

Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge

132-2 | 2020 :

Persone, corpi e anime in movimento. Forme di mobilità tra tardoantico e alto medioevo (VI-X secolo) - Varia

Persone, corpi e anime in movimento. Forme di mobilità tra tardoantico e alto medioevo (VI-X secolo)

Tra rispetto delle leggi e furti notturni

Narrazioni di mobilità di reliquie nelle *translationes* carolingie

FRANCESCO VERONESE

<https://doi.org/10.4000/mefrm.8396>

Résumés

Italiano English

In epoca carolingia la mobilità di quei morti speciali che erano i santi visse profondi ripensamenti. La fruizione della santità e gli spostamenti di reliquie furono sottoposti a un crescente controllo da parte dell'autorità pubblica. Nuovi modi di narrare la mobilità delle reliquie furono elaborati. Molte narrazioni di traslazioni furono tese a dimostrare come esse si fossero svolte nel rispetto delle regole. Altre, i cosiddetti *furta sacra*, esaltarono al contrario l'iniziativa dei traslatori e il consenso di un altro tipo di autorità, quella di Dio e dei santi stessi. Nella scelta delle modalità compositive dei loro testi, gli autori di *translationes* sfruttarono i margini di manovra delineati dalle politiche carolingie sui santi e le reliquie, se ne servirono all'interno delle loro strategie, e al contempo presero posizione nei confronti delle autorità che le avevano elaborate.

In Carolingian times the mobility of saints' relics was deeply redefined and reshaped. Access to sanctity and relics transfers were increasingly cast under the control of public authorities. At the same time, new ways of narrating relics' mobility were developed and many narratives aimed to show that transfers took place in the due respect of rules. Others, the so-called *furta sacra*, underlined instead the efforts to transfer relics outside of these structures through the consent expressed by God and the saints themselves. The very choice of narrative solutions reflected the ways in which authors used relics, transfers and the spaces defined by Carolingian politics within their strategies. By focusing on the modality of relics' mobility, they expressed their positions regarding the authorities that developed them.

Entrées d'index

Keywords : Relics, translationes, Carolingian times, public control, furta sacra

Parole chiave : Reliquie, translationes, epoca carolingia, controllo pubblico, furta sacra

Texte intégral

- 1 All'anno 826 gli *Annales regni Francorum* registrano la traslazione del corpo di san Sebastiano da Roma a Saint-Médard di Soissons¹. La traslazione fu effettuata per iniziativa di Ilduino, abate di Saint-Médard oltreché, in quegli anni, arcicappellano di Ludovico il Pio, e in quanto tale probabile autore o supervisore della sezione degli *Annales* che riporta la notizia². Il testo afferma che Ilduino ottenne le reliquie «*adnuente [...] Eugenio sanctae sedis apostolicae tunc praesule*». Per l'anno successivo, gli *Annales* registrano un'altra traslazione, questa volta dei corpi di Marcellino e Pietro, «*de Roma sublata et [...] in Franciam translata*»³. Non sono precisati né il luogo di arrivo, né il committente della traslazione, Eginardo, membro di spicco della corte sia di Carlo Magno – di cui fu anche biografo –, sia di Ludovico il Pio⁴. In queste due registrazioni si trova condensata tanta parte delle modalità con cui, in epoca carolingia, le traslazioni di reliquie erano effettuate, ma soprattutto trasposte in forma testuale. La traslazione di Sebastiano è presentata come un'operazione avallata dal detentore delle reliquie, papa Eugenio, al termine di una trattativa (*preces*) con Ilduino. I corpi di Marcellino e Pietro sono invece detti *sublata*, un termine che, come osservava Heinzmann, può essere tradotto con 'sottratti', rubati, prelevati senza il consenso dell'autorità competente, di nuovo un papa (Gregorio)⁵. Nella sua *Translatio sanctorum Marcellini et Petri*, Eginardo presentò in effetti l'acquisizione delle reliquie come un furto, effettuato di notte, all'insaputa dell'autorità papale⁶. Da una parte, dunque, una traslazione legale; dall'altra il capostipite di quelli che Patrick Geary definì *furta sacra*⁷. Entrambi questi modi di raccontare una traslazione ebbero in seguito ampia fortuna, e trassero spunti da testi precedenti; ma in epoca carolingia furono oggetto di un nuova e più omogenea codificazione, che rispondeva a specifiche esigenze di un preciso contesto storico⁸. Di rado la storiografia si è interrogata sulla compresenza, in età carolingia, di queste due così diverse modalità narrative per la composizione di testi agiografici relativi a traslazioni di reliquie⁹. Non ci si è chiesti come mai una stessa operazione potesse essere condotta secondo modalità, e soprattutto approdare a soluzioni testuali, contrapposte. Su tale questione intende soffermarsi questo contributo. L'analisi non si soffermerà tanto sulle pratiche della mobilità delle reliquie, che godono di una tradizione di studi (per l'età carolingia e non solo) già lunga e articolata, attenta alle loro diverse espressioni e ricadute politiche, sociali e religiose¹⁰. Mi concentrerò invece sulle narrazioni agiografiche caroline di spostamenti di reliquie, anch'esse un oggetto storiograficamente delineato e osservato da tempo, ma le cui origini e ragioni d'essere non sono state ancora del tutto inquadrare¹¹. Oggetto di questo studio, dunque, non sono tanto gli eventi in sé, quanto le loro narrazioni; non tanto le traslazioni, quanto le *translationes*. Il mio scopo è quello di indagare le trasformazioni cui la mobilità di quei morti speciali che erano i santi andò incontro in epoca carolingia, e le funzioni che le furono attribuite, attraverso le lenti delle sue diverse modalità narrative.

La legislazione carolingia sui santi e le reliquie

- 2 Una stagione di particolare interesse storiografico per le traslazioni caroline e le loro narrazioni si colloca tra gli ultimi anni del secolo scorso e i primi di quello presente. Nel 1999 Paul Fouracre si soffermò sugli sforzi carolingi di regolamentazione del culto dei santi, rintracciandone le ragioni nella volontà, da parte dei sovrani, di precludere agli altri gruppi aristocratici franchi l'uso della santità come strumento di autopromozione sociale¹². In epoca merovingia attorno ai santi e ai loro luoghi di sepoltura le famiglie aristocratiche, da cui di norma i santi stessi provenivano, avevano costruito le proprie

reti di relazioni e di alleanze politiche, facendone dei poli di aggregazione sociale e patrimoniale¹³. Non a caso l'agiografia è il *corpus* di fonti più ampio di cui disponiamo per il regno merovingio¹⁴. Julia Smith e, alcuni anni più tardi, Klaus Herbers definirono poi il quadro entro cui la santità trovò diritto di esistenza nel mondo carolingio¹⁵. Essa fu relegata lontano nel tempo, in un remoto passato, di modo da escludere il culto di figure recenti sulle quali costruire basi di potere. Allo stesso tempo la santità doveva essere lontana nello spazio, per ostacolare l'affermazione nel cuore del regno di culti fortemente radicati a livello locale. La santità romana risultò particolarmente attraente agli occhi dei Carolingi: i martiri dell'età delle persecuzioni rispondevano a entrambi i criteri. Infine, negli stessi anni Hedwig Röckelein esaminò attentamente il ruolo delle reliquie e della loro mobilità in un contesto specifico, il processo di cristianizzazione dei Sassoni, preconditione per la loro integrazione in un orizzonte politicamente e ideologicamente carolingio¹⁶.

3 Ciò su cui questi studiosi si sono soffermati di meno è come l'idea di santità dei Carolingi abbia trovato espressione in un vero e proprio quadro normativo, delineato tramite capitolari e atti di concili¹⁷. Lo sforzo di regolamentazione del culto dei santi, della loro fruizione, della loro mobilità *post mortem* fu parte integrante di una complessiva opera di uniformazione delle pratiche religiose delle popolazioni sottoposte all'autorità dei sovrani franchi. Gli interventi riguardarono molteplici aspetti, dalla definizione del testo biblico a quella del calendario e dei libri liturgici, fino all'imposizione del riposo domenicale¹⁸. Gli interventi sui santi e le reliquie procedettero di pari passo con queste riforme. L'*Admonitio generalis* del 789, rinnovando dei canoni di concili africani, vietava il culto dei *falsa nomina martyrum* e delle *incertae sanctorum memoriae*¹⁹. Il concilio di Francoforte del 794 emanò disposizioni sull'installazione di reliquie all'interno dei monasteri, che dovevano dotarsi di appositi *oratoria* ove si celebrasse un *peculiare officium et diuturnum*²⁰. Soprattutto si stabilì una regola di fondo, vietando la venerazione di santi nuovi e la costruzione di loro *memoriae* lungo le strade²¹. Solo le figure note per l'*auctoritas passionum* e il *vitae meritis* erano ammesse al culto. Non è forse azzardato supporre che i legislatori carolingi abbiano impiegato queste espressioni come termini tecnici. Secondo questa lettura le *passiones* e le *vitae* non andrebbero intese solo come le vicende terrene dei santi, bensì come i testi che ne parlavano; l'esistenza di testi agiografici avrebbe stabilito il discrimine tra i santi da venerare e quelli da non venerare. Un sostegno a questa lettura proviene dalle narrazioni di traslazioni, che in molti casi affermano come, insieme alle reliquie, viaggiassero anche i testi che raccontavano le vicende dei relativi santi, a garanzia dell'identità e dell'autenticità dei sacri resti²². Al concilio di Francoforte furono trattati temi scottanti, quali la venerazione delle immagini e l'adozionismo²³. Per Carlo Magno quella fu un'occasione per affermare la propria autorità sulle questioni interne dell'*ecclesia*, ponendosi in continuità sia con l'attività riformatrice avviata da Pipino e Carlomanno negli anni '40 dell'VIII secolo, sia con quella degli imperatori romani cristiani²⁴. Francoforte fu una tappa decisiva nell'elaborazione del potere di Carlo in senso imperiale; e il culto dei santi fu uno degli argomenti su cui si legiferò in un simile contesto.

4 Nel capitolare di Thionville dell'805/6 Carlo rinnovò il divieto di culto, se non dopo approvazione episcopale, per le *ecclesiae sive sancti noviter sine auctoritate inventi*²⁵. Nel capitolare *de causis* dell'811 l'attenzione si spostò sulle traslazioni di reliquie, sulla costruzione di nuove basiliche atte a ospitarle e sulla creazione di patrimoni fondiari attraverso donazioni a tali chiese²⁶. Il concilio di Mainz dell'813 stabilì infine le modalità con cui dovevano avvenire delle traslazioni legittime: le reliquie dei santi non potevano essere spostate *sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia*²⁷. Il potere pubblico si arrogava il diritto e il dovere esclusivi di controllare le traslazioni di reliquie e le ridefinizioni nelle geografie religiose, sociali e politiche che esse comportavano. Il primo passo era stato il divieto di creare santi nuovi. La santità dovette allora essere ricercata lontano nel tempo e nello spazio, sfruttando quella già a disposizione: i resti dei santi del passato. Acquisire reliquie divenne il nuovo modo – l'unico ammesso – per appropriarsi, fare esperienza e trarre vantaggio dalla santità.

Le traslazioni legali: attestazioni di fedeltà al potere carolingio

- 5 Questo stratificato quadro normativo ebbe ripercussioni significative sulla produzione di testi agiografici²⁸. Le agiografie di epoca carolingia riflessero la definizione della santità come un fenomeno lontano nel tempo e nello spazio. I testi composti in quel periodo guardarono a figure del passato, scrivendone o riscrivendone le vicende al fine di dotarle di una tradizione culturale e memoriale sufficiente a garantirne l'*auctoritas passionum* e/o il *vitae meritis*. Testi preesistenti, tardoantichi o merovingi, furono riscritti per rilanciare culti, rinnovare le memorie dei santi e adattare alle esigenze – stilistiche e politiche – contemporanee²⁹. Così operò, ad esempio, Alcuino: come ha sottolineato I Deug-Su, molti dei suoi prodotti agiografici, come la *Vita Vedasti*, la *Vita Richarii* e la *Vita Martini*, si configurano come riscritture di testi precedenti, rivisti in modo tale da trasmettere insegnamenti e messaggi legati al presente, quali la sacralizzazione della *saecularis potestas* e un'esaltazione dell'*auctoritas* sacerdotale³⁰.
- 6 Le idee e le norme caroline sulla santità permettono inoltre di comprendere le ragioni delle origini e della diffusione di un genere agiografico propriamente relativo alle traslazioni di reliquie. Nella grande maggioranza delle *translationes* caroline, le modalità con cui gli spostamenti di reliquie sono descritti rispecchiano fedelmente le norme stabilite da capitolari e concili. Le autorità che detengono il controllo sulle reliquie, di norma i vescovi locali, sono interpellate perché diano il loro consenso alla traslazione, non di rado preceduto, accompagnato o seguito da quello di altre autorità di grado più elevato. Poco dopo l'825 Giona di Orléans, su richiesta di Walcaudo di Liegi, allegò alla sua riscrittura della prima *Vita* del santo, di metà VIII secolo, il resoconto della traslazione del corpo di sant'Uberto ad Andage³¹. Nel testo, la prima autorità chiamata a dare il proprio assenso è Walcaudo stesso, nella cui diocesi ha luogo la traslazione. Egli però, afferma Giona, prima di dare parere positivo interpellò l'imperatore Ludovico il Pio, il quale, «*considerans rem pergrandem atque paucorum vires magnitudine sui transcendentem*, girò la questione a un concilio di vescovi³². Solo dopo l'approvazione dell'assemblea la traslazione poté avvenire. Le disposizioni di Mainz furono rispettate alla lettera: a essere chiamati in causa furono tanto l'imperatore, quanto un concilio.
- 7 La *Translatio Calixti Cisonium* narra il trasferimento del corpo di papa Callisto da Roma al monastero di Cysoing per opera di Everardo, duca del Friuli, negli anni '40 del IX secolo³³. Traslazione avvenuta, si dice, con il consenso di papa Sergio II. Nel testo Everardo è presentato come *miles Christi non piger atque frigidus circa fidem ac dilectionem Dei, marginalis miles ac limes*, che nella sua funzione di amministratore di una giurisdizione di frontiera (la marca del Friuli) costituiva un baluardo difensivo per la cristianità contro il mondo pagano³⁴. Il ritratto del duca friulano insiste sulle sue azioni a difesa della cristianità, come la partecipazione alle spedizioni di Ludovico II in Italia centrale contro i Saraceni³⁵. La redazione di un testo su una traslazione condotta secondo i canoni carolingi fu occasione per celebrare la figura di Everardo in quanto difensore della fede cristiana. Sotto questi aspetti la sua fama non era forse del tutto cristallina. Egli fu coinvolto nell'*affaire* di Gotescalco di Orbais, che con la sua dottrina sulla predestinazione sollevò un acceso dibattito nell'impero tra gli anni '30 e '50 del IX secolo, e si attirò diverse condanne in sede conciliare³⁶. Everardo fornì ospitalità a Gotescalco in Friuli, e si appassionò alle questioni dottrinali da lui sollevate, come attesta la richiesta a Rabano Mauro di una copia del *De laudibus sanctae crucis*³⁷. Rabano colse l'occasione per allegare al manoscritto una lettera a Everardo, in cui gli suggeriva calorosamente di sbarazzarsi di Gotescalco³⁸. La lettera contiene un trattato sul destino dell'anima, volto a confutare le posizioni di Gotescalco, destinatario implicito della missiva. La strategia di Rabano ebbe successo, poiché poco tempo dopo (la lettera è datata agli anni '40) Gotescalco si trasferì in Croazia. Ciononostante, a causa di questo episodio la reputazione di Everardo in quanto buon cristiano poté essere compromessa. La *Translatio* rispose alla necessità di riabilitare la memoria, sulla falsariga di altri testi che lo riguardano, come i *Carmina* di Sedulio Scoto in suo onore³⁹. Per questi motivi il testo è stato letto come *une commande de Gisèle*, moglie e poi

vedova di Everardo, e datato pochi anni dopo la morte del duca⁴⁰. Attraverso la *Translatio* Gisla adempiva al suo ruolo di moglie e vedova carolingia, preoccupata della preservazione, celebrazione e riabilitazione della memoria del marito⁴¹.

8 Un ultimo esempio è costituito da un *corpus* di tre testi prodotti in un medesimo ambiente culturale (in anni differenti) e volti a perseguire scopi comuni. Si tratta delle *translationes* che celebrano l'arrivo di reliquie presso i Sassoni, esaltando il loro inserimento nell'orizzonte politico carolingio⁴². Questi testi tracciano una storia della cristianizzazione dei Sassoni, nella quale le reliquie e i luoghi che le conservavano svolsero una funzione presentata come centrale, poiché offrivano dimostrazioni concrete della potenza miracolosa dei santi cristiani⁴³. La prima versione 'sassone' della *translatio* di Liborio fu scritta a Paderborn verso la fine del IX secolo⁴⁴; la *Translatio Pusinnae* si riferisce a una traslazione avvenuta nell'860 e fu composta a Herford tra 862 e 875⁴⁵; la *Translatio sancti Viti* fu infine composta a Corvey tra gli anni '40 e '50 del IX secolo⁴⁶. Questi tre testi sono pervasi dallo sforzo di controbattere a un'immagine dei Sassoni, elaborata nelle fonti franche di VIII e IX secolo, come popolo ostile, traditore e solo superficialmente cristianizzato. Coloro che si sono occupati di queste *translationes* si sono concentrati sui modi in cui è descritta la conversione dei Sassoni, al fine di «rewriting history to articulate Saxon Character within a Christian narrative»⁴⁷. Ma forse le strategie dei loro autori erano ancora più articolate, e passarono anzitutto per la selezione di temi e stilemi narrativi, in primo luogo la scelta di descrivere le traslazioni come eventi legali, condotti nel rispetto della legislazione carolingia. Il fatto che i loro autori abbiano composto testi di questo tipo per celebrare la conversione dei Sassoni appare teso a comprovare come essi avessero accolto un aspetto centrale delle riforme caroline, la politica sulla santità, facendone uno strumento per perseguire scopi propri; e dunque a dichiarare la loro adesione ai canoni culturali, testuali e politici carolingi.

9 Questi esempi permettono di cogliere alcune tendenze per quanto riguarda le narrazioni di traslazioni legali in epoca carolingia. Per il fatto stesso di essere concepiti come racconti di traslazioni autorizzate, questi testi esprimevano adesione all'autorità carolingia e al quadro normativo da essa elaborato. Due sono le categorie di produttori e/o committenti di testi che emergono. Da un lato vi sono membri delle *élites* già provvisti di relazioni con la corte imperiale, cui mirano a rinnovare la propria fedeltà anche attraverso un uso corretto della santità. È il caso di Giona e Walcaudo. La redazione della nuova *Vita* di Uberto fu occasione, per Giona, per redigere una sorta di *speculum* di vita per i vescovi carolingi⁴⁸. Egli lo espresse con la terminologia dell'*admonitio*, della *correctio* e delle gerarchie sociali su cui Ludovico il Pio fondò tanta parte della rappresentazione del suo potere⁴⁹. Autore seriale di *specula* per diverse categorie di pubblico, Giona si sforzò di porsi al servizio dell'autorità imperiale nella sua opera di moralizzazione della società⁵⁰. L'agiografia di Uberto e il resoconto della sua traslazione furono parte di questo sforzo. È il caso anche di Everardo e Gisla, che di una traslazione e della relativa agiografia fecero uno strumento per allontanare dal duca pericolosi sospetti di eterodossia. Dall'altro lato vi sono quelli che potremmo definire *outsiders*, privi di legami diretti con la corte, che diedero ugualmente prova di aver recepito le direttive del potere centrale sulla santità, così affermando l'integrazione del loro ambiente sociale e politico nel mondo carolingio. Nelle *translationes* sassoni la dichiarazione di fedeltà ai Carolingi e la confutazione di scomodi stereotipi passarono in primo luogo attraverso la scelta di raccontare delle traslazioni di reliquie pienamente legali. La mobilità dei santi fu, per gli autori di tutti questi testi, un mezzo ritenuto efficace per rivendicare identità e ruoli all'interno di un contesto in cui i detentori del potere ne avevano fatto uno strumento per controllare gli spazi di manovra delle aristocrazie.

La *Translatio Marcellini et Petri* e l'invenzione dei *furta sacra*

10 La *Translatio* di Pusinna reca alcuni esempi di traslazioni caroline che avrebbero comprovato l'efficacia miracolosa delle reliquie dei santi e dato spunto per quella oggetto del testo⁵¹. La prima a essere ricordata riguarda Marcellino e Pietro, trasferiti da Roma a Mulinheim – poi ridefinita Seligenstadt, 'la città dei santi' – nell'827, come si legge negli *Annales regni Francorum*. Pochi anni dopo lo stesso Eginardo compose la *Translatio Marcellini et Petri*, in cui fornì il suo resoconto della traslazione, assumendosene il merito ma anche la responsabilità, poiché quello di Marcellino e Pietro fu presentato come un furto di reliquie, un atto condotto senza l'approvazione delle autorità competenti. Le modalità del trasferimento narrato da Eginardo infrangevano le regole, e quindi apparentemente mettevano in discussione la strategia carolingia di controllo sulla santità. Al contempo esse proposero un modello narrativo alternativo per i racconti di traslazioni, destinato a larga fortuna a partire dal X secolo⁵². Ma perché Eginardo elaborò questa alternativa? Il suo *furtum sacrum* era davvero così contrario alla politica carolingia su santi e reliquie?

11 La redazione della *Translatio Marcellini et Petri* è stata datata dagli studiosi tra 830 e 831, sulla base del ruolo assegnato da Eginardo a Ilduino⁵³. Nel testo si afferma che l'arcicappellano, attraverso un suo inviato, si era indebitamente appropriato di una parte del corpo di Marcellino – un furto nel furto. L'episodio, letto come un tentativo di porre Ilduino in cattiva luce, ha spinto a collocare il testo in quel lasso di tempo (830-831) in cui egli fu allontanato dalla corte a seguito della sua partecipazione alla prima rivolta dei figli di Ludovico il Pio, nell'830⁵⁴. Tuttavia il ruolo di Ilduino nella *Translatio* non è così negativo come sembra. L'arcicappellano confessò spontaneamente il proprio furto a Eginardo, dicendosi pentito⁵⁵. Così facendo egli mise in pratica quello che nei medesimi anni Giona di Orléans indicava come un dovere di ogni buon cristiano, la confessione dei propri peccati tra fratelli⁵⁶. È vero che Ilduino si rivelò un gran bugiardo, poiché la sua versione del furto (nel furto) fu sconsigliata. Tuttavia la sua spiegazione si basò su strategie narrative simili a quelle impiegate dallo stesso Eginardo: ad esempio, il sonno collettivo, interpretato come una miracolosa occasione offerta da Dio⁵⁷. In questo modo Eginardo dichiarò di non essere l'unico a rubare reliquie e a giustificarsi tramite precise tecniche narrative, riprese da stilemi agiografici di lunga tradizione. Ilduino era insomma accusato di essersi comportato esattamente come Eginardo. Questi si pose su un piano di parità con Ilduino, nel tentativo di giustificare un furto di reliquie dimostrando come tale pratica coinvolgesse anche altri personaggi di rilievo imperiale. L'iniziativa di Eginardo fu fondata anche sul precedente offerto dalla traslazione di Sebastiano, rievocata all'inizio del testo⁵⁸. L'intera costruzione narrativa del sacro furto ruotò attorno all'idea che questi modi per operare, e raccontare, traslazioni fossero comuni e diffusi.

12 L'ultimo miracolo riportato nel testo è collocato al 28 agosto 830⁵⁹, da considerarsi come il *terminus post quem* per la sua composizione⁶⁰. In quel momento Ilduino non era ancora stato punito da Ludovico per la sua partecipazione alla rivolta: ciò avvenne solo all'assemblea di Nijmegen di quell'autunno⁶¹; ma i tempi ristretti inducono a escludere una redazione del testo in questi pochi mesi. La proposta di datazione all'830-831 non va dunque scartata a seguito di una rilettura del ruolo di Ilduino; ma le ragioni per ricondurre il testo a quegli anni potrebbero essere (anche) altre.

13 La scelta di raccontare una traslazione presentandola come non approvata dalle autorità si poneva in opposizione rispetto alle norme caroline. Tuttavia da altri punti di vista Eginardo si attenne a tali norme. Il tipo di santità cui si rivolse, martiriale e romano, rispondeva alla perfezione ai canoni carolingi. Marcellino e Pietro erano figure lontane, nel tempo e nello spazio. Il loro culto aveva ricevuto un forte impulso nella seconda metà del IV secolo, quando papa Damaso aveva costruito una basilica in loro onore sulla Via Labicana e aveva dedicato loro un epitaffio lapideo⁶². Erano inoltre figure celebrate attraverso una *passio*, tramite cui la memoria della loro morte era esaltata, ma soprattutto documentata⁶³. Eginardo si interessò attivamente al valore della memoria scritta di Marcellino e Pietro come attestazione della loro identità: nel testo le reliquie sono identificate grazie a un'iscrizione rinvenuta presso il loro sepolcro⁶⁴. Il ruolo delle fasi precedenti del culto e della memoria dei martiri è inoltre evidenziato dai più antichi testimoni manoscritti della *Translatio*, dove il testo è accompagnato dalla *Passio*, in uno schema destinato a imporsi nella trasmissione dei

testi di traslazioni⁶⁵. Sembra che Eginardo abbia davvero interpretato in chiave tecnica il canone di Francoforte che limitava il culto dei santi a quelli noti per l'*auctoritas passionum* o il *vitae meritum*. L'unico aspetto problematico della *Translatio Marcellini et Petri* è insomma l'idea del furto; dagli altri punti di vista Eginardo rispettò i regolamenti carolingi sulla santità. Allora come spiegare questa scelta narrativa?

14 Due sono le interpretazioni, non per forza contrapposte, sin qui avanzate. Da un lato si è proposto che Eginardo riportasse fedelmente quello che era successo⁶⁶. Riscontri a questa lettura sono stati individuati nel contesto di Roma e delle vicende papali al momento della traslazione. Tra 827 e 828 si susseguirono diversi papi, alcuni dei quali durarono pochi giorni, mentre altri furono oggetto di elezioni controverse⁶⁷. In questo quadro il consenso papale poteva non apparire una via agevole per operare una traslazione; l'atto unilaterale e illecito sarebbe stato l'unica soluzione possibile. Eginardo colse poi l'occasione – questa la seconda interpretazione – per riflettere sui suoi tempi e per inviare messaggi ai detentori del potere imperiale, in un momento in cui esso era oggetto di dibattito e ansie morali⁶⁸. La datazione del testo tra 830 e 831 lo colloca subito dopo la prima rivolta dei figli di Ludovico il Pio. Eginardo lo avrebbe composto per prendere posizione nel dibattito sull'autorità e la moralità imperiali ed esercitare opera di *admonitio* nei confronti dei sovrani. In questo senso andava l'episodio del demone Wiggo e delle sue critiche morali nei confronti del popolo cristiano e dei suoi rettori⁶⁹. La moralizzazione dell'impero attraverso un'opera di *admonitio* e *correctio* era stata rivendicata come *ministerium* proprio del sovrano, e divenne strumento di governo e di autorappresentazione del potere imperiale⁷⁰. Il linguaggio dell'*admonitio* ricorre nel testo, soprattutto negli episodi miracolosi, a cominciare da quelli compiuti durante un soggiorno delle reliquie ad Aquisgrana, dove operarono un risanamento di mali fisici e morali⁷¹. Eginardo mostrò inoltre di far proprie e citare istanze di riforma dell'impero e dei suoi vertici espresse dai concili riunitisi nell'829, e di esprimersi con alcune delle formule tecniche dei processi decisionali propri delle assemblee episcopali del tempo, come *pari consensu*⁷². La *Translatio* si dimostra sotto molti punti di vista uno strumento elaborato da Eginardo per esprimere le proprie idee in materia di *admonitio* nei confronti degli imperatori e del popolo cristiano.

15 Quello che gli studiosi non hanno finora tentato è una lettura in questo senso anche dell'impianto narrativo del testo. La denuncia delle attività clandestine di figure come Deusdona, il chierico romano che nel racconto opera come un mercante di reliquie, richiamava l'attenzione imperiale su pratiche che sottraevano alle autorità pubbliche il controllo sulla santità e i suoi spostamenti⁷³. Le reliquie ottenute da Eginardo furono poi messe a disposizione della stabilità e della pace dell'impero, come egli affermò sia nella *Translatio*, sia nelle sue lettere successive⁷⁴; ma gli stessi circuiti di cui si era servito avrebbero potuto essere sfruttati da altri, intenzionati a procurarsi santi e reliquie da usare come strumenti per accumulare potere, esattamente ciò che le autorità caroline volevano evitare. La narrazione del furto chiamava poi in causa un'autorità superiore a quella dei sovrani, e a cui anch'essi dovevano rendere conto: quella di Dio e dei Suoi santi. Ai santi e ai loro ripetuti interventi fu demandato il ruolo di consentire e agevolare la traslazione attraverso miracoli. Le apparizioni di Marcellino e Pietro richiamano i testi di visioni infernali redatti in quegli anni in ambito monastico, ancora una volta con intento ammonitorio. Le visioni, che spesso ritraevano sovrani (del passato o del presente) condannati ai tormenti infernali per i loro peccati, furono il modo in cui i monaci rivendicarono un ruolo nell'opera di conduzione morale dell'impero⁷⁵. Anche in questo senso il testo di Eginardo riecheggiava temi e strumenti testuali ricorrenti nei dibattiti sulla moralità. E lo faceva sottolineando la superiorità dell'autorità di Dio e dei santi rispetto a quella dell'imperatore e dei concili: se i santi erano d'accordo a farsi traslare, l'approvazione delle autorità terrene diveniva superflua.

16 Eginardo perseguiva anche scopi personali. Nel testo, Marcellino e Pietro indicano con insistenza il luogo preciso in cui desiderano riposare: non Michelstadt, come progettato da Eginardo, ma Seligenstadt. La chiesa di Michelstadt, secondo il testamento di Eginardo e sua moglie Emma (redatto entro l'820), alla loro morte sarebbe passata al monastero di Lorsch⁷⁶. Seligenstadt sarebbe invece rimasta di proprietà degli eredi della coppia⁷⁷. Eginardo attribuì ai santi stessi la decisione di

legarsi in perpetuo a lui e al suo gruppo familiare: i martiri lo avevano eletto a loro detentore finale, portavoce, custode della loro memoria – e a loro volta essi avrebbero custodito la sua, poiché Eginardo ed Emma si fecero seppellire nella basilica di Seligenstadt⁷⁸. La voce di Eginardo diveniva autorevole perché esprimeva quella dei martiri, che avevano dato il loro consenso a farsi traslare. In questo modo egli rivendicava il diritto di dire la sua sulle questioni morali che scossero l'impero alla fine degli anni '20. L'idea del furto di reliquie, approvato non da un'autorità terrena bensì da quella divina, appare rientrare in queste strategie.

Conclusioni

- 17 In epoca carolingia la mobilità dei santi, morti speciali che continuavano a operare nel mondo anche dopo la loro morte, fu caricata di funzioni diverse. I sovrani, consci del valore politico e sociale attribuito ai santi in epoca merovingia da parte delle aristocrazie del regno – da cui essi stessi provenivano –, ne sottoposero lo sfruttamento a una serie di limitazioni. Non per questo ne negarono il culto, che anzi difesero quando si levarono voci a esso contrarie. Ad esempio Claudio di Torino, negli anni '20 del IX secolo, condannò il culto delle immagini, le reliquie e i pellegrinaggi⁷⁹. Contro di lui Ludovico il Pio scatenò una pubblica campagna di stampa, incaricando Giona di Orléans e Dungal di confutarne le posizioni⁸⁰. Il potere carolingio rivendicò il controllo sui santi e i loro resti, definendo spazi e margini di manovra entro cui la santità potesse essere legittimamente invocata, utilizzata, spostata. All'interno di questi spazi, figure e gruppi diversi elaborarono modi nuovi, funzionali alle loro esigenze, per esaltare i santi e farne degli strumenti di azione politica, sociale, identitaria, morale. Molti optarono per un uso della santità che comprovasse o favorisse il loro inserimento nei meccanismi politici carolingi. Giona corredò la sua nuova *Vita* di Uberto con una *translatio* che esaltava il potere imperiale e la sua opera di correzione, una dichiarazione di sostegno politico nei confronti di Ludovico il Pio. Gisla fece scrivere una *Translatio Calixti* che suonava come una *Vita Everardi*, in cui la memoria del marito era depurata da qualsiasi sospetto di eterodossia. Gli autori delle *translationes* sassoni fecero dei trasferimenti di reliquie altrettante tappe nel cammino della conversione del loro popolo al cristianesimo, ossia della sua integrazione nella storia e nel mondo dei Carolingi. Agli occhi di queste figure l'elaborazione di testi in cui le traslazioni erano descritte come legali e legittimate dalle autorità parve il mezzo più utile per veicolare tali messaggi. Gli scopi di Eginardo lo portarono a ideare un tipo diverso di narrazione, in cui elementi rispettosi della legislazione carolingia furono coniugati a una modalità di traslazione di reliquie che la trasgrediva. Il risultato fu la coesistenza di due diverse opzioni narrative attorno alle quali modellare delle *translationes*. Entrambe trovarono le loro origini e ragioni d'essere nel contesto che le generò. Le narrazioni legali e legittime furono un risultato della legislazione carolingia e della volontà, da parte dei loro autori, di dimostrare la propria adesione alle autorità che l'avevano emanata. Il rispetto delle norme si esprime non solo nella descrizione di movimenti di reliquie avvenuti con il consenso di tutte le autorità coinvolte, ma nell'idea stessa di ricorrere alla santità attraverso le reliquie, le rimanenze nel presente di esperienze e vicende lontane nel tempo e nello spazio. La scelta di Eginardo derivò da istanze ed esigenze sue proprie e contingenti: la volontà di ridefinire la sua posizione nei confronti della corte e del potere imperiale, e di rivendicare per sé un ruolo nello sforzo di correzione morale dell'impero in quanto portavoce di due martiri romani. Il modello del *furtum sacrum* ebbe in seguito una fortuna che forse nemmeno Eginardo immaginava, divenendo il modo di raccontare traslazioni tipico di alcuni contesti culturali e agiografici, come quello veneziano⁸¹. A ogni modo, nel caso di Eginardo come negli altri qui esaminati le narrazioni di trasferimenti di reliquie diedero modo ai diversi autori di esprimere istanze che in quel momento stavano loro a cuore. La mobilità dei santi, in epoca carolingia, offrì opportunità di diverso tipo a chi seppe servirsene per via testuale come strumento per stabilire o ridefinire i propri rapporti con il potere imperiale.

Bibliographie

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Admonitio generalis 2012 = H. Mordek – K. Zechiel-Eckes – M. Glatthaar (hrsg.), *Die Admonitio generalis Karls des Grossen, MGH, Fontes iuris Germanici antiqui*, 16, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2012.

Annales regni Francorum 1895 = *Annales regni Francorum*, ed. F. Kurze, *MGH, SS rer Germ*, Hannover, Hahn, 1895.

Astronomus 1995 = Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, ed. E. Tresp, in Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris – Astronomus, Vita Hludowici imperatoris*, ed. id., *SS rer Germ*. 64, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1995, p. 279-555.

Capitularia regum Francorum 1883 = *MGH, Capitularia regum Francorum*, 1, ed. A. Boretius, Hannover, Hahn, 1883.

Concilia 1906 = *MGH, Concilia*, ed. A. Werminghoff, 2/1, Hannover-Leipzig, Hahn, 1906.

Eginardo 2014 = Eginardo, *Vita Karoli. Personalità e imprese di un re grandissimo e di meritatissima fama*, a cura di P. Chiesa, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2014.

Giona di Orléans 2019 = Giona di Orléans, *Istruzioni di vita per laici*, a cura di F. Veronese, Ospedaletto (PI), Pacini, 2019.

Glöckner 1926 = K. Glöckner (hrsg.), *Codex Laureshamensis*, 1, Darmstadt, Verlag des historischen Vereins für Hessen, 1926.

Hrabani *Epistolae* 1899 = Hrabani (Mauri) *Epistolae*, ed. E. Dümmler, *MGH, Epistolae Carolini Aevi*, 3, Berlin, Hahn, 1899, p. 379-533.

Passio Marcellini et Petri 1695 = *Passio sanctorum Marcellini et Petri*, ed. G. Henschens, *AASS Iunii*, 1, Antwerp, Thieullier, 1695, p. 171-173.

Sedulii Carmina 1991 = *Sedulii Scotti Carmina*, ed. I. Meyers, *CCCM*, 107, Turnhout, Brepols, 1991.

Translatio Calixti 1925 = *Translatio Sancti Calixti Cisonium*, ed. O. Holder-Egger, *MGH, SS*, 15/1, Leipzig, Hiersemann, 1925, p. 418-422.

Translatio Liborii 1997 = *Translatio sancti Liborii*, ed. V. de Vry, in id., *Liborius, Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 1997, p. 187-221.

Translatio Pusinnae 1675 = *Translatio sanctae Pusinnae*, ed. D. Papebroch, *AASS Aprilis*, 3, Anversa, Apud Michaellem Cnobarum, 1675, p. 170-173.

Translatio Viti 1979 = *Translatio sancti Viti martyris. Übertragung des hl. Märtyrers Vitus*, ed. I. Schmale-Ott, Münster, Aschendorff, 1979.

Traslazione e miracoli 2009 = Eginardo, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro. Storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, a cura di F. Stella e C. Pérez González, Ospedaletto, Pacini, 2009.

Vita secunda Huberti 1887 = *Ionae Aurelianensis Vita secunda sancti Huberti*, ed. C. De Smedt, *AASS Novembris*, 1, Parigi, Apud socios Bollandianos, 1887, p. 806-818.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Angenendt 1994 = A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, Monaco di Baviera, 1994.

Angenendt 2010 = A. Angenendt, *Relics and their veneration*, in *Treasures of heaven. Saints, relics, and devotion in medieval Europe. Exhibition catalogue*, Cleveland-Baltimore-Londra, 2010, p. 19-28.

Berndt 1997 = R. Berndt (a cura di), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 vol., Magonza, 1997.

Bosworth 2010 = A.K. Bosworth, *Learning from the saints: ninth-century hagiography and the Carolingian renaissance*, in *History Compass*, 8, 2010, p. 1055-1066.

Boulhol 2002 = P. Boulhol, *Claude de Turin: un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivi de l'édition du 'Commentaire sur Josue'*, Parigi, 2002.

Bozóky – Helvétius 1999 = E. Bozóky, A.-M. Helvétius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 1999.

Costambeys – Innes – MacLean 2011 = M. Costambeys, M. Innes, S. MacLean, *The Carolingian world*, Cambridge-New York, 2011.

Cracco 1992 = G. Cracco, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in L. Cracco Ruggini et al. (a cura di), *Storia di Venezia*, 1: *Origini – età ducale*, Roma, 1992, p. 923-961.

De Jong 2001 = M. de Jong, *Exegesis for an empress*, in E. Cohen, M. de Jong (a cura di), *Medieval transformations. Texts, power, and gifts in context*, Leida-Boston-Colonia, 2001, p. 69-100.

De Jong 2005 = M. de Jong, *Charlemagne's church*, in J. Story (a cura di), *Charlemagne. Empire and society*, Manchester-New York, 2005, p. 103-135.

De Jong 2006 = M. de Jong, *Ecclesia and the early medieval polity*, in S. Airlië, W. Pohl, H. Reimitz (a cura di), *Staat im frühen Mittelalter*, Vienna, 2006, p. 113-126.

De Jong 2009 = M. de Jong, *The penitential state. Authority and atonement in the age of Louis the Pious*, Cambridge, 2009.

Denzey-Lewis 2018 = N. Denzey-Lewis, *Damasus and the derelict relics*, in *Early Medieval Europe*, 26, 4, 2018, p. 417-439.

Depreux 1997 = Ph. Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux*, Sigmaringen, 1997.

Deuffic 2005 = J.-L. Deuffic (a cura di), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, 2005 (= *Pecia*, 8-11).

Deug-Su 1983 = I. Deug-Su, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto, 1983.

Dierkens 1990 = A. Dierkens, *La Christianisation des campagnes de l'Empire de Louis le Pieux. L'exemple du diocèse de Liège sous l'épiscopat de Walcaud (c. 809-c. 831)*, in P. Godman, R. Collins (a cura di), *Charlemagne's heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, 1990, p. 309-329.

Dubreucq 1995 = A. Dubreucq, *Introduction*, in Jonas d'Orléans, *Le métier de roi*, a cura di A. Dubreucq, SC, 407, Parigi, 1995, p. 9-145.

Dutton 1994 = P.E. Dutton, *The politics of dreaming in the Carolingian empire*, Lincoln, 1994.

Emerick 2017 = J.J. Emerick, *Charlemagne: a new Constantine?*, in M.S. Bjornlie (a cura di), *The life and legacy of Constantine. Traditions through the ages*, Londra-New York, 2017, p. 133-161.

Fleckenstein 1974 = J. Fleckenstein, *Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt*, in K. Hauck (a cura di), *Die Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi*, Gottinga, 1974, p. 96-121.

Fouracre 1999 = P.J. Fouracre, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, in J.D. Howard-Johnston, P.A. Hayward (a cura di), *The cult of saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999, p. 143-165.

Ganz 2007 = D. Ganz, *Einhardus peccator*, in P. Wormald, J.L. Nelson (a cura di), *Lay intellectuals in the Carolingian world*, Cambridge, 2007, p. 37-50.

Geary 1978 = P.J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, 1978.

Geary 1994 = P.J. Geary, *The ninth-century relic trade – a response to popular piety?*, in id., *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca-Londra, 1994, p. 177-193.

George 2018 = Ph. George, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, Parigi, 2018.

Gibson 2015 = K. Gibson, *The Carolingian world through hagiography*, in *History Compass*, 13, 12, 2015, p. 630-645.

Gillis 2017 = M. Gillis, *Heresy and dissent in the Carolingian empire. The case of Gottschalk of Orbais*, Oxford, 2017.

Glatthaar 2013 = M. Glatthaar, *Die drei Fassungen des Doppelkapitulars von Diedenhofen/Thionville (805/806): Entwurf – Erlass – Revision*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 69, 2013, p. 443-478.

Goodson 2010 = C.J. Goodson, *The Rome of pope Paschal I. Papal power, urban renovation, church rebuilding and relic translation, 817-824*, Cambridge, 2010.

Guyon 1986 = J. Guyon, *L'œuvre de Damase dans le cimetière sur la via Labicana*, in *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale di studi per il 16° centenario della morte di papa Damaso I*, Roma, 1986, p. 227-258.

Heinzelmann 1979 = M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979.

Heinzelmann 1997 = M. Heinzelmann, *Einhard's Translatio Marcellini et Petri: Eine hagiographische Reformschrift von 830*, in H. Schefers (a cura di), *Einhard. Studien zu Leben und Werk*, Darmstadt, 1997, p. 269-298.

Helvétius 2016 = A.-M. Helvétius, *Le culte des saints et les reliques*, in I. Bardiès-Fronty, I. Villela-Petit (a cura di), *Les temps mérovingiens. Trois siècles d'art et de culture (451-751)*, catalogo della mostra, Parigi, 2016, p. 122-133.

Herbers 2012 = K. Herbers, *Reliques romaines au IXe siècle : renforcements des liaisons avec la papauté ?*, in E. Bozóky (a cura di), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 111-126.

Herrmann-Mascard 1975 = N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Parigi, 1975.

- Heydemann 2011 = G. Heydemann, *Relics and texts: hagiography and authority in ninth-century Francia*, in P. Sarris, M. Dal Santo, Ph. Booth (a cura di), *An age of saints? Power, conflict and dissent in early medieval Christianity*, Leida-Boston, 2011, p. 187-204.
- Kershaw 2007 = P. Kershaw, *Eberhard of Friuli, a Carolingian lay intellectual*, in P. Wormald, J.L. Nelson (a cura di), *Lay intellectuals in the Carolingian world*, Cambridge, 2007, p. 77-105.
- Kramer 2016 = R. Kramer, *Adopt, adapt and improve: dealing with the Adoptionist controversy at the court of Charlemagne*, in R. Meens et al. (a cura di), *Religious Franks. Religion and power in the Frankish kingdom: studies in honour of Mayke de Jong*, Manchester, 2016, p. 32-50.
- Kreiner 2014 = J. Kreiner, *The social life of hagiography in the Merovingian kingdom*, Cambridge, 2014.
- La Rocca – Provero 2000 = C. La Rocca, L. Provero, *The dead and their gifts. The will of Eberhard, Count of Friuli, and his wife Gisla, daughter of Louis the Pious*, in F. Theuws, J.L. Nelson (a cura di), *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leida, 2000, p. 225-280.
- La Rocca – Veronese 2018 = C. La Rocca – F. Veronese, *Cultures of unanimity in Carolingian councils*, in S. Ferente, L. Kunčević, M. Pattenden (a cura di), *Cultures of voting in pre-modern Europe*, Londra-New York, 2018, p. 39-57.
- Mériaux 2009 = Ch. Mériaux, *La Translatio Calixti Cisionium (BHL 1525). Une Commande de Gisèle, Fille de Louis le Pieux, au Monastère de Saint-Amand?*, in M. Goulet (a cura di), *Parva pro Magnis Munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses Élèves*, Turnhout, 2009, pp. 585-611.
- Michalowski 1981 = R. Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les translationes sanctorum*, in *Hagiographie cultures et sociétés. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Parigi, 1981, p. 399-416.
- Noble 2009 = T.F.X. Noble, *Images, iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia, 2009.
- Papasidero 2020 = M. Papasidero, *Translatio sanctitatis. Furti di reliquie nell'Italia medievale*, Firenze, 2020.
- Pezé 2017 = W. Pezé, *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination*, Turnhout, 2017.
- Raaijmakers 2017 = J. Raaijmakers, *I, Claudius. Self-styling in early medieval debate*, in *Early Medieval Europe*, 25, 1, 2017, p. 70-84.
- Riché 1991 = P. Riché, *Les Carolingiens en quête de sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Roma, 1991, p. 217-224.
- Röckelein 2002 = H. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stoccarda, 2002.
- Sansterre 1999 = J.-M. Sansterre, *Les justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge*, in E. Bozóky, A.-M. Helvétius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 1999, p. 81-93.
- Santinelli 2003 = E. Santinelli, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans les sociétés aristocratiques du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, 2003.
- Savigni 1989 = R. Savigni, *Giona di Orléans. Una ecclesiologia carolingia*, Bologna, 1989.
- Shuler 2010 = E. Shuler, *The Saxons within Carolingian christendom: post-conquest identity in the translationes of Vitus, Pusinna and Liborius*, in *Journal of Medieval History*, 36, 2010, p. 39-54.
- Smith 2000 = J.M.H. Smith, *Old saints, new cults: roman martyrs in Carolingian Francia*, in ead. (a cura di), *Early medieval Rome and the Christian West. Essays in honour of Donald Bullough*, Leida, 2000, p. 317-334.
- Smith 2003a = J.M.H. Smith, *Einhard: The sinner and the saints*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, 13, 2003, p. 55-77.
- Smith 2003b = J.M.H. Smith, «*Emending evil ways and praising god's omnipotence*». *Einhard and the uses of Roman martyrs*, in K. Mills, A. Grafton (a cura di), *Conversion in Late Antiquity and the Middle Ages. Seeing and believing*, Rochester, 2003, p. 189-223.
- Smith 2010 = J.M.H. Smith, *Rulers and Relics c. 750-c. 950: Treasure on earth, treasure in heaven*, in A. Walsham (a cura di), *Relics and remains*, Oxford, 2010 (*Past and Present Supplement*, 5), p. 73-96.
- Sot 2014 = M. Sot, *Service de l'empire et culte des saints dans la correspondance d'Éginhard*, in B. Dumézil, L. Vissière (a cura di), *Épistolaire politique*, 1, *Gouverner par les lettres*, Parigi, 2014, p. 91-105.
- Stella 2009 = F. Stella, *Introduzione*, in Eginardo, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro. Storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, a cura di F. Stella, C. Pérez González, Ospedaletto, 2009, p. 1-28.
- Tada 2003 = S. Tada, *The creation of a religious centre: christianisation in the diocese of Liège in the Carolingian times*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 54, 2, 2003, p. 209-227.

Van Uytfanghe 1995 = M. van Uytfanghe, *Le culte des saints et la prétendue «Aufklärung» carolingienne*, in R. Favreau (a cura di), *Le culte des saints aux IX^e-XIII^e siècles*, Poitiers, 1995, p. 151-166.

Vocino 2008 = G. Vocino, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 44, 2008, p. 207-255.

Notes

- 1 *Annales regni Francorum* 1895, p. 171-172, ad annum 826.
- 2 Depreux 1997, p. 250-256.
- 3 *Annales regni Francorum* 1895, p. 174, ad annum 827.
- 4 La sua biografia di Carlo Magno è edita da ultimo in Eginardo 2014. Su Eginardo si veda inoltre Ganz 2007.
- 5 Heinzelmann 1997.
- 6 *Traslazione e miracoli* 2009.
- 7 Geary 1978.
- 8 Sul genere delle *translationes* Heinzelmann 1979.
- 9 Sulle traslazioni caroline Michalowski 1981; Vocino 2008; Smith 2010; e la bibliografia citata alle note seguenti.
- 10 Herrmann-Mascard 1975; Angenendt 1994; Bozóky – Helvétius 1999; Deuffie 2005; Angenendt 2010; George 2018.
- 11 Heinzelmann 1979; Vocino 2008; Heydemann 2011.
- 12 Fouracre 1999.
- 13 Helvétius 2016.
- 14 Da ultimo Kreiner 2014.
- 15 Smith 2000; Herbers 2012.
- 16 Röckelein 2002.
- 17 Riché 1991; Van Uytfanghe 1995.
- 18 De Jong 2005; de Jong 2006; Costambeys – Innes – MacLean 2011, p. 131-153.
- 19 *Admonitio generalis* 2012, cap. 42, p. 202.
- 20 *Capitulare Francofurtense*, in *Concilia* 1906, p. 165-171: cap. 15, p. 168.
- 21 *Ibid.*, cap. 42, p. 170.
- 22 Smith 2000, p. 327.
- 23 Si vedano i saggi raccolti in Berndt 1997. Sulle posizioni di Carlo Magno sulle immagini sacre, Noble 2009, p. 70-86 e 159-162. Sull'adozionismo, Kramer 2016.
- 24 Emerick 2017.
- 25 *Capitularia regum Francorum* 1883, n. 43-44, p. 121-126: cap. 17, p. 125; Glatthaar 2013.
- 26 *Capitularia regum Francorum* 1883, n. 72, p. 162-164: cap. 7, p. 163.
- 27 *Concilium Moguntinense*, in *Concilia* 1906, p. 258-273: c. 51, p. 272.
- 28 Per quadri di sintesi, Bosworth 2010; Gibson 2015.
- 29 Gouillet 2005, p. 33-40.
- 30 Deug-Su 1983.
- 31 *Vita secunda sancti Huberti* 1887; Heydemann 2011, p. 191-195. Su Walcaudo si veda Dierkens 1990; Tada 2003.
- 32 *Vita secunda Huberti* 1887, p. 818.
- 33 *Translatio Calixti* 1925. Su Everardo, La Rocca – Provero 2000, p. 235-238.
- 34 *Translatio Calixti* 1925, p. 419.
- 35 *Ibid.*
- 36 Gillis 2017; Pezé 2017.
- 37 Kershaw 2007.
- 38 *Hrabani Epistolae* 1899, n. 42, p. 481-487.
- 39 *Sedulii Carmina* 1991, nn. 37-38, p. 65-67.
- 40 Mériaux 2009.

- 41 Su questi temi, Santinelli 2003.
- 42 Röckelein 2002.
- 43 Shuler 2010.
- 44 *Translatio Liborii* 1997.
- 45 *Translatio Pusinnae* 1675.
- 46 *Translatio Viti* 1979.
- 47 Shuler 2010, p. 53.
- 48 Così Dubreucq 1995, p. 28.
- 49 De Jong 2009.
- 50 Savigni 1989.
- 51 *Translatio Pusinnae* 1675, p. 171.
- 52 Geary 1978.
- 53 Heinzelmann 1997; Smith 2003a; Smith 2003b.
- 54 Su Ilduino, Depreux 1997, p. 250-256.
- 55 *Traslazione e miracoli* 2009, 2, 1, p. 64-66.
- 56 Giona di Orléans 2019, 1.16, p. 124-128.
- 57 *Traslazione e miracoli* 2009, 2, 1, p. 66.
- 58 *Ibid.*, 1, 1, p. 32.
- 59 *Ibid.*, 4, 14, p. 172-176.
- 60 Sui manoscritti della *Translatio*, Stella 2009, p. 22-24.
- 61 Astronomus 1995, 45, p. 460-464. Su questi eventi, de Jong 2001; de Jong 2009, p. 42-44.
- 62 Guyon 1986. Su Damaso, si veda anche Denzey-Lewis 2018.
- 63 *Passio Marcellini et Petri* 1695.
- 64 *Traslazione e miracoli* 2009, 1, 4, p. 42.
- 65 Heinzelmann 1997.
- 66 *Ibid.*
- 67 Su Roma in quegli anni, Goodson 2010, p. 268-272.
- 68 Smith 2003b.
- 69 *Traslazione e miracoli* 2009, 3, 14, p. 110-114.
- 70 De Jong 2009.
- 71 *Traslazione e miracoli* 2009, 2, 4-7, p. 72-76.
- 72 La Rocca – Veronese 2018.
- 73 Su Deusdona, Geary 1978, p. 44-49; Geary 1994.
- 74 Sot 2014.
- 75 Dutton 1994.
- 76 Smith 2003a. Per il testamento di Eginardo e sua moglie Emma, Glöckner 1926, n. 20, p. 301-302. Il *Codex Laureshamensis* è consultabile in linea all'indirizzo https://archivum-laureshamense-digital.de/view/saw_mainz72. Il testamento di Eginardo e Emma è ai f. 6v-7r.
- 77 Fleckenstein 1974.
- 78 Smith 2003a, p. 70.
- 79 Boulhol 2002; Raaijmakers 2017.
- 80 Sansterre 1999.
- 81 Cracco 1992; Papisidero 2020, p. 37-47.

Pour citer cet article

Référence électronique

Francesco Veronese, « Tra rispetto delle leggi e furti notturni », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* [En ligne], 132-2 | 2020, mis en ligne le 21 décembre 2020, consulté le 23 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mefrm/8396> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrm.8396>

Auteur

Francesco Veronese

Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità -
francesco.veronese.3@unipd.it

Droits d'auteur

© École française de Rome