), 544 (*sanctorum patrum*), 570 (*de sexaginta patrum*); i riferimenti più numerosi provengono da zone vicine al ducato napoletano.

154. CDV 87 (1092), 220 (1135), 243, 257, 348, 373, 570.

155. CDV 90.

156. CDV 565 e 720.

157. CDV 400.

158. CDV 161, 420.

159. CDV 399.

160. Il generale di Nabucodonosor ucciso da Giuditta, sulla cui vicenda cfr. nell'Antico Testamento i 16 capitoli del *Libro di Giuditta*.

161. CDV 348 (Aversa, 1156).

162. CDV 180, 346, 727.

163. CDV 220 (Montefusco, 1135).

164. CDV 271 (Paternopoli, 1142).

*vidua*»<sup>165</sup>; la stessa formula si accompagna a Cervinara nel 1183<sup>166</sup> : «*et dum in hoc seculo degerit mendicando per ospicia panes querat et non sit qui ei tribuat, exosus omnibus habeatur hominibus tamquam cunes (sic) in vita ipsius; non sit de eis heredes in secula seculorum*»<sup>167</sup>. Espressioni che rimandano al salmo 108 e alla formula biblica che esclude dal libro della vita<sup>168</sup> – con un significato spirituale, ma che può anche essere intesa in senso fisico – dove l’anatema tende alla minaccia corporale del colpevole. Queste descrizioni terribili durano a lungo, perchè alcuni formulari vengono ripresi : così, quello adoperato ad Avellino nel 1159<sup>169</sup>, che cita Abiron, Simone mago, Anania, Safira e Giuda, è spesso riutilizzato nella stessa cittadina, a Mercogliano, ad Atripalda e a Montevergine<sup>170</sup>; così l’atmosfera pesante delle maledizioni dell’inizio del secolo XII si prolunga fino alla fine del secolo.

In tali documenti, l’anatema o la maledizione non mira a dare giustificazioni teologiche; descrive i personaggi odiati con i quali il condannato dovrà trascorrere l’eternità, i tormenti che lo colpiranno nell’aldilà, e talvolta già nel mondo presente.

Per completare questo panorama con regioni un poco più settentrionali, abbiamo analizzato i documenti cassinesi copiati nel *Registrum Petri Diaconi*, compilato negli anni 1131-1133 e che perciò risalgono ai secoli X e XI. Non è il caso di fare una presentazione statistica di tali documenti, già scelti dai compilatori del cartulario. Si tratta quasi esclusivamente di offerte, donazioni, concessioni, conferme che ricoprono un’area territoriale estesa e non omogenea : oltre la regione gaetana di tradizione bizantina, la Campania settentrionale, il Molise, l’Abruzzo. Documenti che permettono

dunque di isolare campioni regionali vari. Abbiamo trovato poco più di 80 documenti interessanti ai nostri fini; le serie più importanti provengono dal nord e nord-ovest della Campania e dall’Abruzzo. Solo tre risalgono agli anni 970, tutti gli altri sono stati scritti tra l’inizio del secolo XI e il primo quarto del XII. A dispetto del carattere artificiale del *corpus*, sembra che nel secolo X (complessivamente ben rappresentato) la clausola di maledizione o di anatema fosse rara, eccetto negli ultimi decenni.

Cominciamo con la serie campana, che illumina una regione abbastanza vicina a quella coperta dal *Codex* di Montevergine. Come ci si poteva aspettare, ci sono similitudini e differenze.

La somiglianza principale risiede nella presenza quasi generale di personaggi considerati modelli di dannazione. Tuttavia, i documenti vergati nella stessa abbazia di Montecassino non sono esuberanti in proposito : due minacciano soltanto l’inimicizia di san Benedetto<sup>171</sup>, un altro la scomunica. Ma, mentre nella zona gaetana Giuda spesso rappresenta da solo i dannati<sup>172</sup>, i documenti di area longobarda sono più generosi, come quelli di Montevergine; però il campione è diverso : a fianco di Giuda, Dathan e Abiron<sup>173</sup> compaiono poco, Anania e Safira una sola volta (nell’ultimo documento citato), Simone mago è del tutto assente. Invece Giuda può essere accompagnato da Anna e Caifa (riferimento alla Passione)<sup>174</sup>.

Si aggiunga che i 318 Padri niceni intervengono nella scomunica nella metà o quasi dei documenti<sup>175</sup> : tale presenza può essere ricollegata con pratiche bizantine conservate nel ducato di Gaeta, del tutto aperto sul mondo longobardo capuano<sup>176</sup>.

165. *CDV* 345 (Tufo, 1156), 1036 (Avellino, 1197); vedi Salmo CVIII, 9.

166. *CDV* 727.

167. *CDV* 936 (Mercogliano, 1194).

168. *CDV* 400, 474, 526, 538, 590, 619, 1027.

169. *CDV* 378.

170. *CDV* 419, 429, 435, 436, 449, 450, 452, 453, 466, 671, 833.

171. *RPD* 487 (ed. Tescione, *Roberto conte*, p. 42-43 n. 1, 1065), 346 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 188, 1083).

172. *RPD* 171, 296, 392, 438, 435, 545 (ed. *CDCajet.* 74, 142, 204, 247, 252, 277).

173. *RPD* 433 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 313, 1077, Pontecorvo), 582 (1112, regione beneventana).

174. *RPD* 478, 361, 354, 384; 387 (ed. Avagliano, *S. Nicola di Pico*, p. 229-231 n. 8) senza Giuda; 430 (ed. parziale

Gattola, *Hist.*, I, p. 266-267); 432 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 169-170, con Ponzio Pilato); 472, 481 (ed. Magliari, *Boll. Stor. Volso*, I, p. 65-67 n. 22), 429 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 264-265), 347, 546, 543 (ed. *CDCajet.* II, 266). Altri riferimenti : *Arrius hereticus* (con Giuda, Dathan e Abiron) : *RPD* 381 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 215-216). Erode e Nerone : *RPD* 170 (ed. Gattola, *Acc.*, p. 228-229). *Coloro qui Trinitatem negaverunt* : *RPD* 282.

175. *RPD* 478, 393, 436 (ed. *CDCajet.* II, 210), 430 (ed. parziale Gattola, *Hist.*, I, p. 266-267), 432 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 169-170), 429 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 264-265), 351, 433 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 313), 347, 546, 543 (ed. *CDCajet.* II, 266).

176. *RPD* 171, 392, 438, 435, 545 (ed. *CDCajet.* 74, 204, 247, 252, 277).

Quando si prosegue a nord-est verso il Molise e l'Abruzzo, il riferimento ai 318 Padri scompare quasi completamente<sup>177</sup>. Ritroviamo Giuda; talvolta, nel Molise, Dathan e Abiron<sup>178</sup>, nell'Abruzzo Anania, Safira, Caifa<sup>179</sup>, Anna e Caifa<sup>180</sup>, gli stessi (logicamente) con Pilato<sup>181</sup> o con i *crucifixores*<sup>182</sup>; Erode e Nerone<sup>183</sup>. Due volte è esplicitamente ricordato l'anatema di Pietro che colpì Simone mago<sup>184</sup>.

Comunque la maledizione è accompagnata dalla descrizione dei tormenti dell'inferno, che addirittura talvolta precede l'anatema<sup>185</sup>: il delinquente è *cum flamma sulfurea arsurus*<sup>186</sup> o rimanendo nello stagno di zolfo<sup>187</sup>.

### L'utilizzo normanno

Risulta particolarmente interessante valutare l'uso che, degli anatemi, fa la nuova dinastia degli Altavilla. Roberto il Guiscardo non riprende le forme diplomatiche in uso presso i suoi predecessori, ma non ha nemmeno creato una forma diplomatica unica, i suoi documenti essendo scritti da notai diversi, in particolare di Troia e di Salerno. La pena spirituale figura in quasi un quarto (15 su 63) degli atti di Roberto il Guiscardo e di sua moglie *Sikelgayta* pubblicati da Ménager, il che rappresenta una novità. Ma la sua formulazione non è omogenea: nel precetto più antico<sup>188</sup> figura la formula *deleatur de libro viventium* (vedi Apoc. 22, 19) che abbiamo finora raramente incontrato; in un altro, vergato l'anno successivo<sup>189</sup>, si descrive la cerimonia della scomunica *cum cereis luminibus*; un precetto di Ruggero Borsa e uno del duca Guglielmo<sup>190</sup> minacciano

dell'*ira Dei*. Si noti ancora l'assenza completa dei Padri niceni. Fra i reietti, oltre Giuda<sup>191</sup>, intervengono Dathan e Abiron<sup>192</sup> una volta associati con Caino, lo stesso diavolo<sup>193</sup>; la parola *maranatha* figura due volte<sup>194</sup>. La penalità spirituale è spesso, ma non sempre, associata a una multa. Infine la clausola di eventuale sospensione dell'anatema è presente una sola volta<sup>195</sup>, ma figura anche in un precetto del duca Ruggero<sup>196</sup>. Oltre che in Puglia, anche in alcune donazioni d'area amalfitana, sempre *Sikelgayta* e Ruggero Borsa adoperano l'anatema consueto nei documenti locali, ossia «*habeat anathema et maledictione a Patre et Filio et Spiritu Sancto et partem habeat cum Iuda traditore Domini nostri Iesu Christi*»<sup>197</sup>. Possiamo rilevare allora due fenomeni: il primo, l'adeguamento alle formulazioni tradizionali, in una linea di continuità. Il secondo concerne l'utilizzo dell'anatema che risulta piuttosto diffuso, adoperato in una fase in cui il nuovo potere normanno è in via di legittimazione, scarsamente consolidato e privo di un apparato di governo solido e, che quindi, per tale motivo, necessita di crismi di autorevolezza i quali esulano dalle normali pratiche istituzionali.

Questa seconda idea appare avvalorata se si guarda la situazione siciliana. A differenza di quanto accade sul Continente, la pratica delle maledizioni esiste ma in maniera assai ridotta. Nel 1092<sup>198</sup>, il gran conte Ruggero richiede una volta la maledizione dei 318 Padri e anche quella dei sette concili [ecumenici]; Giuda è citato due volte con gli *aeterna gehennae incendia*<sup>199</sup>. Ma l'immaginazione è pochissimo sollecitata. Fra le particolarità segnaliamo, nell'1157, l'associazione di Maria

177. Riferimenti indiretti: RPD 170 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 228-229, 1108): scomunica da parte dei santi Padri; RPD 381 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 215-216): *Arrius hereticus* è citato con Giuda, Dathan e Abiron; RPD 282 (ed. *ibid.*, p. 316): coloro *qui Trinitatem negaverunt*.

178. RPD 500, 581 (ed. parziale Gattola, *Hist.*, I, p. 344-345).

179. RPD 379.

180. RPD 460 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 195), 458 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 222-223).

181. RPD 170 A (ed. Dormeier p. 261-263 n. 10).

182. RPD 170 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 228-229).

183. RPD 457 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 191).

184. RPD 463, 538.

185. RPD 463, 462, 468, 466, 467 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 180) nella Marsica.

186. RPD 464 (ed. Gattola, *Hist.*, I, p. 226-227); vedi 463, 462, 468, 466, 467.

187. RPD 245 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 102-103), 246, 457 (ed. Gattola, *Acc.*, I, p. 191), 170 A (ed. Dormeier p. 261-263 n. 10).

188. Ménager, *Actes des ducs*, 11 (1062).

189. *Ibid.*, 12.

190. RPD 514, 575 (ed. Leccisotti, *Troia*, 16 e 26).

191. Ménager, *Actes des ducs*, 26, 48.

192. *Ibid.*, 15, 26.

193. *Ibid.*, 41.

194. *Ibid.*, 11, 31; vedi pure un documento di Boemondo (RPD 515).

195. *Ibid.*, 15.

196. CDP XXI, 36.

197. PAVMinori, 30 (1079), 31 (1091) e 35 (1094).

198. Garufi 1 e 2.

199. Garufi 5; Collura 5.

Maddalena all'anatema di Dio e della Vergine<sup>200</sup>; in una offerta del 1140 in favore della cattedrale di Cefalù fatta da *Adelicia*, nipote di Ruggero II<sup>201</sup>, è aggiunta alla scomunica la formula, che ci sembra teologicamente poco sicura: *a Dei misericordia fiat penitus alienus*. Infine, la clausola di sospensione della maledizione figura soltanto in pochi documenti del secolo XII<sup>202</sup>. Senza disprezzare l'anatema, è probabile che in Sicilia, dove gli Altavilla dispongono di un'amministrazione potente, organizzata e diffusa, ci si sia accontentati di un uso del tutto discreto di formulari importati dalla Calabria greca.

#### LA SARDEGNA

Appare chiaro come nel Meridione l'impostazione della maledizione sia del tutto variabile nelle diverse regioni di quel che nel 1130 diventa il regno di Sicilia, anche se il periodo 950-1150 rappresenta ovunque – con sfumature – il vertice della curva. Ma cercheremo di trarre conclusioni più generali dopo aver analizzato il caso, del tutto specifico, della Sardegna giudicale.

La storia altomedievale della Sardegna è poco nota, per mancanza di documenti scritti<sup>203</sup>. In età bizantina, l'isola dipendeva dall'esarcato di Cartagine, non da quello di Ravenna. Sembra che le relazioni con Bisanzio fossero interrotte intorno all'800 dall'attività marittima musulmana nel Tirreno. Probabilmente durante il secolo IX, la Sardegna si frammenta in quattro dominazioni, ogni territorio essendo governato da un *iudex* (titolo del capo civile della provincia che una volta ricopriva tutta l'isola): i «giudicati» di Cagliari a sud-est (che riprende episodici contatti con Bisanzio nel secolo X), *Arborea* a sud-ovest, Torres o Logudoro a nord-ovest, Gallura a nord-est. Mentre i giudici di Cagliari adoperano bolle con epigrafi greche che conferisce loro il titolo di *ἄρχων*, quelli di Torres hanno bolle latine nelle quali il titolo giudicale è tradotto con la parola *rex*, che si ritrova anche in altri giudicati<sup>204</sup>.

Non è conservato documento sardo anteriore alla metà del secolo XI; circa un secolo più tardi, l'influenza crescente delle città marinare toscane e liguri comincia a fornire ai documenti una fisionomia sempre più peninsulare (anche se i «condaghi» conservano specificità locali): dunque l'arco di tempo nel quale possiamo parlare di una diplomazia sarda è del tutto ristretto. L'esistenza di documenti va ricollegata non tanto all'attività militare o commerciale, ma alla presenza di colonie monastiche: i monaci di Saint-Victor di Marsiglia si insediano in particolare nella regione di Cagliari, mentre nel Logudoro domina la presenza cassinese, motivo per cui a Montecassino si conserva un numero non trascurabile di documenti logudoresi, in originale o in copia nel *Registro* di Pietro Diacono. È proprio la preparazione dell'edizione del *Registro* che ha destato la nostra attenzione sui documenti sardi (in particolare di Torres), la cui originalità si ricollega in particolare con la presenza di formule di maledizione particolarmente sviluppate<sup>205</sup>. Ma, prima dell'insediamento monastico verso la metà del secolo XI, non sembra che la stessa pratica della documentazione scritta esista nell'isola: infatti non si trova la minima traccia di una scrittura propria. La diplomazia locale – comprese le formule di maledizione – probabilmente viene impostata in questo momento.

Si aggiunga che la lingua dei documenti, generalmente considerata volgare, a nostro parere è in realtà un latino contaminato dalla lingua romanica locale. Infine, l'unico segno di convalida del documento (che non porta né *signa crucis*, né sottoscrizioni) è il sigillo del giudice. Tutti i documenti sono offerte o conferme. Nel testo, non si trova la minima clausola di garanzia o minaccia di una penalità monetaria: l'unica clausola penale risiede nelle maledizioni, che, perciò, sono sempre presenti. Tale fatto deve essere ricollegato alla debolezza (o alla semplicità) delle istituzioni giudicali, che probabilmente non erano in grado di fare applicare le decisioni

200. Collura 13.

201. Garufi 15.

202. Garufi 40 (1166), 74 (1182); Amicò-Starrabba 5 (1131), 25 (1194).

203. Vedi E. Besta, *La Sardegna medioevale*, Palermo, 1908-1909 (rist. Bologna, 1966). A. Solmi, *Studi storici sulle istituzioni*

*della Sardegna nel Medio Evo*, Cagliari, 1917. J.-M. Martin, *L'Occident chrétien dans le Livre des Cérémonies, II, 48*, in *Travaux et Mémoires*, 13, 2000, p. 617-646 : p. 631-637.

204. Cf., ad esempio, Saba, 2 (1066).

205. Vedi J.-M. Martin, *Les actes sardes (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in corso di stampa.

del sovrano senza ricorrere al concorso delle potenze celesti. Del resto, nei documenti logudoresi conservati a Montecassino, Dio stesso figura al primo posto (prima del giudice) nell'elenco dei testimoni. In questo ambito si capisce bene l'importanza delle maledizioni e il loro ruolo di unica garanzia.

La formula di maledizione può essere del tutto semplice (anatema del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo<sup>206</sup>), ma generalmente è più sviluppata, il che suppone tradizioni forse antiche di maledizione, anteriori comunque all'invenzione della diplomatica giudicale. Ad esempio, una carta cagliaritano in caratteri greci richiede per il trasgressore l'anatema delle tre persone della Trinità, ma anche della Vergine, dei dodici apostoli, dei sedici profeti, dei 24 anziani (dell'Apocalisse), dei 318 Padri (di Nicea) e gli promette la sorte di Giuda. In un documento scritto nel 1119 da *Torkitorius* di Cagliari per la cattedrale di Pisa<sup>207</sup>, l'*hanathema* proviene da Cristo, dai 12 apostoli, dai quattro evangelisti, dai 16 profeti, dai 24 anziani, dai 318 Padri.

Ma è la forma diplomatica, del tutto originale e abbastanza fissa, impostata nell'*entourage* del giudice di Torres Costantino (1113-1128)<sup>208</sup>, ad aver ampliato e sistemato l'uso delle maledizioni. Infatti il documento così ideato si presenta diviso in quattro paragrafi: il primo comprende, dopo una sorta di invocazione, il dispositivo; il secondo, le maledizioni; il terzo, le benedizioni; il quarto, l'elenco dei testimoni (Dio, il giudice e un certo numero di membri dell'aristocrazia locale).

Analizziamo il paragrafo delle maledizioni di un documento vergato nel «regno di Ardar» (Ardara, SS) il 24 maggio 1120 (la data è raramente così precisa), con il quale il *donnicellu Gunnari de Laccon* (esponente della famiglia giudicale), con la moglie *Elene de Thori* e le due figlie (*Vera de Laccon* e *Susanna de Thori*), con l'assenso del giudice Costantino, della di lui moglie, dell'arcivescovo di Torres e di un vescovo, offre ad alcune chiese dipendenti da Montecassino dei beni siti a Nulvi (SS)<sup>209</sup>. Nell'originale, ciascuno

dei quattro paragrafi comincia con una lettera alta tre o quattro linee.

Il secondo paragrafo (di maledizioni) comincia con le parole: «*Si quis ista carta destruere at exterminare voluerit, sibe rex, sibe regina, sibe donnicellu, sibe curatore, sibe maior aut minor vel quaecunquelibet homo*». La maledizione è in primo luogo affidata a Dio: «*Istrumet Deus nomen suo de ibro vite et carnes suas dirumpant bolatilibus celi et bestiis terre, mittat in illis Dominus mortem papelle et deleantur de isto seculo citius*». In seguito, con un *anticlimax*, è richiesta la maledizione di Dio Padre, di santa Maria madre di Cristo, dei tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, dei quattro evangelisti Matteo, Marco, Luca e Giovanni, dei 9 ordini di angeli e dei 10 ordini di arcangeli, dei 12 apostoli, dei 16 profeti, dei 24 anziani, dei 318 Padri *qui kanones disposuerunt in Nikea civitate*, dei 144 000 martiri, dei cherubini e serafini *qui tenent thronum Dei*, di tutti i santi e tutte le sante di Dio. *Amen*. Il simmetrico paragrafo successivo invoca in favore di colui che *ista carta audire voluerit et nostras ordinationes confortaverit et dixerit quia bene est* la benedizione di Dio Padre, di santa Maria, di tutti gli ordini di angeli e di arcangeli, dei patriarchi, profeti, apostoli, evangelisti, martiri, confessori, vergini e di tutti i santi e tutte le sante di Dio. *Amen*.

La formula di maledizione, come si vede, riveste una forma doppia. In un primo tempo va richiesto a Dio un terribile castigo del trasgressore. Tutti gli elementi provengono dalla Scrittura, più precisamente dall'Antico Testamento e dall'Apocalisse: *aufferet Deus partem eius de libro vitae* (Apoc. XXII, 19), *et dabo carnes tuas volatilibus coeli et bestiis terrae* (1 Re XVII, 44), *percutiam te et populum tuum peste, peribisque de terra* (Esodo IX, 15). Ma il vocabolario è in buona parte tradotto con termini volgari: *istrumet* sostituisce *aufferet*; *dirumpant* è aggiunto; l'espressione *mortem papelle* («la morte del bubbone»), designa la peste; *citius* («presto») è aggiunto. Si deve notare che l'uso di tali parole lascia supporre l'esistenza di formule di maledizione in lingua volgare, probabilmente

206. Saba, 2 (Cagliari).

207. Tola n. 25, p. 197-198.

208. E. Putzulu, *Costantino di Torres*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 30, Roma, 1984, p. 338-340.

209. Originale: archivio di Montecassino, aula III, caps. XI, 14.

Copia: *Registrum Petri Diaconi*, n. 588 (le maledizioni sono state omesse). Ed.: Saba, 5. Oltre ai documenti cassinesi, vedi Tola n. 13 p. 186 (carta di Costantino di Torres per S. Salvatore di Camaldoli, 30 aprile 1113).

adoperate dal clero prima del loro inserimento nei documenti scritti. Si noti ancora come il castigo richiesto non riguardi l'anima del delinquente, bensì il suo corpo: mira a farlo soffrire prima di ucciderlo al più presto e di fare scomparire il suo corpo. Vale a dire che la maledizione è considerata una pena terrestre; invece l'inferno e i reietti (Giuda ecc.) sono assenti.

In un secondo tempo, la maledizione iniziata da Dio deve essere confermata e proseguita da tutti i membri di quella che possiamo chiamare la Chiesa trionfante e, in particolare, di quelli che si possono enumerare, come una falange ordinata, per accentuarne l'effetto; si tratta di esseri celesti (angeli e arcangeli, cherubini e serafini), di personaggi dell'Antico Testamento (patriarchi, profeti), del Nuovo (evangelisti, apostoli, anziani dell'Apocalisse), infine di persone che sono vissute nel seno della Chiesa (Padri di Nicea, martiri, santi e sante).

Mentre la prima maledizione fisica è richiesta a Dio, senza esplicita menzione delle tre persone, per la conferma sono chiamati Dio Padre e, in secondo luogo, la madre di Cristo; ma Cristo stesso – probabilmente perchè è considerato come colui che perdona – e il Santo Spirito non sono nominati. Perciò, a dispetto della presenza di personaggi neotestamentari e di membri della Chiesa paleocristiana, la maledizione ha una tonalità innanzitutto veterotestamentaria e apocalittica: è al Dio vendicatore che il giudice di Torres richiede di fare rispettare le sue decisioni.

Un anatema dello stesso tipo (ma un poco diverso) è adoperato intorno al 1100 da *Torbeni*, giudice di *Arborea*<sup>210</sup> dove gli effetti della maledizione fisica proseguono nell'aldilà; infatti essa continua con queste parole: «*et siat damnatu cu Core et Habiron et Anna et Caipha et Pilatu, de Ponza (sic), ciest in iscrinio ferreo, u belu mandicat fera a creste, et animas eorum sepulta sunt in infernu...*». Le

conseguenze dell'anatema sono descritte: «*apat parzonem cum Erodem et Iudas traditorem et cum diabolum in infernum in inferiore*».

Lo stesso vale per la formula del vescovo di *Arborea* nel 1165<sup>211</sup>: dopo avere invocato sul trasgressore la maledizione di Dio Padre, della Vergine, dei patriarchi, evangelisti, angeli e arcangeli, apostoli, profeti, anziani dell'Apocalisse e Padri di Nicea, si auspica che finisca con Erode, Giuda e il diavolo. A Cagliari, il formulario è più comune<sup>212</sup>.

È vero che la diplomatica giudiciale sarda (in particolare quella del Logudoro) è nata proprio nell'epoca nella quale, nell'Italia continentale, era affidata all'anatema la garanzia ultima del compimento delle disposizioni scritte nei documenti di offerta. Ma nell'isola la maledizione funge da fideiussore unico nelle transazioni, mancando i giudicati di ogni altro mezzo di coercizione. Perciò minaccia il trasgressore non solo nell'aldilà, ma innanzitutto sulla terra, nel suo corpo; inoltre mobilita tutte le potenze celesti. Fra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, la maledizione è arrivata in Sardegna a un punto estremo, sia per il suo valore che per la sua espressione, traducendo l'ingresso della pratica del documento scritto in una struttura politica sprovvista di importanti mezzi di coercizione.

## CONCLUSIONI

Il ricorso all'anatema nel Mezzogiorno d'Italia, in Sicilia e in Sardegna, in definitiva, presenta una configurazione a macchia di leopardo, complessa e disomogenea, che segue una geografia che non corrisponde solo a differenze culturali, sociali ed etniche, ma appare legata anche alle più generali condizioni politiche ed amministrative. Possiamo ritenere che esista per tutto il Meridione una comune matrice greca, che appare più forte nei territori appartenenti alla

210. Tola n. 21, p. 164-165: *fiat illi sterminatu in istu seculum de magine sua, siat cecum et surdu, et gramatu, et de magine sua totu istramatu*; la maledizione viene dal Signore e dalla Vergine; l'anatema sarà pronunciato dalle tre persone della Trinità, dai 12 apostoli, 16 profeti, 24 anziani, 318 Padri, 4 evangelisti, dai cherubini e serafini.

211. Tola n. 80, p. 232.

212. Tola n. 6 p. 181-182 (giudice *Torkitorius*, 1108): maledizione e anatema da parte delle tre persone della Trinità e della Vergine; *partem habeat* con Dathan e Abiron, *particeps sit* con Giuda.

*koinè* bizantina, dove emerge una tonalità teologica, neotestamentaria e paleocristiana, di natura cristocentrica che si ricollega con lo spergiuro a proposito di offerte e donazioni. Nelle zone longobarde e in Sardegna, invece, si avverte la mediazione occidentale, dove non si esplicitano più né il collegamento con un giuramento, né le basi teologiche della condanna e i modelli scelti sono soprattutto veterotestamentari e apocalittici. In questa area, proprio nel periodo da noi considerato, avviene una profonda trasformazione: l'elenco dei reietti si infittisce, mentre la descrizione delle pene infernali finisce per sovrastare la stessa maledizione, fino a giungere, in casi estremi a colpire il colpevole non solo nell'aldilà ma specialmente nel corso della sua stessa vita terrena, con una concretezza che ha ben poco di spirituale rispetto agli stilemi di origine greca.

L'altro aspetto da sottolineare è che sembra esistere una profonda interrelazione tra consistenza del potere e uso dell'anatema. Esso appare completamente (o quasi completamente) assente laddove le autorità politiche hanno un peso specifico e riescono a far sentire in maniera diffusa la propria forza: ad esempio nel principato longobardo di Salerno, dove le maledizioni non compaiono mai e le penalità vengono misurate costantemente in danaro; oppure in ambito siciliano, dove gli stessi Altavilla, a differenza con quanto avviene in Puglia, vi fanno ricorso di rado, potendo adottare strumenti coercitivi di ben altra natura. Totalmente differente è la situazione nelle zone nelle quali è presente una situazione di incertezza politica ed amministrativa: basti

pensare al tardivo utilizzo della maledizione nelle carte greche e al fatto che il periodo di maggiore caos e di anarchia per le aree centrali della Penisola sia anche quello che conosce l'uso più sistematico della penalità spirituale. A tal proposito è del tutto emblematica la situazione sarda, dove gli embrionali giudicati ignorano la multa pecuniaria e riconoscono unicamente l'anatema come strumento di coercizione.

Si deve ancora tener conto della forza della tradizione, che fa durare fenomeni non immediatamente giustificati dalla situazione politica presente. Perciò la Puglia latina e una volta bizantina adopera poco la maledizione, anche durante il periodo particolarmente turbolento compreso tra la conquista normanna e la fondazione del Regno; invece nella Calabria greca la tradizione estende l'uso dell'anatema a negozi ben diversi dall'offerta. Dopo l'unificazione del Regno sotto un potere monarchico forte, l'uso della penalità spirituale tende in alcune zone a continuare, mentre lo sviluppo di una nuova organizzazione amministrativa non giustificerebbe tale uso.

Ultimi due punti. In primo luogo va sottolineata la coesistenza, comune nelle diverse zone, tra la penalità monetaria e quella spirituale. In secondo, è forse a causa della molteplicità delle tradizioni che la clausola *nisi resipuerit* non s'impone qui come in Catalogna nel XII secolo. Nel contesto greco, non è utile, in quanto è lo spergiuro ad essere punito. Nel contesto occidentale, la descrizione di un aldilà spaventoso è quello che emerge con maggiore nettezza e si afferma come modalità consueta.

Amedeo FENIELLO  
Jean-Marie MARTIN

## Fonti

Amicò-Starrabba = A. Amicò e R. Starrabba, *I diplomi della cattedrale di Messina*, Palermo, 1888.

Avagliano, S. Nicola di Pico = F. Avagliano, *Le più antiche carte di S. Nicola di Pico conservate nell'archivio di Montecassino*, in *Scritti in onore di Filippo Caraffa*, Anagni, 1986 (*Biblioteca di Latium*, 2), p. 205-233.

CAG = *Corpus des actes grecs d'Italie et de Sicile* :

I. A. Guillou, *Saint-Nicolas de Donnoso (1031-1060/1061)*, Città del Vaticano, 1967.

II. Id., *Saint-Nicodème de Kellarana (1023/1024-1232)*, Città del Vaticano, 1968.

CDB = *Codice diplomatico Barese* :

I. G. B. Nitto de Rossi e F. Nitti, *Le pergamene del duomo di Bari (952-1264)*, Bari, 1897, rist. Trani, 1964.

- III. F. Carabellese, *Le pergamene della cattedrale di Terlizzi (971-1300)*, Bari, 1899, rist. Bari, 1960.
- IV. F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo greco (939-1071)*, Bari, 1900, rist. Bari, 1964.
- VIII. F. Nitti, *Le pergamene di Barletta. Archivio capitolare (897-1285)*, Bari, 1914.
- IX. G. Beltrani, *I documenti storici di Corato (1046-1327)*, Bari, 1923, rist. Cassano Murge, 1985.
- CDBrind. I = A. De Leo, *Codice diplomatico Brindisino*, I, ed. G. M. Monti, Trani, 1940.
- CDC = *Codex diplomaticus Cavensis I-VIII*, ed. M. Morcaldi, M. Schiani, S. De Stephano, Milano-Pisa-Napoli, 1873-1893, rist. Badia di Cava, s. d. [1981]. *Codex diplomaticus Cavensis*, IX-X, ed. S. Leone e G. Vitolo, Badia di Cava, 1984-1990.
- CDCajet. = *Codex diplomaticus Cajetanus*, I-II, Montecassino, 1887-1891, rist. anast. *ibid.*, 1969 (*Tabularium Casinense*, I-II).
- CDCajet, a cura di S. Riciniello = *Codex diplomaticus Cajetanus*, a cura di S. Riciniello, Gaeta, 1987-1995.
- CDP = *Codice diplomatico Pugliese* :
- XX : G. Coniglio, *Le pergamene di Conversano*, I (901-1265), Bari, 1975.
- XXI : J.-M. Martin, *Les chartes de Troia*. I. 1024-1266, Bari, 1976.
- XXX : J.-M. Martin, *Le cartulaire de S. Matteo di Sculgola en Capitanate (Registro d'istrumenti di S. Maria del Gualdo) (1177-1239)*, Bari, 1987, 2 vol.
- CDV = P. M. Tropeano, *Codice diplomatico Verginiano*, I-XIII, Montevergine, 1977-2000.
- Codice Perris : Il Codice Perris. Cartulario amalfitano*, I, a cura di J. Mazzoleni e R. Orefice, Amalfi 1985.
- Collura = P. Collura, *Le più antiche carte dell'archivio capitolare di Agrigento (1092-1282)*, Palermo, 1960.
- Dionysiou = N. Oikonomidès, *Actes de Dionysiou*, Parigi, 1968 (*Archives de l'Athos*, 4).
- Dormeier = H. Dormeier, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart, 1979 (*Schriften der MGH*, 27).
- Esphigménou = J. Lefort, *Actes d'Esphigménou*, Paris, 1973 (*Archives de l'Athos*, 6).
- Garufi = C. A. Garufi, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, I, Palermo, 1899.
- Gattola, Hist. = E. Gattola, *Historia abbatiae Cassinensis...*, Venezia, 1733, 2 vol.
- Gattola, Acc. = Id., *Ad historiam abbatiae Cassinensis accessiones*, Venezia, 1734, 2 vol.
- Iviron = J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, con la collab. di H. Métrévéli, *Actes d'Iviron I*, Paris, 1985 (*Archives de l'Athos*, 14). J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, con la collab. di V. Kravari e H. Métrévéli, *Actes d'Iviron II*, Parigi, 1990 (*Archives de l'Athos*, 16).
- Kastamonitou = N. Oikonomidès, *Actes de Kastamonitou*, Parigi, 1978 (*Archives de l'Athos*, 9).
- Kutlumus = P. Lemerle, *Actes de Kutlumus*, Parigi, 1945 (*Archives de l'Athos*, 2).
- Lavra = P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, collab. di D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra I*, Paris, 1970 (*Archives de l'Athos*, 5).
- Leccisotti, *Benedictina I* = T. Leccisotti, *Antiche preposizioni cassinesi nei pressi del Fortore e del Saccione*, in *Benedictina*, 1, 1947, p. 83-133.
- Leccisotti, Troia = Id., *Le colonie cassinesi in Capitanata*. IV. Troia, Montecassino, 1957 (*Miscellanea Cassinese*, 29).
- Magliari, *Boll. Stor. Volso*, 1 = A. Magliari, *Documenti*, in *Bollettino Storico Volso*, 1, 1897.
- Martin, *Guerre* = J.-M. Martin, *Guerre, accords et frontières en Italie méridionale pendant le haut Moyen âge*. Pacta de Liburia, Divisio principatus Beneventani et autres actes, Roma, 2005 (*Sources et documents d'histoire du Moyen Âge*, 7).
- Ménager, *Actes des ducs* = L.-R. Ménager, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie [1046-1127]*. I. *Les premiers ducs (1046-1087)*, Bari, 1981 (*Documenti e monografie*, 45).
- Monumenta : *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, ed. B. Capasso, Napoli 1881-1892, 2 t. in 3 vol.
- Pantokratôr = V. Kravari, *Actes du Pantocrator*, Parigi, 1991 (*Archives de l'Athos*, 17).
- PAVMinori = *Le pergamene dell'archivio vescovile di Minori*, a cura di V. Criscuolo, Amalfi, 1987.
- Pepe = L. Pepe, *Memorie storico-diplomatiche della Chiesa vescovile di Ostuni, Valle di Pompei*, 1891.
- Pratesi = A. Pratesi, *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'Archivio Aldobrandini*, Città del Vaticano, 1958 (*Studi e testi*, 197).
- RNAM = A. Spinelli et al., *Regii Neapolitani Archivi monumenta edita ac illustrata*, Napoli, 1845-1861, 6 vol.
- RPD = *Registrum Petri Diaconi* (archivio di Montecassino, Reg. 3), parzialmente edito.
- Saba = A. Saba, *Montecassino e la Sardegna medioevale*, Montecassino, 1927 (*Miscellanea Cassinese*, 4).
- Saint-Pantéléèmôn = P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, Parigi, 1982 (*Archives de l'Athos*, 12).
- S. Modesto = F. Bartoloni, *Le più antiche carte dell'abbazia di San Modesto in Benevento (secoli VIII-XIII)*, Roma, 1950 (*Regesta Chartarum Italiae*, 33).
- SNC = P. De Leo, *Le carte del monastero dei Santi Niccolò e*

- Cataldo in Lecce (secc. XI-XVII)*, Lecce, 1978 (*Centro di studi salentini. Monumenti*, 2).
- Tescione, *Roberto conte* = G. Tescione, *Roberto conte di Alife, Caiazzo e Sant'Agata dei Goti*, in *Archivio Storico di Terra di Lavoro*, 4, 1965-1975, p. 9-52.
- Tjäder, *Die nichtliterarischen Papyri* = J.-O. Tjäder, *Die nichtliterarischen Papyri Italiens aus der Zeit 450-700*, Lund, 1955-Stoccolma, 1982, 2 vol.
- Tola = P. Tola, *Codex diplomaticus Sardiniae*, I, Torino, 1861 (*Historiae Patriae Monumenta*, X).
- Tremiti = A. Petrucci, *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, Roma, 1960, 3 vol. (*Fonti per la storia d'Italia*, 98)
- Trincherà = F. Trincherà, *Syllabus Graecarum membranarum*, Napoli, 1865.
- Vatopédi = J. Bompaigne, J. Lefort, V. Kravari, Ch. Giros, *Actes de Vatopédi*, I, Parigi, 2001 (*Archives de l'Athos*, 21).
- Xèropotamou = J. Bompaigne, *Actes de Xèropotamou*, Parigi, 1964 (*Archives de l'Athos*, 3).
- Zielinski, *Le Chartae* = H. Zielinski, *Codice Diplomatico Longobardo*, V. *Le chartae dei ducati di Spoleto e di Benevento*, Roma, 1986 (*Fonti per la storia d'Italia*, 66).

