

**Università
degli Studi di Pisa**
Anno accademico 2010/2011

**Scuola di Dottorato
in Storia**

Tesi di dottorato in Storia Medievale:

**Modelli di regalità di area iberica durante il VII
secolo:
tra i concili di Toledo e il pensiero isidoriano**

**Presentata da:
Dott. Samuele Sacchi**

**Relatore:
Prof. Mauro Ronzani**

Sommario

Introduzione
pag. 4

Capitolo I
Il III concilio di Toledo, Leandro di Siviglia e Giovanni Biclarense
pag. 10

Capitolo II
Il IV concilio di Toledo e Isidoro di Siviglia
pag. 38

Capitolo III
La *Chronica* di Isidoro
pag. 74

Capitolo IV
La *Historia* di Isidoro
pag. 142

Capitolo V
I concili V, VI e VII di Toledo
pag. 201

Capitolo VI
Il Panegirico di Corippo e l'VIII concilio di Toledo
pag. 241

Conclusioni: l'opera di Giuliano come punto d'arrivo
pag. 298

Introduzione

Questa ricerca, in origine, prende le mosse dalla lettura del lavoro di Gabor Klaniczay sulla regalità sacra *Holy Rulers and Blessed Princesses*¹; nel capitolo dedicato ai regni romano barbarici ed altomedievali (VI e VII sec.) il Klaniczay fa un bilancio del primo incontro tra sacralità cristiana ed esercizio del potere temporale sintetizza il modello di un re che giunge alla sacralità solamente tramite la santità, santità che passa inevitabilmente per l'ascesi o addirittura il martirio, comunque per la rinuncia alla condizione regale come espiazione della stessa secondo un criterio morale che stigmatizza l'esercizio del potere.

Studiando numerosi casi raccolti tra la tradizione di turingi, burugundi, franchi, angli e sassoni (per lo più collocabili tra VIII e X secolo), il Klaniczay giunge alla conclusione che “to acquire a supernatural standing in the new, Cristian order of things, the medieval ruler had to renuonce the customary forms of exercising of power”², che “The veneration accorded royal saints in the seventh and eighth centuries...far from being the sacral dimension of their temporal power was, rather, something conferred on them despite their royal rank”³, e che il re “had to prove that he was capable of closing ranks with the less highborn saints, and *relinquishing* his earthly rank for a heavenly crown”⁴.

Colpisce il fatto che il Klaniczay non prenda in considerazione lo spazio storico visigotico (fatta eccezione per la controversa figura di S. Ermenegildo, che fu martire, ma non pienamente re), o meglio colpisce il fatto che questo spazio non offra esempi utili all'interpretazione del Klaniczay.

¹ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Edimburgo, 2002

² *Ibidem*, p. 63

³ *Ibidem*, p. 69

⁴ *Ibidem*, p. 63

Ora leggendo l'*Historia Wambae Regis*⁵ di S. Giuliano di Toledo si scopre come quest'opera, che risale probabilmente agli anni 70 del VII secolo (anticipando di un secolo circa gran parte dei re martiri considerati dal Klaniczay) proponga un modello di regalità sacra estremamente più complesso rispetto a quelli esemplificati dal Klaniczay, un modello capace di conciliare regalità e sacralità cristiana a prescindere dalla rinuncia implicata dal martirio e dall'ascesi.

Sulla scorta degli avvenimenti che segnano il principio del regno di Wamba (re di Toledo dal 672 al 680) dalla sua elezione al trionfo sul ribelle duca Paolo, Giuliano traccia uno specchio del principe che ammette il re ad una sacralità di stampo sacerdotale tramite il rito dell'unzione⁶ (il primo testimoniato per la storia medievale europea), e lo fa eludendo il tema della rinuncia (cruciale per il modello del Klaniczay) al quale si sostituisce il tema della modestia: sostanzialmente nell'immediato dell'elezione l'eletto rifiuta la corona dichiarandosi indegno ed è costretto ad accettare dagli elettori l'onere del potere.

Questo modello ammette il re all'unzione e quindi ad una regalità sacra "sdoganata" A) da un tema della rinuncia che è sì presente, ma spostato a monte della regalità, non in coincidenza con l'abdicazione, ma in coincidenza con l'incoronazione; B) da una percezione del potere come responsabilità anziché come privilegio⁷.

Il modello è confermato dall'opposizione speculare con la vicenda paradigmatica dell'anti-re Paolo e colloca in una posizione che riteniamo centrale il tema politico dell'elezione, come luogo dell'esibizione della modestia e quindi della rinuncia che trasforma il potere in dovere⁸.

⁵ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* V, Monaco, 1910

⁶ *Ibidem*, p. 501

⁷ *Ibidem*, pp. 502-504

⁸ *Ibidem*, p. 507

Questo il modello di Giuliano come ci è apparso dal confronto con le tesi del Klaniczay, e da questo confronto appunto l'idea del pensiero politico toledano come avanguardia.

Da questi primi e parziali risultati (risultati di cui abbiamo azzardato la sintesi alla voce Wamba, che abbiamo avuto il privilegio di curare per la Garzantina di storia medievale⁹) la necessità di approfondire la ricerca, risalire a monte di un modello tanto in anticipo sui tempi, e “scoprire” che dato modello nel contesto culturale visigoto non rappresenta che un punto d'arrivo, laddove Giuliano non è che l'ultimo illustre esponente della scuola di pensiero di Isidoro di Siviglia.

In questa prospettiva diventa semplice spiegare un paradigma di regalità capace di conciliare la sacralità con l'esercizio del potere anziché con la rinuncia dello stesso, nella misura in cui l'opera di Giuliano è il risultato di un secolo di elaborazione letteraria e adattamento politico alla realtà toledana dell'archetipo del *princeps* imperiale romano-bizantino, a partire dalla figura di Costantino.

Così che non può stupire la sacralizzazione del potere (dove altrove se ne sacralizzava l'abbandono) in un teatro geopolitico che sin dalla fine del VI secolo risente dell'influenza culturale e dell'aggressività militare di Costantinopoli; la storiografia contemporanea è pressoché unanime nel ritenere la regalità toledana del VI-VII secolo frutto di una fedele *imitatio imperii*, e non ha remore nel parlare per i re visigoti di teocrazia, vicariato di Dio e legittimazione divina del potere: aspetti e rivendicazioni presenti già sul finire del VI secolo, con la conversione al cattolicesimo dei visigoti (589) tra i regni di Leovigildo e del figlio Recaredo, e la circolazione tra i

⁹ *Le Garzantine Medioevo*, Garzanti Libri, Milano 2005

letterati dell'episcopato cattolico di opere come l'“Elogio di Giustino II” di Flavio Cresconio Corippo¹⁰.

Questo il punto di partenza di un percorso culturale e politico destinato ad approdare una novantina d'anni dopo all'opera di Giuliano e ad un modello di regalità tanto precoce quanto complesso per il panorama europeo, perlomeno se paragonato a quelli messi a fuoco dal Klaniczay.

Dal canto nostro proprio a partire dalla complessità sincretica del modello presentato da Giuliano (se da un lato questo presenta evidenti debiti nei confronti proprio del protocollo messo in scena da Corippo, dall'altra lo complica esponendo il re all'elezione come valutazione assembleare e facendo addirittura coincidere l'elemento della luce, dominante in Corippo, esclusivamente con l'unzione intesa così come tocco prodigioso dell'arcivescovo di Toledo: l'elemento miracoloso di fatto preso e spostato dalla predestinazione /annunciazione al capezzale del predecessore defunto¹¹, all'unzione/genuflessione innanzi all'arcivescovo¹²), dal canto nostro dicevamo abbiamo preso in considerazione l'idea che il tema dell'*imitatio imperii* non sia sufficiente a spiegare tutti gli aspetti del modello regale toledano.

Elementi come il costante confronto tra sovrano ed assemblea conciliare, il tema dominante dell'elezione, la sacralità per così dire “intermittente”, occasionale che cede a più riprese il passo ad una legittimità basata ora esclusivamente sul diritto, ora esclusivamente sul consenso: tutti questi aspetti ci hanno indotto a ritenere che la tesi del plagio pedissequo della regalità imperiale bizantina (plagio assistito dalla circolazione iberica del pensiero gregoriano), per quanto indubbiamente fondata e fondamentale, non sia del tutto esauriente.

¹⁰ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Les Belles Lettres, Parigi 1981

¹¹ *Ibidem*, I, I, 45-50, p. 18

¹² Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, op. cit., p. 504

Da qui il proposito di ripercorrere le fasi dello sviluppo della regalità toledana nel tentativo (azzardato) di mettere in luce qualche aspetto nuovo, o anche solo nella speranza di poter proporre un nuovo punto di vista.

Dovendo circoscrivere il nostro percorso abbiamo scelto come punto di partenza il concilio III di Toledo (589) e la contestuale conversione dei Visigoti al cattolicesimo niceno come prima comparsa della regalità cattolica e antefatto della lezione di Isidoro di Siviglia; come punto d'arrivo abbiamo scelto il *Decretum in die secunda* del concilio VIII (653), a nostro avviso traguardo del pensiero politico isidoriano e prologo del modello di Giuliano.

Tra questi due ipotetici estremi abbiamo seguito tutta una tradizione di fonti narrative e canoniche, sullo studio delle quali speriamo di ricostruire (una volta ancora) il percorso seguito dalla regalità toledana durante la prima fase della sua esistenza.

Vediamo brevemente le più significative tra queste fonti:

- 1) gli atti dei concili toledani dal III all'VIII¹³
- 2) di Leandro di Siviglia gli interventi al concilio III (l'Omelia e forse i discorsi del re Recaredo)
- 3) di Giovanni Biclarense la *Chronica*¹⁴
- 4) di Isidoro di Siviglia le *Sententiae*¹⁵, la *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum*¹⁶, la *Chronica*¹⁷, le *Etimologiae*¹⁸

¹³ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, vol. IX, X; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edizione critica e traduzione, Barcellona-Madrid, 1963

¹⁴ Ioannes Biclarenensis, *Chronica*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, vol. XI, Berlino, 1961

¹⁵ P.L., t. 83, c. 557-738; P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, studio critico ed edizione, Turnholti 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111

¹⁶ Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II, Monaco, 1894; *Isidore of Seville's, History of the Goths, Vandals and Suevi*, traduzione dal latino all'inglese di G. Donini e G.B. Ford, II ed., Leiden, E.J. Brill, 1970; C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975

- 5) di Braulione di Saragozza l'Epistolario¹⁹
- 6) di Eugenio di Toledo l'Epitaffio di Chindasvindo²⁰
- 7) di Ildefonso di Toledo il *De Viris illustribus*²¹
- 8) di Taione di Saragozza i *Sententiarum Libri V*²²

Come ipotesi di lavoro vorremmo tracciare un parallelismo tra la sequenza dei concili e le opere dei maggiori esponenti della scuola di Isidoro: in questo modo faremo corrispondere l'opera (per lo più perduta) di Leandro e la Cronaca del Biclarense all'*imitatio imperii* del concilio III; il lavoro di Isidoro (*Sententiae, Historia, Chronica*) al concilio IV (ed indirettamente ai concili V e VI), con la questione del rapporto tra *gens* e *rex*; al concilio VII corrisponderà l'epistolario di Braulione, con l'invito a re Chindasvindo a dinastizzare il trono; infine al concilio VIII corrisponderanno i *De viris illustribus* di Ildefonso e le Sentenze di Taione, che si potrebbero relazionare al tema degli *exempla* sollevato all'apertura del concilio, nonché agli esiti del *Decretum*.

¹⁷ J. C. Martín, *Isidori Hispalensis Chronica*, edizione e studio critico in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. CXII, Brepols Publisher, Turnhout 2003

¹⁸ P.L., t. 83, c. 1081-1106; *Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum libri XX*, edizione W. M. Lindsay, Oxford University Press 1911; A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, edizione e traduzione italiana, UTET, Torino 2004

¹⁹ P.L., t. 80, c. 649-700

²⁰ Eugenio Toledano, *Epitaphion Chindasvintho regi conscriptum*, in *Eugenii Toletani. Opera Omnia*, a cura di Paulo Farmhouse Alberto, *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV, Turnhout Brepols Publisher, *Carmen* 25

²¹ P.L., t. 96, c. 111-172; Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca. 1972; Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, Turnhout Brepols Publisher 2007

Capitolo I

Il III concilio di Toledo, Leandro di Siviglia e Giovanni Biclarense

Dovendo circoscrivere una ricerca che abbia per oggetto la regalità cattolica di area iberica durante il VII secolo, il concilio III di Toledo rappresenta un punto di partenza obbligato.

Come luogo nel contempo istituzionale, sociale e culturale della conversione al cattolicesimo dei Visigoti, e nell'eleggere re Recaredo come protagonista e conduttore di questa svolta, il concilio del 589 sancisce un'alleanza politica decisiva tra l'episcopato e la corona che garantisce alla seconda l'assistenza di un ceto, diremo "professionistico", di politici ed intellettuali pienamente in grado di elaborare la leadership descrivendone, dettagliandone e soprattutto testimoniandone la legittimità.

È principalmente in questo senso che a nostro modo di vedere la regalità nella Toledo visigotica si realizza in senso compiuto solo con il regno di Recaredo, ed è principalmente in questo senso che Recaredo completa il progetto politico avviato da suo padre Leovigildo.

Questi tramite la fortunata intraprendenza militare ed una politica interna energica e senza scrupoli (non esitò a perseguire e perseguitare i propri oppositori laici e non, espropriando, incamerando e ed esiliando)²³ aveva coronato un processo di rafforzamento della propria autorità e provato, lui

²² Taionis Caesaraugustani episcopi, *Sententiarum Libri V*, P. L., vol. 80

²³ Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II, Monaco, 1894, 51, pp. 7-10; C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, ediciòn critica y traducciòn*, Leòn, 1975; Isidores of Seville's, *History of the Goths, Vandals and Suevi*, traduzione dal latino all'inglese di G. Donini e G.b. Ford, II ed., Leiden, E.J. Brill, 1970; Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, ed. B. Krusch y W. Levison, MGH, SSM, I, Hannover, 1951, IV, p. 38

per primo, a darle una veste regale, cercando di adeguare la forma alla sostanza di una posizione di vertice de facto indiscutibile²⁴:

...primusque inter suos regali veste opertus solio resedit; nam ante eum et habitus et consensus communis ut populo, ita et regibus erat...²⁵

Così Isidoro testimonia questa svolta formale, e la storiografia è concorde nel ritenere che la svolta consistesse in effetti in un'imitazione (impossibile dire quanto fedele) delle forme e del protocollo della regalità imperiale, secondo un condizionamento dovuto alla presenza di forti contingenti militari bizantini nella Betica riconquistata da Giustiniano²⁶, e realizzato forse sulla base di testi come l'“Elogio di Giustino II” di Flavio Cresconio Corippo²⁷, che si ritiene circolasse per la penisola iberica già in quegli anni, portato da Costantinopoli forse da Giovanni Biclarense²⁸.

A sostegno della tesi dell'*imitatio imperii* concorrono anche la fervente attività legislativa del re, nonché le prove archeologiche che testimoniano la

²⁴ Sul regno di Leovigildo si vedano: S. Castellano, *Los Godos y la Cruz*, Madrid 2007, pp. 79-93; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 76-80; R. Collins, *Visigothic Spain*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 50-63; P. Heather, *I Goti*, op. cit., pp. 287-290; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, V, Madrid 2007, a cura di P. C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, F. J. Sanz Huerma, pp. 356-378; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Madrid 2007, pp. 157-166; R. Sanz Serrano, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid 2009, pp. 251-272; L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid 2008, pp. 113-131; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 136-154; si vedano anche M. Torres López, *Las invasiones y los reinos germánicos de España*, in *Historia de España*, a cura di R. Menéndez Pidal, vol. III, *España Visigoda*, Madrid, 1963; P. Agudo Bleye, *Manual de Historia de España*, Madrid, 1958; B. Leroy, *Spagna medioevale*, Ecig, Genova, 1993; F. García de Cortázar, J. M. González Vesga, *Storia della Spagna. Dalle origini al ritorno della democrazia.*, trad. it. N. del Corno, Milano, 1996; J. A. García de Cortázar, *Historia de España Alfofara II, La época medieval*, Madrid, 1981; R. Collins, *Early medieval Spain. Unity in diversity, 400-1000*, Basingstoke et Londres, 1995

²⁵ Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, op. cit., c. 51

²⁶ M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., p. 266

²⁷ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Les Belles Lettres, Parigi 1981

²⁸ S. Antès, *Introduction*, in *Corippe (Flavius Cresconius Corippus), Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, op. cit., pp. LXXXV-LXXXVIII; M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios, Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, Madrid 2008, pp.258-263

scelta di Leovigildo di battere moneta con la propria effigie²⁹, di arricchire Toledo nell'intento di farne una *Urbs* monumentale, di fondare città e intitolarle ai propri figli (*Victoriacum* e appunto Recopoli, quest'ultima dotata di un autentico palazzo reale)³⁰.

Nondimeno, al di là di una concreta politica di accentrimento che badasse tanto al controllo del territorio quanto ad una legittimità carismatica, è difficile dire con certezza su quali basi Leovigildo costruisse questo carisma, di quali contenuti lo colmasse.

Arce ha approfondito il tema di questa *imitatio imperii* sollevando qualche dubbio sulla compiutezza e consapevolezza delle soluzioni perseguite da Leovigildo, e concludendo che questi probabilmente intendeva presentarsi alla stregua di un alto magistrato imperiale (Arce ritiene altresì difficile parlare di influenza bizantina, semmai tardoromana)³¹.

Forse quello che faceva difetto a Leovigildo era, come anticipato, un'intelligenza politica, letterata e letteraria in grado di elaborare la leadership elevandola allo status di regalità, di pensarne i contenuti e quindi la legittimità, soprattutto in grado di scrivere questi contenuti e quindi testimoniarli, dotando la leadership stessa di quell'apparato retorico indispensabile a perpetuarla dando spiegazioni e quindi spessore alla superficie di abito più sfarzoso del consueto.

In altre parole forse a Leovigildo mancava un modello di regalità, inteso come elaborazione retorica, formale e letteraria della stessa.

Perlomeno questa è la principale differenza che corre tra la sua sovranità e quella di suo figlio; non a caso non abbiamo una testimonianza diretta,

²⁹ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 84-85; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École Française de Rome, 1981, p. 532; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 156; A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 119-125; C. Godoy, J. Villela, *De la Fides Gothica a la Orthodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda*, in *Antigüedad y Cristianismo*, III, Murcia 1986, p. 123

³⁰ Iohannes Abbas Biclarenensis, *Chronica*, op. cit., p. 215, 578?-4 e p. 216, 581?-3; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 159 e seguenti.

coeva e articolata della regalità “leovigildiana”, fatta eccezione per il tardo e stringato cenno che ne fa Isidoro. Non a caso forse lo stesso Leovigildo cercò insistentemente l’alleanza con l’episcopato cattolico di cui auspicava la conversione ariana (furono misure in questo senso il concilio ariano, l’appropriazione delle reliquie e del culto dei santi, l’esilio dei cattolici più intransigenti)³²: certamente era consapevole dell’utilità amministrativa di un’istituzione tanto estesa e ramificata sul territorio, ma forse era altrettanto conscio della necessità di un sostegno politico, retorico e pubblicistico che fosse in grado di sancire una nuova tipologia di sovranità, di garantire consenso acritico e legittimità trasmissibile per via ereditaria.

A questo risultato pervenne suo figlio minore Recaredo andando, per così dire, “alla montagna, dato che la montagna non veniva a lui”: mentre Leovigildo aveva radunato l’episcopato ariano per studiare in modo di conciliare le due confessioni facilitando la conversione dei cattolici (non sarebbe stato necessario ripetere il battesimo)³³, Recaredo si convertì e convocò nella capitale Toledo un concilio generale cattolico allo scopo di convertire tutta la sua *gens*.

Questo tra l’altro diede modo a letterati come Eutropio e Leandro di Siviglia di mettere mano alla teoria del potere, dell’autorità e della maestà tracciando la prima compiuta regalità toledana, il primo compiuto modello di principe.

In questo senso la conversione fu anche la ragione della regalità, o meglio l’occasione e la scusa per la regalità, nella misura in cui una svolta culturale e sociale epocale come la conversione al cattolicesimo di un intero popolo

³¹ J. Arce, *Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*, in *Visigoti e Longobardi, Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, a cura di J. Arce e P. Delogu, Firenze 2001, pp. 79-92

³² M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 164-166; C. Godoy, J. Villela, *De la Fides Gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda*, op. cit., p. 124-126; M. R. Valverde Castro, *Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino*, in *Iberia. Revista de la Antigüedad*, n° 2, 1999, pp. 123-132

³³ Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 218, 587?-5

non poteva non fare perno sull'azione e rappresentazione di una figura carismatica, e a questa figura non si poteva che indicare retoricamente l'esempio del Costantino di Milano e di Nicea, del Marciano di Calcedonia³⁴, promuovendo contestualmente il concilio toledano all'altezza dei quattro concili ecumenici.

In altre parole la conversione di massa implicava la regalità, addirittura il principato: sacro, autocratico e carismatico; quella maestà cui forse Leovigildo aveva ambito per rivestire degnamente la statura della propria autorità. Quella maestà toccò a Recaredo per la felice iniziativa di allearsi all'episcopato cattolico e procurare un'occasione che non potesse fare a meno di un vero re, di un re di senso compiuto.

Leandro di Siviglia

vita quoque etiam atque doctrina clarissimus, ut, et fide eius atque industria populi gentis Gothorum ab Ariana insania ad fidem catholicam revertentur³⁵

Con queste parole Isidoro presenta nel *De viris illustribus* la figura di suo fratello maggiore e tra i contemporanei è Giovanni Biclarense a testimoniare la celebrità di Leandro di Siviglia³⁶ ed il suo ruolo determinante (insieme con Eutropio di Valenza) in seno al concilio III³⁷. Come anticipato l'attività pastorale e letteraria di Leandro è determinante per il passaggio dei Visigoti dalla confessione ariana a quella cattolica, e in proposito Oronzo Giordano non esita a definire Leandro "protagonista e

³⁴ M. C. Diaz y Diaz, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, Toledo 1991, p. 228

³⁵ Isidorus Hispalensis, *De Viris Illustribus*, P.L. t. 83, c. XLI, p. 1103

³⁶ "Leander Hispalensis ecclesiae episcopus clarus habetur": Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 217, 585?-7

³⁷ *Ibidem*, p.219, 590?-1

fondatore del cattolicesimo spagnolo”³⁸, né ad indicare Recaredo come suo figlio spirituale, protagonista dell’ideologia politico-religiosa del “novello Costantino”³⁹.

Per introdurre debitamente Leandro è necessario accennare brevemente alla vicenda del principe Ermenegildo⁴⁰, fratello maggiore di Recaredo associato al trono nel 573 e nel 579 sposato ad Ingunda, figlia di Sigeberto di Austrasia⁴¹.

Dopo le nozze questi viene mandato a Siviglia per governare sul meridione del regno, in particolare sulla regione confinante con i territori bizantini⁴². Qui il principe sotto l’ascendente del vescovo della città, appunto Leandro, e della moglie franca si converte al cattolicesimo. La conseguente rottura con Leovigildo assume (soprattutto dal punto di vista propagandistico) l’aspetto di uno scontro tra arianesimo e cattolicesimo, nel contesto del quale la figura di Leandro spicca nella veste di polemista anti-ariano presto costretto all’esilio, ed ambasciatore del principe ribelle presso la corte di Costantinopoli⁴³. Qui Ermenegildo sperava di trovare l’appoggio militare indispensabile per affrontare la guerra contro il re suo padre.

³⁸ Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, Roma, 1987, p. 5; si vedano anche E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 81-83; su Leandro si vedano anche J. Orlandis, *Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina*, in *Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, 1983, pp. 329-348; J. M. Beltran Torreira, *S. Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas (nuevas observaciones sobre sus historia familiar)*, in *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988*, Córdoba, 1993, pp. 335-348; L. Navarra, *Interventi di Leandro di Siviglia negli sviluppi storici e religiosi della Spagna visigotica: Aspetti positivi e limiti*, SSR, 4/1 (1980), pp.128-129; V. Domínguez de Val, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid 1981; J. Fontaine, *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo, 589-1989*, Toledo 1991, pp. 249-270

³⁹ Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., p. 5; S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 448; sulla regalità costantiniana si vedano: A. Marcone, *Costantino il Grande*, Editori Laterza, Bari, 2000; A. Marcone, *Pagano e Cristiano, Vita e mito di Costantino*, Bari, 2002.

⁴⁰ R. Sanz Serrano, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, op. cit., pp. 275-281; C. Godoy, J. Villela, *De la Fides Gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda*, op. cit., pp. 122-135

⁴¹ Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 215, 579?-3

⁴² Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, op. cit., V, 38

⁴³ R. Aigrain, *La Spagna Cristiana in Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, vol. V, Torino, 1971, pp. 315-318: secondo Aigrain quella che doveva essere una missione diplomatica si sarebbe trasformata in un esilio dopo la caduta di Siviglia e la morte di Ermenegildo; C. Godoy, J.

La missione diplomatica di Leandro fallì; prima Tiberio II poi Maurizio rifiutarono il sostegno militare sollecitato dal ribelle. Dopo un assedio durato due anni Siviglia cadde e secondo la testimonianza di Gregorio Magno Ermenegildo, fatto prigioniero, fu giustiziato per aver rifiutato di abiurare il cattolicesimo, martirio che gli varrà la santità. Caduta Siviglia Leandro sarebbe rimasto in esilio a Bisanzio.

Nonostante il fallimento dell'ambasciata il viaggio di Leandro a Costantinopoli non fu senza conseguenze: durante il suo soggiorno nella capitale bizantina infatti il vescovo di Siviglia conobbe il diacono romano Gregorio, apocrisario di papa Pelagio II⁴⁴.

Con il futuro papa Gregorio I doveva nascere un rapporto di grande amicizia, reciproca stima e soprattutto intesa intellettuale. Tornato in patria, dopo la morte di Leovigildo, Leandro sarà responsabile della conversione al cattolicesimo di Recaredo e principale artefice del concilio toledano III (589).

Passaggi fondamentali dell'operato politico di Leandro sono dunque la conversione di Ermenegildo, l'ambasciata a Costantinopoli e l'incontro con Gregorio Magno che forse gettò le basi per lo sviluppo di un pensiero politico destinato a prendere corpo nella regalità di Recaredo.

Andando con ordine bisogna prima di tutto stabilire se e come Leandro nella sua opera pensava la regalità. La storiografia contemporanea tende normalmente a ricostruire lo scenario politico e culturale toledano tra VI e VII secolo riferendosi a Leandro come al tramite fondamentale tra gli insegnamenti di Gregorio Magno e le opere di Isidoro, data l'effettiva impossibilità di ricostruire la dottrina politica di Leandro dovuta alla perdita pressoché totale della sua opera. Effetto di questa lacuna è la tendenza ad interpretare la regalità di Recaredo delineata dai lavori del III concilio alla luce dell'opera di Isidoro, prospettando di conseguenza una sostanziale

Villela, *De la Fides Gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología politica visigoda*, op. cit., p. 132

uniformità del pensiero politico toledano tra il III concilio del 589 e il IV del 633, del quale fu appunto Isidoro l'ispiratore e il protagonista.

Lo studio di questo primo modello di regalità tende a lasciare in ombra Leandro per il semplice fatto che la sua voce non ci arriva, come un vuoto schiacciato in effetti tra l'abbondanza del patrimonio letterario gregoriano da un lato e isidoriano dall'altro, entrambi talmente vasti che sembrano toccarsi direttamente nascondendo quel *trait d'union* determinante che fu Leandro. Beninteso che Isidoro nel mettere a punto il proprio pensiero politico lesse e copiò abbondantemente Gregorio⁴⁵ e che quindi il contatto tra i due fu più che diretto, resta il fatto che tra il concilio III di Toledo e la fioritura letteraria e politica di Isidoro passano quaranta anni.

Il III concilio di Toledo

Vorremmo ora osservare direttamente alcuni estratti dagli atti del concilio III, passaggi che forse ci permettono di mettere a fuoco il primo modello della regalità cattolica toledana⁴⁶.

Cominciamo dalle formule rituali che introducono il concilio:

⁴⁴ Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Orzono Giordano, op. cit., p. 11

⁴⁵ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 505-597

⁴⁶ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edizione critica e traduzione, Barcellona-Madrid, 1963, pp. 107-145; J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, pp. 197-226; S. Castellano, *Los Godos y la Cruz*, op. cit., pp. 212-235; C. Godoy, J. Villela, *De la Fides Gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda*, op. cit., pp. 117-145; R. Sanz Serrano, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, op. cit., pp. 289-296; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, op. cit., pp. 378-389, in particolare 383-389; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 166-171; A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., pp. 131-143; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 113-121; J. Orlandis, *Baddo, gloriosa regina*, in *Des Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, tomo I, Institut d'études Augustiniens, Parigi 1992, pp. 84-91

In nomine domini nostri Jesu Christi, anno quarto regnante gloriosissimo domino Reccaredo rege, die octavo Iduum Majorum, aera DCXXVII, haec sancta synodus habita est in civitate regia Toletana ab episcopis totius Hispaniae, vel galliae, qui infra scripti sunt.

Cum pro fidei suae sinceritate idem gloriosissimus princeps omnis regiminis sui pontifices in unum convenire mandasset, ut tam de ejus conversione, quam de gentis Gothicae innovatione in domino exultarent, & divinae dignationi pro tanto munere gratias agerent, sanctissimus idem princeps sic venerandum concilium alluquitur dicens.⁴⁷

il re visigoto è *princeps*, rivendica apertamente il principato (ritroviamo lo stesso linguaggio più avanti, quando le terre sotto il dominio del re sono dette “provincie”), quindi si pone sullo stesso piano dell’imperatore secondo un’emancipazione che è definitiva. Da notare che siamo quaranta anni prima di quell’unità territoriale della penisola che varrà a Suintila la stessa titolazione⁴⁸. In questo caso alla base del “principato” di Recaredo si colloca probabilmente il tema della conversione ed il ruolo a tutti gli effetti costantiniano di “re apostolo”.

L’imitazione si perfeziona nei quattro superlativi (*gloriosissimus, sanctissimus, religiosissimus, serenissimus*), due dei quali attraggono inequivocabilmente il re neo-cattolico entro la sfera del sacro. Inoltre il re risulta “santissimo”, come poche righe più avanti sono *sanctissimi patres* i vescovi radunati in concilio⁴⁹.

Complementare a tanti superlativi si aggiungerà la firma del re, in occasione delle sottoscrizioni: *Flavius Reccaredus rex*⁵⁰, dichiarata rivendicazione di una dignità ben precisa.

Da notare che tra gli epiteti di Recaredo non manca nemmeno, anzi ritornerà altre volte, *dominus*, sostantivo abitualmente riservato a Dio: non abbastanza per parlare di crismomimesi, ma vale la pena di fare la precisazione dato che, come vedremo, il Biclarense che dovrebbe essere il

⁴⁷ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 977; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp.107-110

⁴⁸ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 154-163

⁴⁹ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 979

principale pubblicista del concilio farà attenzione a riservare *dominus* alla sola Divinità.

Vediamo adesso un passaggio ancora più esplicito sul ruolo di Recaredo:

Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor.

Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum, qui apostolicum implevit officium.⁵¹

Ecco quindi il re apostolo, il “nuovo Costantino”⁵²: questa l’immagine formale e formulare, che viene dal cerimoniale del concilio.

Nella sua traduzione della “Lettera alla sorella Fiorentina” Oronzo Giordano, allo scopo di esaurire l’opera di Leandro aggiunge due appendici, la prima dedicata alla traduzione del discorso introduttivo di Recaredo ai lavori del concilio III, la seconda alla traduzione della “Omelia di S. Leandro” che chiude i lavori del concilio⁵³. Giordano ritiene che anche il discorso di Recaredo sia in effetti opera di Leandro; se così fosse avremmo la possibilità di verificare direttamente l’approccio del vescovo di Siviglia al tema della regalità⁵⁴.

Ascoltiamo ora le parole pronunziate da Recaredo di fronte ai vescovi:

Quamvis dominus Deus omnipotens pro utilitatibus populorum, regni nos culmen subire tribuerit, & moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae commiserit, meminimus tamen nos mortalium conditione constringi, nec posse felicitatem futurae beatitudinis aliter promereri, nisi nos cultui verae fidei deputemus, & conditori nostro saltim confessione, qua dignus ipse est, placeamus. Pro qua re quanto subditorum gloria regali excellimus, tanto providi esse debemus in his, quae ad Deum sunt, vel nostram spem augere, vel gentibus a Deo nobis creditis consulere.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1000; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 136

⁵¹ *Ibidem*, p. 983

⁵² *Ibidem*, p. 979-980

⁵³ Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., pp. 113-120, 123-130; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 1002-1005; J. Fontaine, *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo, 589-1989*, op. cit., pp. 249-270

⁵⁴ Non di questo avviso Mellado, che invece ritiene che l’autore dei discorsi di Recaredo non sia lo stesso dell’Omelia; J. Mellado, *Veladas discrepancias y pugna por el poder en el III Concilio de Toledo*, in *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 141, 2001; M. C. Diaz y Diaz, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo, 589-1989*, op. cit., pp. 223-236

Ceterum, quid pro tantis beneficiorum collationibus omnipotentiae divinae valemus tribuere, quando omnia ipsius sunt, nisi at eum tota devotione credamus?⁵⁵

Il discorso insiste principalmente sull'avvenimento della conversione, ma questo è strettamente legato al tema della regalità nella misura in cui la conversione di tutto il popolo passa per l'assunzione da parte di Recaredo della responsabilità dell'apostolato, così che la retorica della conversione diventa teoria della regalità e viceversa.

Il re rivendica una sovranità estesa su popoli e genti, termini che utilizzati al plurale assecondano un'ambizione "sovranaazionale". Questa se da un lato si giustifica storicamente nella recente conquista del regno Svevo da parte di Leovigildo (che Recaredo non mancherà di ricordare⁵⁶), dall'altro spiega una nuova dimensione formale della sovranità, più lontana dal retaggio etnico, dall'appartenenza germanica: nell'immagine di Recaredo che riceve da Dio il potere sui molti popoli si perfeziona quella di Leovigildo che sedendo in trono vestito diversamente dagli altri smetteva di essere primo tra i pari salendo di un gradino rispetto alla nobiltà e alla *gens*. Questa non-appartenenza, non-nazionalità è funzionale al tema dell'apostolato come matrice della legittimità del nuovo re, e in questo senso il modello imperiale si presta bene ai bisogni retorici della conversione.

Da notare che questo aspetto, questa rivendicazione di un carattere sovranazionale sarà una delle principali differenze tra il modello di regalità del concilio III e quello che quaranta anni dopo si scriverà per il concilio IV: la necessità ed intenzione di vincolare il re alle proprie responsabilità verso l'oligarchia insisteranno sull'opera di Isidoro in qualità di scrittore della *gens* gotica per eccellenza; la regalità così retoricamente ridimensionata ed esclusivamente legata al destino della sola stirpe gotica, perderà quell'aspirazione (altrettanto retorica) alla sovranazionalità

⁵⁵ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 978; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p.112

⁵⁶ *Ibidem*, p. 979

caratteristica del principato di Recaredo. Vedremo come il re di Isidoro, pur conservando il titolo di *princeps*, ne perderà la statura costretto a tornare tra i ranghi della *gens*; segno dell'allontanamento del modello del concilio IV da quello del concilio III, di per se molto più vicino a quello imperiale.

A questo proposito ancor più indicativo della *imitatio* in corso il fatto che sia Dio e nessun altro a concedere l'autorità al sovrano, che il re di Leandro non conosca confronto tra i mortali, che sia responsabile solamente verso Dio:

Me quoque, ut re ipsa conspiciatis, calore fidei accensum, in eo dominus excitavit, ut depulsa obstinatione infidelitatis, & discordiae submoto furore, populum qui sub nomine religionis famulabatur errori, ad cognitionem fidei & ecclesiae catholicae consortium revocarem.⁵⁷

Il tema della *Gens* gotica come stirpe gloriosa non è assente⁵⁸, ma da un punto di vista retorico viene a mancare proprio quando il re formula il proprio ruolo davanti a Dio, quando ponendosi come re ha intorno a se solamente popoli e sudditi senza nome.

Ora se è possibile attribuire a Leandro il discorso del re che introduce il concilio, perché non quello successivo, che sottoscrive l'abiura dell'arianesimo e precede la stesura dei canoni. Per concludere vediamo uno stralcio anche di questo intervento:

Regia cura usque in eum modum protendi debet, & dirigi, quo possit veritatis & scientiae capere rationem. Nam sicut in rebus humanis gloriosus eminet potestas regia, ita & prospiciendae commoditati provinciarum major debet esse providentia. Ac nunc, beatissimi sacerdotes, non in eis tantummodo rebus diffundimus solertiam nostram, quibus populi sub nostro regimine positi pacatissime gubernentur & vivant, sed etiam in adiutorio Christi extendimus nos ad ea quae sunt caelestia cogitare, & quae populos fideles efficiunt, fatagimus non nescire...Sic enim agit, qui multiplici honore a Deo remunerari potest: sic enim audit, qui super id quod ei committitur auget, dum illi dicitur: *Quid supererogaris, ego cum rediero reddam tibi.*⁵⁹

⁵⁷ *Ibidem*, p. 979

⁵⁸ *Ibidem*, p. 977, 978, 989

In generale, rispetto al periodo precedente, quella delineata dal III concilio di Toledo è una regalità consapevole di una statura nuova, una regalità concretamente accresciuta dall'azione politica e militare di Leovigildo, ereditata da Recaredo e codificata in questa nuova grandezza dalla veste cattolica nicena. Ne consegue la sistematica imitazione del modello imperiale con tutta la sua panoplia di attribuzioni e superlativi, con il cesaropapismo, le prerogative apostoliche, la sovranazionalità, la sacralità ed il dialogo immediato con Dio.

Tuttavia l'imitazione di Recaredo non è completa.

I temi che osserviamo nei passaggi citati riguardano anche la percezione del potere come dovere, come responsabilità (l'utilizzo di *subeo* è indicativo in proposito), nonché condivisione di questa responsabilità tra re e collegio episcopale.

Il re di Leandro non conosce intermediazioni nel contatto con Dio, ma nemmeno tracce di crismimesi (se si eccettua *dominus*, a nostro parere troppo poco specifico per parlare di implicita divinità regale); Recaredo non è realmente luminoso come invece lo è il basiléus, ma solo acceso dalla fiamma della fede⁶⁰ (su questi temi dovremo tornare al momento di approfondire il modello di Corippo; detto ciò a Toledo un re moderatamente luminoso, non si avrà prima del Wamba unto di S. Giuliano⁶¹).

Recaredo sembra quasi abbandonare per un momento il plurale maiestatis cui ha diritto andando a coinvolgere i vescovi in una sorta di condivisione della responsabilità:

Proinde, sanctissimi patres, has nobilissimas gentes, quae lucris per nos dominicis applicatae sunt, quasi sanctum et placabile sacrificium, per vestras manus aeterno Deo offero.⁶²

⁵⁹ *Ibidem*, p. 989

⁶⁰ *Ibidem*, p. 979; A. Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et Oriflamme*, Presses du CNRS, Parigi, 1991

⁶¹ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. T. Mommsen, in *M.G.H., Scriptores Rerum Merovingicarum* V, Monaco 1910

⁶² G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 979

Ac nunc, beatissimi sacerdotes, non in eis tantummodo rebus diffundimus solertiam nostram, quibus populi sub nostro regimine positi pacatissime gubernentur & vivant, sed etiam in adjutorio Christi extendimus nos ad ea quae sunt caelestia cogitare, & quae populos fideles efficiunt, fatagimus non nescire.⁶³

Quello della responsabilità è un tema che ritorna più volte e che va di pari passo con la rivendicazione e consapevolezza di un potere notevolmente accresciuto rispetto al passato, direttamente proporzionale il rapporto tra autorità e dovere.

La maggiore maestà comporta una maggiore responsabilità: è così che Leandro da un lato riconosce la novità politica di questa regalità, la realtà di un potere pienamente sacro, derivato e legittimato da un diretto contatto con il divino; dall'altro lato per così dire ne disinnescia le potenzialità, lo ridimensiona immediatamente, nell'arco della stessa frase, forse ne riconosce la grandezza al solo scopo di sottolinearne il peso e la necessità di condivisione.

Abbiamo visto come il *princeps* sia santissimo al pari dei santissimi vescovi.

Può essere l'etica del vescovo e dell'abate, quella morale che secondo Reydellet da Gregorio Magno, solo passando per le sentenze di Isidoro, andrà ad incombere sul re visigoto⁶⁴? Questo indirizzo si può cogliere già in Leandro? In un velato ridimensionamento del re apostolo, “novello Costantino”?

Se ripercorriamo gli atti introduttivi e conclusivi del concilio possiamo osservare come l'episcopato si ponga come unico interlocutore del sovrano, e se da una parte questo è un dato scontato sulla scena di una conversione di massa, dall'altra trattandosi di un inizio politico almeno quanto religioso è ovvio come in seno al concilio si stiano formalizzando i termini di un

⁶³ *Ibidem*, p. 989

confronto tra Chiesa e corona, i termini di un rapporto di forza destinato a durare nei decenni.

Nell'insieme vediamo una regalità che presenta se stessa nel quadro del concilio, che si rinnova nel nuovo contesto e lo elegge come principale istituzione del regno, nell'ottica di una condivisione della responsabilità e di una reciproca legittimazione.

Leandro e Gregorio Magno

È opportuno tornare al rapporto intellettuale che legò il vescovo di Siviglia a Gregorio Magno:

“...quisquis pastor dicitur curis exterioribus graviter occupatur ita ut saepe incertum fiat utrum pastoris officium an terreni proceris agat.”⁶⁵

in questo stralcio dell'Epistolario si è voluta vedere una sintesi della teoria gregoriana del potere secondo la quale da un lato sta la *plebs* dall'altro il *rector* genericamente inteso, sia egli un imperatore, un re o un vescovo⁶⁶. La stessa responsabilità e quindi la stessa morale: l'etica del vescovo che incombe sul re.

Se riprendiamo per un momento le caratteristiche della regalità di Recaredo possiamo vedere come rispondano alla teoria della regalità delineata da Gregorio.

Il Recaredo che da Dio riceve il potere e lo “subisce” *pro utilitate populorum* esemplifica bene il re gregoriano che vive il potere come una dispensa divina, come un servizio. E ancora Recaredo che poche righe

⁶⁴ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 462-463

⁶⁵ Gregorio Magno, *Epistolae*, I, 24, I p. 35, 29.; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 463

dopo ricorda come nonostante la regalità la sua condizione sia quella di un mortale (oltre a introdurre il tema dell'*humilitas*) ci riporta a Gregorio che proprio in tema di regalità predica un'uguaglianza tra gli uomini che prescinde dalle gerarchie⁶⁷.

Volendo anche il tema del *princeps sanctissimus*, che si accosta bene agli altri superlativi imperiali, potrebbe trovare un riscontro nel pensiero di Gregorio quando questi esemplifica il legame tra regalità e santità proprio sulla figura di Ermenegildo, la cui vicenda vista come una parabola del re-martire rappresenta la perfezione stessa della regalità (il martirio come realizzazione della missione del re) e la premessa indispensabile per la conversione di Recaredo e del popolo Goto⁶⁸.

Inoltre nell'interpretazione gregoriana della novella del rinoceronte⁶⁹, Reydellet vede un preciso riferimento alla conversione di Recaredo (e forse

⁶⁶ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 463

⁶⁷ "Omnes namque homines natura aequales sumus; sed accessit dispensatorio ordine in quibusdam praelati videamur. Si igitur hoc a mente deprimimus quod temporaliter accessit, invenimus citius quod naturaliter sumus. Plerumque enim se animo accepta potestas obicit eumque tumidis cogitationibus fallit... Si enim apud semetipsam mens descendit de vertice culminis, citius planitiem invenit naturalis aequalitatis. Nam ut praefati sumus omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit. Ipsa autem diversitas quae accessit ex vitio recte est divinis iudiciis ordinata, ut quia omnis homo iter viae aequae non graditur, alter ab altero regatur. Sancti autem viri cum praesunt non in se potestatem ordinis, sed aequalitatem conditionis attendunt, nec praesse gaudent hominibus sed prodesse. Sciunt enim quod antiqui patres nostri non tam reges hominum quam pastores pecorum fuisse memorantur. Homo quippe animalibus irrationabilibus non autem ceteris hominibus natura praelatus est.", Gregorio Magno, *Moralia in Job*, 21, 15, ML 76, 203; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 479-485; sulla santità regale si vedano anche G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Edimburgo, 2002; C. A. Orselli, *Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 97-118

⁶⁸ "Sed pro ostendenda vera eius gloria, superna quoque non defuere miracula. Nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus ad corpus eiusdem regis et martyris audiri, atque ideo veraciter regis, quia martyris", "in Wisigotharum etenim gente unus est mortuus, ut multi viverent, et, dum unum granum fideliter cecidit ad obtenendam fidem animarum segis multa surrexit", "Post cuius mortem Reccharedus rex, non patrem perfidum sed fratrem martyrem sequens, ab arrianae haereseos pravitate conversus est", Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 31

⁶⁹ *Iob.*, 39, 9-10; "Saepe ipse vidisse me memini quod cum se ad feriendum graviter hic rhinoceros accenderet at quasi elevato cornu bestioliis minimis mortes, exsilia, damnationesque subiectis immensis terroribus intentaret, repente fronti signo crucis impresso, omne in se incendium furoris extinxit, conversus minas deposuit", Gregorio Magno, *Moralia in Job*, 31, 2, ML 76, 574

di suo padre sul letto di morte), dove l'unzione del vero battesimo placerebbe il furore del re ariano⁷⁰.

Quindi Gregorio trova (in momenti diversi della sua opera) negli eredi di Leovigildo, entrambi “figli spirituali” di Leandro, l'esemplificazione del suo modello di regalità⁷¹.

Leandro mette in pratica la regalità gregoriana? La suggerisce a Ermenegildo, che fa coniare monete in cui invoca l'assistenza divina e poi va a morire martire? La realizza sulla scena del concilio III, con la conversione di Recaredo?

È certo che nei discorsi di Recaredo ritroviamo alcuni temi chiave del pensiero gregoriano sull'esercizio del potere⁷², aspetti che vanno ad affiancare la rivendicazione di una maestà pseudo-imperiale che non ha precedenti nella penisola iberica e che ben si accorda alle necessità di una conversione di massa.

Se poi Leandro aggiunge qualcosa alla teoria gregoriana del potere è forse l'idea della condivisione, del bisogno di dividere la responsabilità. Il tema a sua volta richiama di nuovo Gregorio e l'idea della morale comune a tutti i *rectores*, laddove tutti esercitano lo stesso compito⁷³.

Si può dire che Leandro sviluppi questo concetto, suggerendo la condivisione del potere tra santissimi vescovi e santissimo principe?

Al di là dell'ambiguità di certi plurali è il concilio stesso come scena per la presentazione di una prima regalità sacra a suggerire la costruzione di un equilibrio.

In questo senso è la realtà della congiuntura politica a suggerire a Leandro una regalità che rispetto a quella gregoriana propone l'idea del confronto

⁷⁰ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 475-476

⁷¹ O. García de la Fuente, *Leovigildo, Ermenegildo, Recaredo y Leandro en los Dialogi di Gregorio Magno*, in *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, op. cit., pp. 393-402

⁷² S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., pp. 452-455

⁷³ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 463; P. M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milano 1968, p. 321;

con l'assemblea come soluzione ai rischi intrinseci nell'esercizio del potere; in altre parole una regalità che, politicamente, già da ora mostra il fianco, nonostante la cospicua eredità di Leovigildo in termini di autorità de facto. Rispetto a Gregorio con Leandro la regalità toledana entra nel concilio per vedersi riconosciuta al massimo grado di maestà, nondimeno finisce inevitabilmente per offrirsi al confronto, confronto dal quale come vedremo non sarà più capace di emanciparsi.

La Cronaca di Giovanni Biclarense

Primo passo di questo confronto, forse primo passo indietro della regalità toledana rispetto ad un archetipo ambizioso come quello costantiniano, lo troviamo nell'opera di Giovanni abate di Biclár.

Del Biclarense (570-636) ci resta la *Chronica*, opera storiografica che nasce come continuazione della Cronaca del vescovo nordafricano Tunnuna e che copre gli anni dal 567 al 590 lasciandoci una dettagliata descrizione delle vicende che segnarono il regno di Leovigildo e i primissimi anni del regno di Recaredo, fino al concilio III di Toledo⁷⁴.

Leovegildus...provinciam Gothorum quae iam pro rebellione diversorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos revocat terminos.⁷⁵

con queste parole Giovanni Biclarense introduce il personaggio di Leovigildo e l'ammirazione anziché il biasimo ci dice della necessità di non infangare la memoria del padre di Recaredo, della necessità di trovare

H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Parigi 1995, p. 73

⁷⁴ P. J. Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, Salamanca 1994, pp. 81-172; M. C. Diaz y Diaz, *La transmission testual del Biclarense*, in *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcellona 1976, pp. 117-140

⁷⁵ Iohannes Abbas Biclarenensis, *Chronica*, op. cit., p. 212, 569?-4

l'esempio anche in Leovigildo nonostante il suo fervente attivismo anti-cattolico⁷⁶.

Così il merito di Leovigildo si misura a partire dal ripristino dei confini secondo una morale che vede la gloria militare tra i pregi principali di un buon re (una caratteristica che ritroveremo nella *Chronica* di Isidoro, dove il primo merito degli imperatori migliori sarà quasi sempre quello di ristabilire i confini dell'Impero⁷⁷).

A partire dall'anno 569 fino al 585, anno precedente a quello della morte, ogni capitolo della *Chronaca* cita una delle vittorie di Leovigildo⁷⁸, e benchè la celebrazione non sia smaccata sono chiare la legittimità delle campagne del re, l'approvazione dell'autore oltre al parallelo che si viene a stabilire tra le ripetute glorie militari del re di Toledo e la non sempre edificante storia degli imperatori.

Il segno più forte dell'omaggio dovuto dal cronista cattolico a Leovigildo (segno del rispetto e della celebrazione dovuti ad un disegno politico che Recaredo sta completando) sta nella scelta dell'autore di condannare Ermenegildo come usurpatore, senza citarne la conversione cattolica e tantomeno il martirio, la scelta cioè di sostenere le ragioni e la legittimità di un re ariano contro un ribelle cattolico, definito senza esitazione tiranno⁷⁹. In modo analogo il Biclarense dimentica di menzionare il cattolicesimo degli Svevi al momento della caduta del loro regno⁸⁰.

Se non c'è *damnatio memoriae* nei suoi confronti, è chiaro che comunque Leovigildo non viene nemmeno assolto, la sua fervente politica a favore

⁷⁶ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 94-104

⁷⁷ Isidorus Hispalensis, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH, Aa, XI, Monaco 1981

⁷⁸ Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., pp. 212-217, 569?-4, 570?-2, 571?-3, 572?-2, 573?-5, 574?-2, 575?-2, 576?-3, 577?-4, 579?-3, 581?-3, 582?-3, 583?, 584?-1-2-3, 585?-2-3-4.

⁷⁹ "Leovegildo ergo quieta pace regnante adversariorum securitatem domestica rixa conturbat. Nam eodem anno filius eius Hermenegildus factione Gosvinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate rebellionem facta recluditur et alias civitates atque castella secum contra patrem rebellare facit. Quae causa provincia Hispaniae tam Gothis quam Romanis maioris exitii quam adversariorum infestatio fuit." Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 215; 579?-3

⁸⁰ *Ibidem*, p. 217, 585?-2

dell'arianesimo non viene taciuta, anzi il Biclarense racconta in modo piuttosto dettagliato il concilio ariano del 580 ed il relativo proselitismo⁸¹.

Da un punto di vista retorico l'impressione è che il Biclarense non voglia rinunciare a un chiaroscuro esemplare, che faccia risaltare ancor di più il "novello Costantino".

Per lo stesso motivo l'autore omette la conversione di Ermenegildo e la propaganda religiosa che ne accompagnò la ribellione: Ermenegildo era un tiranno benché cattolico (anzi cattolicesimo e martirio vengono taciuti) e non come vorrebbe Gregorio I un re perché martire⁸².

In questo senso tutto (l'omissione del cattolicesimo svevo, di quello di Ermenegildo e di quello presunto e tardivo di Leovigildo) nella Cronaca del Biclarense concorre a mantenere l'unicità della conversione di Recaredo e della sua prima regalità cattolica, come un finale trionfale, perfetto, esclusivo del "novello Costantino", poco cronachistico e molto propagandistico.

Da un lato il Biclarense salva la memoria di Lovigildo, celebrandolo quanto basta da ingentilirne il ricordo e soprattutto garantirne la legittimità (a questo serve la tirannide di Ermenegildo, a creare un dualismo che tenga il padre dalla parte del giusto), la legittimità che passa a Recaredo e che quindi non può essere messa in dubbio da un ritratto negativo di chi lo ha associato alla corona. Dall'altro lato Leovigildo serve a sua volta da

⁸¹ "Leovegildus rex in urbem Toledanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haerese[m] novello errore emendat, dicens de Romana religione a nostra catholica fide venientes non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis praeceptione pollui et gloriam patri per filium in spiritu sancto daare. Per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulsione in Arrianum dogma declinant.", *Ibidem*, p. 216, 580?-2; R. Collins, *Visigothic Spain*, op. cit.

⁸² "Leovegildo ergo queta pace regnante adversariorum securitatem domestica rixa conturbat. Nam eodem anno filius eius Hermenegildus factione Gosvinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate rebellion[e] facta recluditur et alias civitates atque castella secum contra patrem rebellare facit. Quae causa provincia Hispaniae tam Gothis quam Romanis maioris exitii quam adversariorum infestatio fuit.", Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 215, 579?-3; "Sed pro ostendenda vera eius gloria, superna quoque non defuere miracula. Nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus ad corpus eiusdem regis et martyris audiri, atque ideo

contraltare a Recaredo, nel farne risaltare la maestà tutta cattolica, unica e prima sullo sfondo del III concilio di Toledo.

Sulla *Chronica* Suzanne Teillet ha svolto una approfondita e puntuale esegesi⁸³. Riprendendo la lezione di J. Fontaine⁸⁴ la Teillet non esita a tracciare uno stretto legame tra l'opera del Biclarense e gli atti del concilio III affermando che “c'est, en effet, par rapport à la conversion de 589 que s'ordonne la Chronique”⁸⁵, e che “è alla luce del concilio che si deve rileggere tutta l'opera del Biclarense”⁸⁶.

In effetti nel loro insieme gli atti del concilio III e la *Chronica* rappresentano un punto d'arrivo per uno studio che, come quello della Teillet, si occupi della nascita di un senso di appartenenza nazionale in seno al popolo Goto.

In questa prospettiva il Biclarense si pone prima ancora di Isidoro come storiografo nazionale che attraverso “l'élimination du contenu idéologique”⁸⁷, pur rispettando le forme e formule della cronachistica imperiale, sposta via via il baricentro della narrazione da Costantinopoli a Toledo secondo un parallelismo (l'opera del Biclarense alterna letteralmente capitoli dedicati alla storia imperiale a capitoli dedicati alla corona di Toledo) sempre più sbilanciato, che vede i re Visigoti sempre più protagonisti⁸⁸.

La preferenza dell'autore denota una mentalità che ormai non è più quella del cittadino imperiale, laddove i Romani sono i soli Bizantini, spesso invasori, comunque stranieri.

veraciter regis, quia martyr”, Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 31; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 481

⁸³ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, Les Belles Lettres, Parigi, 1984, pp. 421-455

⁸⁴ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 449; J. Fontaine, *Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne*, StudMed, 14 (1967), pp. 87-147

⁸⁵ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 449

⁸⁶ *Ibidem*, p. 446-447

⁸⁷ *Ibidem*, p. 431

A questo andamento del racconto, dal punto di vista della regalità si aggiungono presto i segni di una letteraria *imitatio imperii*, con dettagli come la datazione, i superlativi, la posposizione del titolo *rex* al nome proprio (secondo l'uso dell'imperiale *princeps*), le formulazioni del potere (il tema della tirannide⁸⁹) che vanno a omologare al modello imperiale la forma del re di Toledo in una progressiva rivendicazione di parità.

L'opera del Biclarense culmina con il racconto dettagliato del III concilio di Toledo ed una serie di espliciti parallelismi che appunto inducono la Teillet a vedere nella *Chronica* una sorta di appendice agli atti del concilio, un'opera pubblicistica con lo scopo di propagandarne i contenuti culturali, sociali e politici⁹⁰.

L'analogia che Giovanni stabilisce tra il concilio III di Toledo e i concili ecumenici di Nicea e Calcedonia (che ugualmente affrontarono e condannarono l'eresia di Ario), l'identità tra il giovane Recaredo e gli imperatori Costantino e Marciano⁹¹ riprendono in effetti le pretese agli atti del concilio stesso⁹² e spingono la Teillet ad indicare il principio della maturità dei Goti come nazione, quella maturità che toccherà poi ad Isidoro puntualizzare definitivamente nella sua *Historia*⁹³.

A proposito del Biclarense De la Peña ha recentemente sottolineato le presumibili responsabilità dell'abate di Biclár nella diffusione in area iberica del modello di regalità imperiale-bizantino: nella fattispecie l'ipotesi

⁸⁸ Sul tema del passaggio dalla "storiografia imperiale" alla "storiografia nazionale" si veda anche O. Capitani, *Motivi e momenti di storiografia medioevale italiana in Nuove questioni di storia medioevale*, Marzorati, Milano, 1964.

⁸⁹ Iohannes Abbas Biclarenensis, *Chronica*, op. cit., 215, 579?-3

⁹⁰ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 449

⁹¹ "memoratus vero Reccaredus rex, ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, nec non et Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Calchedonensis synodi decreta firmata sunt", Iohannes Abbas Biclarenensis, *Chronica*, op. cit., p. 219, 590?-1

⁹² G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 981-982; M. C. Diaz y Diaz, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, op. cit., pp. 228 e 235

⁹³ P. J. Galán Sánchez, *La Chronica de Juan de Biclár: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, Madrid 1997, pp. 51-60; P. C. Diaz, *Los godos como epopeya y la construcción de identidades en la historiografía española*, in *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, vol. 40, Buenos Aires 2008, pp. 25-73

è che sia stato proprio Giovanni, di ritorno da Costantinopoli a portare con se una copia del panegirico di Corippo, o “Elogio di Giustino II”⁹⁴. In questo senso De la Peña farebbe rientrare il Biclarense in quella corrente di pensiero favorevole ad una regalità Toledana di stampo imperiale (corrente che si opporrebbe a quella “episcopalista” di chi propugnava il pensiero di Gregorio, temi questi sui quali torneremo⁹⁵).

Queste tesi si sposano bene con l’idea della Teillet dell’identità di contenuti tra i canoni del concilio III e la Cronaca di Giovanni, ma meno bene con l’idea di un Biclarense primo “sciovinista” goto.

Ora dal canto nostro, rispetto a queste due teorie, vorremmo sottolineare alcune sfumature che distinguono in modo forse velato, ma significativo il modello del concilio III di Toledo (che come detto si potrebbe attribuire a Leandro) e quello della Cronaca: su tutto la forte caratterizzazione “nazionale” (che proprio la Teillet sottolinea con decisione) della regalità nel Biclarense rispetto alle dichiarate aspirazioni e rivendicazioni sovranazionali, “sovraetniche” della figura del medesimo Recaredo al concilio III.

A questa sostanziale differenza corrisponde la scelta lessicale, ma anche politica secondo noi decisiva per cui il Recaredo del concilio III è un *princeps (flavius e dominus)* al pari dell’imperatore romano-bizantino, mentre il Recaredo della Cronaca è principalmente un *rex*, titolo forse in orgogliosa opposizione proprio con quello del basiléus.

Giovanni accosta il termine *princeps* alla figura di Recaredo solo due volte quando racconta del concilio III, segno del fatto che probabilmente aveva

⁹⁴ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 261; S. Antès, *Introduction*, in *Corippe (Flavius Cresconius Corippus), Éloge de l’empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, op. cit., pp. LXXXV-LXXXVIII

⁹⁵ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 258-263; M. Díaz y Díaz, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, León 1993, p. 7-32

sotto mano gli atti del concilio stesso mentre scriveva, e che intendeva rendere conto della accresciuta maestà di Recaredo rispetto ai predecessori.

Leggiamo i due passaggi:

Sancta synodus episcoporum...in urbe Toletana praecepto principis Reccaredi congregatur...⁹⁶

...in praesenti vero sancta Toletana synodo Arrii perfidia ... amputata insistente principe memorato Reccaredo rege,...⁹⁷

Quello che possiamo osservare è che in entrambi i casi l'autore, quando scrive il termine *princeps*, lo prepone al nome di Recaredo nella posizione di un epiteto generico, mentre il titolo ufficiale di Recaredo, qui come in tutti gli altri capitoli a lui dedicati, è quello di *rex*, posposto al nome del sovrano ogni volta che il sovrano viene nominato; esattamente come *princeps* è un titolo ufficiale quando è posposto al nome dell'imperatore.

Questo ci dice che nel caso di Recaredo, Giovanni decide sì di utilizzare *princeps* (forse per citare correttamente il concilio) ma di non impiegarlo per definire la regalità di Recaredo, di non equiparare Recaredo all'imperatore romano. Allo stesso modo sparisce l'epiteto *dominus*, che al concilio III veniva più volte impiegato come sinonimo di *rex* e *princeps*, mentre nella Cronaca indica esclusivamente Dio; e forse nell'ambito della stessa moderazione, se non cautela, nel tratteggiare la maestà del re rientra la scelta di attribuirgli un solo superlativo, *christianissimus*, mentre il *sanctissimus* del concilio III sparisce e la santità viene riservata al *sanctus* Leandro, al *beatissimus* Eutropio, e in generale al santo sinodo⁹⁸.

Giovanni ridimensiona il modello?

In tal senso vediamo che *rex* non è solo il titolo di Recaredo, ma anche di Leovigildo e di tutti i sovrani non romani che fanno la loro comparsa tra le

⁹⁶ Iohannes Abbas Biclarensis, *Chronica*, op. cit., p. 219, 590?-1

⁹⁷ *Ibidem*, p. 219, 590?-1

⁹⁸ *Ibidem*, p. 219, 590?-1

pagine della Cronaca (visigoti, svevi, longobardi, franchi, saraceni, mauritani) secondo una caratterizzazione che lega la figura del *rex* alle *gentes*, mentre *princeps* come titolazione è riservato alla sovranazionalità romana: non a caso non esiste una *gens romanorum* nell'opera di Giovanni. Ne consegue che nel complesso della Cronaca *rex* sta a *gens*, così come *princeps* sta a *res publica romana*.

È evidente la differenza tra i due modelli di regalità, e a nostro parere è altrettanto evidente che il regno di Recaredo cade tra i casi del binomio *rex/gens*: infatti anche sulla scena della conversione Recaredo è a più riprese indicato come *rex gothorum*, ed è a favore dei goti che si consuma il suo apostolato. Il punto è che secondo noi il concilio III proprio nel contesto della conversione, ed in funzione di quella scioglieva il vincolo esclusivo tra *rex* e *gens*.

Giovanni sembra andare in direzione contraria, sembra cercare questo vincolo, insistere nel sottolinearlo allo scopo di rimarcare una ben precisa identità, correggendo di conseguenza il modello di regalità del concilio III.

Se Giovanni è davvero uno dei responsabili della diffusione dei modelli bizantini sulla scena politica toledana del V-VI secolo, e se davvero la Cronaca è l'opera pubblicistica per eccellenza del concilio III, pensata per celebrarne i contenuti politici; in tal caso è quantomeno singolare che il modello di regalità della Cronaca sia diverso da quello del Concilio, e che quindi il "gregoriano" Leandro sia a conti fatti più vicino al modello bizantino del "bizantinista" Giovanni.

È strano che il Recaredo di Giovanni sia il re dei Goti, anziché il *princeps* delle genti e dei popoli protagonista dell'opera di Leandro: un approccio originale che se da un lato conserva il modello costantiniano, dall'altro lo

spoglia della relativa sovranazionalità, vincolandolo anzi ad una precisa nazionalità⁹⁹.

Giovanni cambia il modello di regalità?

Nel contesto del concilio III, come si è detto la conversione è l'occasione per mettere in scena il principato, difatti il ruolo apostolico di cui il re si fa carico implica il principato come modello di maestà sovranazionale ideale, anzi indispensabile per lo svolgimento appunto della missione apostolica: nella misura in cui il *princeps* apostolo è pastore di molte nazioni quindi non può appartenere ad una in particolare (torneremo sulle implicazioni sociali di questa promozione della sovranità di Recaredo, laddove la sua superiorità apostolica lo distingue fatalmente dalla *gens* intesa ben presto soprattutto come *nobilitas*, un'aristocrazia che non avrebbe accettato di rinunciare al diritto di esprimere il sovrano: sarà questo il problema cui dovrà far fronte Isidoro).

In questa decisiva elevazione della maestà regale il concilio III si avvicina estremamente al modello bizantino.

Giovanni, dal canto suo, sembra rompere la coincidenza tra apostolato e principato, vincolando Recaredo alla sua stirpe, e riflettendo questo vincolo nel titolo di *rex*, in aperta giustapposizione col principato di Costantinopoli. In altre parole Giovanni fa un passo indietro rispetto al modello imperiale di regalità, ed è strano se davvero è stato lui a importare, promuovere e diffondere questo modello sulla scena di Toledo.

Per il momento ci contentiamo di sottolineare questa discrepanza, che a nostro modo di vedere anticipa forse quel ridimensionamento del modello di regalità che si avrà con l'opera di Isidoro nel contesto del concilio IV.

⁹⁹ Galán Sánchez spiega questa soluzione con la scelta del Biclarense di far coincidere l'idea dei visigoti come popolo eletto che sconfigge i franchi per grazia divina, con quella di un re (Recaredo appunto) ispirato da Dio, e quindi di un potere regio di origine divina: Iohannes Abbas Biclarenensis, *Chronica*, op. cit., p. 218, 589?-2; P. J. Galán Sánchez, *La Chronica de Juan de Biclario: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, op.

Cuore della questione a nostro avviso è il paradosso di un sentimento “nazionale”, di un’identità gotica che la Teillet vede nascere e fiorire tra le opere del Biclarense prima e di Isidoro poi in un esplicito chiaroscuro rispetto alla romanità bizantina, secondo la scuola della storiografia appunto nazionale; il paradosso dicevamo di un’identità gotica che ha la sua chiave di volta in un re che è l’imitazione del *princeps* romano; il paradosso una “nazione” gota che si riconosce e consolida guardando ad un re certamente nuovo e originale, ma che per essere tale si deve vestire delle porpore bizantine.

E il paradosso si spinge oltre se si pensa che il modello imperiale in questione non ha nulla da spartire, è anzi diametralmente contrario al tema della “trinità nazionale” basato sull’identità tra *gens*, patria e re¹⁰⁰: perché se è veramente questo l’indirizzo culturale di Giovanni Biclarense (e di Isidoro dopo di lui) si vede bene come sia difficile coniugarlo all’archetipo di una regalità praticamente e formalmente sovranazionale come quella bizantina, una regalità del tutto rivolta al sacro inteso come celeste, luminoso, sovrumano (torneremo su questi aspetti a proposito di Corippo)¹⁰¹.

La tentazione è di domandarsi da quale istanza sia più attratta la regalità visigotica, se più dall’identità con la *gens* o più dall’identità con Dio; in altre parole se venga più dall’alto o più dal basso: domanda alla quale saranno chiamati a rispondere Isidoro di Siviglia e almeno due generazioni di suoi discepoli.

Forse stanno in questo paradosso iniziale, in questo tentativo di conciliare la costruzione di un’identità etnicamente individuata ad un modello di regalità universale ed ecumenico, stanno in questo tentativo di realizzare la prima

cit., p. 59; P. J. Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, op. cit., pp. 115-116

¹⁰⁰ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 463-584;

¹⁰¹ A. Carile, *La sacralità rituale dei Basileis bizantini*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 53-95; dello stesso

servendosi del secondo quelle imperfezioni con le quali già il Biclarense deve confrontarsi, cercando di sposare il modello di Costantino con la rivendicazione di una sovranità e gloria esclusivamente gotica; imperfezioni che a nostro parere condizioneranno in modo analogo e decisivo l'opera di Isidoro di Siviglia, e che condanneranno la regalità gotica di Toledo ad un'esiziale instabilità.

autore si vedano anche *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna, 2000; *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1994

Capitolo II

Il IV concilio di Toledo e Isidoro di Siviglia

“Le seul texte d’Isidore rigoureusement juridique est peut-être le canon 75° du IV concile de Tolède, s’il en est bien le rédacteur ou, du moins, l’inspireur direct, comme il est très probable. Mais nous sommes alors en 633, à la veille de sa mort et au lendemain d’une révolution de palais qui ne lui laissait sans doute pas la liberté de dire ce qu’il pensait”¹⁰²; così Marc Reydellet, nel riconoscere ad Isidoro la paternità dei canoni del IV concilio di Toledo (633), sottolinea il fatto che il vescovo di Siviglia era a quel tempo ormai anziano e malato (non a caso avrebbe demandato a Braulione di Saragozza la revisione delle *Etimologie*), quindi impossibilitato a difendere il proprio vero pensiero politico, di fatto tenuto a dar voce ad istanze ed interessi altrui.

Si spiega così la contraddizione che corre tra la celebrazione di re Suintila e la sua esecrazione entrambe ad opera del vescovo di Siviglia, vale a dire la contraddizione tra la regalità della *Historia Gothorum* del 626 e quella del canone 75° del 633.

Quella che ci proponiamo per questo secondo capitolo è una ricognizione delle fonti isidoriane (con particolare attenzione per quelle storiografiche) da relazionare ad alcuni passaggi cruciali del concilio IV di Toledo; il tentativo è quello di mettere in luce qualche aspetto del pensiero di Isidoro sul tema della regalità, e quindi valutare la possibilità che l’incoerenza che apparentemente separa due diversi momenti della sua opera non sia tanto netta.

¹⁰² M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École Française de Rome, 1981, p.524

Una considerazione sulla cronologia dei fatti

Ora, allo scopo di introdurre i temi emersi dalla ricerca svolta sul IV concilio di Toledo, vorremmo fare qualche considerazione preliminare di carattere cronologico.

Se dobbiamo collocare l'evoluzione della regalità toledana entro due estremi normativamente significativi possiamo scegliere come punto di partenza il concilio III del 589 con la conversione e la relativa nascita del re cattolico, come punto d'arrivo il *Decretum in die secunda* del concilio VIII del 653¹⁰³, trattato che avremo modo di approfondire in seguito, ma che in generale tenta un deciso ridimensionamento della dignità regale di fronte ad un'oligarchia in eguale misura laica e clericale, rappresentata dal concilio stesso.

Tra concilio III e concilio VIII trascorrono 64 anni, arco cronologico decisivo per l'elaborazione della regalità cristiana e sacra. Il passaggio di questo percorso cui è principalmente rivolta l'attenzione degli studiosi è il concilio IV che si tiene nel 633¹⁰⁴, con il canone 75° inteso come parte integrante dell'opera di Isidoro di Siviglia.

Ora tra concilio III e concilio IV trascorrono 44 anni (589-633)¹⁰⁵; tra concilio IV e concilio VIII trascorrono 20 anni (633-653). Quello che possiamo osservare è che dei sei concili in questione cinque (dal IV all'VIII) si concentrano appunto nell'ultimo ventennio di questo lasso di tempo (633-653).

¹⁰³ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edizione critica e traduzione, Barcellona-Madrid, 1963, pp. 289-293; J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, pp. 342-355, in particolare p. 346

¹⁰⁴ F. Justo Pérez de Urbel, *San Isidoro de Sevilla, su vida, su obra y su tiempo*, León 1995, pp. 222-251; J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid 2002 (traduzione dall'originale *Isidore de Séville, Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000), pp. 99-112; sempre di Fontaine si veda anche *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Parigi 1959; su Isidoro si vedano anche J. Henderson, *The medieval world of Isidore of Seville*, Cambridge 2007, e la raccolta di saggi *San Isidoro. Doctor de las Españas*, Siviglia 2003

¹⁰⁵ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp.227-298

L'opera di Isidoro è politicamente determinante solo a partire dal concilio IV di Toledo, il che significa che Isidoro condiziona solamente l'ultimo ventennio del periodo in questione, ventennio segnato tra l'altro da una serrata attività politica, da cinque concili tre dei quali convocati tra il 633 e il 636¹⁰⁶. Nel quarantennio precedente la regalità cattolica si afferma in una forma comunque complessa a prescindere dall'opera di Isidoro e dall'elaborazione conciliare. L'idea di una sostanziale comunanza di contenuti tra III e IV concilio¹⁰⁷, di una sostanziale continuità e coerenza del progetto politico secondo noi viene messa in crisi proprio dal fatto che il concilio IV avvia una stagione segnata dal susseguirsi serrato dei sinodi, evidentemente non necessari nella fase precedente: un ventennio di febbrile attività politica e normativa, attività che incide in modo determinante proprio sul tema della regalità.

La cronologia come si è visto non solo suggerisce una cesura nello sviluppo politico Toledano, ma la fa coincidere proprio con l'operato di Isidoro che darebbe il via ad un periodo di fervente elaborazione¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp.299-335

¹⁰⁷ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, Les Belles Lettres, Parigi, 1984, pp. 449-454

¹⁰⁸ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios, Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, Madrid 2008, pp. 263-281

Il concilio IV di Toledo¹⁰⁹

Dopo il III concilio di Toledo del 589 per 44 anni non si tengono più concili generali nella capitale; si deve attendere il 633 perché i vescovi del regno si riuniscano di nuovo a Toledo al cospetto del re. Il IV concilio di Toledo, secondo del regno cattolico, come il III si tiene in occasione della successione al trono e come il III presenta la regalità, rinnovando quel patto di reciprocità istituzionale tra corona ed episcopato auspicato dai discorsi di Recaredo¹¹⁰.

Quello che è radicalmente cambiato è il contesto politico a monte del concilio e quello che deve cambiare, crediamo, è il modello di regalità che ne consegue.

Differenza sostanziale il fatto che mentre il concilio III riconosceva ed approvava la regalità di un dinasta, anzi attribuiva la regalità ad un dinasta, il concilio IV riconosce la regalità di un usurpatore per reagire ad una dinastia.

Due anni prima del concilio IV Sisenando alla guida di una potente coalizione era riuscito a spodestare Suintila, uno dei re più grandi, già protagonista delle celebrazioni di Isidoro per aver riconquistato la Betica bizantina e restituito alla “patria” la pretesa integrità¹¹¹. Dopo le sue vittorie Suintila si era reso colpevole di una politica tesa al rafforzamento del potere regio destinata ad inimicargli l’aristocrazia, la colpa più grave aver

¹⁰⁹ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 261-298

¹¹⁰ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios, Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 281-285

¹¹¹ Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II, Monaco, 1894; *Isidores of Seville's, History of the Goths, Vandals and Suevi*, traduzione dal latino all'inglese di G. Donini e G.B. Ford, II ed., Leiden, E.J. Brill, 1970; C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975, cc. 62-63; per le citazioni nel presente lavoro ci serviremo del testo latino dell'edizione di C. Rodríguez Alonso.

azzardato la dinastizzazione della corona associando al trono suo figlio Ricimero¹¹².

Verso il 631 Sisenando, probabilmente *dux* della provincia Narbonese, aveva riunito una vasta alleanza che coinvolgeva gran parte della nobiltà della Narbonese e della Settimania, nonché il fratello del re Geila ed il merovingio Dagoberto di Neustria. Vistosi in una posizione di netta inferiorità Suintila abbandonò la corona. Secondo Thompson Sisenando impiegherà altri due anni per imporsi nel sud del paese, dove le recenti vittorie di Suintila contro i Bizantini dovevano garantirgli importanti appoggi socio-politici¹¹³.

È possibile che da questa zona sia venuta una forte opposizione all'usurpatore, concretizzatasi forse nelle pretese regali di un tale re Iudila (ci restano trenta monete d'oro con la sua effigie, ritrovate nella zona di Merida e certamente risalenti al periodo in questione)¹¹⁴. Comunque sia solo nel 633 Sisenando poté presentarsi di fronte al concilio e vedere ratificata la propria regalità.

Nel concilio III abbiamo osservato la definizione di una regalità esplicitamente coinvolta nella sfera del sacro sull'esempio del modello bizantino, ma anche responsabilizzata nei confronti del potere ed apparentemente volenterosa, ansiosa di condividere questa responsabilità

¹¹² E. A. Thompson, *Los Godos en España*, Madrid 1971, traduzione di *The Goths in Spain*, Oxford University Press, 1969, pp. 193-207; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, V, Madrid 2007, a cura di P. C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, F. J. Sanz Huerma, pp. 402-408; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Madrid 2007, pp. 177-180; R. Sanz Serrano, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid 2009, pp. 296-310; J. J. Sayas Abengochea, L. A. García Moreno, *Romanismo y germanismo, El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, in *Historia de España* a cura di M. Tuñón de Lara, Barcellona 1987, pp. 342-347; José Orlandis, *Historia de España, España Visigótica*, Madrid 1977, pp. 142-155; P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Parigi 1994, pp. 59-64

¹¹³ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 201-204; J. J. Sayas Abengochea, L. A. García Moreno, *Romanismo y germanismo, El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, op. cit., pp. 344-345

¹¹⁴ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., p. 201

con l'episcopato, aspetti che abbiamo cercato di sintetizzare nel corso del primo capitolo.

Rispetto al III il IV concilio fa fronte ad una congiuntura politica completamente diversa dovendo legittimare la sovranità di Sisenando, frutto di un colpo di palazzo. Il modello di regalità ne risente in modo evidente, a partire dalla collocazione del tema della regalità tra gli atti del concilio: nel III la troviamo nelle formule e nei discorsi ufficiali quindi celebrata, compiuta, stabile e scontata; nel IV la troviamo nei canoni (75°), oggetto della norma, quindi evidentemente bisognosa della norma.

Leggiamo ora una serie di passaggi tratti dal concilio, cominciamo dalla *praefatio*:

Dum studio amoris Christi, ac diligentia religiosissimi Sisenandi regis, Hispaniae atque Galliae sacerdotes apud Toletanam urbem in nomine domini convenissemus, ut eius imperii atque jussis communis a nobis ageretur de quibusdam ecclesiae disciplinis tractatus, primum gratias salutari nostro Deo omnipotenti egimus, post haec antefato ministro eius excellentissimo et gloriosissimo regi, cujus tanta erga Deum devotio extat, ut non solum in rebus humanis, verum etiam in causis divinis sollicitus maneat. Hic quippe, dum in basilica beatissimae et sanctae confessoris Leocadiae omnium nostrorum pariter jam coetus adesset, tali pro merito, fidei suae, cum magnificentissimis viris ingressus, primum coram sacerdotibus Dei Humo prostratus, tum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum domino postulavit...¹¹⁵

La formulazione della regalità passa di nuovo per i superlativi (*religiosissimus, excellentissimus, gloriosissimus*)¹¹⁶ come era stato per Recaredo, ma in particolare ci colpisce quel *minister eius*¹¹⁷ che improvvisamente avvicina il re alla sfera del sacerdozio; una vicinanza che

¹¹⁵ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 186-187

¹¹⁶ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 212; J. Orlandis, *El rey visigodo catolico*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Madrid 1993, pp. 62-63

¹¹⁷ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 211; J. Orlandis, *El rey visigodo catolico*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, op. cit., pp. 61-62

sembra mettere in pratica nelle formule (politiche ed ufficiali) l'idea gregoriana di un'unica autorità che accomuni indistintamente tutti i *rectores*¹¹⁸.

Detto ciò vediamo in questa formulazione protocollare (la seconda nel contesto del regno di Toledo, dopo quella che celebra Recaredo al concilio III) quale sia la posizione del re Sisenando di fronte al concilio e quale il rapporto di forza che se ne deduce: il re è *coram sacerdotibus dei humo prostratus*.

Ricordiamo che si tratta di un protocollo ufficiale, la regalità che va in scena è istituzionalizzata quindi ogni gesto ha un significato e riflette una condizione politica. Per questo ci sembra di poter affermare sin d'ora che, al di là dei superlativi, il modello di regalità subisce un netto cambiamento passando dal III al IV concilio: l'*humilitas* che era solo un auspicio di Recaredo, una promessa e soprattutto una libera scelta¹¹⁹ ora si manifesta in un gesto che non lascia dubbi. Il sovrano non fa proclami, non parla ma si prostra piangendo.

In altre parole si sviluppano sì le potenzialità del modello di Recaredo, ma si tratta di un'evoluzione in negativo dove è la debolezza della regalità a farsi dominante: ferma restando la panoplia di superlativi, dei motivi che costituivano la figura del *princeps* al concilio III si accentuano quelli inerenti all'umiltà e debolezza della condizione mortale, mentre si perde la potenziale ambizione del nuovo Costantino, quella che vedeva Recaredo coinvolto in un dialogo col divino privilegiato e senza intermediari.

In questo caso l'intermediazione è presente, dichiarata in sede ufficiale concretizza e istituzionalizza quel che nei discorsi di Recaredo era poco più di un auspicio implicito. Ora il re si inchina al concilio e ne sollecita

¹¹⁸ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 562-568

¹¹⁹ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 108-109 ; Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, Roma, 1987, pp. 113-120; J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 197-225

l'assistenza. Il re piange, tace o perlomeno non si produce in discorsi che vadano agli atti del concilio, quindi per il concilio è muto.

Quest'ultima è forse la differenza più significativa tra le due sessioni conciliari: al concilio IV sono solo i vescovi a parlare, a dettare legge se vogliamo.

Questo ridimensionamento nella forma della regalità crediamo trovi conferma giuridica nelle norme che il canone 75° enuncia a proposito del re e del suo ruolo.

Soffermandoci ora alcuni passaggi cruciali del canone 75° cercheremo di verificare l'intento di ridimensionare nella norma una regalità già sottomessa dal cerimoniale del concilio.

Seguiamo il testo: entrando nel merito della successione, una volta stigmatizzata l'usurpazione, il canone 75° stabilisce che:

... defuncto in pace principe, primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent: ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim atque ambitum oriatur.¹²⁰

osserviamo un'ulteriore serie di passaggi:

Te quoque praesentem regem, futurosque sequentium aetatum principes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati & mites erga subjectos existentes, cum justitia & pietate populos a Deo vobis creditos regatis, bonamque vicissitudinem qui vos constituit largitori Christo respondeatis; regnantes cum humilitate cordis, cum studio bonae actionis. Ne quisquam vestrum solus in causis capitum, aut rerum sententiam ferat; sed consensu publico, cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa pateat; servata vobis in offensis mansuetudine, ut non severitate magis in illis quam indulgentia polleatis: ut dum omnia haec, auctore Deo, pio a vobis moderamine conservatur, & reges in populis, & populi in regibus, & Deus in utrisque laetetur. Sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus, ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione, & fastu regio in flagitiis & facinore, sive cupiditate crudelissimam potestatem in

¹²⁰ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 218; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit., vol. X, p. 638

populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur, & habeat a Deo separationem atque iudicium, propter quod praesumpserit prava agere, & in perniciem regnum convertere.¹²¹

I tratti fondamentali del re in questione sono la responsabilità verso il privilegio (aspetto già rimarcato dai discorsi di Recaredo, ma qui canonicamente prescritto), il tema dell'*humilitas*, la necessità del consenso pubblico nell'amministrazione della giustizia nonché la reciprocità del rapporto tra re e popolo.

È un'assemblea a designare il successore, testualmente un concilio, il che (lo si dice esplicitamente) serve a garantire la dignità del candidato, ad escludere una successione traviata da atti di forza ed ambizione (*ambitum*).

Il profilo del buon principe prevede quindi che non "ambisca" al potere, e contestualmente la norma prescrive il consenso garantito dall'elezione (consenso detto esplicitamente *consensu publico* a proposito della giustizia); inoltre il buon principe per rimanere tale deve agire nel rispetto delle leggi, è quindi sottomesso al diritto.

Un aspetto che crediamo distingua in modo decisivo il re del concilio IV da quello del concilio III sta nel rapporto di reciprocità che lo lega ai sudditi, e soprattutto nell'uguale distanza che separa gli uni e l'altro da Dio; rileggiamo un passaggio del canone:

...ut dum omnia haec, auctore Deo, pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populis in regibus, et Deus in utrisque laetetur.¹²²

Questo passaggio colloca il re sullo stesso piano del popolo nel dialogo con Dio, di fatto ridimensiona il re rispetto alla posizione privilegiata e di

¹²¹ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 220 ; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit., vol X, p. 640

¹²² J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 220

intermediazione che gli era attribuita dalla missione apostolica di Recaredo¹²³.

Quello della giusta distanza che deve permanere tra re e Dio, direttamente proporzionale alla giusta vicinanza tra re e sudditi garantita dall'elezione (e dal rifiuto della dinastia), è un tema che incontreremo ripetutamente nelle opere storiografiche di Isidoro.

Tutte queste caratteristiche crediamo si possano ritrovare, negli stessi termini, nel modello di buona regalità che Isidoro mette a punto tra i capitoli 47 e 51 del III libro delle Sentenze. Il rapporto tra quest'opera e i canoni del concilio IV è stato messo in luce da Pierre Cazier, il quale ha voluto rivedere la datazione tradizionale affermando che le Sentenze non risalgono 612/615 come sostenuto da J. De Aldama¹²⁴, ma sono molto più tarde, scritte negli anni '30 del VII secolo, nello stesso contesto storico politico del concilio IV¹²⁵. Cazier insiste in particolare sull'identità di contenuti che corre tra canone 57 e la sentenza 2/2/4 sull'inutilità delle conversioni estorte con la forza¹²⁶.

Dal canto nostro vorremmo rifarci alla datazione di Cazier soprattutto per sottolineare alcuni aspetti del pensiero politico delle Sentenze che sembrano concretizzarsi giuridicamente nei canoni del concilio, facendo delle Sentenze stesse il retroterra teologico delle soluzioni normative del 633. Vediamo come viene presentato il re nelle Sentenze, a cominciare dal tema dell'elezione:

¹²³ Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit, pp. 113-120

¹²⁴ J. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, pp. 57-89

¹²⁵ P. Cazier, *Les "Sentences" d'Isidore de Séville et le IVème Concile de Tolède*, in *Los Visigodos, Historia y civilización*, Murcia 1986, pp. 373-386

¹²⁶ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, studio critico ed edizione, Turnholti 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111, Introduzione, pp. XIV-XVII

III, 47, 1...Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent.¹²⁷

Lo specchio del buon re prevede anche responsabilità, umiltà, mansuetudine e indulgenza come implicazioni dell'esercizio dell'autorità:

III, 48, 1 Vir iustus aut omni potestate saeculari auxiliatur aut, si aliqua cingitur, non sub illa curvatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat...¹²⁸

III, 48, 3 Quanto quisque amplius saecularis honoris dignitate sublimatur, tanto gravius curarum poderibus adgravatur, eisque magis mente et cogitatione subicitur, quibus sublimitatis gradu praeponitur...¹²⁹

III, 49, 1 Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet...¹³⁰

III, 49, 2...regni fastigio humili praesidet animo...¹³¹

III, 50, 2 Multi adversus principes coniurationis crimine detenguntur, sed probare volens Deus clementiam principum illos male cogitare permittit, istos non deserit. De illorum malo bene istis facit, dum culpas quas illi agunt isti mira patientia indulgent.¹³²

III, 50, 3 Reddere malum pro malo vicissitudo iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit.¹³³

Nel canone 75° leggiamo che il re deve essere sottomesso alle leggi, ed anche questo sembrerebbe un riflesso delle Sentenze:

III, 51, 1 Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet.¹³⁴

¹²⁷ *Ibidem*, p. 295

¹²⁸ *Ibidem*, p. 296

¹²⁹ *Ibidem*, p. 297; cfr Greg., *Mor.*, XVII, 21-22; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 574-575

¹³⁰ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., p. 299

¹³¹ *Ibidem*, p. 300

¹³² *Ibidem*, p. 301

¹³³ *Ibidem*, p. 302

III, 51, 2 Principes legibus teneris suis, nec in se posse damnare iura quae in subiectis constituunt. Iusta est enim vocis eorum auctoritas, si, quod populus prohibent, sibi licere non patiantur.¹³⁵

Nell'insieme questo è il buon principe che Isidoro riporta fedelmente dalle Sentenze al canone 75°.

Dato che Reydellet (accreditando peraltro la datazione di de Aldama) ricostruisce il modello isidoriano di regalità proprio sulla base delle Sentenze, crediamo che la rilevata attinenza di contenuti tra queste e il concilio ci permetta già di superare l'affermazione dello stesso Reydellet citata in principio, secondo la quale il canone 75° sarebbe un corpo estraneo nel contesto dell'opera di Isidoro.

Vorremmo ora fare un passo indietro e soffermarci sui canoni del IV concilio che si esprimono sulla dignità episcopale, allo scopo di verificare alcuni principi di quella morale che dovrebbe accomunare il *princeps* al vescovo, secondo l'attinenza stabilita dal linguaggio della *praefatio*.

Al canone 19° abbiamo un elenco delle categorie non ammesse all'episcopato:

Perniciosa consuetudo nequaquam est reticenda, quae majorum statuta praeteriens, omnem ecclesiae ordinem perturbavit; dum alii per ambitum sacerdotium appetunt, alii oblati muneribus pontificatum assumunt, nonnulli etiam sceleribus implicati, vel saeculari militiae dediti, indigni ad honorem summum, ac sacri ordinis pervenerunt. De quorum scilicet casu atque remotione oportuerat quidem statuendum, sed ne perturbatio quam plurima ecclesiae oriretur, praeteritis omissis, deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus interferendum, id est...qui ambitu honorem quaerunt, qui muneribus honorem obtinere moliuntur,... Sed nec ille deinceps sacerdos erit, quem nec clerus, nec populus propriae civitatis elegerit, vel auctoritas metropolitani, vel comprovincialium sacerdotum assensio exquisivit...¹³⁶

¹³⁴ *Ibidem*, p. 303

¹³⁵ *Ibidem*, p. 303

¹³⁶ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 198-199

Si escludono *qui ambitu honorem quaerunt*, poiché è una *perniciosa consuetudo* che alcuni *per ambitum sacerdotium appetunt*.

In un altro passaggio il canone 19° raccomanda che la consacrazione del neo-vescovo si svolga *cum omni clericorum vel civium voluntate*, concetto messo poi in chiaro al canone 22°:

Quamvis conscientiam puram apud Deum nos habere oporteat, tamen apud homines famam optimam custodire convenit: ut juxta praeceptum apostolicum non tantum coram Deo, sed etiam coram hominibus, vitae sanctae testimonium habeamus. Quidam enim hucusque sacerdotum non modicum scandalum creaverunt, dum in conversatione vitae non bonae famae existunt. Ut igitur excludatur deinceps omnis nefanda suspicio aut casus, & ne detur ultra saecularibus obtrectandi locus, oportet episcopos testimonium probabilium personarum in conclavi suo habere; ut & Deo placeant per conscientiam puram, & ecclesiae per optimam famam.¹³⁷

Crediamo che i contenuti appena visti rimandino anche da un punto di vista terminologico a quelli del canone 75°.

Ora al di là dell’analogia sul tema dell’ambizione, crediamo interessante considerare la questione del vaglio popolare-assembleare, chiamato a garantire l’integrità del candidato sia a proposito della designazione episcopale sia a proposito dell’elezione regale.

Da sottolineare il fatto che la questione politica del consenso, dell’immagine pubblica condiziona la norma canonica al punto da mettere in secondo piano la natura spirituale della vocazione: “conviene seguire i precetti apostolici non tanto di fronte a Dio, quanto di fronte agli uomini”, “a Dio si piace per la pura coscienza, alla Chiesa per l’ottima fama”.

Il giudizio degli uomini è quindi più importante di quello divino?

Politicamente sì: quel “tanto-quanto” non lascia molti dubbi.

¹³⁷ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 201; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit., vol. X, p. 626

Proviamo ad approfondire: i temi dell'ambizione e del vaglio popolare-assembleare li possiamo rintracciare negli stessi termini sempre nelle Sentenze. Vediamo alcuni dei passaggi dedicati ai chierici¹³⁸:

III, 34, 5 Plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam gregis praesse desiderant, nec ut prosint praesules fieri cupiunt, sed magis ut divites fiant et honorentur. Suscipiunt enim sublimitatis culmen, non pro pastoralis regimine, sed pro solius honoris ambitione, atque abjecto opere dignitatis, solam nominis appetunt dignitatem.¹³⁹

III, 36, 1 Tam doctrina quam vita clarere debet ecclesiasticus doctor... 2. Sacerdotis praedicatio operibus confirmanda est, ita ut quod docet verbo, instruat exemplo. Vera est enim illa doctrina, quam vivendi sequitur forma... 4. Omnis utilis doctor plebibus subjectis ita praestare se debet, atque insistere doctrinae, ut quanto claret verbo, tanto clarescat et merito...¹⁴⁰

III, 42, 1 Qui praeficitur ad regimen, taliter erga disciplinam subditorum praestare se debet, ut non solum auctoritate, verum etiam humilitate clarescat.¹⁴¹

in particolare vediamo come il capitolo 36 insista sulla necessità per il sacerdote di una vita esemplare. Il verbo *claro* rimanda al tema di una vita integerrima e quindi di esempio per i fedeli che è il punto di questo capitolo, ma oltre a ciò la frase *vita clarere debet* sottintende già l'idea della trasparenza e della chiara fama che stanno al centro del canone 22° del concilio IV, dove la condotta del prelado non sarà più determinante solo in termini di esempio per i fedeli, ma anche e soprattutto per ottenere il favore degli stessi.

In altre parole nel quadro delle Sentenze il problema è che la vita dissipata del sacerdote è di cattivo esempio per i fedeli e li conduce sulla cattiva strada; nel quadro del concilio invece il problema diventa politico, laddove la vita dissipata del sacerdote gli fa perdere il consenso e dunque l'autorità. La questione da apostolica diventa politica.

¹³⁸ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp. 213-234

¹³⁹ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., p. 275

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 276-277

Ora se le Sentenze sono state in gran parte compilate sulla base dei *Moralia* di Gregorio Magno, possiamo dire che tramite queste è il pensiero del Papa romano che approda ai canoni del concilio IV¹⁴²?

E se è così possiamo affermare che il canone 22° estremizza la morale gregoriana sulle responsabilità del *rector* (quella incontrata nei discorsi di Recaredo), arrivando a ritenere il giudizio degli uomini più importante di quello di Dio? Il testo canonico è piuttosto esplicito su che cosa deve preoccupare l'aspirante vescovo.

A questo proposito il capitolo 39° del libro III Sentenze¹⁴³ raccomanda che la plebe sopporti i cattivi sacerdoti, sentenza di fatto complementare al canone 22°: solleva infatti la questione del consenso e della possibilità che i fedeli non tollerino un sacerdote corrotto. La sentenza raccomanda ai fedeli la tolleranza, il canone raccomanda la chiara fama del candidato per la questione del consenso: entrambi pongono il problema della consapevolezza popolare riguardo alla condotta del sacerdote e del vaglio che ne consegue.

È importante avere chiara la morale del comportamento sacerdotale, perché se è vero che Isidoro riguardo all'autorità segue il pensiero gregoriano e se è vero che questo delinea una morale comune a tutti i *rectores* senza fare distinzioni tra principi e chierici, allora la morale dei sacerdoti è la stessa che dovrà seguire il re e non caso il problema del consenso riguarderà anche il re, concretizzandosi nella soluzione politica dell'elezione. Tra le Sentenze e i canoni 19° e 22° si sviluppa una complessa teoria del consenso che va ben oltre il pensiero gregoriano e finisce per essere applicata anche alla norma che riguarda il sovrano¹⁴⁴.

Leggiamo ora il canone 31°, sempre relativo alla dignità episcopale:

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 284

¹⁴² M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 554-597; S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, pp. 506-507, 511-513

¹⁴³ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., pp. 281-282

Saepe principes contra quoslibet majestatis obnoxios, sacerdotibus negotia sua committunt. Et quia sacerdotes a Christo ad ministerium salutis electi sunt, ibi consentient regibus fieri iudices, ubi jurejurando supplicii indulgentia promittatur, non ubi discriminis sententia praeparetur...¹⁴⁵

Ora vediamo il canone 32°:

Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant: ideoque dum conspiciunt iudices, et potestates, pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant, et si contempserint emendare, eorum insolentiam regis auribus intiment: ut quos sacerdotalis admonitio non stectit ad justitiam, regalis potestas ab improbitate coerceat. Si quis autem episcoporum neglexerit, concilio reus erit.¹⁴⁶

Il fatto che i vescovi possano adempiere ai *negotia* del re presuppone l'idea di una forte attinenza tra le due autorità, e non a caso il tema del *ministerium* rimanda all'immagine del Sisenando *minister* che abbiamo trovato nella *praefatio*.

Quasi a voler correggere l'analogia troppo marcata stabilita dal canone 31°, il 32° sottolinea incidentalmente la differenza essenziale che separa i due ruoli contrapponendo l'*admonitio* alla *potestas*, e la persuasione alla coercizione. Complementari come sono i canoni 31° e 32° sembrano costruire un corpo unico teso a sottolineare la vicinanza tra il ruolo del chierico e quello del principe in una prospettiva che, pur badando a non confondere troppo i compiti, chiarisce l'idea del Sisenando ministro di Dio della *praefatio*.

Abbiamo voluto soffermarci (seguendone l'ordine) sui canoni che si occupano della dignità episcopale, perché crediamo che il concilio applichi principi comuni nel definire il profilo dell'una e dell'altra dignità.

¹⁴⁴ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp. 239-240

¹⁴⁵ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 203

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 204

Torniamo ora al canone 75°, il lungo testo fa seguire al profilo del buon principe quello del pessimo sovrano, integrato dalla deprecazione di Suintila.

Sofferamoci sulle colpe dell'anti-re:

Sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus, ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione, & fastu regio in flagitiis & facinore, sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur, & habeat a Deo separationem atque iudicium, propter quod praesumpserit prava agere, & in perniciem regnum convertere.¹⁴⁷

Accostato a *facinus*, *flagitium* ne risulta più o meno sinonimo portando bene i propri significati canonici di “crimine” e “scandalo”, piuttosto generici rispetto al contesto. Ma dato che le colpe in questione sono tre è forse possibile sviluppare una seconda attinenza ed accostare *flagitium* a *cupiditas*, in questo caso osserveremo che alla stessa radice di *flagitium* appartengono *flagito* e *flagitatio*, rispettivamente “pretendere/esigere” e “pretesa”. È possibile chiamare in causa questo secondo ordine di significati? È possibile cioè annoverare la rivendicazione del potere tra le colpe del re, in un contesto che ha più volte raccomandato i valori del consenso, dell'*humilitas*?

I vizi del re sono speculari rispetto alle virtù del buon principe: la superbia e l'idea del fasto associate ai temi della pretesa e del crimine rimandano a quel distacco, allontanamento del re rispetto alla base che lo esprime che Isidoro condanna nelle Sentenze nel momento in cui associa il fasto regio alla vanità dei *lumina lapillorum*, ricordando al re la sua mortalità:

III, 48, 6 ... Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt.¹⁴⁸

¹⁴⁷ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 220-221; ; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit., vol. X, p. 640

¹⁴⁸ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., p. 297

La differenza sostanziale tra quest'ammonizione e la modestia di Recaredo che ugualmente rammentava la propria mortalità¹⁴⁹, sta nel fatto che la modestia di Recaredo era affidata ai buoni propositi del re, mentre l'ammonizione isidoriana si affida alla norma canonica. La vanità formale come pretesa di differenziare il re rispetto ai sudditi è un aspetto che avremo modo di approfondire leggendo le opere storiografiche di Isidoro, a riprova della generale coerenza del pensiero politico del vescovo di Siviglia.

Altro vizio deprecabile del cattivo sovrano è la *cupiditas* (la troviamo nelle Sentenze: *regni fastigio...non inflammat cupiditas*¹⁵⁰, e la incontreremo nella *Historia*¹⁵¹), che rispecchia e anticipa l'argomento normativo della tutela dei beni della nobiltà e dell'erario contro le pretese illegittime del re, una costante per i concili toledani della seconda metà del VII secolo ed un aspetto perfettamente complementare ad elementi come il consenso, l'elezione, la sottomissione alla legge che nel loro insieme rivelano la mentalità a monte di un modello tendente a ridimensionare la maestà regale, per ricondurla quanto più possibile entro un limite politicamente controllato dall'establishment.

A completare questo profilo, al di là dell'esecrazione di Suintila, abbiamo la condanna della sua famiglia in tutti i suoi elementi:

De Suintilane vero, qui scelera propria metuens, seipsum regnum privavit, & potestatis fascibus exiit, id cum gentis consultu decrevimus, ut neque eundem vel uxorem eius, propter mala quae comiserunt, neque filios eorum unitati nostrae unquam consociemus, nec eos ad honores, a quibus ob iniquitatem dejecti sunt, aliquando promoveamus...Non aliter & Gelanem memorati Suintilani & sanguine & scelere fratrem, qui neque in germanitatis foedere stabilis extitit, nec fidem

¹⁴⁹ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 108; Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., p. 114; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 978

¹⁵⁰ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., III, 49, 2, p. 300; P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp. 189-191

¹⁵¹ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 258

gloriosissimo domino nostro pollicitam conservavit, hunc igitur cum conjugē suā, sicut & antefatos, a societate gentis, atque consortio nostro placuit separari, nec in amissis facultatibus, in quibus per iniquitatem creverant, reduces fieri.¹⁵²

Come si vede i membri della famiglia reale vengono citati ed interdetti uno per uno, in modo sistematico, in quello che è un meticoloso divieto di qualunque via che possa condurre alla soluzione dinastica, a quella relazione tra il potere ed una specifica linea di sangue che escluderebbe la necessità del consenso dalla teoria e dalla pratica della trasmissione della monarchia.

Abbiamo l'attacco all'eminenza di una singola famiglia, portato *cum gentis consultu*, il che ci dice di un'ostinata volontà di gestire collettivamente il potere e la politica a corte: nel condannare entrambi i rami della famiglia si insiste sull'esclusione dei membri dal consorzio del popolo, o meglio dalla *societas gentis*. Nello specifico si impedisce loro di unirsi in partito, lasciando intendere una politica basata sull'incontro-scontro tra fazioni e sulla cruciale costruzione del consenso, aspetto questo che abbiamo riscontrato più volte.

Accanto a questi elementi osserviamo un'implicita condanna della tentata dinastizzazione del trono, ed a questo proposito non è forse un caso che si chiami in causa la volontà di una *gens* (che abbiamo già incontrato a proposito dell'elezione) che risulta determinante nell'attaccare i privilegi della famiglia reale, negando di fatto la possibilità della soluzione dinastica. Questa *gens* rivendica un ruolo determinante nell'elezione, è determinante nel condannare i congiunti del re spodestato e per finire è la *societas* dalla quale Gela viene espulso.

Rileggiamo il passaggio del canone che decreta la norma della successione per elezione:

¹⁵² J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 221

... defuncto in pace principe, primates totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent: ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentis dissidium per vim atque ambitum oriatur.¹⁵³

la norma viene esplicitamente introdotta per evitare dissidi nella *patriae gens*. È possibile che ci si riferisca alle guerre civili e che per *patriae gens* si intenda il popolo, ma data la congiuntura politica che fa da sfondo al concilio, dati gli intenti e i contenuti del canone sulla sicurezza del sovrano, dato l'utilizzo della parola *dissidium* ci sembra molto più probabile che il passaggio faccia riferimento alle lotte per la successione che si consumavano nel palazzo e che quindi per *patriae gens* si intenda la nobiltà, avremo così il quadro di una situazione laddove l'establishment aristocratico impedisce la soluzione dinastica avendo tutto da guadagnare da un agone politico tanto instabile quanto aperto.

Ricapitolando abbiamo visto che il canone 75° va a delineare uno specchio del principe condizionato in negativo dall'umiltà come contrario dell'ambizione, e dal bisogno del consenso. Abbiamo visto come questi temi si possano rintracciare negli stessi termini nei canoni dedicati alla dignità episcopale, e abbiamo visto come questi canoni si possano riallacciare alle Sentenze.

L'originalità di Isidoro ci sembra stia nel fatto che pur seguendo il principio gregoriano di una morale comune per principi e sacerdoti, ne cambia il contenuto sottraendo il *rector* gregoriano all'infallibilità che gli deriva dal mandato divino, dalla condizione di dover rendere conto solo a Dio (la condizione di Recaredo); Isidoro estremizza il tema della responsabilità ammettendo il giudizio degli uomini, espone il *rector* al giudizio degli uomini, e lo fa nel modo più diretto, concreto, più secolare possibile visti i motivi per i quali un chierico dovrebbe vivere rettamente. È proprio nei

¹⁵³ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 218, G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, p. 638

canoni dedicati alla dignità episcopale che crediamo di trovare spiegato il significato di quella morale del consenso che Isidoro applica anche al re.

Per quanto riguarda il rapporto tra Isidoro e il pensiero di Gregorio se da un lato abbiamo gli elementi per affermare che sul re ricade la medesima morale del chierico secondo il principio gregoriano di una regola sola comune a tutti i *rectores*, dall'altro abbiamo motivo di affermare che il modello è radicalmente cambiato rispetto a quello gregoriano essendo rivolto molto più verso il basso che verso l'alto.

Ripensiamo al Recaredo di Leandro: lamentava il peso della responsabilità, ricordava la propria mortalità (a se stesso), auspicava la propria umiltà, ma di fatto parlava in prima persona senza rendere conto a nessuno se non a Dio, rivendicando una missione affidatagli da Dio. Questo era il modello di regalità al concilio III.

Tra gli atti del concilio IV invece, dopo aver letto di un re supplice, troviamo la regalità spiegata e prescritta in un canone che per prima cosa mette la designazione del re nelle mani degli uomini, per poi raccomandare al re i valori dell'umiltà e del consenso (gli stessi ordinati al vescovo).

Il re di Isidoro non è come quello di Leandro: Recaredo rendeva conto solo a Dio e si limitava a promettere, auspicare l'umiltà; Sisenando rende conto alla *gens* e la sua umiltà è dovuta per legge, canonicamente sancita, indispensabile alla tenuta politica del suo ruolo.

Ma questa *gens* alla quale Sisenando deve rendere conto cos'è di preciso?

A cosa si riferiscono i canoni del concilio IV quando chiamano in causa la *gens*?

Il significato di *gens*

Secondo la Teillet *gens* indica il popolo, giustapposto al re ed eletto da Isidoro a persona giuridica rappresentata di fronte al sovrano dai vescovi radunati in concilio¹⁵⁴.

La studiosa francese ritiene che la *gens* del concilio IV sia la stessa della *Historia Gothorum*, un elemento chiave di quel trittico composto insieme con *rex* e *patria* che è il motivo dominante della *Laus Spaniae*. A questo proposito la Teillet osserva che l'innovazione del pensiero isidoriano rispetto a quello gregoriano riguarda proprio la scelta di celebrare il popolo accanto al re ed alla patria, strumentale appunto alla retorica dell'identità gotica della *Laus Spaniae*¹⁵⁵. Noi non siamo d'accordo con questa interpretazione o per lo meno non crediamo che si adatti al caso del concilio IV.

Secondo la Teillet sostanzialmente Isidoro utilizzerebbe il termine *gens* esattamente come lo utilizzava Leandro nella retorica del concilio III, tra i discorsi di Recaredo e la sua Omelia (quest'ultima sarebbe un vero e proprio preludio alla *Laus Spaniae*). Il punto è che nel contesto del concilio III *gens* e *populus* sembrano occupare lo stesso spazio semantico, sono sinonimi¹⁵⁶: noi crediamo che questa sinonimia vada perduta nell'opera di Isidoro, in particolare nel quadro del concilio IV.

¹⁵⁴ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., pp. 481-487, 527-528

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 503-536; F. Justo Pérez de Urbel, *San Isidoro de Sevilla, su vida, su obra y su tiempo*, op. cit., pp. 165-186

¹⁵⁶ I. Velasquez Soriano, "Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)", in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms (The Transformation of the Roman World 13)*, a cura di H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, S. Kaschke, Leiden Boston, 2003, pp. 168-171; J. Fontaine, *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, Toledo 1991, pp. 249-270; J. Mellado, *Veladas discrepancias y pugna por el poder en el III Concilio de Toledo*, in *Boletín de la Real Academia de Córdoba 141*, 2001; M. C. Diaz y Diaz, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, Toledo 1991, pp. 223-236

Per cercare di gettare luce sul significato del termine *gens* è opportuno innanzi tutto rivedere i passaggi iniziali del canone 75°:

Post instituta quaedam ecclesiasticis ordinis, vel decreta, quae ad quorumdam pertinent disciplinam, postrema nobis cunctis sacerdotibus sententia est, pro robore nostrorum regum, et stabilitate gentis Gothorum, pontificale ultimum sub Deo iudice ferre decretum. Multarum quippe gentium (ut fama est) tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis servare contemnat...¹⁵⁷

Quello che abbiamo letto è il principio del canone 75°, che quindi sin dalle prime battute pone come punto cruciale il confronto o meglio lo scontro tra sovrano e *gens*, e l'utilizzo di questo termine è da subito ambiguo: la *gentis Gothorum* è quel soggetto che compone con *patria* un binomio essenziale per la retorica isidoriana dell'identità. Isidoro introduce questo binomio come oggetto delle cure dell'episcopato, e lo riprende per tre volte come oggetto del tradimento nel triplice anatema scagliato sui traditori.

Tuttavia proprio aprendo il canone l'autore utilizza *gens* anche per indicare i traditori, soggetto di un lungo periodo dedicato a biasimarli gravemente.

Nel giro delle due frasi di apertura del canone 75° l'autore utilizza il termine *gens* con due significati ben diversi, e la seconda accezione chiaramente non è riferita all'insieme generico dei sudditi, ma solo ad una parte di essi (in questo caso calata in un ruolo nettamente negativo).

Che traditori, congiurati, potenziali regicidi e usurpatori appartenessero al ceto dirigente è evidente, il che significa che in questo caso l'autore del canone sta utilizzando *gens* per indicare esponenti dell'aristocrazia.

Crediamo che con la medesima accezione il termine *gens* venga impiegato in alcune formule del canone come il *cum gentis consultu* con cui si condanna la famiglia di Suintila, la *societate gentis* da cui viene espulso Geila, e crediamo che sempre di nobiltà si tratti quando si chiamano in causa i *primates gentis* che devono prendere parte all'elezione del sovrano.

¹⁵⁷ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 217

La *gens* in questi contesti non indica l'insieme dei sudditi, ma un soggetto politico che si confronta con il re in un rapporto che non è di sottomissione, che non è gerarchizzato.

Una conferma a quest'ipotesi crediamo di trovarla ancora una volta nelle Sentenze dove i capitoli dedicati a chi esercita il potere (sia quelli rivolti ai chierici, sia quelli rivolti ai principi) non pongono mai la *gens* come oggetto del potere; l'autorità viene sempre esercitata sul *populus* e sulla *plebs*.

Rivediamo il passaggio che introduce la figura del *princeps* nelle Sentenze:

...Inde et in gentibus principes, regesque electi sunt ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent.¹⁵⁸

la giustapposizione tra *gens* e *populus* è esplicita e l'autorità si esercita sul *populus*, non sulla *gens*. Il *populus* è l'oggetto del potere del re, mentre la *gens* sembrerebbe l'entità cui il re appartiene, se si vuole la base che lo esprime.

Abbiamo di fronte una prospettiva nettamente cambiata rispetto alla fine del VI secolo, quando Leandro nell'omelia che chiude il concilio III utilizzava liberamente *gens* e *populus* negli stessi contesti, come sinonimi senza preoccuparsi della sfumatura semantica. Il modello di regalità sancito dalla figura di Recaredo innestava sulla regalità formalizzata da Leovigildo l'idea della missione apostolica: l'insieme di questi elementi separava il re tanto dal corpo del popolo quanto dalla *gens* (è lo stesso Isidoro a ricordare come Leovigildo indossando per primo abiti regali si distingua proprio dalla *gens*), uniformando tendenzialmente il corpo dei sudditi di fronte alla maestà del re.

Tuttavia la *gens* nella realtà esisteva, distinta dal *populus* per usi e costumi principalmente religiosi (di fatto era garantita dalla confessione arriana); il

¹⁵⁸ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., III, 47, 1, p. 295

discrimine era reale e non necessitava precisazioni dialettiche. Leandro era libero di utilizzare anche *gens* per indicare il soggetto giustapposto e sottomesso all'autorità regale, senza il rischio di implicazioni sociopolitiche, senza il rischio che questo significasse ammettere la sparizione dell'oligarchia nel corpo indistinto dei sudditi.

Ai tempi di Isidoro e del concilio IV, a quarant'anni dall'unificazione religiosa e dopo cinquant'anni di liberi matrimoni misti¹⁵⁹ il problema che Leandro non aveva esiste, la distinzione etnica nei fatti deve essersi fatta molto più labile, ed ecco che le subentra una distinzione di carattere retorico costruita presumibilmente su un discriminare che da razziale e religioso è diventato sociale¹⁶⁰.

Il punto è che con la conversione viene a mancare il segno realmente distintivo dei goti rispetto ai romani, vale a dire la fede ariana: il conseguente avvento di un popolo unico, culturalmente indiviso mina inevitabilmente il concetto di *gens* gotica così come proposto dallo stesso Isidoro nella sua *Historia*, vale a dire come identità identificata e distinta dalla romanità.

Quindi da un lato l'integrazione indeboliva in modo decisivo l'identità culturale e sociale della *gens* (intesa come minoranza gotica); dall'altro la regalità, tra il fasto di Leovigildo e l'"apostolato" di Recaredo, tendeva ad elevare la propria maestà in modo definitivo giustapponendosi ad un popolo unico e uniforme, se possibile chiudendosi del tutto nella dinastia.

L'impressione è che l'opera di Isidoro nel contesto del concilio IV (e non solo) tenda a reagire a queste due istanze politiche e culturali, tra loro opposte e complementari: i canoni del concilio da un lato ridimensionano la maestà del re, responsabilizzandolo proprio verso la *gens*, frustrandone le

¹⁵⁹ M. R. Valverde Castro, *El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos*, in *Gerión* vol. 20, n. 1, 2002, pp. 511-527; M. R. Valverde Castro, *La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo*, in *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. 18, Ediciones Universidad Salamanca 2000, pp. 331-355

pretese e vietando l'ereditarietà del potere; dall'altro distinguono retoricamente tra *populus* come oggetto dell'autorità regale e *gens* come soggetto politico cui il re deve rendere conto.

Isidoro nel contesto delle sue opere arma e rispetta questa distinzione (ne avremo conferma leggendo le sue opere storiografiche), e la traduce dalla retorica alla norma quando nel canone 75° opera allo scopo di ridimensionare la maestà regale e collocarla sullo stesso piano di una *gens* che la esprime e che deve esprimerla.

Crediamo che il problema della distinzione terminologica tra *gens* e *populus* riguardi da vicino il modello di regalità: sottomettere il re al diritto, impedire la dinastia, biasimare il fasto, raccomandare la giusta vicinanza tra re e sudditi e la giusta distanza tra re e Dio, prescrivere il consenso e l'elezione come garanzia del consenso (avvicinare anche il re al modello episcopale) significa riavvicinare drasticamente il sovrano alla base che lo esprime, ed è un'operazione concettuale e normativa complementare a quella retorica che tende a distinguere nettamente tra *gens* e *populus* (cancellando quella sinonimia che segna il concilio III) elevando la *gens* a soggetto politico che si confronta direttamente con il sovrano. Un soggetto che se non è più individuato etnicamente certamente deve esserlo socialmente. Da qui l'idea che *gens* in alcuni passaggi del canone 75° stia ad indicare di fatto la nobiltà¹⁶¹.

¹⁶⁰ I. Velasquez Soriano, “*Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)*”, op. cit., pp. 181-188, in particolare 187-188; P. Heather, *The Goths*, Oxford, 1996, pp. 283-298

¹⁶¹ I. Velasquez Soriano, “*Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)*”, op. cit., pp. 203-204

Alcune definizioni dalle Etimologie¹⁶²

Qualche conferma su quanto sostenuto sinora possiamo forse trovarla nelle Etimologie.

Leggiamo la definizione di *gens*:

1. Gens est multitudo ab uno principio orta, sive ab alia natione secundum propriam collectionem distincta, ut Graeciae, Asiae. Hinc et gentilitas dicitur. Gens autem appellata propter generationes familiarum, id est a gignendo, sicut natio a nascendo. 2. Gentes autem a quibus divisa est terra...¹⁶³

gens viene presentato come sinonimo di nazione e non viene mai accostato al concetto di *populus* (ed in questo senso dissentiamo nettamente dalla traduzione che ne dà Valastro Canale¹⁶⁴). *Gens* è affine al concetto di famiglia e di *ethnos*, non a quello di *populus*, in altre parole si fonda sul principio della consanguineità.

Leggiamo ora la definizione di *populus*:

5. Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordi communionem sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod populus universis cives sunt, connumeratis senioribus civitatis. (Plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis.)¹⁶⁵

¹⁶² *Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum libri XX*, edizione W. M. Lindsay, Oxford University Press 1911; A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, edizione e traduzione italiana, UTET, Torino 2004, per le citazioni nel presente lavoro ci serviremo di quest'ultima edizione.

¹⁶³ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. IX, cap. II, 1, vol. I, p. 706

¹⁶⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 707; Valastro Canale traduce come segue il passaggio in questione: “Si definisce *gens*, o *popolo*, una moltitudine avente una medesima origine, ovvero distinta da ogni altra nazione in virtù di un insieme di caratteristiche particolari: ad esempio il popolo greco e quello dell’Asia. Da qui anche il nome *gentilitas*, che significa *appartenenza ad un medesimo popolo*: la *gens*, infatti, è stata così chiamata con riferimento alle *generazioni* famigliari, ossia con riferimento all’atto di *generare*, così come la *nazione* deriva il proprio nome dal verbo *nascere*. 2. Dei popoli che si suddividono la terra...”

populus non viene assolutamente accostato a *gens*, non ne è affatto il sinonimo. *Populus* si fonda sul principio della comunità giuridica, dell'adesione ad un comune diritto. Il che è perfettamente in accordo con l'utilizzo che ne viene fatto nei canoni del concilio IV, dove ogni volta che il re esercita la sua autorità la esercita appunto sul *populus*.

Dunque nelle Etimologie Isidoro non ritiene che *gens* e *populus* siano sinonimi, ne da spiegazioni differenti e non parla dell'uno in corrispondenza dell'altro: l'uno rappresenta la consanguineità familiare e razziale, l'altro la comunità nel diritto.

Vediamo ora l'etimologia di *nobilis*:

184. Nobilis, non vilis, cuius et nomen et genus scitur.¹⁶⁶

“colui di cui si conosce il lignaggio”; come si vede il termine *nobilis* è strettamente legato al tema del *genus*, che a sua volta ci rimanda alla *gens*:

4. Genus aut a gignendo et prognerando dictum, aut a definitione certorum prognatorum, ut nationes, quae propriis cognationibus terminatae gentes appellantur.¹⁶⁷

Genus rimanda esplicitamente la *gens*. Inoltre il passaggio che definisce *genus* è lo stesso in cui si spiega *populus*, e i due termini vengono accostati in una esplicita distinzione dei rispettivi significati che esclude ogni possibilità di sinonimia.

Ricapitolando *gens* e *genus* riguardano il tema della consanguineità, *populus* riguarda il tema della comunanza del diritto; *nobilis* ci rimanda a *genus*.

È questa l'accezione con cui i due termini vengono utilizzati nei canoni del concilio IV?

¹⁶⁵ *Ibidem*, lib. IX, cap. IV, 5, vol. I, p. 752

¹⁶⁶ *Ibidem*, lib. X, cap. XXIV, vol. I, p. 844

¹⁶⁷ *Ibidem*, lib. IX, cap. IV, 4, vol. I, p. 752

Noi crediamo di sì, il che marca un'altra differenza sostanziale tra III e IV concilio nella definizione non solo dell'autorità e legittimità regale, oltre a mettere in discussione la teoria della Teillet secondo la quale il merito di Isidoro è quello di eleggere la *gens*, cioè il "popolo", allo status di persona giuridica rappresentata di fronte al re dai vescovi, in una lettura dell'opera di Isidoro che attribuisce al vescovo di Siviglia la costruzione dell'identità visigotica.

Noi crediamo che il discorso e l'intento di Isidoro siano molto più politici che ideologici. Crediamo che Isidoro vada ad indebolire il modello di regalità costruito da suo fratello sulla figura di Recaredo allo scopo di fare spazio alle rivendicazioni di una oligarchia che sta riaprendo l'agone politico.

Il tema del re "cristo"

Il testo del canone 75°, nel lanciare il suo anatema su coloro che osano tradire il sovrano, chiama in causa due citazioni dal Vecchio Testamento, che a loro volta propongono almeno due ulteriori modelli di regalità stabilendo un'ulteriore punto di contatto tra canone 75° e Sentenze:

Illud notum est, immemores salutis suae propria manu seipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias convertendo vires, & dum Dominus dicit: *Nolite tangere Christos meos*; & David: *Quis, inquit, extendet manum suam in Christum domini, & innocens erit?* Illis nec vitare metus est perjurium, nec regibus suis inferre exitium.¹⁶⁸

Le citazioni lasciano intendere che il re di Toledo, già al tempo di Suintila e Sisenando sia un "unto del Signore", sarebbe dunque possibile che la sacra unzione regale (della quale abbiamo la certezza solo a proposito di

¹⁶⁸ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 217; G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, pp. 637-638

Wamba¹⁶⁹) venga introdotta nel quarantennio compreso tra il regno di Recaredo e quello di Sisenando¹⁷⁰.

Recaredo ricevette per certo l'unzione, ma si trattò dell'unzione battesimale che lo ammise al cattolicesimo, e sarebbe un azzardo ipotizzare che la successiva unzione regale sia una cerimonia commemorativa del gesto epocale del re apostolo, specie considerando la proibizione canonica della ripetizione del battesimo (dogma ripreso dallo stesso III concilio a proposito del battesimo degli ariani¹⁷¹). Suggestiva, ma difficile da provare, l'ipotesi che proprio Sisenando sia stato il primo dei re unti, bisognoso al pari di Pipino di Héristal di legittimazione per scalzare il decennale regno di Suintila e vincerne la politica dinastica¹⁷².

Per provare a dirimere la questione proviamo a leggere un passaggio dalle Etimologie di Isidoro:

2. Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum: et

¹⁶⁹ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum V*, Monaco, 1910, pp. 501-504; S. Teillet, *L'Historia Wambae elle est un'ouvre de circonstance?*, in *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo*, 3, Murcia, 1986, pp. 415-424; R. Collins, *Julian of Toledo and the royal succession in late seventh-century Spain*, in *Early Medieval Kingship*, a cura di P. H. Sawyer e I. N. Wood, Leeds, 1977, pp. 30-49; M. De Jong, *Adding insult to injury: Julián of Toledo and his Historia Wambae*, in *The Visigoths from the migration period to the seventh century, An ethnographic perspective*, a cura di P. Heather, Woodbridge, 1999, pp. 373-402

¹⁷⁰ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 207; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 196-203; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, op. cit., pp. 415-416; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 267-269; R. Sanz Serrano, *Historias de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, op. cit., pp. 253-268; L. A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, op. cit., pp.; C. Sánchez Albornoz, *La "ordinatio principis" en la España goda y postvisigoda*, in *Viejos y nuevos estudios sobre las insituciones medievales españolas*, Madrid, 1980, pp.14-15; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, p. 68; A. Barbero, *El pensamiento político visigodo y las primeras unciónes regias en la Europa Medieval*, in *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid 1992, pp. 1-77; M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 567; José Orlandis, *Historia de España, España Visigótica*, op. cit., 254-256; A. Barbero, *La sucesión al trono en el reino visigodo*, in *Antigüedad y Cristianismo III*, pp. 379-393; J. Arce, *Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*, in *Visigoti e Longobardi, Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, a cura di J. Arce e P. Delogu, Firenze 2001, pp. 79-92

¹⁷¹ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p.

¹⁷² M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 206-207

sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio.¹⁷³

Secondo questi passaggi il crisma ha lo stesso significato delle porpore romane, sicché come sostenuto da Reydellet “cristo” è l’equivalente ebraico del romano “cesare”¹⁷⁴, vale dire un termine generico, ma etnicamente identificato per definire il sovrano. Dunque secondo l’accezione isidoriana “cristo” è sinonimo di re o comunque indica genericamente coloro che esercitano il potere, in tal caso nel *Nolite tangere Christos meos* che incontriamo al canone 75° *Christos* può tradursi con “re”, evitando di considerare la citazione come un riferimento specifico all’unzione che indurrebbe a pensare che i re Visigoti fossero già unti ai tempi di Isidoro. Al di là di questa controversa possibilità è interessante il fatto che nel contesto del concilio il tema della regalità venga esplicitamente associato alle figure del Cristo e di Davide, visto che secondo Reydellet proprio questi sono i modelli dominanti della regalità Isidoriana nel contesto delle Sentenze¹⁷⁵. Torniamo a leggerne alcuni passaggi:

III, 47, 1 Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius inroget servitutum. Et licet per peccatum humanae originis *per baptismi gratiam cunctis fidelibus dimissum sit*, tamen aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam, alios servos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur. Nam si omnes sine metu fuissent, quis essent qui a malis quempiam *prohiberent*? Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent.¹⁷⁶

¹⁷³ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., VII-II, 2, vol. I, pp. 552-554

¹⁷⁴ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 566-567

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 557-562, 568-597

¹⁷⁶ *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, P. L., Migné, vol. 83, p.717

Reydellet fa risalire l'idea del potere come pena per il peccato originale al pensiero gregoriano e agostiniano¹⁷⁷, sostenendo che Isidoro rispetto alle sue fonti sceglie di complicare il discorso sulla regalità chiamando in causa la redenzione battesimale.

Questa scelta provocherebbe un "dilemma teologico", esclusivo del pensiero isidoriano, per cui se l'autorità secolare è la pena conseguente al peccato originale allora la redenzione battesimale, cancellando quel peccato, dovrebbe abolire la stessa autorità; se il potere invece esiste ancora questo significa che il battesimo non ha cancellato del tutto la macchia del peccato originale: questo secondo Reydellet il paradosso teologico cui va incontro il pensiero isidoriano.

Lo storico francese basava le sue conclusioni sull'edizione delle Sentenze presente nella Patrologia Latina; l'edizione del 1998 ad opera di Pierre Cazier corregge come segue il testo in questione:

47, 1 Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus inlata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius inroget servitatem. Et licet per peccatum humanae originis, tamen aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam, alios servos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur. Nam si omnes sine metu fuissent, quis essent qui a malis quempiam cohiberent? Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent¹⁷⁸

Come si vede sparisce quel *per baptismi gratiam cunctis fidelibus dimissum sit*, e con questo il dilemma teologico di una potenziale concorrenza tra la salvezza del battesimo e il motivo della regalità, intesi come rimedi allo stesso male: l'ascendenza del modello di Isidoro è una sola e non si complica in una difficile conciliazione tra Vecchio e Nuovo testamento sul tema della regalità.

¹⁷⁷ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 569-570

A parte questo crediamo che Isidoro non sarebbe comunque caduto in contraddizione, la potenziale concorrenza tra redenzione battesimale ed autorità temporale viene infatti evitata descrivendo quest'ultima non come la pena che consegue al peccato originale, ma come la garanzia della paura che impedisce all'uomo di tornare a peccare: è questo che Isidoro scrive nelle Sentenze.

In altre parole per il vescovo di Siviglia, teologicamente il significato della regalità risiede nell'autorità potenzialmente coercitiva che spaventa l'uomo. In questo senso non siamo d'accordo con Reydellet quando sostiene che Isidoro condivide con Gregorio Magno una percezione provvidenziale del potere temporale, un'opinione ottimistica della regalità come dono di Dio¹⁷⁹.

A nostro modo di vedere Isidoro riconosce nella regalità una natura fondamentale incline alla violenza e alla degenerazione, percependola come una sorta di male necessario¹⁸⁰ (troveremo molte conferme in proposito quando andremo a leggere le opere storiografiche di Isidoro); da qui il suo approccio all'argomento che è sempre più orientato all'ammonizione ed al rimprovero che non alla celebrazione, come si è visto leggendo tanto le Sentenze quanto i canoni del concilio IV.

Da questo approccio la scelta di predicare un modello di regalità rivolto all'umiltà davidica:

49, 1 Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, proponens sibi exemplum humilitatis David, qui de suis meritis non tumuit...¹⁸¹

¹⁷⁸ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., III, 47, 1, p. 295

¹⁷⁹ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 568

¹⁸⁰ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp. 235-248, in particolare 236, 237 e 238

¹⁸¹ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., III, 49, 1, p. 299

un modello di regalità tenuto a distanza dalle ambizioni cristomimetiche:

Dum enim dicitur Christus, commune dignitatis nomen est; dum Iesus Christus, proprium est vocabulum Salvatoris...Sicut enim Christus significat regem, ita Iesus significat salvatorem. 9. Non itaque nos salvos facit quicumque rex, sed rex Salvator.¹⁸²

In potenza entrambi i modelli sono presenti tra le righe del canone 75°, che appunto chiama in causa gli “unti del Signore”: da qui alla cristomimesi il passo sarebbe breve, tuttavia Isidoro sceglie di raccomandare l’umiltà davidica allontanando di fatto il sovrano dalle ambizioni cristomimetiche.

Rientra in questo discorso anche il biasimo dei *lumina lapillorum* e del fasto regale (una costante che arriva alle Sentenze tanto dalla Cronaca quanto dalla *Historia*), ma su tutto è indicativo di una bocciatura della cristomimesi regale l’etimologia del Cristo che abbiamo citato, dove l’autore sostiene senza mezzi termini che il compito dei re non è lo stesso del Salvatore, mettendo fuori discussione la possibilità di una compiuta imitazione del Cristo da parte del sovrano, e prescindendo da quello che non a caso per Isidoro è principalmente un *nomen dignitatis*.

Nel mettere a fuoco il modello di regalità che emerge dalle Sentenze Reydellet delinea un lungo parallelo tra il pensiero di Gregorio Magno e quello di Isidoro, affermando che l’originalità del vescovo di Siviglia sta nel fatto di aver aggiunto alla regalità gregoriana (provvidenziale e paterna nel ricevere da Dio la missione di proteggere e salvare il gregge dei fedeli) un elemento di fraternità nei confronti del gregge, un elemento di partecipazione alle tribolazioni umane che rende il re isidoriano più umanamente simile ai suoi sudditi (dal canto nostro abbiamo verificato come lo stesso canone 75° raccomandi questa reciprocità, la distanza da Dio uguale per il re e per i sudditi): da qui la scelta del modello davidico, umano

¹⁸² A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., VII-II, 8 e 9, vol., p. 554

e fallibile preferito a quello provvidenziale e infallibile del Nuovo Testamento.

Si vede bene come una siffatta teoria del potere si presti al tema del consenso, così forte nei canoni del concilio IV.

Crediamo che le motivazioni di Isidoro siano di ordine più pratico e politico che non teologico: le Sentenze, che secondo la datazione di Cazier sarebbero contemporanee ai canoni del concilio IV¹⁸³, stabiliscono la base teologica della regalità che va in scena al concilio IV e che viene prescritta dal canone 75°; una regalità molto più umana anche rispetto al modello apostolico che Leandro delinea per Recaredo al concilio III. La regalità del Cristo, nella sua perfezione provvidenziale, non risponde alle urgenze politiche cui Isidoro deve far fronte.

Al contrario il modello davidico, con il richiamo al binomio tra peccato originale e punizione, nella sua fallibilità è più congeniale alla politica che il vescovo di Siviglia vuole sostenere, di quanto non lo sia la regalità battesimale e salvifica del Cristo (l'unzione di Recaredo al concilio III era battesimale, ed è proprio rispetto a quel modello che Isidoro marca la differenza).

Secondo noi, a prescindere dall'esecrazione di Suintila, il concilio IV rappresenta una puntuale trasposizione normativa del pensiero isidoriano sulla regalità, nella misura in cui funzionale alle urgenze politiche cui il concilio fa fronte è un re davidico e mortale, fraterno e fallibile quindi tanto più lontano da Dio quanto più è vicino alla *gens*, esposto all'autorità della *gens*, scelto dalla *gens* tra la *gens*.

¹⁸³ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae, Introduction*, op. cit., pp. XIV-XIX; dello stesso autore si vedano anche *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp., e *Les "Sentences" di'Isidore de Seville et le IVème Concile de Toledé*, dans *Los Visigodos, Historia y civilización*, Murcia, 1986, pp. 373-386; sulla cronologia delle opere di Isidoro di Siviglia J. De Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, pp. 57-89.

La storiografia di Isidoro

Abbiamo visto quale sia il modello di regalità definito nel contesto del concilio IV, come rispetto al modello di Recaredo il sovrano venga ricondotto da un punto di vista tanto formale (il Sisenando prostrato e piangente), quanto normativo nei limiti di un archetipo politico controllato e controllabile dall'establishment. Un establishment che dal canto suo si esprime in seno al concilio, e a tratti sembra prendere il nome di *gens*.

Come si è detto la storiografia contemporanea che si occupa dell'argomento accetta all'unanimità l'idea che ad ispirare, se non proprio a redigere i canoni del concilio IV sia stato Isidoro di Siviglia; partendo da questo presupposto abbiamo trattato i canoni del 633 come parte dell'opera del vescovo di Siviglia relazionandoli alle Sentenze e alle Etimologie. Sempre partendo da questo presupposto vorremmo ora fare un passo indietro, e provare a leggere le opere storiografiche che Isidoro scriveva negli anni dieci e revisionava negli anni 20 del VII secolo.

L'intento è quello di rintracciare nella storiografia isidoriana aspetti di quel modello di regalità che si concretizza nei canoni del 633, tenendo presente che questi due diversi momenti dell'opera isidoriana si collocano rispettivamente l'uno all'indomani della massima gloria del regno di Suintila, l'altro all'indomani della sua caduta.

Capitolo III

La *Chronica* di Isidoro

Per concludere questa indagine sulla parte dell'opera di Isidoro maggiormente legata al concilio IV, e per avere un quadro completo della sua idea di regalità vorremmo ora vedere alcuni passaggi tratti dai suoi scritti storiografici.

Si è ipotizzato che il pensiero politico di Isidoro conosca due fasi e che quello che il vescovo di Siviglia scrive nelle Sentenze e nella *Historia* non corrisponda a quello che si legge nei canoni del concilio IV. Abbiamo visto come in realtà si possa stabilire un distinto parallelismo tra i contenuti delle Sentenze e i canoni del 633, e sulla base di questa attinenza Cazier ha potuto e voluto rivedere la datazione delle Sentenze stesse attribuendole all'ultima fase del pensiero isidoriano, quella appunto contestuale al concilio.

Dal canto nostro non siamo del tutto sicuri che si possa parlare di due momenti del pensiero isidoriano, o perlomeno crediamo che impostando la lettura delle sue opere in un certo modo si possa ravvisare una generale coerenza nella teoria politica del vescovo di Siviglia, attraverso l'ultimo decennio della sua attività.

La stesura definitiva delle sue due opere storiografiche, la *Historia*¹⁸⁴ e il *Chronicon*¹⁸⁵, risale al 626 (o perlomeno questo è l'anno con cui entrambe le opere si concludono): sette anni prima del IV concilio, dieci prima della morte di Isidoro nonché il periodo al quale la cronologia tradizionale faceva risalire anche le Sentenze.

¹⁸⁴ I. Velázquez Soriano, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples, Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2008, pp. 91-126.

Così come nelle Sentenze crediamo che anche nella *Historia*¹⁸⁶ e nella *Chronica*¹⁸⁷ del 626 si possano ravvisare elementi del modello di regalità delineato dal canone 75° nel 633. Crediamo che nello scrivere la sua storiografia Isidoro abbia lavorato se non sugli stessi contenuti, perlomeno con gli stessi intenti politici che in seguito si concretizzeranno da un punto di vista normativo nei canoni del concilio IV.

Secondo noi l'ipotesi che Isidoro tenda a tutelare più meno implicitamente le istanze politiche dell'oligarchia, contro un modello di regalità (quello di Recaredo) che lascia l'oligarchia ai margini della forma e della retorica del potere, può trovare qualche riscontro nel contesto delle opere storiografiche che il vescovo di Siviglia revisiona nel 626, all'indomani della riconquista della Betica bizantina (625).

Cominceremo la lettura della storiografia isidoriana dalla Cronaca, la più antica delle due opere in questione.

La *Chronica*

I più recenti studi filologici hanno acclarato che Isidoro ha scritto due differenti redazioni della sua *Chronica*, la prima risalente al regno di Sisebuto e databile tra il 615 e il 616, la seconda notevolmente ampliata risalente al regno di Suintila e datata al 626¹⁸⁸.

In quest'opera Isidoro riprende il genere storiografico della cronica universale, ma rispetto agli epigoni che si accontentavano di continuare

¹⁸⁵ J. C. Martín, *Le problème des recensions multiples dans la Chronique d'Isidore de Séville*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville*, op. cit., pp. 127-151.

¹⁸⁶ ; C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975.

¹⁸⁷ J. C. Martín, *Isidori Hispalensis Chronica*, edizione e studio critico in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. CXII, Brepols Publisher, Turnhout 2003.

¹⁸⁸ J. C. Martín, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 14-15; J. C. Martín, *Le problème des recensions multiples dans la Chronique d'Isidore de Séville*, pp. 127-128; J. Fontaine, *Isidoro de*

l'opera di Eusebio e Girolamo (componendo di fatto resoconti annalistici limitati a realtà locali molto vicine allo scrivente; ultimi tra questi l'africano Tutunna e il suo continuatore, Giovanni Biclarense), il vescovo di Siviglia compone la propria opera a partire dalla creazione del mondo, rivendicando in pieno le ambizioni originali del genere¹⁸⁹. L'ampiezza dell'arco cronologico offre una grande quantità di ritratti e aneddoti storici e tra le righe, crediamo, qualche valutazione politica.

A proposito delle due recensioni Jacques Fontaine ha sostenuto che “la comparación entre ambas versiones muestra que la larga no es más que una prolongación de la versión breve”¹⁹⁰. Dal canto nostro siamo in disaccordo con lo studioso francese e cercheremo di interpretare alcuni stralci della seconda stesura, con particolare attenzione a quella che è la differenza più significativa tra questa e la prima, vale a dire una galleria di brevi ritratti morali che accompagna le gesta dei vari regnanti a partire dagli imperatori romani.

Il sospetto che le intenzioni di Isidoro vadano al di là della mera compiutezza storiografica dell'opera è segnalato dal fatto che nel rimettere mano alla sua opera, dieci anni dopo la prima stesura, Isidoro utilizza le stesse fonti che aveva a disposizione nel 615/616¹⁹¹. La fonte principale della Cronaca di Isidoro è la Cronaca di Eusebio-Girolamo¹⁹², copre infatti i

Sevilla, *Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, op. cit., pp. 162-178

¹⁸⁹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 20-25; P. J. Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994, pp. 175-208; L. Vázquez de Parga, *Notas sobre la obra histórica de San Isidoro*, in *Isidoriana*, a cura di M. C. Díaz y Díaz, León 1961, pp. 99-106; M. Reydellet, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 87, 1970, pp. 363-400; J. M. Alonso-Nuñez, *Aspectos del pensamiento historiográfico de San Isidoro de Sevilla*, in M. Van Uytvanghe, R. Demeulenaere, *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à F. Sanders*, Steenbrugge 1991.

¹⁹⁰ J. Fontaine, *Isidore de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, op. cit., p. 169

¹⁹¹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 28

¹⁹² *Saint Jérôme Chronique, continuation de la Chronique d'Eusébe, années 326-378*, testo latino dall'edizione di R. Helm, traduzione francese e commento di B. Jeanjean e B. Lançon, Rennes 2004

capitoli dal 34 al 351 su un totale di 417¹⁹³; nella recensione del 615/616 Isidoro integra la Cronaca di Eusebio-Girolamo non più di quattro volte utilizzando il *Breviarium ab urbe condita* di Eutropio¹⁹⁴, nella recensione del 626 le interpolazioni dal *Breviarium* diventano ventinove (ventisei capitoli aggiunti ex novo, tre rimaneggiamenti): tutti aneddoti sul carattere, le gesta e i crimini degli imperatori, che evidentemente smettono di essere dei semplici indici cronologici.

Si tratta dell'intervento più significativo, concretamente della differenza che passa tra l'una e l'altra redazione, un'integrazione sistematica e si direbbe monografica nel contenuto; oltre che dell'opera di Eutropio Isidoro si serve anche del *Breviarium rerum gestarum populi romani* di Rufio Festo, dal quale trae undici nuovi capitoli per un totale di quaranta interpolazioni tutte dedicate all'attitudine buona o malvagia degli imperatori, ed ai relativi successi o insuccessi militari.

I capitoli in questione sono i seguenti, da Eutropio: 235 (Ottaviano), 238 (Tiberio), 241 (Caligola), 243 (Claudio), 246 (Nerone), 250 (Vespasiano), 253-254 (Tito), 257 (Domiziano), 262 (Nerva), 264-265 (Traiano), 268 (Adriano), 273 (Antonino il Pio), 276 (Antonino Minore), 278 (Commodo), 283 (Severo), 288 (Caracalla), 290 (Macrino), 291 (Aurelio), 294 (Alessandro), 300 (Gordiano), 305 (Decio), 307 (Volusiano), 316 (Aureliano), 320 (Probo), 326 (Diocleziano), 335 (Costante), 347 (Gioviano); da Rufio Festo: 233 (Cesare), 265 (Traiano), 268 (Adriano), 273 (Antonino il Pio), 276 (Antonino Minore), 283 (Severo), 300 (Gordiano), 326 (Diocleziano), 329 (Costantino).

¹⁹³ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 25-35. Per i capitoli dall'1 al 33 l'autore si rifà alla Genesi, alla Città di Dio e alla Cronaca di Prospero di Aquitania; per quelli dal 352 al 379 torna ad utilizzare Prospero di Aquitania integrandolo con la Storia Ecclesiastica di Cassiodoro; dal 380 al 417 Isidoro si serve delle Cronache di Vittorino di Tutunna e di Giovanni Biclarense.

¹⁹⁴ *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, editore C. Santini, prefazione A. Scivoletto, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1979; *Eutropius-Breviarium ab urbe condita*, editore F. Rühl, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1887, 1919

Dopo la correzione del capitolo 347 dedicato a Gioviano il testo riprende a scorrere senza variazioni sostanziali tra prima e seconda redazione, e va avanti così per quaranta capitoli sino al 386 quando comincia una nuova sequenza di interpolazioni sostanziali, anche queste tutte dedicate alle figure degli imperatori e tutte tratte da un'unica fonte, Vittorio di Tunnuna, che Isidoro aveva già a disposizione nel 615/616 (è la fonte principale per i capitoli dal 380 al 400). I capitoli in questione sono i seguenti: 386 (Zenone), 389 (Anastasio), 394 (Giustino), 397-399 (Giustiniano), 401 (Giustino Minore, preso dal Biclarense). Come vedremo più avanti questo secondo gruppo di ritratti imperiali valuta principalmente il comportamento degli imperatori rispetto alle eresie¹⁹⁵.

Come accennato José Carlos Martín, editore della Cronaca, ritiene che Isidoro avesse a disposizione Eutropio già nel 615/616, ed è una certezza che utilizzasse di Vittorio di Tunnuna nella prima redazione dell'opera; a nostro modo di vedere questo può significare che Isidoro ha deciso di utilizzare in modo tanto più massiccio queste fonti per motivi che vanno al di là della completezza storiografica dell'opera. Se avesse voluto rendere più esauriente la sua opera sulla scorta di Eutropio, Rufio Festo e Vittorio avrebbe potuto farlo sin dalla prima stesura, perché aspettare un decennio?

Ricapitolando il testo non conosce variazioni sostanziali tra una redazione e l'altra al di fuori dei due gruppi di capitoli che abbiamo visto (232-347; 386-401), nei quali la correzione procede in modo sistematico, quasi capitolo per capitolo, trasformando i dati cronologici sugli imperatori in altrettanti camei di regalità buona o cattiva.

Data la natura così precisa, identificata e monografica delle informazioni che Isidoro va a ricercare nelle opere di Eutropio e Vittorio crediamo si possa azzardare l'ipotesi che l'intento dell'autore nel rimaneggiare l'opera non fosse solo storiografico.

¹⁹⁵ Galán Sánchez ha sottolineato lo stile piano ed essenziale della Cronaca di Isidoro, una caratteristica che crediamo in parte vada perduta con la recensione del 626. P. J. Galán Sánchez, *El*

Ora per prima cosa leggeremo una serie di passaggi scelti tra i 417 capitoli della Cronaca seguendo l'ordine dell'esposizione isidoriana, e soffermandoci là dove le due redazioni si differenziano in modo significativo; in un secondo tempo cercheremo di raggruppare gli elementi raccolti e trarre qualche conclusione sul modello di regalità che forse corre tra la prima e la seconda recensione della Cronaca.

Cominciamo dal capitolo 24:

24 His temporibus primum templa constructa sunt et quidam principes gentium tamquam dii adorari coeperunt.¹⁹⁶

In questo capitolo incontriamo già due temi che riteniamo essere cruciali per la teoria politica isidoriana. Innanzi tutto il rapporto tra *princeps* e *gens*, una costante del pensiero del vescovo di Siviglia che abbiamo incontrato nelle Sentenze e soprattutto nel canone 75°. Osservare come Isidoro utilizza *gens* nella sua storiografia potrebbe aiutarci a capire quale significato attribuisca il vescovo di Siviglia ad uno dei termini chiave della sua opera. In questo caso il genitivo che lega *gens* a *princeps* crediamo denoti l'appartenenza dei "principi" alle "genti" e non tanto la sottomissione delle genti ai principi, in linea con quanto abbiamo letto nelle Sentenze:

...Inde et in gentibus principes, regesque electi...¹⁹⁷

"i principi vengono scelti tra le genti per regnare sui popoli"; forse è una sfumatura, ma evita di rappresentare la *gens* come oggetto del potere del sovrano, principio cruciale per il contenuto del canone 75° che crediamo di poter riscontrare già nella storiografia isidoriana.

género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda, op. cit., p.183.

¹⁹⁶ J. C. Martin , *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 24-25

Altro tema degno di nota e che incontreremo ancora nel contesto della Cronaca è quello dell'adorazione dei principi come divinità. In proposito Isidoro non esprime ancora un giudizio limitandosi a legare questa forma di regalità al proliferare dei *templa*, termine che a sua volta rimanda al paganesimo creando quindi un'associazione negativa per la regalità che imita il divino.

Vediamo ora lo sviluppo dei capitoli 36 e 37 in entrambe le versioni. Ecco quella del 615/616:

36 Hoc tempore regnum Graecorum inchoat, ubi primus regnavit Inachus.

37 Cuius filius fuit Foroneus rex, qui primus in Graecia leges iudiciaque conscripsit.

38 His temporibus apud lacum Tritonidem Minerva in specie virginali apparuisse scribitur.

39 Iacob annorum XC genuit Ioseph.

40 His temporibus Sirapis Iovis filius Aegyptiorum rex moriens in deos transfertur.¹⁹⁸

Ora quella del 626:

36 Hoc tempore regnum Graecorum inchoat, ubi primus regnavit Inachus.

37 *hic vacat*

38 *hic vacat*

39 Iacob annorum XC genuit Ioseph.

40 His temporibus Sirapis Iovis filius Aegyptiorum rex moriens in deos transfertur.

(38) Tunc apud lacum Tritonidem Minerva in specie virginali apparuit, quae plurimis claruisse ingeniis predicatur. Haec enim inventrix fabricae fuisse dicitur, clipeum et arcum haec repperit, ordire telam et colorare lanas haec docuit.

(37) Hac etiam aetate Foroneus rex Inachi filius claruit, qui primus in Graecia leges iudiciaque instituit.¹⁹⁹

La prima versione racconta di Inaco che regna sui Greci e di suo figlio Foroneo, re a sua volta e primo legislatore. La seconda versione mantiene

¹⁹⁷ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, studio critico ed edizione, Turnholti 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111, p. 295

¹⁹⁸ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 32 e 34

entrambe queste informazioni, ma le separa. Isidoro decide di anticipare tre passaggi, il 38 su Minerva (notevolmente allungato), il 40 su Serapide e il 39 su Giacobbe, interponendoli tra la citazione di Inaco e quella di Foroneo²⁰⁰.

Noi crediamo che così facendo Isidoro intenda nascondere nella seconda recensione l'immagine della successione dinastica, evitando di associarla apertamente ad un evento positivo come la prima legislazione.

Nella prima stesura l'immagine della successione dinastica era esplicita (...*regnavit Inachus. Cuius filius fuit Foroneus rex...*) e direttamente associata alla legislazione; nella seconda stesura Isidoro separa Inaco e Foroneo, e quando attribuisce al secondo il regno e la legislatura dimentica di ricordare che anche il primo aveva regnato: dissimula il tema dinastico in prossimità del merito regale della legislatura?

Che Isidoro intenda presentare la legislatura come un merito e quindi Foroneo come un personaggio positivo lo dimostra il verbo *claro* che lo introduce nella seconda recensione: lo scopo del racconto cambia tra una recensione e l'altra, Foroneo diventa un esempio e nel momento di

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 33 e 35

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 25-35. Martin fatica a spiegare l'omissione del capitolo 41 sulla fondazione di Menfi e quella del capitolo 78 sulla fondazione di Tiro, ed è incline ad attribuirle alla volontà di Isidoro di non allungare troppo la sua opera, il che lo porterebbe a compensare le interpolazioni con il taglio delle notizie meno significative. Dal canto nostro riteniamo che il problema di Isidoro non sia tanto quello di allungare troppo la sua opera, quanto quello di ridistribuirne i contenuti e razionalizzare l'esposizione, montando trattazioni che siano il più possibile coerenti (monografiche per così dire) e della durata di alcuni capitoli. Nel correggere la sequenza dei capitoli 40-(38)-(37) Isidoro omette il ricordo della fondazione di Menfi, spezzando il binomio 40-41 che era dedicato all'Egitto e sostituendolo con la sequenza 40-38-37, che invece illustra come storia la mitologia Greca: data la nuova impostazione del contenuto il capitolo 41 su Menfi sarebbe fuori tema. Crediamo che lo stesso valga per il capitolo 78 sulla fondazione di Tiro, pochi passaggi dopo Isidoro infatti omette anche l'82 sui fraticidi di Abimelech: il risultato è una lunga sequenza di notizie tratte dalla sola mitologia greca che va senza interruzione dal capitolo 56 (il 54 e il 55 sono dedicati a Mosé) al capitolo 100, concludendosi con l'aneddoto di Ulisse e delle sirene. Dal capitolo 101 torna protagonista la storia di Israele, alternandosi via via con quella romana, mentre si chiude del tutto il ciclo dedicato alla mitologia greca. A ben guardare questo durava dal capitolo 36 con la sola eccezione (imprescindibile) dei capitoli sulla cattività egiziana degli Ebrei: con l'omissione delle fondazioni di Menfi (41) e di Tiro (76), e dei fraticidi di Abimelech la narrazione tratta solo di mitologia greca dal capitolo 36 al capitolo 100. Questo ci sembra un indizio della volontà di Isidoro non tanto di mantenere l'opera entro una certa lunghezza, quanto di riorganizzare e razionalizzare la sua esposizione.

presentarlo come tale si ha l'impressione che Isidoro tenda a dissimulare il fatto che fosse un re figlio di un re.

L'espedito di ridistribuire i passaggi per correggere l'esposizione a prima vista potrebbe sembrare solo una sfumatura casuale, ma vedremo come si ripeta altre volte e sempre riguardo al tema della dinastia.

Vediamo i capitoli 54 e 59:

54 Moyses annos XL in heremo rexit populum de servitute Aegyptia liberatum.²⁰¹

59 Iosue successor Moysi rexit populum annos XXVII.²⁰²

rego ha *populus* come oggetto: l'autorità si esercita sul popolo. Vedremo ancora come anche quest'opera Isidoriana sia in linea con le Etimologie nell'utilizzare *populus* e *gens*, coerente con le scelte già verificate nelle Sentenze e nei canoni del concilio IV che appunto non sottomettono mai la *gens* al potere del sovrano, ma sempre e solo il *populus*.

Vediamo ora il capitolo 108 nella prima e nella seconda versione:

108 Codrus sponte se hostibus offerens interimitur.²⁰³

108 Codrus Atheniensium rex sponte se pro salute patriae hostibus offerens interimitur.²⁰⁴

l'impressione è che anche in questo passaggio, come già nel caso di Foroneo al capitolo 39, Isidoro colga l'occasione per introdurre nel testo degli elementi parenetici, segno della diversa destinazione delle due redazioni dell'opera.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 38 e 39

²⁰² *Ibidem*, p. 40 e 41

²⁰³ *Ibidem*, p. 58

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 59

Se al capitolo 39 il verbo *claro* viene scelto per indicare il primo re legislatore, in questo capitolo Isidoro fa qualcosa di più: rompendo la sintesi cronachistica chiarisce il ruolo di Codro e ne finalizza il sacrificio; un'esemplificazione della buona regalità molto esplicita, che appunto non era presente nella prima stesura.

Nella recensione del 615/616 di Codro non si dice che è un re né che si sacrifica per il bene della patria, nella seconda stesura invece compaiono queste informazioni cambiando il senso stesso dell'aneddoto che diventa un modello edificante di dedizione regale: crediamo si tratti di una prova dell'intento parenetico che anima la nuova scrittura della Cronaca, e che il modello sia quello caro ad Isidoro della regalità come servizio.

Leggiamo ora il capitolo 150:

150 Hoc tempore Romulus primum milites ex populo sumpsit centumque a populo nobilissimos viros elegit, quos ob aetatem senatores, ob curam ac sollicitudinem rei publicae patres vocavit.²⁰⁵

di nuovo vediamo come Romolo eserciti il proprio potere su di un *populus*. La designazione del ceto senatoriale, vale a dire di un'oligarchia viene sottolineata e indubbiamente presentata come uno dei meriti principali del fondatore di Roma. Vedremo in seguito come la persecuzione della nobiltà sia una delle colpe ricorrenti e quindi emblematiche dei cattivi principi. Dei senatori inoltre si sottolinea e riconosce (quindi si rivendica) il ruolo politicamente attivo, la responsabilità di custodi della *res publica*. Isidoro sottolinea la nobiltà di questi uomini e ne spiega i due nomi, ed in proposito anticipiamo che quello del "padre della patria" è un tema che incontreremo ancora nel contesto della Cronaca.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 74 e 75

Particolarmente significativo ci è sembrato il capitolo 156 dedicato a Tullo Ostilio:

156 Huius temporibus Tullius Hostilius primus purpura et fascibus usus est.²⁰⁶

Tullo Ostilio per primo in Roma veste abiti regali.

Non sfugge la somiglianza col capitolo 51° della *Historia* (recensione del 621) dedicato alla svolta che Leovigildo imprime alla regalità gotica²⁰⁷. Anche in questo caso Isidoro rileva il momento in cui il re rivendica la propria posizione rinnovando la dignità del comando in senso tanto politico quanto socio-culturale. Il passaggio su Tullo Ostilio dimostra che nella storiografia Isidoriana il caso di Leovigildo non è isolato (vale la pena di anticipare che incontreremo lo stesso tema, sempre nella Cronaca, anche a proposito di Diocleziano), il che ci permette di riconoscere un tratto del pensiero di Isidoro.

Isidoro a quanto pare ha ben presente il peso politico, sociale e culturale di un'elaborazione estetica e formale della regalità, tanto da sottolineare questo passaggio nella storia della Roma arcaica, in quella dell'Impero e in quella della Toledo dei suoi tempi.

Il vescovo di Siviglia sa bene che nel momento in cui il re assume le porpore come segno distintivo e dichiarato del suo status, cambia l'assetto del potere e dell'ordine sociale. Conosce bene le ripercussioni cruciali di questo gesto sul rapporto tra sovrano e maggiorenti (aspetto questo sottolineato esplicitamente nel caso di Leovigildo).

Crediamo che questa consapevolezza incida sulle scelte lessicali, etimologiche, pubblicistiche e quindi anche politiche del vescovo di Siviglia. Torneremo in seguito su questo aspetto.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 76 e 77

²⁰⁷ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, op. cit., c. 51, p.

Il capitolo 164 ci offre un altro esempio dell'utilizzo di *populus*:

164 Hunc rex Babyloniae secundo veniens ad Hierusalem cum populo captivum ducit, templum incendit anno aedificationis suae CCCCLIII²⁰⁸

gli Israeliti prigionieri del re di Babilonia sono un *populus*.

Al capitolo 172 abbiamo di nuovo la storia di Roma:

172 Tunc Romani pulsus regibus consules habere caeperunt²⁰⁹

i romani scacciano i re e designano i consoli. Nei capitoli successivi (208, 210, 216, 221, 227) saranno i consoli protagonisti delle vittorie militari romane²¹⁰, le conquiste esplicitamente associate al consolato sino ai capitoli 232, 233 e 234 dedicati a Cesare.

Il capitolo 232 viene notevolmente ampliato nel passaggio dalla prima alla seconda recensione, introducendo una quantità di dettagli sulla storia di Cleopatra che ne fanno un altro esempio esecrabile del potere ereditario e dinastizzato, non presente nella prima redazione dell'opera. Questa la redazione del 615/616:

232 Cleopatra regnavit annos II, quia tertius eius anno Iulius Caesar sumit Imperium.²¹¹

questa la redazione del 626:

232 Cleopatra regnavit annos II. Haec Ptolomei regis Aegyptiorum fuit filia et fratris Ptolomei soror et coniux effecta.. Quem dum fraudare regnum voluisset, tempore belli civilis in Alexandria occurrit Caesari et per speciem atque stuprum regnum sibi et necem Ptolomei apud Iulium impetravit atque Alexandriae regnum in Romanam transivit dicionem.²¹²

²⁰⁸ J. C. Martin , *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 80 e 81

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 84 e 85

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 100-109

²¹¹ *Ibidem*, p. 110

²¹² *Ibidem*, p. 111

Ancora più interessanti sono i capitoli 232 e 233 per come raccontano il consolato di Cesare. Ancora una volta è il caso raffrontare le due diverse recensioni della Cronaca, perché crediamo che Isidoro colga un'altra occasione per introdurre un modello di regalità dove prima non era presente. Vediamo prima la redazione del 615/616:

233 Gaius Iulius Caesar regnavit annos V.

234 Hic primus Romanorum singulare obtinuit principatum, a quo etiam Caesares appellati sunt. Abhinc sequuntur imperatores.²¹³

ora quella del 626:

233 Gaius Iulius Caesar regnavit annos V.

233 Hic antea consul creatus Gallias obtinuit,

233 de Britannia triumphavit.

234 Postremum civile bellum adversus Pompeium adhibito monarchiam totius imperii Romani obtinuit, ex cuius nomine sequentes imperatores Caesares appellati sunt. Post hunc sequuntur imperatores.²¹⁴

Secondo Fontaine Isidoro “saluda con solemnidad el advenimiento de Julio César: *Una vez terminada la guerra civil contra Pompeyo, obtuvo la soberanía sobre todo el Imperio*”²¹⁵; dal canto nostro non siamo convinti che l'autore intenda connotare positivamente la memoria di Cesare.

La seconda recensione di Cesare ricorda le vittorie, ma soprattutto le associa al consolato connotandole positivamente, ed in proposito è indicativa la comparsa del verbo “trionfare”. Inoltre è significativo il fatto che Isidoro alluda alla natura elettiva del consolato con quel *creatus*: nell'insieme la seconda recensione ricorda il consolato di Cesare, ricorda

²¹³ *Ibidem*, p. 110 e 112

²¹⁴ *Ibidem*, p. 111 e 113; cfr Ruf. Fest. 6,2;

²¹⁵ J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, op. cit., p. 168

che questa carica gli è stata attribuita e ricorda che con questa carica Cesare ha conosciuto i suoi trionfi.

Una prospettiva perfettamente chiaroscurale con quanto Isidoro racconta subito dopo, quando la cronaca del 626 associa il ritorno della monarchia alla guerra civile.

A proposito di Cesare si specifica che ha ottenuto le sue glorie militari come console e la monarchia con una guerra civile; non solo, Isidoro precisa che il consolato dei trionfi è un'attribuzione mentre la monarchia viene presa con la guerra civile: il contrasto è esemplare e connota positivamente il modello elettivo-consolare e negativamente quello monarchico.

Ci sembra che, pur nella natura estremamente sintetica della sua esposizione, Isidoro scelga di dare un'immagine velatamente negativa della monarchia nel contesto della storia romana tra regno e repubblica, con un'implicita preferenza verso la natura elettiva del modello consolare.

Che la scelta dell'autore, nell'impostare un discorso di questo genere, sia consapevole ed intenzionale è confermata dal fatto che i dettagli della storia militare di Cesare (con il chiaroscuro che comportano) non sono affatto presenti nella prima recensione della cronaca: anche in questo caso il modello politico e l'esempio compaiono solo con la recensione del 626.

Sempre a proposito di Cesare e del titolo che viene dal suo nome, vale la pena di sottolineare come un'altra volta Isidoro scelga di rimarcare i cambiamenti formali della sovranità.

È dall'avvento del principato in poi che le differenze tra la recensione del 615/616 e quella del 626 si fanno più corpose e marcate; è da questo momento in poi che, a nostro parere, Isidoro comincia ad occuparsi in modo più marcato di regalità, completando le indicazioni cronologiche sui vari imperatori con brevi aneddoti biografici e relative sintetiche valutazioni morali.

Vediamo ora questi ritratti; il primo è Ottaviano:

235 Octavianus Augustus regnavit annos LVI.

235 Iste in imperio post Siculum bellum triumphos tres egit: Dalmaticum, Asiaticum, postremum Alexandrinum adversus Antonium; inde Spanum. Deinde terra marique pace toto orbe parta Iani portas clusit et obseravit.²¹⁶

Di Ottaviano si constata la grandezza, ma ciò che fa la differenza è anche in questo caso la presenza in sé della seconda parte del capitolo 235, totalmente assente nella recensione del 615/616 dove Ottaviano non è altro che un riferimento cronologico²¹⁷.

Inoltre la celebrazione delle vittorie e l'idea di compiutezza che trasmette il discorso sulla pace delineano, crediamo, un modello congeniale alla visione che Isidoro aveva delle vittorie e del ruolo di Suintila, che proprio nel 625 aveva sconfitto definitivamente i Bizantini e ritrovato la completezza del regno: forse un'analogia implicita, che è insieme una celebrazione ed un esempio per il re dei Visigoti.

Il capitolo 237 presenta una correzione molto interessante, quindi è il caso di vedere entrambe le redazioni:

237 et cessante regno ac sacerdotio Iudaeorum Dominus Ihesus *Xristus* ex Virgine nascitur²¹⁸

237 et cessante regno ac sacerdotio Iudaeorum Dominus Ihesus *in Betlheim* de Virgine nascitur²¹⁹

²¹⁶ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 113; cfr Eutr. 7,8,1 (per l'edizione di Eutropio si vedano *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, editore C. Santini, prefazione A. Scivoletto, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1979; *Eutropius- Breviarium ab urbe condita*, editore F. Ruehl, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1887, 1919

²¹⁷ *Ibidem*, p. 112

²¹⁸ *Ibidem*, p. 114

²¹⁹ *Ibidem*, p. 115

nella seconda redazione Gesù perde l'appellativo di *Xristus*, che come abbiamo visto leggendo il canone 75° per Isidoro è strettamente legato alla regalità: è il *nomen dignitatis* che gli ebrei attribuiscono al re, quindi indica la regalità.

La correzione è tanto più significativa, perché cambia radicalmente il senso del passaggio: nella prima recensione l'avvento del "Cristo" coincide con la fine del regno e del sacerdozio presso gli Ebrei, e poiché secondo Isidoro *Xristus* è il titolo del re di Israele²²⁰ questo significa che Gesù eredita quella regalità e quel sacerdozio. Nella seconda redazione non è più questo il senso del capitolo, Gesù non nasce "re" e la fine della regalità degli ebrei diventa un semplice riferimento cronologico.

Se Isidoro, come ipotizziamo, nella seconda recensione della Cronaca sta affiancando alla storiografia un discorso didascalico sulla regalità, perché decide di togliere a Gesù l'attributo che ne specifica la maestà regale?

Vuole allontanare Gesù dal suo retaggio ebraico, correggendo un passaggio che lo indicava come erede di quel regno?

Oppure vuole allontanare Gesù dal tema della regalità in generale, perché non intende riconoscerlo e quindi indicarlo come modello?

Cercheremo di rispondere a queste domande non appena avremo qualche elemento in più, per adesso basti sapere che al momento di integrare la sua opera con una lunga teoria di esempi di regalità (l'avvento del Salvatore coincide nella Cronaca con l'inizio della galleria di ritratti degli imperatori), Isidoro decide di censurare dalla sua opera il titolo regale di Gesù.

Ricordiamo che, come quello di Ottaviano, i ritratti imperiali che citeremo d'ora in avanti sono presenti esclusivamente nella recensione del 626; dove necessario citeremo anche la redazione del 615/616 per un confronto diretto delle due versioni, ma partiamo dal presupposto che il dato più significativo

²²⁰ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., VII-II, 4 e 5, vol. , p.

sia proprio la presenza dei modelli imperiali nella versione più tarda rispetto a quella più antica.

Al capitolo 238 abbiamo Tiberio:

238 Iste dum per cupiditatem reges ad se venientes non remitteret, multas gentes a Romano imperio recesserunt.²²¹

Tiberio è colpevole di *cupiditas*, e di fronte alla sua condotta molte *gentes* si allontanano dall'impero. Da notare che non c'è sottomissione da parte della *gens*, ma reazione. Il ruolo attivo della reazione riguarda la *gens*, dove abbiamo visto che il ruolo passivo dell'obbedienza (come quello della cattività) è sempre del *populus*.

Ai capitoli 240 e 241 troviamo Caligola. Vediamo la redazione del 615/616:

240 Gaius Caligula regnavit annos IIII.

241 Hic in deos se trasferens in templo Hierusolimorum statuam Iovis sub nomine suo poni iussit.²²²

ora quella del 626:

240 Gaius Caligula regnavit annos IIII.

241 Hic avaritia, crudelitate et luxuria saevus fuit atque in deos se trasferens in templo Hierusolimorum statuam Iovis sub nomine suo poni iussit.²²³

La seconda recensione introduce una descrizione nettamente negativa di Caligola, e la nuova impostazione del capitolo fa ricadere sotto una cattiva luce anche la sue pretese di divinità: nella prima redazione l'aneddoto della statua di Giove non è connotato negativamente, nella seconda è parte

²²¹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 115; cfr Eutr. 7, 11, 2

²²² *Ibidem*, p. 116

²²³ *Ibidem*, p. 117; cfr Eutr. 7, 12, 4

integrante del curriculum di un pessimo regnante. Quest'attitudine dell'autore verso le pretese di divinità la ritroveremo ancora.

Al capitolo abbiamo 243 Claudio, al 246 e 249 Nerone:

243 Claudius regnavit annos XIII.

243 Iste medie imperans multa gessit mediocriter, multa crudeliter.²²⁴

246 Nero regnavit annos XIII.

246 Hic nimiae crudelitatis et luxuriae deditus retibus aureis piscabatur.

246 Matrem et sororem et prostituit et interfecit.

246 Senatam multum extinxit.

246 Multas rei publicae provincias vel urbes amisit.

246 Urbem quoque Romam incendit, ut Troiani excidii imaginem cerneret.

...

249 Tunc Lucanus ac Seneca praeceptor Neronis ab eodem Nerone interficiuntur.²²⁵

luxuria, crudelitas, avaritia, cupiditas: le caratteristiche del cattivo principe si ripetono da un ritratto all'altro. Tra le colpe ricorre la perdita delle provincie, delle "genti", come la vessazione del senato. Inoltre sulla morte di Lucano e Seneca vale la pena di notare che solo la redazione del 626 ne imputa l'uccisione a Nerone, la precisazione *ab eodem Nerone* non è presente nella redazione del 615/616.

Ai capitoli 250 e 252 abbiamo Tito e Vespasiano:

250 Vespasianus regnavit annos X.

250 Iste in disciplina militari strenuus multas provincias, quas Nero amiserat, bellando rei publicae restituit.

250 Inmemor offensarum fuit, convicia in se dicta leviter tulit.²²⁶

252 Titus regnavit annos II.

²²⁴ *Ibidem*, p. 117; cfr Eutr. 7, 13, 1

²²⁵ *Ibidem*, p. 119 e 121; cfr Eutr. 7, 14, 1

²²⁶ *Ibidem*, p. 121; cfr Eutr. 7, 19, 3-4; cfr Eutr. 7, 20, 1

255 Iste in imperio tantae bonitatis fuit, ut nullum omnino puniret, sed convictos adversum se coniuratione dimitteret, atque in eadem familiaritate, qua antea habuerat, retineret.²²⁷

due modelli positivi e omologhi: Vespasiano è un grande guerriero e riconquista o meglio restituisce alla *res publica* le provincie perdute, inoltre dimentica le offese; così Tito tanto buono da perdonare chi congiura contro di lui.

Di Tito in verità abbiamo anche il ritratto del re letterato e quello del re guerriero:

253 Iste in utraque lingua tanto facundissimus extitit, ut causas Latine ageret, poemata et et tragoedias Graece conponeret.

254 Tanto autem bellicosissimus ut in expugnatione Hierusolimorum sub patre militans duodecim propugnatores duodecim sagittarum confoderet ictibus.²²⁸

questi due passaggi fanno eccezione rispetto alle precedenti interpolazioni sono infatti presenti nella redazione del 615/616 e vengono invece omissi nella redazione del 626.

Riguardo al ritratto del guerriero crediamo che venga omissi per evitare di ricordare con le vittorie il fatto che Tito combatteva sotto la bandiera di suo padre Vespasiano, che cioè era un dinasta. Nella seconda recensione questo dettaglio non compare.

Riguardo all'omissione del "principe letterato", forse si spiega con il cambio del re cui è destinata la Cronaca. La recensione del 615/616 viene scritta durante il regno di Sisebuto, che tra i re Visigoto viene ricordato anche e soprattutto per la sua dimestichezza con le lettere. Il ritratto del Tito principe poeta è quindi puntuale nel contesto della recensione del 615/616, così come forse rischia di essere inopportuno nel quadro della recensione del 626, tra i modelli di regalità guerriera dedicati a Suintila.

²²⁷ *Ibidem*, p. 123 e 125

²²⁸ *Ibidem*, p. 122; cfr Eutr. 7, 21, 1; cfr Eutr. 7, 21, 2

Nella versione del 626 di Tito si conserva l'aneddoto del perdono concesso ai congiurati, che insieme con l'indulgenza di Vespasiano ritrae un principe che non entra in conflitto con gli oligarchi anche quando avrebbe pienamente il diritto di farlo, mentre il cattivo principe attacca il senato. Il principe è al servizio della *res publica*, ne difende i confini e non attacca l'oligarchia mai.

Tra i capitoli 257 e 260 vediamo le due diverse versioni dei passaggi dedicati a Domiziano:

257 Domitianus frater Titi regnavit annos XVI.

258 Hic post Neronem secundus xristianos persequitur.

259 Sub quo et apostolus Iohannes in Pathmos insula religatur

260 Iste multos senatorum in exilio mittit ac perimit.²²⁹

257 Domitianus frater Titi regnavit annos XVI.

257 Hic post Neronem superbia execrabilis deum se appellari iussit.

258 *vacat*

259 *vacat*

260 Plurimos senatorum extinguit, xristianos interfecit.²³⁰

innanzi tutto possiamo vedere come l'elemento dinastico venga associato al cattivo governo, tema che come vedremo ricorre più volte (in entrambe le versioni). Ancora più importante vediamo come cambia la colpa principale di Domiziano.

Isidoro non dimentica certo di imputargli anche la persecuzione dei cristiani, infatti la accorpa al passaggio dedicato alla persecuzione dei senatori (gli uni e gli altri avvicinati dall'essere vittime), ma l'impressione è che gli preme soprattutto sottolineare la "superbia esecrabile" (difetto aggettivato, quindi giudizio che non troviamo nella prima redazione)

²²⁹ *Ibidem*, p. 124 e 126

²³⁰ *Ibidem*, p. 125 e 127; cfr Eutr. 7, 23, 3; cfr Eutr. 7, 23, 2

dell'imitazione della divinità, colpa inaccettabile per un sovrano che omologa Domiziano a Nerone, l'altro archetipo negativo per eccellenza. Forse in questo caso Isidoro commette un errore nel citare la propria stessa opera, abbiamo visto infatti che l'altro imperatore con pretese di divinità non è Nerone, ma Caligola al capitolo 241.

Detto questo, comunque il modello non cambia e la nuova descrizione di Domiziano richiama e conferma quella del capitolo 241, dove il pessimo ritratto di Caligola viene aggiunto all'aneddoto della statua che lo ritraeva nelle vesti di Giove facendo quindi cadere anche questa tra i motivi del biasimo. Rispetto a Caligola con Domiziano l'autore decide di esprimere esplicitamente la propria disapprovazione.

Queste correzioni sono troppo puntuali per essere casuali, o semplicemente dovute alla necessità dell'autore di essere storiograficamente esaustivo.

Una condanna così netta delle pretese di divinità, un rifiuto così esplicito e inusuale per un'opera votata alla sintesi come una Cronaca ci dice qualcosa della regalità secondo Isidoro?

Dovendo scegliere di cosa accusare Domiziano prima di tutto Isidoro sceglie l'escherevole arroganza di farsi chiamare Dio, un tratto puramente formale della regalità che tuttavia relega in secondo piano una colpa concreta e significativa come la persecuzione dei cristiani: ci sembra un'immagine chiara delle priorità del vescovo di Siviglia per quanto riguarda il modello di regalità.

Immagine che Isidoro mette in chiaro nella sua seconda redazione della Cronaca, così come è solo nella seconda redazione della Cronaca che si preoccupa di omettere l'appellativo "cristo" dal nome di Gesù.

Possiamo collegare questo tratto alla scelta di condannare l'imitazione della divinità, collegare la scelta di allontanare Gesù dalla regalità a quella di condannare l'imitazione della divinità? Isidoro sta escludendo la crismimesi dal suo modello di regalità e contestualmente attribuendo la pretesa divinità al modello negativo di regalità?

Esaurito il ritratto di Domiziano Isidoro racconta di Nerva:

262 Nerva regnavit annum I.

262 Vir imperio moderatus aequalem se et communem omnibus praebuit.²³¹

Nerva è un modello nettamente positivo, il cui pregio principale è la moderazione, il mostrarsi comune, uguale agli altri uomini e il chiaroscuro stabilito con Domiziano che invece pretendeva di farsi chiamare dio ci sembra lampante. E vale la pena di ricordare una volta di più che questo chiaroscuro tra modello positivo e modello negativo è presente solo nella seconda recensione della Cronaca; nella redazione del 615/616 non troviamo né la colpa di Domiziano né il merito di Nerva. In proposito un dato molto significativo è il modo in cui Isidoro corregge il testo originale di Eutropio decidendo di utilizzare il verbo *praebuo*, che pone l'accento sul modo in cui il *princeps* si presenta, si mostra. Il punto per Isidoro è, una volta di più, la rappresentazione e manifestazione del potere con le implicazioni che comporta in fatto di consenso: l'esecrabile Domiziano si faceva chiamare dio, il moderato Nerva si mostrava uguale a tutti gli altri.

Con Traiano si ripete il modello visto per Tito e Vespasiano, ma soprattutto si mette per iscritto, si esplicita quello di Nerva:

264 Traianus regnavit annos XVIII.

264 Iste mirabili virtute Romanum imperium longe lateque reduxit.

265 *vacat*

265 Babyloniam et Arabiam coepit et usque ad Indiae fines accessit.

265 Liberalis cunctis atque tranquillus, cuius inter alia dicta illud fertur egregium: dum interrogaretur, cur nimium circa omnes communis esset, respondit talem se imperatorem esse privatis, quales esse sibi imperatores privatus optasset.²³²

²³¹ *Ibidem*, p. 127; cfr Eutr. 8, 1, 1

²³² *Ibidem*, p. 129; cfr Eutr. 8, 2, 2; cfr Ruf. Fest. 20, 2; cfr Eutr. 8, 4; cfr Eutr. 8, 5, 1

Isidoro ripropone la formula *communem omnibus* utilizzata poco prima per illustrare la pregevole moderazione di Nerva, e facendo parlare il suo personaggio spiega di fatto in cosa consiste, esponendo il principio dell'identità che corre tra principe e privato cittadino. Una formulazione decisiva e complementare al chiaroscuro che correva tra Nerva e Domiziano; un principio quello del principe moderato e uguale ai suoi sudditi associato un'altra volta ad una figura nettamente positiva.

Anche con Adriano troviamo il modello del principe conquistatore:

268 Adrianus regnavit annos XXI.

268 Iste Traiani gloriae invidens provincias Orientis Persis reddidit et Eufratem fluvium finem Romani imperii posuit.²³³

Dopo Adriano, al capitolo 272 si legge di Antonino il Pio. Vediamo entrambe le redazioni:

272 Antoninus Pius regnavit annos XXII.

273 Iste ob hoc tale cognomentum accepit, quia in omni regno Romano cautionibus incensis cunctorum debita relaxavit, unde et Pater patriae appellatus est.²³⁴

272 Antoninus Pius regnavit annos XXII.

273 Iste propter clementiam tale nomen accepit.

273 Iste primus imperium Romanae urbis cum Antonino iuniore aequata potestate dividit.²³⁵

nella seconda recensione in concomitanza con la notizia della divisione del potere scompare il passaggio, molto lusinghiero, che attribuisce ad Antonino il Pio l'epiteto di "padre della patria". Antonino il Pio viene

²³³ *Ibidem*, p. 131; cfr Eutr. 8, 6, 2; cfr Ruf. Fest. 14, 3

²³⁴ *Ibidem*, p. 132

²³⁵ *Ibidem*, p. 133; cfr Eutr. 8, 8, 3 cfr Ruf. Fest. 21, 1

ridimensionato come esempio positivo di regalità nel momento in cui gli si attribuisce la scelta di dividere il trono.

Da notare che nel contesto dell'Impero Antonino è il primo ad adottare questa soluzione, quindi si tratta della prima occasione per Isidoro di trattare questo argomento ed esprimere un giudizio, quindi impostare il suo atteggiamento verso un tema politico tanto importante ed attuale. Se Isidoro, come crediamo, non è favorevole all'associazione del trono non stupisce la scelta di ridimensionare Antonino, una sfumatura che evita di attribuire la condivisione della corona al "padre della patria".

Che Isidoro sia contrario a questo tipo di istituzione (che ai suoi tempi coincide in effetti con la soluzione dinastica) lo vedremo nella *Historia*, quando biasimerà apertamente l'associazione di Leovigildo²³⁶. Anche in questo caso crediamo che la correzione intervenga allo scopo di adattare personaggi ed episodi della cronaca alla necessità di esemplificare il modello politico che Isidoro ha in mente.

Inoltre privare Antonino di questo epiteto significa riservarlo ai soli senatori: si ricorderà il capitolo 150 dove questi vengono chiamati *patres rei publicae*, potrebbe essere questo il senso della correzione? Riservare esclusivamente al senato, cioè ad un soggetto storico oligarchico, l'onore dell'epiteto in questione con la maestà che esso comporta.

Presi nel loro insieme questi passaggi sembrano delineare un modello politico; perlomeno si rafforza l'impressione che nella seconda stesura Isidoro perfezioni certi dettagli secondo una coerenza che va al di là della sfumatura retorica.

Al 276 con Antonino minore si ripete il cliché del conquistatore:

276 Antoninus minor regnavit annos XVIII.

²³⁶ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, op. cit., c. 47

276 Iste ad Parthos profectus Seleuciam Assyriae urbem cum quadringentis milibus hominum cepit, de Parthis et Persis triumphavit.²³⁷

Al 278 con Commodo si ripete il cliché della lussuria:

278 Commodus regnavit annos XIII.

278 Hic luxuriae multae fuit.²³⁸

Tra i capitoli 281 e 282 il regno di Elio. Anche in questo caso vogliamo sottolineare una differenza che ci sembra significativa tra la prima e la seconda redazione:

281 Helius Pertinax regnavit annum I.

282 Hic supplicante senatu ut uxorem Augustam et filium Caesarem faceret, rennuens ait sufficere sibi debere quod ipse imperaret invitus.²³⁹

281 Helius Pertinax regnavit annum I.

282 Hic poscente senatu ut uxorem Augustam et filium Caesarem faceret, rennuens ait sufficere sibi debere quod vel ipse imperare meruisset invitus.²⁴⁰

Il contenuto del capitolo 282, presente in entrambe le redazioni, è di estremo interesse perché enuncia esplicitamente il principio che abbiamo letto tra le righe in più di un'occasione: troviamo insieme il rifiuto della divisione del potere, strettamente connesso al rifiuto della soluzione dinastica ed alla necessità dell'elezione.

Come nel caso di Traiano (265), Isidoro fa parlare uno dei suoi personaggi allo scopo di formulare un principio di buona regalità: in primo luogo Elio rifiuta la divisione e dinastizzazione del potere, subito dopo spiega che la regalità deve passare per il merito, per l'elezione ed il consenso. La scelta

²³⁷ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 135; cfr Eutr. 8, 10, 2; cfr Ruf. Fest. 21,

1

²³⁸ *Ibidem*, p. 135; cfr Eutr. 8, 15, 1

²³⁹ *Ibidem*, p. 136

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 137

dei vocaboli è inequivocabile: *sufficere* e *invitus* fanno esplicito riferimento ad una regalità che viene concessa da una base, inoltre l'autore introduce il tema del merito il tutto contrapposto in termini nettamente positivi all'eventualità della dinastia.

La recensione del 626 è interessante anche per l'immagine che trasmette di un senato che da *supplicante* diventa *poscente*.

Isidoro corregge una frase che nella prima redazione rappresenta il ceto senatoriale (l'oligarchia) in una posizione di sottomissione e preghiera rispetto al sovrano. L'attenzione per l'immagine, e quindi la dignità e la posizione dell'oligarchia continua a tornare e vale la pena sottolineare che quest'ultima non viene mai associata ad eventi negativi, se non indirettamente quando si elogiano imperatori colti nell'atto di perdonare chi congiura. Nella fattispecie non si giudicano mai i congiurati mentre si propone il modello di un sovrano più che indulgente, tenuto a perdonare, un sovrano che appunto non si ritiene né diverso né superiore ai suoi sudditi (da qui la condanna della pretesa di divinità, come la disapprovazione degli abiti regali): il riguardo che Isidoro rivolge all'oligarchia come soggetto storico e politico, secondo noi, è complementare alla continua ammonizione del principe contro comportamenti e scelte formali tese ad una maestà eccessiva, ad un'eccessiva elevazione del suo status di sovrano. A questo approccio si aggiunge l'esplicita disapprovazione della soluzione dinastica, e la formulazione di un principio di concessione del potere basato sul consenso.

Al passaggio 283 abbiamo Severo:

283 Severus Pertinax ragnavit annos XVIII.

283 Iste multa bella feliciter gessit, Parthos vicit, Arabiam obtinuit, Britanniam bellando recepit.²⁴¹

²⁴¹ *Ibidem*, p. 137; cfr Eutr. 8, 18, 4; cfr Ruf. Fest. 20, 2; cfr Eutr. 8, 19, 1

con lui ancora il paradigma del generale fortunato.

Poi con Caracalla di nuovo la lussuria associata alla trasmissione dinastica del potere:

288 Antoninus Caracalla Severi filius regnavit annos VII.

288 Hic impatientis libidinis fuit: novercam suam uxorem duxit.

288 Nihil memorabile gessit.²⁴²

Come Caracalla anche Macrino esemplifica l'esito sfortunato del potere dinastico:

290 Macrinus regnavit annum I.

290 Hic cum filio regnans nihil memorabile temporis brevitae gesserunt, nam post unum annum seditione militari pariter interfecti sunt.²⁴³

Macrino governa con il figlio e viene rovesciato. Non c'è una relazione diretta tra l'associazione del figlio alla corona e la caduta dell'imperatore, tuttavia ci sembra che l'asciutta associazione dei due fatti suggerisca di nuovo la mutua disapprovazione della successione ereditaria e della divisione del potere.

Al capitolo 291 leggiamo che Aurelio Antonino (il quale *obscenissime viveret*²⁴⁴), cade a sua volta vittima di una sedizione militare. Isidoro non giudica le congiure, anzi il fatto che colpiscano sovrani indegni o inetti ne adombra la legittimità, un tema che abbiamo visto nel canone 75° e che ritroveremo nella *Historia*.

Ad Aurelio Antonino Isidoro fa seguire il ritratto di Alessandro, glorioso e amabile con i *cives*²⁴⁵.

Vale la pena di ricordare che tutti questi esempi sono presenti solamente nella seconda recensione, mentre in quella del 615/616 gli imperatori sono

²⁴² *Ibidem*, p. 139; cfr Eutr. 8, 20, 1

²⁴³ *Ibidem*, p. 139; cfr Eutr. 8, 21

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 141; cfr Eutr. 8, 22

quasi sempre dei semplici riferimenti cronologici; Isidoro non si limita ad arricchire la sua cronaca con nuove informazioni storiografiche, ma connota ciascuno dei personaggi in modo o del tutto negativo o del tutto positivo, esprimendo di fatto un giudizio e quindi ponendo ogni volta un esempio. Inoltre osserviamo che, pur non essendo una regola, si nota una certa tendenza ad alternare esempi positivi ad esempi negativi.

Il capitolo 298 ricorda la designazione di Massimino da parte del senato²⁴⁶; Isidoro non si esprime in proposito e d'altra parte Massimino perseguita i cristiani (299)²⁴⁷. Questi capitoli sono presenti nella recensione del 615/616, e rimangono inalterati in quella del 626. La sensazione è che Isidoro non possa nascondere un persecutore, ma nemmeno voglia cancellare il ricordo dell'unica elezione senatoriale di un imperatore che troviamo in tutta la Cronaca, testimonianza dell'esercizio di questo potere da parte del senato. Il capitolo 300 racconta di Gordiano²⁴⁸ e di nuovo arricchisce un semplice cenno cronologico col racconto delle guerre vittoriose dell'imperatore: un'altra volta il cliché edificante del principe fortunato in guerra.

Soffermiamoci ora sulla correzione tra prima e seconda redazione del capitolo 303, dove si narra della conversione di Filippo:

302 Philippus regnavit annos VII.

303 Iste prior inter imperatores credidit Xristo.²⁴⁹

302 Philippus regnavit annos VII.

303 Iste primus imperatorum xristianus efficitur.²⁵⁰

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 141; cfr Eutr. 8, 23

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 142 e 143

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 142 e 143

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 143; cfr Eutr. 9, 2, 2; cfr Ruf. Fest. 22, 2

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 144

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 145

Isidoro pone un'altra volta attenzione nell'utilizzo del termine *Xristus* evitando di avvicinarlo alla figura di un sovrano, ma in questo caso crediamo che si tratti di specificare che Filippo non si limitava a credere, ma era stato di fatto battezzato.

Al passaggio 307 troviamo padre e figlio Gallo e Volusiano, i quali *nihil memoriale gesserunt*²⁵¹: la condivisione del regno con il figlio è associata ad un governo inefficace. Di nuovo un'immagine negativa delle dinastia presente solo nella seconda redazione dell'opera.

Similmente ai capitoli 309, 310 e 311 (invariati tra l'una e l'altra redazione) il regno congiunto di Valeriano e Gallieno è segnato dal martirio di Cipriano e dall'invasione gotica di Grecia, Asia e Ponto²⁵². In più al capitolo 312 Valeriano, perseguitando i cristiani viene catturato dal re dei Persiani e finisce i suoi giorni nella vergognosamente.

Al 313-314 invece Claudio sconfigge i Goti nell'Illirico e in Macedonia²⁵³.

Al 316 e al 320 altri due ritratti positivi. Aureliano che:

316 ...Romanorum imperium bellando paene ad fines priores perduxit.²⁵⁴

e Probo che, *strenuus et civilitate praeclarus*, anch'egli "combattendo" riconquista la Gallia²⁵⁵.

Vediamo ancora che i regni inutili o fallimentari corrispondono con la condivisione (dinastica e non) del potere, mentre i principi che governano da soli ritrovano la fortuna in battaglia.

Di Aureliano va detto che in quanto persecutore dei cristiani muore colpito da un fulmine:

²⁵¹ *Ibidem*, p. 147; cfr Eutr. 9, 5

²⁵² *Ibidem*, p. 146 e 147

²⁵³ *Ibidem*, p. 148 e 149

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 149; cfr Eutr. 9, 13, 1

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 151; cfr Eutr. 9, 17, 1

317 Hic persecutionem adversus xristianos efficiens fulmine corripitur e nec mora occiditur.²⁵⁶

La seconda recensione aggiunge al ritratto di Aureliano il capitolo 316 che ne ricorda la fortunata impresa militare: evidentemente Isidoro non vuole rinunciare al ricordo di un'impresa militare così vicina a quella di Suintila, e così nella seconda redazione aggiunge al capitolo 316 il passaggio che vede l'imperatore riconquistare gli antichi confini.

Il capitolo 317 su Aureliano è interessante anche in relazione a quanto leggiamo di Caro al capitolo 322:

322 Carus cum filiis Carino e Numeriano regnavit annos II.

323 Carus postquam de Persis triumphavit, victorque circa Tigridem castra ponens ictu fulminis concidit.²⁵⁷

vediamo che a Caro tocca la stessa sorte di Aureliano. Nel caso di Aureliano il testo allude evidentemente alla punizione divina di un persecutore sottintendendo la puntualità provvidenziale del fulmine, è quindi strano che poche righe lo stesso fulmine colpisca un brillante conquistatore come Caro.

Isidoro non allude apertamente ad una colpa come nel caso di Aureliano, tuttavia ricorda per l'ennesima volta la fine sfortunata di un tentativo dinastico associandola questa volta ai colpi della provvidenza. Al 317 Isidoro sembra ricordare al lettore che il fulmine non è una casualità e al 323 il fulmine colpisce un dinasta.

Con i capitoli 324, 325 e 326 veniamo al principato di Diocleziano e Massimiano:

324 Diocletianus et Maximianus regnaverunt annos XX.

325 Diocletianus divinis libris adustis xristianos toto orbe persequitur.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 150 e 151

326 Iste primus gemmas vestibus calciamentisque inseri iussit, dum sola purpura retro principes uterentur.

326 Hii autem imperatores varia bella gesserunt Persis victis, recepta mesopotamia.

326 Qui postea pariter fastigio imperii relicto privati vixerunt.²⁵⁸

Anche questa volta la condivisione del potere non è associata ad un modello positivo.

La seconda recensione rispetto alla prima amplia il capitolo 326, introducendo i passaggi sull'abbandono del potere e sulla riconquista della Mesopotamia, quest'ultimo crediamo sempre con l'intenzione di arricchire la storia militare di una narrazione rivolta a Suintila.

Della vicenda di Diocleziano ci interessa soprattutto il fatto che Isidoro rimarchi un altro passaggio cruciale nell'elaborazione formale della regalità: la scelta di arricchire di gemme i paramenti imperiali.

È la terza volta contando Tullo Ostilio e Leovigildo nella *Historia*, e in tutte e tre le occasioni Isidoro paragona il regnante ai suoi predecessori.

Di nuovo una riprova dell'attenzione che Isidoro pone alla forma della regalità, al modo in cui si manifesta, a come espone il re, come lo distingue e quindi da chi lo distingue.

Il passaggio è strutturato come quello dedicato a Leovigildo nella *Historia*²⁵⁹: oltre a descrivere il cambiamento della veste regale Isidoro sottolinea la differenza tra Diocleziano e i suoi predecessori come per Leovigildo sottolinea la differenza con quelli che erano i suoi pari. Quest'analogia è la riprova che tali aneddoti rappresentano per l'autore materia di riflessione sullo sviluppo politico della leadership, sul cambiamento dei rapporti di forza tra sovrano e ceto dirigente. Le porpore rappresentano per l'autore un incremento netto ed improvviso della dignità

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 152 e 153

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 152-155; cfr Eutr. 9, 25, 2; cfr Eutr. 9, 25, 1; cfr Ruf. Fest. 14, 4

²⁵⁹ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, op. cit., c. 51

del re e quindi della sua autorità, una rottura rispetto al passato e la rivendicazione di una maestà superiore che crediamo Isidoro non approvi.

Nelle sue narrazioni questo tipo svolta è associato a personaggi negativi: su Tullo Ostilio non si esprime (anche se in generale la Cronaca non trasmette un ricordo positivo dei re di Roma), in compenso è severissimo il giudizio su Diocleziano acerrimo persecutore dei cristiani, e vedremo come sia netta la disapprovazione di Leovigildo, la cui scelta di vestirsi da re e quindi distinguersi dai nobili sembra complementare alle persecuzioni contro l'aristocrazia che Isidoro non manca di ricordare²⁶⁰ (a questo proposito vedremo come e perché il ritratto di Leovigildo cambi tra la prima e la seconda redazione della *Historia*).

Quindi per Isidoro questi aneddoti rappresentano altrettanti esempi negativi?

Forse una risposta la troviamo nelle Sentenze. Leggiamo il capitolo 48° del libro III, paragrafo 6°:

48, 6 ...Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt.²⁶¹

il giudizio è negativo: la forma della regalità, nella fattispecie le vesti, viene associata ad un cattivo esercizio della stessa, alla vanità di un re dimentico della propria condizione umana. Le sentenze risalgono agli anni trenta del VII secolo e potrebbero rappresentare la teologia complementare al diritto dei canoni del concilio IV, dei quali il 75° definisce la regalità.

Noi crediamo che il giudizio di Isidoro, almeno su questo aspetto, fosse già formato nel 626, o meglio nel 615 dato che il ricordo di Tullo Ostilio e la stigmatizzazione di Diocleziano sono presenti sin dalla prima recensione della Cronaca.

²⁶⁰ *Ibidem*, c. 51

²⁶¹ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, studio critico ed edizione, Turnholti 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111, p. 297

È possibile ipotizzare che Isidoro, passando dalla prima alla seconda recensione, decida di sviluppare questo discorso allargandolo al tema dell'imitazione della divinità? È solo nella seconda recensione che incontriamo la deprecazione di Caligola e di Domiziano, entrambi giudicati per le pretese di divinità.

Isidoro al capitolo 241 ricorda la statua in veste di Giove dell'avarò, lussurioso e crudele Caligola, poi al capitolo 257 l'"esecrabile superbia" per cui Domiziano si faceva chiamare dio, cui fa immediatamente da contraltare la modestia di Nerva, che invece si riteneva un uomo comune. La condanna di questi episodi non è attinente alla disapprovazione del fasto eccessivo, l'eccessiva elaborazione formale tesa a rimarcare la differenza tra il re e i sudditi?

L'impressione è che Isidoro condanni, che non ammetta da parte della regalità la rivendicazione di una maestà eccessiva (e dell'eccessiva autorità che ne consegue) e che contestualmente decida di disapprovare le vesti regali e in un secondo tempo ampliare il discorso bocciando l'aspirazione al divino nella quale il sovrano rischia di cadere.

E nella condanna dell'aspirazione al divino forse rientra anche la scelta di correggere il nome di Gesù Cristo, l'idea di allontanare la figura del Salvatore dalla sfera della regalità.

La correzione del nome di Gesù compare solo nella seconda recensione, così come solo nella seconda recensione vengono deprecati Caligola e Domiziano per la pretesa divinità e a Domiziano tocca l'esemplare chiaroscuro con Nerva: Isidoro non sta forse mettendo a punto un modello di regalità?

È possibile tracciare un percorso che parta dalla disapprovazione degli abiti regali di Tullo Ostilio e Diocleziano, passi per la condanna dell'imitazione divina di Domiziano e Caligola ed arrivi all'allontanamento del termine "Cristo" dal nome di Gesù?

Di certo Isidoro preferisce indicare modelli più modesti, costruiti sul consenso e votati al servizio, tanto gloriosi in battaglia quanto modesti nell'attitudine verso i sudditi (e l'oligarchia).

Andiamo avanti e vediamo ancora alcuni capitoli della Cronaca. I passaggi dal 329 al 334 celebrano opportunamente Costantino, ma l'ultimo getta un'ombra sulla figura dell'imperatore:

329 Constantinus regnavit annos XXXI.

329 Hic Persis bellum paravit. Ad cuius adventum adeo trepidaverunt, ut supplices occurrent promittentes imperata perficere.

330 Iste primum imperatorum xristianus effectus licentiam dedit xristianis libere congregari et in honore Xristi basilicas construi.

...

334 Constantinus autem in extremo vitae suae ab Eusebio Nicomediense episcopo baptizatus in Arrianum dogma prolabitur. Heu pro dolor: bono usus principio, fine malo!²⁶²

da notare che l'unica interpolazione significativa riguarda anche in questo la guerra contro i persiani al capitolo 329, il consueto aneddoto di storia militare forse rivolto al vittorioso Suintila.

Al capitolo 335 l'autore ancora una volta accosta la divisione del potere al ricordo di un pessimo principe:

335 Constantius et Constans regnaverunt annos XXIII.

335 Constans crudelitate morum terribilis a Persis multa perpressus est.

336 Deinde Arrianus efficitur, catholicos toto orbe persequitur.²⁶³

il breve, ma esemplare giudizio su Costante e sulle sue sconfitte è presente solo nella redazione del 626.

Tra i capitoli 343 e 347 abbiamo la contrapposizione tra i regni di Gioviano e Giuliano, presente in entrambe le recensioni:

²⁶² J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 155 e 157; cfr Ruf. Fest. 26, 1-2

343 Iulianus regnavit annos II.

344 Hic ex clerico imperator et paganus effectus xristianis martyria intulit

344 et liberales litteras xristianos docere vel discere vetuit.

345 Qui cum in odio Xristi templum in Hierusolimis Iudaeis reparare permississet atque ex omnibus provinciis Iudaeis collectis nova templi fundamenta iacerent...

345 Iulianus autem contra Persas procedens facta congressione iaculo suscepto interiit.

346 Iovianus regnavit annum I.

347 Hic dum se ab exercitu imperatorem fieri conspiceret seque xristianum adfirmans paganis praeesse non posse adsereret, "et nos", inquit omnis exercitus, "qui per Iulianum nomen Xristi abiecimus, tecum xristiani esse volumus". Quibus ille auditis imperii scepra suscepit.

347 Firmataque pace cum Persis rediit. Qui lege protinus data xristianis privilegia reddidit ac templa idolorum claudi praecepit.²⁶⁴

Gioviano è una figura molto positiva, tanto più evidenziata dal chiaroscuro che lo oppone a Giuliano, ed è designato dall'esercito secondo una leadership che viene dal basso: il principe che segna il ritorno del cristianesimo e la fine del feroce e persecutorio paganesimo di Giuliano viene scelto, eletto ed asseconda la volontà della base che lo ha designato sulla scorta di un dialogo e di un confronto diretto.

Inoltre Gioviano riveste un ruolo quasi apostolico laddove è il suo essere cristiano a necessitare e provocare la conversione dei suoi soldati, mentre questi calati nel ruolo della moltitudine che dialoga col sovrano affermano a chiare lettere il principio della corrispondenza tra la fede del principe e quella dei sudditi. Per certi versi Isidoro ricostruisce con Gioviano il modello di Recaredo, facendo corrispondere all'avvento del nuovo principe l'avvento della vera fede e vincolando il sovrano e i sudditi secondo una reciprocità irrinunciabile.

Rispetto al modello di Recaredo però con Gioviano Isidoro apporta una correzione decisiva: se infatti il "re apostolo" Recaredo era un dinasta associato al trono da suo padre, Gioviano che svolge lo stesso ruolo è

²⁶³ *Ibidem*, p. 159; cfr Eutr. 10, 9, 4; cfr Eutr. 10, 10, 1

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 161, 163 e 165

invece designato dal suo esercito, vale a dire da un'assemblea o da una moltitudine, in altre parole è un principe eletto.

Non solo: Gioviano pone come condizione per accettare il principato la conversione; la conversione viene prima del principato, è la condizione *sine qua non* del principato.

Isidoro perfeziona il modello di Recaredo fino a questo punto? Stabilisce un equilibrio perfetto, una perfetta reciprocità per cui la regalità implica il cristianesimo e viceversa? Difficile dirlo, di certo il modello che vediamo con Gioviano è potenzialmente molto complesso: nonostante l'estrema sintesi dell'esposizione comprende elementi come l'apostolato, l'elezione e il rifiuto iniziale dell'eletto. L'elezione e il rifiuto volendo anticipano di cinquant'anni l'esemplificazione che Giuliano di Toledo farà della regalità, sulla base di Wamba nella sua *Historia Wambae Regis*²⁶⁵.

Certo Isidoro non fa un discorso tanto esplicito, tuttavia dopo aver costruito un bipolarismo tra Giuliano e Gioviano che indica indubbiamente il secondo come modello positivo, da un lato attribuisce a questo meriti apostolici dall'altro li vincola al tema dell'elezione.

Il dialogo esemplare che Gioviano intrattiene con i sottoposti e l'irrinunciabile corrispondenza tra la fede del principe e quella dei sudditi, delineano una perfetta esemplificazione della reciprocità che deve correre tra i due poli.

Vediamo ora ai capitoli 348 e 349 un nuovo esempio di regalità dinastica interpretata negativamente:

348 Valentinianus et Valens frater eius regnaverunt annos XIII.

349 Gothi suadente Valente Heretici efficiuntur.²⁶⁶

²⁶⁵ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum V*, Monaco, 1910

²⁶⁶ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 167

Valente che governa con suo fratello è anche responsabile della diffusione dell'eresia tra i Goti. Di nuovo Isidoro sembra associare la dinastia ad un cattivo utilizzo del potere. Riguardo al tema dell'eresia vale la pena di vedere come era il testo nella prima redazione:

349 Gothi apud Strium bifarie in Fridigerno et Atalarico divisi sunt. Sed Fridigernus Atalaricum Valentis auxilio superans huius beneficii gratia ex catholico Arrianus cum omni gente Gothorum effectus est.²⁶⁷

Isidoro omette una quantità di dettagli scomodi per l'immagine della corona e della *gens* gotica. Di fatto la stesura del 626 omette una macchia nella storia dei Goti addossando tutta la responsabilità a Valente: evitando di citare Fridigerno Isidoro salva l'onore della corona, ma soprattutto rimpiazzando *gente Gothorum* con un semplice *Gothi* da un lato evita di associare la *gens* al tema dell'eresia dall'altro elimina di fatto un passaggio che vedeva la stessa *gens* in balia dell'autorità regale (quella di un attento utilizzo del termine *gens* è una costante che avremo modo di verificare ancora e che, escludendo la possibilità di una sinonimia tra *gens* e *populus*, speriamo suggerisca una corretta interpretazione del canone 75° del concilio IV).

Oltre a questo vediamo che Isidoro omette dalla storia dei Goti quello che sarebbe l'ennesimo esempio di sciagurata divisione del potere: oltre ad attribuire a Valente ogni responsabilità riguardo all'eresia, cancella letteralmente la memoria della guerra civile tra Fridigerno e Atalarico, di fatto la causa della diffusione dell'arianesimo. Isidoro preferisce evitare una macchia tanto vistosa nella storia dei Goti, forse anche per evitare di ricordare un precedente all'altrettanto disastroso scontro tra Leovigildo ed Ermenegildo che dovrà ricordare al capitolo 405, di certo troppo contemporanea per ometterla. Vedremo che nel redigere la seconda

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 166

recensione della *Historia* Isidoro abbandonerà certi riguardi verso i re del suo popolo.

Tornando ad una possibile rappresentazione negativa del potere dinastizzato possiamo vedere i capitoli dal 365 al 377 relativi ai successori di Teodosio. Vediamo come la redazione del 615/616 racconta il regno congiunto dei discendenti di Teodosio:

365 Arcadius cum fratre Honorio regnavit annos XIII.

366 Huius temporibus Donatus Epiri episcopus virtutibus insignis habitus. Qui draconem ingentem expuens in ore eius necavit, quem octo iuga boum ad locum incendit vix trahere potuerunt, ne aerem putredo eius corrumperet.

367 Per idem tempus corpora sanctorum Abbacuc et Micheae prophetarum divina revelatione produntur.

368 Gothi Italiam, Vuandali atque Alani Gallias adgrediuntur.

369 Augustinus quoque episcopus doctrinae scientia insignis habetur.

370 Iohannes quoque Costantinopolitanus et Theophilus Alexandrinus inlustres episcopi praedicantur.

371 Honorius cum Theodosio minore fratris filio regnavit annos XV.

372 His imperantibus Gothi Romam capiunt.

373 Vandali quoque Spanias et Svevi Gallaeciam occupant.²⁶⁸

vediamo ora come Isidoro corregge l'esposizione per la redazione del 626:

365 Arcadius cum fratre Honorio regnavit annos XIII.

(369) Huius temporibus Augustinus episcopus doctrinae scientia insignis habetur.

(370) Iohannes quoque Costantinopolitanus et Theophilus Alexandrinus inlustres episcopi praedicantur.

366 Huius temporibus Donatus Epiri episcopus virtutibus insignis habitus. Qui draconem ingentem expuens in ore eius necavit, quem octo iuga boum ad locum incendit vix trahere potuerunt, ne aerem putredo eius corrumperet.

367 Per idem tempus corpora sanctorum Abbacuc et Micheae prophetarum divina revelatione produntur.

368 Gothi quoque Italiam, Vuandali atque Alani Gallias adgrediuntur.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 174, 176 e 178

369 *hic vacat*

370 *hic vacat*

371 Honorius cum Theodosio fratris filio regnavit annos XV.

372 His imperatoribus Gothi Romam capiunt.

373 Vandali quoque, Alani et Svevi Spanias occupant.²⁶⁹

Nella seconda recensione Isidoro anticipa i passaggi su Agostino, Giovanni Costantinopolitano e Teofilo Alessandrino, ottenendo l'effetto retoricamente molto più drammatico di ravvicinare i passaggi sulle invasioni e addossarli direttamente ai nomi degli imperatori.

Subito prima e subito dopo i nomi Onorio e Teodosio II Isidoro racconta le invasioni, specificando addirittura che *his imperatoribus Gothi Romam capiunt*. Lo scopo della redistribuzione dei passaggi è senza dubbio quello di rendere l'idea di un periodo storico tragico, segnato dal repentino collasso dell'Impero, un'immagine che nella prima recensione non si coglieva dato che gli aneddoti sulle invasioni non erano raggruppati, ma mescolati a quelli agiografici.

La seconda recensione razionalizza la narrazione storiografica componendo e trasmettendo l'immagine della caduta dell'impero, vincolandola al regno degli eredi di Teodosio.

Isidoro sposta i passaggi che rallenterebbero il ritmo narrativo migliorando l'efficacia retorica e forse il messaggio, sposta il ricordo di una stagione ricca di dottori della Chiesa per lasciar emergere il ricordo delle invasioni.

I passaggi dal 376 al 389 presentano nuovi esempi negativi di regalità dinastica alternati al ricordo edificante di imperatori che non dividono né dinastizzano il potere: il regno di Teodosio e Arcadio vede il Vandali invadere l'Africa e *Arriana impietate subvertire* la fede cattolica, vede sorgere l'eresia di Nestorio e un'apparizione del diavolo sull'isola di

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 175, 177 e 179

Creta²⁷⁰; durante il successivo regno di Marciano invece si tiene il concilio di Calcedonia²⁷¹.

Con il regno di Leone *maior* e Leone *minor* Alessandria e l'Egitto rifiutano le decisioni del concilio di Calcedonia, e compare l'eresia degli Acefali²⁷²; Zenone difende l'eresia degli acefali e sovverte i decreti di Calcedonia, inoltre progetta di uccidere suo figlio Leone Augusto costringendo la madre a nascondere in monastero²⁷³; Anastasio invece vendicando i vescovi del concilio di Calcedonia esilia coloro che difendono l'errore degli Acefali, inoltre mette mano alla correzione dei Vangeli *ab idiotis evangelistis composita*²⁷⁴.

Questi ultimi dettagli sul regno di Anastasio compaiono solo con la seconda recensione (capitolo 389), che inoltre di seguito corregge il capitolo 390, vediamo le due diverse redazioni:

390 Trasamundus Vuandalorum rex catholicas ecclesias claudit et CXX episcopos axilio in Sardiniam mittit²⁷⁵.

390 Eo tempore Trasamundus in Africa contra catholicos saevit.²⁷⁶

Nella prima recensione il cenno cronologico sul regno di Anastasio è immediatamente seguito dal racconto delle sistematiche persecuzioni di Trasamondo, nella seconda invece prima di tutto si attribuiscono ad Anastasio la difesa dei decreti di Calcedonia, l'esilio degli acefali e l'emendazione dei Vangeli, poi Isidoro racconta delle persecuzioni di Trasamondo ma in modo molto più sintetico, senza dettagli.

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 180-183

²⁷¹ *Ibidem*, p. 182 e 183

²⁷² *Ibidem*, p. 184 e 185

²⁷³ *Ibidem*, p. 186 e 187

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 187

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 188

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 189

In sostanza Isidoro amplia il racconto del regno di Anastasio in modo da trasmetterne un ricordo nettamente positivo, esemplare diremmo. Così facendo ottiene anche il risultato di completare una sorta di alternanza tra modelli dinastici negativi e modelli non dinastici positivi.

Nella prima recensione la sola eccezione nella galleria di ritratti infelici era costituita dal Marciano patrono del concilio di Calcedonia, unico esempio positivo in una successione di regni segnati da eresie che prosperano con la complicità di imperatori che sono anche tutti esponenti del potere dinastizzato. Nella recensione del 626 Isidoro arricchisce e migliora decisamente il ritratto di Anastasio, affiancando a Marciano un'altra figura positiva, due imperatori difensori della fede nessuno sei quali è un dinasta.

Come sempre nella cronaca Isidoro non costruisce un discorso esplicito, ma lascia parlare i fatti, accontentandosi di correzioni minime; quello che trasmette al lettore è un'impressione più che una lezione, un'idea che resta coerente capitolo dopo capitolo.

Anche nei capitoli dedicati a Giustiniano e a Giustino II, tra una recensione l'altra, Isidoro decide di aggiungere dettagli che peggiorano decisamente il ricordo dei due imperatori. Vediamo le due diverse versioni di Giustino, quella del 615/616:

394 Iustinus maior regnavit annos VIII.²⁷⁷

Ora quella del 626:

394 Iustinus maior regnavit annos VIII.

394 Iste synodi Calcedoniensis amator Acefalorum heresem abdicat.²⁷⁸

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 190

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 191

Analoga correzione riguarda il ricordo di Giustiniano, che nella prima recensione è un semplice riferimento cronologico:

397 Iustinianus regnavit annos XXXVIII.²⁷⁹

nella seconda, diversamente da suo padre, diventa un eretico:

397 Iustinianus regnavit annos XL.

397 Iste Acefalorum heresem suscipiens omnes in regno suo episcopos tria Calcedoniensis concilii capitula damnare compellit.

397 In Alexandria Theodosiana et Gaiana heresis oritur.²⁸⁰

Vediamo infine come cambia il ritratto di Giustino II, ecco la recensione del 615/616:

401 Iustinus minor regnavit annos XI.²⁸¹

Ecco la recensione del 626:

401 Iustinus minor regnavit annos XI.

401 Hic ea quae adversus Calcedonensem synodum fuerant edita destruit et symbolum CL patrum tempore sacrificii concinendum a populo praecipit.²⁸²

Nella prima redazione gli imperatori della linea di Giustino I sono semplici riferimenti cronologici, nella recensione del 626 invece Isidoro aggiunge tre aneddoti che di fatto descrivono una progressiva degenerazione eretica della dinastia.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 192

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 193

²⁸¹ *Ibidem*, p. 196

²⁸² *Ibidem*, p. 197

Vediamo ora come Isidoro cambia da una recensione all'altra il racconto delle imprese dei generali di Giustiniano. Prima leggiamo la redazione del 615/616:

397 Iustinianus regnavit annos XXXVIII.

398 Belisarius patricius mirabiliter de Persis triumphavit.

399 Qui deinde a Iustiniano in Africam missus Vuandalorum gentem delevit.

...

401 Iustinus minor regnavit annos XI.

402 Narsis patricius postquam sub Iustiniano Augusto Totilanem Gothorum regem in Italiam superavit, Sofiae Augustae Iustini coniugis minis perterritus Langobardos a Pannoniis invitavit eosque in Italiam introducit.²⁸³

Questa invece la redazione del 626:

397 Iustinianus regnavit annos XL.

397 Iste Acefalorum heresem suscipiens omnes in regno suo episcopos tria Calcedoniensis concilii capitula damnare conpellit.

397 In Alexandria Theodosiana et Gaiana heresis oritur.

398 *vacat*

399 In Africa Vuandali per Belisarium extinguuntur.

399 In Spaniam per Atanagildum Romanus miles ingreditur.

399 In Italia quoque Totila Ostrogothorum rex a Narse Romano patricio superatur.²⁸⁴

Isidoro razionalizza l'esposizione raggruppando gli episodi di storia militare e correggendo la posizione del capitolo su Narsete, che viene spostato sotto il regno di Giustiniano: Isidoro presenta una successione di vittorie imperiali, il ritmo intenzionalmente scandito dal susseguirsi delle indicazioni geografiche (*In Alexandria...in Africa...in Spaniam...in Italiam...*).

²⁸³ *Ibidem*, p. 192, 194 e 196

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 193 e 195

Data l'assenza di valutazioni esplicite e di aggettivazione è difficile dire se un'elencazione siffatta serva all'autore da esempio positivo oppure negativo, tuttavia qualche considerazione si può azzardare.

Innanzitutto siamo nel contesto dell'esecrazione che Isidoro decide di fare del regno di Giustiniano: questi nella seconda recensione viene dipinto come imperatore eretico e contestualmente ommesso dal ricordo di vittoriose campagne militari, che Isidoro attribuisce esclusivamente ai generali: l'autore cancella la vittoria sui persiani (e con questa il trionfo di Belisario), evitando di riconoscere a Giustiniano un merito (le fortune militari) che da sin dal principio della seconda recensione ha attribuito ai buoni principi.

Parimenti come si è detto scompaiono il passaggio in cui è Giustiniano ad inviare Belisario in Africa e quello in cui Narsete sconfigge Totila "sotto il regno dell'Augusto Giustiniano".

Tutti i possibili meriti militari di Giustiniano vengono quindi cancellati.

Sempre nel contesto della *damnatio memoriae* di Giustiniano rientra il modo in cui Isidoro cambia il racconto di queste imprese militari: nella prima redazione i soggetti di questi passaggi erano i generali vincitori, nella seconda sono invece gli sconfitti.

Isidoro rovescia la prospettiva e non racconta più delle vittorie, ma delle sconfitte (non è Belisario vincitore dei Vandali, ma sono i Vandali sconfitti da Belisario; non è Narsete vincitore degli Ostrogoti, ma sono gli Ostrogoti sconfitti da Totila) dando alla narrazione un tono decisamente cupo, in accordo con la memoria di un regno sciagurato che si vuole trasmettere a proposito di Giustiniano.

Questa scelta è facilmente spiegabile se si pensa che l'aggiornamento dell'opera è dedicato a Suintila, conquistatore nel 625 della Betica che Giustiniano aveva invaso: non a caso nella seconda redazione quelle vittorie che diventano sconfitte fanno da contorno proprio al tradimento di Atanagildo e all'ingresso dei Romani in Spagna.

Dare un'immagine negativa delle vittorie di Giustiniano è congeniale alla citazione del tradimento di Atanagildo, si tratta probabilmente di collocare nel modo retoricamente più efficace il torto che Suintila dovrà raddrizzare riconquistando la Betica.

Detto questo e ferma restando la deprecazione di Giustiniano, vale la pena di vedere come l'autore decide di trattare gli altri soggetti coinvolti in questa sequenza di capitoli.

Ci sono alcuni elementi che crediamo rivelino l'attitudine favorevole dell'autore verso i patrizi Belisario e Narsete: innanzi tutto il fatto che nella prima redazione Belisario sia addirittura protagonista di un "mirabile trionfo" sui Persiani: questo passaggio invero si perde nella seconda redazione, ma a Belisario resta il merito di aver rovesciato il regno dei Vandali, dei quali Isidoro trasmette un ricordo negativo per l'eresia e le persecuzioni contro i cristiani (capitoli 377 e 390).

Averli sconfitti crediamo sia per Belisario una nota di merito, a maggior ragione per il fatto che nella seconda recensione la vittoria è esclusivamente del generale bizantino: se sconfiggere i Vandali come crediamo è un merito allora questa correzione, l'omissione del nome dell'imperatore, è perfettamente in linea con la deprecazione di Giustiniano. Il capitolo di Narsete forse è ancora più significativo: innanzi tutto abbiamo visto che anche in questo caso il nome di Giustiniano viene omissso dalla campagna, secondo una coerente *damantio memoriae*.

Ancora di più ci interessa il fatto che la recensione del 626 anticipi il racconto di Narsete al contesto del regno di Giustiniano, che ne è la collocazione cronologicamente corretta: la necessità di questa correzione deriva dal fatto che Isidoro ha tagliato dal passaggio la calata dei Longobardi, lasciando solo il ricordo della vittoria su Totila.

In altre parole di Narsete si ricorda la guerra vittoriosa e si censura il passaggio nel quale per paura dell'imperatrice cede l'Italia ai Longobardi:

ne rimane un ricordo positivo accostato a quello altrettanto positivo di Belisario.

Nell'insieme la recensione del 626 rende le immagini ravvicinate di due generali, anzi di due patrizi vittoriosi che riscattano le terre dell'Impero (sin dal principio abbiamo visto quale valore positivo Isidoro attribuisca alle riconquiste, tanto da privarne Giustiniano), e il ricordo dei due patrizi si giustapposte ad una teoria di imperatori eretici.

Questo modo di raccontare e correggere il ricordo dei due patrizi ci ricorda che mai, nel corso della Cronaca, l'oligarchia è stata stigmatizzata o associata a modelli negativi. L'aristocrazia non ha mai fornito cattivi esempi; tra le parti del gioco politico sembra quella che il cronista tratta con maggior riguardo (crediamo che il fatto sia direttamente correlato con l'attenzione posta all'utilizzo del termine *gens*).

Nella seconda versione viene omessa la sconfitta che la *gens* dei Vandali subisce per mano di Belisario. Nella nuova redazione Belisario sconfigge i Vandali, non più la *gens Vuandalorum*, e crediamo che come nel caso della conversione dei Goti all'arianesimo (capitolo 349) la correzione riguardi l'utilizzo del termine *gens*.

I Vandali sconfitti non sono una *gens* nella seconda recensione.

O meglio i Vandali eretici non sono una *gens*: il capitolo 377, che ricorda l'invasione del nord Africa e l'inizio delle persecuzioni contro i cristiani, nella prima redazione li chiama *gens Vandalorum*, nella seconda semplicemente *Vandali*²⁸⁵. Quindi per due volte Isidoro li priva del titolo di *gens*, in corrispondenza dell'eresia e in corrispondenza della sconfitta. E al capitolo 349, ugualmente, i Goti che diventano ariani non sono più una *gens*.

Se tra i significati di *gens* potessimo annoverare quello di *nobilitas*, allora avremmo più chiara la scelta lessicale e l'impostazione stessa di un'opera

che nella sua seconda redazione, quella indubbiamente più politica, tratta con estremo riguardo l'argomento storico dell'aristocrazia. Questo approccio spiegherebbe sia l'attenzione per le imprese di Belisario e Narsete, che l'omissione della *gens Vandalorum*: in un caso e nell'altro si tratterebbe di dare un'immagine storicamente positiva dei modelli aristocratici.

Isidoro quindi corregge e, diciamo, fa quadrare i suoi soggetti?

Ricapitoliamo solo questi ultimi: i Vandali eretici, persecutori e sconfitti non sono più una *gens*; il dinasta Giustiniano diventa eretico e contestualmente dal ricordo suo ricordo vengono censurate le vittorie militari sui persiani, sugli eretici Vandali e sugli Ostrogoti; il già mirabile patrizio Belisario ha il merito esclusivo della sconfitta dei Vandali, mentre il patrizio Narsete sconfigge Totila e non cede più l'Italia ai Longobardi per paura dell'imperatrice.

Si ha l'impressione che la seconda stesura metta ordine in quello che sembra un modello politico; che risponda sicuramente alla necessità di celebrare Suintila, ma che sottenda anche intenti parenetici.

Il capitolo 403, presente solo nella versione del 615/616, racconta delle imprese militari di Leovigildo:

403 Hac tempestate Leuuigildus rex Gothorum quasdam Spaniae regiones sibi rebelles in potestatem sui regni superando redigit.²⁸⁶

perché manca nella versione più tarda?

Il capitolo 405 presente in entrambe le versioni narra invece della guerra civile:

405 Gothi per Ermenegildum Leuuigildi regis filium bifarie divisi mutua caede vastantur.²⁸⁷

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 180 e 181

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 196

Abbiamo visto sinora come il ripristino dei confini sia una caratteristica dei buoni imperatori, mentre il governo congiunto con i figli e la dinastia in generale coincidano sempre con i regni più sciagurati: questo significa che nella seconda redazione di Leovigildo si omettono le vittorie militari mentre si conserva la guerra civile e dinastica che lo ha visto protagonista.

In altre parole di Leovigildo si conserva l'aneddoto che lo associa ai modelli negativi e si omette quello che lo associa ai modelli positivi. Perché?

Se Isidoro ha deciso di introdurre nella sua Cronaca numerosi elementi parenetici questo si deve certamente anche alla necessità di celebrare Suintila e la sua vittoria, da qui l'incremento nella seconda recensione di episodi di storia militare ed altrettanti esempi di imperatori vittoriosi intesi positivamente.

Lasciando nel ritratto di Leovigildo solo l'elemento che lo accomuna ai cattivi regnanti (per non dire che Leovigildo si ritrova annoverato tra gli archetipi negativi) Isidoro di fatto lo sminuisce, e la scelta forse è dettata dalla necessità di ridimensionare l'unica figura della storia visigotica iberica e "contemporanea" che per gloria militare potrebbe competere con Suintila. Vediamo ora come Isidoro racconta di Recaredo, che di fatto sarebbe un dinasta; vediamo prima la versione del 615/616:

408 Gothi Reccaredo principe innitente ad fide catholicam revertuntur.²⁸⁸

ora leggiamo la versione del 626:

408 Idem quoque Gothi Reccaredo religiosissimo principe provocante ad fidem catholicam convertuntur.²⁸⁹

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 198 e 199

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 200

di Recaredo ovviamente si celebra il ruolo apostolico, ma soprattutto non si menziona il fatto che fosse figlio di Leovigildo e associato al trono: si censura un aspetto del suo regno che lo avvicinerebbe ai modelli più negativi (Recaredo è figlio e fratello dei protagonisti di una sanguinosa guerra civile).

L'omissione salvaguarda la memoria di Recaredo che non può che essere positiva, ma anche evita di far entrare la regalità dinastica entro un modello tanto edificante. Ci ricorda la correzione del capitolo 272, nel quale il ricordo della dinastia di Antonino il Pio coincide con la cancellazione del titolo di "padre della patria". Abbiamo sempre l'impressione che certe correzioni non siano casuali, ma al contrario mirate a far quadrare gli esempi, a completarli secondo gli intenti didascalici dell'autore. Togliere ad un dinasta il titolo di "padre della patria" da un lato, e dall'altro dimenticare che il "re apostolo" è un dinasta: si tratta di tenere i modelli positivi lontani dalla dinastia e viceversa?

Non è forse l'esemplificazione di un modello di regalità?

Vediamo ora come anche a nel trattare Sisebuto l'autore, da una recensione all'altra, si preoccupi di sminuire un potenziale, diretto concorrente di Suintila. Ecco la recensione del 615/616:

415 Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps in Spania plurimas Romanae militiae urbes sibi bellando subiecit.²⁹⁰

Ora leggiamo la recensione del 626:

415 In Spania quoque Sisebutus Gothorum rex plurimas eiusdem Romanae militiae urbes cepit

...

416 Post quem religiosissimus Suinthila princeps bellum cum reliquis Romanis urbibus iniit celerique victoria totius Spaniae monarchiam regni primus obtinuit.²⁹¹

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 201

come Leovigildo anche Sisenando viene ridimensionato, perde il superlativo e il titolo di *princeps*, che vengono riservati a Suintila. In particolare vediamo che, mentre il titolo di *princeps* viene passato a Suintila, Sisenando diventa un *rex*.

L'impressione è di un declassamento retorico del secondo a favore del primo.

L'idea che, almeno in questo passaggio, Isidoro attribuisca al *princeps* una maestà superiore a quella del *rex* è confermata dal fatto che l'altro *religiosissimus princeps* goto della Cronaca è Recaredo, mentre Leovigildo che non è affatto un modello positivo è detto *rex gothorum*. Isidoro riserva l'immagine del principato ed i superlativi che l'accompagnano a Recaredo e a Suintila, mentre Leovigildo e Sisenando non essendo altrettanto grandi sono semplici *reges*.

Quale sia la gerarchia della grandezza in questi passaggi conclusivi della Cronaca sembra chiaro, anche se va precisato che in assoluto il termine *rex* non ha una connotazione negativa per Isidoro che nel prologo della seconda recensione dell'opera lo utilizza proprio a proposito di Suintila²⁹².

L'idea è che negli ultimi capitoli dell'opera l'accostamento diretto tra Suintila e coloro che l'hanno preceduto sul trono di Toledo imponga ad Isidoro la necessità, essenzialmente retorica, di attribuire a Suintila una dignità maggiore, questo lo porta a scegliere *princeps* per i re indubbiamente grandi e *rex* per i re meno esemplari e che comunque desidera sminuire.

Per concludere vediamo come cambia l'epilogo della Cronaca tra la prima e la seconda versione. Ecco la versione del 615/616:

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 204

²⁹¹ *Ibidem*, p. 205

²⁹² *Ibidem*, p. 7

418 Residuum saeculi tempus humanae investigationis incertum est. Omnem enim de hac re quaestionem Dominus Ihesus Xristus abstulit...²⁹³

ora vediamo la versione del 626:

418 Residuum saeculi tempus humanae investigationis incertum est. Omnem enim de hac re quaestionem Dominus Ihesus abstulit...²⁹⁴

di nuovo la recensione del 626 omette “Cristo” dal nome del “signore Gesù”; Isidoro decide di omettere il *nomen dignitatis* esattamente come ha fatto al capitolo 237.

Ora bisogna precisare che il termine *Xristus* nella seconda redazione è presente, lo incontriamo come nome proprio non affiancato a Gesù ai capitoli 245, 330, 345, 347, 374, 393 e 401, sempre in ambiti relativi alla conversione ed alla fede, mai in relazione alla regalità; in pratica nella seconda redazione *Xristus* viene sempre utilizzato come sostantivo e mai come aggettivo o appellativo.

In altre parole Isidoro decide di non usare mai *Xristus* come titolo, come *nomen dignitatis*. Crediamo che questo utilizzo renda meno evidente l’implicazione della regalità nella figura di Gesù.

La seconda redazione corregge i soli due passaggi in cui “Cristo” viene utilizzato come *nomen dignitatis*, passando da *dominus Jesus Xristus* a *dominus Jesus*: in questo modo nella recensione definitiva della Cronaca *Jesus* e *Xristus* non compaiono mai insieme, ma solo in alternativa l’uno all’altro.

Ora sia che i re fossero già unti al tempo di Isidoro sia che *Xristus* sia il *nomen dignitatis* che indica il sovrano presso il popolo ebraico, in entrambi i casi crediamo che censurarlo come titolo dal nome di Gesù significhi

²⁹³ *Ibidem*, p. 206

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 207

allontanare la figura stessa di Gesù dal tema della regalità, evitando accuratamente di proporlo come modello.

Vediamo un altro argomento a favore della nostra tesi: Reydellet ha sottolineato come nella Cronica Isidoro faccia coincidere la nascita di Gesù con la fine della regalità e del sacerdozio presso il popolo di Israele (capitolo 237²⁹⁵). Questo significa che nella redazione del 615/616 Isidoro smette di nominare i re di Israele nel momento in cui nomina per la prima volta il Gesù Cristo, trasferendogli quindi la regalità di Israele nel titolo di *Xristus*: così abbiamo il *Jesus Xristus* della prima redazione.

Nella seconda redazione, con la censura del *Xristus* viene a mancare proprio questo passaggio decisivo e quindi il *trait d'union* fondamentale tra Gesù e la regalità. Nella seconda redazione si esaurisce la linea dei re presso il popolo di Israele, ma questo fatto non coincide più con l'avvento del "Cristo", la regalità ebraica non viene ereditata da Gesù.

Questa scelta se da un lato allontana Gesù dal suo retaggio ebraico, dall'altra lo allontana anche dal tema della regalità genericamente intesa, il che ha un certo peso nel contesto di una revisione dell'opera che si fa portatrice di numerosi esempi buoni e cattivi di regalità.

Sempre Reydellet ricorda come la Cronaca universale di Isidoro si differenzi da quelle di Eusebio e Girolamo, per il fatto di non concedere alcun ruolo provvidenziale ai regni degli uomini. Pur nel rispetto del modello cronologico delle sei età Isidoro non ammette alcuna missione provvidenziale né per i re di Israele, né per gli imperatori romani, gli uni e gli altri semplici regnanti di regni terreni, senza implicazioni sacrali²⁹⁶.

La negazione della missione sacra dell'impero significa allontanare dal sacro cristianamente inteso il principale modello di regalità, e crediamo che

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 114 e 115

²⁹⁶ M. Reydellet, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, op. cit., pp. 393-394; J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 20-24; P. J.

la scelta di utilizzare separatamente Cristo e Gesù sia intesa a rafforzare questa tendenza dell'opera Isidoriana.

L'autore sembra voler mantenere comunque la regalità nel contesto delle cose umane, senza concederle alcun legame con il sacro ed il divino (una prospettiva che crediamo spieghi bene anche il biasimo per la pretesa divinità di Domiziano e Caligola e per il fasto di Diocleziano).

A questo proposito vorremmo rifarci al lavoro di Galán Sánchez che ha sottolineato i procedimenti di deificazione e umanizzazione con i quali, nella Cronaca, Isidoro spiega la mitologia: si tratta di un approccio teso a separare il soprannaturale dall'umano che, a nostro parere, si accorda piuttosto bene con la posizione dell'autore sul rapporto tra la regalità e il divino²⁹⁷.

Conclusioni

Ora prima di passare alla lettura comparativa della *Historia Gothorum* nelle sue due recensioni vorremmo ricapitolare gli argomenti politici che ci è parso di riconoscere leggendo la Cronaca, per raggrupparli in base alle costanti e riassumerne il modello politico.

Abbiamo visto come normalmente si cerchi di rintracciare il pensiero politico di Isidoro nelle analogie che corrono tra la teoria del potere illustrata dal III libro delle sentenze e il canone 75° del concilio IV di Toledo, arrivando a sostenere che il cambiamento radicale del giudizio su Suintila dall'*Historia* al canone 75° rappresenta un cambiamento del pensiero e della posizione del vescovo di Siviglia, un'incoerenza dovuta

Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, op. cit., p. 185

²⁹⁷ P. J. Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, op. cit., p. 185

alla debolezza politica di un partito costretto ad assecondare la volontà di chi ha spodestato Suintila²⁹⁸.

Se riuscissimo a mettere a fuoco il modello che affiora dal raffronto tra la prima e la seconda redazione della Cronaca, e a dimostrare la costanza di contenuti tra questo e il canone 75°, allora forse riusciremmo a superare la posizione che vorrebbe due differenti fasi del pensiero politico Isidoriano.

Riassumiamo gli aspetti dominanti del modello politico riscontrato nella seconda recensione della Cronaca. Innanzi tutto il significativo incremento di aneddoti di storia militare, esempi di campagne fortunate e sfortunate sempre associati a sovrani che quindi diventano altrettanti archetipi positivi e negativi di regalità.

Questa correzione, forse la più significativa, ha certamente l'intento di celebrare le vittorie di Suintila e lusingarne la maestà; la conferma di questa disposizione dell'autore ci viene dalla puntuale, contestuale decisione di ridimensionare la grandezza di Leovigildo e Sisenando, i due personaggi che nella storia "contemporanea" fanno direttamente concorrenza alla grandezza di Suintila.

Nel raccontare i grandi imperatori Isidoro pone l'accento sulla difesa e sul ripristino degli antichi confini, il che rimanda direttamente alla natura che Isidoro attribuisce alle vittorie di Suintila. A questo modello fa da contraltare l'esempio negativo (ripetuto secondo un ritmo narrativo funzionale al chiaroscuro, che tende dove possibile all'alternanza tra i due modelli) dell'imperatore crudele, lussurioso, e che perde provincie compromettendo l'integrità dell'impero.

²⁹⁸ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École Française de Rome, 1981, p. 524; I. Velasquez Soriano, "Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)", in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms (The Transformation of the Roman World 13)*, a cura di H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, S. Kaschke, Leiden Boston, 2003, pp. 186-217; P. Heather, *The Goths*, Oxford, 1996, pp. 283-298

Altra caratteristica che contrappone i due archetipi è l'atteggiamento verso il popolo e il ceto senatoriale: i buoni principi sono riconosciuti e amati dai *cives*, indulgenti verso chi congiura; i cattivi principi perseguitano i nobili e cadono vittima delle congiure. Toccando tali argomenti crediamo che Isidoro oltrepassi il limite del panegirico, della celebrazione per entrare nel merito di argomenti didascalici, allo scopo di esemplificare il comportamento che il sovrano deve tenere nei confronti dei sudditi ed in particolare dell'oligarchia.

Ci sembra che la giustapposizione tra sovrano ed aristocrazia comporti per Isidoro una forte responsabilizzazione del primo verso la seconda, e crediamo che questo tipo di rapporto rimandi direttamente ai contenuti del canone 75°.

Questo tema ci porta a due ulteriori aspetti che emergono dalla lettura della Cronaca.

In primo luogo l'immagine positiva che Isidoro dà dell'aristocrazia come soggetto del gioco politico: questa non viene mai associata a modelli negativi (Isidoro non approfondisce e non giudica la questione delle congiure), da un lato è vittima delle angherie e dall'altro merita l'indulgenza; ancora vediamo che il merito principale di Romolo è l'aver designato i cento primi senatori perché si preoccupino della cura della patria, vediamo che il passaggio dal regno alla repubblica consolare (i consoli sono una carica elettiva e rappresentativa di un regime oligarchico) è visto positivamente dall'autore che elenca le vittorie della Roma consolare mentre ai re attribuiva la colpa di aver riempito la città di idoli²⁹⁹; emblematico a questo proposito il dualismo che segna la vicenda di Cesare ed il ritorno della monarchia: la gloria militare di Cesare è riferita al suo mandato come console, mentre l'avvento del suo principato è associato alla guerra civile.

²⁹⁹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., c. 152, p. 75

Forse ancora più significativo dell'esempio di Cesare è il modello di Gioviano che incontriamo al capitolo 347, quando Isidoro fa coincidere il ritorno del cristianesimo con l'elezione dell'imperatore in una connotazione nettamente positiva di Gioviano garantita dal contrasto con la fine dell'efferato regime pagano di Giuliano. Il ritorno del cristianesimo è una decisione dell'imperatore e l'imperatore è stato eletto.

A ben guardare questo è uno dei tre casi, nel contesto della Cronaca, in cui Isidoro decide di affidare alle parole dei suoi personaggi quelli che forse sono i punti cardine del suo messaggio politico.

Isidoro in accordo con lo stile essenziale della Cronaca lascia parlare i fatti, o meglio gli aneddoti senza mai teorizzare apertamente, senza enunciare principi politici. Quando decide di farlo, invece di contravvenire ai canoni del genere lascia che a parlare per lui siano i suoi personaggi.

Ai capitoli 262 e 265, prima Nerva e poi soprattutto Traiano affermano di non essere affatto dissimili dagli altri uomini, puntualizzando di fatto che il buon principe non si eleva affatto sui sudditi, quindi non si distingue da essi; al capitolo 282 Elio Pertinace ai senatori che sollecitano l'associazione alla corona dei suoi famigliari (moglie e figlio), cioè la formazione di una famiglia reale, risponde che chi deve affrontare la responsabilità del potere deve meritare l'invito a farlo: enuncia il rifiuto della divisione del potere, della contestuale politica dinastica e di contro raccomanda elezione e consenso basati sul merito (l'idea dell'invito a regnare non lascia dubbi in merito); infine al capitolo 347, nel dialogo che corre tra il *princeps* e l'esercito Isidoro enuncia il legame di reciprocità che corre tra regalità, consenso e cristianità in quella che sembra una correzione del modello di Recaredo. In questi tre passaggi Isidoro riferisce ogni volta le parole di un imperatore, ed ogni volta si enuncia ed esemplifica uno degli elementi chiave di quel modello di regalità che l'autore va sottolineando ed esemplificando nel corso di tutta l'opera: la modestia del principe che non

si eleva al di sopra dei sudditi, il rifiuto della soluzione dinastica, l'elezione ed il consenso.

Dei quattro capitoli che abbiamo visto solamente quelli in cui Nerva e Traiano affermano la propria normalità (262 e 265) sono interpolazioni della seconda recensione assenti nella prima, mentre il 282 con il rifiuto della dinastia e il 347 con l'elezione di Gioviano sono presenti in entrambe le redazioni. Questa constatazione ci permette altre due considerazioni: innanzi tutto il fatto che alcune considerazioni parentetiche chiave sono presenti sin dalla prima recensione dell'opera, e che quindi nella seconda Isidoro va a lavorare su queste allo scopo di sottolinearle e rimarcarle con nuovi esempi; in secondo luogo possiamo osservare che le interpolazioni su Traiano e su Nerva sono speculari al biasimo verso l'imitazione della divinità che troviamo nei capitoli dedicati a Caligola e Domiziano che ugualmente compaiono solo nella seconda recensione. È questo forse l'elemento nuovo che Isidoro introduce tra una redazione e l'altra (sviluppando modelli che potenzialmente già erano presenti): il dualismo tra l'imitazione divina e la consapevole umanità come distinzione tra il buon principe e quello cattivo.

L'implicita promozione dei soggetti storici oligarchici che riscontriamo nella Cronaca (e che verificheremo nella *Historia*) crediamo sia strettamente correlata all'utilizzo ambiguo che Isidoro fa del termine *gens* ed alla mancata sinonimia tra questo e il termine *populus*. Una questione percepita anche dalla Velasquez Soriano³⁰⁰ che si propone nel modo più evidente al canone 75° del concilio IV, come il riflesso retorico della lotta di potere tra ceto dirigente oligarchico ad una regalità che di volta in volta tenta di consolidarsi trasmettendo il potere per via ereditaria.

³⁰⁰ I. Velasquez Soriano, "Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)", op. cit., pp. 186-217

Crediamo che nel delineare un modello politico nel contesto della Cronaca Isidoro intenda affrontare proprio il problema di questo confronto.

Non a caso l'aspetto che va a completare e confermare l'atteggiamento di approvazione nei confronti del soggetto oligarchico è rappresentato dall'implicita, ma reiterata bocciatura della successione e condivisione ereditaria del potere, che rappresenta appunto l'esatto contrario istituzionale del regime consolare.

Quello che si intende dall'insieme degli esempi selezionati da Isidoro è il modello di un sovrano rispettoso e responsabilizzato nei confronti dei sudditi, in particolare della nobiltà, un sovrano che non deve cadere nella tentazione di dinastizzare il potere, presumibilmente per il fatto che questa soluzione destabilizza in modo esiziale i rapporti di forza interni al ceto dirigente. Ci sembra di riconoscere molti dei punti cruciali del canone 75°.

Il sovrano di Isidoro è tanto migliore quanto più sarà moderato e modesto il suo profilo (Nerva eccelleva per il fatto di ritenersi un uomo comune in un perfetto chiaroscuro con l' "esecrabile" Domiziano che osava definirsi dio), e questo ci porta ad altri due argomenti che ci è parso di cogliere nel leggere la Cronaca: la disapprovazione dell'esibizione del potere, della sua formalizzazione tramite paramenti ed abiti regali, e complementare a questa l'esecrazione dell'imitazione della divinità vista nell'esplicita bocciatura di Domiziano e Caligola.

Non sfugge l'analogia tra i due modi di esaltare la regalità: tanto Domiziano e Caligola quanto Diocleziano tentano di innalzare la regalità ad uno stato di sacralità evidenziata ed evidente che la separi in modo definitivo ed irrimediabile dalla comunità dei sudditi. Domiziano e Caligola lo fanno rivendicando ed esibendo la divinità, Diocleziano portando all'apice il fasto luminoso dei suoi paramenti; guarda caso di Domiziano e Diocleziano si ricordano le persecuzioni, mentre di Caligola crudeltà e lussuria. Nel comporre un puntuale esempio negativo Domiziano si accaniva sui senatori oltre che sui cristiani, e la lezione si perfeziona una volta di più nell'opporre

immediatamente a Domiziano quel Nerva che si riteneva un uomo comune, quel Traiano che affermava come il buon principe debba ritenersi un cittadino qualsiasi.

Sembra chiaro che per Isidoro il buon principe non pretende di innalzarsi al di sopra dei sudditi, e forse si intravede un modello teso alla salvaguardia delle prerogative nobiliari.

Non crediamo che sia azzardato vedere un discorso politico, un modello politico e di regalità in una narrazione come questa, tanto più se dedicata ad un sovrano vittorioso all'indomani del suo trionfo; inoltre siamo convinti che la bocciatura della regalità troppo ambiziosa, della regalità che pretende di allontanarsi dal corpo dei sudditi e dei pari aumentando il fasto della rappresentazione, aspirando alla divinità ed alla successione dinastica, crediamo che la bocciatura di questa regalità si completi bene in quella minima correzione che Isidoro fa tra una redazione e l'altra separando il nome di Gesù dall'appellativo di Cristo.

Come si è detto l'aggiunta dei brevi ritratti e giudizi morali sugli imperatori rappresenta l'interpolazione più significativa tra quelle che distinguono la prima recensione della Cronaca dalla seconda. Crediamo che i numerosi, ancorché brevissimi cenni al tratto dominante di ciascun imperatore rappresentino per certi versi un cambiamento dell'argomento stesso dell'opera, perlomeno un ampliamento negli interessi ed intenti dell'autore, che nella prima redazione si limitava a collocare cronologicamente una serie di avvenimenti cruciali della storia cristiana servendosi dei regni come punti di riferimento cronologici o poco più.

Partendo da un annale universale, nella sua seconda redazione la Cronaca affianca alla storia religiosa una nutrita serie di cenni alla storia politica e militare; di fatto un aggiornamento che sotto la mera esigenza di una completezza storiografica potrebbe celare un testo di carattere politico e didascalico.

Siamo ben consapevoli del fatto che questo testo non è riconoscibile sulla base di precise, esplicite asserzioni da parte dell'autore (asserzioni che non sono nella natura del genere annalistico in questione), ma crediamo che una prova credibile della presenza di un modello politico e dell'intenzione di Isidoro di delinearlo e proporlo stia nel fatto che è nel modello stesso che corre la differenza tra le due recensioni.

L'esistenza del modello si dimostra nel raffronto tra le due recensioni dell'opera laddove il modello è la correzione sviluppata in modo coerente quasi capitolo per capitolo.

Nella redazione del 615/616 il modello quasi non è presente, se non per qualche cenno isolato e poco riconoscibile.

Un'ulteriore conferma della presenza di un implicito discorso politico nella seconda redazione della Cronaca è confermata dal momento storico in cui Isidoro decide di rimettere mano alla sua opera. Il 626 è l'anno successivo al trionfo di Suintila sui bizantini, l'apice del suo regno e il primo anno della ritrovata unità territoriale. L'occasione ideale per celebrare il sovrano vittorioso facendolo passare letteralmente alla storia con una revisione generale della storiografia isidoriana. Così la riscrittura della Cronaca e della *Historia*.

Com'è ovvio entrambe le opere si piegano alle esigenze del panegirico, tuttavia siamo convinti che Isidoro non perda l'occasione di comunicare (tra le righe, ma non troppo) al sovrano glorioso la sua idea di una regalità certamente vittoriosa, ma altresì modesta e responsabile prima ancora che religiosa.

Crediamo che Isidoro intraveda il rischio di una svolta autoritaria da parte di un sovrano il cui carisma e potere si sono enormemente accresciuti con la riconquista della Betica bizantina. L'intento di Isidoro sarebbe dunque quello di ammonire Suintila a non cadere in una serie di errori e comportamenti che finirebbero per inimicargli il ceto dirigente.

Che la preoccupazione di Isidoro sia di ordine principalmente politico, legata ad una visione molto concreta dell'esercizio del potere e dei rapporti di forza che questo esercizio tocca e modifica, lo dimostra il fatto che il suo discorso sulla regalità non tocca tanto il tema della fede e della religiosità del principe (un superlativo ovvio e poco più), quanto il tema del rapporto tra il re, i sudditi e la *gens*.

Il tema del consenso ritorna di continuo, la dinastizzazione è un problema in questo senso, così come lo sono il fasto cerimoniale e la crustomimesi nella misura in cui allontanano il re dai sudditi riconoscendogli un'eccessiva maestà. Abbiamo visto come Isidoro sollevi nelle Sentenze e sviluppi nei canoni del concilio IV il tema del consenso, e come a proposito dei vescovi si spinga ad affermare che nell'esercizio del potere l'opinione dei cittadini è importante quanto se non più di quella di Dio.

Un tema che si attaglia piuttosto bene al tipo di ritratti regali che Isidoro via via racconta nella sua revisione della Cronaca, quindi un tema che era parte del suo pensiero e della sua opera almeno sette anni prima del IV concilio di Toledo.

Ancora qualche definizione dalle Etimologie

Ora prima di passare alla lettura della *Historia* vorremmo provare ad utilizzare un'altra volta le Etimologie come dizionario politico, per avere qualche conferma sui temi che ci è sembrato di riconoscere paragonando le due stesure delle Cronaca. Abbiamo detto del riguardo che Isidoro mette nel trattare l'aristocrazia come soggetto storico e politico, in particolare si ricorderà come Isidoro riservi ai senatori (privandone Antonino il Pio³⁰¹) il titolo di "padri della repubblica". Vediamo quindi quali definizioni dà del senato:

7. Tribus dicuntur tamquam curiae et congregationes distinctae populorum, et vocatae tribus ab eo quod in principio Romani trifarie fuerunt a Romulo dispertiti: in senatoribus, militibus et plebibus. Quae tamen tribus nunc multiplicatae nomen pristinum retinent. 8. Senatui nomen aetas dedit, quod seniores essent. Alii a sinendo dictos accipiunt senatores. Ipsi enim agendi facultatem dabant... 10. Patres autem, ut Sallustius dicit, a curae similitudine vocati sunt. Nam sicut patres filios suos, ita illi rem publicam alebant.³⁰²

due sono le etimologie che Isidoro considera per *senatus*: *seniores* riferito all'anzianità dei membri, ma anche *sinere*, "concedere" poiché erano i senatori a concedere la facoltà, il permesso di fare.

Una idea dell'oligarchia come autorità legittimante che si sposa bene col titolo di *patres rei publicae*, definizione che le Etimologie hanno in comune con la Cronaca³⁰³ e che in generale ci riporta a temi come quello dell'elezione, del consenso, della responsabilizzazione del sovrano, così come li abbiamo trovati nei canoni del concilio IV e tra le righe della Cronaca.

Ancora più significativo il passaggio immediatamente successivo all'etimologia:

12. Primi ordines senatorum dicuntur inlustres, secundi spectabiles, tertii clarissimi. Iam inferius quartum aliquod genus non est.³⁰⁴

nel descrivere i tre ordini dei senatori Isidoro conclude che *iam inferius quartum aliquod genus non est*. Valastro Canale traduce come segue: "non esiste un quarto ordine inferiore"³⁰⁵. Ma se Isidoro intendeva dire "ordine" perché non usato di nuovo *ordo*? Perché ha usato *genus*? *Genus* per Isidoro non è una parola qualsiasi. Poche righe prima di raccontare del *senatus*, al

³⁰¹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., cap. 272-273, pp. 132-133

³⁰² A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. IX, cap. IV, 7-10, vol. I, pp. 752-754

³⁰³ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., cap. 150, pp. 74-75

³⁰⁴ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. IX, cap. IV, 12, vol. I, p. 754

principio del medesimo capitolo, il vescovo di Siviglia ha spiegato proprio che cosa è il *genus* e come questo sia vincolato al concetto di famiglia e di *gens*:

4. Genus aut a gignendo et prognerando dictum, aut a definitione certorum prognatorum, ut nationes, ut nationes, quae propriis cognationibus terminatae gentes appellantur.³⁰⁶

abbiamo già visto questo passaggio e verificato il legame semantico che secondo Isidoro lega *genus*, *gens* e *nobilitas*. Non crediamo che *genus* riferito alle caste senatoriali si possa semplicemente tradurre come “ordine”, come sinonimo di *ordo*. Pensiamo invece che Isidoro in quel passaggio intenda dire che non c’è *genus* al di fuori del senato, secondo un’associazione piuttosto esplicita tra il tema della *gens* e quello dell’oligarchia.

Vediamo ora come Isidoro tratta il tema del consolato, in giustapposizione a quello della monarchia:

4. Reges a regendo vocati sunt...Non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium: “Rex eris, si recte facias; si non facias, non eris”. 5. Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est. 6. Consules appellati a consulendo, sicut reges a regendo, sicut leges a legendo. Nam cum Romani regum superbam dominationem non ferrent, annua imperia binosque consules sibi fecerunt. Nam fastum regium non benivolentia consulentis, sed superbia dominantis erat. Hinc igitur consules appellati, vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio.³⁰⁷

Vediamo che Isidoro della regalità raccomanda principalmente la *pietas*, mettendo in guardia contro la severità: questo ci rimanda a quegli esempi di regalità indulgente incontrati nella Cronaca, e certamente il fatto di

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 755

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 752

³⁰⁷ *Ibidem*, lib. IX, cap. III, 4-6, vol. I, pp. 736-738.

equiparare giustizia e severità indica una volta di più l'attenzione dell'autore verso la questione del consenso.

Ancora di più è interessante la giustapposizione che Isidoro fa tra regalità e consolato: il consolato è una carica elettiva che il senato istituisce all'indomani della cacciata dei re, per rimpiazzare la monarchia e garantire quel consenso e quella comunità d'intenti che la monarchia non è in grado di mantenere. Il problema è esplicitamente quello del consenso: i re vengono cacciati perché ignorano la *benivolentia consulentis*, che rimanda al tema della "consultazione" appena visto per l'etimologia del titolo di console.

Ed infatti il merito principale, e caratteristico del console è di consultarsi con i *cives* prima ancora di *regere*.

È evidente quale sia il modello positivo e come si concretizzi nella figura del console a partire dalla semantica: il console incarna quella qualità che è principale ed indispensabile per il re. Il re viene cacciato quando non è come il console.

Dato il tono dell'esposizione crediamo che il modello consolare sia nettamente positivo e metta la monarchia in cattiva luce; inoltre ritroviamo tutti quegli elementi visti tanto nella Cronaca quanto nei canoni del IV concilio: il consenso, l'elezione, l'oligarchia, tutti declinati in chiave indubbiamente positiva.

Crediamo che questo sia lo stesso pensiero politico che sta dietro le tacite esemplificazioni che abbiamo visto nella seconda redazione della Cronaca, e crediamo che l'elezione come garanzia del consenso e il peso riconosciuto all'aristocrazia siano ben riconoscibili anche nel contesto dei canoni del 633.

Ora passiamo al tema del Cristo come modello di regalità, rivediamo come Isidoro tratta questo argomento nelle etimologie:

2. Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum: et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio. 3. Nam chrisma Graece, Latine unctio nuncupatur, quae etiam Domino nomen adcomodavit facta spiritalis, quia Spiritu unctus est a Deo Padre, sicut in *Actibus* 4,27: “Collecti sunt enim in hac civitate adversus sanctum Filium tuum, quem unxisti”: non utique oleo visibili, sed gratiae dono, quod visibili significatur unguendo. 4. Non est autem Salvatoris proprium nomen Christus, sed communis nuncupatio potestatis. Dum enim dicitur Christus, commune dignitatis nomen est; dum Iesus Christus, proprium est vocabulum Salvatoris...Sicut enim Christus significat regem, ita Iesus significat salvatorem. 9. Non itaque nos salvos facit quicumque rex, sed rex Salvator.³⁰⁸

ci sembra che Isidoro allontani esplicitamente la figura di Gesù dal tema della regalità.

In primo luogo Isidoro distingue nettamente l'unzione reale e rituale, da quella spirituale di cui è stato oggetto Gesù; questo significa negare in partenza la possibilità che un sovrano possa imitare il Cristo tramite l'unzione, nella misura in cui corre una differenza ineludibile tra l'unzione di un re, non diversa dalle porpore imperiali, e il dono della grazia ricevuto da Gesù.

Subito dopo il vescovo di Siviglia chiarisce il discorso, osservando che la caratteristica determinante di Gesù è la sua natura di salvatore, non la sua natura di re che invece è un tratto comune a tanti altri.

È questo il ragionamento a monte della correzione che Isidoro sceglie di fare tra la prima e la seconda redazione della Cronaca, quando toglie al nome di Gesù l'epiteto Cristo? È la consapevole decisione di non proporre Gesù come modello di regalità nel momento in cui la Cronaca si riempie di elementi parenetici?

Interessante a questo proposito il capitolo 14° del libro I delle Sentenze, dove argomentando diffusamente (il capitolo conta 18 paragrafi) sulla

³⁰⁸ *Ibidem*, lib. VII, cap. II, 2-9, vol. I, pp. 552-554

natura e sulla missione di Gesù Cristo, Isidoro non accenna mai alla sua condizione regale³⁰⁹.

Crediamo che anche le Sentenze riprendano l'assunto delle Etimologie in quanto del Cristo considerano solo la natura di Salvatore, senza accennare assolutamente alla sua regalità. Crediamo sia questa la posizione di Isidoro sulla regalità del Cristo nel periodo in cui ha per la prima volta ha dovuto affrontare il tema della regalità da un punto di vista effettivamente normativo, redigendo i canoni del concilio IV di Toledo.

Le Etimologie sono tanto sintetiche quanto chiare sull'argomento della regalità di Gesù: sia a livello semantico che a livello teologico la specificità di Gesù sta nel suo ruolo di "salvatore", il significato del suo nome, non nel ruolo di "re", il significato del suo titolo e designazione comune.

Dovendo affrontare il problema etimologico posto dal termine *Xristus* Isidoro coglie l'occasione per chiarire la natura comune di questa designazione, che indica l'unzione come attributo culturale ed etnico, un costume attinente all'origine ebraica di Gesù e nella sostanza equiparabile alle porpore che indicano la regalità presso i Romani (e abbiamo visto come Isidoro disapprovi proprio le porpore e il tipo di regalità che indicano).

"Cristo significa re, così come Gesù significa salvatore, ma non qualunque re ci può salvare, solo un re Salvatore può"³¹⁰, il messaggio è molto chiaro e crediamo che risponda ad un duplice intento: da un lato mettere in secondo piano la caratteristica che lega maggiormente Gesù alla cultura ebraica, facendo risaltare la missione esclusivamente, essenzialmente cristiana del Salvatore; dall'altro lato evitare di indicare Gesù come modello di regalità mettendo in chiaro che non sono i re a salvarci, che il compito dei re non è lo stesso di Cristo. I re non possono assolvere il

³⁰⁹ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., lib. I, cap. XIV, pp. 46-51; in proposito si veda anche P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, op. cit., pp. 110-111

³¹⁰ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. VII, cap. II, 9, vol. I, p. 554

compito di Gesù: una posizione che esclude la cristomimesi dai modelli di regalità che Isidoro ammette.

Capitolo IV

La *Historia* di Isidoro

Dopo aver letto la seconda recensione della Cronaca ed aver chiarito alcuni dei suoi contenuti politici sulla base delle Etimologie, vorremo ora provare a leggere la seconda recensione della *Historia*.

Questa esattamente come la Cronaca viene revisionata nel 626³¹¹, crediamo secondo lo stesso intento celebrativo da un lato e parenetico, didascalico dall'altro.

Siamo convinti sia possibile ravvisare nella *Historia* lo stesso messaggio politico della Cronaca, maggiormente sviluppato e chiarito in linea con la natura più discorsiva e meno annalistica del genere in questione, un messaggio che come per la Cronaca viene marcato in modo più esplicito passando dalla recensione del 621 a quella del 626.

Sulla *Laus Hispaniae*³¹² e sulla *Recapitulatio*³¹³ (nella fattispecie le due interpolazioni più significative assieme ai capitoli dedicati a Suintila) è stato scritto moltissimo e la natura propagandistica e “patriottica” del loro contenuto è generalmente riconosciuta, per questo motivo noi vorremmo dedicarci alla lettura delle altre numerose interpolazioni ed omissioni che distinguono la recensione del 621 da quella del 626.

Cominciamo dal titolo e dal capitolo 1, vediamo cosa cambia da una recensione all'altra.

La versione del 621 è intitolata *Historia Gothorum*, quella del 626 è intitolata *De origine Gothorum*.

³¹¹ I. Velázquez Soriano, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 91-93; C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla, Estudio literario*, op. cit., pp. 9-66; M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios, Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 278-281

³¹² C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 168 e 170

³¹³ *Ibidem*, pp. 282-287

Ora vediamo come cambia il capitolo 1:

Gothorum antiquissimum esse regnum certum est...³¹⁴

Gothorum antiquissimam esse gentem...³¹⁵

la stesura del 626 sostituisce *regnum* con *gentem*.

Crediamo che con il nuovo titolo si intenda sottolineare maggiormente la natura dell'opera come storia di una *gens*, dove *origo* da un punto di vista retorico suggerisce l'idea dell'antichità e quindi della nobiltà della stirpe.

Questa intenzione è confermata dalla correzione del capitolo 1 che cambia di fatto il soggetto dell'opera: non abbiamo di fronte la storia di un regno (e quindi dei suoi re) ma di una stirpe. Isidoro nella seconda redazione mette in primo piano da subito la *gens*, anticipando chi sarà l'oggetto del panegirico.

Ulteriore riprova del nuovo indirizzo dell'opera la incontriamo già al capitolo 2:

...Per multa quippe saecula et regno et regibus usi sunt...³¹⁶

...Per multa quippe retro saecula ducibus usi sunt, postea regibus...³¹⁷

Dai *reges* della prima recensione passiamo ai *duces* della seconda. La correzione per certi versi è questione di precisione storiografica: la *gens* esiste da molto prima dei re, sicché questa non può essere necessariamente la storia di un regno, tuttavia l'impostazione narrativa comporta una gerarchia nuova dei soggetti storici che colloca la *gens* al di sopra dei *reges*. Abbiamo visto tanto nella Cronaca quanto nelle Sentenze come Isidoro non

³¹⁴ *Ibidem*, p. 172

³¹⁵ *Ibidem*, p. 172

³¹⁶ *Ibidem*, p. 174

³¹⁷ *Ibidem*, p. 174

utilizzi mai *gens* per indicare l'oggetto del potere dei re, crediamo che il principio della seconda redazione della *Historia* confermi quest'idea del rapporto che corre tra *gens* e regalità.

Leggiamo ora il capitolo 3:

3. Anno ante aeram conditam XII, dum pro arripiendo rei publicae imperio consul Pompeius et Gaius Caesar arma civilia commovissent, Gothi ad praebendum Pompeio auxilium in Thessalia adversus Caesarem pugnaturi venerant...isti prae ceteris ei fortius restiterunt: quorum Caesar copia et virtute turbatus fatur fugam meditasse, nisi nox proelio finem dedisset.³¹⁸

i Goti combattendo con il console Pompeo spaventano Cesare.

Il capitolo 3 è presente solo nella seconda recensione e al di là dell'esaltazione del valore militare dei Goti crediamo che Isidoro, nel sottolineare che Pompeo è console, intenda attribuirgli una connotazione positiva in linea con l'immagine del consolato che troviamo nella Cronaca e soprattutto nelle Etimologie, e quindi intenda collocare i Goti dalla parte della legittimità nel contesto di una guerra civile.

Nelle Etimologie il console è un modello positivo contrapposto al re come modello potenzialmente negativo. La figura del console chiama in causa tutta una serie di temi concretamente politici cari ad Isidoro dal servizio, alla consultazione, al consenso, all'elezione come garanzia di legittimità. Cesare invece nella Cronaca proprio con la guerra civile ha restaurato la monarchia a Roma. Ci sembra chiaro per Isidoro quale sia il modello positivo e quale il modello negativo.

Ovviamente abbiamo di fronte innanzi tutto un aneddoto edificante per la storia militare dei Goti, un esempio concreto del loro valore, dato che sono gli unici ad aver spaventato Cesare.

Tuttavia siamo convinti che Isidoro vada a celare accanto alla smaccata celebrazione del valore militare un contenuto politico basato sulla scelta del

giusto campo. I Goti hanno scelto la parte del console nel quadro di una guerra civile, la parte legittima contro la parte illegittima rappresentata da un Cesare prossimo dittatore.

Inoltre vediamo che la regalità che Isidoro ha tolto dai primi due capitoli per sostituirla con la *gens*, nella seconda redazione compare solo al capitolo 3 in chiave negativa e contrapposta al modello positivo di un console.

Dopo i capitoli 4 e 5 che celebrano di nuovo il valore guerriero della *gens fortissima*³¹⁹ (si afferma che sconfiggerli è il vanto più grande per gli imperatori), al capitolo 6 Isidoro racconta l'inizio della regalità presso i Goti. Leggiamo la prima recensione:

Aera CCCVIII, anno Valentis V Gothorum gentis administrationem Athanaricus accepit, regnans annos XIII, qui persecutionem adversus fidem communem voluit exercere contra eos qui in locis suis Christiani habebantur; ex quibus plerique, quia idolis immolare non adqueuerunt, martyrio coronati sunt, reliqui autem coacti sunt de regno suo exire et in Romanam transire regionem.³²⁰

ora vediamo la seconda recensione:

6. Aera CCCCVII, anno V imperii Valentis primus Gothorum gentis administrationem suscepit Athanaricus regnans annos XIII, qui persecutione crudelissima adversus fidem commota voluit se exercere contra Gothos qui in gente sua Christiani habebantur; ex quibus plurimos, quia idolis immolare non adqueuerunt, martyres fecit, reliquos autem multis persecutionibus adflictos, dum prae multitudine horreret interficere, dedit licentiam, immo magis coegit de regno suo exire atque in Romani soli migrare provinciam.³²¹

la seconda redazione modera la crudeltà pagana di Atanarico che rimane comunque un efferato persecutore. Inoltre si specifica che i cristiani che Atanarico perseguita appartengono alla *gens*, in una distribuzione dei ruoli

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 174-176

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 176-178

³²⁰ *Ibidem*, p. 180

³²¹ *Ibidem*, p. 180

che associa questa al cristianesimo e il monarca alla persecuzione in un velato bipolarismo.

Interessante il cambiamento del verbo che indica l'ascesa di Atanarico al potere: da *accipio* Isidoro decide di passare a *suscipio*. Forse è solo di una sfumatura, ma trattandosi del primo re dei Goti diventa fondamentale per Isidoro scegliere accuratamente le parole che descrivono la nuova sovranità in quanto definiscono il rapporto del re con il suo potere, e del re con la *gens*. In questo senso crediamo che *suscipio* accentui il tema della responsabilità nella misura in cui il re non prende il potere sulla *gens*, ma se ne fa carico.

Un intento didascalico da parte dell'autore spiegherebbe molto bene questa seppur minima correzione.

Osserviamo comunque come tra i capitoli 6 e 7 l'inizio della monarchia non sia affatto felice. Riportiamo prima la recensione del 621, poi quella del 626:

Aera CCCCXV imperii Valentis Gothi in Istrium aruersum se in Athanarico et Frigiderno divisi sunt, alternis se caedibus populates; sed Frigidernum Athanaricus Valentis imperatoris auxilio superans, huius rei gratia cum omni gente Gothorum in Arrianam haeresim devolutus est.³²²

7. Aera CCCCXV, anno XIII imperii Valentis Gothi in Istrium adversus semet ipsos in Athanarico et Frigiderno divisi sunt, alternis sese caedibus populates; sed Athanaricus Frigidernum Valentis imperatoris suffragio superans huius rei gratia legatos cum muneribus ad eundem imperatorem mittit et doctores propter suscipiendam Christianae fidei regulam poscit. Valens autem a veritate catholicae fidei devius et Arrianae haeresis perversitate detentus missis haereticis sacerdotibus Gothos persuasione nefanda sui erroris dogmati adgregavit et in tam praeclaram gentem virus pestiferum semine pernicioso transfundit sicque errorem, quem recens credulitas ebibit, tenuit diuque servavit.³²³

³²² *Ibidem*, pp. 180-183

³²³ *Ibidem*, pp. 180-183

da un lato vediamo che la divisione del potere conduce alla guerra civile, un tema questo su cui l'*Historia* tornerà più volte associandolo quasi sempre alla divisione dinastica dell'autorità.

Oltre a questo possiamo notare che la correzione del capitolo 7 da una versione all'altra della *Historia* è analoga a quella cui Isidoro sottopone il capitolo 349 della Cronaca. Nella Cronaca la colpa dell'eresia viene interamente addossata a Valente, lasciando fuori sia il re che la *gens*; nella *Historia* la seconda redazione sostiene la buona fede di Frigiderno, quando nella prima invece si convertiva per gratitudine.

Da notare che nella seconda redazione a si perde il passaggio che vedeva la *gens* sottomessa al re nella conversione (...*cum omni gente Gothorum*...); nella nuova stesura la *gens* rimane *tam praeclara* anche nell'errore, e dal racconto della conversione scompare il dato dell'obbedienza della *gens* al *rex*.

Raffrontiamo ora le due stesure del capitolo 9:

Aera CCCCXVI, anno XIII imperii Valentis Gothi, qui primum christianos a terra sua expulerant, postmodum ipsi ab Hunis expulsi sunt transitoque Danubio fluvio Valentis imperatoris potestati se non depositis armis dederunt, accepta ab eo ad habitandum Thracia. Sed ubi viderunt se opprimi a Romanis contra consuetudinem propriae libertatis, resumptis armis rebellando, Thraciam ferro incendiisque depopulant delectoque Romanorum exercitu ipsum Valentem iaculo vulneratum in quandam villam fugientem incendunt ut merito, iuxta cuiusdam sententiam, ipse ab eis temporali cremaretur incendio, qui tam pulchras animas ignibus aeternis tradiderat.³²⁴

9. Aera CCCCXVI anno XIII, imperii Valentis Gothi, qui primum christianos a sedibus suis expulerant, rursus ipsi ab Hunis cum rege suo Athanarico expulsi sunt transitoque Danuvio cum vim Valentis imperatoris ferre non possent sese non depositis armis tradunt, Thraciam ad inhabitandum accipiunt. Sed ubi viderunt se opprimi a Romanis contra consuetudinem propriae libertatis ad rebellandum coacti sunt Thraciam ferro incendiisque depopulantur delectoque Romanorum exercitu ipsum Valentem iaculo vulneratum in quandam villam fugientem succendunt

³²⁴ *Ibidem*, p. 186

ut merito ipse ab eis vivens cremaretur incendio qui tam pulchras animas ignibus aeternistradiderat.³²⁵

Al capitolo 9 vediamo che la regalità di Atanarico compare solo nella seconda redazione e viene associata alla sconfitta patita dagli Unni, mentre i protagonisti della vittoria di Adrianopoli sono i Goti.

Volendo possiamo notare come anche la sconfitta dell'esercito Romano sia associata alla figura di un monarca, ed alla sua presenza sul campo: Valente sconfitto e giustamente ucciso viene apertamente condannato dall'autore. Vedremo in seguito come le vittorie romane verranno attribuite sempre a valenti generali, mai agli imperatori con i quali l'autore crea un sottinteso dualismo tra figure esemplari e negative.

Sinora ci sembra che manchi nell'opera la celebrazione della regalità, che anzi subisce un certo ridimensionamento tra prima e seconda recensione, mentre si intravedono esemplificazioni di carattere politico in linea con quelle incontrate nella Cronaca.

Proprio a questo proposito possiamo vedere il capitolo 13 nel quale Isidoro racconta della divisione del potere tra Alarico e Radagaiso; come in precedenza riportiamo prima la versione del 621, poi quella del 626:

Aera CCCCXLVI, anno XIII Arcadii et Honorii imperatorum post Athanaricum duo reges Gothi imperaverunt, qui pacis foedere rupta ad depraedandam Romaniam se dederunt.³²⁶

13. Aera CCCCXXXVII anno imperii Honori et Arcadi quarto Gothi in Alarico et Radagaiso divisi, dum semet ipsos in duabus partibus regni variis caedibus lacerarent, ob excidium Romanorum concordēs effecti consilium in commune constituunt parique intentione ad depraedandas quasque regiones Italiae ab invicem dividuntur.³²⁷

mentre nella prima versione l'autore non esprime alcun giudizio, nella seconda definisce esplicitamente la divisione del potere come un male,

³²⁵ *Ibidem*, p. 186

³²⁶ *Ibidem*, p. 190

addirittura le due parti trovano un accordo solo allo scopo di sterminare i Romani, e i termini che Isidoro sceglie (*excidium, depraedare*) non gettano certo una luce eroica sulla campagna.

Isidoro potrebbe utilizzare questo episodio allo scopo di celebrare il valore dei Goti più forti di Roma, decide invece di giudicare la divisione del potere tra due re, mettendo in cattiva luce tutta la vicenda. Che sia una scelta consapevole da un punto di vista pubblicistico lo dimostra proprio la differenza tra le due recensioni.

Il tenore della narrazione ci sembra in linea con i numerosi esempi analoghi tratti dalla storia imperiale e illustrati nella Cronaca.

Alla luce del fatto che ai tempi di Isidoro la sola forma di condivisione del potere conosciuta e praticata era quella dinastica (tramite l'associazione al trono del figlio del re), questo giudizio acquista un certo significato, ancor più se si pensa che Isidoro si ripeterà negli stessi termini a proposito di Leovigildo verso la fine dell'opera.

Al capitolo 14 Isidoro da una recensione all'altra peggiora nettamente il ritratto di Radagaiso e specifica che è stato sconfitto dal *dux* romano Stilicone. Nella prima recensione la figura di Stilicone non è presente, mentre nella seconda si crea una contrapposizione che crediamo metta il *dux* in una luce positiva. Vediamo prima la versione del 621:

Quorum unus Radagaisus Scyta atque paganus cum CC fere milibus Italiam belli feritate aggreditur promittens sanguinem Christianorum diis suis litare, si vinceret. Cuius exercitus a Romanis in montuosis locis conclusus fame est potius quam ferro consumptus: ipse postremum rex captus et interfectus.³²⁸

Ora la versione del 626:

³²⁷ *Ibidem*, p. 190

³²⁸ *Ibidem*, p. 192

14. Aera CCCXLIII, anno imperii Honorii et Arcadii X rex Gothorum Ragadaisus genere Scyta cultui idolatriae deditus barbaricae inmanitatis feritate saevissimus cum ducentis armatorum milibus Italiae partes vehementi vastatione adgreditur, spondens in contemptum Christi Romanorum sanguinem diis suis libare, si vinceret, cuius exercitus ab Stilicone duce Romano in montuosis Tusciae locis circumclusus fame est, potius quam ferro cinsumptus, ipse postremum rex captus et interfectus est.³²⁹

Isidoro non è esplicito tuttavia nella seconda redazione decide di dare un nome e un titolo al vincitore di Radagaiso, e data la connotazione completamente negativa del re dei goti, crediamo che il generale romano Stilicone assuma per contrasto un ruolo implicitamente positivo. Se Isidoro non avesse inteso contrapporre a Radagaiso un modello positivo avrebbe lasciato nell'anonimato il generale vincitore.

A ben vedere Isidoro non si limita a dare un nome al nemico di Radagaiso, ma nella seconda recensione specifica anche che quest'ultimo è il *rex Gothorum* prima di ritrarlo come un predone sanguinario: certamente Isidoro non ha deciso di correggere questo capitolo allo scopo di dare lustro alla regalità dei Goti. In sostanza la seconda recensione mette a confronto un re goto sanguinario con un generale romano vittorioso.

Incontreremo ancora questo atteggiamento dell'autore nei confronti delle autorità militari romane.

Il capitolo 15 celebra Alarico, tuttavia ricorda che è un eretico e che si muove per vendetta. La seconda redazione racconta gli eventi bellici in modo significativo, leggiamola:

15. Aera CCCXLVII, anno imperii Honorii et Arcadii XV extincto Ragadaiso Alaricus consors regni, nomine quidem Christianus, sed professione haereticus, dolens tantam multitudinem Gothorum a Romanis extinctam, in vindictam sanguinis suorum adversus Romam proelium agit obsessamque impetu magnae cladis inrumpit. Sicque urbs cunctarum gentium victrix Gothicis triumphis victa subcubuit eisque capta subiugavtaque servivit.

³²⁹ *Ibidem*, p. 192

Tantum autem Gothi clementes ibi extiterunt, ut votum antea darent quod, si ingrederentur urbem, quicumque Romanorum in locis Christi, invenirentur, in vastationem urbis non mitterentur. Post hoc igitur votum adgressi urbem omnibus et mors et captivitas indulta est, qui ad sanctorum limina confugerunt. Sed et qui extra loca martyrum erant et nomen Christi et sanctorum nominaverunt, et ipsis simili misericordia pepercerunt.³³⁰

L'eresia e le brutture della guerra riguardano il re, mentre la gloria e la misericordia sono dei Goti; la stessa impostazione del capitolo 9 sulla guerra contro gli Unni e la battaglia di Adrianopoli. Ancora al capitolo 18 continuano ad essere i Goti gli unici protagonisti della vittoria e della gloria, mentre Alarico viene chiamato in causa solo al momento della sua morte come riferimento cronologico:

18. Hac tempestate Gothi Placidiam Theodosi principis filiam, Arcadii et Honorii imperatorum sororem cum ingenti auro Romae capiunt adeptisque multis opibus Romanorum tertia die incensa eversa que in partibus urbe discedunt. Inde conscensis navibus cum Siciliam exiguo ab Italia fretu divisam transire disponerent, infesto mari periclitati multum exercitum perdidierunt. Quibus tanta fuit gloria de Romanae urbis obtentu, ut in eius comparatione nihil se mali passos tempestate illa arbitrarentur, damna naufragii eventu victoriae compensantes. Mors Alarici confestim secuta: vicesimo octavo regni anno defunctus Italia.³³¹

In questi primi diciotto capitoli abbiamo visto come l'autore, in linea con il nuovo titolo e con i propositi del primo capitolo, abbia celebrato i Goti come stirpe attribuendo alla loro collettività le virtù e le vittorie. Di contro i re sono stati messi in secondo piano e associati agli aneddoti più negativi, responsabilizzati ed incolpati in una rappresentazione poco lusinghiera della regalità.

La celebrazione dei re è del tutto assente, in compenso per due volte viene apertamente deprecata la divisione del potere (scelta che dato il contesto nel quale Isidoro scrive crediamo adombri la disapprovazione della successione dinastica).

³³⁰ *Ibidem*, pp. 192-194

³³¹ *Ibidem*, p. 200

Nell'insieme questi primi 18 capitoli, nell'attribuire ai re tutte le colpe ed alla stirpe tutti i meriti e pregi, danno l'idea di un'opera intesa all'ammonizione del sovrano, ed alla sua responsabilizzazione nei confronti di una stirpe tanto gloriosa.

Arriviamo così ai capitoli 19, 20 e 21 che nella creazione di un'alternanza chiaroscurale (espediente retorico molte volte incontrato nella Cronaca) esemplificano in modo esplicito il modello che Isidoro ha in mente. Vediamo il capitolo 19 in entrambe le redazioni, prima quella del 621 poi quella del 626:

...Athulfus Gothis Italia regno praeficitur annis septem. Iste quinto regni anno de Italia succedit ad Gallias ibique Placidiam, filiam Theodosii principis, Arcadii et Honorii imperatorum sororem, quae a Gothis Romae capta fuerat, uxorem sibi adsumpsit.

Nulla ex ea semine subsistente.³³²

...Athulfus Gothis Italia regno praeficitur annis VI. Iste quinto regni anno de Italia recedens Gallias adiit. Placidiam Theodosii imperatoris filiam, quam Romae Gothi ceperant coniugem sibi adsumpsit.

In quo prophetia Danihelis a quibusdam creditur esse completa, qui ait filiam regis austri coniungendam regi aquilonis, nullo tamen de germine eius subole subsistere. Sicut et idem in consequentibus propheta subicit dicens: nec stabit semen eius. Nullus enim de utero illius extitit genitus, qui patris in regnum succederet.³³³

rispetto alla prima la seconda redazione introduce un'indiretta disapprovazione della trasmissione dinastica del potere e della legittimità basata sul sangue.

Isidoro precisa che il matrimonio di Ataulfo aveva lo scopo di generare un erede al trono, ma come profetizzato da Daniele l'unione resta sterile: il passaggio viene sviluppato nella seconda recensione appositamente allo scopo di dare queste informazioni, che a nostro parere sottendono una

³³² *Ibidem*, p. 202

discreta quanto elaborata ammonizione contro i tentativi di dinastizzazione del potere.

Vediamo ora i capitoli 20 e 21:

20. Aera CCCCLIII, anno imperii Honorii et Arcadii XXII post Athaulfum Gothis Sigericus princeps electus est. Qui dum ad pacem cum Romanis esset promptissimus, mox a suis est interfectus.³³⁴

21. Aera et anno quo supra Vallia Sigerico succedens tribus annis regnum tenuit belli causa princeps a Gothis effectus, sed ad pacem divina providentia ordinatus. Mox enim regnare coepit, faedus cum imperatore Honorio pepigit. Placidiam sororem eius, quae a Gothis capta fuerat, ei honorifice reddidit, promittens imperatori propter rem publicam omne certamen inolendum. Itaque ad spanias per Constantium patricium evocatus.³³⁵

Sigerico e Valia sono i primi due esempi espliciti di regalità elettiva, i due re che Isidoro sceglie per illustrare questo tipo di successione e sono anche i primi due cui Isidoro attribuisce il titolo di *princeps*, che nella sua lezione denota una dignità superiore a quella del *rex*. Isidoro fa coincidere il principato presso i Goti con l'elezione.

Ci sembra inoltre consapevolmente puntuale la scelta, per la recensione del 626, di far seguire il tema dell'elezione ad un profetizzato insuccesso della trasmissione ereditaria del potere.

Isidoro illustra per due capitoli di come i Goti siano soliti eleggere i propri re: Sigerico *pacem cum Romanis promptissimus*, e Valia addirittura *pacem divina providentia ordinatus*. Sigerico e Valia, oltre che i primi due *princeps*, sono anche i primi esempi di regalità positiva che incontriamo nella *Historia*: questo da un punto di vista retorico significa far coincidere l'avvento presso i Goti di una regalità buona e piena (forse superiore), considerando l'idea del principato, con la prima esemplificazione del principio elettivo di successione.

³³³ *Ibidem*, p. 202

³³⁴ *Ibidem*, p. 204

Valia è un esempio edificante, rivolto alla pace, restituisce Galla Placidia con tutti gli onori, mette le proprie armi al servizio della *rem publicam*, e così viene chiamato in *Spania*. Non c'è nulla di deprecabile nell'alleanza con l'imperatore, è anzi ispirata dalla divina provvidenza.

L'aver collocato i Goti in seno alla romanità per Isidoro è indubbiamente un merito, e l'episodio inoltre chiama in causa ed esemplifica una serie di temi politici cari all'autore: l'elezione, il principato come dignità superiore, il *foedus* e l'idea della "repubblica" (temi che ci ricordano la guerra contro Cesare combattuta a fianco di un console, temi che come quello del "console" compaiono solo nella seconda recensione).

Valia è il primo esempio veramente positivo di regalità, e Isidoro fa coincidere la sua promozione con la comparsa di termini che rimandano ad un'idea tanto evoluta quanto romana della legittimità e del potere; così Valia, re eletto, è più nobile nei titoli (*princeps*) come negli esiti (il *foedus*, e il servizio verso la repubblica).

Il tenore della narrazione è ben diverso rispetto a quando si raccontava della sete di sangue di Radagaiso o della sete di vendetta che spingeva Alarico ad invadere Roma.

Valia poi è toccato dalla divina provvidenza, in altre parole il re eletto è anche quello scelto da Dio, e non sfugge l'opposizione speculare tra la profetizzata sterilità del matrimonio di Ataulfo e la provvidenziale elezione di Valia; in entrambi i casi si tratta di trasmettere il potere, e per entrambi i casi Isidoro chiama in causa un giudizio divino: una bocciatura nel caso di Ataulfo, una promozione nel caso di Valia.

Il tentativo dinastico fallisce, ed una profezia aveva messo in guardia contro questa soluzione, il re eletto invece è toccato dalla provvidenza. Il matrimonio dinastico fallisce nel portare la pace tra Goti e Romani, il re eletto invece riesce proprio in questo intento.

³³⁵ *Ibidem*, p. 204

Isidoro non si esprime apertamente, lascia che siano la valutazione divina da un lato, ed i risultati politici dall'altro ad indicare quale sia il modello valido.

La seconda recensione nello sviluppare sia il passaggio dedicato ad Ataulfo, sia quello dedicato a Valia costruisce, pensiamo, una relazione chiaroscurale tra un modello politico che Isidoro intende disapprovare ed un modello politico che Isidoro intende promuovere.

L'esempio di Valia, che è insieme eletto e "provvidenziale", forse sottintende quella coincidenza che corre (che deve correre) tra il favore degli uomini e il favore di Dio; tema che i canoni del IV concilio mettono in chiaro sia a proposito dell'autorità episcopale, sia a proposito dell'autorità regale.

Ricapitolando il modello positivo di regalità che Isidoro mette in luce con Valia al capitolo 21 consta dell'elezione da un lato, della provvidenza dall'altro e passa per la romanizzazione dei termini della legittimità.

Per avere una conferma di quanto sostenuto sinora basterà vedere come Isidoro, già al capitolo 23, torna ad illustrare la regalità negativa:

23. Aera CCCCLVII, anno imperii Honorii et Arcadii XXV, Wallia rege defuncto Theuderidus succedit in regnum annis XXXIII. Qui regno Aquitanico non contentus pacis romanae foedus recusat pleraque municipia Romanorum vicina sedibus suis occupat, Arcilas nobilissimum Galliae oppidum multa vi obsessum oppugnat. A cuius obsidione imminente virtute Aetii Romanae militiae ducis non impunitus abscedit.³³⁶

La rescissione del *foedus* non è vista positivamente dall'autore, e la città assediata da Teodoro è nobilissima: non si ha l'impressione che Isidoro intenda celebrare il valore dei Goti e tanto meno la loro indipendenza rispetto alla legittimità romana. Un approccio che conferma per contrasto quanto visto a proposito di Valia. A rimarcare e confermare questa

³³⁶ *Ibidem*, p. 208

prospettiva quel *non impunitus* che la recensione del 626 aggiunge rispetto alla precedente. Inoltre tra Teodoro ed Ezio la figura positiva è quella del “valoroso” Ezio.

Ezio è un esempio positivo, come lo era Stilicone che sconfiggeva il sanguinario e pagano Radagaiso, come lo era il console Pompeo contrapposto a Cesare, come nella Cronaca lo sono Belisario e Narsete.

Il *dux* nelle Etimologie compare poche righe dopo i passaggi dedicati al confronto tra *rex* e *consul*³³⁷, rientrando nell’elenco delle definizioni di coloro che detengono ed amministrano il potere. Il *dux* viene accostato tanto al *rex* quanto al *princeps*, ma non se ne descrive la degenerazione, e viene connotato positivamente da una citazione di Sallustio che ricorda come i soldati bramino mostrare il proprio coraggio di fronte al generale³³⁸.

Inoltre abbiamo già visto come Isidoro definisca il consolato nelle Etimologie, come il console risponda ad un’idea della sovranità (con l’elezione intesa come garanzia di consenso e legittimità) molto vicina a quella delineata dai canoni del concilio IV. In definitiva continuiamo ad avere la sensazione che Isidoro promuova un’immagine positiva di queste figure militari e politiche tardo-romane (quel Valia che combatte per la “repubblica” conferma questa sensazione), che tenda implicitamente ad indicarle come modelli positivi sempre esemplarmente contrapposti ad esempi di degenerazione della monarchia.

Ai capitoli 28, 29 e 30 incontriamo una vera requisitoria contro i guasti della trasmissione ereditaria del potere che comincia con la descrizione della fine dell’impero degli Unni dilaniato dalle lotte tra i figli di Attila

³³⁷ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. IX, cap. III, 4-7, vol. I, pp. 736-738

³³⁸ *Ibidem*, lib. IX, cap. III, 21-22, vol. I, p. 742: “...Dux dictus eo quod sit ductor exercitus. 22. Sed non statim, quicumque principes vel duces sunt, etiam reges dici possunt. In bello autem melius ducem nominari quam regem. Nam hoc nomen exprimit in proelio ducentem. Unde et Vergilius: “Ducis Evandri”. Sallustius: “Quo cupidius in ore ducis se quisque bonum”...”

(capitoli 28 e 29, presenti solo nella recensione del 626), per concludersi con l'aperta deprecazione di Turismondo al capitolo 30.

Turismondo è il re che ha condotto i Goti alla vittoria dei campi Catalaunici, il re che ha sconfitto gli Unni, che ha respinto una calamità di portata biblica: quale migliore occasione per una celebrazione storiografica del valore militare o addirittura del ruolo provvidenziale dei Goti e del loro re?

Eppure Isidoro non sceglie questa strada, decide di trasmettere un ricordo (e quindi un messaggio) totalmente diverso. Innanzi tutto al capitolo 25 la seconda recensione precisa che i Goti hanno vinto sui campi Catalaunici *auxiliante Aetio duce romano* (già “valoroso”), spartendo la vittoria con la consueta figura positiva di generale romano, che anche stavolta compare solo nel 626. Leggiamo il capitolo 30 nella prima e poi nella seconda redazione:

Aera CCCCXC, anno Marciani imperatoris primo, Turismodus filius Theodoridi regnavit anno uno. Qui postquam de Hunis triumphavit dum multa ageret insolentius, Theodorico et Frigdarico est fratribus interfectus.³³⁹

30. Aera CCCCXC, anno primo imperii Marciani Turismundus filius Theuderedi provehitur ad regnum anno I. Qui dum in ipsis regni sui exordiis feralis ac noxius hostilia inspiraret et multa ageret insolentius, a Theuderico et Frigdarico est fratribus interfectus.³⁴⁰

nella seconda recensione Isidoro decide di eliminare del tutto la valutazione positiva di Turismondo. La prima recensione gli concedeva almeno la gloria della vittoria sugli Unni, la seconda (dopo aver presentato Ezio ai campi Catalaunici) censura del tutto il passaggio lusinghiero e trasforma Turismondo in un criminale, un modello totalmente negativo associato esplicitamente al tema della dinastia. Modello che si aggiunge ai capitoli

³³⁹ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 218

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 218

sulla fine ingloriosa della dinastia di Attila, che ugualmente sono presenti solo nella seconda recensione. Inutile dire che ci sembra che una correzione di questo tipo rientri in un discorso politico tanto preciso quanto coerente.

Al capitolo 34 con Eurico continua l'associazione tra dinastia e scelleratezza:

34. Aera DIII, anno imperii Leonis VIII, Euricus pari scelere, quo frater, succedit in regnum annis XVII. In quo honore proventus et crimine statim legatos ad Leonem imperatorem dirigit nec mora partes Lusitaniae magno impetu depraedatur. Inde Pampilonam et Caesaraugustam misso exercitu capit superioremque Spaniam in potestatem suam mittit. Terraconensis etiam provinciae nobilitatem, quae ei repugnauerat, exercitus inruptione evertit. In Gallias autem regressus Arelatum urbes et Massiliam bellando optinuit suoque regno utramque adiecit.³⁴¹

Eurico è il re che per primo porta i Visigoti nella penisola iberica, quella che a giudicare dalla *Laus Spaniae* è la loro terra promessa, quindi di Eurico si potrebbe dare una descrizione ben diversa. Tuttavia Isidoro decide di dipingere la figura di un altro dinasta criminale e guerrafondaio. Le imprese militari non sono valutate positivamente, la rottura del *foedus* è una colpa, quindi appare colpevole la regalità che agisce al di fuori e contro la legittimità romana. Peggio ancora il criminale Eurico è un invasore e un saccheggiatore, non un conquistatore vittorioso, ha ripugnanza per la nobiltà romana e ne è il persecutore.

Di nuovo ci sembra che Isidoro distribuisca i ruoli in modo molto preciso, mettendo il re goto in cattiva luce rispetto ai modelli romani di nobiltà e legittimità politica.

Al di là della stigmatizzazione reiterata della trasmissione ereditaria del potere, che come nella Cronaca viene sistematicamente associata ad un esercizio fallimentare o comunque immorale della regalità, è la regalità stessa che per certi versi viene messa in discussione. Manca la celebrazione

³⁴¹ *Ibidem*, p. 226-228

della regalità gotica; quando questa viene messa a confronto con i modelli dell'autorità (oligarchica) romana risulta perdente militarmente e soprattutto moralmente; l'unico apertamente elogiato e toccato dalla provvidenza divina sinora è Valia, un re eletto (come lo sono i consoli delle Etimologie), il re che Isidoro utilizza per raccontare ed esemplificare il modello elettivo della trasmissione del potere monarchico, il re che decide di servire la "repubblica" e di stringere il *foedus*.

Al capitolo 36 abbiamo Alarico, l'ennesimo dinasta è anche l'ennesimo esempio di cattivo governo³⁴²; la prima recensione lo denigra apertamente (*Qui cum a pueritia vitam in otio et convivio peregisset*³⁴³) mentre la seconda preferisce scendere nei dettagli della disfatta patita dai Franchi³⁴⁴. Con Gisalericò ai capitoli 37 e 38, ancora lo stesso approccio alla descrizione della regalità dinastica (*Gisaleicus superioris regis filius...genere vilissimus, ita infelicitate et ignavia summus*³⁴⁵). Vale la pena di leggere il capitolo 38, dove si racconta della fuga "ignominiosa" di Gisalericò presso i Vandali dopo la detronizzazione patita da Teodorico:

38. Inde profectus ad Africam Wandalorum suffragium poscit, quo in regnum posset restitui. Qui dum non impetrasset auxilium, mox de Africa rediens ob metum Theuderici Aquitaniam petiit ibique anno uno delitiscens Spaniam revertitur atque ab Ebbane Theuderici regis duce...comisso proelio in fugam vertitur captusque...sicque prius honorem, postea vitam amisit.³⁴⁶

Gisalericò è un archetipo negativo completo: da un lato è un dinasta smidollato, dall'altro un *refuga*, un traditore che cerca aiuto in terra straniera. Quella del traditore-rifugiato, il ribelle che cerca oltre confine l'aiuto necessario a tornare in patria e sovvertire l'ordine diventerà una costante della normativa conciliare proprio a partire dal concilio IV.

³⁴² *Ibidem*, p. 230

³⁴³ *Ibidem*, p. 230

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 230

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 232

Abbiamo visto infatti come il canone 75° nei primissimi passaggi, quando condanna quelle *gentes* che non rispettano il giuramento di fedeltà al re, dia praticamente per scontata la fuga oltre confine di ribelli e potenziali usurpatori, domandandosi retoricamente come possa fidarsi chi da asilo a tali individui³⁴⁷.

Questo tema, che nel canone 75° serve solo a drammatizzare l'esecrazione formale dei traditori, dal concilio V in poi sarà oggetto di canoni specifici tesi alla condanna dei *refugae*, è quindi molto interessante trovarlo già nella *Historia* e nel contesto della condanna di un cattivo re. Un reato che nei concili arriverà a rappresentare il tradimento per eccellenza contro la corona, nella *Historia* rientra tra le colpe del cattivo principe. Un'ulteriore conferma della vicinanza che Isidoro lascia correre tra il sovrano e il ceto che lo esprime di volta in volta.

Il fatto che Isidoro utilizzi Gisaleric per esemplificare il reato dei *refugae* è la riprova che il vescovo di Siviglia non intende concedere al re nessuna speciale condizione o provvidenziale superiorità. È un argomento sul quale dovremo tornare.

A proposito di Gisaleric vale la pena di sottolineare che, come a puntuale conclusione dell'esempio, Isidoro attribuisce il merito della sua cattura a un *dux* (Ebbas) e non direttamente al re.

Al capitolo 39 leggiamo di Teodorico, vediamo la recensione del 621:

Aera DXLV, anno XXVI Anastasii imperatoris Theodericus iunior dum iam pridem, a Thracia et Pannonia veniens, fugato Arnulfo rege Hostrothorum, regnasset in Italia annis X et octo, rursus expulso rege Gothorum Geselico regnavit in Hispania annis XV. Sicque prius Italia regno potitus postea Hispaniam rexit, quam superstes eiusdem Amalarico nepoti reliquit. Inde Italiam repetens

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 234

³⁴⁷ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 217

aliquamdiu omni cum prosperitate regnavit; per hunc dignitas urbis Romae non parva est restituta: muros enim eius iste redintegavit, ob quam causam a senatu inauratam statuam meruit.³⁴⁸

Ora vediamo la recensione del 626:

39. Aera DXLVIII, anno vicesimo primo imperii Anastasii Theudericus iunior, cum iam dudum consul et rex a Zenone imperatore Romae creatus fuisset peremptoque Odoacar rege Ostrogothorum atque devicto fratre eius Honoulfo, et trans confinium Danubii effugato XVIII annis Italia victor regnasset, rursus extincto Gisaleico rege Gothorum Spaniae regnum XV annis obtinuit, quod superstes Amalarico nepoti suo reliquit. Inde Italiam repetens aliquamdiu omni cum prosperitate regnavit, per quem etiam urbis Romae dignitas non parva est restituta: muros namque eius iste redintegavit, cuius rei gratia a senatu inauratam statuam meruit.³⁴⁹

Teodorico è un modello di regalità nettamente positivo, il secondo che incontriamo dopo Valia. Teodorico sconfigge Odoacre e Onulfo, che sono fratelli e quindi dinasti, ma a parte l'ennesimo esempio sfortunato riferito alla divisione ereditaria del potere, è interessante come Isidoro va ad interpolare la seconda redazione attribuendo a Teodorico il titolo di *consul*. Nella prima recensione questo titolo non è presente, nella seconda viene ancora prima di quello di *rex*. Nella prima recensione non è nemmeno presente la coppia di re fratelli degli Ostrogoti, manca Odoacre e Teodorico sconfigge il solo Arnolfo³⁵⁰.

Si direbbe che Isidoro monti nella recensione del 626 un confronto diretto tra modello consolare (Teodorico) e modello dinastico (Odoacre), che vede quest'ultimo perdente.

Non è possibile affermarlo con certezza, ma rimane comunque indicativo il fatto che una delle due figure regali positive presentate sinora da Isidoro appaia nella seconda redazione fregiata del titolo consolare, un titolo che come abbiamo visto Isidoro valuta positivamente.

³⁴⁸ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 236

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 236

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 236

Non solo: nella seconda recensione si attribuisce a Teodorico il titolo di console, così come di Valia si ricordano il *foedus* e il servizio prestato alla “repubblica” (capitolo 21). Isidoro, riscrivendo la sua *Historia*, associa i due esempi positivi di regalità ad una terminologia e ad una legittimità che rimandano ai modelli politici della Roma repubblicana. A Teodorico va l’onore di restaurare “non poco” lo splendore di Roma e per questo merita il plauso e la gratitudine del senato.

Ricapitolando Valia, il primo buon principe della *Historia*, era un sovrano eletto e metteva le sue armi al servizio della “repubblica”; Teodorico, il secondo buon principe della *Historia* è console prima che re, e meritevole del consenso e del plauso senatoriale.

Il punto è che esattamente come nel caso di Valia la buona regalità coincide con una legittimazione romana del potere: la seconda recensione rispetto alla prima specifica che Teodorico ha ricevuto il consolato (e la regalità) da Zenone.

I re malvagi rompono il *foedus*, depredano le provincie e vengono puntualmente sconfitti dai generali romani; i re buoni, gli unici due, esercitano un potere romanamente legittimato e celebrato.

Parallela a questa procede un’altra esemplificazione nella misura in cui i re malvagi sono in gran parte dinasti esecrati apertamente, mentre dei due re buoni uno è stato eletto, l’altro si fregia del titolo di console e gode del consenso senatoriale, aspetti che nella lezione delle Etimologie rimandano esplicitamente al tema dell’elezione come soluzione contro le degenerazioni della monarchia.

Inoltre si può osservare come l’incidenza dei modelli romani si faccia molto più forte nella seconda recensione; Isidoro introduce personaggi come Pompeo, Stilicone, Ezio, ricorda il servizio alla repubblica di Valia e il consolato di Teodorico: tutti esempi positivi e altrettanti stereotipi romani di un esercizio legittimo del potere, stereotipi che spesso da un punto di vista terminologico guardano all’antichità repubblicana.

Il fatto che il modello politico si faccia più esplicito ed accentuato nella seconda redazione della *Historia*, come nel caso della Cronaca, ci da conferma della presenza del modello stesso.

Al capitolo 40 Amalarico, nipote di Teodorico, è un altro esempio di pessimo sovrano. La seconda redazione rispetto alla prima peggiora notevolmente il ritratto di questo ennesimo dinasta:

Aera DLXIII, anno Iustiniani imperatoris, defuncto Theoderico, Amalaricus nepos eius V annis regnavit. Qui cum ab Hildeberto Francorum rege Narbonae proelio superatus fuisset, Barcinonam fugiens venit omniumque contra se odio concitato apud Narbonam in foro ab exercitu iugulatus interiit.³⁵¹

40. Aera DLXIII, anno imperii Iustiniani I, regresso Italiam Theuderico, Amalaricus nepos eius annis V regnavit. Qui cum ab Hildeberto Francorum rege apud Narbonam proelio superatus fuisset Barcinonam trepidus fugiit effectusque omnium contemptibilis ab exercitu iugulatus interiit.³⁵²

nella seconda recensione Amalarico è *trepidus*, un vigliacco, mentre nella prima era vittima dell'odio dei suoi soldati.

Al capitolo 41 abbiamo Teudi, e ci sembra che di nuovo l'elezione coincida con il buon governo:

41. Aera DLXVIII, anno imperii Iustiniani VI post Amalaricum Theudis in Spania creatur in regnum annis XVII, qui dum esset Haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae, adeo ut licentiam catholicis episcopis daret in unum apud Toletanam urbem convenire et quaecumque ad ecclesiae disciplinam necessaria existerent, libere licenterque disponere.

Eo regnante, dum Francorum reges cum infinitis copiis in Spanias convenissent et Terraconensem provinciam bello depopularent, Gothi duce Theudis clo obicibus Spaniae interclusis Francorum exercitum multa cum admiratione victoriae prostraverunt. Dux idem praece atque ingenti pecunia

³⁵¹ *Ibidem*, p. 238

³⁵² *Ibidem*, p. 238

sibi oblata viam fugae hostibus residuis unius diei noctisque spatio praebuit; cetera infelicitum turba, cui transitus conlati temporis non occurrit, Gothorum perempta gladio concidit.³⁵³

Teudi, sovrano eletto, concede la pace alla Chiesa e il permesso di tenere a Toledo un concilio plenario.

Tuttavia vediamo che anche in questo caso Isidoro decide di mettere la regalità in secondo piano, e quando si tratta di celebrare la grande vittoria conseguita dai Goti sui Franchi il protagonista è un *dux*, Teudisclo.

Di nuovo si tratta di una correzione tra la prima e la seconda recensione della *Historia*: nella prima versione il soggetto del periodo che narra la vittoria è Teudi, è lui che vince inviando Teudisclo³⁵⁴; nella seconda versione chi vince sono i Goti guidati da Teudisclo e il re rimane al margine della vicenda e della gloria, non ha meriti ed è poco più di un riferimento cronologico.

Continua a mancare un vero panegirico della regalità: le vittorie sono dei Goti o dei loro generali. Inoltre la differenza tra le due recensioni dimostra che per Isidoro ridimensionare il valore militare, politico e spesso morale della regalità è una scelta consapevole e contestuale alla nuova redazione della sua opera.

Dal punto di vista pubblicistico ci sembra una prospettiva tesa a sminuire la regalità proprio rispetto a quella *gens* che ha rimpiazzato il *regnum* al capitolo 1 della seconda recensione, quella stessa *gens* che nel 633 troviamo tra i protagonisti politici del canone 75°.

Se davvero l'*Historia* viene riscritta in onore di Suintila, allora abbiamo di fronte un'opera che sembra scivolare sempre più dal panegirico verso l'ammonizione.

Emblematica in questo senso l'esemplificazione che l'autore sviluppa tra i capitoli 43 e 44. Vediamo il 43:

³⁵³ *Ibidem*, pp. 238-240

43. Nec mora praevenit mors debita principem, vulneratur enim a quodam in palatio, qui iam dudum dementis speciem, ut regem deciperet, simulaverat.

Finxit enim arte insaniam perfoditque principem, quo uulnere ille prostratus occubuit indignantemque animam exhalavit. Fertur autem inter effusionem sanguinis coniurasse, ne quis interficeret percussorem, dicens congruam meriti recepisse vicissitudinem, quod et ipse privatus duces suos sollicitatum occiderit.³⁵⁵

il re ordina l'impunità del suo assassino, infatti lui che è stato un traditore merita di morire. Come in molti passaggi della Cronaca manca una condanna della congiura, anzi le parole del re adombrano la legittimità della deposizione (addirittura del regicidio).

Il capitolo 44 affronta lo stesso tema del 43. Vediamo le due redazioni:

Aera DLXXXVI, anno imperii Iustiniani XII interempto Theudi Theudisclus Gothis praeficitur, regnavit anno I mensibus VII. Hic pari coniuratorum manu inter epulas cenae gladio confossus extinguitur.³⁵⁶

44. Aera DLXXXVI, anno imperii Iustiniani XXIII interempto Theudi Theudisclus Gothis praeficitur, regnans anno I. Qui, dum plurimorum potentum conubia prostitutione publica macularet et ob hoc instrueret animum ad necem multorum, praeventus coniuratorum manu Hispali inter epulas iugulatur confossusque extinguitur.³⁵⁷

nella prima recensione il capitolo 44 racconta solo della congiura contro Teudisclò, la seconda scende invece nei dettagli dell'indegnità del re che disonora e offende i nobili. L'impressione è che nella seconda recensione Isidoro scelga di utilizzare il capitolo 44 per completare ed esemplificare il 43 dove ha adombrato la legittimità del regicidio. La seconda redazione del capitolo 44 chiarisce le ragioni della congiura di fatto giustificandola alla luce del principio suggerito al capitolo 43³⁵⁸.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 240

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 244

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 244-246

³⁵⁷ *Ibidem*, pp. 244-246

³⁵⁸ Di questo avviso anche I. Velázquez Soriano in *Coloquio 2*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples, Actes du*

Tra i capitoli 45, 46, 47 e 48 possiamo seguire una galleria pessimi regnanti, che presi nel loro insieme esemplificano tutti i difetti e le colpe di cui un cattivo re si può macchiare: al 45 Agila è colpevole di sacrilegio e viene colpito dalla vendetta dei santi, inoltre si ripete con lui la colpa di Amalarico, il *metus*³⁵⁹; al capitolo 46 scoppia la guerra civile tra Agila e Atanagildo, entrambi esempi negativi e il secondo in particolare, colpevole di tirannide e *cupiditas*³⁶⁰. Da notare che solo nella seconda recensione Agila e Atanagildo diventano esempi tanto dettagliati, nella prima le notizie sono estremamente scarse, i due re non vengono giudicati³⁶¹.

Il capitolo 47 dopo aver ribadito la tirannide di Atanagildo, lo accusa di aver cercato aiuto oltre confine per imporsi nella guerra civile: di nuovo la colpa dei *refugae*, la colpa di Gisalerico al capitolo 38³⁶².

Per finire al capitolo 48 Isidoro, dopo aver lungamente esemplificato i guasti della divisione ereditaria del potere, esprime apertamente il proprio parere sulla divisione del potere, e indirettamente sulla dinastia:

48. Aera DCV, anno II imperii Iustini minoris post Athanagildum Liuu Narbonae Gothis praeficitur regnans annis tribus. Qui secundo anno postquam adeptus est principatum, Leuigildum fratrem non solum successorem, sed et participem regni sibi constituit Spaniaequae administrationi praefecit, ipse Galliae regno contentus. Sicque regnum duos capuit, dum nulla potestas patiens consortis sit.³⁶³

la disapprovazione dell'associazione e della dinastia è esplicita, e getta luce su tutti gli esempi analoghi che Isidoro ha messo insieme nel corso dell'opera (e forse anche su quelli visti nella Cronaca).

colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002), op. cit., pp. 185-188.

³⁵⁹ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 246-248

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 248

³⁶¹ *Ibidem*, pp. 246-248

³⁶² *Ibidem*, pp. 248-250

³⁶³ *Ibidem*, pp. 250-252

A questo proposito vale la pena di ricordare la condanna di Gela (fratello di Suintila) al canone 75^o³⁶⁴, molto interessante proprio per come riprende in una sede istituzionale la deprecazione della soluzione dinastica più volte stigmatizzata da Isidoro nel contesto delle sue opere storiografiche. Abbiamo visto quanto sciagurate siano le coppie di re fratelli che si susseguono tanto nella Cronaca quanto nella *Historia*: da Onorio e Arcadio che assistono impotenti alla caduta dell'impero, ai vari fratelli degenerati e sanguinari che si incontrano lungo la Storia dei Goti, fino all'aperta disapprovazione dell'associazione di Leovigildo.

La vicenda di Gela (che aveva tradito il fratello schierandosi con l'usurpatore) è dunque emblematica ed offre ad Isidoro l'occasione di attaccare nella realtà, nella concretezza della legge canonica un modello che ha ripetutamente bocciato nella sua opera pubblicistica: il testo giuridico rispecchia così quello storiografico, la legge ricalca la narrazione.

Una curiosità che forse varrebbe la pena di approfondire, se non altro per capire meglio la personalità di Isidoro, il fatto che egli stesso fosse esponente di una di quelle "dinastie episcopali" che caratterizzano la Chiesa visigotica³⁶⁵, vescovo fratello di vescovi e successore di Leandro alla cattedra di Siviglia.

Tornando a Leovigildo vediamo che la disapprovazione colpisce una figura storicamente e storiograficamente cruciale, oggetto di un approccio controverso da parte di Isidoro. Anche nella *Historia*, come già nella Cronaca, tra una redazione e l'altra il ritratto di questo re subisce alcune correzioni significative.

³⁶⁴ "...Non aliter & Gelanem memorati Suintilani & sanguine & scelere fratrem, qui neque in germanitatis foedere stabilis extitit, nec fidem gloriosissimo domino nostro pollicitam conservavit, hunc igitur cum conjuge sua, sicut & antefatos, a societate gentis, atque consortio nostro placuit separari, nec in amissis facultatibus, in quibus per iniquitatem creverant, reduces fieri..."; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 221

³⁶⁵ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., p. 11

Al capitolo 49 Isidoro dà una descrizione dettagliata e lusinghiera delle vittoriose campagne militari di Leovigildo, riconoscendogli un esito glorioso e il merito di aver conquistato quasi tutta la *Hispania* consegnandola, si badi bene, *in iure gentis suae*³⁶⁶: le conquiste del re sono per la *gens* e il dominio è della *gens*. Da notare anche la disapprovazione verso il *tyrannizantem...Hermenegildum*³⁶⁷, un ennesimo implicito esempio di fallimentare divisione del potere.

Al capitolo 50 Isidoro biasima apertamente il “fervore ariano” e la politica anticattolica di Leovigildo³⁶⁸, offrendo così del padre di Recaredo un ritratto controverso, diviso tra la gloria del conquistatore e il “furore” di sovrano eretico.

I capitoli 50 e 51 rimangono sostanzialmente invariati nel passare dalla redazione del 621 a quella del 626, l’elogio delle vittorie e il biasimo per l’eresia rimangono in equilibrio e il ritratto di Leovigildo rimane tanto edificante per la politica militare quanto esecrabile per la politica religiosa: un duplice esempio positivo e negativo insieme.

È al capitolo 51, dedicato per così dire alla politica interna del sovrano, che abbiamo l’unico cambiamento significativo.

Vediamo il capitolo 51 in entrambe le redazioni:

Extitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam vi cupiditatis et livoris quosque potentes ut vidit, aut capite damnavit aut opibus ablatis proscriptit. Aerarium quoque ac fiscum primus iste auxit, primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consessus communis ut genti, ita et regibus erat. Condidit autem civitatem in Celtiberia, quam ex nomine filii Recopolim nominavit. In legibus quoque ea quae ab Eurico incondite constituta videbantur correxit, plurimas leges praetermissas adiciens, plerasque superfluas auferens. Obiit propria morte Toletano anno regni sui XVIII.³⁶⁹

³⁶⁶ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 254

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 254

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 256

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 258

51. Extitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam quoscumque nobilissimos ac potentissimos vidit aut capite trucavit aut proscriptos in exilium egit. Fiscum quoque primus iste locupletavit primusque aerarium de rapinis civium hostiumque manubiis auxit. Condidit etiam civitatem in Celtiberia, quam ex nomine filii sui Recopolim nominavit. In legibus quoque ea quae ab Eurico incondite constituta videbantur correxit, plurimas leges praetermissas adiciens, plerasque superfluas auferens. Regnavit autem annis XVIII defunctus propria morte Toletus.³⁷⁰

Come detto il 51 è l'unico, tra i capitoli dedicati a Leovigildo, del quale Isidoro decide di cambiare il contenuto; l'autore lascia invariato il capitolo sulle campagne militari, e quello sul rapporto tra il re ariano e i cattolici, il solo capitolo che viene corretto è quello che racconta della relazione tra il re e la *gens*, tra il re e la nobiltà. Già questo ci dice qualcosa sull'intento di Isidoro, sulla volontà di dare dei suggerimenti al sovrano e su quale argomento.

Leovigildo nella seconda redazione non è più colpevole di "livore" e soprattutto di *cupiditas*. Non essendo Leovigildo colpevole di *cupiditas*, dalla seconda recensione sparisce anche il passaggio che lo vede espropriare i beni della nobiltà.

Resta l'idea della rapina, ma associata stavolta al dato positivo dell'arricchimento dell'erario, e le appropriazioni ai danni dei *cives* (termine generico, non strettamente indicativo della nobiltà) sono associate a quelle ai danni degli *hostes*, secondo una prospettiva decisamente meno grave dove l'immagine del sovrano forte prende gradualmente il posto di quella del nemico del popolo e della nobiltà.

A questo proposito è interessante osservare che, dovendo migliorare il ricordo di Leovigildo, Isidoro non si preoccupa tanto delle esecuzioni, delle proscrizioni e degli esili, quanto della rapacità del sovrano, degli espropri, dei furti il che è indicativo delle priorità tanto dell'autore come di quelle del potenziale lettore: il problema non è tanto la persecuzione in sé quanto il

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 258

motivo della persecuzione, inammissibile se provocata dall'avidità personale.

Nella prima redazione gli esili e le esecuzioni erano conseguenza della *cupiditas* di Leovigildo, il mezzo per appropriarsi dei beni di chi veniva perseguitato, e questa nella fattispecie era la colpa del re. Nella recensione del 626 non c'è relazione tra le persecuzioni e la rapacità di Leovigildo, il che nelle intenzioni di Isidoro, è un miglioramento del ricordo di questo sovrano vale a dire un modo per farlo rientrare entro la sfera della legittimità.

Quelli della proprietà, del rispetto della proprietà da parte del re, dell'indispensabile distinzione tra i beni della corona e dello stato e quelli della persona che riveste il ruolo di re sono tutti temi che diventeranno cruciali per i dibattiti conciliari della seconda metà del VII secolo, e a ben vedere li troviamo ad un livello embrionale già nel rapporto che corre tra le due recensioni del capitolo 51: il Leovigildo migliore non agisce per avidità personale, ma per arricchire l'erario il che è legittimo.

Quindi il Leovigildo migliore non si veste nemmeno da re. Se Isidoro sta migliorando il ritratto di Leovigildo è coerente da parte sua censurare anche la vanità di quelli che, nelle Sentenze, chiamerà *lumina lapillorum*.

La correzione più vistosa nel contesto del capitolo 51 riguarda, appunto, l'assunzione da parte di Leovigildo di abiti e postura regali. La sparizione di questo passaggio nella seconda recensione è perfettamente in linea con le altre correzioni e concorre all'intento di ammorbidire la posizione di Leovigildo nel suo rapporto con la nobiltà, riconducendolo entro la sfera di una maggiore legittimità. La qual cosa conferma il fatto che Isidoro considera il fasto formale come un aspetto negativo, una pretesa molto discutibile per un sovrano.

Da notare che proprio nel passaggio cruciale che vede l'assunzione delle porpore si sottolinea che Leovigildo così si distingue dalla *gens*, secondo un

utilizzo del termine *gens* che chiaramente suggerisce il significato di “nobiltà”. Questa correzione ci permette di capire quale tipo di rapporto Isidoro auspicasse tra re e *gens*, quel rapporto che infine verrà prescritto dal canone 75°.

Velázquez Soriano ha sottolineato come alcuni dei manoscritti che trasmettono la recensione del 626, adottino la frase relativa alla regalità di Leovigildo utilizzando *populus* al posto di *gens*³⁷¹. Questa è invero la soluzione adottata dall’edizione di Mommsen³⁷² del 1894, mentre quella più recente di Rodriguez Alonso (1975) che noi utilizziamo, propone *gens*³⁷³: Velázquez Soriano in proposito avanza l’ipotesi di una versione intermedia nella quale Isidoro non si era ancora deciso a stralciare del tutto il passaggio in questione.

L’idea di una recensione intermedia, di una prima correzione nella quale Leovigildo non si distingue più dalla *gens*, ma dal *populus*, dimostrerebbe che il problema che affliggeva Isidoro riguardo a questo passaggio era proprio la rappresentazione del rapporto tra *rex* e *gens*, dimostrerebbe che l’informazione da censurare è la pretesa superiorità del re sulla *gens* che comportano il cerimoniale e gli abiti regali.

La Velázquez Soriano ha ipotizzato che nella seconda recensione della *Historia* Isidoro abbia deciso di omettere il celebre passaggio relativo al plagio delle porpore imperiali, allo scopo di emancipare la regalità gotica dal modello bizantino, rivendicandone con orgoglio l’autonomia culturale e politica³⁷⁴.

³⁷¹ I. Velázquez Soriano, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 122

³⁷² Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II, Monaco, 1894, c. 51

³⁷³ J. Arce, *Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*, in *Visigoti e Longobardi, Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, a cura di J. Arce e P. Delogu, Firenze 2001, pp. 84-85

³⁷⁴ I. Velázquez Soriano, “*Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)*”, in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms (The Transformation of the Roman World 13)*, a cura di H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, S. Kaschke, Leiden Boston, 2003, p.; I. Velázquez Soriano, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 122; J. Arce, *Leovigildus rex y el*

Noi non siamo d'accordo con questa interpretazione: non crediamo che il problema a monte dell'omissione stia nell'origine romano-bizantina del modello di regalità che viene imitato, crediamo che il punto sia il contenuto politico del modello stesso. Isidoro decide di censurare il passaggio non perché racconta una poco dignitosa imitazione della regalità bizantina, ma perché racconta l'avvento della regalità in se, con la definitiva gerarchizzazione politica che essa comporta.

Nella recensione del 621 Isidoro parla di “abiti regali”, non di “porpore imperiali” o “romane”; in altre parole non accenna affatto all'origine della regalità in questione, non accenna al fatto che Leovigildo abbia imitato gli imperatori di Costantinopoli.

Il carattere dell'aneddoto è politico e sociale, non culturale ed etnico, quindi crediamo non regga l'idea che sia stato censurato per una questione di sciovinismo e personale antibizantinismo dell'autore.

Volendo presentare al re un modello parentetico della regalità Isidoro intende probabilmente cominciare da Leovigildo, che da un lato è il padre di Recaredo dall'altro è il sovrano che iniziò l'impresa di unificazione coronata poi da Suintila.

Passando dalla prima alla seconda recensione il ritratto di Leovigildo viene ingentilito, il giudizio sulla sua condotta mitigato, il suo energico centralismo ricondotto entro i limiti della legittimità allo scopo di presentare un modello almeno parzialmente positivo. Così il Leovigildo del 626 non è avido, ma arricchisce il fisco e non si distingue più dai nobili con pretese formali: la sua regalità è più istituzionale e meno personale, bada agli interessi dello stato, non ai propri, e contestualmente mantiene un profilo moderato.

ceremonial de la corte visigótica, op. cit., pp. 79-92; A. Barbero, *La sucesión al trono en el reino visigodo*, in *Antigüedad y Cristianismo III*, op.cit., pp. 379-393

Le sue conquiste ampliano i domini della *gens*, e lui non si distingue più dalla *gens*.

A ben vedere è il tipo di regalità che Isidoro ha esemplificato più volte nella Cronaca del 626, dove i buoni imperatori riconquistavano le provincie dell'impero e di certo non pretendevano di essere più che semplici uomini (Nerva e Traiano).

Per quanto riguarda l'omissione del passaggio dedicato agli abiti regali, Isidoro ottiene due risultati: da un lato riserva a Recaredo il tema della svolta e del cambiamento facendo coincidere l'apice della maestà regale non con le porpore imperiali, ma con la conversione al cattolicesimo; dall'altro lato Isidoro censura un modello di regalità per lui inammissibile, vale a dire quello basato sulla esposizione ed assoluta superiorità del re, sul distacco del re dalla comunità degli uomini. Un modello culturale e politico che Isidoro disapprova in tutta la sua opera, che ha esemplificato negativamente nella Cronaca e che boccherà apertamente nelle Sentenze; un modello cui il vescovo di Siviglia opporrà infine quello delineato dai canoni del concilio IV.

Il *rector* Isidoriano, sia esso un chierico o un *princeps*, basa la propria legittimità ed autorità sul consenso degli uomini ancor più che sulla vocazione divina, lo abbiamo letto negli atti del concilio IV, mentre nelle Sentenze abbiamo letto la condanna dei *lumina lapillorum* e della deprecabile vanità del re che si ritenga più che un uomo pretendendo di elevarsi troppo al di sopra dei sudditi; nella Cronaca poi abbiamo letto gli esempi negativi di Domiziano e Caracalla che osavano presentarsi come dei e Diocleziano che come Leovigildo si agghindava molto più dei suoi predecessori.

Il pensiero di Isidoro a questo proposito è costante, rimane lo stesso tra gli anni venti quando revisiona le sue opere storiografiche e gli anni trenta quando lavora al concilio e alle Sentenze. Anzi il suo pensiero è questo già

negli anni dieci, quando scrive le prime recensioni delle sue opere storiografiche.

Non stupisce che, dovendo migliorare l'immagine di Leovigildo e migliorare il ricordo della sua attitudine verso l'aristocrazia, Isidoro decida di censurare la formalizzazione della sua regalità.

L'immagine che il nostro autore aveva in mente per Leovigildo in origine è quella del 621, il ritratto parzialmente negativo di un dinasta persecutore per avidità; in questo contesto Isidoro faceva rientrare la formalizzazione della regalità, come un ulteriore motivo di disapprovazione. Nel modello ammorbido e parzialmente positivo gli abiti regali non trovano più posto, e crediamo che il punto sia proprio l'archetipo di regalità che Isidoro vuole indicare e suggerire a Suintila.

A parte i cambiamenti nel ritratto di Leovigildo, crediamo che la scelta di omettere il passaggio delle vesti regali nella seconda redazione serva anche all'economia generale dell'opera, infatti tagliando quel passaggio Isidoro elimina l'unica testimonianza di un cambiamento politico, formale ed istituzionale dei rapporti di forza all'interno del ceto dirigente, un cambiamento negli attributi della legittimità che sarebbe il primo dai tempi di Atanarico.

Operando questa correzione Isidoro nega di fatto che il rapporto tra re e *gens* sia mai cambiato, da per scontato che i termini dell'equilibrio siano immutati fin dal principio della regalità presso i Goti, ed indica questo modello a Suintila, per il cui accesso alla corona Isidoro utilizzerà appunto il verbo *suscipio*³⁷⁵, lo stesso verbo che nella seconda redazione della *Historia* ha utilizzato per Atanarico, scartando l'originale *accipio*.

Passando da una redazione all'altra Isidoro decide di definire con la stessa parola l'assunzione del potere del primo re e quella dell'ultimo, inoltre

³⁷⁵ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 274

cancella l'unico passaggio che testimoniava un cambiamento nella natura della regalità e del rapporto tra re e sudditi. Crediamo che non si tratti di scelte casuali, visto che il tratto principale della personalità letteraria di Isidoro è proprio l'estrema attenzione posta al significato delle parole. Crediamo che questo genere di correzioni sottintenda un modello politico ben preciso.

Il capitolo 52 infine ci racconta di Recaredo, il primo dinasta cui Isidoro perdona la dinastia:

52. Aera DCXXIII, anno III imperii Mauricii, Leuigildo defuncto filius eius Recaredus regno est coronatus, cultu praeditus religionis et paternis moribus longe dissimilis: namque ille inreligiosus et bello promptissimus, hic fide pius et pace praeclarus, ille armorum artibus gentis imperium dilatans, hic gloriosus eandem gentem fidei trophaeo sublimans. In ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populus inoliti erroris labe deteresa ad cultum rectae fidei revocat.³⁷⁶

Abbiamo un chiaroscuro tra la figura di Recaredo e quella di suo padre (l'alternanza tra un modello negativo ed uno positivo è una costante nelle opere storiografiche di Isidoro), nel contesto del quale l'attitudine alla guerra di Leovigildo diventa un aspetto velatamente negativo.

Di seguito abbiamo ovviamente la religiosità come pregio del re (lo era di Valia e di Teudi) e la missione apostolica come pregio particolare di Recaredo. Soprattutto abbiamo un uso molto attento del termine *gens*: l'*imperium* non è di Recaredo, ma della *gens*; parimenti sono i popoli della *gens* che si convertono. Recaredo porta alla vera fede i popoli, non direttamente la *gens*: forse solo una sfumatura eppure vediamo che il potere del re non si esercita direttamente sulla *gens*. Anche nel caso della narrazione di un episodio come la conversione dei Goti al cattolicesimo, merito supremo del re, resiste il diaframma retorico che separa la *gens*

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 260

dall'autorità del re. Isidoro non oltrepassa mai questo confine, il potere del re si esercita sempre e solamente sul *populus*.

È al capitolo 53 che abbiamo un'ulteriore conferma di quest'attenzione; nel raccontare del III concilio Isidoro torna ovviamente sul tema dell'eresia:

53. Synodum deinde episcoporum ad condemnationem Arrianae haeresis de diversis Spaniae et Galliae provinciis congregat, cui concilio idem religiosissimus princeps interfuit gestaque eius praesentia sua et subscriptione firmavit, abdicans cum omnibus suis perfidiam quam hucusque Gothorum populus Arrio docente didicerat...³⁷⁷

per la prima volta in tutta la *Historia* Isidoro definisce i Goti come *populus*. Sino ad ora i Goti sono sempre stati una *gens*, ma nel momento di raccontare la conversione all'eresia di Ario diventano un *populus*. Questo ha a che vedere col tema dell'obbedienza (abbiamo visto come nell'opera di Isidoro l'autorità si eserciti sempre sul *populus*) ma soprattutto ha a che vedere con il concetto e l'immagine della *gens* che non vengono associati all'eresia: è un *populus* che cade nell'errore e non la *gens*.

Il capitolo 53 racconta del III concilio di Toledo e la narrazione del 626 è molto più diffusa³⁷⁸. Da notare che il superlativo di Recaredo cambia e da *gloriosissimus* il re diventa *religiosissimus* (la stessa correzione che abbiamo visto su Suintila tra la prima e la seconda recensione della Cronaca³⁷⁹).

Al capitolo 54 Isidoro racconta delle guerre di Recaredo. Abbiamo visto come la gloria di Leovigildo fosse offuscata dall'attitudine violenta del guerrafondaio; con Recaredo quest'ombra scompare e le sue imprese sono compiutamente gloriose, approvate senza riserve dall'autore che nella seconda redazione specifica come le vittorie di Recaredo siano da attribuire

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 262

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 262

³⁷⁹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 205

alla sua fede. Tra la prima e la seconda redazione Isidoro accentua la connotazione religiosa di Recaredo, modificando l'aggettivazione ed ampliando la narrazione stessa sul concilio e sulle imprese militari.

In sostanza definisce un archetipo più preciso e marcato intorno alla figura del re apostolo.

A parte questo vale la pena di notare che la gloria militare non è direttamente attribuita a Recaredo, ma ricade su un suo generale: il *dux* Claudio glorioso e trionfatore³⁸⁰.

L'impressione è che Isidoro per l'ennesima volta non dimentichi di lusingare l'oligarchia, attribuendo ad un nobile una gloria militare che poteva spettare interamente a Recaredo. Recaredo è un modello regale veramente, indiscutibilmente positivo, ma anche nel contesto del suo ritratto Isidoro si preoccupa di trovare spazio all'oligarchia, rubando per qualche riga la scena al re. E vediamo bene che la gloria di Claudio è tanto grande quanto limpida.

Sulla stessa linea crediamo si ponga al capitolo 55 l'eliminazione del passaggio che nella prima redazione racconta delle molte congiure che funestano il regno di Recaredo³⁸¹. L'eliminazione di queste righe da un lato mantiene intatto il ritratto di Recaredo, trasmettendo il ricordo di un regno di assoluta concordia e armonia, dall'altro lato omette le colpe degli oligarchi contro un re modello, salvaguardando di riflesso anche l'immagine della nobiltà.

Leggiamo il capitolo 56:

56. Multos etiam ditavit rebus, plurimos sublimavit honoribus, opes suas in miseris, thesauros suos in egenis recondens, sciens ad hoc illi fuisse conlatum regnum, ut eo salubriter frueretur, bonis initiis bonum finem adeptus...³⁸²

³⁸⁰ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 262-264

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 264-266

³⁸² *Ibidem*, p. 266

Il tema dell'arricchire i sudditi (che riguarda i nobili quanto i poveri) inserisce nel modello un comportamento contrario alla *cupiditas*, spiegato esplicitamente in un'ottica di attenzione alla collettività che non deve essere solo retorica, ma riguarda concretamente il tema della responsabilità che prenderà corpo nei canoni del concilio IV.

Concluso il racconto del regno di Recaredo Isidoro al capitolo 57 accenna a suo figlio Liuva, che cade vittima di Witterico, in un ennesimo tentativo dinastico fallimentare³⁸³.

Al capitolo 58 vediamo di nuovo che le glorie militari di Witterico sono in realtà merito dei suoi generali:

58. Aera DCXLI, anno imperii Maurici XX extincto Liuuane Wittericus regnum, quod vivente illo invaserat, uindicat annis VII...hic in vita plurima inlicita fecit, in mortem autem, quia gladio operatus fuerat, gladio periit. Mors quippe innocentis inulta in illo non fuit, inter epulas enim prandii coniuratione quorundam est interfectus.³⁸⁴

con gli assassini di Liuva prima e Witterico poi ritroviamo la velata giustificazione del regicidio già vista con Teudi e Teudisclo (capitoli 43 e 44). Isidoro non condanna mai chi congiura, al contrario specificando sempre l'indegnità delle vittime porta avanti l'idea che il re che muore assassinato spesso lo merita. Un tema che abbiamo incontrato anche nella Cronaca, parallelo all'idea che il buon principe debba mostrarsi indulgente verso chi ha tramato contro di lui. Tutti contenuti che crediamo prendano corpo nel canone 75°.

I capitoli 60 e 61 raccontano il regno di Sisebuto³⁸⁵. Il capitolo 60 ci parla delle conversioni forzate imposte agli ebrei: il tono non è di aperta

³⁸³ *Ibidem*, p. 268

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 268-270

³⁸⁵ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios, Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 278-281

disapprovazione e l'autore sembra limitarsi a constatare l'errore di Sisebuto³⁸⁶; nel chiudere il passaggio Isidoro non manca di ricordare la notevole istruzione letteraria di questo re³⁸⁷. Tra prima e seconda recensione il capitolo 60 non subisce correzioni significative.

Molto diverso il discorso riguardo al capitolo 61, che nella recensione del 626 presenta una delle interpolazioni che più hanno fatto discutere gli specialisti. Leggiamo il passaggio nella versione del 621:

In bellicis quoque causis favorem habuit proeliorum. Astures enim rebellantes misso exercitu per duces suum Richilanem in dicionem suam reduxit...Hunc alii morbo, alii veneno asserunt interfectum.³⁸⁸

ora vediamo la recensione del 626:

61. In bellicis quoque documentis ac victoriis clarus. Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit... Hunc alii proprio morbo, alii inmoderato medicamenti haustu asserunt interfectum, relicto Recaredo filio parvulo, qui post patris obitum princeps paucorum dierum morte interveniente habetur.³⁸⁹

innanzi tutto vale la pena di notare che, come molti altri re, anche Sisebuto trionfa per mano dei suoi *duces*. È un fatto che Isidoro non manchi mai di ricordare dettagli come questo, secondo una rappresentazione che di fatto modera la celebrazione del sovrano sottolineando sempre la parte che l'oligarchia ha nelle vittorie del regno. Spartire la gloria come fa Isidoro significa rammentare al re che il re non vince personalmente le proprie guerre, esattamente come non sale autonomamente al trono: indicare spesso e volentieri il nome del generale che stava fisicamente sul campo di battaglia significa indicare un modello politico ben preciso, moderando il

³⁸⁶ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 270-272

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 272

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 272

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 272

panegirico della regalità, affiancando al re dei coprotagonisti, sottolineando e quindi mantenendo costante il contatto tra il re e la base che lo esprime. Crediamo che il punto per Isidoro sia in definitiva proprio questo: sostenere che è la base ad esprimere il re.

A proposito del nome del *dux* vediamo che nella redazione del 626 Rechila scompare, ed i generali di Sisebuto rimangono nell'anonimato: questa correzione si spiegherà alcuni capitoli più tardi, quando Isidoro celebrerà il passato da generale di Suintila, attribuendogli le vittorie del regno di Sisebuto.

Veniamo ora alla seconda correzione del capitolo 61, l'interpolazione a proposito della morte di Sisebuto e di suo figlio. È opinione comune che Suintila fosse coinvolto nel presumibile assassinio di Sisebuto, la qual cosa spiegherebbe la correzione del 626 che censura l'ipotesi di un avvelenamento e quindi di una congiura. La seconda recensione per compiacere il nuovo re cancellerebbe il sospetto.

Ma se l'intento è quello di allontanare i dubbi da Suintila per quale motivo ricordare la morte del giovane erede di Sisebuto a pochi giorni dal padre?

Perché scacciare l'idea di un avvelenamento se poi si ricorda una morte sospetta come quella di Recaredo II, episodio che di fatto suggerisce l'idea di una congiura? Congiura per giunta tanto articolata da colpire padre e figlio, re ed erede a stretto giro di posta, eliminando la dinastia nel suo insieme.

Da un punto di vista pubblicistico l'interpolazione del capitolo 61 appare come un controsenso: se l'intento è quello di compiacere Suintila e salvaguardarne la reputazione, ricordare la troppo puntuale morte di Recaredo II è tanto inopportuno quanto controproducente.

Dal canto nostro vorremmo proporre un'interpretazione che superi il problema di questo controsenso. Se da un lato è molto probabile che l'omissione del sospetto avvelenamento serva a tutelare l'immagine di

Suintila, dall'altro lato è possibile che dato l'approccio generale dell'opera al tema della regalità, la morte di Recaredo II non sia altro che un altro esempio di dinastia fallimentare.

Isidoro potrebbe anche aver affrontato il ricordo del figlio di Sisebuto con disinvoltura, con la semplice intenzione (nondimeno didascalica) di raccontare l'ennesimo fallimento della trasmissione ereditaria del potere, perfettamente in linea con i numerosi aneddoti analoghi presenti nell'opera. Data l'inclinazione dell'*Historia* riguardo ai modelli politici è possibile che un aneddoto del genere non suonasse affatto come un'insinuazione su Suintila, ma al contrario che fosse nell'intenzione dell'autore un modo per ridimensionare Sisenando gettando un'ombra sul suo regno, funzionale a far risaltare ancor di più la perfetta grandezza del re in carica.

I capitoli dal 62 al 65 raccontano appunto di Suintila e rappresentano ovviamente l'interpolazione, o meglio l'aggiornamento più corposo (assieme alla *Laus Hispaniae* ed alla *Recapitulatio*) che passa tra la recensione del 621 e quella del 626.

L'approccio è apertamente celebrativo del regno di Suintila, e il ritratto del principe al capitolo 63 è servito a Mark Reydellet per integrare ed esemplificare le Sentenze³⁹⁰, riguardo al modello di regalità nel pensiero di Isidoro:

64. Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis virtutes: fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum vocari sit dignus.³⁹¹

³⁹⁰ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., pp. 546-554

³⁹¹ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 278

Dal canto nostro crediamo che lo specchio presenti già alcune delle caratteristiche che ritroviamo al canone 75° del concilio IV: la *munificentia* che Suintila condivide con Recaredo, e che rappresenta la virtù contraria alla *cupiditas* gravemente biasimata dal concilio (e omessa dal ritratto di Leovigildo); poi quell'*examinatio strenua in iudiciis* che anticipa chiaramente il *consensu publico*³⁹² che il canone 75° raccomanda al re nell'esercizio della giustizia.

L'assoluta incongruenza che corre tra questo panegirico e l'impetosa deprecazione che colpisce Suintila nel canone 75°³⁹³ ha indotto Reydellet a sostenere che Isidoro nello scrivere il canone non esprimesse il proprio vero pensiero sul tema della regalità, ma che ormai vecchio e malato assecondasse le ragioni del partito al potere³⁹⁴, secondo un "collaborazionismo" politico che gli viene imputato anche altrove³⁹⁵.

Al capovolgimento del giudizio su Suintila che passa tra l'*Historia* (626) e il concilio IV (633), si aggiunge poi ancor più grave il fatto che nell'opera storiografica, al capitolo 65, Isidoro applaude la scelta di Suintila di associare al trono suo figlio Ricimero per garantirgli la successione, mentre abbiamo visto come il canone 75° vieti e condanni nel modo più assoluto questa soluzione.

In verità, prima di affermare che Isidoro non esprimeva il suo pensiero nel redigere il canone 75° bisognerebbe stabilire quale tra le due in questione sia la vera opinione di Isidoro su Suintila.

A parte questo il fatto che Isidoro cambi opinione su Suintila non significa che cambi opinione sulla regalità; intendiamo dire che se anche Suintila

³⁹² J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 220

³⁹³ *Ibidem*, p. 221

³⁹⁴ M. Reydellet, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, op. cit., p. 524

³⁹⁵ I. Velasquez Soriano, "Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)", op. cit., pp.

smette di essere un esempio di buona regalità questo non significa che cambi il modello astratto della regalità che Isidoro ha in mente.

Nella doppia recensione delle sue opere storiografiche abbiamo visto più volte come il vescovo di Siviglia corregga i ritratti dei protagonisti a seconda delle sue esigenze pubblicistiche, rimanendo comunque fedele ad un'idea costante e definita della regalità. Quello che accade al ritratto di Suintila tra l'*Historia* e il canone 75° crediamo non sia diverso.

Dal canto nostro vorremmo sottolineare alcuni passaggi dagli altri capitoli dedicati a Suintila, passaggi che crediamo vadano ad allineare anche il suo ritratto ai numerosi esempi di esercizio del potere osservati nelle opere storiografiche del vescovo di Siviglia. Questo a prescindere dal fatto che a Suintila, per la “ragion di stato”, si dovrà perdonare la trasmissione ereditaria della regalità.

Al capitolo 62 Suintila sale al trono:

62. Aera DCLVIII, anno imperii Heraclii X gloriosissimus Suinthila gratia divina regni suscepit scepra...³⁹⁶

vediamo che per l'assunzione del potere di Suintila l'autore sceglie il verbo *suscipere*. Abbiamo già menzionato questa coincidenza, ma è comunque interessante rilevare come nella seconda stesura del 626 Isidoro decida di correggere il passaggio in cui Atanarico diventa il primo re dei Goti (capitolo 6) in modo da utilizzare lo stesso verbo *suscipere* tanto per la prima regalità della *Historia* quanto per l'ultima, stabilendo un trait d'union che unitamente alla scelta di censurare la regalizzazione della leadership di Leovigildo suggerisce che il rapporto del re con il potere non sia mai cambiato nella storia del regno.

Leggiamo ancora qualche riga del capitolo 62:

...Ista sub rege Sisebuto ducis nactus officio Romana castra perdomuit, Ruccones superavit.³⁹⁷

vediamo come per prima cosa Isidoro rimarchi il fatto che Suintila era un *dux*, omologo quindi ad un modello positivo e attinente all'oligarchia che abbiamo ripetutamente incontrato nel corso dell'opera (fin da quando i *duces* erano romani), come un'esplicita garanzia che Suintila risponde esattamente all'idea del contatto che secondo Isidoro deve correre tra il sovrano e la base che lo esprime.

Nella prima stesura abbiamo visto che il *dux* vittorioso sotto il regno di Sisebuto era un tale Rechila; questo scompare nella recensione del 626 e come abbiamo visto si parla in modo generico dei *duces* di Sisebuto. Il perché di questa correzione lo scopriamo appunto al capitolo 62: non c'è spazio per Rechila perché è Suintila il *dux* glorioso di Sisebuto, un modo per attribuire a Suintila buona parte anche della gloria del regno precedente. Sempre al capitolo 62 un altro passaggio interessante:

...auctamque triumphum gloriam prae ceteris regibus felicitate mirabili reportavit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principum est conlatum. Auxit eo proelio virtutis eius titulum duorum patriciorum obtentus, quorum alterum prudentia suum fecit, alterum virtute sibi subiecit.³⁹⁸

la gloria di Suintila supera quella di tutti i suoi predecessori, e come generale lui è tanto più grande per il fatto di aver sconfitto due patrizi. In quest'occasione i nobili romani diventano la pietra di paragone per misurare il valore del più grande re dei Goti: superarli rappresenta per Suintila l'apice della grandezza.

La nobiltà romana torna a rappresentare un punto di riferimento, un termine di paragone, addirittura un modello da raggiungere e superare per verificare

³⁹⁶ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 274

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 274-276

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 276

la grandezza di un sovrano. Si parla in generale di nobiltà, argomento che Isidoro tratta sempre con riguardo, ed in particolare di nobiltà romana, modello nel quale Isidoro ha già cercato e trovato riferimenti positivi dal punto di vista militare e politico, che fossero *duces*, *consules* o appunto patrizi. Ci sembra che questo modello si riproponga anche sul finire della *Historia*, dove la grandezza di Suintila passa per questo confronto.

Questo passaggio unitamente alle origini militari dello status di Suintila, cala il sovrano nel quadro di una scena retorica almeno in parte occupata dalla nobiltà, dedicata dall'autore alla nobiltà come luogo della virtù militare e dell'origine dell'autorità.

Per concludere veniamo al capitolo 65:

65. Huius filius Reccimerus in consortio regni adsumptus pari cum patri solio conlaetatur, in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat, ut in eo et meritis et uultu paternarum virtutum effigies praenotetur. Pro quo exorandus est caeli atque humani generis rector, ut sicut extat cosensu patrio socius, ita post longaeuum parentis imperium sit et regni successione dignissimus.³⁹⁹

in contro tendenza rispetto al resto dell'opera Isidoro auspica una fortunata successione dinastica, celebrando l'erede di Suintila senza riserve. A nostro parere Isidoro cede alle necessità del panegirico, dato che non può attaccare la dinastia su questo episodio.

Isidoro auspica che Ricimero possa essere all'altezza di suo padre, così come per Recaredo salutava felicemente il fatto che fosse molto diverso da suo padre.

Vorremmo porre attenzione a proprio a questi dettagli, infatti sembra che il tema della dinastia presenti due differenti problemi secondo Isidoro: da un lato la questione della suddivisione del potere e dei pericoli che comporta, aspetto sul quale Isidoro si è espresso a proposito di Leovigildo; dall'altro il fatto che in caso di trasmissione dinastica della corona non si abbiano

garanzie sulla dignità del successore, aspetto che emerge implicitamente e per contrasto dalle considerazioni che Isidoro fa su Recaredo e Ricimero. Il fatto che, le uniche due volte in cui per forza di cose è costretto ad avvallare una successione dinastica, Isidoro faccia il paragone tra padre e figlio, presuppone la domanda e l'incertezza di cui abbiamo detto.

Nel caso di Recaredo e di Ricimero Isidoro è costretto a mettere da parte le sue riserve sulla trasmissione dinastica del potere, in compenso in entrambi i casi fa un raffronto padre-figlio che presuppone da parte sua un dubbio in proposito, la necessità di verificare con un paragone la riuscita della successione.

Retoricamente la necessità di rassicurare il lettore che (nonostante) la trasmissione ereditaria del potere, il nuovo re sarà migliore (Recaredo) o comunque all'altezza (Ricimero) del precedente.

In altre parole il paragone è una verifica, indispensabile nel contesto di un'opera che sin dall'inizio ha proposto aneddoti negativi sull'argomento della dinastia; la necessità di una verifica presuppone un dubbio di fondo sulla dinastia, anche nel contesto del panegirico più ovvio e compiuto.

Quando abbiamo fatto riferimento alla necessità di stabilire il vero pensiero di Isidoro prima di accusarlo di trasformismo politico ci riferivamo precisamente a questo aspetto: il fatto che Isidoro come panegirista debba celebrare la scelta dinastica di Suintila non significa che condivida questa soluzione. Lo stesso modo di esporre la questione, sottintende un dubbio da parte dell'autore, una sua difficoltà a promuovere senza riserve la scelta del re.

Difficile d'altra parte credere che il vero pensiero di Isidoro corra nelle poche righe dedicate all'inevitabile celebrazione di Ricimero. Difficile che il vero pensiero di Isidoro corra nei contenuti di un panegirico invece che in quelli di un canone conciliare.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 278-280

Il fatto che la conclusione della *Historia* proponga un contenuto diametralmente opposto a quello normativo del canone 75° non basta ad affermare che Isidoro cambia il modello di regalità a seconda del partito che intende compiacere.

Crediamo di aver rilevato a più riprese nelle opere storiografiche di Isidoro un sostanziale (talvolta esplicito) rifiuto della trasmissione ereditaria del potere, e l'esemplificazione che corre lungo tutta la seconda redazione della *Historia* (fatta eccezione per i casi di Recaredo e Ricimero) pone l'opera stessa sulla linea di pensiero che prenderà corpo da un punto di vista normativo con i canoni del concilio IV.

La Historia Wandalorum e la Historia Sueborum

Dopo aver raccolto alcuni esempi di regalità nei sessantacinque capitoli della *Historia Gothorum*, vorremmo provare a continuare la lettura, insistere nel nostro approccio e vedere come cambiano tra la recensione del 621 e quella del 626 i ventuno capitoli (dal 71 al 92) che trattano la storia dei Vandali e degli Svevi.

La *Historia Wandalorum* nella sua seconda recensione si apre con i capitoli 71 e 72, che nel loro insieme costituiscono una lunga interpolazione che rimpiazza la laconica apertura della redazione del 621:

Wandali cum Alanis et Suevis pariter Spanias ingrediuntur.⁴⁰⁰

Leggiamo i capitoli 71 e 72:

71 Aera CCCCXLIII ante biennium inruptionis Romanae urbis excitatae per Stilliconem gentes Alanorum, Sueborum et Wandalorum transicto Rheno Gallias inruunt, Francos proterunt directoque impetu ad Pyrenaeum usque perveniunt, cuius obice per Didymum et Veridianum

Romanos nobilissimos ac potentissimos fratres ab Spania tribus annis repulsi per circumiacentes Galliae provincias vagabantur. Sed postquam iidem fratres, qui privato praesidio Pyrenaei claustra tuebantur ob suspicionem tyrannidis insontes et nulla culpa obnoxii a Constantio Caesare interfecti sunt, memoratae gentes Spaniarum provincias inrumpunt.

72 Aera CCCCXLVI Wandali, Alani et Suevi Spanias occupantes neces vastationesque cruentis discursibus faciunt, urbes incendunt, substantiam direptam exhauriunt, ita ut humanae carnes vi famis devorarentur a populis.

Edebant filios suos matres, bestiae quoque morientium gladio, fame ac peste cadaveribus aduetae etiam in vivorum efferebantur interitum atque ita quattuor plagis per omnem Spaniam saevientibus divinae iracundiae per prophetas scripta olim praenuntiatio adimpletur.⁴⁰¹

il capitolo 71 introduce la storia dei “nobilissimi e potentissimi romani” Didimo e Veridiano, della strenua ed efficace difesa delle “provincie ispaniche” e dell’ingiusta condanna di cui sono vittima.

La loro caduta provoca l’irruzione delle genti barbariche nella penisola, e al capitolo 72 Isidoro si preoccupa di dare una dettagliata descrizione degli orrori dell’invasione, che fa risaltare tanto più il merito dei nobili romani.

I capitoli 71 e 72 (come detto presenti solo nella redazione del 626) costruiscono un racconto con tre soggetti (nobiltà romana, imperatore, barbari) eleggendo senza dubbio nei patrizi il modello positivo, vittorioso prima militarmente poi moralmente, contrapposto all’orrore dell’inciviltà barbarica ed all’infida decadenza della monarchia imperiale.

Crediamo che Didimo e Veridiano si aggiungano all’elenco di esempi positivi ed edificanti di leadership che Isidoro cerca e trova tra i ranghi della nobiltà romana, per contrapporli di volta in volta ad esempi degenerati di potere monarchico.

Il capitolo 73, dopo aver posto di nuovo l’accento sulla distruzione portata dall’invasione, racconta della divisione della penisola iberica e del regno di Gunderico, primo re dei Vandali; anche in questo caso varrà la pena di

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 290

vedere come cambia il testo del 626 rispetto a quello del 621 nel raccontare la morte di Gunderico: ecco la stesura del 621:

...In Spanias Gundericus primus rex Wandalorum successit, regnans in Galliciae partibus annis XVI. Qui dum rupto foedere pacis Suevos in Erbasis montibus obsideret, relicta tandem Gallicia, cum omnibus Wandalis ad Baeticam transivit captaque Spali cum inreverentes in ecclesias ipsius civitatis manus extendisset, mox dei iudicio daemone correptus interiit.⁴⁰²

ecco invece la stesura del 626:

...Primus autem in Spanias Gundericus rex Wandalorum successit, regnans Galliciae partibus annis XVIII. Qui dum rupto foedere pacis Suevorum, Balearicas Terraconensis provinciae insulas depraedatur. Deinde Carthagine Spartaria eversa cum omnibus Wandalis ad Baeticam transiit, Spalim diruit actaque caede in direptionem mittit. Qui cum auctoritate regiae potestatis inreverentes manus in basilicam Vincentii martyris civitatis ipsius extendisset, mox dei iudicio in foribus templi daemone correptus interiit.⁴⁰³

Isidoro decide di fare una precisazione che ci sembra significativa, associando apertamente la punizione divina all'abuso del potere regio, e trasformando di fatto il passaggio da una generica ammonizione contro il sacrilegio ad una specifica ammonizione contro la cattiva regalità.

I capitoli 74, 75, 76 e 77⁴⁰⁴ raccontano l'invasione del Nord Africa e l'efferato regno di Genserico, instancabile persecutore dei cattolici. Isidoro si sofferma ripetutamente sull'impotenza degli imperatori con Valentiniano (74), Teodosio e Maggioriano (76), la narrazione molto più dettagliata nella recensione più tarda. I capitoli 78 e 79⁴⁰⁵ raccontano del regno di Unnerico, figlio di Genserico e persecutore sanguinario più di suo padre (*atrocior*

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 288-290

⁴⁰² *Ibidem*, pp. 290-292

⁴⁰³ *Ibidem*, pp. 290-292

⁴⁰⁴ *Ibidem*, pp. 294-300

⁴⁰⁵ *Ibidem*, pp. 300-302

patre). Il capitolo 80⁴⁰⁶ liquida in quattro righe il regno di Gutamondo, che pure aveva concesso la pace ai cattolici richiamandoli dall'esilio.

Al capitolo 82⁴⁰⁷ abbiamo lo sfortunato regno di Ilderico (figlio di Unnerico e della figlia di Valentiniano rapita durante il sacco di Roma) che riapre le chiese richiamando anch'egli i vescovi dall'esilio. È interessante vedere come nella seconda recensione Isidoro ometta il dettaglio della cattività della madre di Ilderico.

Vediamo il testo del 621:

Post quem regnavit Hildiris ex filia Valentiniani imperatoris genitus a Geiserico captivata, quae Hunerico filio suo fuerat iuncta, regnavitque Hildiris annis VII et III mensibus. Iste sacramento a praedecessore suo Trasemundo fuerat obstructus, ne catholicis in regno suo ecclesias aperiret aut privilegia restitueret, priusquam regnaret, ne sacramenti religionem violaret, praecepit sacerdotes catholicos ab exilio reduci et ecclesias aperiri. Quem Gilimer adsumpta tyrannide regno privavit et cum filiis carceris custodia mancipavit.⁴⁰⁸

ora vediamo il testo del 626:

82. Aera DLIII post Trasemundum Ildiris Unerici filius ex Valentiniani imperatoris filia genitus regnat annos VII menses III. Iste sacramento a decessore suo Trasemundo obstructus ne catholicis in regno suo aut ecclesias aperiret aut privilegia restitueret, prius quam regnaret, ne religione sacramenti violaret, praecepit sacerdotes catholicos ab exilio reduci et ecclesias aperiri. Quem Gilimer adsumpta tyrannide regno privat et cum filiis carceris custodia mancipat.⁴⁰⁹

L'autore sembra ritoccare il ricordo di Ilderico dimenticando il fatto che fosse figlio di una prigioniera. Al capitolo 78, raccontando del padre di Ilderico Isidoro si esprime in questi termini:

78. Aera DVI post Gesericum Hunericus Geserici filius regnat annos VII menses V habens in coniugio Valentiniani filiam quam pater eius ex Roma cum matre captivam adduxerat. Qui et ipse

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 302

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 304

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 304

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 304

Arriano suscitatus furores catholicos per totam Africam atrocior patre persequitur, ecclesias tollit, sacerdotes et cuncti ordinis clericos exilio mittit, monachos quoque atque laicos quattuor circiter milia exiliis durioribus relegavit, martyres fecit, confessoribus linguas abscidit, qui linguis abscisis perfecte usque ad finem locuti sunt. Tunc Laetus Neptensis civitatis episcopus gloriose martyrio coronatur.⁴¹⁰

La sensazione è che Isidoro decida di eliminare dal ritratto di un re buono, unico caso tra i Vandali, un dettaglio negativo che invece viene puntualmente ricordato per Unnerico in accordo col pessimo esempio che questi rappresenta.

La storia dei Vandali si conclude con i capitoli 83 e 84⁴¹¹ dedicati alla tirannide ed alla disfatta di Gelimero. Vediamo come Isidoro introduce il personaggio:

83. Aera DLX Gilimer regnum cum tyrannide sumit, multos nobilium Africae provinciae crudeliter extinguens, multorumque substas tollens.⁴¹²

Gelimero è un archetipo negativo completo: assume il potere con un colpo di palazzo quindi è illegittimo, e da re si macchia di una delle colpe più imperdonabili, la persecuzione dei nobili e la rapina delle loro sostanze. Vediamo come va avanti il capitolo 83.

Adversus quem Iustinianus imperator visitatione Laeti episcopi, qui ab Unerico Wandalorum rege martyr fuerat factus, exercitum cum Belisario magistro militum duce mittit...⁴¹³

L'intervento di Belisario è ispirato a Giustiniano da una visione miracolosa. Da notare che nel racconto di Isidoro la sollecitazione soprannaturale e provvidenziale non è rivolta contro un re ariano persecutore di cattolici, ma contro un tiranno persecutore della nobiltà: Isidoro insiste su colpe come

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 300

⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 306-308

⁴¹² *Ibidem*, p. 306

l'usurpazione e il cattivo governo tralasciando il tema dell'intolleranza religiosa, il che ci suggerisce una volta di più quale taglio Isidoro voglia dare alla propria narrazione.

Da notare inoltre che chi sollecita l'imperatore è un vescovo martire e chi viene incaricato di fare giustizia è un patrizio romano (già glorioso nelle pagine della Cronaca), il merito di Giustiniano ridotto al minimo.

A proposito della vittoria di Belisario vale la pena di raffrontare il testo del 621 a quello del 626; vediamo il primo:

...Belisario magistro militum duce mittit, quem Belisarius cum omni gente Wandalorum proelio fugavit. Africam cepit centesimo X Wandalorum ingressionis anno.⁴¹⁴

ora vediamo il secondo:

...Belisario magistro militum duce mittit initioque idem Belisarius proelio Gunthimerum et Gebamundum regis fratres primo proelio superatos interficit, deinde ipsum Gilimerum in fugam versum Africam capit nonagesimo septimo Wandalorum ingressionis anno.⁴¹⁵

La vittoria di Belisario è più dettagliata e vede il generale romano combattere e vincere in prima persona, i fratelli del re superati al primo scontro.

Leggiamo ora il capitolo 84:

84. In ipso autem Belisarii occurso priusquam congressio fieret, Gilimer tyrannus Ildericum regem cum quibusdam generis eius adfines occidit. Belisarius autem Gilimerum tyrannum capit...⁴¹⁶

l'apertura mostra un Gelimero che, tanto più calato nel ruolo del tiranno, giustizia la famiglia reale: soprattutto si tratta di una precisazione che rimarca la posizione illegittima del tiranno, non a caso infatti il titolo di *rex*

⁴¹³ *Ibidem*, p. 306

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 306

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 306

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 308

viene riconosciuto a Ilderico. Per contrasto è tanto più legittimo e meritevole il ruolo di Belisario, ritratto nell'atto di fare giustizia di un tiranno assassino, giustizia per di più ispirata dall'apparizione di un vescovo martire.

Al passaggio successivo il generale cattura il tiranno e fa ritorno a Costantinopoli:

...Belisarius autem Gilimerum tyrannum capit eumque cum divitiis ex rapinis provinciarum et Africae conquisitis Constantinopolim Iustiniano imperatori ducit. Sicque regnum Wandalorum cum populo suo atque stirpe deletur aera DLXIII. Quod permansit CXIII annis a Gunderico rege usque ad Gilimeri interitum.⁴¹⁷

Rodriguez Alonso traduce come segue: "...Belisario captura, por su parte, al tirano Gilimero y lo lleva a Costantinopla, con las riquezas reunidas del saqueo de las provincias y de Africa..."⁴¹⁸.

La traduzione lascia intendere che le ricchezze portate a Costantinopoli siano il bottino di guerra del generale romano, noi crediamo che invece Isidoro stia parlando del tesoro frutto delle rapine di Gelimero ai danni della nobiltà raccontate al capitolo 83. Per sostenere questa nostra ipotesi vorremmo rifarci al testo del 621 dove il ritorno a Costantinopoli viene raccontato come segue:

...Belisarius Gilimerum tyrannum capit et eum cum divitiis suis ex rapinis provinciarum Africae conquisitis Constantinopolim Iustiniano imperatori duxit...⁴¹⁹

quel *suis* (che Rodriguez Alonso ignora nel tradurre il testo del 621⁴²⁰) attribuisce le ricchezze a Gelimero e quindi anche le "rapine" sono sue. Rodriguez Alonso traduce *rapinis* con *saqueo* dando l'idea della preda di

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 308

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 309

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 308

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 309

guerra, mentre secondo noi Isidoro si sta riferendo alle ruberie del tiranno e non al bottino del generale.

Nel suo insieme la *Historia Wandalorum* pone tre differenti soggetti storici e politici: la regalità imperiale, la regalità dei vandali e la nobiltà militare romana. Solo del terzo di questi soggetti Isidoro decide di dare una rappresentazione positiva, apertamente contrapposta ad esempi di corruzione e decadenza del potere monarchico ritagliati tanto sulle figure degli imperatori infidi, impotenti e sconfitti, quanto sulle figure dei re barbari eretici, persecutori e sanguinari.

Belisario (già “illustre patrizio” e “trionfatore” nella prima recensione della Cronaca) si aggiunge a Didimo e Veridiano, Ezio, Littorio (24), Stilicone e forse allo stesso Pompeo nel comporre una galleria di generali, nobili, patrizi e consoli sempre esemplarmente vittoriosi contro re degenerati, condottieri sconfitti solo dalla sfortuna (Littorio) o dall’invidia degli imperatori (Didimo e Veridiano come Ezio).

Un approccio narrativo che si fa più marcato nella recensione del 626 rispetto a quella del 621, se si considera che anche per la *Historia Wandalorum* l’autore aggiunge solo nella stesura più tarda la storia di Didimo e Veridiano, come i dettagli sulla fulminea vittoria di Belisario; correzioni che si aggiungono a quelle su Ezio, Stilicone e Pompeo nella *Historia Gothorum*, a quelle su Valia che ispirato dalla divina provvidenza si batte per la *res publica* e Teodorico che diventa *consul* prima ancora che *rex*.

La Historia Sueborum

La *Historia Sueborum* è la terza, ed ultima parte dell'opera storiografica del vescovo di Siviglia e copre i capitoli dall'85 al 92⁴²¹. Vorremmo soffermarci sui capitoli dall'88 al 90, dove crediamo Isidoro vada a marcare un'ultima esemplificazione del modello politico che ha in mente.

Leggiamo i capitoli 88 nelle due diverse recensioni; ecco quella del 621:

Occiso Rectiario Suevi bifarie divisi pars Fratan, pars Masdra sibi regem constituunt. Masdras autem cum manu Suevorum statim Lusitaniam depraedatur, acta illic Romanorum caede praedisque contractis, civitas etiam Olisepona sub specie pacis intratur. Nec mora Fratan mortuo Suevi qui cum eo fuerant ad Masdram revertuntur regionemque Gallaeciae adhaerentem flumini Durio depraedantur. Masdras autem peracto tertio anno regni sui iugulatur.⁴²²

Vediamo ora quella del 626:

88. Aera CCCCXCV extincto Recciaro Suevi, qui remanserunt in extrema parte Galliciae, Maldra Massilae filium sibi regem constituunt. Mox bifarie divisi pars Frantan, pars Maldra regem appellant.

Nec mora Frantam mortuo Suevi cum eo erant Reccimundum sequuntur et cum Maldra pace inita pariter partes Lusitaniae depraedantur. Maldra autem tertio regni anno a suis iugulatur.⁴²³

Passando dalla prima recensione alla seconda, Isidoro insiste in modo più marcato sui guasti della divisione del potere (da notare come nella seconda redazione si specifichi che Maldra è stato assassinato dai suoi), mettendo da parte le vicende militari per dedicare interamente il capitolo al tema "politico".

Dello stesso tenore anche il capitolo 89, che insiste sulla storia del regno diviso:

⁴²¹ *Ibidem*, pp. 310-321

⁴²² *Ibidem*, p. 314

⁴²³ *Ibidem*, p. 314

89. Aera CCCCXVIII Maldra interfecto inter Frumarium et Reccimundum oritur de regni potestate dissensio, sed Frumarius cum manu Suevorum quam habebat Flaviensis urbis conventus gravi evertit excidio. Reccimundus autem vicina sibi pariter Auriensium et Lucensis conventus maritima populatur.⁴²⁴

Vediamo ora il capitolo 90, prima la redazione del 621:

Frumario autem mortuo Remismundus omnes Suevos in sua dicionem revocat, pacem cum Gallicis reformat, legatos foederis mittit ad Theodericum regem Gothorum, a quo etiam per legatos et arma et coniugem quam haberet, accepit.⁴²⁵

Ora la redazione del 626:

90. Aera DII Frumario mortuo Remismundus omnibus Suevis in suam dicionem regali iure vocatis pacem cum Gallaecis reformat, legatos foederis ad Theodericum regem Gothorum mittit, a quo etiam per legatos et arma et coniugem quam haberet accepit.⁴²⁶

La seconda recensione specifica il diritto in forza del quale Frumario unifica gli Svevi, gli attribuisce esplicitamente lo *iure regali* facendo quindi coincidere la regalità con l'unità del potere, esemplificando di fatto un'implicazione, un'equivalenza per cui lo *ius regalis* passa per l'unità del potere.

Frumario pacifica il regno, imbastisce alleanze lungimiranti e intraprende una serie di fortunate conquiste; continuiamo a leggere il capitolo 90 nella recensione del 626:

...Inde ad Lusitaniam transit, Conimbriam pace deceptam diripit, Olisipona quoque ab eo occupatur cive suo qui illic praeerat tradente Lusidio.⁴²⁷

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 316

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 316

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 316

Ibidem, p. 318 ⁴²⁷

Le conquiste coronate da Frumario nella prima recensione erano registrate all'altezza del capitolo 88, durante il periodo della divisione del regno, ora sono riportate al capitolo 90, tra i fasti del regno di Frumario.

Crediamo che nel suo insieme il gruppo costituito dai capitoli 88, 89 e 90, razionalizzando *ad hoc* l'esposizione, costruisca un'esemplificazione del modo corretto e del modo errato di gestire il potere contrapponendo un'emblematica anarchia della divisione dell'autorità, alla fortunata legittimità di un potere unito nello *ius regalis*.

Indicativo della preferenza di Isidoro il fatto che la devastazione della Lusitania e la razzia di Lisbona passando nella seconda recensione al regno di Frumario diventino conquiste: quelli che erano crimini, disordinati saccheggi del periodo anarchico, diventano legittime conquiste (molto meno insanguinate) dell'età della legittimità regale, la scelta terminologica non lascia dubbi in proposito.

La sensazione è che passando dalla prima alla seconda recensione Isidoro vada a ridistribuire il contenuto di questi capitoli allo scopo di rappresentare due diversi e contrapposti modelli politici, l'uno efficace e l'altro inefficace.

Qualche conclusione

Le opere storiografiche di Isidoro più volte chiamano in causa modelli di esercizio del potere inerenti alla romanità repubblicana e tardo antica, modelli che in certi casi (date le scelte lessicali dell'autore) rimandano al patriziato oppure all'esercizio consolare del potere, modelli sempre messi in una luce positiva dal contrasto diretto (militarmente e moralmente vincente) con esempi di degenerazione della monarchia.

La sensazione che Isidoro valuti positivamente questi archetipi trova conferma dalla lettura delle Etimologie, dove *senatus*, *consul* e *dux*

rappresentano altrettanti esempi positivi di esercizio oligarchico del potere, contrapposti alla regalità. Il rapporto tra *consul* e *senatus* (ed il contestuale dualismo con il *rex*)⁴²⁸ in particolare illustra un modello che esemplifica tutta quella serie di motivi sociopolitici (il servizio, la responsabilità, il consenso e l'elezione come garanzia di legittimità e consenso) che Isidoro elegge a norma nei canoni del concilio IV.

Quello che cambia nel pensiero del vescovo di Siviglia tra gli anni venti in cui revisiona la sua storiografia (certamente per lusingare Suintila, ma anche per indicargli una corretta regalità) e gli anni trenta quando si impegna nel concilio e nelle Sentenze non è il contenuto della regalità in se, ma l'esempio concreto verso cui Isidoro attrae la figura del re.

Se nel 626 guardava al consolato e al patriziato per esemplificare la moderazione che aveva in mente per i re di Toledo, nel 633 al momento di legiferare in fatto di regalità ritrova quella stessa moderazione nei modelli episcopali sulla scorta della lezione di Gregorio Magno. I contenuti, l'abbiamo visto, sono gli stessi: legittimità basata sul consenso, elezione come garanzia della legittimità; semplicemente dovendo passare dalla letteratura storiografica degli anni venti all'attività legislativa degli anni trenta, Isidoro abbandona i modelli puramente letterari del passato per fare riferimento a modelli presenti, attivi, concreti come quelli episcopali.

Come abbiamo detto l'impressione è che il concilio IV sviluppi in negativo le potenzialità del modello di regalità tracciato dal concilio III, accentuandone le debolezze, vale a dire gli aspetti formali ed ideologici meno adatti a sostenere una politica autoritaria.

Recaredo aveva raccolto l'eredità di suo padre sviluppando il potenziale distacco del sovrano dall'aristocrazia rappresentato dalle vesti regali e dal trono in un dialogo diretto del sovrano con Dio.

⁴²⁸ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., lib. IX, cap. III, 4-6, vol. I, pp. 736-738

Che Isidoro disapprovasse questo percorso, che suggerisse un altro modello a Suintila lo abbiamo letto nella Cronaca e nella *Historia*. Nel 633 con l'intronizzazione di Sisenando (re bisognoso di legittimazione) il vescovo di Siviglia ha l'occasione di scrivere personalmente la regalità, dunque non esita a ridimensionare la posizione del re mettendo in pratica i modelli che ha dimostrato di apprezzare maggiormente nella sua storiografia.

Per farlo sembra che Isidoro, forse sulla scorta del pensiero gregoriano, scelga di accostare la regalità alla dimensione sacerdotale, clericale dell'esercizio del potere il che è innovativo, se davvero il problema era ricucire il distacco aperto da Leovigildo tra il sovrano e i nobili suoi pari. Leovigildo aveva affermato una superiorità diversa ed incolmabile (chiusa nella dinastia) tra nobiltà e sovrano, una differenza che poneva fine al concetto di *primus inter pares* e quindi appiattiva l'aristocrazia in una sudditanza che la rendeva indistinguibile dal resto del popolo (l'elemento nobiliare, al III concilio, è un concetto che non trova spazio nel vocabolario politico, retoricamente un'assenza, una realtà persa nella perfetta sinonimia che corre tra *gens* e *populus*; con questo vuoto retorico Isidoro dovrà fare i conti, l'anonimato politico che di fatto testimonia l'esclusione dell'oligarchia dalla regalità che Recaredo aveva in mente, non per nulla dinastica e direttamente a contatto con il divino).

Se il problema di Isidoro è questa distanza tra il re ed il ceto che l'ha espresso, allora vediamo come il vescovo di Siviglia operi una scelta originale laddove, volendo ridimensionare il sovrano non lo riavvicina al modello oligarchico del potere (ad esempio quello consolare) ma a quello sacerdotale ed episcopale. Quest'ultimo ha il vantaggio di salvare la sacralità del ruolo di re (non della persona), indispensabile per garantirne la legittimità, senza il rischio della soluzione dinastica e autoritaria, anzi con la certezza della successione elettiva.

Questo percorso della teoria politica lascia tuttavia irrisolto il problema dell'assenza della nobiltà da un linguaggio politico che non la prevede e

quindi non la nomina: l'ambiguità dell'utilizzo di *gens* al canone 75° ne è la dimostrazione. Isidoro, proprio lui che era un enciclopedista, sceglie di non colmare la lacuna dirottando la regalità verso il modello sacerdotale che gli offre la sacralità senza la dinastia, che concilia il carisma della sacralità con il criterio elettivo (sarà il concilio V a nominare la nobiltà, riammettendola alla retorica e quindi alla pratica del potere).

Nell'opera di Isidoro l'elemento aristocratico rimane dietro le quinte di rappresentazioni storiografiche che guardano con nostalgia alla romanità repubblicana, senza trovare il modo di concretizzarsi sulla scena contemporanea se non nell'evocazione sporadica delle gesta di quei generali autentici autori delle vittorie dei Goti; un'oligarchia che ancora nei canoni del concilio IV è nascosta nell'ambiguità del termine *gens*, mentre Isidoro attrae la regalità verso il modello episcopale.

Concludiamo con uno spunto di riflessione: abbiamo detto che Isidoro ridimensiona il modello di regalità per dare spazio alle istanze aristocratiche e ipotizziamo che per fare ciò, nelle sue opere storiografiche, opponga ad una regalità decadente e degenerare il modello positivo dell'autorità senatoriale e consolare; poi al concilio IV, al momento di tradurre nel concreto della norma questo indirizzo politico, vediamo che il modello di regalità si avvicina a quello dell'autorità episcopale: un percorso simile, per quanto interno all'opera di Isidoro, può suggerire l'attinenza o forse addirittura l'ascendenza politica tra carisma episcopale e carisma senatoriale?

Potremmo avere di fronte un episcopato che eredita (più o meno consapevolmente) il ruolo politico, sociale e culturale che era stato dei senatori? L'esempio che in astratto, in teoria era rappresentato dai senatori, in concreto e nella pratica è rappresentato dall'episcopato? Isidoro propone questo modello?

Capitolo V

I concili V, VI, e VII di Toledo

Il V concilio di Toledo

Del regno di Chintila, successore di Sisenando, non sappiamo molto, tuttavia gli atti dei concili V e VI di Toledo permettono alla storiografia di ipotizzare la natura della congiuntura politica che il regno attraversa negli anni 30 del secolo VII.

Per quanto riguarda la nostra ricerca cercheremo di verificare la persistenza ed evoluzione del modello isidoriano di regalità nel contesto dei due concili immediatamente successivi al IV.

Il concilio V si tiene nel giugno del 636⁴²⁹ e data la natura delle deliberazioni si suppone una situazione di fortissima instabilità del regno e della corona, che costringerà Chintila a convocare un altro concilio generale appena diciotto mesi più tardi (638) allo scopo di reiterare una serie di norme destinate a rafforzare la sua posizione⁴³⁰.

Dal canto nostro, sempre a partire dal contenuto degli atti del concilio V, ci siamo domandati se i rapporti di forza sullo sfondo dell'assemblea non vadano nella direzione opposta a quella sinora data per certa: non è possibile che sia l'oligarchia ad imporre il concilio al sovrano, anziché il sovrano a convocare il concilio?

⁴²⁹ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 301-307

⁴³⁰ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 207-217; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tarsoantigua y visigoda. Historia de España*, V, op. cit., pp. 408-410; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 181-183; L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid 2008, pp. 158-161; R. Collins, *Visigothic Spain*, op. cit., pp. 80-81

Come vedremo la sottomissione del sovrano rispetto al concilio è molto più marcata di quanto non fosse nel 633, il tema della condivisione del potere tra corona e concilio stesso messo nero su bianco in almeno due passaggi (che andremo a leggere), la figura del re totalmente affidata alla protezione del concilio ed alla legittimità di cui il concilio è garante.

L'idea è che il concilio prenda le mosse dalla politica e dal modello di regalità tracciati da Isidoro nel contesto del concilio IV, per svilupparli e in certi casi estremizzarli, il che è più che plausibile se si pensa che figura di spicco sulla scena dell'episcopato in questo momento è Braulione vescovo di Saragozza, già discepolo, amico e corrispondente di Isidoro, incaricato dal vescovo di Siviglia della revisione delle Etimologie (ne fu di fatto il primo editore e si deve a lui l'attuale suddivisione in libri, ci ha inoltre lasciato una *Renotatio librorum domini Isidori*⁴³¹, che con il suo epistolario, è stata fondamentale per ricostruire la storia dell'opera del vescovo di Siviglia) e quindi profondo conoscitore del pensiero isidoriano⁴³².

L'idea che durante questa congiuntura siano stati i concili ad imporsi al re e non viceversa nasce anche dal paragone tra questo momento della regalità toledana e quello successivo: il regno di Chinadasvindo infatti, segnato da una leadership molto forte, accentrata, che non ammette concorrenza esprimerà la propria volontà nel contesto squisitamente giuridico del *Liber Iudiciorum*, sottraendo de facto al concilio la possibilità di deliberare in termini di regalità; ne risulta che mentre il concilio V dedica otto canoni su nove totali al tema della regalità il VII patrocinato da Chindasvindo non ne sprecherà nemmeno uno, rimanendo confinato entro la materia religiosa: quello che sembrerebbe un significativo mutamento dei rapporti di forza.

⁴³¹ Braulione vescovo di Saragozza, *Renotatio librorum domini Isidori*, in *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, a cura di J. C. Martín, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIII B, Turnhout Brepols Publisher 2006, pp. 11-274

⁴³² J. C. Martín, *Introducción*, in in *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi, Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIII B, op. cit., pp.15-48; A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, op. cit., pp. 20-22; M. C. Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigotica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Ediciones El Albir, Barcellona 1976, pp. 41-44

Nel concilio V di Toledo già a partire dalla *praefatio* si coglie un modello che riprende e sviluppa quello previsto dal concilio IV:

Apud urbem Toletanam diversis ex provinciis Hispaniae sacerdotes domini in uno pacis collegio in basilica sanctae Leocadiae, qui confedimus, gratiarum actiones omnipotenti domino persolvimus, propter suam magnam misericordiam; cuius nutu in hanc convenimus concordiam, et gloriosi principis nostri Cinthilae regis initia, ob cuius salutis et felicitas constantiam supernam imploramus clementiam; quod in medio nostri coetus ingressus cum optimatibus, et senioribus palatii sui, supplex se omnium orationibus commendavit...atque hanc institutionem, quam ex praecepto eius, et decreto nostro sancimus, divina inspiratione praemisit⁴³³.

Innanzitutto possiamo osservare che la formula normalmente dedicata a riconoscere alla volontà regale la convocazione del concilio in questo protocollo viene preposta al nome del re, una posizione che rende l'effetto retorico di attribuire direttamente a Dio la volontà di convocare il concilio, mentre il re è solamente l'oggetto dei buoni auspici dell'episcopato.

Secondo una tale lettura il concilio risponderebbe alla volontà di Dio e non a quella del re.

Chintila si presenta supplice all'assemblea (come Sisenando prima di lui) e si affida alle preghiere dei vescovi riuniti, e la sensazione è quella di un confronto quanto meno alla pari tra le due autorità, quella regale e quella episcopale.

Questa sensazione viene confermata dalla formula finale che riconosce esplicitamente da un lato il fatto che la convocazione del concilio non dipende solo dal re, dall'altro lato e soprattutto la realtà di un'autorità condivisa secondo la quale il "precetto" regale si concretizza nel "decreto" conciliare: formulazione ufficiale di quella condivisione del potere che forse si poteva leggere già tra le righe dei discorsi di Recaredo.

⁴³³ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 653

Da notare poi che chi sancisce sono i vescovi, non il re e che *preceptum* e *decretum* non sono sinonimi, dove il primo è un comando, forse un auspicio, mentre il secondo è una decisione ed una legge (il tema della legge, e del diritto di esercitare il potere legislativo diverrà cruciale al concilio VIII).

Ci sembra che la *praefatio* definisca chiaramente un rapporto di forza se non sbilanciato a favore del concilio, quantomeno paritario; la debolezza della posizione politica del re che si rivolge all'assemblea conciliare in cerca di legittimazione si riflette esplicitamente sul protocollo e sulle formule, vale a dire sul modello di regalità. La sensazione è che l'assemblea approfitti di questa debolezza per impostare e consolidare un nuovo rapporto di forza; da notare in proposito che Chintila, almeno nella *praefatio* (che appunto è il teatro retorico del confronto diretto tra corona ed episcopato), ha perso i superlativi che erano propri del re nei concili precedenti (il solo attributo al suo attivo è *gloriosus*, non *gloriosissimus*): l'aggettivazione che dovrebbe rendere la misura della maestà regale perde fatalmente in dimensioni e varietà. Un indice importante della posizione del re di fronte al concilio, e un aspetto che dovremo tenere ben presente al momento di leggere i canoni del concilio VI.

Come detto i canoni del concilio V sono nove e dal secondo in poi si occupano di regalità, il che rispetta l'ordine degli argomenti già visto a proposito del concilio IV (prima le questioni ecclesiastiche, poi la regalità). La differenza lampante è che il IV concilio non parlava di regalità prima del canone 75°, il V è sull'argomento già al secondo il che chiarisce le motivazioni del concilio stesso: l'urgenza di chiarire e regolamentare questioni inerenti alla corona.

La particolarità del concilio V è di scomporre il canone 75° nei suoi temi fondamentali (dalle norme sulla successione alla tutela dell'incolumità del principe) per svilupparli uno per uno in una teoria di otto canoni. In

sostanza il problema viene messo a fuoco da un punto di vista normativo tramite una legiferazione dettagliata che procede punto per punto.

In sostanza abbiamo di fronte un concilio monotematico e monografico che di fatto si appropria del problema della regalità e della sua formulazione. La regalità quindi è di pertinenza del concilio: politicamente un'affermazione di autorità che sviluppa le prerogative potenziali del concilio IV e rovescia i rapporti di forza del concilio III.

Vediamo i canoni a partire dal 2°:

Summa autem nobis vigilantia, et grandi religionis cura providendum est, ut mala quae assidue prohibita perpetrantur circumspecta disciplina ecclesiastica extirpentur. Non enim incastum scriptum est: *Pestilenti flagellato stultus sapientior erit.* ... haec nostri concilii communiter considerata defertur sententia, ut servetis quaecumque in universali et magna synodo provisae, conscriptaque circa principum salutem et utilitatem sunt. Haec quoque adjecta custodiantur, videlicet ut omni benignitate, omnique firmitate circa omnem posteritatem principis nostri Cinthilae regis teneatur dilectio, et praebeatur rationabile defensionis adminiculum: ne rebus juste provisae aut etiam parentum digna provisione procuratis, vel juris proprietate injuste fraudetur, ne a quoquam caussae illicite exquisitae laedendi eos parebeantur: ne quocumque modo in quibuslibet rebus, sprete dilectione, molestentur. Haec enim licentia officit, et princeps in subjectis suspectos, et subiectos in bonis principum cupidos. ...⁴³⁴

Il canone 2° già dall'introduzione rivendica all'episcopato il diritto-dovere di proibire ed estirpare mali che nella fattispecie sono quelli della regalità; la rivendicazione di questa autorità è perfettamente in linea con il tema del *decretum* che chiude la *praefatio*. Detto questo il canone tratta dell'incolumità del *princeps* e dei suoi famigliari, inoltre si preoccupa di tutelare i beni della famiglia reale, per concludere con un articolato anatema.

La questione della proprietà è una costante per le sessioni conciliari toledane, che entrano nel merito sia che si tratti di beni ecclesiastici, sia che si tratti di proprietà nobiliari o della corona. In questo caso a fronte di

⁴³⁴ *Ibidem*, vol. X, c. 654

un'autorità regia debole il concilio protegge i beni della famiglia del re, quando invece si tratterà di reagire alla rapacità di sovrani particolarmente energici (Chindasvindo, Wamba) i concili provvederanno a garantire i beni oligarchici.

Questo tipo di attenzione ed attività legislativa, presente già dai primi concili, porterà ad una progressiva definizione della distinzione tra beni privati e beni della corona intesi come beni dello stato: una formulazione che è indice della maturità (precocità) del diritto dello stato visigoto, una embrionale consapevolezza dell'istituzione e uno sforzo di concretizzarla da un punto di vista giuridico; un'ambizione di cui avremo modo di verificare gli esiti al concilio VIII, ma che già nei primi decenni del VII secolo pone le premesse per una costruzione istituzionale in grado di distinguere tra pubblico e privato.

Vediamo il canone 3°:

Inexpertis et novis morbis novam decet invenire medelam. Quapropter, quoniam inconsideratae quorundam mentes, et se minime capientes, quos nec origo ornat, nec virtus decorat, passum putant licenterque ad regiae majestatis pervenire fastigia; huius rei causa nostra omnium, cum invocatione divina, profertur sententia, ut qui talia meditatus fuerit, quem nec electio omnium probat, nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit, sit a consortio catholicum privatus, et divino anathemate condemnatus.⁴³⁵

Si ribadisce il principio dell'elettività del re. Inoltre l'apertura del canone lascia intendere che *homines novi* di origine non nobile, o semplicemente non gotica avessero osato ambire alla corona. Reagendo a quest'eventualità il canone mette in chiaro quel che era implicito al canone 75° del concilio IV, e la scelta di nominare apertamente la *gentis nobilitas* forse spiega, precisa il significato che il canone 75° attribuiva a *gens* nel contesto dell'elezione.

⁴³⁵ *Ibidem*, vol. X, c. 655

L'impressione è che il canone 3° del concilio V superi infine quello che era stato un problema terminologico dell'opera di Isidoro, incapace (o impossibilitato) ad individuare in modo esplicito l'oligarchia come protagonista del confronto politico.

Il canone 4° proibisce di tramare per la successione e far partito a questo proposito⁴³⁶, mentre canone 5° proibisce di maledire il principe.

Particolarmente interessanti i canoni 6° ed 8°: il 6° tutela i privilegi di chi sosteneva il re defunto⁴³⁷ contro la rivalsa del nuovo re, l'8° raccomanda al re l'indulgenza contro chi abbia trasgredito alle norme sinora enunciate⁴³⁸ (un tema, quello dell'indulgenza regale, che abbiamo ripetutamente incontrato nelle opere di Isidoro).

Nel loro insieme questi canoni sembrano destinati alla tutela dell'ordine pubblico, tuttavia sviluppano una teoria di contraddizioni che ha come risultato il fatto di mantenere aperto ed instabile l'agone politico. Se infatti da un lato si proibiscono coalizioni che aspirino al conseguimento della corona, dall'altro si garantisce il criterio elettorale affidandolo esplicitamente alle mani di una *nobilitas* per la prima volta legittimata, chiamata chiaramente per nome.

Inoltre, nonostante i ripetuti anatemi e le ripetute proibizioni, tra i canoni 6° e 8° si diffida il re dal prendere provvedimenti contro gli avversari politici, quantomeno in controtendenza rispetto al divieto di far partito. L'impressione è che le norme si annullino a vicenda e che ad uscire rafforzate dagli atti del concilio siano le prerogative oligarchiche e non una regalità tutelata di fatto solo dagli anatemi.

Tra i canoni 6° e 8° abbiamo il 7° che impone ad ogni nuovo concilio la rilettura e quindi il rinnovo del canone 75° del concilio IV, di fatto la matrice dell'intero concilio V.

⁴³⁶ *Ibidem*, vol. X, c. 655

⁴³⁷ *Ibidem*, vol. X, cc. 655-655

Tra il canone 9° e la dichiarazione di Chintila che segue le sottoscrizioni e chiude gli atti, l'assemblea torna ad affrontare quelle frasi protocollari che definiscono la regalità. Il canone 9° è l'acclamazione che il concilio rivolge al *princeps*⁴³⁹; in questo contesto Chintila ritrova almeno un superlativo: "eccellentissimo", mentre "glorioso" rimane tale.

A parte questo del canone 9° possiamo notare due virtù regali inedite:

... Donet ei dominus et de inimicis triumphum, et de beatitudine gaudium, custodiat eum protectione assidua, et munit bonae voluntatis suae circumspectione tutissima, cuius regnum manet in secula saeculorum: Amen.⁴⁴⁰

la "buona volontà" e soprattutto, in stretta relazione a questa, la "circospezione": inutile dire che sembrano rimandare ad un clima politico ben preciso, e ad un tipo di regalità che non si segnala certo per la propria solidità e stabilità, nel loro insieme anzi suggeriscono l'esatto contrario, l'idea di una leadership precaria e di un re tenuto alla circospezione. Il discorso rimanda una volta di più al tema isidoriano del re giudicato, il re sottomesso alla valutazione degli uomini, il re che può meritarsi la deposizione (anche violenta); un pensiero di fatto complementare alla prescrizione dell'indulgenza verso gli avversari, che troveremo ancora al concilio VI e che sembrano arrivare dalla storiografia appunto isidoriana. Nella dichiarazione finale il re sottoscrive e conferma i canoni, in questo caso vale la pena vedere alcuni passaggi interessanti:

Cum boni principis cura omni nitatur vigilantia providere patriae, gentisque suae commodo, ... Ideoque nostrae mansuetudinis collectis in urbem Toletanam ex provinciis diversis episcopis... Quocirca tam sacratissimae electioni, et omni desiderio amplectendae regali auctoritate faventes, et quaecumque in eadem synodo definita sunt confirmantes, decrevimus, ut in triduo conscripto, juxta quod reverendissimorum virorum continet decretum, ab omni anima Christiana coelorum domino humilitatis satisfactio dependatur ... Oraculis autem nostris sancimus, ut hi, quorum in quibuslibet

⁴³⁸ *Ibidem*, vol. X, c. 656

⁴³⁹ *Ibidem*, vol. X, c. 656

rebus patriae nostrae invigilat cura, id est, optimatum, quam comitum, iudicum etiam, ceterorumque ordinum praecipua sollicitudo existat, ut his diebus ab omni omnino inquietudine, vel qualibet negotiorum actione omnis conditio, aetas, et sexus debeat vacare, ut otio sancto mancipati aptiores erga Deum reddi possint, caelestem implorando misericordiam consequi. Ergo ut omnes hoc praecepto nostro praemoneantur, sacerdotum industria delegamus.⁴⁴¹

Il re torna a parlare dopo il suo silenzio al concilio IV, tuttavia parla per ultimo.

Se prima abbiamo visto la “circospezione” tra gli attributi del re, ora troviamo la *mansuetudo*: caratteristica che rafforza l’idea di una regalità la cui precarietà politica si riflette fatalmente sulle formule della maestà, quindi sul modello di regalità.

Chintila, da protocollo, è un re “circospetto” e “mansueto”.

In linea con questa statura modesta ritroviamo, con una leggera variante, il dualismo illustrato già nella *praeformatio*, secondo cui all’auspicio regale (*praeceptum*) corrisponde l’azione episcopale (*industria* rimpiazza *decretum* in questa seconda versione della formula, ma l’idea che l’azione legislativa sia prerogativa dell’episcopato rimane intatta e viene ammessa dalla viva voce del re).

Ritroviamo il tema della responsabilità verso la patria e verso la *gens* (*providere gentis*), in una forma di velata subordinazione del sovrano; ritroviamo la ratifica del criterio elettivo per la successione (che qui assume una connotazione sacra) e la preghiera per i nobili che dei nobili riconosce l’autorità: il tutto è in linea con quanto visto sinora, ma con la sensibile differenza che a parlare è il sovrano, vale a dire che è il sovrano a riconoscere, ad accettare di persona i termini della regalità isidoriana.

L’evoluzione cerimoniale del rapporto dialettico che corre tra sovrano ed assemblea descrive come una parabola: in principio il re al concilio III parla all’assemblea rivendicando il proprio ruolo apostolico ed il relativo

⁴⁴⁰ *Ibidem*, vol. X, c. 656

⁴⁴¹ *Ibidem*, vol. X, cc. 657-658

rapporto privilegiato con Dio; poi il re tace al concilio IV piangendo inginocchiato ascoltando la voce dei vescovi; quel re infine torna a parlare al concilio V, ma solo per ultimo (“circospetto” e privo di superlativi) per riconoscere la regalità che gli viene dettata e addirittura la sacralità dell’assemblea che lo ha designato.

Il colpo d’ala (anche rispetto ad Isidoro) sta nell’idea della *sacratissima electio* messa in bocca al sovrano stesso, che sposta di fatto il baricentro della sacralità regale dalla persona del re (così era il Recaredo apostolo) all’istituzione che lo designa, imprimendo un’evoluzione decisiva alla lezione isidoriana che già poneva il giudizio degli uomini sullo stesso piano del giudizio di Dio.

È l’elezione che è sacra, il giudizio degli uomini è sacro quindi è l’assemblea che è sacra al concilio V, prima e forse a scapito del re (più vicina a Dio del re) ed è il re stesso ad ammetterlo, un re che forse non a caso non ha nulla di superlativo: una prospettiva che spinge il modello di regalità alle estreme conseguenze delle intuizioni isidoriane sui giusti rapporti di forza che devono correre tra le parti coinvolte nell’esercizio del potere; una prospettiva che spinge il modello di regalità molto lontano dall’esempio di Recaredo, e ancor di più dall’esempio del βασιλεύς cristomimetico bizantino.

Il VI concilio di Toledo

Come anticipato il VI concilio di Toledo si tiene nel 638, appena diciotto mesi dopo il V; questa seconda assemblea del regno di Chintila è molto più numerosa (52 firmatari contro i 21 della precedente) e sono più numerosi i canoni espressi (19 contro 9).

I protagonisti della scena politica non sono cambiati: re appunto è sempre Chintila che, ancora bisognoso di legittimare e consolidare la propria

posizione avrebbe a questo scopo convocato il secondo sinodo del proprio regno⁴⁴²; tra i vescovi spicca sempre quel Braulione di Saragozza presumibilmente erede della lezione politica di Isidoro.

Date queste premesse è possibile aspettarsi un approccio al tema della regalità analogo a quello del concilio V, ed infatti i canoni dal 12° al 18° riprendono e sviluppano ulteriormente gli stessi precetti stabiliti nel 636, a loro volta frutto di un approfondimento del canone 75° del concilio IV.

La comunanza di contenuti e la vicinanza nel tempo inducono spesso a considerare queste due collezioni canoniche come complementari tra loro, un corpo unico frutto di un'unica temperie politica. Dal canto nostro crediamo che se da un lato non si può negare l'identità di contenuti che corre tra i due concili, dall'altro sia possibile rilevare un significativo (quanto contingente) cambiamento del modello di regalità.

Innanzitutto vorremmo leggere i canoni dal 12° al 18° per vedere come continua la riflessione sulla dottrina di Isidoro a pochi anni dalla sua morte; terremo per ultima la lettura della *praefatio* e dei primi canoni (del 3° in particolare), tra le cui righe cercheremo di rilevare quella flessione del modello di regalità cui abbiamo accennato.

Leggiamo il canone 12°:

Pravarum audacia mentium, saepe aut malitia cogitationum, aut caussa culparum refugium appetit hostium. Unde quisquis patrator caussarum extiterit talium, virtute se nitens defendere adversariorum, et patriae vel genti suae detrimenta intulerit rerum, in potestate principis ac gentis reductus excommunicatus et retrusus longinquioris poenitentiae legibus subdatur. Quod si ipse mali sui prius reminiscens ad ecclesiam fecerit confugium, intercessu sacerdotum, et reverentia loci, regia in eo pietas reservetur comitante justitia.⁴⁴³

⁴⁴² J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 308-321

⁴⁴³ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 667

Per la prima volta un canone si occupa del problema dei *refugae*, quei ribelli che fuggono oltre confine in cerca dell'appoggio militare necessario a tornare in patria da usurpatori; a partire da questo momento il giudizio e la condanna dei *refugae* diventerà una costante per le raccolte canoniche giuridiche toledane. Come accadeva per i canoni del concilio V anche in questo caso si mette a fuoco una questione già sollevata dal concilio IV, sebbene in modo implicito: si ricorderà del biasimo rivolto a quanti tradiscono re e patria per cercare alleati all'estero⁴⁴⁴ (problema che Isidoro trattava negli stessi termini anche nel contesto della *Historia*⁴⁴⁵).

Siamo dunque sempre in linea con la lezione politica del vescovo di Siviglia così come viene espressa dal canone 75°; proprio in questa prospettiva vale la pena di porre attenzione ai termini del tradimento, che non a caso si compie contro la *patria* e la *gens* (già autentiche protagoniste della *Historia Gothorum* a scapito della regalità), mentre il *rex* occupa la posizione subordinata di che amministra la giustizia, giustizia che deve cedere il posto alla *pietas* in caso di intercessione del clero.

Dunque non è la corona l'oggetto dell'alto tradimento, non è la corona il vertice, dove il re riveste il ruolo di guardiano, difensore. Non solo: anche come difensore il suo potere subisce limitazioni imposte dal clero, e soprattutto la *potestas* in forza della quale agisce non è esclusivamente sua, ma condivisa con la *gens*.

Crediamo si tratti di un'ulteriore traduzione canonica della lezione isidoriana, con una regalità ridimensionata, messa in subordine e scalzata dal vertice dalla *gens* e tenuta a dividere le proprie prerogative con la *gens*. Il tema della *potestas* condivisa, così come formulato (...*in potestate principis ac gentis suae reductus...*) adombra l'idea di un *rex primus inter pares*, e forse calando la *gens* in un concreto contesto politico, di nuovo fa slittare il sostantivo verso il significato di *nobilitas* come accadeva al

⁴⁴⁴ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 217

canone 75°. Come accadeva alle battute conclusive del concilio V anche in questo caso osserviamo come una prerogativa del re venga trasferita (parzialmente) alla forza politica che gli fa da contraltare, se in quel caso si trattava della sacralità qui si tratta della *potestas*.

Vale la pena anticipare che la riprova del fatto che questa formulazione del tradimento dei *refugae* risente della dottrina di Isidoro la avremo al momento di leggere gli atti del concilio VII (nonché contestualmente alcuni passaggi del *Liber Iudiciorum*), quando all'ombra di una leadership solida, energica ed accentrata come quella di Chindasvindo vedremo questa stessa formula evolvere, la corona promossa a primo oggetto del tradimento dei *refugae*.

Sulla stessa linea politica del 12° anche il canone 14^{o446}, che appunto sembra voler bilanciare nei fatti il rapporto che corre tra il re e la nobiltà che a (a fasi alterne) lo sostiene. Vediamo alcuni passaggi:

Praemio fraudare fideles, non solum inhumanum, sed etiam existit injustum. Ideoque cum fidei meritum tam in rebus divinis, quam in humanis non habeatur ingratum, dignum videtur, ut sacerdotali sententia consulamus fidelibus regis. Proinde, ut anno primo serenissimi principis nostri decrevit concilium sanctum, amnes qui fideli obsequio et sincero servitio voluntatibus vel jussis paruerint principis, totaque intentione salutis ejus custodiam vel vigilantiam habuerit, a regni successoribus, nec a dignitate, nec a rebus pristinis, caussa repellantur injusta: sed et nunc ita pro uniuscujusque utilitate principis moderentur discretione, sicut eos prospexerit necessarios esse patriae: et sic illis impartiatu benignitas, ut ceteris maneat gratiae potestas: quatenus ita omnia in rebus juste acquisitis lucrentur, ut posteris relinquendi, vel quibus voluntas eorum decreverit, conferendi spontaneo fruantur arbitrio. Ceterum si infidelis quisquam in capite regio, aut inutilis in rebus commissis praesenti piissimo domino nostro Cinthilano regi extiterit, in clementiae ejus manu et potestatis nutu constet hujusmodi moderatio. Nefas est enim in dubium deducere ejus potestatem, cui omnium gubernatio superno constat delegata iudicio. Quod si post ejus decessum

⁴⁴⁵ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla, Estudio literario*, op. cit., 38, p. 234; 47, pp. 248-250

⁴⁴⁶ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 210-211

quispiam repertus fuerit ejus vitae fuisse infidelis, quidquid largitate ipsius in rebus habuit conquisitis, careat, confiscandum et fidelibus largiendum.⁴⁴⁷

Il canone garantisce in primis i diritti dei *fideles* del re in carica, riconoscendone l'indispensabile partecipazione all'autorità della corona, e soprattutto garantendone la posizione contro le eventuali reazioni (rappresaglie) dei re venturi. Ancor più interessante la seconda parte del canone che raccomanda al re l'indulgenza verso i suoi oppositori, principio che di nuovo rimanda al pensiero Isidoriano (il tema dell'impunità dei congiurati lo incontriamo tanto nella Cronaca⁴⁴⁸ quanto nella *Historia*⁴⁴⁹). Nel suo insieme il canone 14° elenca in due tempi i doveri del re verso un'aristocrazia che a conti fatti si vede tutelata nel suo insieme: il re ha il dovere canonico di premiare i propri fautori e perdonare i propri avversari. L'ultimo passaggio del canone è l'unico a minacciare una pena concreta, in una forma forse finalizzata ad incoraggiare le confessioni; nondimeno, vincolando l'azione penalmente più forte alla morte del re, di fatto la si rinvia al regno successivo: non certo una minaccia incombente per i potenziali congiurati, nel quadro di una politica che vede Chintila tenuto al perdono, mentre le pene più efficaci contro i *sui* nemici saranno eventualmente a disposizione del suo successore. La sensazione rimane quella di una politica di grande retorica, ma scarsa concretezza.

Il tema della potenziale impunità degli oppositori lo ritroviamo al canone 17°:

... Quod si quisquam jam talia iniqua deliberatione cumquocumque est meditatus, hoc sibi noverit esse sacerdotali moderatione concessum, ut veniabiliter possit hoc sine mora praesentis principis

⁴⁴⁷ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, cc. 667-668

⁴⁴⁸ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., 250-255, pp. 121-125

⁴⁴⁹ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, *Estudio literario*, op. cit., 43-44, pp. 244-246

auribus publicare: si autem obstinata deliberatione sua machinamenta noluerit dicere, pessimo plectatur anathemate.⁴⁵⁰

gli eventuali congiurati vengono invitati ad ammettere i propri crimini, confidando nel perdono. Contando anche il diritto d'asilo ed intercessione concesso al clero dal canone 12°, per tre volte il concilio insiste sul tema del perdono, dell'impunità dei traditori e della clemenza cui il sovrano è tenuto riprendendo come detto un tema caro ad Isidoro e di fatto disinnescando altrettanti anatemi spesi per tutelare l'incolumità del sovrano e della sua famiglia tra i canoni 16°, 17° e 18°.

Il 16° tutela la famiglia e la prole del re in carica garantendone l'incolumità e la protezione:

Sicut insolentia malorum regum odiosa semper et execrabilis extitit subjectis, ita bonorum provida utilitatis amabilis efficitur populis. Quocirca quis ferat, aut quis toleranter Christianus videat regis sobolem, aut posteritatem expoliari dignitatibus? Quod ne fiat, cum generalis haec promatur de principis filiis sententia nostra, id est, praesenti excellentissimi et gloriosissimi principis Cinthilani regis posteritate, dentur aperta a nobis decreta: ut ea quae synodus praeterito anno in hac ecclesia habita constituit circa omnem posteritatem ejus, universitas regni sui conservet, id est, ut praebeatur filiis ejus dilectio benigna et firma, et tribuantur, ubi loci opportunitas exhibuerit, defensionis adminicula justa: ne de rebus justa profligatis, aut parentum dignitate procuratis, vel largitate principis, aut alicujus impensis, aut etiam proprietate debitis, fraudetur qualibet infidia calliditatis; neve a quoquam laedendi eos praebeantur argumenta machinationis: quia dignum est, ut cujus regimine habemus securitatem, ejus posteritati decreto concilii impertiamus quietem.⁴⁵¹

A ben guardare questo canone non fa che riprendere, girandole da un altro punto di vista le raccomandazioni viste finora sulla tutela dei diritti nobiliari da parte della corona (lo stesso principio in base al quale si tutelano i *fideles regis* dalla reazione dei re che verranno). I precetti del canone 16° infatti ricadono su di un ipotetico successore al trono a protezione dei discendenti di Chintila, in altre parole ricadono di nuovo su di un re a garanzia di una

⁴⁵⁰ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 669

⁴⁵¹ *Ibidem*, vol. X, cc. 668-669

fazione nobiliare a lui potenzialmente avversa, tra l'altro secondo una prospettiva che esclude a priori la possibilità di una successione dinastica (condizione quindi implicitamente accettata dal sovrano in carica; d'altronde Chintila è colui che ha riconosciuto la sacralità dell'elezione).

Da notare che è il concilio a garantire la dignità di Chintila, l'autorità del concilio tutela e sostiene a tutti gli effetti quella del re.

Il canone 17° come anticipato proibisce le congiure e i partiti contro il re, tuttavia come deterrente contro i traditori si limita a presagire sventura e minacciare anatemi⁴⁵², incoraggiando confessioni con la promessa del perdono. Interessante l'elenco delle categorie escluse a priori dalla successione:

Rege vero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum assumat; nullus sub religionis habitu detonsus, aut turpiter decalvatus, aut servilem originem trahens, vel extranae gentis homo, nisi genere Gothus, et moribus dignus, provehatur ad apicem regni.⁴⁵³

Di nuovo si ribadisce l'indispensabilità dell'origine gotica per chi voglia aspirare al trono.

Il canone 18° completa retoricamente il precedente, coinvolgendo Dio, angeli, profeti e apostoli nel pregare affinché nessuno attenti alla vita del sovrano ed ambisca alla tirannide, e conclude promettendo di nuovo l'anatema contro di loro.

In conclusione possiamo affermare che il gruppo di canoni che chiude il concilio VI riprende, ribadisce e sviluppa (il tema dell'indulgenza verso congiurati ed avversari del re rei confessi è una novità del concilio VI, probabilmente dettata da una situazione di effettiva e grave instabilità del regno) le argomentazioni dominanti del concilio V a loro volta frutto di un approfondimento della dottrina isidoriana a monte del canone 75°; data una

⁴⁵² R. Sanz Serrano, *La excomuni3n como sancion pol3tica en el reino visigodo de Toledo*, in *Los Visigodos. Historia y Civilizaci3n. Antiguedad y Cristianismo III*, Murcia 1986, p. 275-288

⁴⁵³ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 669

simile ascendenza culturale e politica non è difficile scorgere dietro alle soluzioni del concilio la mano di Braulione, che dell'opera di Isidoro era un profondo conoscitore⁴⁵⁴.

Detto questo vorremmo ora fare un passo indietro e porre attenzione alla *praefatio* ed al canone 3° del concilio VI per cercare di spiegare in cosa questo si distingue dal V e per quali motivi; una prospettiva che tra l'altro ci permetterà di osservare come l'utilizzo che Braulione fa dei modelli del suo maestro non sia pedissequo e acritico, bensì versatile e pronto a rispondere alle urgenze politiche del momento.

Leggiamo alcuni passaggi della *praefatio*:

Convenientibus nobis Hispaniarum Galliaeque pontificibus summis orthodoxi et gloriosi Cinthilani regis salutaribus hortamentis, atque in praetorio Toletano in ecclesia sanctae Leocadiae virginis debitis sedibus collocatis, sub die quinto Idus Januarii, anno praefati principis et triumphatoris in Christo secundo, aera DCLXXVI.⁴⁵⁵

Nella *praefatio* Chintila mantiene un profilo piuttosto basso, del tutto privo di superlativi ed analogo a quello del concilio V.

Questa condizione di moderata maestà cambia drasticamente al canone 3°, dove la regalità viene inaspettatamente rimessa in scena, stavolta con tutti i crismi di una maestà al vertice:

... Hinc enim liquet, quod inspiramine summi Dei excellentissimus et Christianissimus princeps ardore fidei inflammatus, cum regni sui sacerdotibus praevaricationes et superstitiones eorum eradicare elegit funditus: nec finit degere in regno suo eum, qui non sit catholicus. Ob cuius fervorem fidei, gratias omnipotenti Deo caelorum regi agimus, eo quod eum tam illustrem creaverit animam et sua repleverit sapientia: ipse quoque donet ei et praesentis aevi diuturnam vitam, et in futuro gloriam aeternam. Illud autem provida nobis cura, et valde est decernendum

⁴⁵⁴ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., p. 308

⁴⁵⁵ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 661

vigilanti solertia, ne ejus fidei calor, et noster labor, quandoque in posteris tempefactus liquescat.

...⁴⁵⁶

L'immagine del Chintila "circospetto" e "mansueto" sembra piuttosto distante.

Vediamo altri quattro passaggi analoghi:

...*religiosissimi principi nostri Cinthilani...*⁴⁵⁷

...*piissimo domino nostro Cinthilano...*⁴⁵⁸

...*excellentissimi et gloriosissimi principis Cinthilani regis...*⁴⁵⁹

...*Christianissimo et gloriosissimo Cinthilano principi nostro...*⁴⁶⁰

L'impressione è che torni improvvisamente in vigore la formula spettante al re, quella che ne misura la maestà: perché? O meglio: perché non era in auge al concilio V? Perché non è in auge nemmeno nella *praefatio* del VI, lo spazio normalmente previsto per questo tipo di celebrazione?

Il canone 19° poi conclude il concilio come segue:

...Donet ei dominus, ut optimo principi, diuturnum in saeculo praesenti triumphum, et in parte justorum perpetuum regnum; felicibusque annis felix ipse in longa felicitate fruatur, et divinae dexterae protectione ubique muniatur.⁴⁶¹

Nel complesso la rappresentazione del sovrano cambia notevolmente rispetto al concilio V (e rispetto alla stessa *praefatio* del VI): messa da parte la moderazione del *primus inter pares* il re riscopre improvvisamente tutta

⁴⁵⁶ *Ibidem*, vol. X, c. 663; si veda anche J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 236

⁴⁵⁷ *Ibidem*, vol. X, c. 663

⁴⁵⁸ *Ibidem*, vol. X, c. 668

⁴⁵⁹ *Ibidem*, vol. X, c. 668

⁴⁶⁰ *Ibidem*, vol. X, c. 670

⁴⁶¹ *Ibidem*, vol. X, c. 670

la panoplia di superlativi, celebrazioni, benedizioni e soprattutto l'ossequio sperticato di un concilio che mette momentaneamente da parte quel rapporto di reciprocità tra sovrano ed assemblea, paritario, ma tendente a sottomettere il re debole.

Una svolta singolare, per non dire strana dato che i protagonisti sono gli stessi del concilio V, vale a dire re Chintila e il vescovo Braulione come capofila dell'episcopato; inoltre anche la congiuntura politica è presumibilmente la stessa, dati i provvedimenti che abbiamo visto a proposito del rapporto tra corona e fazioni oligarchiche, pienamente in linea con quelli del concilio V.

Se politicamente nulla è cambiato rispetto a diciotto mesi prima, allora per quale motivo cambia la rappresentazione della regalità?

Crediamo che la ragione sia la stessa per cui il concilio anticipa al canone 3° un argomento come quello dei provvedimenti anti-giudaici, materia normalmente trattata dagli ultimi canoni, una volta esaurite le questioni ecclesiastiche⁴⁶². L'idea è che un imprevisto ben preciso abbia condizionato lo svolgimento dei lavori del concilio, determinando un repentino cambiamento del protocollo, per così dire dell'ordine del giorno e forse addirittura una rappresentazione del re riveduta e corretta per l'occasione.

L'imprevisto nella fattispecie potrebbe essere l'arrivo, quando i lavori del sinodo erano già aperti, del diacono Turnino⁴⁶³, messo di Onorio I, latore di una missiva del pontefice destinata al concilio. Contenuto della lettera un

⁴⁶² Sulla politica antisemita della corona di Toledo si vedano: B. Saitta, *Antisemitismo nella Spagna Visigotica*, Roma 1998, pp. 57-61; A. Barbero e M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, op. cit., P. 184; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, op. cit. 155; D. Pérez Sánchez, *Tolerancia religiosa y sociedad: los Judíos hispanos (s. IV-VI)*, *Gerión*, 10 (1992), pp. 275-286; L. A. García Moreno, *los Judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993; D. Romano, *Judíos hispánicos en los siglos IV-IX*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Madrid 1993, pp. 251-266

⁴⁶³ Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, ep. 21, PL., vol. 80, p. 668

acceso rimprovero rivolto all'episcopato iberico riunito, colpevole di una politica antisemita troppo conciliante, lenta nel convertire⁴⁶⁴.

Questa "irruzione" e la relativa, implicita, ingerenza politica potrebbe aver sollecitato da un lato la necessità di cambiare il calendario dei lavori anticipando il tema delle misure anti-giudaiche per discuterle immediatamente, vale a dire al cospetto dell'inviato di Onorio (rispetto alla consuetudine che le prevedeva tra gli ultimi argomenti); dall'altro lato l'episcopato iberico (forse riunitosi in gran numero proprio in previsione di affrontare il legato papale; eventualità che tra l'altro ci permetterebbe di mettere in discussione l'idea che questi concili fossero convocati dal re) potrebbe aver sentito il bisogno di rintuzzare l'ingerenza politica del papato coreografando ex novo e a dovere una maestà regale altrimenti piuttosto scaduta, almeno sino al concilio precedente. Il fatto che gli atti stessi del concilio venissero inviati al Papa⁴⁶⁵, giustificerebbe ulteriormente il rifiorire dei superlativi regali

Si è detto che il capofila dell'episcopato in questa circostanza poteva essere Braulione di Saragozza (come probabilmente già lo era al concilio V), quest'ipotesi trova conferma nel fatto che è proprio il vescovo di Saragozza a farsi portavoce del concilio, e quindi ad incaricarsi di redigere la risposta alla lettera di Onorio⁴⁶⁶. Se quest'ultima è purtroppo andata perduta, tuttavia nell'epistolario di Braulione si è conservata la sua risposta al pontefice, della quale vale la pena di leggere qualche stralcio; nella

⁴⁶⁴ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 319-321; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 212-213; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, V, op. cit., pp. 507-521; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 182-183; L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., pp. 160-161; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp.

⁴⁶⁵ J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., p. 321

⁴⁶⁶ J. C. Martín, *Introducción*, in *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi, Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIII B, op. cit., p. 47; J. Orlandis, D. Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, op. cit., pp. 320-321

fattispecie ci soffermeremo sugli epiteti riconosciuti a Chintila, sulle controargomentazioni di Braulione, e su un particolare titolo attribuito al pontefice:

... Hoc quidem jam olim altissimo inspiramine, et sacra meditatione gloriosissimi filii vestri principis nostri Chintilani regis insederat animis . . .Nec coronae vestre confidimus infructuosum hunc fore laborem, quo studes et excitatos fieri alacriores pro fide, et Spiritus sancti calore minus ferventes accendere. Equidem nec nos tantus torpor involverat, ut officii nostri immemores nullo coelestis gratiae instigante moveremur prospectu, sed pro qualitate temporum dispensatio exstitit praedicantum, et quod a nobis non est hucusque sedatum, dispensative potius quam negligenter aut formidose vestra noverit beatitudo peractum: ut Apostolus monet dicens: In lenitate corripientes, diversa sapientes, ne forte det illis Dominus poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et respiscant de diaboli laqueis. Quocirca artificioso temperamento agere voluimus, ut quos vix inclinari posse disciplina rigida cernebamus, Christianis blanditiis flecteremus, et genuinam duritiam assiduis et longinquis praedicationum fomentis subigerimus. Nam non credimus ad damnum pertinere quando victoria propagatur ex dilatione, cum nil sit tardum, ubi res majori discretionem ponderatur. . . .Nam et ad nos perlatum est (quod tamen incredibile nobis, nec omnino creditum est) oraculis venerabilis Romani principis permissum esse judaeis baptizatis reverti ad superstitionem suae religionis; . . .Ergo, praecipue et excellentissime antistitum, tam pro serenitate filii vestri principis nostri, quam pro nobis, vel pro plebibus nobis commissis apud Deum intercessionis tuae porrigere opem, quae sanctitudini vestrae ad gloriam proficiat aeternalem. ...⁴⁶⁷

Innanzitutto, a nostro parere, il contenuto della lettera testimonia la conoscenza e fedeltà di Braulione al pensiero del suo mentore: lo vediamo a proposito della conversione degli ebrei, sulla quale il testo è perfettamente in linea con i contenuti delle isidoriane Sentenze, e del rimprovero che il vescovo di Siviglia ebbe modo di rivolgere a re Sisebuto nella *Historia*⁴⁶⁸. Anche sul tema della regalità ci sembra che ci sia una profonda vicinanza, crediamo infatti che dovendo rintuzzare l'invadenza del pontefice Braulione decida di sviluppare la regalità isidoriana a partire dall'idea (che peraltro Isidoro riprendeva da Gregorio Magno) di un'unica morale comune a tutti i *rectores*.

⁴⁶⁷ Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, ep. 21, PL., vol. 80, pp. 667-670

Nella fattispecie quest'accezione permette di attribuire al pontefice il titolo di *princeps Romanorum*, confermando la strettissima attinenza che corre tra l'autorità sacerdotale e quella regale⁴⁶⁹ (già verificata nel quadro del concilio IV, dove avevamo un *rex* ministro di Dio⁴⁷⁰).

Di questa attinenza, di questa lezione Braulione si serve per far fronte all'urgenza politica che lo impegna più da vicino: così la teoria del papa *princeps* viene ad essere politicamente complementare alle ritrovate cerimonie di Chintila, ai suoi ritrovati superlativi. Abbiamo detto che il concilio VI si svolgeva sotto lo sguardo del messo pontificio, e che quindi riconoscere a Chintila tutta la maestà che gli spetta in seno ad un concilio equivale ad affermare la presenza di un capo della Chiesa iberica, e quindi respingere velatamente l'ingerenza esterna: è forte la sensazione di essere di fronte ad una rappresentazione ad uso e consumo dell'inviato di Onorio.

Nel momento in cui Braulione, nella sua lettera allo stesso Onorio I, gli riconosce titoli analoghi a quelli di Chintila (i superlativi, la corona, il principato), nel momento in cui lo chiama *princeps Romanorum* è possibile che, nascondendosi dietro alla deferenza, ne definisca per così dire la giurisdizione limitandola ai romani e giustapponendole quella di Chintila *princeps Gentis Gothorum*: il che è tanto più vero se, come in questo caso, la deferenza nasconde un'insinuazione sull'efficienza del pontificato di Onorio, un velato giudizio che ne riduce ancor di più l'autorità: un sottinteso invito a badare ai propri affari, perfettamente in linea con l'implicita precisazione che sono quelli romani gli affari di competenza del papa.

Attribuendo al papa il medesimo titolo di Chintila Braulione crea un'analogia che mette il papa sullo stesso piano del re, gli attribuisce

⁴⁶⁸ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, *Estudio literario*, op. cit., 60, pp. 270-272

⁴⁶⁹ A. Paravicini Bagliani, *Sacerdozio e regalità nel pontificato romano*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, op.cit., pp. 153-162

⁴⁷⁰ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 186-187

esattamente lo stesso ruolo, la stessa statura e maestà specificando nel contempo che questa maestà riguarda i romani.

In altre parole Braulione sta respingendo in modo correttamente e finemente diplomatico l'ingerenza papale negli affari della Chiesa iberica, opponendogli un'autorità analoga, pari per grado e competenze, opportunamente rappresentata e celebrata nel contesto del concilio.

Così il cerimoniale del concilio completa la lettera e viceversa: nel loro insieme escludono garbatamente Onorio I dagli affari dell'episcopato ispanico che per l'appunto avendo già un proprio *princeps* evidentemente non ne ammette un secondo.

Possiamo spingerci ad ipotizzare un cambiamento della veste della regalità toledana improvvisato in corsa, se consideriamo la sostanziale assenza di celebrazione della regalità nella *praefatio* del concilio (nella quale il re mantiene comunque un profilo piuttosto basso, analogo a quello del concilio V), e l'improvviso panegirico che apre il canone III.

Come si è detto in precedenza si può credere che l'arrivo del legato pontificio abbia provocato da un lato il cambiamento dell'ordine del giorno, con l'anticipazione al III canone un argomento che normalmente i concili trattavano tra gli ultimi, comunque solo dopo aver regolato questioni inerenti la disciplina ecclesiastica (è questo il protocollo tanto al concilio III, quanto al concilio IV, e sarà questo anche nei successivi); dall'altro lato abbia reso necessario un vistoso cambiamento nell'approccio del concilio alla regalità, improvvisamente necessaria in tutto il suo splendore principesco, il ritorno improvviso al fasto di una regalità sovraesposta dalle formule ed il totale cambiamento dell'atteggiamento conciliare nei suoi confronti. Quest'ultima svolta è forse strumentale alla necessità, tutta diplomatica, di equiparare le due autorità a confronto in modo da estromettere quella romana.

Sfruttare la disciplina Isidoriana e Gregoriana per sottolineare l'identità tra le due maestà rende superfluo l'intervento papale, dove ammettere una

differenza di natura e competenze tra le due avrebbe significato ammettere implicitamente la possibilità dell'ingerenza romana.

È molto sottile, diremo articolato l'utilizzo che Braulione fa della dottrina di Isidoro: è infatti il caso di sottolineare che il titolo di *princeps* non rappresenta un'autorità superiore rispetto a quella del concilio, ma un'autorità con la quale il concilio dialoga e discute in uno stato di parità. Il concilio si mette nella posizione di poter contestare apertamente non solo un papa, ma un *princeps*, il che ribadisce implicitamente lo status che l'assemblea ha rivendicato sin dal concilio V. In sostanza, pur riammettendo la celebrazione sperticata della maestà regale, il concilio non accetta un proprio ridimensionamento nell'equilibrio dei rapporti di forza.

Il che altresì spiega la discrepanza interna al concilio VI tra la rappresentazione (appunto occasionale) di una regalità eccellente, e una serie di provvedimenti che ne limitano notevolmente l'autorità: discrepanza che quindi corre tra la forma e la sostanza della regalità, e riprova dell'uso versatile e sottile che Braulione fa delle teorie di Isidoro, sfruttandone le sfumature ed aperture per adattare alla congiuntura cui si trova a far fronte, pur non cedendo nulla sul piano pratico.

Il VII concilio di Toledo

Se come abbiamo visto le sfumature del modello toledano di regalità si giocano sul rapporto di forza che corre tra corona ed oligarchia (rappresentata quest'ultima da un'assemblea che può essere di volta in volta quella incaricata di eleggere il successore, oppure lo stesso concilio episcopale), allora una prima inversione di tendenza rispetto all'impronta che Isidoro ha lasciato sui concili IV, V e VI, la possiamo incontrare al concilio VII, che non a caso vedrà il più brillante allievo di Isidoro, Braulione costretto a fare un passo indietro rispetto alle posizioni

sagacemente difese nei concili precedenti a fronte dell'energica azione politica di Chindasvindo.

Chindasvindo sale al trono nel 642 intraprendendo una violenta azione repressiva ai danni dell'aristocrazia⁴⁷¹; costui nella decade precedente la sua ascesa al trono si era a più riprese dedicato alla congiura ed alla cospirazione, doveva quindi conoscere molto bene i meccanismi che regolavano il violento scontro di fazioni in seno alla corte di Toledo, ergo non tardò a prendere provvedimenti allo scopo di consolidare la propria posizione.

In primo luogo mise in atto, come detto la persecuzione, tramite purghe e confische di quella parte della nobiltà che gli era nemica; nel contempo si diede alla creazione di una *nobleza de servicio*⁴⁷², arricchendo di benefici e privilegi (di fatto ridistribuendo i patrimoni confiscati) quanti gli erano alleati; in questa prospettiva non mancò di ampliare la base economica e fondiaria della propria famiglia.

Una tale politica di drastico accentramento del potere non poteva non avere ripercussioni sul modello di regalità, specie in considerazione del fatto che l'indirizzo politico di Chindasvindo era negli esiti ben lontano dalla visione isidoriana del potere regio.

Nel 646 Chindasvindo convoca il VII concilio di Toledo che è il primo ad occuparsi esclusivamente di questioni ecclesiastiche; in altre parole, al contrario di quanto accaduto nei concili precedenti, non vengono affrontate questioni inerenti al secolo, in particolare non si affronta il problema della regalità.

⁴⁷¹ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 218-228; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tarδοantigua y visigoda. Historia de España*, V, op. cit., pp. 422-426; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 183-187; L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., pp. 161-165; R. Collins, *Visigothic Spain*, op. cit., pp. 81-85

⁴⁷² L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p.162

Tutto quanto non concerne il governo della chiesa viene trattato nel contesto della *Lex Visigothorum*, in quella che per certi versi ci sembra una sorta di emancipazione del potere legislativo rispetto all'autorità conciliare. Il consolidamento del potere passava per la revisione della *Lex Visigothorum* (pesantemente emendata ed arricchita) ed il suo impiego come strumento ed insieme fonte della legittimità regale ad agire⁴⁷³; così l'azione antinobiliare intrapresa dal re si vedeva pienamente legittimata da una serie di norme promulgate ad hoc⁴⁷⁴, e in seguito ratificate dai canoni di un concilio VII inteso come complemento all'attività legislativa del sovrano⁴⁷⁵.

È proprio dal rapporto che corre tra la *Lex Visigothorum* e i canoni del concilio VII, e dalle differenze che corrono tra quest'ultimo e i tre che lo precedono che riteniamo di poter far emergere il modello di regalità attinente alla figura di Chindasvindo.

Crediamo che Chindasvindo, re forte, fautore di una regalità accentrata ed unica fonte di diritto, nel rifondare la *Lex Visigothorum* agisca anche allo scopo di indebolire il concilio come voce principale delle oligarchie; guardiamo a questo equilibrio quando ipotizziamo che Chintila sia stato costretto a convocare i concili V e VI, e che questi indichino la debolezza del re non come tentativo di rimediare alla situazione, ma come indice della forza di un'oligarchia che si impone alla regalità imponendole il concilio.

Date le premesse storico-politiche del regno di Chindasvindo, cercheremo ora di verificare le ripercussioni che queste hanno sul modello di regalità, e lo faremo leggendo alcuni passaggi degli atti del VII concilio, che Chindasvindo avrebbe convocato allo scopo di “legalizzare” a posteriori la sua condotta autoritaria, repressiva e centralizzatrice⁴⁷⁶.

⁴⁷³ P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, op. cit., p. 71

⁴⁷⁴ L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 162

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 165

⁴⁷⁶ *Ibidem*, pp. 162-163

Nell'ottica di un allontanamento da quel modello isidoriano di regalità, dominante ai concili IV, V e VI possiamo osservare in primis quello che manca al concilio VII rispetto ai tre precedenti.

Innanzitutto manca un *rex supplex*: Chindasvindo a differenza di Sisenando e di Chintila non si prostra innanzi al concilio, non piange ne è supplice al cospetto dell'assemblea episcopale (forse neppure presenziò).

Questo è significativo, indicativo di un cambiamento nei rapporti di forza se siamo d'accordo nell'attribuire un significato politico a determinati atteggiamenti cerimoniali.

Ancor più significativa di un allontanamento del concilio VII dalla lezione isidoriana è l'assenza della rilettura del canone 75° del concilio IV, in aperta contravvenzione dei provvedimenti presi in proposito al concilio V, che appunto ne prescrivevano il rinnovo ad ogni nuovo sinodo (canone 7°). Una mancanza che vale una presa di posizione; condizione sine qua non per rivedere il modello di regalità, i rapporti di forza ad esso inerenti e forse lo stesso ruolo istituzionale del concilio.

Se dal concilio IV fino al VI aveva dominato l'idea isidoriana di una subordinazione della regalità tenuta ad un servizio reso alla *gens* e sorvegliato dall'episcopato (autorità legittimante nel caso dei re supplici), l'equilibrio rappresentato ora è ben diverso; leggiamo le prime righe della *praefatio* del concilio VII⁴⁷⁷:

Cum in sanctae nomine Trinitatis, pro quibusdam disciplinis ecclesiasticis, tam nostra devotione, quam studio serenissimi et amatoris Christi Chindasvindi regis nostri apud Toletanam urbem conventus adesset, competenter visum est, mutua collatione decernere, quod solícite conservatum, et praesentibus et futuris commodis nimium (ut confidimus) prodesse constabit. ... Quis enim nesciat quanta sint hactenus per tyrannos et refugas, transferendo se in extraneas partes, illicite perpetrata, et quam nefanda eorum superbia jugiter frequentata, quae et patriae diminutionem afferent, et exercitum Gothorum indefinenter laborem imponerent? Quod quidem laicorum insania factum, tolerandum nobis forsitam aliquotiens videretur: illud tamen vehementius stupendum, quia (quod pejus est) tanti ex religionis proposito in hac interdum praesumptione

⁴⁷⁷ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 222-223

praecipites efferuntur, ut non ad levem confusionem nostram pertineat, si res ullatenus inulta remaneat, quam et mundata ege, et ecclesiastica convenit instanter disciplina corrigere. Ideoque placuit nunc concordi sententia definire, ut quisquis in ordine clericatus, a maximo gradu usque ad minimum constitutus, in alienae gentis regionem se quacumque occasione transduxerit, aut exinde superbiendo, vel reditum suum, vel quodlibet aliud videatur expetere; sive etiam quo, genti Gothorum, vel patriae, aut regi specialiter su ha occasione possit nocere, vel fieri disposuerit, vel aliquatenus fecerit ...⁴⁷⁸

La *praefatio* ripetendo altre due volte il tritico degli oggetti del tradimento e (*gens, patria, rex*), per poi scagliare l’anatema sul chierico traditore, ma prima di questo la perdita “degli onori del suo grado” (...*iste ita indubitanter omni honoris sui gradu privetur...*: una punizione materiale che va al di là della scomunica, tema sul quale torneremo).

Vediamo ora alcune righe del 1° canone:

Sed quia plerosque clericos tantae levitatis, interdum pravitatis praesumptio ita elevat, ut praetermissa sui ordinis gravitate, ac polliciti sacramenti immemores, constante principe, cui fidem servare promiserant, in alterius erectione temeraria levitate consentiunt abogari decet hanc omnino licentiam, et a nostro consortio penitus extirpari, ita ut si quicumque laicorum, quandoquidem intra fines patriae Gothorum superbiens, regni apicem sumere fortasse tentaverit, eique clericorum quilibet adjustorum vel favorem praestiterit, atque nunc qui superbire videtur ad eandem regni ambitione, praevalente delicto, pervenire contigerit, ex eo quidem die vel tempore eumdem episcoporum vel cujuslibet ordinis clericorum, excommunicatum manere perpetuum oportebit quo tali se scelere implicavit.⁴⁷⁹

Come si è detto Chindasvindo non è un “re supplice”, non si prostra davanti al concilio; al contrario leggendo *praefatio* e 1° canone⁴⁸⁰ si avverte un’effettiva subordinazione del corpo episcopale all’autorità del re: non abbiamo infatti un re in cerca di legittimazione presso la Chiesa, ma un episcopato che si mette in discussione facendo ammenda delle mancanze dei propri membri rispetto al sovrano.

⁴⁷⁸ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 765

⁴⁷⁹ *Ibidem*, vol. X, c. 766

⁴⁸⁰ *Ibidem*, vol. X, cc. 763-767

In effetti il primo argomento trattato dal concilio è la fedeltà dei chierici alla corona con le punizioni destinate ai traditori; il fatto che fin dalla *praefatio* si ponga il problema e se ne imponga la soluzione la dice lunga sull'indirizzo di un concilio perfettamente integrato nella politica autoritaria del re, politica che passa per la repressione violenta dell'opposizione oligarchica, con la promulgazione della *Lex Visigothorum* che fa della corona l'unica fonte del diritto. In questo senso il concilio VII sembra completare la legge del re estendendone l'autorità all'episcopato con la forza dei canoni, diventando quindi strumento del re.

Come strumento del re il concilio sembra avere principalmente il compito di legalizzare la repressione operata da Chindasvindo nei primi anni del suo regno; a questo proposito *praefatio* e 1° canone riprendono e sviluppano il tema dei *refugae*, già incontrato al canone 12° del concilio VI⁴⁸¹: sarà proprio nel contesto della rilettura di questo argomento che il concilio andrà a toccare in modo decisivo il modello di regalità.

Come abbiamo visto il canone 12° del concilio VI riprendeva un argomento puramente retorico del canone 75° (quello dei ribelli rifugiati oltre confine) conferendogli dignità giuridica, tuttavia l'approccio sebbene grave nei toni era piuttosto blando nei provvedimenti concreti, prevedendo tra l'altro limitazioni e condizioni morali all'esercizio del potere regio contro i ribelli, e attenuanti per questi ultimi.

Il concilio VII al canone 1° (ma in verità già a partire dalla *praefatio*) vanta un approccio molto più energico che passa sia per una decisiva riformulazione dei termini del tradimento (formula ripetuta quattro volte tra *praefatio* e 1° canone, che rimanda a quella presente nel *Liber Iudiciorum*), sia per un inasprimento assoluto delle pene che, andando ben al di là di

⁴⁸¹ Sul tradimento del giuramento di fedeltà al sovrano si vedano: A. Barbero e M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona 1978, p. 128; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, pp. 62-66; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 219

anatemi e scomuniche, prevedono ora espropri irrevocabili e revoca delle dignità nobiliari.

Andiamo con ordine e vediamo le quattro ripetizioni della formula del tradimento:

...sive etiam, quo genti Gothorum, vel patriae, aut regi specialiter sub hac occasione possit nocere...⁴⁸²

...aut in malis quae coeperant perdurarent, seu quamcumque laesionem genti Gothorum, vel patriae, aut principi post fugam inferrent...⁴⁸³

...ut nullus refuga, vel perfidus, qui contra gentem Gothorum, vel patriam, seu regem agere, aut in alterius gentis societatem se transducere reperitus...⁴⁸⁴

...ut quicumque etiam laicorum in praedictis capitulis, hoc est in adversitate gentis, aut patriae vel regiae potestatis, in externas partes se conferendo...⁴⁸⁵

Ora per un raffronto, facciamo un passo indietro e vediamo com'era formulato lo stesso tradimento al canone 12° del concilio VI:

...Unde quisquis patrator caussaum extiterit talium, virtute se nitens defendere adversariorum, et patriae vel genti suae detrimenta intulerit rerum, in potestate principis ac gentis reductus...⁴⁸⁶

Si intravede una sorta di evoluzione; la nuova formula annovera la regalità tra le vittime del tradimento, terza dopo *gens* e patria. Da notare quello *specialiter* che sembrerebbe sottolineare la particolare gravità del tradimento del re.

Se poi facciamo un passo avanti e verificiamo la stessa formula nel contesto della *Lex Visigothorum* osserveremo un'ulteriore promozione della

⁴⁸² *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 765

⁴⁸³ *Ibidem*, vol. X, c. 765

⁴⁸⁴ *Ibidem*, vol. X, c. 765

⁴⁸⁵ *Ibidem*, vol. X, c. 766

⁴⁸⁶ *Ibidem*, vol. X, c. 667

regalità da terza a prima e principale vittima del tradimento dei *refugae*⁴⁸⁷ (il che spiega la precisazione *specialiter*). Dunque cambia la percezione della regalità tra VI e VII concilio di Toledo, e cambia sulla scorta della politica di Chindasvindo: nel quadro del concilio VI la corona aveva il dovere di perseguire i *refugae*, traditori della *gens* e della patria, cioè aveva il dovere di proteggere *gens* e patria secondo una velata logica di servitù e subordinazione; col concilio VII la corona è promossa tra le vittime del tradimento in linea con una politica che tende a capovolgere i rapporti di forza determinati dai concili IV, V e VI.

Leggiamo ora i passaggi che descrivono le punizioni previste per i *refugae*:

...atque in ea pravitate perseveraturos dignoscuntur suasisse, iste ita indubitanter omni honoris sui gradu privetur, ut locum ejus in quo ministraverat alter continuo perpetim regendum accipiat...⁴⁸⁸

...integritate rerum suarum nullatenus reformetur, nisi forsitam princeps humanitatis aliquid personis talibus impertire voluerit: qui tamen non amplius quam vigesimam partem rerum, ei qui perfidus extitit, de rebus, unde rex elegerit, tribuendi potestatem habebit.⁴⁸⁹

...in alterius erectione temeraria levitate consentiunt abrogari decet hanc omnino licentiam, et a nostro consortio penitus extirpari...⁴⁹⁰

...non solum (ut dictum est omnium rerum suarum proprietate privetur, se et perpetua excommunicatione damnatus...⁴⁹¹

Evidente l'inasprimento o meglio all'esplicitazione delle pene di cui abbiamo detto (che al concilio VI era pressoché assente), agli anatemi si aggiunge la perdita della posizione, della dignità (anche e soprattutto di quella ecclesiastica) sommata alla confisca irrevocabile di tutti i beni: l'approccio politico e giuridico alla questione del tradimento è molto più

⁴⁸⁷ L.V. II, 1, 6

⁴⁸⁸ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c.765

⁴⁸⁹ *Ibidem*, vol. X, cc. 765-766

⁴⁹⁰ *Ibidem*, vol. X, c. 766

concreto, di certo penalmente più efficace rispetto al concilio precedente, che si fermava alla minaccia degli anatemi (peraltro accompagnata dalla promessa del perdono). Alla concretezza penale si accompagna un altro elemento di novità: la posizione centrale del sovrano:

...ipse vero transgressor sub poenitentia constitutus, si reminiscens mali quod fecerit, usque in diem mortis suae rectissime poenituerit, in solo tantum sine communio ei praestanda est; ita et antequam tempus finis ei adveniat, si quispiam sacerdotum, etiam ordinante principe, ei communicare consenserit, particeps criminis illius effectus anathema fiat in perpetuum, ac simili cum eo cui communicaverit sententia condemnetur. Quoniam potestati principis nullus sacerdotum in hoc praebere debet assensum, unde et perjuriam videatur incurrere, (vel quod absit) si quicumque catholicae fidei praevaricator princeps surrexerit sacerdotes iidem, vel favore principis, vel terrore, a rectae credulitas lumine ad tenebras cogantur reverti. Sic enim nec super adnexa capitula, vel imperiis principum, vel terroribus oportebit unquam evaquari: quia novimus omnes pene Hispaniae sacerdotes, omnesque seniores, vel iudices, ac ceteros homines officii palatini jurasse, atque ita dudum legibus decretum fuisse, ut nullus refuga, vel perfidus, qui contra gentem Gothorum, vel patriam, seu regem agere, aut in alterius gentis societatem se transducere reperitur, integritate rerum suarum nullatenus reformetur, nisi forsitam princeps humanitatis aliquid personis talibus impertire voluerit: qui tamen non amplius quam vigesimam partem rerum, ei qui perfidus extitit, de rebus, unde rex elegerit, tribuendi potestatem habebit.⁴⁹²

... Tamen si improbitate principis, cui inique consentit, non potuerit instantia sacerdotum a communione suspendi, saltem si superstitem eum post ejusdem regis obitum tempus invenerit, superiori anathematis correptioni subjaceat, quicumque illi praeter in ultimo vitae suae (si tamen nunc legitime poenitere probaverit) communionis gratiam consenserit impendendam...⁴⁹³

...non solum (ut dictum est omnium rerum suarum proprietate privetur, se et perpetua excommunicatione damnatus, nunquam illi praeter in ultimo vitae suae communio tribuatur; excepto si aliter communionis ejus remedium, vel eorum quos supra taxavimus imploratione sacerdotum apud principem fuerit impetratum. Nam si (quod omnino fieri non oportet) in derogationem aut contumeliam principis reperiatur aliquis nequiter loqui, aut in necem regis, dejectionem intendere, vel consensum praebere, nos siquidem hujuscemodi axcommunicatione dignum censemus. Utrum tamen fit illi quandoque communicandum, pietati principis discernendum relinquimus, cujus procul dubio potestatis est subjectorum culpas misericordiae iudiciiue sententia temperare.

⁴⁹¹ *Ibidem*, vol. X, c. 766

⁴⁹² *Ibidem*, vol. X, cc. 765-766

⁴⁹³ *Ibidem*, vol. X, c. 766

Contestamur autem clementissimos principes, et per ineffabile divini numinis sacramentum obtestantes unanimiter obsecramus, ne quandoquidem absque justa (ubi necesse fuerit) imploratione sacerdotali excommunicationis hujus sententiam a perfidis clericis, vel laicis ad externas partes se transferentibus, vel consensum praebentibus quacumque temeritate suspendat.

⁴⁹⁴

La centralità del re è costante in tutto il discorso e si concretizza nella formulazione di un anatema vincolato alla sua persona, alla sua volontà e che non decade alla sua morte (quindi non può ricadere nella volontà del successore). Una centralità che prende le mosse appunto dalla formula del tradimento e dall'elencazione dei tre oggetti del tradimento. È cruciale la differenza con i concilio VI dove l'anatema dipendeva dall'autorità e dalla discrezione dell'episcopato; il punto è che ad essere cambiata è la natura stessa dell'anatema, che si è evoluto da punizione ad implicazione.

La prospettiva politica a monte dei provvedimenti contro *refugae* e traditori è del tutto capovolta: al concilio VI la *potestas* del re era condivisa con la *gens*, ridimensionata dall'intercessione del clero, la sua volontà costantemente mitigata (frustrata?) dal dovere della clemenza e del perdono; ora la volontà del re è assoluta, vale a dire illimitata nel tempo, irrevocabile, il perdono e la clemenza non sono contemplati nemmeno dopo la morte del re, in una prospettiva diametralmente opposta rispetto a quella che li contemplava praticamente in tutti i casi.

Significativa la differenza con l'ultimo passaggio del canone 16° del concilio VI, rileggiamolo:

Quod si post ejus decessum quispiam repertus fuerit ejus vitae fuisse infidelis, quidquid largitate ipsius in rebus habuit conquisitis, careat, confiscandum et fidelibus largiendum.⁴⁹⁵

Si assiste ad un rovesciamento del principio, per cui se al concilio VI la pena non era nel presente, ma rimandata ad un futuro prossimo, il potere di

⁴⁹⁴ *Ibidem*, vol. X, cc. 766-767

⁴⁹⁵ *Ibidem*, vol. X, c.668

punire demandato al re venturo, al contrario al concilio VII la pena è nel presente e destinata a non venire meno dopo la morte del re: il potere di punire è del re presente e vale prescindere dai re futuri. Chintila era tenuto al perdono, mentre il potere di punire era delegato ai successori; Chindasvindo punisce e al suo successore è proibito perdonare.

Il principio giuridico viene rovesciato e l'idea stessa della *potestas* cambia radicalmente, quella stessa che appunto Chintila spartiva con la *gens* (e addirittura con i re a venire), mentre Chindasvindo ne è l'esclusivo titolare (anche ascapito dei re a venire).

Il capovolgimento di questa prospettiva è contestuale alla promozione della regalità nella formula del tradimento: il re non è più il semplice custode che amministra la giustizia a tutela della *gens* e della patria, custode e in quanto tale soggetto a limitazioni nel proprio potere; il re ora è l'oggetto del tradimento, l'offesa è contro di lui e quindi è indelebile, non ammette il perdono, precrizione o dilazione della pena.

La dignità regale si proietta in una dimensione totalmente diversa, assoluta quanto lo sono *gens* e patria; cambia del tutto il rapporto con il reato del tradimento che non è più appunto un reato punibile più o meno severamente, ma un'offesa intollerabile e quindi incancellabile.

È la dimensione della regalità ad essere totalmente cambiata.

Gli effetti concreti della nuova normativa sono diametralmente opposti rispetto a quelli cui approdava il concilio VI: allora il re presente quanto i re venturi erano tenuti a garantire proprietà e posizione degli aristocratici, sia che fossero fautori della corona sia che ne fossero oppositori; ora le punizioni colpiscono pesantemente proprietà e posizioni e restano irrevocabili di regno in regno: chi cade in disgrazia presso la corona è destinato a rimanerci.

Tutto ciò si può ricondurre al mutamento decisivo nella statura stessa di una regalità, di un re che da (subordinato) amministratore della giustizia è ora

oggetto del tradimento: ad una statura superiore corrisponde un'autorità superiore, il potere regale che al concilio VI rispondeva a mille vincoli ora è illimitato.

Il punto è che a ben vedere non si tratta neppure di una questione di autorità, nella misura in cui sia il tema che il soggetto giuridico sono radicalmente cambiati: se infatti al concilio VI il rapporto tra il re e la colpa dei *refugae* si traduceva nel rapporto tra un giudice ed un reato di maggiore o minore gravità, punibile più o meno gravemente; ora quello stesso rapporto si traduce nella relazione tra la vittima del tradimento e il tradimento stesso secondo una prospettiva in cui non si parla di reato ma di colpa, una prospettiva che non ammette alcun perdono.

La natura assoluta della colpa ci dà per contrasto la misura assoluta della maestà che viene offesa.

Un lieve cambiamento della formula del tradimento dei rifugiati segna forse un radicale cambiamento del modello di regalità (nettamente in controtendenza rispetto alla lezione di Isidoro): la regalità si allontana fatalmente dalla prospettiva di onere e servizio responsabilizzato (una responsabilità soggetta al controllo e passibile di censura) voluta da Isidoro e cresciuta da Braulione, per elevarsi alla stessa statura dei due cardini della "nazione", quella *gens* e quella patria che lo stesso Isidoro aveva messo a fuoco nella sua *Historia*. Non è quindi con l'opera di Isidoro che la regalità assurge alla massima maestà, non è con l'opera di Isidoro (come sostenuto dalla Teillet⁴⁹⁶) che si stabilisce il trittico *gens, patria, rex* su cui si fondano l'identità ed il diritto del regno di Toledo; l'evoluzione della formula del tradimento di mostra che questo passo si ha solo più tardi, contestualmente alla svolta autoritaria di Chindasvindo, un decennio dopo la morte di Isidoro ed in aperto contrasto con i suoi insegnamenti.

⁴⁹⁶ S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., pp. 463-584

La promozione della figura del re suggerisce anche un'altra linea di interpretazione parallela e complementare a quella seguita sinora; la validità dell'anatema vincolato alla figura del sovrano che non decade con la morte del sovrano si offre infatti ad una duplice lettura, concettuale e teorica da una parte (nel testimoniare l'avvenuta promozione della regalità tra i cardini del regno, e quindi un modello di regalità ben più ambizioso rispetto quello precedente), politica e pratica dall'altra nella misura in cui sottende il tema di una regalità personale, nella quale ad essere centrale non è la figura del re generico, l'anonimo *rex* (tipico dei concili precedenti, che del concetto di regalità si occupavano esplicitamente), ma quella del re attuale, nella persona di Chindasvindo; in altre parole è la sua autorità, la sua volontà che i canoni devono garantire per il futuro: non a caso lui solo può mitigare o sciogliere gli anatemi, non il concilio, né chi gli succederà sul trono: lui solo ha questo potere, che quindi è personale, vale a dire attinente alla persona e non all'istituzione.

Sicché al concetto della regalità eccellente si affianca l'intento tutto politico e contingente di un re impegnato a garantire la continuità della linea di governo (preoccupazione che doveva essere particolarmente forte per il settantenne Chindasvindo⁴⁹⁷), un'impostazione che potrebbe rappresentare l'anticamera della soluzione dinastica (quindi una ragione in più per omettere il canone 75°).

A questo proposito vale la pena di soffermarsi su almeno due passaggi dalla *praefatio* e dal 1° canone:

...ita et antequam tempus finis ei adveniat, si quispiam sacerdotum, etiam ordinante principe, ei communicare consenserit, particeps criminis illius effectus anathema fiat in perpetuum...⁴⁹⁸

...Contestamur autem clementissimos principes, et per ineffabile divini numinis sacramentum obtestantes unanimiter obsecramus, ne quandoquidem absque justa (ubi necesse fuerit)

⁴⁹⁷ L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 162

⁴⁹⁸ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, op. cit., vol. X, c. 765

imploratione sacerdotali excommunicationis hujus sententiam a perfidis clericis, vel laicis ad externas partes se transferentibus, vel consensum praebentibus quacumque temeritate suspendat.

499

I due stralci che abbiamo voluto citare sollevano la questione dei sovrani futuri, della possibilità che disattendano la volontà del sovrano presente: il problema della continuità sottintende forse quello della dinastia?

Rileggiamo un altro stralcio del canone 1°:

...constante principe, cui fidem servare promiserant, in alterius erectione temeraria levitate consentiunt abogari decet hanc omnino licentiam, et a nostro consortio penitus extirpari ...⁵⁰⁰

Un'edizione alternativa propone *electionem* al posto di *erectionem*: è il criterio con cui si sale al trono che viene messo in discussione?

L'elezione indicata (se non contestata) come strada aperta all'usurpazione?

Crediamo sussista questa possibilità, che certamente si sposa con la scelta di omettere il canone 75°.

Abbiamo detto che il concilio VII è il primo a non occuparsi di regalità, ma questo non è del tutto esatto: vediamo che il canone 1° infatti oltre ad affrontare il problema dei *refugae*, solleva la questione dei re indegni.

Senza intervenire sulla regalità da un punto di vista normativo il canone 1° sottolinea esplicitamente i pericoli dell'elezione associandola all'ascesa al trono di personaggi non all'altezza; inoltre complica la dicotomia elementare re\usurpatore aggiungendo un terzo personaggio: il re indegno. In altre parole non si dà più per scontato che il re in quanto tale sia degno ed illuminato, si pone il problema della dignità dei re venturi, la questione della continuità del buon governo in una prospettiva che mette in discussione esplicitamente il criterio di successione stabilito dal canone 75°, vale a dire l'elezione.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, vol. X, cc. 766-767

⁵⁰⁰ *Ibidem*, vol. X, c. 766

Curiosamente, come accadeva nel caso del concilio VI, è di nuovo l'epistolario di Braulione a gettare luce sull'orientamento politico dei canoni: si è infatti conservata la lettera che i vescovi Braulione ed Eutropio, assieme ad altri nobili firmatari invieranno al re due anni dopo il concilio VII (648). Leggiamone un passaggio:

...quo unusquisque vitae suae tranquillitatem desiderat et periculosos casus evitat, alterna collatione conferentes, et praeterita discrimina reminiscentes, animadvertimus quantis periculis, quantis necessitatibus, quantis etiam patuerimus adversariorum incursibus, quibus coelesti misericordia vos excitatos, et vestro regimine nos ereptos dum magna contemplatione videmus, et vestros labores cogitantes et in futurum patriae providentes, inter spem metumque vacilantes, fiducia vincente metum, ad tuam pietatem recurrere decrevimus, ut quia compendiosus nihil nec quieti vestrae, nec casibus nostris prospicimus, in vita tua, et te benevalente servum tuum dominum Recesvintum, dominus nobis et regem deposcimus, ut cuius aetatis est et belligerare et bellorum sudorem sufferre, auxiliante superna gratia, et noster possit esse dominus et defensor, et serenitatis vestrae refectio, quatenus et inimicorum insidiae atque strepitus conquiescant et fidelium vestrorum vita absque pavore segura permaneat. Neque enim poterit gloriae vestrae esse contemptus talis filii et tanti patris filio debitus profectus.⁵⁰¹

La missiva sollecita l'associazione al trono di Recesvindo, figlio del sovrano, secondo una soluzione dinastica in aperta violazione del canone 75°. A nostro parere Chindasvindo, non potendo attaccare apertamente il canone 75° e i tre concili che ruotano attorno a quello, lo aggira gradualmente operando in modo che l'episcopato stesso sollevi in un primo tempo il problema della continuità, e proponga in un secondo tempo la soluzione dinastica⁵⁰². Braulione era stato il principale erede ed interprete intellettuale del modello Isidoriano di regalità, difficile pensare che proponesse la soluzione dinastica di sua iniziativa (d'altra parte lo stesso Isidoro aveva, crediamo, dovuto elogiare la svolta dinastica di Suintila); ci sembra più plausibile che il vescovo di Saragozza si sia trovato nella condizione di dover assecondare la volontà di Chindasvindo, d'altronde che

⁵⁰¹ Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, ep. 37, PL., vol. 80, cc. 684

fosse succube dell'autorità del re lo dimostra l'episodio dell'elevazione di Eugenio alla cattedra di Toledo (Eugenio era allievo dello stesso Braulione, e Chindasvindo lo pretese arcivescovo di Toledo a dispetto dei progetti del vescovo di Saragozza che avrebbe preferito tenerlo presso di se, forse come proprio successore; anche questa vicenda risulta dall'epistolario di Braulione⁵⁰³).

Crediamo che l'azione politica di Chindasvindo si riassume in un attacco al potere dell'oligarchia così come viene espresso in sede conciliare, ed al relativo modello di regalità, stabilito dal canone 75° del concilio IV, e consolidato nel quadro dei due concili successivi. La riuscita dell'iniziativa di Chindasvindo fu tale da garantire la successione a suo figlio con il benessere, anzi con la complicità di quel Braulione che fino ad allora era stato brillante interprete e difensore della lezione di Isidoro (ma, come abbiamo visto nel caso del confronto con Onorio I, anche versatile nell'adattarla alle urgenze del momento).

Questa flessibilità diplomatica gli torna forse utile una volta di più al momento di assecondare la volontà dell'energico Chindasvindo.

Sempre a proposito dell'approccio efficacemente autoritario di Chindasvindo Thompson fa notare che: "...Con un par de excepciones, sus leyes no contienen ninguna apelación al poder divino, ni ninguna de esas trivialidades piadosas y sanciones religiosas que habían sido tan del gusto de Recaedo y Sisebuto..."⁵⁰⁴; dal canto suo invece García Moreno afferma che Chindasvindo "...aumentaría una vez más las instancias teocráticas de la regia institucion"⁵⁰⁵.

⁵⁰² R. Collins, *Visigothic Spain*, op. cit., pp. 82-83; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., p. 228

⁵⁰³ Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, ep. 31, ep. 32, ep. 33; PL., vol. 80, cc. 677-679; M. C. Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, op. cit., p. 43

⁵⁰⁴ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., p. 224

⁵⁰⁵ L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 162

Se la contraddizione tra le due affermazioni è forse solo parziale (probabilmente García Moreno si riferisce alla questione politica più che a quella formale, e nella fattispecie alla pretesa di Chindasvindo di nominare i vescovi), resta comunque difficile pensare un teocrate capace di fare a meno di un determinato e determinante armamentario formulare e cerimoniale.

A questo proposito l'osservazione del Thompson ci dà lo spunto per mettere a fuoco il particolare tipo di consolidamento della regalità perseguito da Chindasvindo: una svolta autoritaria prevalentemente costruita sulla legge e quindi (più o meno consapevolmente) orientata ad una diminuzione dei motivi sacrali dell'autorità.

Chindasvindo sembra coltivare una visione politica tanto più energica (violenta) nei fatti quanto più matura nella teoria: se i suoi predecessori (Leovigildo, Recaredo, Sisebuto) avevano insistito sull'appoggio dell'episcopato e sulla contestuale sacralizzazione del proprio ruolo, politica che aveva infine esposto la carica regale all'ingerenza dell'episcopato stesso durante i regni più precari; Chindasvindo dal canto suo non cerca la solidità della leadership tanto nella sacralità e nel sostegno della Chiesa, quanto nella legge, nel diritto come essenza dello stato e quindi nel potere legislativo come fonte (più che sufficiente) di legittimità.

Da qui forse la parziale "desacralizzazione" testimoniata dal Thompson, la forma di una figura regale che forse non necessita più di tanto dell'investitura divina per giustificarsi. Non a caso forse la promozione della regalità al concilio VII nel contesto dell'alto tradimento è una questione, per la prima volta, anche in gran parte giuridica, perlomeno dal punto di vista penale dove il tradimento non comporta tanto l'anatema, quanto la certezza della pena: la concezione del potere cambia e per la prima volta questo non si consolida sulla scorta del sacro, ma a prescindere

da esso, il che ci riporta ad una teoria di Cantarella secondo cui è spesso la regalità più fragile quella bisognosa della sacralità⁵⁰⁶.

L'idea stessa della volontà del re che si fissa nel tempo e non decade alla sua morte, centrale nella stesura delle condanne canoniche di Chindasvindo, più volte ribadita nell'anatemizzare i *refugae*, è perfettamente contestuale al tema della legge, è una consapevolezza ed un principio basilare per il sovrano che come Chindasvindo intenda porre il diritto al centro della legittimità: infatti cos'è la legge se non la volontà del governante fissata e conservata nel tempo? Anche in questo senso il concilio VII riflette a più riprese la personalità politica di Chindasvindo.

Capitolo VI

Il Panegirico di Corippo e l'VIII concilio di Toledo

Sempre seguendo in ordine cronologico i passaggi attraverso i quali si sviluppa la regalità toledana vedremo ora cosa accade al modello nel contesto del concilio VIII di Toledo.

Recesvindo succede al padre Chindasvindo nel settembre del 653; quell'autunno il regno è scosso dalla violenta ribellione del nobile Froia, presto repressa nel sangue; nel dicembre dello stesso anno il re convoca il concilio VIII⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ G. M. Cantarella, *Le basi concettuali del potere*, in *Per me reges regnant. La regalità scra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena 2002, pp. 193-207

⁵⁰⁷ R. Collins, *Visigothic Spain*, op. cit., pp. 84-91; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 228-240; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, V, op. cit., pp. 426-432; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 187-191; L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., pp. 165-170; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 181-195, 215-233, 243-255

L'assemblea insiste su di una serie di punti che rivelano, secondo noi, una decisa reazione all'indirizzo politico di Chindasvindo con un conseguente, ulteriore cambiamento del modello di regalità.

Garcia Moreno ritiene che politicamente il concilio rappresenti un passo indietro da parte della corona rispetto all'intransigenza antinobiliare e volta all'accentramento del regno di Chindasvindo⁵⁰⁸; in pratica Recesvindo avrebbe perseguito una politica di riconciliazione, se non addirittura di riparazione, accettando di ristabilire l'equilibrio (tanto politico quanto istituzionale) tra i soggetti coinvolti nel confronto (corona, nobiltà, episcopato).

Parallela a questa linea di interpretazione si colloca quella che vorrebbe il concilio VIII fortemente condizionato, nel suo modo di rappresentare la regalità dall' "Elogio di Giustino II", encomio che l'africano Flavio Cresconio Corippo⁵⁰⁹ dedicò al nipote di Giustiniano in occasione della sua ascesa al trono imperiale (565)⁵¹⁰. L'influenza dell'opera di Corippo rappresenterebbe uno dei passaggi chiave per quella *imitatio imperii* su cui a parere di molti si basa la costruzione teorica e pratica della regalità toledana: "...este panegírico desempeñó un papel clave como instrumento que reforzara las técnicas legitimadoras del poder político por parte de los grandes potentados a lo largo del reino visigodo e incluso en períodos posteriores."⁵¹¹.

Dal canto nostro non siamo del tutto d'accordo, almeno per quanto riguarda i contenuti del concilio VIII: in sostanza riteniamo che la politica di distensione perseguita da Recesvindo incida in modo significativo sul modello di regalità riconducendolo nell'ambito della lezione isidoriana⁵¹² (e

⁵⁰⁸ L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 166; P. C. Díaz Martínez, *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, V, op. cit., p. 426

⁵⁰⁹ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Les Belles Lettres, Parigi 1981, pp. XI-XXI

⁵¹⁰ G. Ostrogorski, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1993, p. 68

⁵¹¹ M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., p. 281

⁵¹² L. A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., p. 168

quindi lontano da una *imitatio imperii* che non sarebbe stata per nulla funzionale ad una riconciliazione delle parti) da cui Chindasvindo si era drasticamente allontanato (piegando al proprio volere le idee dello stesso Braulione).

Crediamo che dovendo cercare l'accordo tra le parti e farsi perdonare i guasti del regno di suo padre, Recesvindo pur richiamandosi a tratti alla lezione di Corippo, finisca per accondiscendere ad un modello che riporta la regalità verso Isidoro, modello cui forse non è estranea l'opera di personaggi come Taione di Saragozza e Ildefonso abate di Agalì; modello certamente lontano da Corippo, che se pure è presente tra le fonti del concilio finisce per rappresentare un riferimento negativo, per molti aspetti contrario alla teoria isidoriana del potere, e come vedremo letteralmente capovolto da taluni passaggi del concilio stesso.

In questo senso la particolarità del concilio VIII risiede nel fatto che la relativa collezione canonica si fa portavoce di due diverse istanze e quindi voci politiche, che si mettono a confronto prendendo per così dire a turno la parola: da un lato abbiamo il re che pur cedendo terreno cerca di salvare la maestà del proprio ruolo, riprendendo un atteggiamento simile a quello del Giustino II di Corippo; dall'altro lato l'assemblea (forse, come vedremo, forte di personalità come Taione e Ildefonso) impegnata a sminuire una regalità troppo cresciuta, riconducendola alla lezione isidoriana ed attaccandola proprio nei tratti che questa riprende da Corippo.

L'“Elogio di giustino II”

Considerato questo rapporto che riteniamo essere chiaroscurale, prima di entrare nel merito degli atti conciliari sarà opportuno riassumere i tratti salienti dell'opera di Corippo. L'“Elogio di Giustino II” comincia a circolare nella penisola iberica sul finire del VI secolo, forse portato da

Costantinopoli da un Giovanni Biclarense di ritorno dall'esilio⁵¹³. La coincidenza cronologica ha anche suggerito l'opera di Corippo come una delle fonti che avrebbero ispirato la mutuazione di modelli regali bizantini da parte di Leovigildo.

A questo proposito si è scritto che “ Más que una mera reproducción literal, la utilización del texto se inscribirá en la elaboración de una teoría sancionadora del poder mediante la inclusión y desarrollo de los elementos característicos de la idea del buen gobernante a partir de los aspectos más relevantes de la legitimación del poder imperial en Bizancio”⁵¹⁴.

Dal canto nostro riteniamo che l'influenza di un'opera come quella di Corippo difficilmente possa prescindere dall'imitazione testuale e quindi letterale del modello. Il punto è che l'Elogio non è un trattato politico, un manuale di teoria del potere e della sua legittimazione (come possono esserlo ad esempio testi di Gregorio Magno o dello stesso Isidoro); l'Elogio è principalmente il resoconto dettagliato quanto entusiastico di una serie di cerimoniali di corte: in altre parole ci parla della forma e rappresentazione della regalità, dandone assolutamente per scontato il contenuto politico, o meglio facendo coincidere questo contenuto con la forma, facendo coincidere la forma con la sostanza.

Quindi, in verità “gli aspetti più rilevanti della legittimazione del potere imperiale a Bisanzio” sono formali, cerimoniali e teatrali.

Lo specchio di Corippo è pressoché interamente formalizzato, sicché l'influenza di un tale modello può concretizzarsi solamente nell'imitazione diremo cerimoniale dello stesso (vedremo più avanti opere come lo

⁵¹³ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. LXXXV-LXXXVIII; M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 258-263; M. Díaz y Díaz, *Problemas Culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, León 1993, pp. 7-32; P. Godman, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987

⁵¹⁴ M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., p. 281

“Specchio per un nobile visigoto”⁵¹⁵ dello Pseudo-Eugenio, oppure la *Historia Wambae Regis*⁵¹⁶ di Giuliano di Toledo, opere effettivamente condizionate dall’elogio, ricalcano l’una i contenuti appunto estetici, l’altra la struttura cerimoniale).

L’ “Elogio di Giustino II” si articola in quattro libri, ciascuno dei quali racconta nel dettaglio una delle fasi dell’ascesa al trono di Giustino II, dalla predestinazione miracolosa al capezzale di Giustiniano all’acclamazione del popolo. Ogni passaggio e aspetto delle varie cerimonie che si susseguono viene minuziosamente descritto, dai personaggi ai loro gesti, dagli abiti agli ambienti. In particolare vedremo come il fasto, la ricchezza e la grandiosità di ciascuno di questi elementi concorre a dare la misura della maestà messa in scena; ogni elemento (anche e soprattutto quelli fisici) contribuisce alla metafora della regalità luminosa, ogni elemento (ma anche ogni persona) è illuminata dalla luce del sovrano e la riflette per accrescerla, restituirla amplificata, in una metafora teatrale della regalità che coinvolge tutto e tutti⁵¹⁷.

⁵¹⁵ S. Eugenio de Toledo (?), *Dogmata, Dubia et spuria*, ed. F. Vollmer, in *M.G.H. Auctores Antiquissimi*, vol. 14, Berlino 1905; N. Messina, *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, Universidad de Santiago de Compostela 1983; R. Collins, *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, in *The uses of Literacy in Early Medieval Europe*, a cura di R. McKitterick, Cambridge 1990, pp.109-133; M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 289-294

⁵¹⁶ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. W. Levison, in *M.G.H. Scriptores Rerum Merovingicarum*, vol. V, Monaco 1910, pp.486-535; si veda anche l’edizione più recente in *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXV, Turnhout Brepols Publisher 1976; M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 294-296; G. García Herrero, *Julián de Toledo y la realeza visigoda*, in *Antigüedad y cristianismo*, vol. VIII, Murcia 1991, pp. 201-255; G. García Herrero, *Sobre la autoría de la Insultatio y la fecha de composición de la Historia Wambae de Julián de Toledo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, a cura di A. Méndez, Madrid 1988, pp.185-214; G. García Herrero, *El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo*, in *Lengua e Historia, Antigüedad y cristianismo*, vol. XII, Murcia 1995, pp. 385-420, presente anche in *Scripta Fulgentina*, V9-10, Murcia 1995; S. Teillet, *L’ Historia Wambae est elle un’oeuvre de circonstance?*, in *Antigüedad y cristianismo*, vol. III, Murcia 1987, pp. 415-421; R. Collins, *Julian of Toledo and the education of king in late seventh century*, in *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, a cura di R. Collins, Aldershot 1992, pp 1-22; M. C. Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, op. cit., p. 44

⁵¹⁷ Sulla regalità, e rappresentazione del potere a Costantinopoli si vedano: M. Gallina, *Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Einaudi, Torino 1995, pp. 1-16, pp. 58-75, pp. 105-125; M. Gallina, *Ortodossia ed eterodossia*, in *Storia del Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Bari 1997, pp.109-129, pp. 144-146; A. Carile, *Immagine e*

Vediamo in breve i tratti salienti di questo modello.

Per prima incontriamo l'investitura divina (I, 45-50)⁵¹⁸, che secondo Corippo si consuma in un'apparizione miracolosa a tutti gli effetti, un'annunciazione che sul letto di morte di Giustiniano trasferisce l'onere del potere a Giustino.

Il miracolo tocca e quindi sancisce la successione dinastica che così si vede pienamente legittimata, con il soprannaturale che coinvolge tanto il principe uscente quanto quello entrante.

Il miracolo illustra e quindi sancisce due elementi cardine della regalità in questione: 1) la sacralità ed origine divina del potere, 2) la trasmissione ereditaria del potere.

Questi due aspetti vengono ribaditi a più riprese nel corso dell'opera di Corippo: il tema della sacralità del potere e quindi del contatto diretto tra *princeps* e Dio, dopo il miracolo dell'investitura torna complessivamente altre undici volte dell'arco dei quattro libri⁵¹⁹. Un lungo passaggio in principio al libro II (II, 30-40)⁵²⁰ testimonia la preghiera dell'imperatore, in cui l'ammissione di fragilità umana (forse punto di contatto con la regalità di Recaredo) è seguita dalla dichiarazione di un rapporto esclusivo ed

realtà nel mondo bizantino, Bologna 2000, pp. 93-179, pp.193-267; A. Carile, *La sacralità rituale dei Basileis bizantini*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena 2002, pp. 53-95; A. Carile, *Materiali di storia bizantina*, Bologna 1994, pp. 35-45; C. A. M. Orselli, *Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, op.cit., pp. 97-118; R. Teja, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma. L'età Tardoantica I. Crisi e trasformazioni*, vol. III, Torino 1993; A. Pertusi, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, in *StudMed* 23, 1976, p. 500 e ss.; R. Elze, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *StudMed* 23, 1976; G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950, pp. 23-38; R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurigo 1966, pp. 108-279; S. Teillet, *De Goths à la Nation Gothique*, op. cit., p. 11 e ss.; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Edimburgo, 2002, pp. 43-61; F. Cardini, *Medioevo e potere: storia, politica e teologia*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, op.cit., pp. 178-183

⁵¹⁸ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 18

⁵¹⁹ *Ibidem: Praefatio*, 2-4, p. 13; *Praefatio*, 20-21, p. 14; I, 33-61, pp. 17-18; II, 30-33, p. 34; II, 35-40, p. 35; II, 140-145, p. 39; II, 175-185, p. 41; II, 425-430, p. 51; III, 30, p. 53; IV, 90-113, p. 76; IV, 324-326, p. 86

immediato con Dio (“tu sei il solo cui sottometto il capo, il solo cui mi inginocchio”⁵²¹): un rapporto senza intermediari che conduce all’assunto per cui il volere di Dio è il potere di Giustino (II, 38-39)⁵²², e che anticipa il tema della cristomimesi.

Il tema della dinastia lo incontriamo altre dodici volte tra I, II e III libro⁵²³ dichiarata nell’accettazione, da parte del popolo e del senato, del diritto di Giustino (I, 130-138)⁵²⁴ e della legittimità della sua associazione al potere (I, 140-145)⁵²⁵; oppure dissimulata nella memoria del defunto Giustiniano che non viene mai meno, ribadita dal lutto di Giustino, la continuità tra i due ed il vincolo familiare ripetutamente ricordati. Stessa utilità politica per la figura della principessa Sofia (II, 70-84; III, 80-84)⁵²⁶, che non abbandona mai il fianco di Giustino, della quale Corippo non dimentica mai la presenza, in un’ulteriore raffigurazione della famiglia reale e testimonianza del carisma del legame di sangue.

Inoltre possiamo osservare come sia la salma di Giustiniano, che la figura dell’imperatrice, rappresentino due ulteriori punti di contatto della regalità con il divino ed il miracoloso: il feretro dell’imperatore infatti si conserva incorrotto (III, 1-10)⁵²⁷ e l’imperatrice rivolge le proprie preghiere direttamente alla vergine, in un dialogo esclusivo del tutto simile a quello inscenato da Giustino. L’immagine che ne deriva è quella di una dinastia interamente coinvolta dalla sacralità e dal miracoloso, che vanno quindi a sanzionare il diritto ed il carisma del sangue al di là della sola persona di Giustino.

⁵²⁰ *Ibidem*, pp. 34-35

⁵²¹ *Ibidem*: “...*Tibi servio soli atque meum sumitto caput, cui flectitur uni omne genu...*”, II, 32-34, p. 34

⁵²² *Ibidem*, p. 35

⁵²³ *Ibidem*: I, 45-50, p. 18; I, 130-138, pp. 21-22; I, 140-145, p. 22; I, 145-150, p. 22; I, 180-185, p. 24; I, 193-196, p. 24; I, 227-248, p. 26; I, 250-258, p. 27; II, 70-84, p. 36; III, 1-10, p. 52; III, 80-84, p. 55; III, 126-133, pp. 57-58

⁵²⁴ *Ibidem*, pp. 21-22

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 22

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 36, p. 55

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 52

Come si vede i due cardini di questa regalità (la dinastia e l'esclusiva immediatezza del rapporto tra sovrano e Dio) non vengono tanto teorizzati dall'autore, quanto testimoniati, raccontati: la famiglia reale è una realtà oggetto di cronaca, raccontata tramite la sottomissione dei sudditi, la presenza costante del Giustiniano defunto e delle donne della famiglia: la continuità è visibile esattamente come lo è la sacralità, esattamente come è una realtà oggetto di cronaca il contatto tra Giustino e la divinità, visibile sia nell' "annunciazione" che nell'atto di preghiera. Questo per dire che nell'opera di Corippo la coincidenza tra teoria e pratica della regalità è concreta, o meglio compiuta nel dare vita ad un modello che è difficile imitare a prescindere dalla sua veste formale e cerimoniale.

Nel Panegirico i contenuti politici sono pienamente calati nell'allegoria e l'allegoria è pienamente calata nella realtà: non c'è soluzione di continuità tra il simbolo e ciò che viene simboleggiato.

Contenuti politici dell'“Elogio di Giustino II”

De la Peña ha visto nel Panegirico uno dei canali che avrebbero trasmesso il tema della regalità sapienziale da Costantinopoli alla Toledo isidoriana⁵²⁸, proponendo “un modello di governo” ed “un'elencazione retorica di virtù regali tra le quali spicca la sapienza”⁵²⁹; dal canto nostro crediamo sia inesatto ritenere l'opera di Corippo un elenco ed un'esemplificazione di virtù regali, dove la preoccupazione dell'autore non è mai per la paretisi didascalica ma sempre per il panegirico, soprattutto il rendere conto del manifestarsi e quindi del concretizzarsi della sacralità e dell'eccellenza nelle forme cerimoniali.

⁵²⁸ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 259-263

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 260

In tutto il Panegirico un solo passaggio ha le caratteristiche di uno specchio delle virtù regali, poche righe dalla 53 alla 56 del libro I⁵³⁰, che elencano le qualità personali del Giustino ancora candidato: forza (*robur*), coraggio (*virtus*), giudizio (*consilium*), equilibrio (*stabilis mens*), volontà (*voluntas*) e vigilanza (*vigilantia*), saggezza (*sapientia*). Tuttavia, a ben guardare, l'impostazione del passaggio non è affatto parenetica, bensì encomiastica: l'autore non sta esortando Giustino a coltivare tali virtù, ma le riconosce ed attribuisce in un elogio sperticato dove l'esortazione finale è ad accettare la sottomissione del mondo.

L'elenco delle virtù inoltre non prevede la *pietas* o l'*humilitas*, ma compone un profilo teso ad esaltare la forza dell'individuo funzionale all'idea dell'esercizio di un potere solitario, assoluto ed esclusivo.

Questa percezione del potere trova conferma nel rapporto dell'imperatore col senato, di cui si riconosce la santità (I, 17)⁵³¹, ma la cui sottomissione alla maestà del sovrano è fuori discussione, il cui ruolo è quello di spettatore acclamante (I, 130-138)⁵³², implorante (I, 150-160, 174-180)⁵³³ o commosso (I, 120)⁵³⁴ a seconda del momento; anche nel riconoscere l'autorità ed il ruolo politico del senato l'atto dell'imperatore è di concessione e non di condivisione (II, 200-215)⁵³⁵.

Venendo ai punti del programma politico di Giustino, necessari all'opera di Corippo dato che si trattava di appoggiare una successione incerta⁵³⁶, passano per la promessa di una pressione fiscale più equa e per un atteggiamento più autoritario (finanche aggressivo) nella difesa dei confini e nelle relazioni con le popolazioni barbariche.

⁵³⁰ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 18

⁵³¹ *Ibidem*, p. 10

⁵³² *Ibidem*, pp. 21-22

⁵³³ *Ibidem*, p. 21

⁵³⁴ *Ibidem*, pp. 22-23

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 42

De la Peña, ma anche altri⁵³⁷, sulla base di questi contenuti vedono nel panegirico di Corippo anche un modello per il buon governo che avrebbe condizionato sensibilmente la regalità toledana.

Per quanto riguarda la postura di Giustino nei confronti dell'ambasciatore degli Avari (III, 231-401)⁵³⁸ è difficile trovarne traccia nella forma e nella politica della regalità toledana, si tratta infatti di un passaggio teso ad esaltare la gloria e la grandezza (numericamente intesa) degli eserciti romani cui gli insignificanti Avari non devono osare opporsi, un tema forse troppo circostanziato, un contenuto ed una retorica non facili da trasferire (non che la regalità gotica si facesse mancare la gloria militare, tuttavia lo stesso Isidoro, che pure fu il principale cronista delle gesta militari gotiche, non fu quasi mai accecato dalle necessità panegiristiche, preferendo al contrario l'approccio critico ad una questione che tornava spesso utile per mettere in discussione gli esiti fallimentari di una certa regalità).

Diverso il discorso per quanto riguarda il tema della giustizia fiscale, e del rapporto tra i beni pubblici e quelli privati, sempre caro alle discussioni conciliari toledane.

Come quasi tutto nell'opera di Corippo anche questo argomento viene pressoché dissimulato in una rappresentazione metaforica della gerarchia piramidale del potere, tesa anche stavolta ad esaltare la posizione dell'imperatore (nella fattispecie la metafora del corpo umano, II, 250-274; II 361-406⁵³⁹), tuttavia è chiara la promessa politica del buon governo.

Questo tema come detto approda alle discussioni conciliari toledane, ed in particolar modo nel concilio VIII si avverte l'influenza di Corippo nondimeno, come vedremo a suo tempo, si tratta di un'influenza in

⁵³⁶ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., pp. XXI-XXVIII; G. Ostrogorski, *Storia dell'impero bizantino*, op. cit., pp. 59-73

⁵³⁷ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., p. 260; M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 281-282

⁵³⁸ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., pp. 62-71

⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 44-45, pp. 49-51

negativo, un approccio teso a ritorcere contro il sovrano ed in senso dichiaratamente antiassolutistico il tema della giustizia fiscale.

Da un punto di vista retorico comunque anche i passaggi dedicati all'orientamento del buon governo di Giustino, sono scritti in modo da alimentare l'esaltazione di quella piramide che ha per vertice la luce dell'imperatore.

Il sovrano luminoso

Al di là dei contenuti politici dell'opera di Corippo siamo convinti che il rapporto tra l'“Elogio di Giustino II” e i modelli toledani di regalità non stia nell'aspirazione e quindi imitazione iberica di una regalità teocratica, cesaropapista e sapienziale, ma che sia molto più complesso, certamente critico, nella misura in cui un Leandro, un Isidoro, un Braulione alle prese con l'“Elogio di Giustino II” non si trovano di fronte tanto il re saggio quanto il sovrano assoluto, celestiale e cristomimetico, non si trovano di fronte tanto un coerente programma di governo quanto la raffigurazione di un astro nascente.

A nostro parere la conferma della distanza che corre tra la regalità toledana ed il modello di Corippo si trova nella metafora della regalità che domina tutto il panegirico, rivestendone i contenuti politici, dominandoli e traducendoli nella realtà del fasto cerimoniale: ci riferiamo al tema della regalità luminosa, alla costante identificazione tra il sovrano e la luce.

Il tema della luce lo incontriamo quattro volte nel corso del libro I⁵⁴⁰, sette volte nel II⁵⁴¹, undici volte nel III⁵⁴², cinque volte nel libro IV⁵⁴³; in totale

⁵⁴⁰ *Ibidem*: I, 95-100, p. 20; I, 197-200, p. 25; I, 275-294, p. 28; I, 363-367, p. 32

⁵⁴¹ *Ibidem*: II, 1-2, p. 33; II, 84-90, p. 37; II, 95-99, pp. 37-38; II, 110-126, p. 38; II, 124-129, p. 38; II, 148-158, pp. 39-40; II, 285-300, p. 46

⁵⁴² *Ibidem*: III, 5-15, p. 52; III, 19-21, p. 53; III, 70-75, p. 55; III, 83, p. 55; III, 175-190, p. 60; III, 192-200, pp. 60-61; III, 212, p. 61; III, 220-231, p. 62; III, 231-232, p. 62; III, 240-244, p. 63; III, 255-260, p. 63

viene proposto al lettore in ventisette diversi passaggi, in una decisa sproporzione rispetto alle altre rappresentazioni allegoriche della regalità (la testa del corpo umano⁵⁴⁴, la rondine che sfama i piccoli⁵⁴⁵ e la nube temporalesca che disseta e risveglia i campi⁵⁴⁶; quest'ultima una sorta di curioso rovesciamento del tema della luce) che vengono utilizzate dall'autore una sola volta ciascuna.

Il punto è che la luce solare, o meglio celeste, non è per Corippo semplicemente un'utile esemplificazione, ma un elemento costitutivo della regalità sia a livello retorico come tratto in comune tra l'imperatore e la divinità, confusi nella reciproca identità con la luce; sia a livello pratico nella misura in cui la luce viene tradotta materialmente nel fasto degli ori, degli argenti e delle pietre di cui l'imperatore è vestito (una regalità che Cantarella definirebbe "d'oro e d'argento"⁵⁴⁷).

Non c'è soluzione di continuità tra i due livelli: la luce di Dio è la luce dell'imperatore che è la luce dei suoi abiti e paramenti.

Non solo, in una perfetta simulazione del sole e del suo sorgere, la luce va oltre la persona di Giustino ed investe tutto ciò che lo circonda: abbiamo visto come passando dal II al III libro l'utilizzo del tema della luce passi da cinque a undici volte, questo avviene perchè con l'incoronazione al libro III la luce dell'imperatore letteralmente sorge. A tratti l'opera sembra pensata come un'allegoria del sorgere del sole, strutturata per identificare l'ascesa al trono con l'aurora: siamo ancora al libro I quando l'ingresso di Giustino a corte viene salutato dal canto del gallo (I, 197-200)⁵⁴⁸; al libro II Giustino

⁵⁴³ *Ibidem*: IV, 90-130, pp. 76-77; IV, 230-236, p. 82; IV, 243-245, p. 83; IV, 251-254, p. 83; IV, 332, p. 86

⁵⁴⁴ *Ibidem*: II, 214-255, pp. 42-44

⁵⁴⁵ *Ibidem*: IV, 256-263, p. 83

⁵⁴⁶ *Ibidem*: IV, 215-225, pp. 81-82

⁵⁴⁷ G. M. Cantarella, *Principi e Corti. L'europa del XII secolo*, Torino, 1997, pp. 13-16; sulla regalità solare e luminosa si vedano anche A. Lombard Jourdan, *Fleur de Lys et Oriflamme*, Presses du CNRS, Parigi 1991; A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Laterza, Bari 2002, pp. 65-123; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, op. cit., pp. 27-61

⁵⁴⁸ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 24

veste gli abiti imperiali (II, 86-90)⁵⁴⁹, e nel costume regale se ne inverte la luminosità, le porpore e i gioielli che rendono conto della solarità dell'imperatore che sorge; al libro III l'imperatore è infine sorto ed il tema della luce riguarda improvvisamente ogni cosa, le vesti e i gioielli certo (III, 10-22)⁵⁵⁰, ma anche l'esercito schierato (III, 175-190)⁵⁵¹, le armature e le armi dei soldati (III, 240-244)⁵⁵², gli edifici e le architetture (III, 192-199)⁵⁵³, i notabili: le donne della famiglia imperiale (III, 70-75)⁵⁵⁴, il senato (II, 281)⁵⁵⁵, i patrizi Narsete (III, 220-231)⁵⁵⁶ e Marcello e Baduario (II, 280-290)⁵⁵⁷, gli ambasciatori Avari, abbagliati questi ultimi e convinti di trovarsi in cielo intimoriti, al punto da prosternarsi innanzi a tanta luce (III, 255-260)⁵⁵⁸.

Lo splendore cromatico e luminoso tocca ogni cosa, riverbera la luce di Giustino, riprende, moltiplica e amplifica l'allegoria della luce.

Con il libro IV il cerchio si chiude, la luce torna ad essere solo quella di Giustino, dei suoi abiti ingioiellati e di Cristo, senza soluzione di continuità tra la luce vera dei gioielli e quella metaforica che unisce Giustino a Cristo. Nella luce si consuma la cristomimesi.

Ora non ci sembra azzardato affermare che è questo il tratto prevalente, il modello stesso di regalità dell'opera di Corippo, e non ci sembra azzardato affermare che è difficile rifarsi alla regalità di Corippo lasciando da parte luminosità e solarità cristomimetica (soprattutto perché crediamo sia difficile estrapolarne i contenuti politici, e prescindere da quelli formali). Il fatto è che il tema della regalità luminosa è assolutamente dominante, pervasivo di tutti gli altri, portante nella teoria e della pratica del modello

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 37

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 52-53

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 60

⁵⁵² *Ibidem*, p. 68

⁵⁵³ *Ibidem*, pp. 60-61

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 55

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 45

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 62

⁵⁵⁷ *Ibidem*, pp. 45-46

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 63

tagliato su Giustino II, ingombrante, ripetuto e ripetitivo nell'occupare le pagine di Corippo.

Ora di questo elemento noi non troviamo traccia nei modelli di regalità che si avvicendano alla corte di Toledo.

Il modello di Corippo e quello di Leandro

Ora che abbiamo sintetizzato i contenuti salienti dell'opera di Corippo, vorremmo fare un passo indietro e riprendere in breve i modelli principali della regalità toledana, per cercare di capire se, come e perché si allontanano dall'"Elogio".

In primo luogo dobbiamo ovviamente prendere in considerazione la regalità di Recaredo al III concilio di Toledo, quella forse più vicina alle forme del potere imperiale.

Il Recaredo rappresentato dagli atti del concilio III per certi versi ricorda il sovrano di Corippo, in special modo per il suo rapporto privilegiato ed immediato con la divinità e per la posizione che gliene deriva in seno al concilio: centrale, come era centrale quella di Giustino II nel contesto dell'assemblea senatoriale (da notare che il senato di Corippo è detto "santo" (I, 16)⁵⁵⁹ come sono *sanctissimi patres* i vescovi del concilio III; analogia che forse suggerisce una volta di più quale fosse il retaggio dell'episcopato).

Recaredo come Giustino descrive la regalità come un onere, la percepisce come una grave responsabilità, nel lamentarne il peso rammenta la propria mortalità umana⁵⁶⁰; questo atteggiamento accomuna il discorso di Recaredo

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 16

⁵⁶⁰ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 978; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 107-110; Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., p. 114

alle preghiere di Giustino (II, 30-34)⁵⁶¹, e dall'uno come dalle altre emerge l'immagine di un dialogo diretto, autonomo ed esclusivo tra sovrano e divinità. Dialogo che colloca il sovrano in una indiscutibile posizione di vertice: Recaredo come Giustino non patisce l'autorità, né il consiglio di nessuno.

Il discorso di Recaredo riprende in effetti elementi cruciali della preghiera di Giustino II e del suo discorso al senato (II, 200-274)⁵⁶², e sul tema del rapporto con l'assemblea c'è una certa analogia nella volontà (necessità) per entrambi di salutare e riconoscere l'autorità politica e istituzionale dell'assemblea stessa.

Nondimeno quello che sembra cambiare con Recaredo è proprio il rapporto che corre tra il sovrano e l'assemblea che gli si giustappone (il senato a Costantinopoli, il concilio a Toledo), nella misura in cui mentre Giustino concede il potere al senato (II, 205-208)⁵⁶³ Recaredo lo condivide con il concilio, condivide con il concilio la responsabilità.

A marcare la differenza l'allegoria del corpo umano (II, 214-255)⁵⁶⁴ di cui Giustino si avvale proprio per esemplificare questa relazione, dove ovviamente al *caput*-imperatore corrispondono le *membra*-senatori, artefici del suo volere: l'immagine da un lato serve a riconoscere l'indispensabilità politica e istituzionale del senato, dall'altra lo colloca in una posizione di compiuta sottomissione ed obbedienza, secondo una gerarchia del potere cristallina e senza eccezioni.

La posizione di Recaredo rispetto al concilio non è altrettanto forte, e si esprime nel ripetuto utilizzo di un plurale che non è maiestatis (mentre quello di Giustino lo è sempre), ma che coinvolge i vescovi nell'esercizio del potere e del governo.

⁵⁶¹ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 34

⁵⁶² *Ibidem*, pp. 42-45

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 42

⁵⁶⁴ *Ibidem*, pp. 42-44

La sensazione di questa sfumatura si rafforza se osserviamo come cambia la distribuzione degli argomenti passando da Giustino a Recaredo (o forse da Corippo a Leandro): entrambi parlano all'assemblea ed entrambi ne sollecitano l'assistenza, tuttavia Recaredo rispetto a Giustino di fronte all'assemblea ammette anche la propria fragilità e mortalità umana, e lo fa subito prima di coinvolgere i vescovi nel dovere del governo, come si trattasse di una premessa retorica alla politica della condivisione.

L'ammissione di fragilità umana fa parte anche del curriculum di Giustino II, ma nel suo caso è un elemento privato che troviamo nella preghiera che rivolge a Dio e non nel discorso che tiene di fronte all'assemblea: Giustino parla della propria fragilità con Dio stesso, non certo con l'assemblea.

Recaredo pubblicamente ammette la propria umanità, contestualmente lamenta il peso della responsabilità e quindi la condivide; Giustino tiene la fragilità per il privato della preghiera, e pubblicamente spiega la propria posizione rispetto al senato tramite l'allegoria del corpo umano. Benché gli elementi (gli ingredienti retorici) siano gli stessi ci sembra che il risultato politico cambi sensibilmente.

La fragilità del romano è privata, quella del visigoto è pubblica e premessa per la condivisione del potere: una prospettiva che cambia nettamente il modello di regalità.

Il rapporto di Recaredo con i vescovi è di maggiore reciprocità: Recaredo domanda l'aiuto dei vescovi e spartisce con loro l'autorità seppur dall'alto del suo rapporto privilegiato con Dio.

Forse si tratta solo di sfumature, ma il punto in questione è proprio quella sacralità che Recaredo non corona pienamente: quello che più manca al suo modello di regalità rispetto a quello di Giustino II è appunto tutto l'apparato concettuale e teatrale della regalità luminosa, come misura di una maestà inarrivabile, di una superiorità incolmabile; in questo dato crediamo che Recaredo differisca da Giustino, e che Leandro si allontani dalla lezione di Corippo ridimensionando il proprio re, mantenendolo entro i termini di

un'umanità manifesta e manifestata (per quanto eccellente), funzionale appunto ad un rapporto più equilibrato con l'assemblea. Giustino in pubblico è divino, divinamente luminoso; Recaredo in pubblico resta comunque umano.

D'altra parte la regalità di Recaredo emerge da un contesto politico, o meglio da un'occasione storica (la conversione al cattolicesimo dei Visigoti) nella quale un modello come quello di Giustino II sarebbe tanto prematuro, quanto fuoriluogo: nel contesto della conversione il regno cattolico di Toledo muove a tutti gli effetti il suo primo passo, difficilmente un re ancora senza storia poteva ambire di punto in bianco ad una maestà cristomimetica. A parte quest'ovvia considerazione il punto è che il ruolo apostolico dichiaratamente assunto da Recaredo⁵⁶⁵ lo conduce a guardare dichiaratamente al Costantino di Milano e di Nicea, l'apostolo⁵⁶⁶, il "vescovo degli esterni"⁵⁶⁷. Modello quest'ultimo ben più utile di un Giustino II che non è più apostolo, ma già Cristo; soprattutto un Giustino II che è un eretico: si ricorderà l'aspro giudizio che Isidoro dà di Giustiniano e del suo successore tanto nella Cronaca (394-402)⁵⁶⁸ quanto nella *Historia* (83-84)⁵⁶⁹.

In particolare nella seconda recensione della Cronaca Isidoro racconta di Giustiniano e di Giustino II per stigmatizzare il ritorno all'eresia ariana dell'impero dopo il principato ortodosso di Giustino I⁵⁷⁰: difficile pensare che suo fratello Leandro (per quanto circa trent'anni prima) si ispirasse alle

⁵⁶⁵ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 980; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 117; Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., p. 118

⁵⁶⁶ A. Marcone, *Pagano e Cristiano, Vita e mito di Costantino*, op. cit., pp. 170-174; A. Marcone, *Costantino il Grande*, Laterza, Bari 2000, pp. 71-106; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 200-201; Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, op. cit., p. 5

⁵⁶⁷ A. Marcone, *Pagano e Cristiano, Vita e mito di Costantino*, op. cit., pp.125-178

⁵⁶⁸ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 190-196

⁵⁶⁹ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 306-309

figure di questi imperatori al momento di scrivere per un Recaredo la cui regalità doveva incarnare il percorso opposto, cioè la correzione dell'errore ariano e la conversione al cattolicesimo di tutto un regno.

Ovvio che dovendo raccontare una regalità apostolica e neo-cattolica Leandro guardasse al ricordo di Costantino anziché a quello dell'eretico Giustino II.

Per concludere non possiamo dimenticare la scarsissima simpatia che personaggi come Giustino II e suo zio Giustiniano raccoglievano nella Toledo di Leovigildo, acerrimo nemico e ripetutamente invasore di quella Betica bizantina che proprio i generali di Giustiniano avevano conquistato con la complicità del *refuga* Atanagildo.

Il modello di Corippo e quello di Isidoro

Veniamo ora al modello di Isidoro: ora se è vero che la regalità secondo Isidoro rappresenta un convinto ridimensionamento di quella pensata da suo fratello Leandro, a maggior ragione lo sarà rispetto al modello di Corippo.

In sostanza con Isidoro viene a mancare anche quell'unico punto in comune tra la regalità secondo Leandro e quella secondo Corippo, vale a dire il contatto diretto, il dialogo esclusivo che deve correre tra sovrano e divinità.

Abbiamo visto come questa prospettiva venga meno presso l'autore delle *Etimologie*, che teorizza la maggiore importanza del giudizio degli uomini rispetto a quello divino nella designazione e valutazione del governante, lezione che si concretizza nel criterio elettorale come soluzione politica ideale per la successione.

A partire da questa pietra angolare il modello isidoriano di regalità si orienta in direzione diametralmente opposta rispetto al panegirico di Corippo: tutti gli elementi che caratterizzano la regalità di Giustino II

⁵⁷⁰ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 190-196

vengono rifiutati, biasimati e talvolta rovesciati dall'opera del vescovo di Siviglia.

Nel rapporto con Dio il sovrano di Isidoro non gode di alcuna preminenza, la sua distanza dalla divinità è pari a quella di tutti gli altri uomini (...*ut dum omnia haec, auctore Deo, pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populis in regibus, et Deus in utrisque laetetur...*; concilio toledano IV, canone 75°)⁵⁷¹.

Sempre su questa linea nel rapporto tra sovrano ed assemblea Isidoro capovolge letteralmente la prospettiva di Corippo: mentre all'incoronazione di Giustino il senato si presenta al cospetto dell'imperatore, entrando in scena a capo chino e pregando in lacrime (I, 115)⁵⁷², ricordiamo come secondo la *praefatio* del concilio IV sia Sisenando a presentarsi ai vescovi inginocchiato e piangente⁵⁷³.

Ancora vediamo che se da un lato Corippo dedica buona parte del suo Elogio a celebrare e sancire il diritto dinastico che porta Giustino II a salire al trono, dall'altro lato Isidoro dedica buona parte delle sue opere storiografiche al biasimo di questa soluzione, esemplificandone più volte gli esiti fallimentari, per arrivare a negarla sancendo col canone 75° l'elezione come unico criterio ammesso per regolare la successione.

Lo stesso discorso vale per la cristomimesi che Corippo prima adombra, poi dichiara esplicitamente (II, 425-430; IV, 90-113)⁵⁷⁴; Isidoro la nega altrettanto esplicitamente nelle Etimologie, e nella Cronaca trova i propri esempi negativi in quegli imperatori che pretendono di essere chiamati dei

⁵⁷¹ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 640; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 220

⁵⁷² Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 21

⁵⁷³ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX, p. 615; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 186-187

⁵⁷⁴ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., p. 51, p. 76

(Domiziano, 257-260⁵⁷⁵), e di essere ritratti come dei (Caligola, 240-241⁵⁷⁶).

Oltre a questi contenuti politici è evidente che il tema su cui maggiormente il vescovo di Siviglia prende le distanze dal panegirista bizantino è quello, dominante nell'Elogio e strettamente attinente alla crismomimesi, della regalità luminosa: la luminosità come segno distintivo, marchio della diversità e superiorità, il concretizzarsi della diversità e superiorità nel fasto cromatico e lucente dei paramenti sacri. Isidoro più volte nella sua opera dimostra di rifiutare soprattutto questo aspetto della leadership regalizzata, un elemento che al contrario in Corippo assume le caratteristiche di una costante dominante (ritorna quasi una trentina di volte l'equazione, o meglio il sillogismo per cui la luce è il *trait d'union* che accomuna il sacro, la regalità, i metalli preziosi, i gioielli e i paramenti regali).

Il vescovo di Siviglia in linea con la bocciatura della crismomimesi censura la vanità del vestiario fastoso, la condanna apertamente nelle Sentenze (III, 48, 6)⁵⁷⁷. Per Isidoro il problema a monte di determinate soluzioni concettuali e formali sta nell'inammissibile esibizione della superiorità (che è pretesa della stessa), della differenza che in tal modo passa tra sovrano e suddito.

Isidoro non ammette questa differenza quindi non ne accetta l'esibizione; una posizione diametralmente opposta a quella di Corippo. Quest'ultimo nell'Elogio racconta con dovizia di particolari la vestizione di Giustino II (II, 85-120)⁵⁷⁸, sottolineando come sia in questa che si concretizza e realizza la regalità, come sia con la vestizione che comincia la regalità, come sia la vestizione a marcare definitivamente la differenza che corre tra il principe sacro ed i comuni mortali, con i metalli e le pietre preziose che si

⁵⁷⁵ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 125-127

⁵⁷⁶ *Ibidem*, pp. 116-117

⁵⁷⁷ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., p. 297

fanno carico di realizzare la luce della sacralità manifestandola a tutti gli effetti. In Corippo il cambio d'abito rappresenta il cambiamento della condizione e l'avvento della regalità.

Il re di Corippo non può prescindere da questa dimensione formale estremizzata, il re di Isidoro invece deve.

Isidoro attribuisce alla vestizione del sovrano il medesimo significato di cambiamento e lo disapprova esplicitamente: per due volte nella Cronaca, con Tullo Ostilio (156)⁵⁷⁹ e Diocleziano (326)⁵⁸⁰, sottolinea il passaggio cruciale del cambio d'abito come elaborazione formale che accresce la maestà; nella *Historia* di nuovo affronta esattamente lo stesso tema a proposito di Leovigildo (51)⁵⁸¹, per poi censurare il passaggio nella stesura aggiornata dell'opera, allo scopo di migliorare il ricordo dello stesso Leovigildo secondo l'implicita logica per cui il Leovigildo migliore è quello che evita di vestirsi da re. Un approccio quello del vescovo di Siviglia che ancora una volta capovolge del tutto la prospettiva di Corippo.

Come ultimo esempio vogliamo proporre il ricordo di Belisario (benché non direttamente pertinente al tema della regalità): questi è presente (come Narsete) tra i personaggi dell'Elogio, custode dei tesori che egli stesso ha riportato dall'Africa dopo la caduta del regno dei Vandali, tesori la cui luce contribuisce ad accrescere quella di Giustino. Nella *Historia Vandalorum*⁵⁸² (come anche nella Cronaca⁵⁸³) Isidoro riprende uno per uno tutti questi elementi narrativi (la vittoriosa campagna d'Africa, la preda di guerra, il generale e l'imperatore), ma per promuovere la figura la figura di Belisario,

⁵⁷⁸ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., pp. 37-38

⁵⁷⁹ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 76-77

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 152-155

⁵⁸¹ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 258

⁵⁸² *Ibidem*, cc. 83-84, pp. 306-309

⁵⁸³ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., cc. 398-399, pp. 192-196

attribuirgli la gloria della vittoria e il merito del bottino a scapito dell'imperatore.

È possibile che Isidoro avesse letto il panegirico di Corippo e che quindi si confrontasse direttamente e polemicamente con quel modello di regalità (anche se in momenti diversi della propria opera)?

Certo è che taluni suoi passaggi sembrano rovesciare consapevolmente la lezione di Corippo.

L'VIII concilio di Toledo

Chiusa la lunga ma necessaria parentesi sul rapporto tra l'opera di Corippo ed i principali modelli della regalità toledana, torniamo ora ad occuparci del concilio VIII; come anticipato riteniamo che questa assemblea insista su di una serie di punti che rivelano una decisa reazione all'indirizzo politico di Chindasvindo, con un conseguente ulteriore adeguamento del modello di regalità.

Vediamo alcuni passaggi della collezione canonica a partire dalla *praefatio*:

Cumque ex more unusquisque nostrum ordini suo sedes debitas occupasset, et eventum rei, tranquillae intentionis expectatio sustineret, adest serenissimus princeps pia religione plenissimus, et summo laudum titulo gloriosus, qui sese nostro coetui reddens acclivem, ut hunc omnipotenti domino precibus commendaremus, astans dulcifluis hortatus est verbis, grates referens Deo virtutum, quod suae jussionis implentes decretum, in unum fuisset adunati concilium. Sed cum tam pie humilem cognovissemus ejus sanctae animae voluntatem, et tam sublimis gloriae celsitudinem videremus acclinem, tanta sumus in Dei gloriam axultatione succensi, ut grates illi debitas et honorem laeti reddemus et, cernui.⁵⁸⁴

Vives traduce come segue una parte del passaggio: “se presentó el serenísimo príncipe, rebosando piadosa veneración y glorioso con las

⁵⁸⁴ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit, vol. X, cc. 1205-1206; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, p. 260

supremas alabanzas, el qual, inclinándose ante nuestra asamblea, nos habló con atentas y dulces palabras para que rogásemos por él al omnipotente Señor... Y... nosotros... viendo inclinada la cima de tan elevada majestad, fue tal el gozo que recibimos para gloria de Dios que le rendimos las gracias y el honor debido alegres, humildes y sumisos”⁵⁸⁵, e Loring, Perez e Fuentes trovano nel riconoscimento del *princeps* da parte dell’assemblea una forte analogia con la postura di Giustino II davanti al senato, e quindi l’esempio dell’influenza esercitata dall’opera di Corippo sul concilio VIII e sulla regalità di Recesvindo⁵⁸⁶.

Dal canto nostro non siamo del tutto d’accordo, osserviamo infatti che Recesvindo si inchina davanti al concilio (*acclivem*), ripristinando di fatto il cerimoniale che era stato di Sisenando (*humo prostratus*) al concilio IV e di Chintila (*supplex*) al concilio V, cerimoniale interrotto da Chindasvindo al concilio VII.

Rinnovare questa forma di deferenza (se non di sottomissione) è forse il primo passo di quella politica di distensione che García Moreno attribuisce a Recesvindo, e a nostro parere allontana sin da subito il modello di regalità dalla lezione di Corippo per riavvicinarlo a quella di Isidoro: come già ricordato nel caso di Giustino II era l’assemblea che entrava al suo cospetto e lo omaggiava inginocchiandosi (in lacrime), l’esatto contrario di quanto fa Recesvindo la cui postura davanti all’assemblea è invece in linea con quella dei re isidoriani.

Il rapporto di Giustino con l’assemblea prevedeva da parte della seconda un’accettazione passiva accompagnata da un’acclamazione commossa, la gerarchia tra i due soggetti illustrata dall’allegoria del corpo umano. Rivediamo quale equilibrio vige tra sovrano ed assemblea al concilio VIII:

⁵⁸⁵ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, p. 260

⁵⁸⁶ M. I. Loring, D. Pérez, P. Fuentes, *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, op. cit., pp. 281-282

...adest serenissimus princeps pia religione plenissimus, et summo laudum titulo gloriosus, qui sese nostro coetui reddens acclivem, ut hunc omnipotenti domino precibus commendarem, astans dulcifluis hortatus est verbis, grates referens Deo virtutum, quod suae jussionis implentes decretum, in unum fuisset adunati concilium. Sed cum tam pie humilem cognovissemus ejus sanctae animae voluntatem, et tam sublimis gloriae celsitudinem videremus acclinem, tanta sumus in Dei gloriam exultatione succensi, ut grates illi debitas et honorem laeti reddemus et, cernui....⁵⁸⁷

I vescovi accolgono un re umile che si inchina, ne ascoltano il ringraziamento reso a Dio, ne verificano l'umiltà ed esultano poiché il re si è mostrato degno; l'inchino come formalizzazione dell'umiltà torna due volte (*acclinem, acclivem*) ed è la condizione, la premessa indispensabile per essere accettato e quindi acclamato: la logica del cerimoniale è esplicita e l'esibizione dell'umiltà necessaria.

Soffermiamoci ora sul periodo seguente:

...Sed quanto extulerat principem humilitatis ordo sublimis, tanto ad exercitia summa virtutis instruebat exempla sacratissimi principis formam nostrae religionis. Tum relatis Deo laudibus, de unitatis alternae proventu, magna nos cum tranquillitatis gratias allucutus est dicens.⁵⁸⁸

Il sostantivo *ordo* lo troviamo anche poche righe sopra, quando i vescovi prendono posto all'assemblea:

...Cumque ex more unusquisque nostrum ordini suo sedes debitas occupasset, et eventum rei, tranquillae intentionis expectatio sustineret ...⁵⁸⁹

Un contesto quest'ultimo che suggerisce per *ordo* appunto il significato di "assemblea", vale a dire che sarebbe un sinonimo di *concilium* nell'indicare l'insieme dei vescovi. Se ammettiamo questo significato anche per il passaggio successivo si apre la possibilità di un'interessante interpretazione

⁵⁸⁷ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1206; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, pp. 260-261

⁵⁸⁸ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1206; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, pp. 260-261

per il periodo in questione: vedremo infatti che è il concilio a porre il re sulla via dell'umiltà (*quanto extulerat principem humilitatis ordo sublimi*), è merito dell'*ordo* (inteso appunto come insieme dei vescovi) se il re si fa umile.

Gli atti del concilio codificano un cerimoniale e con questo un rapporto di forza notevolmente riequilibrato rispetto a quello andato in scena al concilio VII (una politica, per così dire, di distensione tra le parti che Recesvindo monta per riparare ai guasti del regno di suo padre).

Il concilio forse va oltre il semplice equilibrio e la reciprocità tra le parti, e scivola verso la sottomissione del sovrano quando l'*ordo* si arroga il diritto non solo di vagliare la dignità del re, ma anche di stabilirla tramite gli *exempla*: è il concilio che deve preparare gli *exempla* della regalità, al concilio spetta stabilirne i termini e verificarli.

L'*ordo* si riappropria della regalità?

Certamente ne ha motivo: sarebbe una logica reazione politica al fatto che Recesvindo non è stato eletto, ma è salito al trono per diritto di sangue; un'irregolarità pericolosa, che mette il concilio nella necessità di riaffermare al più presto le proprie prerogative.

Così l'*ordo* rivendica e rilancia il ruolo di guida politica e intellettuale che era stato di personaggi come Leandro, Isidoro e Braulione, ruolo venuto meno con Chindasvindo (che aveva piegato al proprio volere proprio Braulione), ruolo che ora si rinnova con decisione: Eugenio II di Toledo scrive un caustico epitaffio di Chindasvindo (specchio di un cattivo re)⁵⁹⁰, Ildefonso di Toledo scrive un *De Viris Illustribus*⁵⁹¹ (come aveva fatto

⁵⁸⁹ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1205; ; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 260

⁵⁹⁰ Eugenio Toledano, *Epitaphion Chindasvintho regi conscriptum*, in *Eugenii Toletani. Opera Omnia*, a cura di Paulo Farmhouse Alberto, *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV, Turnhout Brepols Publisher, *Carmen* 25, p. 241

⁵⁹¹ P. L., vol. 96, cc. 111-172; Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca. 1972; Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, Turnhout Brepols Publisher 2007, pp. 597-616

Isidoro), Taione di Saragozza scrive le sue Sentenze⁵⁹² (come aveva fatto Isidoro), lo pseudo-Eugenio scriverà lo “Specchio per un nobile visigoto” e Giuliano di Toledo (che forse fu lo pseudo-Eugenio⁵⁹³) scriverà la sua *Historia* (come aveva fatto Isidoro).

Ildefonso e Taione

Lasciando per il momento da parte Giuliano che appartiene alla generazione episcopale ed intellettuale successiva, si può spendere qualche parola per Taione ed Ildefonso: Taione fu l'immediato successore di Braulione alla cattedra di Saragozza (651), era presente al concilio VIII e al pari di Isidoro compilò i suoi *Libri Sententiarum V* sulla scorta dell'opera di Gregorio Magno di cui doveva essere profondo conoscitore (tra il 646 e il 649 si era personalmente recato a Roma per ricopiare e riportare in patria alcune opere di Gregorio). Allo stesso contesto culturale appartiene il *De Viris Illustribus* di Ildefonso (617-667), anch'egli presente al concilio VIII (firmò come abate di Agalì, sarebbe diventato arcivescovo solo nel 657), fu allievo e successore di Eugenio II (quello stesso che Chindasvindo aveva preteso al soglio di Toledo) a sua volta allievo di Braulione, a sua volta allievo di Isidoro: una discendenza intellettuale diretta, che forse è una garanzia dell'orientamento culturale dell'autore (che d'altronde metteva mano al *De Viris Illustribus* con la dichiarata intenzione di continuare quello di Isidoro)

594

⁵⁹² Taionis Caesaraugustani episcopi, *Sententiae*, P. L., vol. 80

⁵⁹³ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 292

⁵⁹⁴ M. C. Díaz y Díaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, op. cit., pp. 44-45; su Ildefonso si vedano anche: J. Fontaine, *El “De Viris illustribus” de Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad*, in *Anales Toledanos*, n. 3, 1992, pp. 59-96; M. C. Díaz y Díaz, *Ildefonso de Toledo, el hombre y el escritor*, in *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Quixote-Castilla-la-Mancha, Toledo 2007, pp. 233-238; J. Madoz, *S. Ildefonso de Toledo*, in *Estudios Eclesiásticos*, n. 100, v. 26, 1952, pp. 467-505; L. A. García Moreno, *Ildefonso y sus relaciones con el poder político*, in

Taione ed Ildefonso sono contemporanei e politicamente partecipano entrambi alla reazione al regno di Chindasvindo che prende corpo in seno al concilio VIII: inutile dire come l'idea degli *exempla* si sposi bene all'opera di questi due autori, ciascuno dei quali "discende" per così dire dalla dinastia intellettuale di Isidoro e riprende e sviluppa uno dei generi che erano stati del vescovo di Siviglia.

Non che si possa ipotizzare un coordinamento tra i due, ma l'idea generale sembra quella di recuperare un ruolo politico e culturale attivo per l'episcopato sull'esempio dell'opera di Isidoro, per far fronte a quell'inerzia provocata dal regno di Chindasvindo.

Durante il regno di quest'ultimo le principali autorità intellettuali furono Braulione ed Eugenio II: del primo, che pure fu efficace interprete del pensiero isidoriano durante il regno di Chintila, abbiamo un epistolario che come si è visto testimonia senza dubbio la sua sottomissione alla volontà di Chindasvindo; oltre a questo Braulione si occupò di agiografia (ci sono stati tramandati due testi brevissimi una *Vita Sancti Aemiliani*⁵⁹⁵, e gli "Atti dei Martiri di Saragozza"⁵⁹⁶; negli ultimissimi anni della sua vita a Braulione fu imposta la revisione della *Lex Visigothorum*⁵⁹⁷); dal canto suo Eugenio II, per quanto brillante letterato, non si fece notare come attivo uomo politico, si occupò esclusivamente di poesia e solo dopo la morte di Chindasvindo diede voce al proprio disagio nel citato epitaffio: monaco e poeta, forse fu proprio per questo profilo poco incline all'impegno e quindi poco pericoloso che Chindasvindo lo pretese come arcivescovo di Toledo.

Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo, op. cit., pp. 239-252; P. G. Galán Sánchez, *El "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo o la modificación del genero*, in *Anuarios de estudios filológicos*, vol. 15, 1992, pp. 69-80; E. Sánchez Salor, *El género de los "De Viris illustribus" de Jerónimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad*, in *Talia dixit* 1, pp. 29-54, in particolare pp. 52-53; J. F. Rivera Recio, *S. Ildefonso de Toledo: biografía, época y posteridad*, Católica, Madrid-Toledo 1985; L. Rodrigues da Silva, *Os atribudos da autoridade eclesiástica no "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo*, in *Dimensões*, vol 25, 2010, pp. 164-181

⁵⁹⁵ P. L., vol. 80

⁵⁹⁶ P. L., vol. 80

⁵⁹⁷ Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, ep. 38, ep. 39, ep. 40, ep. 41, PL., vol. 80, cc. 685-686

Agiografia e poesia non potevano essere generi politicamente efficaci, perlomeno non come lo erano le sentenze e i *De viris illustribus*, opere di impostazione certamente più politica e didascalica, per definizione portatori di esempi e *specula* per il comportamento dei potenti.

Il *De viris illustribus* di Ildefonso fu scritto tra il 657 e il 667, tratta quattordici biografie, tutte di vescovi iberici (fatta eccezione per Gregorio Magno) sette dei quali sono arcivescovi di Toledo; in generale non si occupa necessariamente di santi e l'azione esemplare delle vite trattate non passa per eremitismo, martirio o miracolo, ma spessissimo per l'attività politica e letteraria.

È una reazione al silenzio dei predecessori? Un'elencazione di esempi per il nuovo episcopato? Anche e soprattutto una rivendicazione del carisma storico e quindi politico della cattedra di Toledo?⁵⁹⁸

Secondo Fontaine l'intento di Ildefonso era quello di propagare in modo più autoritario l'ideale monastico e pastorale di Gregorio Magno, a fronte di una monarchia più che altro interessata alle questioni di governo (durante l'episcopato di Ildefonso non si tennero concili)⁵⁹⁹.

Dal canto suo Taione al libro V delle sue Sentenze, tra i capitoli IX, X e XI⁶⁰⁰, compila lo specchio della regalità rivolgendolo al sovrano e riprendendo la lezione dei *Moralia* di Gregorio Magno (già presente tra gli *illustri viri* di Ildefonso) come aveva fatto Isidoro. Vediamone un passaggio interessante:

CAPUT IX.

De principibus mundi.

⁵⁹⁸ C. Codoñer Merino, *Introducción*, in in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, op. cit., pp. 513-540

⁵⁹⁹ J. Fontaine, *El "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad*, op. cit., p. 95 ; C. Codoñer Merino, *Introducción*, in in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, op. cit., p. 507

Principes huius mundi, quo se multis populorum agminibus praelatos esse cognoscunt, eo se sub sanctae fidei disciplina humili mente prosternant, ut non praeesse solummodo studeant, sed multi prodesse gaudeant. Nam qui subjectarum numerositate plebium attolitur, ipso fastu elationis, quod ad summa conscendere nititur, non immerito casus sui ruina multatur, sicut scriptum est: *Dejecisti eos cum allevarentur* (*Psal. LXXII, 18; Moral. XXXII, c. 9, n. 11*). Non ait Psalmista, Dejecisti eos postquam elevati sunt; sed *Cum allevarentur*. Hanc ergo primam ruinam principes timeant, qui privatam gloriam semetipsos diligere non formidant, quia eo plerumque intrinsecus corruunt, quo male extrinsecus surgunt. Omnes qui in hoc mundo principatur densis cogitationum tumultibus in corde premuntur. Dumque desideriorum turbas intra se excitant, prostratam mentem pede miserae frequentationis calcant (*Moral. XVII, c. 8, n. 10*) nonnumquam princeps eo ipso quo praeeminet caeteris, elatione cogitationis intumescit. Et dum afferunt, ad usum cuncta subjacent, dum ad votum velociter iussa complentur, dum omnes subditi, si qua bene gesta sunt, laudibus, male gestis autem nulla auctoritate contradicunt, dum plerumque laudant etiam quod objurgare debuerunt, seductus ab his quae infra subduntur, super se ejus animus extollitur, et dum foras immenso favore circumdatur, intus veritate vacuatur (*Reg. Past. Part. II, c. 6, et Moral. I. XXVI, c. 26, n. 44*). Atque oblitus sui in voces se spargit alienas, talemque se credit, qualem se foris audit, non qualem intus discernere debuit. ...⁶⁰¹

Il capitolo IX procede su questo tono, affastellando esempi e aneddoti (Saul, Nabuccodonosor) di cattiva regalità dovuta al pericolo della superbia connaturato alla gestione del potere, insistendo sulla necessità imprescindibile dell'*humilitas*, illustrata poi diffusamente al capitolo X dedicato ai *boni principes*:

...Cum mundi potestate principes fulciuntur, tanto sub majori mentis disciplina se redigunt, quantum sibi per impatientiam potestatis suaderi illicita quasi licentius sciunt...Cur namque a considerata gloria reprimunt, linguam ab immoderata locutione restringunt, opus ab inquietudinis vagatione custodiunt...⁶⁰²

L'approccio di Taione al tema della regalità è essenzialmente orientato all'ammonizione, dove prevale una visione negativa e nient'affatto provvidenziale della leadership: non c'è predestinazione, non c'è ispirazione, l'attenzione dell'autore è interamente volta a mettere in

⁶⁰⁰ P. L., vol. 80. cc. 962-965

⁶⁰¹ *Ibidem*, cc. 962-963

guardia, allarmare il lettore (potenziale *princeps*) contro il pericolo di una responsabilità quasi troppo grande per un uomo, o meglio per la fragile mente di un uomo. Taione insiste molto sul problema, per così dire “psicologico”, della distorta percezione della realtà da parte del *princeps*, il che equivale a sottolinearne la fatale umanità come nessuno aveva ancora fatto; alla luce di questo problema per il modello di Taione diventano essenziali *humilitas* e *disciplina*.

Si torna ad avere quella percezione della regalità come “male necessario” che era stata di Isidoro⁶⁰³, e la grave preoccupazione dell’autore verso il fasto e verso il pericolo esiziale dell’elogio e dell’acclamazione, sembrano riverberare il biasimo del vescovo di Siviglia per la vanità dei *lumina lapillorum*. Taione forse va oltre Isidoro in una redazione che sin dal principio vede solo i pericoli insiti nel comando e non a caso, diversamente da Isidoro che trovava in Davide il proprio esempio positivo, propone due modelli negativi: Saul⁶⁰⁴ e Nabuccodonosor⁶⁰⁵.

Solo in un secondo tempo, al capitolo X (che è lungo un terzo del precedente dedicato all’ammonizione) Taione descrive i lati positivi della regalità che tuttavia ruotano intorno ad una maestà costantemente castigata (il tema delle “parole misurate” ricorda da vicino la “circospezione” di Chintila), ad una disciplinata dedizione ai sudditi, e ad una totale soggezione all’*humilitas*. Assente la sacralità e potenziale divinità del ruolo, dominante quell’umanità che era stata tra i temi chiave di Isidoro, e che ora espone fatalmente alla superbia; che Taione fosse di questo avviso, che coltivasse un’idea della regalità tanto volta al pessimismo non stupisce, dato che il regno era reduce dal sanguinoso governo di Chindasvindo.

⁶⁰² *Ibidem*, c. 965

⁶⁰³ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne catholique*, op. cit., pp. 235-248, in particolare 236, 237 e 238; Don S. Corsi, *Medioevo e potere: storia, politica e teologia*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, op.cit., pp. 168-169; F. Cardini, *Introduzione*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, op.cit., pp. 18-19

⁶⁰⁴ P. L., vol. 80. c. 963

⁶⁰⁵ *Ibidem*, c. 964

Inutile sottolineare quanto si sia lontani dalla prospettiva dell’“Elogio di Giustino II”, opera che costruiva la maestà sulla predestinazione, sul fasto luminoso e sull’acclamazione incondizionata.

In Taione la predestinazione è assente, l’umana debolezza dominante, l’acclamazione come consenso acritico è il primo e principale pericolo per il sovrano, il primo passo verso il fallimento. In negativo il modello di Taione richiama quello Isidoriano, per cui è la mancanza del giudizio critico degli altri uomini, tema essenziale in Isidoro, ad essere esiziale per il re. Vedremo come proprio questa mancanza vada a ovviare il concilio VIII.

De la Peña scrive che la storia del regno di Toledo è attraversata da due scuole di pensiero, l’una favorevole ad una regalità forte ed assoluta che guarda al modello bizantino così come declinato da Corippo, l’altra “episcopalista” che invece fa riferimento all’opera di Gregorio Magno⁶⁰⁶: se è così non ci sono dubbi che Taione, che sull’opera di Gregorio compila le Sentenze, appartiene alla seconda corrente; a questo si può aggiungere l’orientamento culturale di Ildefonso che Fontaine ritiene decisamente gregoriano.

Si è detto che il concilio VIII era condizionato in modo determinante dall’opera di Corippo: ora tra i motivi che ci fanno dubitare di questa tesi anche il fatto che Taione e Ildefonso fossero presenti al concilio, l’uno come successore di Braulione all’influente cattedra di Saragozza (proprio a Braulione si doveva il filo diretto tra Saragozza e la corte di Toledo), l’altro come abate del potente monastero di Agalì.

Soprattutto Taione potrebbe aver avuto un ruolo non secondario, se si considera che già dal 651 (due anni prima del concilio) stava scrivendo le sue Sentenze (che appunto vanno in direzione opposta alla lezione di Corippo) e che quindi forse non è estraneo all’idea degli *exempla*.

⁶⁰⁶ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 262-263

Taione e Ildefonso sono quindi esponenti di una nuova generazione di intellettuali, capace di liberarsi dal dovere di ossequiare la corona che aveva zittito i loro maestri?

Animano la reazione con cui Recesvindo deve fare i conti al concilio VIII?

Elaborano i contenuti del concilio stesso?

Difficile dirlo, tuttavia è quantomeno interessante la coincidenza tra la fine del regno di Chindasvindo, il clima politico del concilio VIII (vedremo sin dove si spingono le dichiarazioni del *Decretum in die secunda*, che chiude la collezione canonica), e l'improvviso rifiorire di generi letterari e contenuti che avevano fatto la fortuna del pensiero politico di Isidoro.

Non potrebbero essere questi, insieme con le opere di Giuliano che verranno, gli *exempla* per il principe rivendicati dal concilio VIII?

Il concilio rilancia con successo il ruolo politico dell'episcopato, e con questa un relativo movimento culturale?

Certamente i rapporti di forza sono nel segno di una ritrovata reciprocità (*unitatis alternae proventu*), un equilibrio che nel concilio è dovuto e formalmente rappresentato, quindi crediamo lontano da Corippo e vicino ad Isidoro (se le voci di Taione e Ildefonso avevano un peso).

La consegna del *Tomus* e il discorso del re

Chiusa la parentesi su Ildefonso e Taione andiamo avanti nella lettura degli atti del concilio VIII: dopo aver reso omaggio al concilio Recesvindo prende la parola e consegna il *Tomus regis*, restaurando il protocollo che era stato di Recaredo secondo cui il re consegnava al concilio un documento scritto contenente le richieste e gli auspici del sovrano⁶⁰⁷.

⁶⁰⁷ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 247

Abbiamo accennato al fatto che tra gli atti del concilio si avverte il confronto tra due voci distinte, ed è precisamente nel discorso di Recesvindo che ci sembra di riconoscere la prima di queste.

Il discorso del re si articola in vari passaggi e l'apertura torna ad illustrare la postura del re innanzi al concilio:

Etsi summus auctor rerum me divae memoriae domini et genitori mei temporibus in regni fede subvexit, atque ipsius gloriae participem fecit, nunc tamen cum ipse requiem aeternarum adeptus est mansionum, ea quae in me totius regiminis transfusa jura reliquit, ex toto divina mihi potentia subjugavit. Unde quia regendorum membrorum causa, salus est capitis, et felicitas populorum, non nisi mansuetudo est principum, votive decrevi vobis coram positus, et votorum meorum deliberationem sanctione patula referare, et studiorum acta sincera exhibitione deferre. ... Sancti Spiritus admirabili dono regulam fidei meae solidam tenens, et instructam agnoscens, atque in honorem ejus diadema gloriae cum cordis humilitate prosternens, illo laetus auditu, quod omnes reges terrae serviunt et obediunt Deo, en reverendi patres, excelsiori mihi venerationis honore sublimes, coram vobis advenio, in gratia mansuetudinis meae, beatitudinis vestrae testimonium convocans et ad testimonium visionis vestrae memet coram omnipotentis Dei nutibus tremendis acclinans; referens illi corde leto gratias opulentas, quod vos clementia voluntatis ipsius, ex nostrae celsitudinis jussu, ad huius sanctae congregationis votivum dignatus est deducere caetum confidens tam mihi, quam vobis, et in praesentium ferie temporum, et in futurorum longitudine saeculorum, ejus adesse gratiae praemium: quoniam et vestrae concordiae in conveniendo unanimem ac religiosum demonstratis affectum, et dispositionis meae in regendis populis, quam pium sit, properatis patenter agnoscere votum. ... et cunctis, quae tenoris ejus nostrae amplitudinis potestas impressit, vestrae beatitudinis gravitas effectum tam prompte ac miseranter impendat, quam nostrae mansuetudinis serenitas haec vobis implenda commendat. ... en reverendissimi patres quantum ad veritatem fidei sanctae pertinuit, es toto animam meam suae confessionis titulos explicuisse honoreficientia vestra pensavit. ...⁶⁰⁸

È tra queste righe che troviamo due dei debiti principali del concilio VIII all'opera di Corippo: il primo stralcio vede Recesvindo farsi carico del regno alla morte di suo padre ricevendolo direttamente da Dio⁶⁰⁹, immagine

⁶⁰⁸ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, cc. 1206-1207; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, pp. 260-261

⁶⁰⁹ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 210; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, p.41

che ricorda quella di Giustino II al capezzale di Giustiniano⁶¹⁰; il secondo breve passaggio cita la metafora antropomorfa (che si ritrova anche nella legge appunto di Recesvindo II.1.4⁶¹¹, a riprova del modello cui guardava il re), vista in occasione del discorso di Giustino al senato.

Queste analogie rivelano in effetti la presenza del panegirico di Corippo tra le fonti del concilio e forse ci danno la misura delle ambizioni del re, o forse solo degli argomenti cui si appella per conservare intatta la propria maestà nonostante la necessità di cedere terreno alle pretese oligarchiche. Di questi passaggi del discorso di Recesvindo dovremo infatti ricordarci al momento di leggere il *Decretum in die secunda*, nel contesto del quale avremo occasione di ascoltare la sola voce dell'assemblea.

Vediamo come la deferenza dovuta sia ancora un tratto molto forte e questo nonostante si stia ascoltando la viva voce del re: Recesvindo per tre volte sottolinea la propria *mansuetudo*, prima di lui solo il dimesso e "circospetto" Chintila del concilio V aveva ostentato questa virtù regale: il curriculum di Chintila al concilio V quindi si affianca al panegirico di Corippo tra le fonti di chi scrive il discorso di Recesvindo?

Se è così si tratta di due modelli certamente molto distanti tra loro.

Se così fosse avremmo un'idea dei due poli tra i quali oscilla la regalità di Recesvindo, presa tra una (timida) rivendicazione di maestà (che forse guarda a Corippo) e l'urgenza di un profilo deferente verso l'assemblea (che forse guarda appunto a Chintila).

Soprattutto vediamo ribadito il tema della *praefatio* che vede l'umiltà e religiosità del re poste al vaglio del concilio, il concilio chiamato ad essere testimone dell'*humilitas*, quindi della dignità e del merito di Recesvindo rispetto alla carica regale.

⁶¹⁰ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., I, 30-65, pp. 17-19

⁶¹¹ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 224-225; A. Barbero, M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, op. cit., p.182

Crediamo che questa specifica formalità, ripetuta per due volte tra *praefatio* e discorso del re, abbia un preciso significato politico: Recesvindo infatti (come detto) è un dinasta, è salito al trono eludendo l'elezione, quindi il ripetuto vaglio cui sottopone la propria dignità compensa la mancata elezione, rimettendo il giudizio dell'assemblea (cioè degli uomini) al proprio posto accanto a quello divino, in linea con il modello di Isidoro. L'idea di una forte reciprocità tra i due soggetti (sovrano ed assemblea) la riconosciamo nel retorico ripetersi del dualismo noi-voi.

Al di là delle tracce del modello formale di Corippo, è indicativo delle reali esigenze politiche di Recesvindo il primissimo argomento trattato dal *tomus*, vale a dire la petizione a favore dei *refugae*:

Itaque revoluti retro temporibus ita vos, omnemque populum jurasse recolimus ut cujuscumque ordinis vel honoris persona, que in necem regiam, excidiumque Gothorum gentis, ac patriae detecta fuisset vel cogitasse noxia, vel egisse, irrevocabili sententiae multans atrocitate, nusquam mereretur venie remedium, vel alicuius temperantiae perciperet qualecumque subsidium. At nunc, quia grave onerosumque censetur, dum pietatis actibus gravi contradictione hec sententia resultasse perpenditur, et sic funditus damnationis adstipulatio retinetur, ne pietati, que apostolo precinente ad omnia utilis est, quicumque aditus reservetur, vestris hec comitto fidendi animo sacris pertractanda judiciis, ac dirimenda sententiis. Unde jam vestrum erit, inspirante vobis miseratione divina, ita utriusque discriminis temperare mensuram, ne aut juramenti condicio teneat reos aut impietatis ultio habeat inhumanos: sicque vestri nos instruat forma iudicii, ut subjectos populos, nec in profanationibus habeamus subditos, nec impietatis vinculis doleamus comminutos.⁶¹²

Si ricorderà che proprio i provvedimenti contro i *refugae* erano stati il cardine del concilio VII (proprio al contenuto di questo Recesvindo fa riferimento, riprendendo la formula che vede il *rex* come prima vittima del tradimento), e che proprio sull'intransigenza contro questo tipo di tradimento Chindasvindo era riuscito a disegnare una regalità di rinnovata

⁶¹² G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1208; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit. pp. 261-262

statura; che suo figlio si tiri indietro su questo argomento, che contravvenga proprio a quel principio dell'imperdonabilità del traditore sul quale tanto aveva insistito il concilio VII è indicativo del mutamento del clima politico (da notare che Recesvindo, concretamente, invoca clemenza per quelli che erano i nemici di suo padre e che quindi si presume siano anche suoi potenziali oppositori: questo per dire della sua necessità di placare gli avversari); inoltre il perdono colpisce la chiave di volta di un'idea di regalità che, come oggetto dell'alto tradimento, è un fondamento del regno, forte di un'autorità, maestà e volontà che travalica la vita del re. Recesvindo, pur riprendendo egli stesso la formula che colloca il re come prima vittima del tradimento, ne tradisce le implicazioni, tradisce proprio quel principio sul quale per tre volte aveva insistito il concilio VII: l'idea di una volontà regale che non decade mai, che prescinde dalla vita del re (consapevolezza e principio chiave per una regalità che come quella di Chindasvindo tenda a mettere il diritto al centro della legittimità).

Recesvindo non ha la stessa forza di suo padre, deve essere "mansueto", deve perdonare i traditori; non può permettersi la stessa maestà di suo padre, quindi la simula rifacendosi alle parole di Corippo: il che ci riporta all'idea di Cantarella secondo cui è la regalità più fragile a rifugiarsi nella sacralità⁶¹³.

Andando avanti a leggere scopriamo due passaggi, ben distinti tra loro, ciascuno dei quali rivolto ad una delle autorità con le quali il sovrano è tenuto a dividere la responsabilità del potere; nel primo il re parla ai vescovi⁶¹⁴:

⁶¹³ G. M. Cantarella, *Le basi concettuali del potere*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'europa medievale*, op. cit., pp. 193-207

⁶¹⁴ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 247-250; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, op. cit., pp. 141-143; C. Petit, *Iglesia y justicia en el reino de Toledo*, in *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo*, III, Murcia 1986; L. Fernández Ortiz de Guinea, *Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana*, Hant, 20, (1996)

... ut quecumque negotia de quorumlibet querela vestris auditibus extiterint patefacta, cum justitie vigore misericorditer, et cum temperamento miserationi justissime, cum nostra convenientia terminetis in legum sententiis, que aut depravata constitunt, aut ex superfluo, vel indebito, conjecta videntur, nostre serenitatis accomodante consensu, hec sola que ad sinceram justitiam, et negotiorum sufficientiam conveniunt, inordinetis: canonum obscura quedam, et in dubium versa, in meridiem lucide intelligentie reducat; omniumque negotiorum conventus, ordinumque status, qui in vestram extiterint devoluti presentiam, ita majorum regulis concordantes justissime, pie ac temperanter constituere studeatis, ut et mihi, qui ad studiorum fructus bonorum anhelis, pars beatorum adveniat, et vos, quoniam implentes voluntatem Dei, me non spernitis imprecantem, regio beatitudinis eterne suscipiat, et visio delectationis Dei sibi perenniter inhere concedat.⁶¹⁵

Nel secondo si rivolge ai curiali e all'aristocrazia:

... Vos etiam illustres viros, quos ex officio palatino huic sancte synodo interesse obtinuit, ac nobilitas spectabilis honoravit, et experientia equitatis plebium rectores exegit, quos in regimine socios, in adversitate fidos, et in prosperis amplector strenuos, per quos justitia leges implet, miseratio leges inflectit, et contra justitiam legum, moderatio equitatis temperantiam legis extorquet, adjurans obtestor per omne illud admirabile, et solum unius sacre fidei sacramentum, quo venerabilem omnium sanctorum patrum, sanctorumque virorum aliorum mentes ducentes quidquid innocentie vicinum, quidquid justitie proximum, quidquid a pietate non alienum, vel soli Deo cognoveritis existere placitum, instanter, modeste, et cum omni dignemini intentione complere; scientes quia in eo quod hec eam salubria vota completis, vos Deo amabiles assignatis; et in eo quod decretorum vestrorum edicta favoris exhibitione corroboro, me vobiscum simul Deo placitum assigno. In commune jam vobis cunctis et ex divino cultu ministris idoneis, et ex aula regia rectoribus decenter electis divini nominis adjuratione constrictis, adjicio consensionis mee verum purumque promissum...⁶¹⁶

In sostanza il re riconosce esplicitamente il potere dell'episcopato e della nobiltà, restituendo nei fatti quanto suo padre aveva tolto.

L'idea della condivisione è forte in entrambi i passaggi: nel rapporto con i vescovi osserviamo come il re si guadagni la beatitudine ottemperando alle decisioni dell'episcopato (*pars beatorum*), i vescovi dal canto loro si guadagnano la beatitudine "non respingendo un re supplice secondo la volontà di Dio".

⁶¹⁵ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1208

Fortissimo il tema della reciprocità, dalla quale dipende la beatitudine per entrambe le parti in causa; inoltre, come già nella *praeformatio*, la parità iniziale sembra volgere a favore dei vescovi, slittando nella subordinazione di un re che deve accettare le decisioni dell'episcopato, rispetto ad un episcopato che non deve rifiutare la supplica del re: evidente chi sia in posizione di svantaggio, il re supplica mentre l'episcopato decide.

Nell'insieme si ripropongono i temi isidoriani della parità e quindi uguale distanza dei soggetti rispetto a Dio (canone 75°) (*me vobiscum simul Deo placitum assigno*), e del re supplice (*imprecantem*).

Oltre a questo vediamo che si concretizza una sorta di redistribuzione dei poteri dove se l'episcopato è supervisore delle leggi la nobiltà ne è la custode; la formula *in regimine socios*, ci riporta all'idea della *potestas* condivisa tra sovrano e oligarchia, vista al concilio V; inoltre possiamo vedere come si ripeta ancora e a più riprese il tema di una giustizia moderata e temperata costantemente dalla pietà: approccio che ricorda tutte le garanzie offerte ai traditori dal concilio VI; approccio, come si è detto, in netta contraddizione rispetto alla raccomandata intransigenza del concilio VII, maturata sotto l'egida di Chindasvindo.

Nell'insieme il re parrebbe rinunciare alla legge come propria prerogativa, rimettendola all'oligarchia divisa nelle sue due classi principali; di nuovo l'idea è quella di una politica di riparazione rispetto al regno precedente, quando Chindasvindo aveva rifondato il *Liber Iudiciorum* facendone la chiave di volta di una regalità solida e centralizzata e sottraendo al concilio la possibilità di deliberare al di fuori della materia ecclesiastica.

Il tema del diritto era presente in embrione sin dal canone 75° (*...regibus hanc sententiam promulgamus, ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione... anathematis sententia a Christo domino*

⁶¹⁶ *Ibidem*, vol. X, cc. 1208-1209

*condemnetur...*⁶¹⁷), dove Isidoro raccomandava la sottomissione del re alla legge; Chindasvindo successivamente era partito dal potere legislativo della corona per ridimensionare l'autorità del concilio, e promuovere una regalità forte ed accentrata. Il concilio VIII non rinuncia all'idea realizzata da Chindasvindo del diritto come principale fonte della legittimità e del potere, nondimeno cerca di orientare questa stessa idea a detrimento della regalità, secondo l'intuizione di Isidoro al concilio IV: chiaro che il tema della centralità della legge allontana una volta di più il concilio VIII dal modello di Corippo, dove una regalità focalizzata sul carisma del sangue e sulla legittimità della predestinazione divina e miracolosa non lascia spazio alcuno ad una riflessione sulla giurisprudenza.

Il canone 10° scende nel merito della regalità⁶¹⁸, con il che l'istituzione conciliare torna ad arrogarsi il diritto a regolamentarla (ricordiamo di nuovo la rivendicazione degli *exempla*) dopo l'eccezione costituita dal concilio VII.

I principi illustrati sono quelli del modello isidoriano: abbiamo l'elezione come esclusivo criterio per regolare la successione:

... Ab hinc ergo, et deinceps, ita erunt in regno gloriam praeficiendi rectores ut aut in urbe regia, aut in loco ubi princeps decesserit, cum pontificum, majorumque palatii omnimodo eligantur assensu; non forinsecus, aut conspiratione paucorum, aut rusticarum plebium seditioso tumultu.⁶¹⁹

Abbiamo uno specchio del re inteso nel segno dell'umiltà e del servizio:

⁶¹⁷ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, op. cit., vol X, p. 640; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 220

⁶¹⁸ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1219; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, p. 283 ; E. A. Thompson, *Los Godos en España*, op. cit., pp. 233-234; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 216

⁶¹⁹ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1219; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit, p. 283

... Erunt catholicae fidei assertores, eamque et ab hac quae imminet Judeorum perfidia, et a cunctarum haeresum injuria defendentes: erunt actibus judiciis, et vita modesti: erunt in provisionibus rerum tam parci amplius quam extenti, ut nulla vi, aut factione scripturarum, vel definitionum qualiumcumque, contractus a subditis vel exigant, vel exigendos intendant: erunt in conquisitis oblationibus gratissime rebus, non prospectantes proprij jura commodi, sed consulentes patriae atque genti.⁶²⁰

Da notare come si asserisca esplicitamente che i successori dovranno essere *consulentes* della *gens* e della *patria*: scelta che chiama in causa una radice come *consulo* già cara alla teoria politica di Isidoro (si ricorderà l'etimologia dei consoli, e la loro promozione rispetto ai re) e ristabilendo quell'idea di servizio e subordinazione che era della prima formula del tradimento dei *refugae*, quando al concilio VI questo si consumava appunto solamente contro *gens* e *patria*, mentre al *rex* spettava il compito di punire. Infine abbiamo il modello di una politica patrimoniale che anticipa la drastica censura antimonarchica che si avrà con il *Decretum in die secunda*:

... De rebus congregatis ab eis, illas tantum sibi vendicent partes, quas dictaverit auctoritas principalis. Verum quaecumque inordinata reliquerit, hereditabunt gloriam successores. Propria eorum, et ante regnum justissime conquisita, aut filii, aut haeredes capiant jure proximitatis. De affinium successione vel munere, quamvis inordinata relicta, aut primo tantum filiis, aut haeredibus sequenter proficiant, vel propinquis.⁶²¹

Anche in questo caso il tema della distinzione patrimoniale tra i beni personali del re e quelli dell'erario risponde ad una questione per certi versi sollevata da Isidoro, il quale nel mitigare il giudizio su Leovigildo passando dalla prima alla seconda recensione della *Historia*, trasforma gli espropri a favore del re in esazioni (violente) a favore dell'erario, lasciando intendere l'inammissibilità dei primi rispetto alla legittimità delle seconde⁶²².

⁶²⁰ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1219

⁶²¹ *Ibidem*, cc. 1219-1220

⁶²² C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., 51, p. 258

Nel loro insieme il criterio elettorale e la concezione non patrimoniale del regno delineano una regalità evoluta, giuridicamente complessa, che si sforza (partendo dalle premesse isidoriane) di ricostruire la legittimità sulla base del diritto, superando quindi il carisma della linea di sangue e dalla sacralità.

Questa prospettiva politica e concettuale si va a realizzare pienamente con il *Decretum in die secunda*.

Il *Decretum in die secunda*⁶²³

Il *Decretum in die secunda* è un testo più politico (e polemico) che giuridico aggiunto alla collezione canonica dopo le sottoscrizioni dei convenuti, come allo scopo di compendiarla e metterne in chiaro l'orientamento a prescindere dai convenevoli cerimoniali che devono correre tra le parti in causa.

La sensazione è che con il *Decretum in die secunda* trovi spazio un'altra voce rispetto a quella del concilio; un'unica e altra voce soprattutto rispetto a quella del sovrano ascoltata in occasione della consegna del *Tomus*, una voce nella quale non trovano più posto le ragioni del re, e quindi libera di esprimersi senza concessioni d'etichetta alla dignità di Chindasvindo, libera di esprimere le posizioni oligarchiche e il bisogno di un modello di regalità drasticamente ridimensionato anche rispetto alla prefazione dello stesso concilio VIII.

La discrepanza tra il modello di regalità del discorso del re, che non a caso sembra citare Corippo, e quello del *Decretum* ci darà la misura della distanza che divide i due poli tra i quali oscilla il concilio VIII.

⁶²³ La dicitura *in die secunda* che utilizziamo per identificare il *Decretum* è presente nella edizione del Mansi, non in quella del Vives; a parte questa non si riscontrano ulteriori sostanziali differenze nel testo tramandato.

In questo senso la parabola della regalità nel quadro del concilio sembrerebbe disegnare una traiettoria discendente, partendo da un'apertura che salva dignità ed eccellenza del sovrano (esplicito il tema del mandato divino) pur ricostruendo un rapporto di equilibrio con l'autorità dell'assemblea; passando per un canone 10° che riprende i cardini della regalità secondo Isidoro in un primo ridimensionamento della stessa che rende espliciti i tratti suggeriti in apertura; approdando al *Decretum* la parabola si conclude e quello che sembrava un dialogo teso a salvaguardare e bilanciare entrambe le dignità coinvolte (quella regale e quella assembleare) diventa un monologo teso ad attaccare apertamente (politicamente) la regalità, spogliandola degli aspetti sacrali per subordinarla drasticamente al tema della legge, secondo una prospettiva che porta alle estreme conseguenze le premesse isidoriane, che rovescia l'esito delle soluzioni di Chindasvindo e che rovescia altresì le metafore di Corippo.

Il *Decretum* si apre con una lunga introduzione sui guasti causati da un cattivo utilizzo della legge (si insiste sulla metafora delle macerie) e sulla necessità che i vescovi si assumano la responsabilità di correggerla⁶²⁴, argomentazioni che da un lato alludono al travagliato regno di Chindasvindo (il testo fa esplicito riferimento agli *excidia* e alle spoliazioni) e dall'altro vengono a giustificare la rivendicazione della legge tra le prerogative episcopali che abbiamo incontrato in apertura del concilio.

Questo preambolo è seguito da un altrettanto lungo specchio della regalità che sarà opportuno analizzare nel dettaglio:

... Quosdam namque conspeximus reges postquam fuerint regni gloriam assecuti, extenuatis viribus populorum, rei propriae congerere lucrum: et oblitum quod regere sunt vocati defensionem in vastationem convertunt, qui vastationem defensione pellere debuerunt. Illud gravius innotentes, quod ea quae videntur acquirere, non regni deputant honori, nec gloriae, sed ita malunt in suo jure

confundi, ut veluti ex debito decernat haec in liberorum posteritatem transmittit. Quam itaque ob rem in proprietatis illa conantur redigere finem, quae pro solo constat illos imperiali percepisse fastigio, aut pro libito in juris proprii collocant antro, quod publicae utilitatis acquisitum esse constat obtentu. Nam numquid ad illos, aut populorum adventus, aut rerum poterat concurrere census, nisi exitissent gloriae sublimati culminibus? Aut ab aequalibus illi potuerant rerum coacervatione ditari, nisi subjectis glorioso apice potuissent attolli? Omnia tamen certe totius plebis membra subjecta, dum ad principale caput relevant attentum debita visionis obtutum, ab illo negotiorum prospectant remedium, cui modo gratum, modo debitum irrogant censum. ...⁶²⁵

Questo primo passaggio va subito al punto raccontando una cattiva regalità, un re che per avidità disattende i propri doveri diventando una presenza deleteria (una scelta lessicale come *antrum* sottende un preciso giudizio morale sulla condotta del sovrano). Punto cruciale la distrazione della proprietà, come movente polemico principale del *Decretum*.

La premessa negativa introduce un passaggio che discute polemicamente della superiorità e legittimità del re; attraverso la forma della domanda retorica l'autore giustappone il re e i suoi sudditi e conclude che la superiorità del sovrano non dipende dalla persona, ma dalla condizione regale che gli è stata attribuita: il privilegio non è dell'uomo, ma attiene al suo ruolo, alla sua carica.

L'uomo che ricopre la carica in se è "uguale" a tutti gli altri.

La forma interrogativa retorica non lascia dubbi sul senso di un discorso che riprende un tema cardine di Isidoro (l'uguaglianza tra il sovrano e gli altri uomini nella Cronaca veniva predicata dai buoni imperatori, Nerva⁶²⁶ e Traiano⁶²⁷) per svilupparlo, portarlo al passaggio successivo dell'approfondimento, poiché se la superiorità non è di un uomo rispetto agli altri allora si negano il diritto dato dal sangue e implicitamente anche quello (ovviamente retorico) della predestinazione divina; la superiorità

⁶²⁴ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1223

⁶²⁵ *Ibidem*, c. 1224

⁶²⁶ J. C. Martin, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., p. 127

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 129

appunto sta nel ruolo, ma allora cos'è che legittima la superiorità di tale ruolo?

Continuiamo a leggere:

... Regalis proinde ordo ex hoc cuncta sibi deberi convincit, ex quo se regere cuncta cognoscit; et inde conquisita, non alteri quam sibi juste defendit; unde non personae sed potentiae suae haec debere non ambigit. Regem etenim jura faciunt non persona: quia nec constat sui mediocritate, sed sublimitatis honore. Quae ergo honori debentur, honori deserviant: et quae reges accumulunt, regno relinquunt: ut quia eos gloria regni decorat, ipsi quoque gloriam regni non extenuent, sed exornent. Habeant deinceps jure conditi reges in regendo corda sollicita, in operando facta modesta, in decernendo judicia justa, in pascendo pectora prompta, in conquirendo studia parca, in conservando vota sincera: ut tanto gloriam regni cum felicitate retentent, quanto jura regiminis mansuetudine conservaverint et aequitate direxerint promissae premium dilectionis. ...⁶²⁸

Regem etenim iura faciunt non persona: ecco la risposta alla domanda che ci siamo posti. Inoltre il testo puntualizza di nuovo che la persona in se è mediocre laddove è l'incarico ad essere nobile, infatti *non personae, sed potentiae suae haec debere non ambigit*, e ancora *nec constat sui mediocritate, sed sublimitatis honore* (da notare di nuovo la *mansuetudo*, che si troverà anche nella *Lex edita in eodem concilio*).

A questa conclusione si arriva dopo un passaggio che illustra il tema della responsabilità del re verso i sudditi, che sfruttando la metafora del corpo umano illustra un re che dai bisogni del popolo deve “apprendere” i propri doveri: l'argomento della responsabilità scivola in quello del giudizio degli uomini, seguendo ancora le riflessioni avviate da Isidoro (la soggezione alla legge e l'importanza del giudizio degli uomini sono argomenti che abbiamo incontrato nelle Sentenze⁶²⁹, come nei canoni del concilio IV riferiti tanto alla dignità regale quanto a quella episcopale⁶³⁰).

⁶²⁸ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1224; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 291

⁶²⁹ P. Cazier, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, op. cit., pp. 295-303

⁶³⁰ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., pp. 198-201, p. 220

Ora il tema dell'uguaglianza è anche il tema dell'umanità del re, umanità cui deve andare sopra ogni cosa la responsabilità del re, secondo una prospettiva che quindi espone di nuovo il re al giudizio degli uomini allontanandolo fatalmente dalla dimensione sacra, divina e divinizzante del potere.

Si riconosce un'altra parabola dove l'umanità non è più l'ammissione privata di Giustino, e nemmeno quella pubblica di Recaredo, ma diventa ammonizione rivolta al re dall'assemblea: non più un'ammissione, ma un'ammonizione, non più una libera scelta e quindi un'affettazione di modestia, ma un rimprovero, di più: un vincolo.

Di conseguenza la dimensione della regalità cambia radicalmente, viene orientata verso il basso più di quanto non avesse già fatto Isidoro, viene legittimata dal basso, la statura apostolica di Recaredo (per non dire di quella solare, celestiale di Giustino II) è irrimediabilmente lontana.

Perfettamente complementare a questa accezione il tema della legge come unica fonte del potere e della superiorità, a scapito del carisma personale (e quindi dinastico); il che politicamente è un implicito rifiuto del diritto in base al quale Recesvindo è salito al trono che giustifica la verifica della dignità cui si è sottoposto il re in apertura. Evidente l'intenzione di riportare la regalità entro i termini della lezione isidoriana, che viene forse aggiornata sulla scorta delle esperienze del regno precedente.

Il tema della legge, già accennato al canone 75°, viene portato al centro della questione della regalità come una risposta alle istanze isidoriane, e nel far questo il *Decretum in die secunda* riprende l'approccio di Chindasvindo che (forse cercando di emancipare la corona dall'istituzione conciliare) aveva messo il potere legislativo al centro della propria azione politica, chiave di volta della regalità, emarginando nel contempo il concilio dalle questioni del secolo. Il concilio VIII riprende questa politica come approccio retorico teso paradossalmente a ridimensionare la regalità messa in piedi da Chindasvindo.

La stessa legge che per Chindasvindo era stata la chiave dell'emancipazione della regalità e della promozione di un potere forte, autonomo e accentrato, viene ora ripresa in chiave politica e retorica dal concilio, che la rivendica tra le proprie prerogative e la ritorce contro il re predicando la sottomissione e subordinazione del re al diritto, di fatto integrando il tema del diritto alle teorie isidoriane per rilanciarle.

Nel tema della legge il concilio VIII trova la risposta alle istanze "egualitarie" di Isidoro, laddove il re è uguale a tutti gli altri uomini perché come tutti gli altri uomini è sottomesso alla legge.

Una prospettiva politica letteralmente d'avanguardia, nella misura in cui distingue la persona dall'istituzione, svincola l'autorità dal carisma personale e la vincola al diritto, quindi concepisce per la prima volta l'idea stessa dell'istituzione: da qui formule come *iure conditi* e *iura regiminis*, un susseguirsi di forme verbali che rimandano all'idea della sottomissione alle norme, e l'idea che la bontà del regno dipenda dalle leggi a prescindere dalla mediocrità della persona incaricata di regnare.

Contestuale a questa prospettiva anche lo specchio del re che, come si legge, ruota interamente intorno alla necessità dell'*humilitas* e della regalità come servizio.

All'impostazione del problema crediamo contribuisca non poco Taione (che, vale ricordarlo, al concilio era presente), se infatti rivediamo il taglio che il *Decretum* dà al tema della regalità, quell'apertura del tutto in negativo, illustrazione pessimistica dei guasti del cattivo principato, vedremo come l'inclinazione sia in tutto analoga a quella scelta da Taione per le sue Sentenze: argomentare sulla regalità con l'occhio rivolto esclusivamente alla sua potenziale (se non certa) degenerazione.

D'altra parte se leggiamo Taione vediamo che approfondendo e articolando il tema della superbia il vescovo di Saragozza punta il dito contro l'acclamazione e il consenso dovuto e incondizionato che impedisce al re di

accorgersi dei propri errori: quest'impostazione si coniuga perfettamente con il modello del concilio, in quanto solleva il problema cui il concilio risponde esponendo ripetutamente il re al vaglio dell'assemblea episcopale: Recesvindo si sottopone volontariamente a questo giudizio, scongiurando quindi il rischio paventato da Taione (se il cattivo re di Taione è quello che manca di controllo, allora il re del concilio VIII sarà più che controllato).

In questo senso si intuisce l'impronta lasciata dal successore di Braulione in seno al concilio; in questo senso il *Decretum* finisce per essere (tra le altre cose) la risposta politica ai timori di Taione, riportando la regalità verso quel modello isidoriano che non mancava di guardare alla Roma consolare e repubblicana al momento di tracciare i termini del rapporto ideale tra *rector* ed assemblea; in questo senso forse non è un caso che al canone 10°, per descrivere il dovere del re si scelga quel verbo *consulere* con cui Isidoro spiegava l'etimologia di *consul*, una forma verbale che è la perfetta soluzione e risposta ai dubbi e alle riserve sollevate da Taione.

Forse è proprio Taione a portare al concilio il tema isidoriano del giudizio degli uomini indispensabile alla giusta regalità. Ma andiamo con ordine.

A monte di questa profonda elaborazione concettuale abbiamo la congiuntura storico-politica che vede protagonista Recesvindo, sono infatti due i problemi posti dalla sua leadership e che il concilio è chiamato a risolvere: da un lato il fatto che sia re per diritto di sangue in aperta violazione della prassi in vigore a Toledo, dall'altro lato il fatto che suo padre si sia macchiato di efferati crimini contro l'oligarchia, persecuzioni e soprattutto ingenti spoliazioni patrimoniali.

Per ovviare al problema della dinastia il concilio cerca di ovviare alla mancata elezione con una sorta di elezione a posteriori, quel protocollo che vede il re sottoporre la propria dignità al vaglio dell'assemblea episcopale; a questo si accompagna la pretesa da parte dell'episcopato di sorvegliare le leggi, e l'idea che il re sia soggetto al diritto e che la regalità stia nel diritto

anziché nella persona, secondo una soluzione politica apertamente antidinastica.

Il problema dei patrimoni incamerati viene ugualmente risolto riflettendo sul tema dell'eminenza del diritto e della relativa distinzione tra l'uomo e l'istituzione: leggiamo un altro passaggio del *Decretum*:

... Ecce enim ita ex gentis nostrae mediocribus majoribusque personis, multos actenus corruiſſe reperimus, et deſtemus, ut eorum agnitiſ ruiniſ, non aliud poſſimus quam divinae judiciſ conſiderare permiſſionis. Quorum quidem domorum ſpolia, et potentiſ divitiſ ſimul, et praedia ita conſpicimus proſuſ ex inanita, ut nec fiſci uſibuſ comoda, nec palatiniſ officiis reperiantur in remedium ſalutare collata. Cujus rei ex utroque concurrente defectu, dum et adjudicatos ſententia judiciorum eliſit, et in eorum boniſ ad ipſorum vicem munificatus nemo ſurrexit pene, non reſ iſta diſciplinam in ordine, ſed defectum potuiſſe penſatur in gente: illo majiori ſalutiſ diſpendio cumulado quod tam haec que de judicatiſ vigor judiciorum abſtraxerat, quam illa quae qualiſcumque proventus ordine profligationiſ congeſſerat, tota proprietatiſ principum ampliſtudi in finum ſuae receptioniſ incluſerat: ſicque ſolo principali ventre impleto, cuncta totiuſ gentiſ membra vacuata languereſcerent ex delectu. Unde ..., nec ſubſidium mediocriteſ, nec dignitatem valeant obtinere majoreſ: quia ſolius poteſtatiſ vigor maxima occupavit totiuſ plebiſ ſtatuſ, nec minima jure defendit. ...⁶³¹

In concreto ſi ſta diſcutendo dell'eredità patrimoniale di Recesvindo⁶³². Nonoſtante un giudizio innegabilmente negativo (*abſtraho*), non ſi diſcute tanto il fatto che il re abbia il diritto di confiscare beni (ed abbattere nobili), quanto quale impiego e deſtinazione debbano avere i patrimoni incamerati. Il problema non ſono tanto le ſpoliazioni (non ſi contempla alcuna reſtituzione) quanto la corretta, equa, gestione delle ricchezze accumulate; argomenti che riecheggiano una volta di più il penſiero di Iſidoro: vale ricordare ancora una volta come il veſcovo di Siviglia corregeſſe il ritratto di Leovigildo nella *Historia*, paſſando dalla prima alla ſeconda redazione per ingentilirne il ricordo preciſava che quanto fruttavano gli eſpropri finiva all'erario e non tra le proprietà del re: il Leovigildo peggiore, quello della

⁶³¹ G. D. Manſi, *Omnium Conciliorum Nova et Ampliſſima Collectio*, vol. X, c. 1224

recensione del 620, confiscava e si arricchiva per avidità; il Leovigildo migliore, quello della recensione del 625/626 confiscava per arricchire le finanze del regno, il fisco⁶³³.

Anche per Isidoro il problema e l'eventuale colpa del re non erano le persecuzioni e relative espropriazioni, ma l'uso che si faceva di quanto espropriato.

Oltre ad Isidoro, sempre in questo passaggio troviamo nuove tracce concrete del panegirico di Corippo: si ricorderà come questi nel discorso di Giustino II al senato registrasse la metafora del corpo umano proprio per illustrare la necessità di una politica fiscale equa, vediamo che il *Decretum* si rifà alla stessa metafora in un contesto analogo, ma la rilegge in chiave negativa, letteralmente la rovescia. Accostiamo tra loro i due passaggi in cui il *Decretum* ricorre alla figura del corpo umano:

...Omnia tamen certe totius plebis membra subjecta, dum ad principale caput relevant attentum debitae visionis obtutum...⁶³⁴

... sicque solo principali ventre impleto, cuncta totius gentis membra vacuata languerent ex delectu ...⁶³⁵

Abbiamo appunto un ribaltamento del significato, una parodia grottesca che vede il sovrano degradato da *caput a venter*, mentre il popolo conserva il proprio ruolo.

Uno stereotipo retorico da sempre destinato alla celebrazione ed esaltazione del sovrano viene qui brillantemente travisato, e trasformato in uno strumento polemico di grande efficacia dialettica destinato a condannare la

⁶³² M. R. Valverde Castro, *Monarquía y tributación en la Hispania visigoda: el marco de Teódorico*, in *Historia Antigua*, XXXI-2007, pp. 235-251 in particolare pp. 245-246

⁶³³ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., 51, p. 258

⁶³⁴ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1224

⁶³⁵ *Ibidem*, c. 1224

politica di Chindasvindo e mettere in guardia suo figlio contro determinate degenerazioni.

Questo passaggio rappresenta altresì il rifiuto (irridente) di un modello di regalità: in generale si mette in discussione, neanche troppo velatamente, la regalità autocratica; in particolare si mette in discussione la regalità secondo Corippo, una regalità attaccata tanto nelle soluzioni retoriche quanto in quelle politiche.

Su tutto la parodia della metafora atropomorfica è un attacco politico alle parole del re, che se ne era servito nel proprio discorso, una contestazione caustica delle stesse un rifiuto del modello di regalità al quale Recesvindo cerca di rifarsi.

Si è scritto dell'influenza dell'opera di Corippo sulla regalità rappresentata al concilio VIII, in proposito siamo convinti che questa influenza si sia esercitata anche e soprattutto in negativo, nel senso che quella secondo Corippo è la regalità da cui la voce dell'assemblea cerca di prendere le distanze.

La metafora del corpo umano viene usata come in Corippo per parlare di politica fiscale, ed anche in Corippo troviamo l'immagine del *venter*, che tuttavia serve a rappresentare non il re avido, ma il fisco come componente istituzionale⁶³⁶.

Se la chiave di lettura per la metafora del *Decretum* sono le allegorie dell'Elogio, allora la stigmatizzazione di un *rex venter* non sarà solo il rifiuto di un dato modello di regalità, ma rappresenterà in senso lato anche un preciso messaggio politico: il rifiuto dell'identificazione tra re e fisco, tra il patrimonio del re e l'erario.

Il re è il *caput*, e non può e non deve diventare il *venter*, che nella lezione di Corippo rappresenta l'erario.

⁶³⁶ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., II, 249-251, p. 44

L'efficacia di questa immagine ci conduce a quello che è l'intento politico del *Decretum in die secunda*, vale a dire distinguere tra patrimonio personale di chi è re, e il patrimonio della corona, vale a dire dello stato.

Leggiamo gli ultimi passaggi del *Decretum*:

... Adeo cum omni palatino officio, simulque cum majorum minorumque conventu, nos omnes, tam pontifices, quam etiam sacerdotes, et universi sacris ordinibus famulantes, concordī definitione decernimus, et optamus, ut omnis conquisitionis profligatio, in omnium rerum viventium, ac non viventium; immobilium quoque, et moveri valentium corpore vel specie, forma vel genere, quae a glorioso memoriae Chindasvintho rege, a die quo in regnum dignoscitur conscendisse, repertus quolibet modo extiterit augmentasse, omnia in serenissimi atque clementissimi nostri Reccesvinthi principis perenni transeant potestate, et perpetuo deputentur in jure, non habenda parentali successione, sed possidenda regali congressione; ita ut juste sibi debita quisque percipiat, et de reliquis ad remedia subjectorum, quaecumque elegerit principis voluntas, exercent...⁶³⁷

Abbiamo scritto in principio che il *Decretum*, diversamente dal resto della collezione canonica del concilio VIII, sembra essere latore di un'unica voce, emancipato dall'ossequio dovuto alla presenza del re; in queste righe scopriamo di chi sia questa voce: membri dell'ufficio palatino, maggiorenti, vescovi, sacerdoti e membri di ogni ordine, in altre parole l'assemblea, il contraltare del sovrano che gli riconosce la regalità (secondo una prospettiva che vede un sovrano palesemente esposto all'autorità dell'assemblea stessa) e decide a proposito della sua eredità mettendo in chiaro che il patrimonio viene ereditato da Recesvindo in qualità di re, non in qualità di figlio di Chindasvindo.

Il che implica una netta distinzione tra i beni della corona e quelli della persona investita del potere:

...non habenda parentali successione, sed possidenda regali congressione...⁶³⁸

⁶³⁷ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, c. 1225

Da notare la scelta dei vocaboli e la doppia opposizione *successio-congressio*, *habeo-possideo*: il passaggio marca la differenza nella qualità del diritto esercitato, sottolinea il fatto che quella regale non è una successione e che quindi il diritto esercitato sugli averi della corona non è patrimoniale.

A conti fatti il *Decretum* si occupa di una questione ben precisa, politicamente molto concreta, e la lunga riflessione, il lungo preambolo sulla natura del re ideale e sulla base della sua legittimità e del suo potere è strumentale a dirimere la questione patrimoniale.

Attribuire l'autorità del re alla legge anziché alla persona, significa distinguere la persona dall'istituzione.

Distinguere la persona dall'istituzione è la premessa fondamentale per distinguere il patrimonio della persona da quello dell'istituzione, che è l'obbiettivo politico ultimo del *Decretum*.

Funzionale a questo progetto politico il recupero e lo sviluppo di almeno due idee squisitamente isidoriane, idee complementari tra loro, fatte per così dire della stessa medaglia: da un lato il tema dell'uguaglianza tra il re e gli altri uomini che diventa un argomento basilare per sostenere la sua sottomissione alla legge; dall'altro l'idea, appunto strettamente correlata a quella dell'uguaglianza, di un re esposto al giudizio degli uomini, che si traduce concretamente nel diritto a giudicare dell'assemblea, del concilio che proprio in questa sua VIII sessione si fa garante tanto della legge quanto della quanto della dignità del re, e quindi conclude il *Decretum in die secunda* esercitando il proprio diritto di riconoscere Recesvindo come re ed attribuirgli il patrimonio in qualità di re e non come dinasta. Un risultato politico che soddisfa pienamente il modello isidoriano di regalità.

La ricostruzione dei rapporti di forza vede il re sottomesso alla legge, e sia la legge che il re esposti al vaglio e alla sorveglianza decisivi dell'assemblea.

⁶³⁸ *Ibidem*, c. 1225

Data la sua finalità il *Decretum* si traduce in un attacco alla regalità teso a depotenziarne il carisma e quell'impostazione autoritaria e rapace messa in piedi da Chindasvindo (ed in questo è perfettamente in accordo col contenuto del *Tomus Regis*, che vedeva Recesvindo invocare clemenza per i nemici di suo padre)

Per farlo si serve della retorica di quella stessa legge che era uno dei punti di forza di Chindasvindo. In funzione della questione pratica della difesa della proprietà si sviluppa l'analisi concettuale di una regalità che non risieda nella persona, ma nell'istituzione, concetto che tra l'altro implica la negazione della dinastia.

Tutto questo sembra appunto il risultato di una riflessione alimentata dalla necessità di tutelare i patrimoni nobiliari. I punti di riferimento tematici e retorici per la stesura del *Decretum* sono essenzialmente tre: 1) la lezione isidoriana sulla regalità (il rapporto del re con la legge, il rapporto del re con l'assemblea, il rapporto del re con i sudditi, il rapporto del re con le confische), forse come risposta alle preoccupazioni sollevate da Taione; 2) la politica di Chindasvindo che aveva conferito al potere legislativo una posizione centrale come fonte di autorità e legittimità, imprimendo una spinta decisiva verso una più matura concezione e percezione delle istituzioni; 3) la retorica di Corippo, la giustizia fiscale nella metafora del corpo umano, parodizzata e declinata in negativo.

Di questo tre punti i primi due sono ben riconoscibili anche in numerosi altri passaggi del concilio, tuttavia si vede bene come nel *Decretum in die secunda* emergano con tutta la forza della sintesi, con la polemica, caustica chiarezza garantita da uno spazio maggiormente libero dai vincoli dell'etichetta e dell'ossequio al re, che invece dominano sul resto del concilio.

Per concludere vorremmo fare qualche ulteriore osservazione sul rapporto che corre tra il modello di regalità del concilio VIII e le tematiche politiche isidoriane; vale infatti la pena di notare quali e soprattutto quante siano le categorie ammesse a giudicare il sovrano, la natura del suo ruolo e dei suoi diritti:

... Adeo cum omni palatino officio, simulque cum majorum minorumque conventu, nos omnes, tam pontifices, quam etiam sacerdotes, et universi sacris ordinibus famulantes, concordi definitione decernimus, et optamus ...⁶³⁹

È forse questa la giusta risposta ai timori sollevati da Taione nelle sue Sentenze?

Nella misura in cui se il problema del re è l'adulazione che non lo fa accorgere dei propri errori, allora un elenco delle categorie ammesse a controllarlo risolve il problema alla radice.

Un elenco che a nostro parere mette per iscritto, esplicita il tema del giudizio degli uomini così caro ad Isidoro, tema che se nei canoni del concilio IV tende a restare solo retorico qui acquisisce nitidezza e concretezza giuridiche, una formula che in Isidoro era per lo più letteraria qui si focalizza nel novero dettagliato di coloro che hanno diritto e titolo a giudicare l'operato del sovrano.

Il numero e la varietà delle categorie, ma anche la scelta stessa di elencarle una per una, suggerisce una prospettiva politica che pretende di orientare la regalità verso il basso (un quadro nel quale rientra bene la parodia dell'allegoria del corpo umano, e la contestuale irrisione del modello di Corippo), il che non deve stupire: se davvero la lezione Isidoriana (che questo passaggio sembra tradurre in particolareggiata realtà giuridica) subiva la suggestione di modelli tratti dalla Roma repubblicana (li abbiamo incontrati nella Cronaca, nella *Historia* e nelle Etimologie) allora non può

⁶³⁹ *Ibidem*, c. 1225

sorprendere l'ampiezza della base cui il re deve rendere conto e l'idea di una legittimazione dal basso che questa sottende (cui corollario sarà l'idea della dipendenza dalla legge).

Se davvero questa è l'origine del modello di regalità del *Decretum* allora capiremo come e perché richiami il sovrano verso la base che lo esprime, vincolandolo ad un'idea (esigenza) di consenso che coinvolge tutti coloro che a vario titolo partecipano alla gestione del potere.

Una prospettiva politica che ovviamente tanto più attrae la regalità verso il basso, tanto più la allontana dall'alto, vale a dire da una natura sacra, divina e a tratti divinizzante del potere: superfluo dire quanto sia distante questo modello dal Giustino II di Corippo.

Questo per dire che forse è inesatto affermare una scontata dipendenza della regalità toledana dagli archetipi teocratici e cristomimetici bizantini, quando il modello è molto più complesso, maturo, sincretico, cresciuto forse con un occhio rivolto al rapporto che correva tra console e senato (non nell'accezione travisata che ne dà Corippo⁶⁴⁰, ma in quella storicamente corretta data da un erudito antiquario come Isidoro; d'altra parte l'utilizzo di verbi come *regere* e *consulere* per indicare l'operato del re ricorda bene certi passaggi delle Etimologie).

Chiaro che il re che esce dal *Decretum in die secunda* risulta essere molto distante dalla dimensione sacrale del prescelto, della legittimazione divina.

La Lex edita in eodem concilio a Recesvintho principe glorioso

A questa distanza cercherà forse di rimediare Giuliano di Toledo, forse ricorrendo proprio a Corippo per ritrovare la sacralità (il prodigioso e addirittura la luce del re: forse allo scopo di consolidare la posizione del

⁶⁴⁰ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II*, a cura di Serge Antès, op. cit., IV, 130-141, pp. 78-79

proprio arcivescovado); ma prima di lui sarà lo stesso Recesvindo a rintuzzare l'ingerenza e i toni drastici del *Decretum*, riprendendo la parola, e di fatto rispondendo all'assemblea secondo quel dialogo che sembra articolarsi sin dal principio del concilio.

La *Lex edita in eodem concilio a Recesvintho principe glorioso*⁶⁴¹, segue immediatamente il *Decretum in die secunda* come appunto fosse una risposta, ne riprende e sottoscrive i contenuti in linea con quella logica (esplicita nel richiamarsi di continuo alla *mansuetudo*) di accondiscendenza e deferenza che governa l'atteggiamento di Recesvindo durante tutto il concilio; vediamo un passaggio significativo:

...tandem supernae respectiois afflatu nobis est divinitus inspiratum; ut quia subjectis leges reverentiae dederamus, principum quoque excessus retinaculum temperantiae poneremus. Proinde sincera mansuetudinis deliberatione, tam nobis, quam cunctis nostrae gloriae successoribus adfuturis, Deo mediante legem ponimus decretumque divinis observantiae promulgamus, ut nullus regum, impulsiois suae quibuscumque motibus aut factionibus, scripturas de quibuslibet rebus alteri debitis ita extorqueat, vel extorquendas instituat...⁶⁴²

Come nel caso del *Tomus regis* Recesvindo non manca di accennare a quello che è il suo modello di regalità, ricordando un elemento come l'ispirazione divina che guida le sue scelte; nondimeno come nel *Tomus regis* Recesvindo, per così dire, scende a patti con l'assemblea, sottolinea di nuovo la propria *mansuetudo* (ormai una costante del curriculum regale in scena al concilio VIII⁶⁴³, forse il bisogno di sottolineare marcatamente la differenza da un padre che mansueto non fu affatto), per poi fare propri i

⁶⁴¹ Sul tema della *Lex in confirmatione concilii* si veda: J. Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1976, capitolo VI, *Lex in confirmatione concilii*, pp. 185-196; J. Orlandis, *Sobre el origen de la lex in confirmatione concilii*, AHDE, 41 (1971), pp. 122-126; L. Fernandez Ortiz de Guinea, *Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda*, SHHA, 12 (1994), p. 161; M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., pp. 228-230

⁶⁴² G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, pp. 1225-1226; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, op. cit., p. 294

⁶⁴³ M. R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, op. cit., p. 212

contenuti del *Decretum* e del canone 10°, riscriverli e sottoscriverli; così come alla consegna del *Tomus* apriva rivendicando un'autorità ricevuta da Dio per poi rimettersi supplice (*imprecantem*) al vaglio dell'assemblea e riconoscerne la posizione.

Ad accostare il *Tomus* e la *Lex* si ha la percezione del tono del re e della sua volontà di ricordare comunque l'origine divina del suo potere, che in entrambi i passaggi è presente come premessa e introduzione alle decisioni del re; quella stessa premessa che fa difetto al *Decretum*. Questa mancanza e la netta differenza del tono che corre tra i due interventi del re e quello dell'assemblea da un'idea precisa del dialogo tra due voci che si consuma nel corso del concilio, ma anche e soprattutto da idea della presenza e confronto tra due soggetti e quindi tra due istanze politiche, cui corrispondono due distinti modelli di regalità.

Da un lato abbiamo appunto il re che si richiama all'idea dell'investitura e quindi ispirazione divina, scomodando forse il modello di Corippo, la metafora antropomorfa e riprendendo quella formula che vede il re primo oggetto dell'alto tradimento (alla stessa altezza di *gens* e *patria*) tuttavia lo stesso re e mitiga la maestà che ha appena rivendicato rimettendosi al giudizio conciliare e tornando ripetutamente sul tema di quella *mansuetudo* che era stata del dimesso e "circospetto" Chintila del concilio V; dall'altro lato abbiamo il modello del *Decretum* che, come si è visto, non accenna minimamente all'origine ed ispirazione divina del potere, mette la legge al di sopra della regalità, sviluppa ed estremizza le premesse isidoriane e finanche rivoltella la metafora antropomorfa e con questa proprio il modello di Corippo.

Conclusioni: l'opera di Giuliano come punto d'arrivo

Le opere specialistiche che negli anni si sono occupate degli esiti culturali e politici dell'area iberica tra VI e VII, sul tema della regalità danno talvolta la sensazione di privilegiare una visione d'insieme tendente a semplificare la questione, facendone un tassello utile a far quadrare lo scenario sociale, politico e civile che si intende ricostruire.

Sicché l'orientamento dominante è quello di riconoscere alla regalità toledana le ambizioni teocratiche di una voluta e riuscita imitazione del modello bizantino.

Nel fare questo si è propensi ad accostare, senza soluzione di continuità, il modello apostolico di Recaredo all'unzione sacrale di Wamba passando (saltando) per un'opera isidoriana fatalmente condizionata dal trasformismo politico, e per le pretese di Recesvindo fatalmente condizionate dal Panegirico di Corippo. La sintesi normalmente è questa e si basa sulla costante innegabile di una pretesa legittimazione divina e provvidenziale del potere del re di Toledo; da questa certezza titoli come "The theoretical strength and practical weakness of the Visigothic monarchy of Toledo"⁶⁴⁴ di Diaz e Valverde Castro, che insistono appunto sull'incongruenza tra la dimensione teocraticamente inattaccabile di quella maestà e la realtà precaria di un agone politico caotico e sanguinoso.

Accanto a questo genere di sintesi si hanno studi non specificamente storiografici, che collocano il tema della regalità toledana nella prospettiva più ampia dello sviluppo sociale, culturale e politico dell'Europa cristiana e romano-barbarica: in questi casi diventa determinante l'oggetto della ricerca che può essere l'identità "nazionale" gotica (Teillet), la regalità come aspetto del pensiero romano cristiano (Reydellet), la regalità sacra nella realtà alto-medievale (Klaniczay). In questi ambiti la teoria politica

toledana diventa cruciale come punto di arrivo oppure come punto di partenza, tessera fondamentale per concludere o attaccare tali discorsi, forse l'esperienza che rappresenta lo snodo stesso che allaccia il pensiero politico tardo-antico al pensiero politico alto-medievale.

Tuttavia anche in questi casi il rischio è di sintetizzare, facendo leva sulla celebrità di Isidoro e proiettandola su un orizzonte appunto europeo che se da un lato lo contestualizza correttamente nella tradizione della letteratura latina, dall'altro decontestualizza da quelle urgenze molto locali che maggiormente condizionarono il pensiero politico del vescovo di Siviglia, e che finiscono per restare in ombra rispetto alla portata europea della sua opera e personalità letteraria (così ad esempio nel lavoro della Teillet la regalità è uno degli elementi portanti dell'identità gotica messa a punto da Isidoro, mentre nell'opera di Reydellet la regalità isidoriana è il riflesso iberico del pensiero di Gregorio Magno).

Senza la pretesa di aver esaurito l'argomento, ci limitiamo a segnalare che è questa la sensazione leggendo le più efficaci sintesi di storia e storia della letteratura che si occupano dell'argomento; dal canto nostro non abbiamo certo inteso discutere la validità di queste ricerche (non ne avremmo la ragione né il titolo), ma solo provato a focalizzare il discorso sul tema della regalità, o meglio dei modelli di regalità, cercando di restituirli alle contingenze storico-politiche cui facevano fronte; l'intenzione quella di puntualizzare, complicare il discorso, spezzare per un momento la continuità, la coerenza del modello politico e cercare le possibili cesure tra un concilio e l'altro ad esempio, tra un autore e l'altro, tra Leandro e suo fratello Isidoro ad esempio: in sostanza mettere sotto la lente di ingrandimento quel secolo breve (corrono appena 84 anni dal concilio III alla testimonianza dell'unzione di Wamba) che normalmente si ritiene

⁶⁴⁴ P. Diaz, M. R. Valverde Castro, *The theoretical strength and practical weakness of the Visigothic monarchy of Toledo*, in *Rituals of power*, a cura di F. Theuvs e J. L. Nelson, Brill

dominato dal “protagonismo” politico dell’ideale teocratico e dal gigantismo letterario di Isidoro.

In questione la possibilità che la “practical weakness” della corona di Toledo non sia stata solamente pratica, ma anche teorica e lungamente, consapevolmente, intenzionalmente teorizzata.

Il III concilio di Toledo, Leandro e Giovanni Biclarense

Il punto di partenza del percorso, come ovvio, è il III concilio di Toledo: l’episcopato iberico chiamato a sancire la conversione dei visigoti contestualmente ne riconosce e sostiene il re.

La conversione di massa in quanto tale implica la missione apostolica di un individuo carismatico fulcro dell’avvenimento; di questa missione si incarica il re dei visigoti, e l’apostolato colma dei propri contenuti la sua leadership rendendola regale: l’apostolato implica la regalità e il modello dichiarato è quello di Costantino, la forma quella di Marciano⁶⁴⁵. Recaredo esce dal concilio *princeps, Flavius, dominus*, coronato di superlativi e sovrano di “popoli”, “genti” e “provincie” pluralmente intesi.

Il principio è quello, improvviso quanto ambizioso, di una *imitatio imperii* forse auspicata da Leovigildo, padre e predecessore di Recaredo.

Protagonista intellettuale del concilio il mentore di Recaredo, Leandro vescovo di Siviglia, fratello maggiore di Isidoro, amico di Gregorio Magno.

L’attinenza tra la teoria di Gregorio e la pratica politica di Leandro è dimostrata dal fatto che Leovigildo e i suoi figli tornano più volte come esempi nell’opera del papa romano; d’altra parte l’idea gregoriana di una regalità provvidenziale, di un re missionario inviato tra gli uomini allo

Leiden, Boston 2000, pp.59-93

scopo di proteggerli e redimerli dal peccato, completa perfettamente l'apostolato di stampo costantiniano rivendicato da Recaredo; in tal senso Leandro potrebbe rappresentare il tramite tra pensiero gregoriano e regalità di Toledo, nella misura in cui è lui il probabile ispiratore, se non proprio l'autore, del Recaredo re apostolo, forte di una missione assegnata direttamente da Dio, di un rapporto con Dio privilegiato e senza intermediari.

Il discorso di Recaredo contempla il tema della responsabilità di fronte alla missione, dell'umiltà di un re memore della propria condizione mortale, tuttavia anche questi argomenti sono affidati alla viva voce del re, rimangono quindi auspici, consapevolezze e buone intenzioni, dove se espresse da terzi sarebbero ammonizioni e regole.

È importante aver presente questa statura e autonomia del sovrano secondo Recaredo e Leandro, perché a nostro avviso è su questo terreno, quello del rapporto immediato o mediato tra sovrano e divinità, che si giocherà la differenza sostanziale tra la regalità del III e quella del IV concilio di Toledo.

Abbiamo detto della presumibile ascendenza che lega la teoria di Gregorio alla pratica di Leandro: a questo proposito crediamo che il pensiero di Leandro (benché non pienamente verificabile, data la perdita della gran parte della sua produzione) presenti degli aspetti innovativi rispetto a Gregorio e al paradigma di una regalità pseudo-imperiale: testualmente infatti Recaredo, parlando effettivamente al plurale, invita l'episcopato a condividere le proprie responsabilità; nel farlo ammette la propria fragilità umana al cospetto dell'assemblea, secondo una soluzione cerimoniale che come abbiamo visto si distingue in modo significativo dal modello

⁶⁴⁵ M. C. Diaz y Diaz, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, op. cit., pp. 223-236

imperiale (pensiamo al Giustino II di Corippo, che teneva l'umiltà per il privato delle preghiere).

Se non un passo indietro, comunque un'esitazione, una cautela di Leandro rispetto alla prospettiva di un re altrimenti troppo calato nella veste della missione divina, nell'infallibilità, inattaccabilità e verticismo che questa implicherebbe.

Al di là delle parole di Recaredo crediamo sia la pratica della politica di Leandro a fare la differenza rispetto ai suoi modelli, in quanto la novità è il confronto tra il re ed il concilio, confronto che se era previsto tanto dal modello di Giustino II (confronto col senato) quanto dal modello di Costantino (confronto con il concilio ecumenico), con Leandro e Recaredo sembra implicare una reciprocità nuova: se il modello è quello di Costantino a Nicea, o Marciano a Calcedonia, i vescovi assumono un ruolo che ricorda i senatori di Giustino nell'ascoltare le rivendicazioni del *princeps*, e vanno oltre quei senatori nel momento in cui non si limitano ad acclamare commossi, e tantomeno sono il semplice oggetto del verticismo della metafora antropomorfa, ma sono chiamati a testimoniare l'umanità del re, a testimoniare la fede rinnovata, soprattutto sono chiamati a condividere l'onere del potere.

Con Leandro il re entra al concilio per vedersi riconosciuta una maestà senza precedenti a Toledo, per ambizioni analoga a quella imperiale, nondimeno nel fare questo il re di Leandro si espone anche al giudizio dell'assemblea, al vaglio ed al confronto con essa, per certi versi creando un precedente dal quale come abbiamo visto il re visigoto non sarà più in grado di svincolarsi: anzi si può affermare che la regalità toledana nasce all'ombra di questo vincolo.

In altre parole, per quanto rivolto a quell'alto da cui proviene il suo potere, già il re di Leandro contempla la necessità di rivolgersi verso il basso, di rendere conto alla base.

Se l'idea è quella di una regalità sin da principio presa tra due fuochi, allora forse non è necessario attendere quaranta anni e la maturità letteraria di Isidoro per avere il primo passo indietro rispetto al modello imperiale; basterà infatti sottolineare alcune sfumature dell'opera di Giovanni Biclarense.

Secondo Suzanne Teillet, De la Peña e Galàn Sanchez questi si pone come principale pubblicista e propagandista dei contenuti politici del III concilio di Toledo, nel contempo e contestualmente anticipa di quarant'anni Isidoro nel delineare il tema dell'identità gotica come fiera consapevolezza in contrasto con la *romanitas* (la Teillet non ha remore nel parlare di "nazione" gota). Entrambi questi indirizzi sono effettivamente facilmente riconoscibili sfogliando le pagine della *Chronica*, nondimeno la loro compresenza implica la contraddizione di un'identità orgogliosamente gotica rivendicata sulla base di una regalità fortemente romanizzata (di fatto un principato).

Testualmente tale contraddizione si riflette nell'allontanamento, nemmeno troppo velato, dell'opera di Giovanni dal modello di regalità del concilio III: il Recaredo di Giovanni non è *Flavius*, né *dominus*, né corredato dei superlativi che invece gli spettano al concilio; il Recaredo di Giovanni è sì un *princeps*, ma due sole volte, nelle quali il termine *princeps* non risulta come titolo ufficiale, ma preposto al nome del re come semplice rafforzativo del vero titolo di Recaredo, vale a dire *rex*.

Nella *Chronica* del Biclarense Recaredo è appunto, soprattutto un *rex*, come suo padre prima di lui e come tutti i *reges* non romani che si avvicendano nel corso della narrazione, secondo una corrispondenza o meglio una appartenenza del *rex* alla *gens* in contrasto quasi chiaroscurale (si veda l'alternanza tra le vicende del regno di Toledo e quelle del principato bizantino) con la corrispondenza tra *princeps* e *res publica romana*.

È appunto questa la differenza cruciale tra il modello di Giovanni e quello di Leandro: l'appartenenza del re ad una precisa identità che rimpiazza la sovranazionalità ecumenica e apostolica del "novello Costantino".

È appunto questa la contraddizione con cui convive l'opera di Giovanni, la difficoltà di ricondurre il tema dell'apostolato dalla portata ecumenica che gli è connaturata all'orizzonte fieramente ristretto di un'unica e ben precisa identità etnica.

L'imperfezione, l'implicito paradosso con cui fa i conti per primo Giovanni prefigura il difetto esiziale che accompagnerà la regalità visigotica cattolica per tutto il suo secolo di vita: vale a dire la natura bipolare di una sovranità presa tra le pretese teocratiche e quindi universali, cosmopolite del modello Costantiniano scelto nella prima ora, ed il retaggio identitario della *gens* gotica.

In altre parole rispettivamente la legittimazione che viene dall'alto contro quella che verrà dal basso.

La questione, già riconoscibile in Giovanni Biclarense, sarà ereditata da Isidoro, aggravandosi con la sua opera nel momento in cui il tema della *gens* gotica e del legame che la unisce al re non sarà più solamente uno strumento retorico anti-bizantino, ma comincerà a sottendere le rivendicazioni politiche del ceto oligarchico che esprime il *rex*. In questo senso con Isidoro si avrà lo slittamento semantico e la conseguente ambiguità di un termine, *gens* appunto, che non indicherà più solamente la stirpe, ma anche e soprattutto la *nobilitas* di quella stirpe.

Questa sinonimia, il graduale cambiamento del significato di *gens*, implicherà il cambiamento del tema retorico della reciprocità tra *rex* e *gens* che se nel Biclarense indicava e rafforzava la consapevolezza gotica in chiave anti-romana, con Isidoro si arricchirà delle pretese politiche dell'oligarchia allo scopo precipuo di limitare di quelle della regalità. In tal senso l'opera di Giovanni rappresenta un passaggio intermedio tra la regalità di Leandro e quella di Isidoro, ed anticipa quest'ultima portando in

embrione quel paradosso tra sovranazionalità e nazionalità destinato a far saltare il modello.

Isidoro di Siviglia e il IV concilio di Toledo

La detronizzazione di Suintila e l'insediamento dell'usurpatore Sisenando costituiscono il contesto politico e istituzionale del concilio IV, di fatto un colpo di palazzo cui il sinodo fa fronte apportando modifiche (precisazioni) decisive ad un modello di regalità che non entrava in concilio da quaranta anni, e che dunque si presume fosse invariato dai tempi di Recaredo.

Non può stupire che il modello di regalità cambi passando dal III al IV concilio, data la radicale differenza che distingue le due congiunture, con il concilio III che accompagna al trono cattolico e benedice un dinasta, mentre il IV riconosce un usurpatore pur di sventare il pericolo di una dinastia. L'impressione è che l'obiettivo ultimo dell'imposizione canonica del criterio elettorale sia quello di mantenere aperto l'agone politico, quindi di fare l'interesse delle fazioni oligarchiche che di volta in volta si confrontano per il vertice del regno.

Se questo è il risultato politico del concilio IV, altresì non sorprende che Isidoro abbia sviluppato concettualmente le potenzialità del modello di Leandro in fatto di debolezza (quel rivolgersi all'assemblea episcopale per sollecitarne l'assistenza), nonché le contraddizioni di Giovanni, portando in luce e sviluppando il legame tra *rex* e *gens* al fine di subordinare il primo alla seconda.

Crediamo sia questo il modello di regalità (l'idea di un re tenuto a rendere conto alla base che lo esprime, e che quindi ottiene dal basso dell'elezione la propria legittimità, anziché dall'alto della predestinazione) il *trait d'union* tra gli esiti normativi del canone 75° e l'opera del vescovo di Siviglia.

Il parallelismo tra i canoni del concilio IV e le Sentenze di Isidoro ci ha suggerito la possibilità di interpretare i primi alla luce delle seconde, ma soprattutto di interpretare il senso dell'etica cui deve rispondere il re alla luce dell'etica cui deve rispondere il vescovo: è in questo senso che la morale del consenso (che passando dalle Sentenze ai canoni, per il vescovo, diventa da necessità pastorale un'urgenza politica) è utile a spiegare il perché dell'elezione, e a mettere a fuoco l'idea che per Isidoro il giudizio degli uomini venga prima di quello di Dio, almeno per quanto concerne l'esercizio del potere (spirituale o temporale che sia) e con buona pace di temi come la predestinazione e il dialogo diretto tra Dio e il re.

Un significativo passo indietro rispetto al modello di Recaredo, e di conseguenza una regalità molto più responsabilizzata verso il basso; anche un'impostazione che pone l'accento sull'umanità del sovrano.

Il legame tra *rex* e *gens* che in Giovanni rappresentava e corroborava la consapevolezza dell'identità gotica, in Isidoro assume un significato diverso diventando il legame tra un uomo ed un gruppo di uomini, riconducendo il re verso il tema del *primus inter pares* sulla base dell'idea, cruciale per il vescovo di Siviglia che disapprovava il mantello di Leovigildo come i gioielli di Diocleziano, dell'uguaglianza.

La sovranazionalità di Leandro, diventa nazionalità con Giovanni; la nazionalità di Giovanni diventa uguaglianza con Isidoro.

Uguaglianza che è il senso del verbo *consulere* come radice di *consul*; uguaglianza che teologicamente coincide con la fraternità davidica, dominante nella regalità isidoriana a scapito della paternità cristomimetica; cristomimesi che Isidoro rifiuta nel modo più assoluto: tutto secondo un modello di regalità ed esercizio del potere che rimane sempre coerente, pur passando da un'opera all'altra del vescovo di Siviglia, che si tratti della Cronaca, della *Historia*, delle Etimologie, delle Sentenze o dei canoni del concilio IV.

Così l'elaborazione concettuale serve quella politica, e il re diventa una carica elettiva canonicamente sancita.

Completare a questa prospettiva il crescente peso politico di un soggetto come la *gens* (appunto), anzi ad essere complementare è la promozione stessa della *gens* a soggetto politico attivo (dall'entità squisitamente retorica che era), svolta che tende a cambiare il significato stesso del termine *gens*, sempre meno stirpe e sempre più *nobilitas*.

Le opere storiografiche di Isidoro

A monte di questa lezione politica abbiamo voluto collocare la coerenza riscontrabile nelle opere storiografiche del vescovo di Siviglia, a dimostrazione del fatto che Isidoro fu molto meno trasformista di quanto possa far credere il capovolgimento del giudizio sulla dignità di Suintila.

Si è ipotizzato che il pensiero politico di Isidoro conosca due momenti e che quello che il vescovo di Siviglia scrive nella *Historia* in fatto di regalità non sia in linea quello che si legge nel canone 75°; vero è che se la prima si chiude con il panegirico di re Suintila (cui l'opera è rivolta) il secondo vede la condanna e deprecazione sua e di tutta la sua famiglia, quindi è vero che Isidoro in entrambi i casi si piega alla ragion di stato di celebrare il regnante prima e delegittimare il re deposto poi. Detto questo noi crediamo che non sia tanto Isidoro ad essere, per così dire, una banderuola, quanto Suintila colpevole di aver deluso un modello che Isidoro gli raccomandava già una decina di anni prima del concilio.

Secondo noi l'ipotesi che Isidoro tenda a tutelare ragioni politiche oligarchiche trova qualche riscontro nelle opere storiografiche che il vescovo di Siviglia revisiona nel 626, all'indomani della riconquista della Betica bizantina (625), campagna che rende proprio a Suintila la gloria di

aver ricostituito quell'unità territoriale celebrata da Isidoro nella *Laus Spaniae*⁶⁴⁶; le doppie recensioni delle opere in questione⁶⁴⁷ ci offrono la possibilità di sviluppare il tema della regalità ben oltre il semplice rapporto tra Sentenze e Concilio IV, ammettendo che Isidoro nell'interpolare Cronaca e Storia abbia voluto non solo rendere omaggio al re vittorioso, ma anche ammonirlo ed indirizzarne la regalità.

Cominciamo dalla Cronaca: sulla doppia recensione di quest'opera la filologia ha fatto chiarezza solo di recente con l'edizione critica ad opera di J. C. Martín, e J. Fontaine nel 2000 ha sbrigato la faccenda affermando che "la comparazione tra le due versioni mostra come la lunga (626) non sia altro che un allungamento della breve (616)"⁶⁴⁸. Dal canto nostro non siamo d'accordo, dato che quello che salta agli occhi sin dalla prima lettura è che la differenza più significativa tra le due recensioni della Cronaca è una galleria di brevissimi ritratti morali che nella seconda accompagna la serie degli imperatori romani: di fatto i nomi degli imperatori che nella prima versione non erano che meri riferimenti cronologici, nella seconda diventano altrettanti camei ed esempi di buona o cattiva regalità per un totale di quarantacinque interpolazioni.

Che per l'autore non si tratti solamente di essere più esaurienti da un punto di vista storiografico lo dimostra il fatto che le fonti alle quali attinge per le interpolazioni sono le stesse di cui disponeva all'epoca della prima stesura dell'opera (principalmente il *Breviarium ab Urbe Condita* di Eutropio⁶⁴⁹ e

⁶⁴⁶ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 168 e 170

⁶⁴⁷ J. C. Martín, *Le problème des recensions multiples dans la Chronique d'Isidore de Séville* e I. Velázquez Soriano, *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples, Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2008

⁶⁴⁸ J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002 (traduzione dall'originale *Isidore de Séville, Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000)

⁶⁴⁹ *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, editore C. Santini, prefazione A. Scivoletto, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, 1979; *Eutropius-*

la Cronaca di Vittore di Tunnuna); data la natura precisa, identificata, diremmo monografica delle informazioni che Isidoro va a cercare ci sembra di poter dire che il rimaneggiamento sottenda un intento politico e parenetico.

Nel raccontare i grandi imperatori Isidoro pone l'accento sulla difesa e sul ripristino degli antichi confini, il che rimanda direttamente alla natura che Isidoro attribuisce alle vittorie di Suintila. A questo modello fa da contraltare l'esempio negativo (ripetuto secondo un ritmo narrativo funzionale al chiaroscuro, che tende dove possibile all'alternanza tra i due modelli) dell'imperatore crudele, lussurioso, e che perde provincie compromettendo l'integrità dell'impero.

Altra caratteristica che contrappone i due archetipi è l'atteggiamento verso il popolo e il ceto senatoriale: i buoni principi sono riconosciuti e amati dai *cives*, indulgenti verso chi congiura; i cattivi principi perseguitano i nobili e cadono vittima delle congiure. Toccando tali argomenti crediamo che Isidoro entri nel merito di contenuti didascalici, allo scopo di esemplificare il comportamento che il sovrano deve tenere nei confronti dei sudditi ed in particolare dell'oligarchia.

Ci sembra che la giustapposizione tra sovrano ed aristocrazia comporti per Isidoro una forte responsabilizzazione del primo verso la seconda, e crediamo che questo tipo di rapporto rimandi direttamente ai contenuti del canone 75°.

Isidoro in accordo con lo stile essenziale della Cronaca lascia parlare i fatti, o meglio gli aneddoti senza mai teorizzare apertamente, senza enunciare principi politici. Quando decide di farlo, invece di contravvenire ai canoni del genere lascia che a parlare per lui siano i suoi personaggi.

Ai capitoli 262 e 265⁶⁵⁰, prima Nerva e poi soprattutto Traiano affermano di non essere affatto dissimili dagli altri uomini, puntualizzando di fatto che il

Breviarium ab urbe condita, editore F. Rühl, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, 1887, 1919

buon principe non si eleva affatto sui sudditi, quindi non si distingue da essi; al capitolo 282⁶⁵¹ Elio Pertinace ai senatori che sollecitano l'associazione alla corona dei suoi famigliari (moglie e figlio), cioè la formazione di una famiglia reale, risponde che chi deve affrontare la responsabilità del potere deve meritare l'invito a farlo: enuncia il rifiuto della divisione del potere, della contestuale politica dinastica e di contro raccomanda elezione e consenso basati sul merito (l'idea dell'invito a regnare non lascia dubbi); infine al capitolo 347⁶⁵², nel dialogo che corre tra il *princeps* e l'esercito Gioviano enuncia il legame di reciprocità che corre tra regalità, consenso e cristianità. In questi tre passaggi Isidoro riferisce ogni volta le parole di un imperatore, ed ogni volta si enuncia ed esemplifica uno degli elementi chiave di quel modello di regalità che l'autore va sottolineando ed esemplificando nel corso di tutta l'opera: la modestia del principe che non si eleva al di sopra dei sudditi, il rifiuto della soluzione dinastica, l'elezione ed il consenso.

Accenniamo ora brevemente alla *Historia*: anche quest'opera come la Cronaca nel 626 è oggetto di una revisione che comporta un significativo ampliamento del testo. Gli studiosi generalmente si soffermano sulle interpolazioni più vistose: da un lato la *Laus Spaniae*, panegirico della patria, terra promessa dei Goti (sulla base del quale la Teillet ha voluto vedere in Isidoro il primo pubblicista del sentimento "nazionale" gotico); dall'altro lato abbiamo i quattro capitoli dedicati alla celebrazione dell'illuminato regno di Suintila (la prima versione finiva col regni di Sisebuto)⁶⁵³, capitoli che vengono regolarmente accostati alla condanna e riprovazione dello stesso Suintila al canone 75°, come dimostrazione dell'opportunità politica del vescovo di Siviglia. Il fatto che Isidoro nella

⁶⁵⁰ J. C. Martín, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 125-129

⁶⁵¹ *Ibidem*, pp. 136-137

⁶⁵² *Ibidem*, pp. 161-165

Historia saluti felicemente l'associazione al trono di Ricimero, figlio di Suintila, quando nel canone 75° elabora la dettagliata teoria della successione elettiva che abbiamo visto, ha spinto Reydellet ad affermare che il canone 75° rappresenta un corpo estraneo nella produzione del vescovo di Siviglia, opera di un Isidoro ormai anziano, malato e vittima delle pressioni politiche del partito dell'usurpatore Sisenando.

In alternativa a questa conclusione noi siamo convinti che anche la *Historia* sia disseminata di elementi che rimandano al modello di regalità che abbiamo verificato sinora, a partire dal fatto che l'opera in se non è tanto una celebrazione della regalità quanto della *gens*.

Se si eccettuano i ritratti degli ultimi quattro re di Toledo (Leovigildo, Recaredo, Sisebuto e Suintila, i passaggi che più hanno attratto l'attenzione di Reydellet), la galleria di venti sovrani che va da Atanarico a Liuva vede un susseguirsi ininterrotto di predoni sanguinari, usurpatori, assassini, inetti, vigliacchi, lussuriosi e sconfitti che Isidoro non esita a criminalizzare apertamente. Il modello negativo ricorda da vicino i cattivi imperatori della Cronaca e prevede sfortuna in guerra, costumi immorali, mancato rispetto dell'oligarchia e la divisione dinastica del potere come risvolto esiziale per la regalità (al capitolo 48 Isidoro abbandona i sottintesi ed esprime esplicitamente la sua disapprovazione riguardo all'associazione al trono di Leovigildo⁶⁵⁴).

Dall'altra parte assistiamo alla celebrazione della virtù della *gens* gotica, che secondo un attento utilizzo del lessico non è mai oggetto del potere regale, che invece si esercita sempre e solo sul *populus* (la stessa scelta, in linea con la semantica delle Etimologie, si può riscontrare nella Cronaca, nelle Sentenze e nel canone 75°). Da notare il fatto tra i capitoli 43 e 44 illustrando il regicidio di Teudisclò, Isidoro ne adombra la legittimità⁶⁵⁵.

⁶⁵³ C. Rodriguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., pp. 278-280

⁶⁵⁴ *Ibidem*, pp. 250-252

⁶⁵⁵ *Ibidem*, pp. 244-246

Altro aspetto interessante il fatto che il merito delle vittorie tocchi raramente ai re, ma quasi sempre ai loro *duces*, esempi positivi e ovviamente esponenti dell'oligarchia.

Questa considerazione ci ha spinti a vedere chi fa da contraltare a tanti esempi di regalità negativa e la galleria di nomi messa insieme forse rivela qualcosa sull'orientamento di Isidoro: Pompeo (contrapposto al tiranno Cesare)⁶⁵⁶, Stilicone⁶⁵⁷, Ezio⁶⁵⁸, Didimo e Veridiano⁶⁵⁹ (ai quali forse possiamo aggiungere i patrizi vittoriosi Belisario e Narsete che troviamo nella Cronaca⁶⁶⁰), generali e patrizi romani esemplari per coraggio, integrità e virtù militare contrapposti in un netto chiaroscuro a re predoni e imperatori infidi; inoltre due soli sovrani Goti nella *Historia* vengono messi da Isidoro in una luce positiva, Valia⁶⁶¹ e Teodorico⁶⁶²: il primo (ispirato dalla divina provvidenza) stringe il *foedus* con i Romani, il secondo sfoggia il titolo di *consul* ancor prima di quello di *rex*. Da tenere presente che è soprattutto nella seconda redazione dell'opera viene sottolineata la condotta esemplare di questi personaggi.

È ai modelli oligarchici della Roma repubblicana che guarda Isidoro?

A questo proposito ci si potrebbe soffermare sul capitolo III del libro IX delle Etimologie, ed osservare la giustapposizione che Isidoro fa tra regalità e consolato⁶⁶³: il consolato, ci dice Isidoro, è una carica elettiva che il senato istituisce all'indomani della cacciata dei re, per rimpiazzare la monarchia e garantire quel consenso e quella comunità d'intenti che la monarchia non è in grado di mantenere. Il problema è esplicitamente quello del consenso: i re vengono cacciati perché ignorano la *benivolentia*

⁶⁵⁶ *Ibidem*, pp. 174-176

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 192

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 208

⁶⁵⁹ *Ibidem*, pp. 288-290

⁶⁶⁰ J. C. Martín, *Isidori Hispalensis Chronica*, op. cit., pp. 192-196

⁶⁶¹ C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, op. cit., p. 204

⁶⁶² *Ibidem*, p. 236

⁶⁶³ A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, edizione e traduzione italiana, UTET, Torino, 2004, lib. IX, cap. III, 4-6, vol. I, pp. 736-738

consulentis, che rimanda al tema della “consultazione”, radice etimologica dello stesso termine *Consul*. Ed infatti il merito principale, e caratteristico del console è di consultarsi con i *cives* prima ancora di *regere*.

È evidente quale sia il modello positivo e come si concretizzi nella figura del console a partire dalla semantica: il console incarna quella qualità che è principale ed indispensabile per il re. Il re viene cacciato quando non è come il console.

Sono questi i modelli che Isidoro va cercando nelle sue opere storiografiche? I modelli che vuole suggerire ad un sovrano vittorioso come Suintila? È sulla base di questi modelli che Isidoro avvia una riflessione destinata a ridimensionare la regalità rispetto al modello di Recaredo? Destinata a sancire nella norma canonica il principio elettivo della trasmissione del potere?

Concludiamo con uno spunto di riflessione: abbiamo detto che Isidoro ridimensiona il modello di regalità per dare spazio alle istanze aristocratiche e ipotizziamo che per fare ciò, nelle sue opere storiografiche, opponga ad una regalità decadente e degenerare il modello positivo dell'autorità senatoriale e consolare; poi al concilio IV, al momento di tradurre nel concreto della norma questo indirizzo politico, vediamo che il modello di regalità si avvicina a quello dell'autorità episcopale: un percorso simile, per quanto interno all'opera di Isidoro, può suggerire l'attinenza o forse addirittura l'ascendenza politica tra autorità episcopale e autorità senatoriale?

I concili V e VI

Abbiamo visto quale sia il significato della regalità stabilita dal IV concilio contestualmente alla sostanziale debolezza del regno di Sisenando. Il discorso politico relativo ai concili V e VI, a nostro modo di vedere, riprende e per certi versi precisa quello inaugurato dal concilio IV. Chintila sale al trono nel 636 e nell'arco dei successivi 18 mesi convoca due concili, secondo Thompson e Collins allo scopo di consolidare una leadership minacciata⁶⁶⁴.

Chintila (come Sisenando e diversamente da Recaredo) è un re supplice (*supplex*⁶⁶⁵), a questo aspetto si aggiungono mansuetudine e circospezione secondo un'accentuazione della deferenza che va oltre il concilio, a riguardare l'esercizio delle funzioni del sovrano ed il relativo rapporto con l'establishment.

Troviamo ancora il tema della condivisione del potere nel duplice binomio *praeceptum-decretum, praeceptum-industria*⁶⁶⁶, laddove al precetto regale corrisponde prima il "decreto" poi l'"industria" dei sacerdoti, in un'immagine di condivisione e corresponsabilità.

Per quanto riguarda le disposizioni canoniche dei due concili osserviamo come si insista sulla questione dell'incolumità del re, anatematizzando ripetutamente chi attenti al sovrano, lo maledica o congiuri per impadronirsi della corona⁶⁶⁷. Paradossalmente, nonostante gli anatemi e le proibizioni, ci pare che lo stesso concilio non dimentichi di garantire la libera concorrenza politica, andando a sancire l'elettività del successore e la necessità del consenso da parte della *gens*, elementi fondamentali che già condizionavano i lavori del concilio IV. A questo proposito osserviamo una messa fuoco ulteriore rispetto ai criteri dettati dal concilio IV, quando dalla generica definizione di *gens* si passa a quella più specifica di *gentis*

⁶⁶⁴ E. A. Thompson, *Los Godos en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 207-217; R. Collins, *Visigothic Spain*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 80-81

⁶⁶⁵ G. D. Mansi, *Omnium Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. X, p. 653

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 653, p.658

*nobilitas*⁶⁶⁸ in una sorta di rafforzamento del concetto, che passa anche per una chiusura della casta secondo il criterio per cui solo chi è di sangue goto può aspirare alla corona⁶⁶⁹. Una rigida definizione dell'establishment tesa ad estromettere *novi homines*, con il relativo rafforzamento dell'indirizzo oligarchico nella gestione della monarchia.

Ad ulteriore garanzia del regime oligarchico troviamo alcune risoluzioni che di fatto tutelano gli oppositori politici del sovrano: il diritto per la Chiesa di intercedere in favore dei traditori, il dovere del re di perdonare i congiurati che ammetteranno le proprie colpe⁶⁷⁰, il divieto per il re neoeletto di attaccare la posizione e i beni dei fautori del re defunto⁶⁷¹. Chiaro che, alla luce di questi doveri, i ripetuti anatemi minacciati contro i traditori di fatto non si traducono in provvedimenti punitivi concreti.

Vediamo poi il riconoscimento canonico dell'importanza degli ufficiali di palazzo⁶⁷², l'affermazione esplicita di una *potestas* condivisa tra re e *gens*⁶⁷³, e la *gens* come oggetto principale del tradimento dei *refugae*⁶⁷⁴.

Chiave del sistema resta il canone 75° del concilio IV del quale si ribadiscono i criteri per la successione e di cui si prescrive la rilettura ad ogni nuovo concilio⁶⁷⁵.

Sostanzialmente, nonostante la situazione di estrema instabilità che spinge Chintila a convocare due concili in 18 mesi, in questi non si fa che ribadire la regalità stabilita dal concilio IV, con particolare attenzione alla questione del consenso della *gentis nobilitas*.

Non si cerca alcuna strada alternativa per un reale rafforzamento della *leadership*: la stessa instabilità che spinge Chintila a convocare non uno, ma due concili, li rende inefficaci, dove ad uscire rafforzata dalle assemblee

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 654-656, pp. 667-670

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 655

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 669

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 656

⁶⁷¹ *Ibidem*, pp. 667-668

⁶⁷² *Ibidem*, p. 667

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 667

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 667

non è la regalità, ma una *nobilitas* che vede consolidata la propria posizione politica e garantiti privilegi e patrimoni (in particolare quelli dei sostenitori del re in carica). L'esito normativo dei due concili si riassume quindi in tre punti:

- 1) reiterate minacce di anatema e scomunica per chi osi attentare all'incolumità del re, o congiurare per usurpare il trono
- 2) precisazione e rafforzamento del ruolo politico della nobiltà
- 3) consolidamento dei principi stabiliti dal canone 75°

In particolare il terzo punto rivela come si intenda anche per il futuro assicurare la regalità messa a punto sotto Sisenando, a proposito della quale abbiamo rilevato contingenze politiche determinanti. Chintila è nella stessa posizione di Sisenando (il fatto che offra indulgenza e perdono ai congiurati che si costituiranno la dice lunga sulla situazione), risponde quindi al medesimo modello di regalità, modello che l'establishment episcopale e nobiliare intende dichiaratamente garantire anche per il futuro.

A questo proposito si apre l'opportunità per un'ipotesi alternativa: seguendo il Thompson abbiamo indicato la convocazione a stretto giro di posta dei concili V e VI come indice della precaria posizione di Chintila, vale a dire come tentativo di rimediare alla situazione tramite una serrata azione legislativa.

Ora ci domandiamo se non sia possibile intendere in senso contrario i due concili, cioè come imposizione dell'episcopato ad un re debole. Non un tentato rimedio, ma un effetto della debolezza, imposizione di un'oligarchia che proprio nel concilio trova la sua massima espressione politica ed "istituzionale". Formuliamo questa ipotesi alla luce di dell'azione politica e legislativa del successore di Chintila, quel Chindasvindo patrono della *Lex Visigothorum* e del VII concilio di Toledo.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 656

L'aspetto singolare del rapporto che lega i concili V e VI sta nel fatto che nonostante la continuità di contenuti politici (ovvia se si pensa protagonisti del confronto erano sempre lo stesso re e lo stesso episcopato, presieduto da Braulione, non per niente discepolo di Isidoro) si assiste ad un significativo cambiamento del modello di regalità, un'impennata della maestà di Chintila che da *supplex, mansuetus e circumspectus* che era si ritrova, in coincidenza col 3° canone del concilio VI, improvvisamente investito della superlativa statura del principato: la spiegazione di questa svolta repentina potrebbe risiedere nell'arrivo al concilio del diacono Turnino, legato pontificio, latore dei rimproveri di Onorio I per la scarsa dedizione dei vescovi iberici al castigo degli ebrei.

L'idea di un utilizzo diplomatico della regalità, o meglio di un modello di regalità strumentalizzato a fini diplomatici trova conferma nella lettera in cui Braulione rispondendo per così dire "per le rime" a Onorio, lo definisce *princeps romanus*: in tal modo il principato di Chintila torna utile ai fini di una giustapposizione a quello del pontefice romano, tesa a scongiurare l'ingerenza di quest'ultimo negli affari della Chiesa iberica.

In tal senso la ritrovata maestà di Chintila al concilio VI ci sembra occasionale, di circostanza, e non a caso dispari rispetto a contenuti politici che in linea con il concilio IV continuano a sminuire l'autorità della corona.

Chindasvindo e il concilio VII

La giustapposizione tra la regalità del III concilio di Toledo (determinata dalla lezione di Leandro sulla base del carisma di recaredo), e quella del gruppo di concili che vanno dal IV al VI (determinata dalle scelte e riflessioni politiche di Isidoro) ci permette di sintetizzare l'idea di una regalità toledana presa tra due poli, tendente da un lato alle ambizioni

costantiniane di Recaredo, dall'altro vincolata al rapporto legittimante con l'assemblea portavoce della *gens*.

Con il concilio VII ed il regno di Chindasvindo la regalità torna verso soluzioni autoritarie, e la svolta forse apporta qualche innovazione alla semplicità del dualismo visto sinora.

Chindasvindo sale al trono nel 642 intraprendendo una violenta azione repressiva nei confronti della nobiltà, cui corrisponde un'azione politica e legislativa altrettanto decisa. Nel 646 Chindasvindo convoca il VII concilio di Toledo che è il primo ad occuparsi esclusivamente di questioni ecclesiastiche; in altre parole, al contrario di quanto accaduto nei concili precedenti, non vengono affrontate questioni inerenti al secolo, in particolare non si affronta il problema della regalità.

Tutto quanto non concerne il governo della chiesa viene affrontato nel contesto della *Lex Visigothorum*, in quella che ci sembra una sorta di emancipazione del potere legislativo rispetto all'autorità conciliare. Crediamo che Chindasvindo, re forte, fautore di una regalità accentrata ed unica fonte di diritto, nel fare affidamento sulla *Lex Visigothorum* agisca anche allo scopo di indebolire il concilio come voce principale delle oligarchie; guardiamo a questo equilibrio quando ipotizziamo che Chintila sia stato costretto a convocare i concili V e VI, e che questi indichino la debolezza del re non tanto come tentativo di rimediare alla situazione, quanto come indice della forza di un'oligarchia che si impone alla regalità. Leggendo *praefatio* e I canone⁶⁷⁶ del concilio VII abbiamo avvertito un'effettiva subordinazione del corpo episcopale all'autorità del re: il primo argomento trattato dal concilio è la fedeltà dei chierici alla corona con le punizioni destinate ai traditori; il fatto che fin dalla *praefatio* si ponga il problema e se ne imponga la soluzione la dice lunga sull'indirizzo di un concilio perfettamente integrato nella politica autoritaria del re, politica che passa per la repressione violenta dell'opposizione oligarchica, con la

promulgazione della *Lex Visigothorum* che fa della corona l'unica fonte del diritto. In questo senso il concilio VII sembra completare la legge del re estendendone l'autorità all'episcopato con la forza dei canoni, diventando quindi strumento del re.

Altro aspetto di grande interesse è l'evoluzione della formula relativa al tradimento dei *refugae*, già incontrata al canone 12° del concilio VI⁶⁷⁷, che nel VII troviamo ripetuta per quattro volte tra *praefatio* e I canone⁶⁷⁸: la nuova formula annovera la regalità tra le vittime del tradimento, terza dopo *gens* e patria. Se poi facciamo un passo avanti e verifichiamo la stessa formula nel contesto della *Lex Visigothorum* osserveremo un'ulteriore promozione della regalità da terza a prima e principale vittima del tradimento dei *refugae*⁶⁷⁹. Dunque cambia la percezione della regalità tra VI e VII concilio di Toledo, e cambia sulla scorta della politica di Chindasvindo: nel quadro del concilio VI la corona aveva il dovere di perseguire i *refugae*, traditori della *gens* e della patria, cioè aveva il dovere di proteggere *gens* e patria secondo una velata logica di servitù e subordinazione; col concilio VII la corona è promossa tra le vittime del tradimento in linea con una politica che tende a capovolgere i rapporti di forza determinati dai concili IV, V e VI.

La promozione della regalità rappresenta un cambiamento del modello, la cui rinnovata maestà si riflette nell'imperdonabilità del traditore, nella perpetuazione della volontà del re, nella prescrizione di gravissime pene materiali che non si aveva nei concili precedenti.

Inerente alla perpetuazione della volontà del re la questione dei re venturi, della loro potenziale indegnità e incapacità: senza intervenire sulla regalità da un punto di vista normativo *praefatio* e canone 1° sottolineano

⁶⁷⁶ *Ibidem*, pp. 763-767

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 667

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 765, p. 766

⁶⁷⁹ LV. II, 1, 6

esplicitamente i pericoli dell'elezione associandola all'ascesa al trono di personaggi non all'altezza. In altre parole si pone la questione della continuità del buon governo, in una prospettiva che mette in discussione esplicitamente il criterio di successione stabilito dal canone 75°, vale a dire l'elezione.

Crediamo che questo discorso politicamente si sposi molto bene con la lettera che i vescovi Braulio ed Eutropio, assieme ad altri nobili firmatari invieranno al re due anni dopo il concilio (648) per sollecitare l'associazione al trono di Recesvindo, figlio del sovrano, secondo una soluzione dinastica in aperta violazione del canone 75°⁶⁸⁰. A nostro parere Chindasvindo, non potendo attaccare apertamente il canone 75° e i tre concili che ruotano attorno a quello, lo aggira gradualmente operando in modo che l'episcopato stesso sollevi in un primo tempo il problema della continuità, e proponga in un secondo tempo la soluzione dinastica.

Crediamo che l'azione politica di Chindasvindo si riassume in un attacco al potere dell'oligarchia così come viene espresso in sede conciliare, ed al relativo modello di regalità, stabilito dal canone 75° del concilio IV, e consolidato nel quadro dei due concili successivi.

Thompson a proposito delle leggi di Chindasvindo ha sottolineato l'assenza di tutto quell'apparato di formule teso a sacralizzare la parola del re, e a sottolineare l'origine divina della sua autorità; in questo senso Chindasvindo rappresenta forse un'eccezione (forse una svolta, un'evoluzione) sulla scena di una regalità come quella toledana, contesa tra la tensione verso la dimensione teocratica e la responsabilizzazione verso la base gentilizia: l'eccezione di una sovranità che per consolidarsi concettualmente e retoricamente invece di insistere sulla propria potenziale sacralità (come aveva fatto per primo Recaredo) decide di fondare la legittimità del re sul diritto, sulla corona come fonte della legge.

Chindasvindo (forse) neppure fu presente al concilio VII mentre i suoi predecessori si presentavano in lacrime, ed è questa la novità rispetto alla regalità delineata da Leandro, vale adire il mancato confronto tra re ed assemblea, dove il re non necessita di questa legittimazione, non la cerca e quindi non la riconosce intendendo costruire la propria legittimità su altre basi.

Sicché cambia anche il senso del concilio, dove il VII non è più il luogo del confronto tra re ed assemblea (in cui il re si espone al giudizio e al riconoscimento), ma il luogo in cui l'assemblea si rivolge ad un re assente per fare ammenda dei propri errori e promettere la propria fedeltà. L'assenza del re (se davvero Chindasvindo non presenziò, e così sembrerebbe stando agli atti del concilio) è una correzione significativa del cerimoniale, decisiva perché spezza il dualismo costruito da Recaredo e Leandro sulla base del modello costantiniano.

I contenuti del concilio VII sono in linea con questa possibile impostazione cerimoniale: da una parte politicamente appoggiano (sanciscono a posteriori) l'azione repressiva di Chindasvindo, dall'altra concettualmente segnano un'inversione di tendenza rispetto ai concili precedenti, delineando l'idea di una volontà del sovrano che si perpetua nel tempo, vincolante a prescindere dalla morte del re, principio elementare dell'idea stessa di legge e quindi complementare al progetto di revisione e rifondazione del diritto visigoto che Chindasvindo intraprenderà e trasmetterà a suo figlio.

Recesvindo, il concilio VIII e il modello di Corippo

⁶⁸⁰ Braulio, Ep., 37 (P.L., 80, 684 y s.)

Recesvindo eredita da suo padre una serie di questioni politiche e istituzionali: il progetto di rifondare il diritto e costruire su quello una regalità più matura, le colpe nei confronti dell'aristocrazia, ed infine le pretese di una sovranità di vertice.

Da queste contraddittorie premesse deriva la scena del concilio VIII, il ritrovato bipolarismo (Recesvindo contrariamente a suo padre torna a confrontarsi, *acclivem*, con il concilio) caratteristico dei concili "isidoriani"; bipolarismo che in quest'occasione si fa più marcato, manifestandosi nell'effettivo confronto tra due voci: quella del re da un lato, che esprime (con cautela) rivendicazioni ispirate forse al Panegirico di Corippo; quella dell'assemblea dall'altra parte, che ripropone e rinnova l'essenza del pensiero politico isidoriano.

Recesvindo pretende un potere concessogli da Dio e chiama in causa la metafora antropomorfa, assumendo innanzi al concilio una postura analoga a quella di Giustino II innanzi al senato.

Dall'altra parte il sinodo, forte della presenza di personaggi come Ildefonso di Agalì e Taione di Saragozza (entrambi eredi del pensiero Isidoriano per "discendenza diretta"), rilancia il ruolo politico del concilio come luogo del confronto e del controllo dell'establishment sul sovrano (controllo cui Chindasvindo si era sottratto e a cui Recesvindo torna a sottoporsi), inoltre rilancia il ruolo dell'episcopato come fonte dei modelli culturali e politici (gli *exempla*) per l'esercizio del potere, rispetto ad una stagione forse segnata dal silenzio e dalla sottomissione alla prepotenza di Chindasvindo.

La voce dell'assemblea, le sue istanze si fanno particolarmente esplicite con il *Decretum* che chiude il concilio: come si è visto questo ripropone una regalità percepita in negativo, alla luce delle sue possibili degenerazioni (un'accezione della regalità che è appunto tanto quella delle sentenze di Taione, quanto in generale quella dell'opera di Isidoro).

Il tema dell'uguaglianza, a nostro parere isidoriano, è complementare all'idea del pericolo di un consenso acritico e dovuto sollevato da Taione: il

rimedio alla degradazione della regalità proposto dal *Decretum* è quella soggezione del re alla legge, che richiama la percezione del diritto voluta da Chindasvindo e che porta alla distinzione tra persona e istituzione, concetto che sin dall'inizio è obbiettivo del *Decretum*, in quanto strumentale a dirimere in favore dell'oligarchia le questioni patrimoniali che Recesvindo ha ereditato da suo padre.

È a questo scopo che il *Decretum* definisce un modello di regalità diametralmente opposto a quello di Corippo, che sembra stare a monte delle dichiarazioni di Recesvindo, e tale opposizione prende corpo retoricamente nel capovolgimento della metafora antropomorfa (un esplicito rifiuto del modello di Corippo, e quindi della fonte cui si appoggia il re), politicamente nell'esposizione del re ad un confronto con l'assemblea che slitta nella sottomissione del sovrano al dovere verso i sudditi (tema isidoriano per eccellenza), un equilibrio che sulla scorta del verbo *consulere* (canone 10°) ricorda appunto le riflessioni di Isidoro sul rapporto tra console e senato.

Le due correnti

Come si è visto la sensazione è quella di una regalità che oscilla tra due modelli (addirittura compresenti e direttamente a confronto tra loro sulla scena del concilio VIII), due estremi e due differenti istanze di legittimazione (l'una rivolta verso l'alto, l'altra rivolta verso il basso), il che autorizza a pensare che quella "practical weakness" verificabile nei fatti di violenza e sangue che accompagnano regolarmente la successione, sia in verità anche teorica.

A questo proposito De la Peña ha parlato di due correnti di pensiero in seno all'élite intellettuale iberica: l'una tendente alla limitazione della potestà regia in favore dell'episcopato sulla scorta del pensiero di Gregorio Magno;

l'altra bizantinista, segnata dall'influenza di opere come l'"Elogio di Giustino II"⁶⁸¹.

Dal canto nostro riteniamo che Gregorio abbia avuto un ruolo quanto meno ambivalente, portatore tanto dell'idea di una regalità provvidenziale (utile a Leandro), quanto dell'idea di un'unica morale per chierici e principi (utile a Isidoro).

Ci sentiamo di mettere in discussione la conclusione di De la Peña anche sulla scorta di un esempio come la discrepanza che corre tra il modello di un Leandro fautore della regalità ecumenica, cosmopolita e sovranazionale, e il modello di Giovanni Biclarense, fautore di una regalità etnicamente individuata, primissimo autore del legame tra *rex* goto e *gens* gotica.

Il punto è che sia Leandro che Giovanni furono a Costantinopoli nella seconda metà del VI secolo, ed entrambi tornarono con conoscenze e materiale letterario fondamentali allo sviluppo della cultura iberica: il primo tornò da amico e discepolo dell'apocrisario Gregorio, il secondo avrebbe portato con se proprio il Panegirico di Corippo.

Quindi il primo "gregoriano" Leandro fu il primo fautore di una regalità tagliata sul principato ecumenico imperiale, mentre il primo "bizantinista" Giovanni fu il primo fautore di un *rex* esclusivamente e fieramente visigoto. Ci sembra una contraddizione sufficiente a mettere in discussione la tesi di De la Peña, e in tal senso crediamo che l'influenza del pensiero gregoriano sia stata più forte nel caso di Leandro e della costruzione di una regalità costantiniana: Gregorio servì a Leandro per riflettere sulle potenzialità apostoliche della regalità ed attribuirle quindi al Recaredo nuovo Costantino.

D'altra parte a nostro parere artefice originale di una corrente che tendeva ad orientare la regalità verso il basso fu Isidoro, non tanto come epigone di

⁶⁸¹ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 262-263; M. Díaz y Díaz, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, León 1993, pp. 7-32

Gregorio, ma in qualità di pensatore autonomo, antiquario erudito, studioso anche della storia e del pensiero classico, che aveva quindi sotto gli occhi diversi modelli alternativi di esercizio del potere.

Vero è che Gregorio fu letto e ricopiato tanto da Isidoro quanto dai suoi “successori” (ad esempio Taione), ma proprio in questo senso crediamo sia stata decisiva l’interpretazione del vescovo di Siviglia, il quale a proposito della regalità scelse di calcare su un’idea pessimistica del sovrano, anziché provvidenzialistica; un’idea dominata dal senso della fraternità davidica a scapito della paternità crismimetica che Isidoro dimostra in più occasioni di aborrire.

È questa l’innovazione di Isidoro rispetto a Gregorio, la sua declinazione del pensiero gregoriano; ed è questa la declinazione cui fa riferimento il “gregoriano” Taione nelle sue Sentenze, una percezione della regalità non provvidenziale, ma basata sul bisogno di fraternità davidica, di cui sono l’ovvio corollario i temi dell’umanità, dell’autocontrollo, del rischio esiziale di un consenso dovuto e acritico, del controllo assembleare che diventa garanzia implicita della fraternità. È questo il modello che Taione porta al concilio VIII e che forse prende corpo col *Decretum*.

In questo senso crediamo che il pensiero gregoriano abbia contribuito di più al modello imperiale di Leandro, mentre l’altra corrente, quella che pretendeva una regalità “a misura d’uomo”, fu più che altro figlia dell’originalità di un pensiero isidoriano capace di sostenere un modello davidico con la riflessione sul consolato.

Per quanto riguarda l’influenza di un’opera come l’“Elogio di Giustino II” è possibile che abbia preso corpo solo più tardi, politicamente non prima del concilio VIII (nel contesto del quale, come abbiamo visto, era comunque

oggetto di polemica), e che abbia avuto un peso significativo solo a partire dall'opera di Giuliano di Toledo⁶⁸².

In questo senso la *Historia* dell'arcivescovo di Toledo (673)⁶⁸³, come anticipato al principio di questo lavoro, ci è sembrata una brillante sintesi delle due correnti il cui confronto ha animato il succedersi dei concili dal III all'VIII (Wamba succede a Recesvindo nel 672, dunque l'opera encomiastica di Giuliano, come parenesi, eredita idealmente la discussione sulla regalità consumatasi sino al concilio VIII).

Per quanto parziali vale la pena di anticipare alcuni risultati della lettura della *Historia Wambae Regis*. Vediamone uno stralcio, la celebre prima testimonianza di un'unzione regale nella storia dell'Europa Medievale:

Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus voluit, quem sacerdotalis unctio declaravit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisivit, qui ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedicatur regnaturus. Qui clarissimus vir, dum decidentis Recesvindi principis morte exequiale funus solveret et lamenta, subito una omnes in concordiam versi, uno quodammodo non tam animo quam oris affectu pariter provocati, illum se delectanter habere principem clamant; illum se nec alium in Gothis principari unitis vocibus intonant et catervatim, ne postulantibus abnueret, suis pedibus obvolvuntur. Quos vir omni ex parte refugiens, lacrimosis singultibus interclusus, nullis precibus vincitur nulloque voto flectitur populorum, modo non se suffecturum tot ruinis imminentibus clamans, modo senio confectum sese pronuntians... Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suscipens, ad suam omnes pacem recepit, et

⁶⁸² M. Díaz y Díaz, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, op. cit., p. 15

⁶⁸³ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. W. Levison, in M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, vol. V, Monaco 1910, pp.486-535; si veda anche l'edizione più recente in *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXV, Turnhout Brepols Publisher 1976; su Giuliano si vedano: M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., pp. 294-296; G. García Herrero, *Julián de Toledo y la realeza visigoda*, in *Antigüedad y cristianismo*, vol. VIII, Murcia 1991, pp. 201-255; G. García Herrero, *Sobre la autoría de la Insultatio y la fecha de composición de la Historia Wambae de Julián de Toledo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, a cura di A. Méndez, Madrid 1988, pp.185-214; G. García Herrero, *El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo*, in *Lengua e Historia, Antigüedad y cristianismo*, vol. XII, Murcia 1995, pp. 385-420, presente anche in *Scripta Fulgentina*, V9-10, Murcia 1995; S. Teillet, *L' Historia Wambae est elle un'oeuvre de circonstance?*, in *Antigüedad y cristianismo*, vol. III, Murcia 1987, pp. 415-421; R. Collins, *Julian of Toledo and the education of king in late seventh century*, in *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, a cura di R. Collins, Aldershot 1992, pp 1-22; M. C.

tamen dilato unctioni tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiquae sacraretur in principe...Nam eundem virum quamquam divinitus abinceps et per anelantia plebium vota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque unctionis vexilla suscipere et longe positorum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius vel furasse quam percepisse a Domino signum tantae gloriae putaretur. Deinde curvatis genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus vertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit. Nam mox e vertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, evaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apis visa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturæ speciem portenderet.⁶⁸⁴

Al di là dell'intricata questione dell'unzione, vorremmo attirare l'attenzione sui passaggi che portano Wamba all'assunzione della regalità:

- 1) la predestinazione ed elezione del candidato re al capezzale del re defunto
- 2) il rifiuto del candidato, l'esibizione della sua modestia e *humilitas*
- 3) l'insistenza dell'assemblea
- 4) l'assenso a malincuore del candidato
- 5) la volontà del candidato di ritardare l'incoronazione, per recarsi in chiesa
- 6) la cerimonia di incoronazione

Ordine e senso di questi passaggi rispettano quelli descritti da Corippo a proposito dell'ascesa al trono di Giustino II⁶⁸⁵ (è Giuliano stesso a dirci nella sua *Ars Grammatica* di aver letto l'opera di Corippo⁶⁸⁶).

Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, op. cit., p. 44

⁶⁸⁴ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, op. cit., p. 502

⁶⁸⁵ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Éloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Les Belles Lettres, Parigi 1981, pp. 17-40

⁶⁸⁶ M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, op. cit., p. 259; *Ars Iuliani Toletani Episcopi*, editore M. Maestre, Toledo 1973

Giuliano riassume le immagini, i momenti fondamentali tratteggiati da Corippo, ed utilizza allo stesso modo del panegirista bizantino il tema della modestia, la paura della responsabilità come affettazione ritualizzata, protocollare si direbbe, garanzia della dignità del candidato. Nondimeno Giuliano apporta al modello di Corippo alcune correzioni cruciali, che a nostro modo di vedere segnano la sintesi tra il modello imperiale e quello Isidoriano, sintesi che pone fine (almeno nel contesto di questa *Historia*) al confronto tra le due correnti.

Mentre in Corippo è Dio a designare il successore, si direbbe “personalmente” data l’annunciazione vera e propria sul letto di morte di Giustiniano⁶⁸⁷, con Giuliano il letto di morte di Recesvindo fa da sfondo all’elezione di Wamba.

Ora Wamba è certamente un predestinato da Dio: Giuliano lo scrive, ma si tratta di una breve formula retorica (non di un’ingombrante, testimoniato miracolo), mentre la scena nella *Historia* è dominata dal confronto tra Wamba e i suoi elettori.

In Corippo l’apparizione è la prima cosa, esclude qualunque interferenza nel dialogo tra principe e divinità e sancisce l’esclusività dinastica del potere; nella *Historia* questo elemento ed i suoi significati spariscono, Giuliano (memore della lezione di Isidoro) sostituisce l’annunciazione con l’elezione e il gioco delle proporzioni tra la scelta di Dio e la scelta degli uomini conferisce un peso molto maggiore a quest’ultima (si ricorderà l’importanza superiore che Isidoro conferiva al giudizio degli uomini, rispetto a quello di Dio nelle questioni politiche).

Nel contempo in Giuliano l’elezione si arricchisce di un nuovo significato essendo il luogo dell’affettazione di modestia, indispensabile a garantire la dignità del candidato, principio quest’ultimo valido anche per Giustino II⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l’empereur Justin II (In laudem Iustini)*, op. cit., I, I, 33-61, pp. 17-18

⁶⁸⁸ *Ibidem*, I, I, 153-190, pp. 22-24

Giuliano quindi prende l'elezione da Isidoro e la modestia rituale da Corippo?

Così sembrerebbe, non a caso il tema dell'elezione viene riproposto negli stessi termini quando Giuliano racconta l'ascesa dell'usurpatore (*rex orientalis*⁶⁸⁹) Paolo, che inscena un'elezione fittizia nella quale sono i suoi complici a proporre ed acclamarne la candidatura (esemplare il chiaroscuro tra la vera, innocente modestia di Wamba, e l'ambizione mascherata di Paolo)⁶⁹⁰.

Dunque Giuliano rimpiazza l'annunciazione con l'elezione, tuttavia non rinuncia al tema del miracolo, della manifestazione prodigiosa, non rinuncia alla visibilità e tangibilità del soprannaturale e del sacro: Giuliano segue (a modo proprio) l'esempio di Corippo richiamando il prodigio visibile sulla regalità, e questa scelta distingue in modo significativo il modello di regalità afferente all'*Historia Wambae Regis*, dai modelli toledani che lo hanno sinora preceduto, i quali pur pretendendo a più riprese la sacralità del ruolo del re e l'origine divina della sua missione e autorità, non avevano mai (neppure quando Recaredo era così vicino a Costantino) testimoniato il prodigioso e il miracoloso nel contesto della regalità.

Giuliano in questo senso dimostra di comprendere la lezione di Corippo, di riconoscere il tratto realmente dominante dell'"Elogio di Giustino II"; nondimeno sembra declinare a modo proprio la sacralità visibile, allo scopo di mettere in scena il tema dell'intermediazione a scapito dell'immediatezza nel rapporto tra Dio e re.

⁶⁸⁹ Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, op. cit., p. 500

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 507: " Post haec tyrannidis suae consilium proditurus, diverso fraudis argumento fidem populorum degenerans et ad inrogandas iam fati Wambani principis iniurias animos singulorum inflammans, iurat ipse Paulus primum omnibus, illum se regem non posse habere nec in eius ultra famulatu persistere. Quin potius ait: "Caput regiminis ex vobis ipsis eligite, cui conventus omnis multitudo cedat, et quem in nobis principari appareat". Cui unus ex coniuratis, maligni ipsius consilii socius, Ranosindus Paulum sibi regem designat, Paulum sibi nec alterum populis regem mox futurum exoptat. At ubi idem Paulus sui consilii adelerationem inspexit, consensionem illico propriae voluntatis adibuit, iurare etiam sibimet omnes coegit."

Il prodigio (l'apparizione della Vergine) che in Corippo designa Giustino, inscenando un'investitura divina nient'affatto retorica e metaforica, in Giuliano si sposta a valle dell'incoronazione, non è il primo passo dell'ascesa al potere, ma l'ultimo, successivo all'elezione ed all'unzione (viene infatti con il tocco del sacerdote sulla fronte del re).

Giuliano cambia l'ordine dei passaggi, il che forse ci dice una volta di più che l'autore non resta indifferente alla lezione di Isidoro dato che il giudizio degli uomini viene prima di quello divino; detto ciò vediamo come, apportando alcune correzioni alla struttura narrativa di Corippo, Giuliano ottenga un risultato nuovo, senza precedenti nel dialogo tra soggetti politici che segna l'oscillare dei modelli di regalità: in Corippo il candidato Giustino ritarda l'incoronazione per recarsi in chiesa, dove pregherà, inginocchiandosi a Dio e parlandogli direttamente⁶⁹¹; in Giuliano il candidato Wamba ritarda l'incoronazione per recarsi in chiesa, dove verrà unto, inginocchiandosi all'arcivescovo di Toledo.

Il tema dell'unzione è dominante (ricorre per sei volte, sette contando la lettera di Paolo⁶⁹²), e rimanda apertamente alla sacralità del ruolo del *rex*, tuttavia è narrativamente strumentale ad enfatizzare l'ostinazione di Wamba nel voler rispettare il protocollo (a costo di frustrare il furor di popolo), l'ostinazione a voler raggiungere la capitale per accogliere l'unzione nel modo corretto, vale a dire sottoponendosi ad un rito amministrato dall'arcivescovo: questa fermezza di Wamba nel voler rispettare i tempi, modi e luoghi previsti politicamente si traduce in un riconoscimento del ruolo e del potere dell'arcivescovo, l'unzione il rito per cui passa questo riconoscimento: l'indispensabilità dell'unzione è indirettamente l'indispensabilità del primate di Toledo, l'indispensabilità del giusto luogo per l'unzione è l'indispensabilità dell'arcivescovo.

⁶⁹¹ Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, op. cit., I, II, 1-40, pp.1-35

⁶⁹² Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, op. cit., p. 500

Giuliano così corregge l'impianto narrativo di Corippo, e mette in scena l'intermediazione.

Come ha sostituito l'annunciazione con l'elezione, così Giuliano sostituisce l'immediatezza, con la mediazione: nel rapporto tra Dio e Wamba si interpone l'arcivescovo di Toledo, e questo ordine delle cose è dimostrato, verificato, garantito dal (piccolo) prodigio luminoso che investe la fronte di Wamba⁶⁹³ a seguito del tocco episcopale.

Al di là delle proporzioni del prodigio, insignificante rispetto all'apparizione della Vergine in Corippo; al di là della poca luce di Wamba, insignificante rispetto all'accecante solarità di Giustino II, quello che conta è che la luce prodigiosa, quindi il miracolo, quindi il soprannaturale tocchi il re solo dopo che questo è stato toccato dal vescovo; quello che conta è la rappresentazione della coincidenza tra il tocco del vescovo e il tocco di Dio, nella misura in cui in questi termini è il vescovo a procurare la sacralità al re, a trasmettergliela.

È l'unzione a rendere sacro il re (il dato del prodigio ne è la prova), ed è il vescovo che amministra l'unzione: è questo il risultato nuovo che Giuliano ottiene rielaborando Corippo sulla base di Isidoro (e viceversa); risultato che forse sottende un intento politico ben preciso, dato che non è un vescovo qualunque ad amministrare l'unzione, ma l'arcivescovo di Toledo.

Da questa prima lettura il modello di Giuliano sembra rappresentare un punto d'incontro delle due correnti (il modello di Isidoro e quello di Corippo) che si confrontavano sulla scena del concilio VIII: nel raccontare Wamba Giuliano asseconda la sequenza di scene testimoniata da Corippo e ne riprende temi cruciali come la modestia, la preghiera, il miracolo e la luce, tuttavia apporta a questi elementi narrativi correzioni puntuali sulla scorta del pensiero isidoriano, riposizionando la modestia nel contesto dell'elezione, rimpiazzando l'annunciazione con l'elezione, l'immediatezza

con la mediazione e sfruttando gli elementi sovranaturali del prodigio e della luce in una posizione ambigua che riguarda tanto il re quanto l'arcivescovo.

In tal senso Giuliano ottiene il risultato di un modello che se da un lato concilia due scuole di pensiero che si sono confrontate per ottanta anni sulla scena politica toledana, dall'altro sembra orientarsi a favore di un nuovo protagonista, l'arcivescovo di Toledo.

⁶⁹³ A. Lombard Jourdan, *Fleur de Lys et Oriflamme*, Presses du CNRS, Parigi 1991, pp. 53-61

Bibliografia

Fonti:

Anonimo Normanno, *La consacrazione dei vescovi e dei re*, trad. it. D. Tuniz, in *Il papa ed il sovrano*, a cura di G. M. Cantarella e D. Tuniz, Bergamo, 1998, pp. 181-199

Anonimo, *Regno e sacerdozio sottoposti al giudizio di Dio*, trad. it. D. Tuniz, in *Il papa ed il sovrano*, a cura di G. M. Cantarella e D. Tuniz, Bergamo, 1998, pp. 89-90

Chronica Naierensis, ed. J. A. Estévez Sola, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXI A, *Chronica Hispana Saeculi XII pars II*, Turnholti, 1995

Continuationes Hisidorianae byzantia arabica et hispana, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi XI, Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII.*, volume II, Monaco, 1981

Corippe (Flavius Cresconius Corippus), *Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Les Belles Lettres, Parigi 1981

Crónica Mozárabe del 754, ed. J. Lopez Pereira, *Crónica Mozárabe del 754. Edición crítica y traducción*, Saragozza, 1980

Epitome Ovetensis, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi XI, Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII.*, volume II, Monaco, 1981

Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia, edizione e traduzione italiana a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004

Eugenio Toledano, *Epitaphion Chindasvintho regi conscriptum*, in *Eugenii Toletani. Opera Omnia*, a cura di Paulo Farmhouse Alberto, *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV, Turnhout Brepols Publisher, *Carmen 25*

Eutropii Breviarium ab urbe condita, editore C. Santini, prefazione A. Scivoletto, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1979

Eutropius- *Breviarium ab urbe condita*, editore F. Ruehl, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig 1887, 1919

Fredegarius, *Chronica*, *MGH, SRM*, II, 1888

Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, trad. it., Milano, 1985

Goffredo di Vendôme, *L'ordinazione episcopale e l'investitura laica*, trad. it. D. Tuniz, in *Il papa ed il sovrano*, a cura di G. M. Cantarella e D. Tuniz, Bergamo, 1998, pp. 83-88

Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, ed. B. Krusch e W. Levison, *MGH, SSM*, I, Hannover, 1951

Gregorio Magno, *Dialogi*

Gregorio Magno, *Moralia in Job*

Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, ed. L. M. Hartmann, *MGH, Epist.*, I-II, Berlino, 1957

Historia Pseudo-isidoriana, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi XI, Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII.*, volume II, Monaco, 1981

Hydatius, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum*, *MGH, Aa*, XI, 1894

Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca. 1972

Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, edizione a cura di C. Codoñer Merino, in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, Turnhout Brepols Publisher 2007

Ildefonso di Toledo, *De viris illustribus*, in *Patrologia Latina*, ed. Migné, vol. 96, cc. 111-172

Ioannes Biclarensis, *Chronica*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, vol. XI, Berlino, 1961

Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum*, V, 1, Berlino, 1961, pp. 53-138

Isidores of Seville's, *History of the Goths, Vandals and Suevi*, traduzione dal latino all'inglese di G. Donini e G.b. Ford, II ed., Leiden, E.J. Brill, 1970

Isidori Hispalensis Chronica, edizione e studio critico acura di J. C. Martín, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. CXII, Brepols Publisher, Turnhout 2003

Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum libri XX, edizione W. M. Lindsay, Oxford University Press 1911

Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora. Saec. IV-VII*, vol. II, Monaco, 1894

Isidorus Hispalensis, Sententiae, in *Patrologia Latina*, ed. Migné, vol. 83, cc. 557-738

Isidorus Hispalensis, Sententiae, studio critico ed edizione a cura di P. Cazier, Turnholti 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111

Iulianus Episcopus, *Historia Wambae Regis*, ed. T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum V*, Monaco, 1910

Concilios visigóticos e hispano-romanos, edizione critica e traduzione acura di J. Vives, Barcellona-Madrid, 1963

Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción, a cura di C. Rodríguez Alonso, Leòn, 1975

Leandro di Siviglia, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. Oronzo Giordano, Roma, 1987

Luca di Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. E. Falque, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, LXXIV, tomo I, Turnhout, 2003

Paulus Dux Galliae, *Epistola ad Wambanem regem*, *MGH, SRM*, V, Monaco, 1910

Rodericus Ximinius de Rada, *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. J. Fernández Valverde, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXII, Thurnolti, 1987

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. G. D. Mansi, vol. IX, X, XI, XII (atti concili Toledani dal III al XVIII)

Saint Jérôme Chronique, continuation de la Chronique d'Eusébe, années 326-378, testo latino dall'edizione di R. Helm, traduzione francese e commento di B. Jeanjean e B. Lançon, Rennes 2004

Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi, *Epistolae*, in *Patrologia Latina*, ed. Migné, vol. 80, cc. 649-700

Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXV, Turnhout Brepols Publisher 1976

Taionis Caesaraugustani episcopi, *Sententiarum Libri V*, in *Patrologia Latina*, ed. Migné, vol. 80

Letteratura critica:

“C’era una volta un re...” *aspetti e momenti della regalità*, Dpm quaderni dottorato 3, Clueb, Bologna, 2005

Agudo Bleye P., *Manual de Historia de España*, Madrid, 1958

Aigrain R., *La Spagna Cristiana*, in *Storia della Chiesa*, vol. V, *San Gregorio Magno, gli stati barbarici e la conquista araba*, S.A.I.E., Torino, 1971

Alonso-Nuñez J. M., *Aspectos del pensamiento historiográfico de San Isidoro de Sevilla*, in M. Van Uytfanghe, R. Demeulenaere, *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à F. Sanders*, Steenbrugge 1991

Altamira R., *La Spagna 1031-1248*, in *Storia del Mondo Medievale*, Cambridge University, V: *Il trionfo del papato e lo sviluppo comunale*, trad. it. Milano, 1983, pp. 865-896

Antès S., *Introduction*, in *Corippe (Flavius Cresconius Corippus), Èloge de l'empereur Justin II (In laudem Iustini)*, testo latino e traduzione francese a cura di Serge Antès, Société d'édition “Les Belles Lettres”, Parigi 1981

Arcari P. M., *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milano 1968

Arce J., *Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*, in *Visigoti e Longobardi, Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, a cura di J. Arce e P. Delogu, Firenze 2001

Arquillière H. X., *L'Augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Parigi 1995

Bagué E., *Historia de la cultura española, La alta edad media*, Barcellona, 1953

Baldini L., *Re, regalità e potere nella Historia Compostellana*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia Medievale, a.a. 1997-98, relatore G. M. Cantarella

Barbero A., *El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval*, in *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid 1992

Barbero A., *La sucesión al trono en el reino visigodo*, in *Antigüedad y Cristianismo III*

Barbero A. e Vigil M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona 1978

Beltran Torreira J. M., *S. Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas (nuevas observaciones sobre sus historia familiar)*, in *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988*, Córdoba, 1993

Bouman C. A., *Sacring and crowning. The development of the latin ritual for the anointing of kings and the coronation of an emperor before the eleventh century*, Groningen et Djakarta, 1957

Callander Murray A., *Germanic Kinship Structure Studies in law and society in Antiquity and the early Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983

Callander Murray A., *Post vocantur Merohingii: Fredegar, Merovech and "Sacral Kinship"*, in *After Rome's Fall. Narrator and Sources of Early History*, a cura di A. Callander Murray, Toronto, 1998

Cammarosano P., *Nobili e re. L'Italia politica nel medioevo*, Laterza, Bari, 1998

Cantarella G. M., *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp. 269-289

Cantarella G. M., *La rivoluzione delle idee nel secolo undicesimo*, in *Il papa ed il sovrano*, a cura di G. M. Cantarella e D. Tuniz, Bergamo, 1998, pp. 7-66

Cantarella G. M., *Le basi concettuali del potere*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 193-207

Cantarella G. M., *Medioevo: un filo di parole*, Garzanti, Milano, 2002

Cantarella G. M., *Principi e Corti. L'europa del XII secolo*, Einaudi, Torino, 1997

Cantarella G. M., *Principi e Corti. L'europa del XII secolo*, Torino, 1997

Cantarella G. M., *Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi*, in *Studi Medievali* 3a s. XLIV (2003)

Cantarella G. M., *Una sera dell'anno mille. Scene di medioevo*, Garzanti, Milano, 2000

Capitani O., *Motivi e momenti di storiografia medioevale italiana* in *Nuove questioni di storia medioevale*, Marzorati, Milano, 1964

Capitani O., *Storia dell'Italia medievale*, Laterza, Bari, 1994

Cardini F., *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, 1997

Cardini F., *Introduzione a Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 15-28

Cardini F., *Medioevo e potere: storia, politica e teologia*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002

Carile A., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna, 2000

Carile A., *La sacralità rituale dei Basileis bizantini*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 53-95

Carile A., *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1994

Castellanos S., *Los Godos y la Cruz. Recaredo y la unidad de España*, Madrid, 2007

Cazier P., *Introduzione a Isidorus Hispalensis, Sententiae*, studio critico ed edizione, Turnholt 1998, in *Corpus Christianorum*, vol. 111

Cazier P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994

Cazier P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Parigi 1994

Cazier P., *Les "Sentences" d'Isidore de Séville et le IVème Concile de Tolède*, in *Los Visigodos, Historia y civilizaciòn*, Murcia 1986

Chaney W. A., *The cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Manchester, 1970

Codoñer Merino C., *Introducción*, in *Ildefonsi Toletani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIV A, Turnhout Brepols Publisher 2007

Collins R., *Early medieval Spain. Unity in diversity, 400-1000*, Basingstoke et Londres, 1995

Collins R., *Julian of Toledo and the education of king in late seventh century*, in *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, a cura di R. Collins, Aldershot 1992

Collins R., *Julian of Toledo and the royal succession in late seventh-century Spain*, in *Early Medieval Kingship*, a cura di P. H. Sawyer e I. N. Wood, Leeds, 1977

Collins R., *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, in *The uses of Literacy in Early Medieval Europe*, a cura di R. McKitterick, Cambridge 1990

Collins R., *Visigothic Spain*, Blackwell Publishing, Oxford 2006

Corrao P., *Regni e principati feudali*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp. 319-362

Corsi Don S., *Medioevo e potere: storia, politica e teologia*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002

De Aldama J., *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936

De Aldama J., *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936

De Jong M., *Adding insult to injury: Juliàn of Toledo and his Historia Wambae*, in *The Visigoths from the migration period to the seventh century, An ethnographic perspective*, a cura di P. Heather, Woodbridge, 1999

Deswarte T., *De la destruction à la restauracion. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Leon (VIII-IX s.)*, Turnhout, 2003

Devisse J., *Le sacre et le pouvoir avant les Carolingiens. L'héritage wisigothique*, in *Le sacre des rois Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975)*, Les Belles Lettres, Parigi, 1985

Díaz Martínez P. C., *La Hispania visigoda*, in *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, a cura di P. C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, F. J. Sanz Huerma, vol. V, Madrid 2007

Díaz Martínez P. C., *La Hispania visigoda*, vol. V di *Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España*, Madrid, 2007

Díaz P. C., *Los godos como epopeya y la construcción de identidades en la historiografía española*, in *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, vol. 40, Buenos Aires 2008

Díaz P., Valverde Castro M. R., *The theoretical strength and practical weakness of the Visigothic monarchy of Toledo*, in *Rituals of power*, a cura di F. Theuvs e J. L. Nelson, Brill Leiden, Boston 2000

Díaz y Díaz M. C., *Ildefonso de Toledo, el hombre y el escritor*, in *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Quixote-Castilla-la-Mancha, Toledo 2007

Díaz y Díaz M. C., *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *De Isidoro al siglo IX. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Ediciones El Albir, Barcelona 1976

Díaz y Díaz M. C., *La transmisión testual del Biclarense*, in *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976

Díaz y Díaz M. C., *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo, 589-1989*, Toledo 1991

Díaz y Díaz M., *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, León 1993

Díaz y Díaz M., *Problemas Culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, in *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, León 1993

Diccionario de historia de España, Madrid, 1952

Domínguez de Val V., *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid 1981

Elze R., *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *StudMed* 23, 1976

Farina R., *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurigo 1966

Fernández Ortiz de Guinea L., *Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana*, *Hant*, 20, (1996)

Fernandez Ortiz de Guinea L., *Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda*, *SHHA*, 12 (1994)

Fontaine J., *Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne*, *StudMed*, 14 (1967)

Fontaine J., *El "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad*, in *Anales Toledanos*, n. 3, 1992

Fontaine J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Parigi 1959

Fontaine J., *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid 2002

Fontaine J., *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid 2002 (traduzione dall'originale *Isidore de Séville, Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000)

Fontaine J., *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio di Toledo, 589-1989*, Toledo 1991

Galán Sánchez J., *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994

Galán Sánchez P. G., *El "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo o la modificación del género*, in *Anuarios de estudios filológicos*, vol. 15, 1992

Galán Sánchez P. J., *La Chronica de Juan de Biclario: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, Madrid 1997

Galiciá Historia. Tomo II. Galiciá en la época medieval, Hercules, 1985

Gallina M., *La formazione del Mediterraneo medievale*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp.227-246

Gallina M., *Ortodossia ed eterodossia*, in *Storia del Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Bari 1997

Gallina M., *Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Einaudi, Torino 1995

García de Cortázar F., González Vesga J. M., *Storia della Spagna. Dalle origini al ritorno della democrazia.*, trad. it. N. del Corno, Milano, 1996

García de Cortázar J. A., *Historia de España Alfaguara II, La época medieval*, Madrid, 1981

García de la Fuente O., *Leovigildo, Hermenegildo, Recaredo y Leandro en los Dialogi di Gregorio Magno*, in *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo 1991

García Herrero G., *El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo*, in *Lengua e Historia, Antigüedad y cristianismo*, vol. XII, Murcia 1995; *Scripta Fulgentina*, V9-10, Murcia 1995

García Herrero G., *Julián de Toledo y la realeza visigoda*, in *Antigüedad y cristianismo*, vol. VIII, Murcia 1991

García Herrero G., *Sobre la autoría de la Insultatio y la fecha de composición de la Historia Wambae de Julián de Toledo*, in *Los Visigodos y su Mundo*, a cura di A. Méndez, Madrid 1988

García Moreno L. A., *Historia de España Visigoda*, Madrid 2008

García Moreno L. A., *Historia de España Visigoda*, Madrid, 1989

García Moreno L. A., *Ildefonso y sus relaciones con el poder político*, in *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*

García Moreno L. A., *los Judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993

Gasparri S., *Prima delle nazioni. Popoli etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Urbino, 2000

Godman P., *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987

Godoy C., Villela J., *De la Fides Gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda*, in *Antigüedad y Cristianismo*, III, Murcia 1986

Hägermann D., *Carlo Magno. Il signore dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 2004

Heather P., *I Goti*, Eciq, Genova 2005

Heather P., *La caduta dell'Impero Romano. Una nuova storia*, Garzanti, Milano 2008

Heather P., *The Goths*, Oxford, 1996

Henderson J., *The medieval world of Isidore of Seville*, Cambridge 2007

Iordache R., *Portrait de Dènèceus dans les "Getica" de Jordanes*, in *Mediterraneo medievale, Scritti in onore di Francesco Giunta*, Rubettino Editore, 1989, vol. II, pp. 619-628

Isla A., *Building kingship on words. Magni reges and sanctus rex in the Asturleonese kingdom*, in *Jurnal of Medieval History*, 28, 2002, pp. 249-261

Jackson R. A., *Ordines coronationis Franciae. Texts and ordines for the coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, Filadelfia, 1995

Justo Perez De Urbel F., *España Cristiana 711-1038*, in *Historia de España* a cura di R. Menéndez Pidal, vol. VI, Madrid, 1964

Justo Pérez de Urbel F., *San Isidoro de Sevilla, su vida, su obra y su tiempo*, León 1995

King P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981

Kirby D. P., *The earliest English Kings*, Londra, 1991

Klaniczay G., *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Candbridge University Press, Edimburgo, 2002

La Rocca G., *Cristianesimi*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp. 113-139

Lapidus I. M., *Storia delle società islamiche*, vol. I *Le origini dell'Islam*, vol. II *La diffusione dell'Islam*, Einaudi, Torino, 2000

Le Garzantine Medioevo, Garzanti Libri, Milano 2005

Le Goff J., *Il re nell'occidente medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006

Le sacre des rois Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975), Les Belles Lettres, Parigi, 1985

Leroy B., *Spagna medioevale*, Ecig, Genova, 1993

Lombard-Jourdan A., *Fleur de lis et Oriflamme*, Presses du CNRS, Parigi, 1991

Loring M. I., Pérez D., Fuentes P., *La Hispania tardoromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Madrid 2007

Madoz J., *S. Ildefonso de Toledo*, in *Estudios Eclesiasticos*, n. 100, v. 26, 1952

Marazzi F., *Dall'impero d'occidente ai regni germanici*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp. 89-112

Marcone A., *Costantino il Grande*, Editori Laterza, Bari, 2000

Marcone A., *Pagano e Cristiano, Vita e mito di Costantino*, Bari, 2002

Martín J. C., *Introducción*, in *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi, Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. CXIII B, Turnhout Brepols Publisher 2006

Martín J. C., *Le problème des recensions multiples dans la Chronique d'Isidore de Séville*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville*, Parigi 2008

Mastrelli C. A., *Le classi sociali dei Goti in un passo di Giordane*, in *Teodorico e i Goti tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Carile, Ravenna, 1995, pp. 101-117

McCormick M., *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge, 1986 (trad. it. Milano, 1993)

Mellado J., *Veladas discrepancias y pugna por el poder en el III Concilio de Toledo*, in *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 141, 2001

Menéndez Pidal R., *La spagna del Cid*, trad. it. G Caravaggi, Milano, 1966

Messina N., *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, Universidad de Santiago de Compostela 1983

Navarra L., *Interventi di Leandro di Siviglia negli sviluppi storici e religiosi della Spagna visigotica: Aspetti positivi e limiti*, SSR, 4/1 (1980)

Orlandis J., *Baddo, gloriosa regina*, in *Des Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, tomo I, Institut d'études Augustiniens, Parigi 1992

Orlandis J., *El rey visigodo catolico*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Madrid 1993

Orlandis J., *Estudios visigóticos. III. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Roma e Madrid, 1962

Orlandis J., *Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina*, in *Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, 1983

Orlandis J., *Historia de España, España Visigótica*, Madrid 1977

Orlandis J., *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, 1975

Orlandis J., *La iglesia en la España visigótica y medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1976

Orlandis J., *La iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1960

Orlandis J., Ramos Lissón D., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986

Orlandis J., *Sobre el origen de la lex in confirmatione concilii*, AHDE, 41 (1971)

Orselli C. A., *Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002, pp. 97-118

Ostrogorski G., *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1993

Palmieri L. A., *Re e regalità in Jiménez De Rada*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia Medievale, a.a. 1999-2000, relatore G. M. Cantarella

Paravicini Bagliani A., *Sacerdozio e regalità nel pontificato romano*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002

Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Siena, 2002

Pérez Sánchez D., *Tolerancia religiosa y sociedad: los Judíos hispanos (s. IV-VI)*, *Gerión*, 10 (1992)

Pertusi A., *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, in *StudMed* 23, 1976

Petit C., *Iglesia y justicia en el reino de Toledo*, in *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo*, III, Murcia 1986

Pick L. K., *Conflict and coexistence: archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of medieval Spain*, Ann Arbor (MI), 2004

Pohl W., *L'universo barbarico*, in *Storia medievale*, Donzelli editore, Roma, 1998, pp. 65-88

Pohl W., *Le origini etniche dell'Europa*, Viella, Roma, 2000

Reydellet M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981

Reydellet M., *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 87, 1970

Rivera Recio J. F., *S. Ildefonso de Toledo: biografía, época y posteridad*, Católica, Madrid-Toledo 1985

Rodrigues da Silva L., *Os atributos da autoridade eclesiástica no "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo*, in *Dimensões*, vol 25, 2010

Rodríguez de la Peña M. A., *Ideología y crónicas monásticas: la concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo XII*, in *Anuario de estudios medievales*, Barcellona, 2000

Rodríguez de la Peña M. A., *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la antigüedad tardía y la alta edad media*, Madrid, 2008

Rodriguez Fernandez J., *La monarquía leonesa. De Garcia I a Vermundo III (910-1037)*, in *El reino de León en la Alta Edad Media. III: La monarquía Astur-leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, 1995, pp. 220-415

Romano D., *Judíos hispánicos en los siglos IV-IX*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Madrid 1993

Sacchi S., *Il Carolus iratus e la regalità iberica: Jiménez de Rada*, in *dpm quaderni dottorato 3*, “C’era una volta un re...” aspetti e momenti della regalità, Clueb, Bologna, 2005

Sacchi S., *La regalità iberica: un modello diverso*, Tesi di laurea, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Storia Medievale, a.a. 2003-2004, relatore G. M. Cantarella

Sacchi S., *La regalità visigotica e Isidoro di Siviglia*, in *Quaderni del M. Ae. S.*, XIV/2011, Edisai, Bologna 2011

Saitta B., *Antisemitismo nella Spagna Visigotica*, Roma 1998

San Isidoro. Doctor de las Españas, Siviglia 2003

Sánchez Albornoz C., *De la invasión islámica al estado continental*, Siviglia, 1985

Sánchez Albornoz C., *El senatus visigodo. Don Rodrigo rey legitimo de Espana*, in *Origines da la nacion española Estudios criticos sobre la historia del Reino de Asturia*, tomo I, Oviedo, 1972, pp. 191-269

Sánchez Albornoz C., *En torno a los origenes del Feudalismo. I: Fideles y gardingos en la monarquia visigoda. Raíces del vassallaje y del beneficio hispanos*, Mandoza, 1942

Sánchez Albornoz C., *España un enigma historico*, VIII edizione, Barcellona, 1981

Sánchez Albornoz C., *Estudios Visigodos*, in *Studi storici* a cura dell'Istituto Italiano per il Medio Evo, fasc. 78-79, Roma, 1971

Sánchez Albornoz C., *La “ordinatio principis” en la Espana goda y postvisigoda*, in *Viejos y nuevos estudios sobre las insituciones medievales españolas*, Madrid, 1980

Sánchez Albornoz C., *La “ordinatio principis” en la Espana goda y postvisigoda*, in *Viejos y nuevos estudios sobre las insituciones medievales españolas*, Madrid, 1980

Sánchez Albornoz C., *La decadencia visigoda y la conquista musulmana*, in *Origenes de la nación española. El reino de Asturias. Estudios criticos sobre la historia del reino de Asturias*, Oviedo, 1972, tomo I, pp.159-484

Sánchez Albornoz C., *La España cristiana de los siglos VIII al XI, Volumen I, El Reino Astur-Leonés, Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, in *Historia de España* a cura di R. Menéndez Pidal, vol. VII, Madrid, 1980

Sánchez Salor E., *El género de los “De Viris illustribus” de Jerónimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad*, in *Talia dixit* 1

Sánchez-Albonoz C., *Sede regia y solio real en el reino asturleonés*, in *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Madrid, 1980

Sanz Serrano R., *Historia de los Godos. Una epopeya històrica de Escandinavia a Toledo*, Madrid 2009

Sanz Serrano R., *La excomuni3n como sancion pol3tica en el reino visigodo de Toledo*, in *Los Visigodos. Historia y Civilizaci3n. Antiguedad y Cristianismo III*, Murcia 1986

Sayas Abengochea J. J., L. A. Garc3a Moreno, *Romanismo y germanismo, El despertar de los pueblos hisp3nicos (siglos IV-X)*, in *Historia de Espa3a* a cura di M. Tu3n de Lara, Barcellona 1987

Sestan E., *Stato e nazione nell'Alto Medioevo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994

Stoclet A J., *La Clausula de unctioe Pipini regis, vingt ans apr3s*, Revue belge de philologie et d'histoire, 78, 2000

Tabacco G., *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950

Teillet S., *De Goths à la Nation Gothique*, Les Belles Lettres, Parigi, 1984

Teillet S., *L' Historia Wambae est elle un'oeuvre de circonstance?*, in *Antiguedad y cristianismo*, vol. III, Murcia 1987

Teillet S., *L'Historia Wambae elle est un'ouvre de circonstance?*, in *Los Visigodos. Historia y Civilizaci3n. Antiguedad y Cristianismo*, 3, Murcia, 1986

Teja R., *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma. L'età Tardoantica I. Crisi e trasformazioni*, vol. III, Torino 1993

The uses of the past in the Early Middle Ages, a cura di Y. Hen e M. Innes, Cambridge University Press, 2000

Thompson E. A., *Los Godos en España*, Madrid 1971, traduzione di *The Goths in Spain*, Oxford University Press, 1969

Thompson E. A., *The Goths in Spain*, Oxford University Press, 1969

Torres López M., *Instituciones económicas, sociales y político-administrativas de la península hispánica durante los siglos V, VI y VII*, in *Historia de España*, a cura di R. Menéndez Pidal, vol. III, *España Visigoda*, Madrid, 1963

Torres López M., *Las invasiones y los reinos germánicos de España*, in *Historia de España*, a cura di R. Menéndez Pidal, vol. III, *España Visigoda*, Madrid, 1963

Ubierto Areta A., *Los orígenes de los reynos de Castilla y Aragon*, Zaragoza, 1991

Valastro Canale A., *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, edizione e traduzione italiana, UTET, Torino 2004

Valverde Castro M. R., *El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos*, in *Gerión* vol. 20, n. 1, 2002

Valverde Castro M. R., *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000

Valverde Castro M. R., *La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo*, in *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. 18, Ediciones Universidad Salamanca 2000

Valverde Castro M. R., *Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino*, in *Iberia. Revista de la Antigüedad*, nº 2, 1999

Valverde Castro M. R., *Monarquía y tributación en la Hispania visigoda: el marco de Teóodorico*, in *Historia Antigua*, XXXI-2007

Vázquez de Parga L., *Notas sobre la obra histórica de San Isidoro*, in *Isidoriana*, a cura di M. C. Díaz y Díaz, León 1961

Velasquez Soriano I., “*Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, A:633)*”, in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms (The Transformation of the Roman World 13)*, a cura di H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, S. Kaschke, Leiden Boston, 2003

Velázquez Soriano I. in *Coloquio 2*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples, Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2008

Velázquez Soriano I., *La doble redacción de la Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla*, in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi, J. C. Martín, *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville, Les recensions multiples, Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université rey Juan Carlos*

de Madrid (14-15 janvier 2002), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris
2008

