ANTONIO CORVINO

La lancia: realtà e simbolo. Da Longino ai Longobardi

Tra i tratti mediante il quale maggiormente si struttura la società altomedievale possiamo di certo enunciare le armi.

Lo stato di belligeranza endemico che caratterizza questo contesto storico dà vita ad una vera e propria «cultura armata», la quale agisce concretamente nella società e sulle sue forme di autorappresentazione, come avviene ad esempio con la narrativa epica e storiografica, dove le armi sono investite di una connotazione sacrale e simbolica notevolmente marcate.

Il codice bellico, linguaggio assolutamente nevralgico e al tempo stesso fondante nelle società del mondo antico e medievale, coniuga la sua realtà tra la dimensione della materialità fisica ed aspetti *culturali* che attingono le sfere della religione e/o della magia. L'elemento qui preso in considerazione è la *lancia*, nella sua accezione simbolica di forza, magia e regalità.

La lancia compare sin dagli albori dell'umanità quale uno dei primi strumenti atti all'uomo per cacciare e difendersi dai pericoli naturali. Con l'introduzione della staffa vi fu un'evoluzione nelle dinamiche militari tale da favorire l'utilizzo del cavallo e, al tempo stesso, della stessa lancia, avviando un processo di caratterizzazione di una figura, il cavaliere, che pervaderà l'immaginario collettivo della cultura medievale.

Quest'arma, inizialmente semplice strumento di caccia e di guerra, arrivò così a conquistare una parallela vita quale simbolo all'interno di determinate culture, specie quelle relative all'Alto Medioevo.

In questo breve contributo mediante lo studio di due *specimina*, la *Sacra Lancia* di Longino e cerimonia della trasmissione del *gaire* per i Longobardi, ci si propone di dare l'abbrivio ad una più dettagliata ed esauriente analisi del complesso e articolato *topos* della *lancia* in numerosi contesti, culture, epoche e letterature del Medioevo europeo.

Parole chiave: lancia, Medioevo, Longino, Longobardi, simbolo

Among the traits through which the Early Medieval society is mainly structured, we can certainly enunciate weapons.

The endemic state of belligerence that characterizes this historical context gives rise to a real «armed culture», which acts concretely in society and on its forms of self-representation, as happens for example with the epic and historiographic narrative, where weapons are invested with a sacred and symbolic connotation markedly marked.

The war code, an absolutely crucial and at the same time founding language in the societies of the ancient and medieval world, combines its reality between the dimension of physical materiality and cultural aspects that draw on the spheres of religion and/or magic. The element taken into consideration here is the spear, in its symbolic meaning of strength, magic and royalty.

The spear appears since the dawn of mankind as one of the first tools used by man to hunt and defend himself from natural dangers. With the introduction of the stirrup there was an evolution in the military dynamics that favored the use of the horse and, at the same time, of the lance itself, starting a process of characterization of a figure, the knight, which will pervade the collective imagination of medieval culture.

This weapon, initially a simple tool for hunting and war, came to conquer a parallel life as a symbol within certain cultures, especially those related to the Early Middle Ages.

In this short contribution through the study of two specimens, the Sacra Lancia *of Longino and the ceremony of the transmission of the* gaire *for the Longobards, we propose to give the start to a more detailed and exhaustive analysis of the complex and articulated topos of the spear in numerous contexts, cultures, epochs and literatures of the European Middle Ages.*

Keywords: spear, Middle Age, Longinus, symbol, Longobard

Il periodo particolare dell'Alto Medioevo, canonicamente identificato nei secoli che vanno dal V al IX/X d.C., fu caratterizzato da una completa e profonda trasformazione, oggetto di discussione storiografica la cui sintesi nel suo punto di maggiore impatto, le invasioni barbariche, è stata troppo frettolosamente etichettata come totale *rottura* con il sostrato socio-economico-culturale romano-bizantino: ben si parla, invece, di *discontinuità*, in quanto *rottura* assume un significato necessariamente netto e di cesura tra l'insediamento preesistente e quello successivo, corredato poi da una connotazione negativa per la conseguente cessazione, scomparsa o comunque perdita delle conquiste ottenute, nel caso specifico, dalla civiltà classica.

Vien da sé, quindi, che la dicotomia *continuità/rottura* mal si accorda a questo periodo, ma che elementi e momenti di *discontinuità*, affiancati a determinati caratteri *persistenti*, possano assurgere a corretta descrizione di quel tempo[1].

Uno degli elementi attraverso cui maggiormente si articola e si autorappresenta la società altomedievale sono le armi[2]. In un contesto in cui lo stato di belligeranza endemico dà vita a una vera e propria «cultura armata»[3], questa agisce concretamente nella società e sulle sue forme di autorappresentazione, come ad esempio la narrativa epica e storiografica, nelle quali le armi sono investite di una connotazione sacrale e simbolica assai marcate.

Questo tratto, comune a molte civiltà, diviene preminente nella misura in cui il potere e la regalità vengono contraddistinti da elementi che, da strumenti del quotidiano, si elevano a simboli a metà tra il magico e il sacro.

[1] W. Pohl, *Razze, etnie, nazioni*, postfazione a cura di G. Sergi, Aragno, Torino 2010, pp. 18-24.

[2] A. Cammarano, *Tradizioni pagane e culti cristiani nel Meridione longobardo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010, pp. 87-90.

[3] G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma 2005, pp. 66-70.

1. *La lancia: tra caccia, guerra e mitologia*

Il codice bellico, linguaggio assolutamente centrale e dominante nelle società del mondo antico e medievale, coniuga la sua realtà tra la dimensione della materialità fisica ed aspetti "culturali" che attingono le sfere della religione e/o della magia. L'elemento che qui si prende in considerazione è la *lancia*, nella sua accezione simbolica di forza, magia e regalità.

La lancia, o per meglio dire l'arma inastata, compare sin dagli albori dell'umanità come uno dei primi strumenti atti all'uomo per cacciare e difendersi dai pericoli naturali. Passa poi ovviamente a un uso, per così dire, interantropico: attacco e difesa tra individui e/o gruppi umani. Le esigenze quotidiane e quelle belliche hanno favorito lo sviluppo della metallurgia, generando cospicui sviluppi tecnologici delle armi e delle tecniche belliche più in generale[4].

La lancia, in particolar modo, vede un'evoluzione precisa che si denota in due distinti filoni: a) l'arma inastata da mischia, pesante ed atta ad estendere il campo d'azione del guerriero; b) il giavellotto, quale trasformazione della *zagaglia* primitiva, utile nella gittata a distanza. Con l'avvento dell'oplite greco e quindi dello sviluppo tecnico militare della fanteria pesante, viene disciplinata la lancia pesante, il δόρυ, composta da asta in legno duro lunga 2-3 metri, lama massiccia in metallo, prima in bronzo e poi in ferro, e il σαυρωτήρ, tallone dell'asta, sempre in metallo.

Le successive mutazioni delle armi inastate non risultano contraddistinte, nel periodo ellenistico e durante l'impero romano, da particolare estro sia nelle forme che nell'utilizzo: la σάρισα degli ὑπασπισταὶ τῶν ἑταίρων della Macedonia consente un vero atto rivoluzionario, sia in termini di combattimento sia da un punto di visto morfologico, distinguendosi da quanto fino a quel tempo era apparso nei campi di battaglia; il κοντός dei nomadi Sarmati, prima, e dei catafratti dell'esercito romano poi, è una lancia che

[4] Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014, pp. 13-17.

ha variazioni in termini di lunghezza dell'asta e della lama rispetto al tradizionale δόρυ. La comparsa della cavalleria pesante, iniziata già con gli Ἑταῖροι di Alessandro Magno, ma poi personalizzata ed adoperata dagli eserciti regolari successivi, gettò le basi per uno sviluppo sempre più cospicuo delle armi inastate.

Con l'introduzione della staffa[5], che vide le prime attestazioni nel nord della Cina intorno al IV secolo d.C., vi fu un'importante evoluzione nelle dinamiche militari dal momento che favorì non solo la più larga diffusione dell'utilizzo del cavallo, ma l'utilizzo, in perfetta sicurezza, della lancia, della spada e dello scudo in modo efficiente nel mentre si era in sella al cavallo.

Per i nomadi delle steppe euro-asiatiche, l'introduzione delle staffe ha aperto altre opportunità che sono state successivamente concretate dall'evoluzione delle armi da taglio come la sciabola. Come già sottolineato, con ogni probabilità, da una prima diffusione nel nord della Cina intorno al IV secolo d.C., le staffe metalliche iniziarono ad essere utilizzate in Corea e in Giappone: ma furono i nomadi turchi, con molta probabilità, i responsabili della diffusione della staffa nell'intera Eurasia, in seguito alla loro rapida espansione attraverso le pianure continentali. Gli arabi adottarono a loro volta le staffe alla fine del VII o all'inizio dell'VIII secolo, verosimilmente, dai Turchi, dall'Iran orientale o dall'Asia centrale. Gli Avari, anch'essi popolazione d'origine altaica, avevano già portato le staffe in Europa nel VI secolo, fungendo da *trait d'union* per la loro diffusione nell'esercito Bizantino. In un tale contesto, per quei Germani che intrattenevano stabili e frequenti rapporti economico commerciali con gli Avari, deve essere stato conseguenziale adottare la staffa fra la fine del VI e l'inizio del VII secolo[6].

[5] L.T. White, *Tecnica e società nel Medioevo*, trad. it. a cura di A. Barghini, Il Saggiatore, Milano 1976, pp. 15-79; V. La Salvia, *Le arti del fuoco*, in *Longobardi. Un popolo che cambia la storia*, a cura di G.P. Brogiolo, C. Giostra, F. Marazzi, Skira, Milano 2017, pp. 188-194.

[6] V. La Salvia, *Il cavaliere altomedioevale. Armi, equipaggiamento e strategie di combattimento*, in L. Camin, F. Paolucci, *A cavallo nel Tempo*, Sillabe, Livorno-Firenze 2018, pp. 138-151.

Questa evoluzione tecnica gettò le basi per la caratterizzazione di una figura, quella del cavaliere, che pervaderà l'immaginario collettivo di lì a venire, in principal luogo in epoca bassomedievale[7].

La cavalleria quale fenomeno sociale che prese vita in Europa nel sec. XI assurse a simbolo, emblema vero e proprio della regalità e della forza[8]. L'elemento che realmente contraddistingue la cavalleria medievale è l'autoriconoscimento di tutti i suoi membri in una classe sociale unica, benché fortemente eterogenea, che fino al XIII è anche abbastanza aperta, con grande mobilità e fluidità sociale, assurgendo poi ad ideale di vita a cui ispirarsi[9]. Difatti l'istituzione della cavalleria deve proprio alla Chiesa[10] l'evolversi della sua forma e della sua ideologia: il cavaliere è considerato il soldato di Dio e deve combattere le guerre giuste. «Non potendo impedire le guerre, la Chiesa ha cristianizzato il soldato»[11]: questa asserzione un po' provocatoria ci fa ben capire come la tradizione medievale abbia di fatto costruito la figura del cavaliere[12], a partire proprio da uno dei suoi elementi caratterizzanti, la lancia[13].

Questa, in estrema sintesi, l'evoluzione storica delle caratteristiche fisico-tecniche e degli usi della lancia tra Antichità e Medioevo. Passiamo ora a dare uno sguardo a come questo strumento di caccia e di guerra conquisti una parallela vita quale simbolo all'interno di quelle culture, con particolare attenzione all'Alto Medioevo.

Per meglio comprendere i perché e i come di questo fenomeno di mitologizzazione della lancia (inferiore allo stesso che caratterizza analogamente la spada), è inevitabile, in prima analisi,

[7] F. Buttin, *La lance et l'arrêt de cuirasse*, in «Archaeologia» 99, Cambridge University Press, Cambridge 1965, pp. 79-82, 90, 171.

[8] P. Moro, *"Quam horrida pugna". Elementi per uno studio della guerra nell'alto medioevo italiano (secoli VI-X)* Il Cardo, Venezia 1994, pp. 18-22; A.A. Settia, *Rapine, assedi, battaglie: La guerra nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 172-182.

[9] A.A. Settia, *Tecniche e spazi della guerra medievale*, Viella, Roma 2011, pp. 27-30.

[10] M. Keen, *Nobles, Knights and Men-at-Arms in the Middle Ages*, Bloomsbury Publishing PLC, Londra 1996, pp. 143-148.

[11] J. Gautier, *La chevalerie*, Arthaud, Parigi 1959, p. 31.

[12] F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 415-416.

[13] J. Flori, *Encore l'usage de la lance... La technique du combat chevaleresque vers l'an 1100*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 123 (1988), pp. 213-240.

considerare quella che, verosimilmente, è ritenuta la lancia per antonomasia: la "lancia sacra", quella che la tradizione cristiana attribuisce al soldato romano Quinto Cassio Longino, che con quell'oggetto trafisse il costato di Cristo, per accertarne la avvenuta morte: «Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua»[14]. Il nome stesso Longino, peraltro, è presumibilmente un nome di fantasia derivante proprio da λόγχη, per l'appunto "lancia". Il nome del soldato che colpisce Gesù crocifisso difatti non compare nei cosiddetti *Vangeli* canonici, dove invece viene riportato solo lo svolgimento dell'episodio, che coinvolge un soldato (anonimo) e la sua lancia, prima che Cristo morto venga consegnato nelle mani di figure di rilievo dell'*élite* semitica, come Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, che provvidero alla sepoltura. Una tradizione orientale, penetrata poi in Occidente, descrive il soldato romano come guercio e, all'atto del trafiggimento del Cristo, miracolosamente guarito dal sangue zampillato dal costato[15].

Per meglio orientarci relativamente alla complessa figura di Longino viene in soccorso uno scritto apocrifo, i cosiddetti *Acta Pilati*, dove Longino è il nome del centurione al comando del gruppo di soldati, a cui venne affidata la guardia del sacro sepolcro. La diffusione della tradizione in Occidente finì per sovrapporre la figura di questo soldato a quella del centurione che riconobbe la natura divina del Cristo, come riportato dalle Scritture: «Vere iste Filius Dei erat»[16]: probabilmente questa sovrapposizione fu dettata dalla lettera apocrifa di Pilato a Erode, dove all'atto della resurrezione Cristo, rivolgendosi al soldato Longino al di fuori del suo sepolcro, gli chiede: «Non sei stato tu che hai fatto la guardia durante la mia passione e al mio sepolcro?»[17]. Questa tradizione viene ripresa e condensata, verso la fine del sec. XIII, dalla *Legenda Aurea* di Jaco-

[14] Gv 19, 33-34, in Cei, Nuova Riveduta, Nuova Diodati.

[15] C. Frugoni, *La voce delle immagini*, Einaudi, Milano 2010, pp. 171-180.

[16] Mt 27, 54.

[17] *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento. I Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Piemme, Casale Monferrato 2001, p. 735.

po da Varazze: «Longino fue uno conostabile di cento cavalieri, il quale stando presente a la Croce di Cristo, per comandamento di Pilato forò e con la lancia il lato di Cristo e, veggendo i segnali che si facevano, cioè il sole oscurato e li tremuoti, credette in Cristo. E massimamente per questo, come vogliono dire alquanti, che essendo accecato de gli occhi per infermità, ovvero per vecchiezza, per avventura furono tocchi gli occhi del sangue di Cristo scorrente giù per la lancia, e immantanente vidde lume chiaramente»[18].

La figura di Longino, quindi, rientra a pieno titolo in questo processo di cristianizzazione del soldato avvenuto, come già evidenziato, attraverso l'elemento caratterizzante della lancia. Sotto il profilo archeologico, cioè materiale, esistono attualmente tre oggetti che aspirano alla qualifica di "lancia sacra": la *Lancia di Antiochia*, custodita nel museo della cattedrale di Echmiadzin in Armenia, la *Lancia del Destino* o *Heilige Lanze*, conservata nel palazzo reale di Vienna e la *Sacra Lancia* custodita nella basilica di San Pietro in Vaticano a Roma.

Le vicende legate al ritrovamento dell'arma in terra di Antiochia le conosciamo principalmente dal *Liber* di Raimondo d'Aguilers, canonico della chiesa di Le Puy e cronachista della Prima Crociata (1096-1099) al seguito dell'esercito crociato provenzale guidato dal conte di Tolosa Raimondo IV di Saint Gilles[19] e da Ademaro di Monteil vescovo di Le Puy[20]. Testimone degli eventi, come orgogliosamente rivendicato dalla sua penna, Raimondo fa parte della ristretta cerchia che ha avuto modo di rinvenire la Sacra Lancia in Antiochia: il miracoloso ritrovamento si colloca in coincidenza di un momento di profondo scoramento nelle dinamiche della Cro-

[18] R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Loescher, Torino 1981, XLVII consultato su «Reti Medievali», al link: http://rm.univr.it/didattica/fonti/rusconi/sezIII/09_prediche_vite_santi.htm, il giorno 29/8/2021 alle ore 13:16.

[19] Gugliemo di Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, I, a cura di R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford Medieval Texts, Oxford 1998, IV, c. CCCLXXXVIII, pp. 694-700.

[20] J.A. Brundage, *Adhemar of Puy: The Bishop and His Critics*, in «Speculum», 34 (1959), pp. 201-212.

ciata quando, presa Antiochia al termine di un durissimo assedio (20 ottobre 1097 – 3 giugno 1098), i crociati si vedono a loro volta mettere sotto assedio dall'imponente esercito guidato dall'*atabeg* di Mosul Kerbogha[21]. A questo punto si fa avanti Pietro Bartolomeo, un *pauper*, *rusticus*, *Provincialis* (ossia di Provenza)[22], appartenente al contingente del conte di Tolosa. A costui, in sogno, appare 4 volte l'apostolo che gli intima di mettersi alla ricerca della Sacra Lancia indicandogli precisamente le operazioni da fare per trovarla: e il 10 giugno 1098 scavando sotto un altare della cattedrale antiochena, la preziosa reliquia salta fuori, tra l'esultanza del conte di Tolosa e dei suoi, che immediatamente vi videro un segno della protezione e affezione divina verso il contingente provenzale[23]. Questo miracolo, insieme ad altre motivazioni escatologiche, diede senz'altro forza e convinzione alla spedizione crociata, che così nel luglio 1099 poté prendere finalmente Gerusalemme: suggerisce questa interpretazione Guglielmo di Tiro nella sua *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*[24] sottolineando quanto questa scoperta avesse risollevato il morale delle truppe. È probabile che tali *visiones* fossero state escogitate per motivi propagandistici piuttosto che realmente religiosi. È questa, ad esempio, l'interpretazione che ne dà un altro storico più o meno coevo, Rodolfo di Caen, appartenente al contingente italo-normanno di Boemondo e Tancredi d'Altavilla: il «pezzo di ferro arrugginito» che dietro le indicazioni di Pietro Bartolomeo viene ritrovato in Antiochia è stato messo lì subdolamente dai Provenzali, proprio per vantare una protezione divina più diretta verso il proprio contingente nella spedizione: e non può trattarsi

[21] S. Runciman, *Storia delle crociate*, vol. I, Einaudi, Torino 1993, pp. 198-202.

[22] *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes*, a cura di H. Hagenmeyer, Innsbruck Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck 1901: XVI, p. 163, parla di un *quidam famulus Dei*; XVII, p. 166, lo descrive come un [...] *pauperrimus et omnium fere abiectissimus, Provincialis genere*. Consultato tramite il link: *archive.org/details/epistulaeetchartoohageuoft/page/ng/mode/2up* il 29 agosto 2021 alle ore 18:01.

[23] C. Morris, *Policy and Visions. The case of the Holy Lance at Antioch*, in *War and Government in the Middle Ages. Essays in honour of J.O. Prestwich*, a cura di J. Gillingham , J.C. Holt, Boydell Press, Woodbridge 1984, p. 36, n. 9.

[24] Guillaume de Tyr, *Chronique*, edizione critica a cura di R.B.C. Huygens, Brepols, Turnhout 1986.

di un oggetto che sta lì da oltre 1000 anni, in quanto troppo poco corroso dalla ruggine e di una forma e struttura che non ha niente a che vedere con le lance romane[25].

Non vi sono notizie precise in relazione ad una correlazione diretta tra la *Lancia di Antiochia* e quella conservata presso la cattedrale di Echmiadzin: da una parte abbiamo le varie cronache che narrando le vicende della prima crociata ne citano la sua scoperta[26], dall'altro fonti armene che ci forniscono flebili testimonianze della presenza di una Lancia Sacra in Armenia, come Matteo di Edessa nella sua *Cronaca*[27] e la studiosa armena Marylin Eordegian che cita due manoscritti anonimi armeni del XIII e del XVII secolo nei quali vi è descritto san Taddeo che portò in Armenia la lancia coperta di sangue divino insieme ad altre reliquie[28]. La cronologia tarda di quest'ultimi testimoni manoscritti rispetto alle vicende crociate suggerisce di interpretare quanto tramandato come una sorta di processo di ricostruzione mitica, espressione di una volontà di generare una *nuova* tradizione circa la presenza della lancia in Armenia che, acquisendo nella traslazione delle reliquie uno dei primi discepoli del Cristo – san Giuda Taddeo – dona notevole lustro al complesso monastico che, intorno al XIII secolo, prese il titolo di Geghardavank (Monastero della Lancia)[29].

[25] E. D'Angelo, *Angeli e diavoli alle Crociate*, in «Micrologus», 23 (2015), p. 8.

[26] Guiberto di Nogent, *Le reliquie dei santi*, in «Corpus Christianorum in Translation», a cura di M. Salaroli, vol. 24, Brepols, Turnhout 2015; Radulfo di Caen, *Radulphi Cadomensis Tancredus*, in «Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis», a cura di E. D'Angelo, vol. 231, Brepols Publishers, Turnhout 2011; Guillaume de Tyr, *Chronique*, cit.; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, in «Oxford Medieval Texts», a cura di S.B. Edgington, Clarendon, Oxford 2007; Pietro Tudebode, *Historia de Hierosolymitano itinere*, in «Memoirs of the American Philosophical Society», a cura di J.H. Hill, L.L. Hill, vol. 101, American Philosophical Society, Philadelphia 1974; Robertus Monachus, *The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk*, a cura di D. Kempf, M.G. Bull, The Boydell, Woodbridge 2013; Gilon of Paris, *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris*, in «Oxford Medieval Texts», a cura di C.W. Grocock, J.E. Siberry, Clarendon Press, Oxford 1997.

[27] Matthieu D'Edesse, *Armenia and the Crusades. Tenth to Twelfth Century Centuries. The Chronicle of Mattew of Edessa*, trad. ingl. A.E. Dostourian, prefazione di K.H. Maksoudian, University Press of America, Lanham 1993.

[28] M. Eordegian, *The Holy Shroud in Armenian manuscripts and literature*, in «Sindone 2000», vol. II, San Severo, Gerni, 2002, p. 386.

[29] O. Khalpakhchian, *Architectural Ensembles of Armenia*, Iskusstvo Publishers, Mosca 1980, pp. 238-240.

La seconda candidata è la cosiddetta *Heilige Lanze*: custodita nella *Schatzkammer* dell'Hofburg di Vienna, si presenta nella forma della sola parte superiore di una lancia alata di 50,7 cm.

La lama è interessata dalla giustapposizione di un sottile pezzo di ferro ornamentale, mancante della parte inferiore, che la tradizione attribuisce ad uno dei *Sacri Chiodi* della croce di Cristo[30]. La lama, oggigiorno rotta, doveva esserlo già ai tempi di Ottone III, che ne fece realizzare una copia che ora è conservata a Cracovia, in cui è stata inserita anche una riproduzione della spina[31]. La lama presenta una zona vuota al centro, a cui è stato saldamente legato un chiodo: due piccoli foderi, di argento sotto e oro sopra, inguainano una porzione di essa. Lungo il chiodo ci sono due piccolissime croci di ottone alle loro spalle, sono presenti due saldature a testimonianza di un ulteriore presenza sul gambo del chiodo, come se qualche elemento vi fosse stato ribattuto a forza, forse un intarsio, all'interno del chiodo. Sulla banda d'argento si legge la seguente iscrizione latina, fatta incidere da Enrico IV tra il 1084 e il 1105: «CLAVVS + HEINRICVS D(EI) GRA(TIA) TERCIVS ROMANO(RVM) IMPERATOR AVG(VSTVS) HOC ARGENTVM IVSSIT FABRICARI AD CONFIRMATIONE(M) CLAVI LANCEE SANCTI MAVRICII + SANCTVS MAVRICIVS», mentre la banda in oro, opera di Carlo IV, riporta: «LANCEA ET CLAVUS DOMINI»[32].

Le prime attestazioni di questo oggetto si ritrovano nell'*Antapodosis* di Liutprando da Cremona (X secolo), dove la lancia viene donata dal conte Sansone al re d'Italia Rodolfo II di Borgogna[33]: Liutprando ci riferisce che, venuto a conoscenza l'imperatore Enrico I l'Uccellatore, attorno al 925[34], che la lancia conteneva al suo

[30] M. Olmi, *Indagine sulla croce di Cristo*, La Fontana di Siloe, Torino 2015, pp. 37-40.

[31] P.E. Schramm, *Die Heilige Lanze, Reliquie und Herrschaftszeichen und Staatsymbolik*, MGH Schriften 13, Hiersemann, Stuttgart 1955, pp. 492-537, esp. 502, 517.

[32] M. Schulze-Dörrlamm, *Die Heilige Lanze in Wien*, in «Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums», 58 (2011), 707-742.

[33] Liutprando da Cremona, *Libro IV*, in *Tutte le opere di Liutprando da Cremona: La restituzione – Le gesta di Ottone I – La relazione di un'ambasciata a Costantinopoli*, a cura di A. Cutolo, Milano, Bompiani, 1945, pp. 157-158.

[34] P.H. Wilson, *Il Sacro Romano Impero. Storia di un millennio europeo*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 332.

interno alcuni chiodi provenienti dalla passione di Cristo, la richiese con gran veemenza, dapprima inviando dei messaggeri ma, ricevendo un rifiuto da Rodolfo, si vide costretto a far leva sia sulle minacce di una possibile devastazione del regno ad opera del suo esercito che alle lusinghe (promessa di cessione di oro, argento e parte del ducato di Svevia)[35].

Questa *lancia* viene sin da subito presentata come un'arma dall'immenso valore simbolico: essa può divenire icona dell'invincibilità dell'imperatore, un *victoriferum signum* che, all'interno della propaganda ottoniana, era perfetta per legittimare il potere imperiale. Questa iconicità veniva celebrata da Liutprando mediante un trasferimento di possesso della lancia tra Rodolfo ed Enrico dettato da una divina giustizia, piuttosto che un'umana transazione[36]. Il culto di san Maurizio, soldato romano di stanza in Egitto e martirizzato sotto Massimiano (285 – 305 d.C.), molto diffuso in terra di Borgogna[37], e successivamente rilevante anche in terra sassone al punto di divenire il santo patrono del Sacro Romano Impero, ha di fatto creato il collegamento tra la *lancea sacra*, come figura nell'opera di Vitichindo di Corvey[38] e san Maurizio, come inizia ad essere presentata, anche se non direttamente, in una lettera scritta intorno all'anno 1000 da Brunone Bonifacio[39]. Tale giustapposizio-

[35] Liutprando da Cremona, *Libro IV*, in *Tutte le opere di Liutprando da Cremona: La restituzione – Le gesta di Ottone I – La relazione di un'ambasciata a Costantinopoli*, a cura di A. Cutolo, Milano, Bompiani, 1945, pp. 157-158.

[36] Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, Libro IV, cap. 24: «Quia vero quod petebatur munus erat quo caelestibus terrea Deus coniunxerat, lapis scilicet angularis faciens utraque unum, Rodulfi regis cor emollivit iustoque regis iusta iuste petenti cominus tradidit».

[37] Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, Libro IV, cap. 25.

[38] P. Chiesa, *Widukindus Corbeiensis Monachus*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, a cura di P. Chiesa, L. Castaldi, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 472-481.

[39] Brunone Bonifacio, opponendosi alla politica di conciliazione del re cristiano Enrico II con il sostrato pagano dei Liutici, mette su due piani distinti il cristianesimo e il paganesimo mediante l'utilizzo di due frasi interrogative che vedono contrapposti da un lato le coppie "*Maurizio / Lancia Santa*" e dall'altra il "*dio pagano Zuarasi*" / "*diabolica vexilla*": cfr. A. Brackmann, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter*, in «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 30, De Gruyter, Berlin 1937 p. 292.

ne, infatti, viene resa palese dalla banda argentea sopracitata riportante l'intitolazione a san Maurizio[40]. Il riferimento a Maurizio può essere interpretato come una volontà di donare alla reliquia una doppia valenza, unendo sia il sacro sia il temporale: era, così, sia espressione sacerdotale essendo entrata in contatto col costato di Cristo che espressione imperiale, essendo passata dalle mani di un soldato romano che, in un modo o nell'altro, richiama alla memoria la sfera del potere terreno e la grandezza dell'impero romano.

Ultima candidata, quella che per forza di cose viene ritenuta come la più probabilmente autentica, è la Sacra Lancia custodita nella basilica di San Pietro in Vaticano, dono del sultano Bayazid II al papa Innocenzo VIII. All'indomani della morte di Maometto II, conquistatore di Costantinopoli nel 1453, nel 1481, la successione al ruolo di guida dei turchi ottomani fu contesa tra i due figli, Bayazid, il maggiore, e Cem: il secondo al momento della sconfitta chiese asilo presso i Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme, stanziati a Rodi, convinto di poter attraverso loro rifarsi ai danni del fratello[41]. Le sue aspettative furono tradite quando l'ordine cristiano, in cambio di una rendita annuale, lo tenne in custodia conducendolo in Francia sotto la protezione del gran maestro Pierre d'Aubisson. La sua custodia passò poi al papa Innocenzo VIII che, nell'intento di organizzare una controffensiva cristiana contro i turchi ottomani, voleva sfruttare le conoscenze di Cem per poter sopraffare il nemico. La diplomazia messa in campo da Bayazid II riuscì, tuttavia, insieme alla riluttanza degli Stati europei ad intraprendere una nuova crociata, a dissuadere il papato dall'intraprendere quest'ulteriore offensiva: il sultano offrì la tranquillità delle coste adriatiche, una sorta di patto di non belligeranza, suffragato dall'invio di

[40] A. Bühler, *Die Heilige Lanze. Ein ikonographischer Beitrag zur Geschichte der deutschen Reichskleinodien*, in «Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft», vol. 16, 3-4, Schnell&Steiner, Regensburg 1963, p. 85-116; M. Kuhn, *Sankt Mauritius mit der Lanze, der ottonische Reichspatron an der Schwelle zwischen Franken und Thüringen*, in «Geschichte am Obermain Jahrbuch» 7, Colloquium Historicum Wirsbergense, Lichtenfels 1971/1972, pp. 51-76.

[41] S.N. Fisher, *The foreign relations of Turkey (1481-1512)*, University of Illinois Press, Champaign 1948, pp. 38-43.

numerosi doni, tra cui la Sacra Lancia[42]. La richiesta di Bayazid II era quella di mantenere rapporti distesi con l'Occidente europeo, tenendo sempre sotto scacco il fratello, arrestando sul nascere le sue mire vendicative. La lancia, da sempre appannaggio dell'imperatore della *pars* orientale dell'impero romano ed ora parte del patrimonio a disposizione dei discendenti di Maometto II, arrivò per mare al porto di Ancona nel 1492, come raccontato dal vescovo di Senigallia Marco Vigerio I Della Rovere che, nella sua *Controversia de excellentia instrumentorum Dominicae Passionis*, avvia la polemica per cui al sultano spettava il compito di inviare al papato anche la tunica che avvolse il Cristo, oltre la lancia[43]: la veste infatti andava anteposta alla lancia, in quanto profetizzata e da Davide[44] e per la centralità del suo ruolo nello svolgimento della passione, a differenza della lancia che interagì con il divino solo all'atto della morte[45]. La reliquia venne portata solennemente da Ancona a Roma con l'ausilio di un cavallo bianco accompagnato da una lanterna grande, a testimonianza della preziosità del carico. La *traslatio* si completò il giorno dell'Ascensione, il 31 maggio 1492: il papa Innocenzo VIII dispensò con questa Sacra Lancia la benedizione al popolo e la reliquia trovò riparo presso la chiesa di Santa Maria del Popolo[46]. Nel 1629, con la consacrazione della nuova basilica di San Pietro a Roma, fu trasferita e depositata in una delle quattro cappelle ricavate dai piloni che sorreggono la cupola della basilica, destinate a custodire le reliquie più preziose del tempio. Una di queste cappelle fu fatta appositamente per accogliere la Lancia, quella contraddistinta dalla statua di Longino, opera di Bernini[47].

[42] G.E. Carretto, *Un sultano prigioniero del Papa*, Centro Internazionale della Grafica, Venezia 1989, p. 48.

[43] Marco Vigerio I Della Rovere, *Controuersia de excellentia instrumentorum Dominicae passionis per Marcum Vigerium episcopum Praenestinum cardinalem Senogalliensem discussa*, Marcelli Silber alias Franck, Roma 1512.

[44] Salmi, 22(21), 19.

[45] R. Ritzler, *I cardinali e i papi dei frati Minori conventuali*, in «Miscellanea Franciscana», LXXI (1971), pp. 23-77.

[46] M. Gattoni, *Sisto IV, Innocenzo VIII e la geopolitica dello Stato Pontificio (1471-1492)*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 106-110.

[47] R. Neuman, *Baroque and Rococo Art and Architecture*, Laurence King Publisher, London 2012, pp. 102-104.

Va infine almeno menzionata, accanto alle tre attualmente esistenti, una quarta Sacra Lancia che è arrivata in Europa: è quella portata in territorio francese da re Luigi IX, che durante la VII Crociata (1248 – 1254), frutto di una compravendita a Damietta con l'imperatore latino di Costantinopoli Baldovino II che comprese altre reliquie: questa, insieme con le altre reliquie che il re aveva accaparrato nel corso degli anni, fu conservata nella *Sainte Chapelle* a Parigi[48], ma malauguratamente andò distrutta durante la Rivoluzione francese[49].

Le medesime dinamiche mitopoietiche rilevate per la Sacra Lancia sono riscontrabili nelle vicende dei primi Longobardi. Proprio la precisa giustapposizione tra elemento guerresco e sacrale emerge chiaramente da un lato dai contesti funerari a loro afferenti[50], dall'altro dai riferimenti presenti in cronache e saghe.

Perciò, prima di passare alla presenza letteraria, è necessario se non altro accennare alla realtà materiale dell'oggetto lancia presso il popolo longobardo, che emerge dalla pratica archeologica che, passo dopo passo, diviene sempre più penetrante ermeneuticamente grazie all'ausilio delle tecnologie e della diagnostica: interventi, in particolare nei contesti sepolcrali, quali analisi di laboratorio sui resti osteologici (analisi paleogenetiche e degli isotopi stabili) e sui manufatti (archeometria) consentono agli studiosi di avere accesso

[48] *Prima fundatio Sanctae Cappella parisiensis*, in «Actes royaux», Parigi, 1893.

[49] Jean de Joinville, *Storia di San Luigi*, Il Cigno, Roma 2000; Guillaume de Nangis, *Vie de saint Louis*, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. XX, Parigi 1840; Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, vol. I, Laterza, Bari 1966, p. 319; W.C. Jordan, *Louis IX and the challenge of the crusade*, Princeton University Press, Princeton 1979; J. Le Goff, *San Luigi*, Einaudi, Torino 1996; W.C. Jordan, *Louis IX and the challenge of the crusade*, Princeton University Press, Princeton 1979; J. Flori, *Le crociate*, Il Mulino, Bologna 2000; C. Tyerman, *L'invenzione delle crociate*, Einaudi, Torino 2000; C. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion de N.S.J.C.*, Jérôme Millon, Grenoble 2012, pp. 166-170.

[50] E. Possenti, *Necropoli longobarde in Italia: lo stato della ricerca*, in *Necropoli longobarde in Italia. Indirizzi della ricerca e nuovi dati*, a cura di E. Possenti, Castello del Buonconsiglio, Trento 2014, pp. 35-43; P.M. De Marchi, E. Possenti, *Le sepolture longobarde*, in *Monselice. Archeologia e architettura tra Longobardi e Carraresi*, a cura di G. P. Brogiolo, A. Chavarrìa Arnau, SAP, Mantova 2017, pp. 50-59; M. Valenti, *Il Barbaricum: una periferia che si fece centro. Società, insediamento ed economia tra I e X secolo*, SAP, Mantova 2021, pp. 276-285.

ad una serie di dati fino ad ora non reperibili. Proprio le sepolture – caratterizzate dalla presenza di molteplici rituali e oggetti – restano una fonte privilegiata per la conoscenza sia quotidiana e materiale, che religiosa, culturale e sociale del popolo longobardo in Italia[51].

I corredi e gli elementi che emergono da questi contesti, per lo più, vengono interpretati come la risultante di una volontà precisa, un disegno preparatorio atto a disegnare la personalità del defunto così da risultare evidente a coloro che assistono alla sepoltura.

Non sarebbe illogico ipotizzare una sorta di cerimonia di passaggio delle consegne, di ruoli, nel caso di personalità di un certo spessore sociale: per quanto, quindi, questo rito possa apparire costruito e suggerire a noi posteri solo in parte quanto invece appartiene a quella società, esso è comunque uno spaccato centrale della vita, fatto di linguaggi culturali e immaginari religiosi propri della comunità coinvolta, espressi tramite codici rituali propri di ciascuna cultura che si intrecciano alla dimensione cultuale[52].

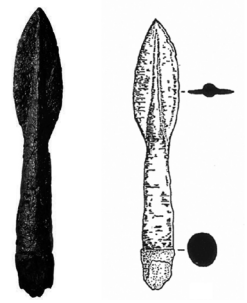


Fig. 1
Tomba 748-749, punta di lancia a foglia d'alloro, Rocca di Monselice, Italia[53].

[51] I. Bóna, J. Hórvath, *Langobardische Gräberfelder in West-Ungarn*, «Monumenta Germanorum Archaeologica Hungariae», 6, Budapest 2009, p. 187; C. Giostra, *Temi e metodi dell'archeologia funeraria longobarda in Italia*, in *Archeologia dei Longobardi: dati e metodi per nuovi percorsi di analisi, I Incontro per l'Archeologia barbarica Milano, 2 maggio 2016*, a cura di C. Giostra, SAP, Mantova 2017, pp. 15-42; E. Possenti, *Materiali di tipo franco nelle sepolture longobarde delle prime generazioni immigrate in Italia*, in *Prima e dopo Alboino: sulle tracce dei Longobardi. Convegno Internazionale di Studi. Cimitile, Nola e Santa Maria Capua Vetere*, 14-15 giugno 2018, a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Guida editori, Napoli 2019, p. 246.

[52] C. Giostra, *Verso l'aldilà: i riti funerari e la cultura materiale*, in *Longobardi. Un popolo che cambia la storia*, a cura di G.P. Brogiolo, C. Giostra, F. Marazzi, Skira, Milano 2017, pp. 61-62.

[53] P.M. De Marchi, E. Possenti, *Le sepolture longobarde*, cit., p. 55: particolare estratto dalla tavola n. 1, p. 77.

Sulla "barbarie" e la ferocia dei Longobardi la letteratura nediolatina ci dettaglia non poco. Basti qui ricordare la posizione al riguardo di papa Gregorio Magno († 604), che assiste alla loro calata nella Penisola; nei *Dialogi*, il pontefice fa una narrazione tragica dell'avvento in Italia di questa popolazione: «finis venit universae carni, finis venit universae carni, finis venit universae carni», frase pronunciata dal martire Eutichio apparso a Redento, *Ferentinae episcopus*, di Ferentino, durante una sosta di fianco alla tomba del martire. Classica profezia *post eventum*, il vescovo Redento riferisce che: «[...] Subito infatti seguirono in cielo segni terribili, a settentrione si videro come delle lance e delle schiere di fuoco; e subito la crudele gente dei Longobardi, uscita fuori dalle profondità della sua terra, piombò sulla nostra testa, e la stirpe degli uomini, che in questa terra era cresciuta fino a una grande moltitudine, quasi spighe di grano, fu distrutta»[54].

In continuità con l'esigenza che accomuna tutte le etnie barbariche che, nell'Alto Medioevo, i Longobardi riescono nel tentativo di costituirsi una propria storia[55], quella del popolo longobardo[56], profondamente legata al mondo militare, veleggiando tra mito e storia. La sua tipica struttura di popolo-esercito si riflette in maniera preponderante nell'*epos* storico-mitico che, a suffragio del potere conquistato, ne va a strutturare l'identità. L'esempio più noto ed evidente è naturalmente l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono[57] che, parlando delle proprie fonti, afferma di aver fatto affidamento su tre testi differenti: una *historiola* dei Longobardi, che purtroppo non è giunta fino a noi[58]; la continuazione anonima della cronaca scritta da Prospero nel V secolo; ed infine un ultimo

[54] Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 38.

[55] C. Azzara, *I Longobardi. Popoli e Civiltà*, Il Mulino, Bologna 2015.

[56] G.P. Brogiolo, *I Longobardi tra storia, archeologia e arte*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Brescia, Monastero di S. Giulia, 18 giugno – 19 novembre 2000, Milano 2000, pp. 25-30.

[57] Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, a cura di A. Zanella, Bur Rizzoli, Milano 1991.

[58] S. Gasparri, *Voci dai secoli oscuri*, cit., pp. 27-28.

testo anonimo, chiamato dagli editori moderni *Origo gentis Langobardorum*[59].

A prescindere dalle intenzioni di ricostruzione storica delle origini della *gens* di appartenenza, la volontà era quella di forgiare un testo che potesse rappresentare un filo storico identitario, un *text of identity* per un popolo nuovo, forgiato dalla conquista del potere e dell'assestamento sociale con la popolazione dominata[60]: la costruzione, in un certo senso, di «un mito per sopravvivere»[61]. La saga longobarda, tramandata da Paolo Diacono con la *Historia Langobardorum* e dal monaco Secondo di Non con la sua *Origo gentis langobardorum*, rappresenta appieno quella volontà, precedentemente descritta, di ricostruzione corroborata delle origini, atta a legittimare un potere acquisito attraverso conquiste lente e faticose. Il materiale mitico-religioso che accompagna queste vicende, la loro complessità e la loro ricchezza di particolari testimoniano l'esistenza di una cultura tradizionale longobarda il cui radicamento nel mito appare indubbio[62].

I re sono figure ibride tra divinità ed eroi. La stessa coppia d'origine degli antichi Winnili, divenuti poi Longobardi, sono i *Romolo e Remo* scandinavi, Ibor e Aione, un esempio di quelle coppie di fratelli divini a cui fa riferimento la letteratura mitologica di tanti popoli[63].

E la lancia diventa un oggetto/mito fondamentale.

[59] *Origo gentis Langobardorum*, a cura di G. Waitz, in *MGH SS Rerum Langobardicarum*, Hannover 1878; *Origo gentis Langobardorum. Introduzione, testo critico, commento*, a cura di A. Braciotti, Herder editrice e libreria, Roma 1998; C. Azzara, S. Gasparri, *Origo gentis Langobardorum*, in *Le leggi dei Longobardi. Storia memoria e diritto di un popolo germanico*, Viella, Roma 2005.

[60] W. Pohl, *Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, a cura di P. Chiesa, Forum Editrice Universitaria Udinese, Udine 2000, pp. 413-426.

[61] G. Vinay, *Un mito per sopravvivere: l'*Historia Langobardorum *di Paolo Diacono*, in Id., *Altomedioevo latino. Conversazioni e no*, Liguori, Napoli 1978, pp. 125-149.

[62] *Vita Barbati episcopi Beneventani*, in G. Waitz, *MGH, Scriptores 3, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae, 1878, consultato il 3 settembre 2021 alle ore 18:48 al link: *bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00000858&pimage=568&v=100&nav=&l=it*.

[63] S. Gasparri, *La regalità longobarda, in Visigoti e Longobardi*, a cura di J. Arce, P. Delogu, All'insegna del Giglio, Firenze 2001, pp. 305-327.

Il primo re, escludendo quelli che fanno riferimento a personaggi come Sceaf[64], fu *Agilmund*, *ex genere Gugingus*[65]: Agilmundo appartiene alla stirpe dei Gugingi, che sotto una lente antroponimica ricorda perfettamente la lancia di Odino, *gungnir* nelle fonti norrene[66].

Nel preciso contesto delle saghe longobarde è ben evidente lo schema del contesto bellico adoperato come elemento sacrale: Ibor e Aione, i due gemelli primordiali, così come Agilmundo e Lamissione sono comandanti militari oltre che personalità circondate da un'aura divina. A mano a mano la cifra militare aumenta, mitigando la peculiarità mitica con quella eroica, l'alone mitico circonda le armi belliche nel caso del re Alboino[67]. Il duca veronese Giselperto, un secolo e mezzo dopo la morte del re, alla ricerca della sua famosa spada, arrivò a profanarne la tomba: impadronitosi probabilmente dell'intero corredo di Alboino, il duca intendeva avocare a sé, in chiara continuità con le tradizioni germaniche, l'essenza eroica del defunto, re di tutti i Longobardi. Alboino stesso, infatti, sconfitto il re dei Gepidi Cunimondo, rivendicò presso la corte nemica le armi del rivale, sposandone poi la figlia Rosmunda, e arrivando addirittura a trasformare il teschio del vinto in una coppa da vino, cui avrebbe fatto bere la stessa figlia[68].

L'accento che cade sull'arma di Alboino tradisce quella che era effettivamente l'arma sacra per i Longobardi. Nonostante l'insediamento in Italia abbia comportato, necessariamente, per un popolo sostanzialmente nomade, determinati cambiamenti socio-culturali mutuati dalla società romana, le tracce relative ai primordi rimasero cospicue, cosicché le nuove impronte romane andarono

[64] S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto, CISAM, 1983, pp. 23 e 34-35.

[65] *Edictum Rothari*, in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Viella, Roma 2005, p. 14.

[66] A. Orchard, *Dictionary of Norse Myth and Legend*, Cassell, London 1997, p. 43.

[67] W. Pohl, *L'invasione dei Longobardi e la leggenda di Alboino*, in *I Longobardi e la guerra. Da Alboino alla battaglia sulla Livenza (secc. VI-VIII)*, a cura di P. Moro, Viella, Roma 2004, pp. 29-40.

[68] P. Diacono, *Historia Langobardorum*, cit., I, 24.

a mescolarsi con la trasmissione di caratteri simbolici fortemente arcaici[69]. Questi ultimi si riscontrano innanzitutto nel rituale di elezione, il cui modello mitico è presentato nel racconto della storia di Agilmundo e Lamissione.

«*Qui cum equo retento miserandos infantulos miraretur hastaque, quam manu gerebat, huc illucque eos inverteret, unus ex illis iniecta manu hastam regiam conprehendit. Rex misericordia motus factumque altius ammiratus, eum magnum futurum pronuntiat. Moxque eum a piscina levari praecepit, atque nutrici traditum omni cum studio mandat alendum; et quia eum de piscina, quae eorum lingua lama dicitur, abstulit, Lamissio eidem nomen inposuit*»[70]: traspare qui, dalle parole di Paolo Diacono, come il porgere la lancia da parte del re possa essere un gesto epico, al limite del sacro, una sorta di rituale che vede il re cedere la lancia sacra al successore, designando in questo modo il proprio erede.

Questa supposizione viene avvalorata, sebbene parliamo di una testimonianza tarda rispetto alle vicende dei primi re longobardi, dall'epilogo dell'*Editto di Rotari*: vi viene citato il *gairethinx*, l'assemblea generale del regno: parola longobarda formata da *gaire*, per l'appunto "lancia", e *thinx*, "adunanza", quindi "adunanza delle lance", a significare il carattere strettamente bellicistica dell'assemblea costituita dagli *esercitali* o *arimanni*, cioè da coloro che impugnavano le armi[71], assimilabile al *concilium* di cui parlano Cesare nel *De bello gallico*[72] e Tacito nel *De origine et situ Germanorum*[73]. Questa assemblea, depositaria delle *Cawarfidae*, le norme tradizionali del popolo[74], è il luogo dove venivano prese le decisioni in merito

[69] W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, presentazione di A.A. Settia, Roma, Viella 2011, pp. 167-180; F. Marazzi, *Longobardi. Le origini, l'arte, i luoghi. La vera storia di un'identità*, in «Medioevo Dossier», 4, MyWay Media, Milano 2014, pp. 11-14; M. Valenti, *Il Barbaricum*, op. cit., pp. 78-79.

[70] P. Diacono, *Historia Langobardorum*, cit., I, 15.

[71] R. Bordone, G. Sergi, *Dieci secoli di medioevo*, Einaudi, Torino 2009, p. 21.

[72] C.G. Cesare, *De bello gallico*, I, 18-30-33.

[73] Tacito, *De origine et situ Germanorum*, VI, XII.

[74] M. Ascheri, *Introduzione storica al diritto medievale*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 47-48.

all'approvazione delle leggi, alla guerra, all'elezione del re[75]: quest' ultima avveniva mediante la consegna della lancia, quale simbolo della regalità derivante dall'evidente influenza dei *Reitervölker*, le popolazioni nomadi cavalieri, intanto che i soldati picchiavano l'arma sugli scudi in segno d'approvazione[76].

Il sovrano, che assurge al trono mediante il rituale sacro della lancia, viene ben delineato dalle tre caratterizzazioni che ne dà Le Goff, quale monarca, cristiano e nobile[77]. Il potere del re richiama le dinamiche agli albori della tradizione romana, differenziandosi di netto dal potere concesso dalla monarchia, un sistema di governo nel quale comanda un solo uomo, dove vi sono alcuni principi stabiliti appannaggio di un'idea politica; ciò che invece caratterizza questo tipo di potere è qualcosa di più profondo che, senza essere un mero concetto astratto, si ancora appieno in una realtà concreta, inseparabile dalle sue coordinate storico-geografiche. Questo potere racchiude in sé legittimazione e autorità, cosicché rende vana anche la necessità di giustificarlo, in quanto esso è diretta conseguenza della sua natura.

La definizione di re cristiano dona maggior vigore a quanto qui evidenziato, che si riassume nel percorso compiuto, nel caso specifico per il tramite del simbolo della lancia, dall'antico politeismo al monoteismo, nel caso specifico quello cristiano.

Infine, la nobiltà. Prendendo in prestito la differenza evidenziata da Tacito tra re e capi nel contesto delle popolazioni germaniche, adducendo i diversi motivi della loro elezione, la nobiltà e i diritti di nascita per i primi, il coraggio e la virtù per i secondi – *reges ex nobilitate sumunt*[78], mentre *duces ex virtute sumunt*[79]– non deve sorprendere che Lamissione gode sì della nobiltà dei natali, in quanto figlio del re, ma è mediante il tocco della lancia regale

[75] J. Jarnut, *I Longobardi nell'epoca precedente all'occupazione dell'Italia*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri, P. Cammarosano, Casamassima, Udine 1990, p. 15.

[76] S. Gasparri, *La regalità longobarda*, cit., p. 212.

[77] J. Le Goff, *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 5-10.

[78] Tacito, *Germania*, 7-9.

[79] *Ibidem*.

che acquisisce quel coraggio e quelle virtù che, enunciate nel passo tacitiano, rappresentano la caratteristiche della regalità germanica.

Notevole ausilio viene fornito dalla cosiddetta "Lamina del re Agilulfo", del VI-VII secolo: questa, conservata oggi a Firenze nel Museo Nazionale del Bargello, presenta, in formazione paratattica, una scena in cui vi è un re in trono, al centro, con due offerenti ai lati della lamina che portano due corone[80]. Probabilmente rappresentazione di un *gairethinx*, dove viene celebrata la figura del sovrano mediante l'utilizzo di alcuni simboli, tra cui le lance che lo affiancano insieme ai due guerrieri.

Si manifesta, in rappresentazioni come questa, la giustapposizione della cultura longobarda con quella romana, senza perdere del tutto i connotati più caratteristici di entrambe: l'impostazione simmetrica e paratattica è prettamente romano/bizantina, mentre la rappresentazione facciale ed altri elementi rappresentativi come la funzione della lancia sono di chiara natura longobarda[81]. Dall'*Historia Langobardorum* possiamo evincere, grazie alla narrazione dell'elezione di Ildeprando, che il rituale elettivo fu praticato grossomodo fino alla metà del secolo VIII. Essendo malato gravemente il re Liutprando, il nipote Ildeprando fu eletto mediante una cerimonia di acclamazione presso la chiesa cimiteriale pavese di S. Maria ad Perticas, fuori delle mura di Pavia, seguendo la *traditio* militare tipicamente longobarda che prevedeva la consegna all'eletto di un'asta o lancia (*contus*), simbolo di natura militare e sacrale, in quanto propriamente rappresentativo del potere regio[82].

[80] P. De Vecchi, E. Cerchiari, *I Longobardi in Italia*, in *L'arte nel tempo*, Bompiani, Milano 1991, vol. I, tomo II, pp. 305-317.

[81] G. Ciampoltrini, *Un contributo per la "Lamina di Agilulfo"*, in «Prospettiva», 52 (1988), pp. 50-52.

[82] P. Majocchi, *Sviluppo e affermazione di una capitale altomedievale: Pavia in età gota e longobarda*, in «Reti Medievali», XI – 2 (2010), p. 9.

2. *Conclusioni*

I casi della *Sacra Lancia* di Longino e della cerimonia della trasmissione della *Lancia* per i Longobardi, provenienti da contesti etnici e cronologici distinti, risultano utili alla comprensione della trasmissione di concezioni appartenenti a realtà culturali diverse che, al momento della convivenza tra loro, si fondono generando al primo impatto una nuova tradizione che, però, se analizzata attentamente, tradisce le sue componenti originarie.

La *lancia* proviene nel primo caso dal contesto *classico*, nel secondo da quello *barbarico*; entrambi, convogliati nel racconto di un Medioevo cristiano, si spogliano di determinate caratteristiche per acquistarne di nuove, salvo poi conservare quegli elementi di fondo che ne contraddistinguono le origini.

Questo breve contributo non ha la pretesa di fornire un'esaustiva trattazione di un *topos* così ricco e allo stesso tempo intrecciato quale la lancia ma, mediante lo studio di questi due *specimina*, si propone di gettar le basi per una più dettagliata ed esauriente analisi del complesso e articolato ruolo ricoperto dalla *lancia* in numerosi contesti, culture, epoche e letterature del Medioevo europeo.