

Introduzione: da oriente a occidente*

Stefano Gasparri

Il titolo di questo libro riflette un dato di fatto, che emerge con chiarezza dai diversi saggi che lo compongono: è possibile individuare una dimensione mediterranea dei primi secoli del medioevo, o, forse ancora meglio, del plurisecolare periodo di transizione fra la tarda antichità e l'alto medioevo. Senza però entrare qui in dispute periodizzanti inutili, si è ritenuto di dare un titolo sintetico per indicare l'ambito cronologico entro la quale si svolgono i fenomeni e i processi presentati nelle pagine che seguono, cui si aggiunge il quadro geografico: il Mediterraneo appunto, con un'accentuazione, a partire dall'Italia, della sua parte orientale, nei secoli che vanno all'incirca dal III all'VIII. Una cornice geo-temporale ma al tempo stesso di civiltà, quella così individuata, di evidente tradizione ellenistico-romana, al cui interno emerge progressivamente una società divisa in due poli, quello orientale, tramite indispensabile per il rapporto con l'antichità, che pian piano si divide fra Bisanzio e l'Islam, e quello occidentale che si va ricostruendo lentamente nelle nuove società barbariche post-romane.

Questo libro è anche il frutto di un incontro fra studiosi diversi, anzi fra due scuole in apparenza molto lontane fra di loro. Da una parte la ricerca altomedievistica italiana, fondata sulle fonti scritte e su quelle archeologiche, queste ultime sostenute da una fortissima esperienza di scavo, dall'altra la ricerca argentina che ha sviluppato un deciso interesse per la tarda antichità, unendo alle fonti scritte l'analisi di quelle artistiche ed iconografiche. E tuttavia questo percorso di studi ha portato necessariamente i colleghi argentini a varcare i secoli dell'altomedioevo, inseguendo personaggi come Benedetto o Gregorio Magno, i mutamenti culturali e quelli religiosi, spirituali e culturali. Di qui l'incontro, che si concretizza in un volume senza alcuna pretesa di completezza tematica, giacché esso riflette semplicemente i diversi percorsi di ricerca dei suoi autori, ma che offre alcune suggestioni di ampio respiro.

* Per rispettare le diverse abitudini di citazioni bibliografiche, differenti sia per tradizioni nazionali che per disciplina degli autori, il lavoro di uniformazione redazionale non è stato compiuto fino in fondo.

L'oriente e l'Italia (con la Gallia) sono i due ambiti nei quali si ricompongono i vari saggi. E l'oriente è presente soprattutto come fonte di esperienze e riflessioni religiose. Così, dal profondo della chiesa d'oriente, in bilico fra Bisanzio ed Islam, Paolo Bettiolo ci presenta il pensiero di un monaco siriano del VII secolo, Isacco di Ninive, che ci introduce nel cuore del dibattito sull'esperienza mistica, affrontando la questione della preghiera pura – non in senso morale, ma metafisico: essa è la deposizione di ogni pensiero, “la preghiera si secca nella bocca dell'orante” –, della natura degli angeli, dei limiti della libertà delle creature, della conseguente inconoscibilità piena della verità divina. Una scuola di grande tradizione, quella siriana, i cui esponenti, come Teodoro di Mopsuestia, ebbero un ruolo importante nelle più antiche controversie teologiche del cristianesimo mediterraneo: non è un caso che Teodoro stesso si trovi nel cuore stesso del grande dibattito che si ricollega al concilio di Calcedonia e all'eresia monofisita.

Gli echi di questo dibattito, e dei drammatici conflitti che ne seguirono, si colgono anche altrove: ad esempio, l'attesa apocalittica nell'impero di Bisanzio, di cui parla Pablo Ubierna, e che era legata in primo luogo all'esegesi del libro di Daniele – che offriva il quadro storico dei quattro imperi, nel quale l'impero bizantino poteva trovare la sua collocazione –, si concentrò sull'anno 500; ma questa ricerca dell'anno della fine del mondo veniva spesso fatta coincidere proprio con le lotte fra calcedoniani e monofisiti. In realtà, sia nella storiografia propriamente bizantina che in quella siriana (Malalas, Giosuè Stilite) l'idea apocalittica viene combattuta e i suoi argomenti respinti, nonostante che si registrino tutti i cataclismi apparsi nel periodo “critico”. Il monofisita Giovanni Rufo, dal canto suo, utilizza l'interpretazione escatologica degli eventi in chiave anti-calcedoniana. Un'altra manipolazione dell'attesa escatologica, nell'ambito sempre delle polemiche cristologiche, la si può vedere nella leggenda relativa all'arrivo a Costantinopoli della preghiera del *Trisagion*: una leggenda, che si diffuse a metà circa del secolo V, la cui struttura è escatologica, ma che in realtà ha lo scopo proprio di allontanare l'attesa della fine, provocata da una serie di terremoti avvenuti in quel periodo a Costantinopoli, esprimendo fiducia nel destino dell'impero e della sua capitale. Ma la forza della tradizione apocalittica fa sì che per contrastarla si debba scegliere la stessa forma delle rivelazioni apocalittiche, il messaggio ricevuto tramite un viaggio ultraterreno.

Nel mondo della tarda antichità, che trasformava sempre più nettamente l'età classica sotto la spinta anche delle trasformazioni indotte dal cristianesimo, è caratteristico come – sempre in oriente – la libertà di parola, l'antica *parrhesía* del cittadino di età classica, giochi ancora un ruolo fondamentale, ma questa volta nell'ambito della relazione che si va instaurando fra il potere carismatico degli “uomini santi”, i *viri dei* delle regioni orientali del Mediterraneo, da una parte, e dall'altra i poteri della gerarchia ecclesiastica

episcopale, legittimata dallo stato, o i poteri dello stato stesso. Attraverso l'analisi delle opere di due autori, uno greco del V (Teodoreto di Ciro, un altro dei padri di Calcedonia) e uno siriano del VI (Giovanni da Efeso), Héctor R. Francisco evidenzia questo carisma dell'uomo santo, che, libero da vincoli mondani per la sua scelta ascetica, esercita la sua libertà di parola, autentico dono divino, di fronte al potere politico e religioso, convertendola in pratica ascetica e per estensione in martirio.

La lentezza del passaggio da un'epoca ad un'altra la si coglie anche sfumando i contrasti culturali tra pagani e cristiani: da un punto di vista particolare, lo studio dei motivi iconografici funerari tardo-antichi sviluppato da Jorge Bedoya e Ofelia Manzi suggerisce che il passaggio dal predominio spirituale e culturale dei pagani a quello dei cristiani sia stato tutt'altro che un processo di rottura radicale. I motivi iconografici cristiani riprendevano in modo talvolta anche evidente modelli pagani più antichi (Giona rappresentato come Endimione dormiente, Dio Padre raffigurato come Giove o come un alto funzionario romano, la Croce e il trionfo degli imperatori), mentre sia fra i pagani che fra i cristiani l'accento veniva messo sul superamento della morte, fosse esso parziale – rappresentato per i pagani dal ritorno sulla terra del defunto grazie all'intervento di un eroe – o totale – la salvezza cristiana –, mettendo al contrario fra parentesi le immagini della morte come disfaccimento del corpo: nel caso dei cristiani, contarono anche le dispute cristologiche e la conseguente volontà di non presentare la Crocifissione perché ciò poteva sembrare un'accentuazione dell'umanità di Cristo. Qui come altrove, il problema cristologico si presenta come il nodo culturale e spirituale centrale dell'intera età tardo-antica in area mediterranea, quello su cui alla fine si giocherà buona parte del distacco tra occidente ed oriente.

Il tema dei *viri dei* è quello che può meglio creare un ponte fra oriente ed occidente mediterraneo: il prototipo di essi, in occidente, è Benedetto, della cui *Regula* Hugo Zurutuza e Horacio Botalla ripercorrono le più antiche vicende. La *Regula* è presentata come un mezzo per ristabilire le reti di socialità sconvolte dal crollo del mondo romano e per creare nuovi circuiti socio-culturali nell'ambito delle comunità monastiche, pur all'interno di una sostanziale modestia culturale delle origini del movimento benedettino; ben diversa invece sarà la portata culturale del progetto carolingio, che utilizzerà la regola come elemento ordinatore e di disciplinamento dell'intera rete monastica dell'impero e dunque, a questo fine, promuoverà un effettivo studio della *Regula* e delle Sacre Scritture. Ma a questo punto siamo ormai in un quadro che è pienamente medievale. Sempre Zurutuza ci riporta invece nel vivo dell'età tardo-antica analizzando la crescita della rete episcopale in Italia, fra III e IV secolo. In questo lento processo vi è una netta prevalenza dell'*Italia suburbicaria* rispetto all'*Italia annonaria*, a conferma delle radici mediterranee del Cristianesimo e del suo legame con l'oriente. Nel nord

d'Italia, più povero di episcopati e con ampi vuoti nella rete episcopale, ma asse fra oriente ed occidente, la rete ecclesiastica progredisce da oriente verso occidente: qui è forte lo sviluppo di Vercelli, centro militare e logistico fra Italia e Gallia, a partire dall'episcopato di Eusebio. Al nord c'è però un'influenza alternativa a Roma, quella di Milano, nel IV secolo residenza imperiale che conosce per di più l'episcopato di Ambrogio (374-397). È il periodo della lotta antiariana, e Ambrogio recluta ovunque vescovi e clero niceni, scegliendo per necessità personaggi di estrazione regionale, mostrando loro modalità di comportamento aristocratico, primo fra tutti lo strumento epistolare, e rafforzando il loro livello culturale: si tratta ormai di quadri formati in ambito ecclesiastico, non più derivanti dai ranghi dell'aristocrazia senatoriale (cui invece lo stesso Ambrogio apparteneva), ma espressione di un gruppo sociale autonomo. L'azione delle chiese episcopali si rivolge inoltre ancora solo alle comunità urbane, lasciando ai *possessores*, soprattutto nel nord-ovest, il compito della conversione dei *rustici*.

Naturalmente, in questa considerazione della crescita della chiesa italiana tardo-antica, del suo stabilizzarsi, non poteva mancare un'analisi di Gregorio Magno e del suo epistolario, cui si dedica Liliana Pégolo. Quest'analisi consente di svelare la "tecnologia politica" di Gregorio, che – in una gamma di interventi amplissima, che va dall'amministrazione del patrimonio siciliano, alle controversie dogmatiche, alle preoccupazioni militari – offre il suo stesso esempio autobiografico come modello da seguire, come esempio di tensione tra "dentro" (la meditazione, l'ascesi) e "fuori", il mondo e le sue cure: vero punto di cerniera fra tardoantico e medioevo, Gregorio marca la diversità della cristianità occidentale da quella orientale. Egli, inoltre, deve affrontare il problema dei barbari: problema militare, certo, ma non solo. Esiste anche la realtà delle nuove società barbariche, con le quali egli stesso deve fare i conti, nei suoi rapporti stretti con la corte longobarda.

Ecco quindi entrare in campo, in questo lento passaggio da est ad ovest che rappresenta anche una altrettanto lenta transizione epocale – da un oriente saldamente radicato nel mondo romano-ellenistico ad un occidente romano-barbarico –, il vero elemento di novità, le *gentes* barbariche. Ma queste società nuove si rivelano anch'esse alla ricerca di radici antiche. Valga l'esempio, studiato da Cristina La Rocca, di Venanzio Fortunato, un italiano emigrato nel regno franco (a riprova dei forti legami dei Franchi con il Mediterraneo, dove essi volevano fortemente radicare la loro presenza, in particolare in Italia).

La carriera di Venanzio, da poeta di corte e sodale della regina Radegonda a vescovo di Poitiers, prova come, in una società instabile come quella franca (postromana), divisa fra tradizione e novità, l'opera poetica non si limiti a descrivere la società aristocratica e di corte al cui interno essa è prodotta, ma sia generatrice di modelli e comportamenti aristocratici e costituisca così un

elemento attivo di sostegno e rafforzamento della posizione dei suoi committenti aristocratici, fornendo loro nuovi elementi da esibire e ostentare nella ricerca del consenso: essa contribuiva dunque a plasmare l'identità delle aristocrazie al pari dei banchetti, della costruzione di chiese o ricostruzione di ville, delle reliquie, dei sepolcri corredati di armi e gioielli, delle politiche matrimoniali. Siano cioè di fronte non all'arcaica barbarie e alle macerie dell'antico, bensì a società che vanno elaborando nuovi modelli di comportamento e codici di valori: così elementi culturali antichi e nuovi possono contribuire insieme a plasmare la nuova identità aristocratica all'interno del mondo franco.

L'Italia comunque rimane un caso particolare, se non altro per la presenza, sul suo territorio, di terre legate direttamente all'impero di Bisanzio. Ce lo ricorda il saggio di Giorgio Ravegnani, che ci offre un quadro minuzioso ed analitico delle varie unità dell'esercito bizantino del VI secolo, in Oriente, in Siria, Palestina, Libano, Egitto, Nord Africa e appunto in Italia. L'esercito bizantino rivela una struttura fortemente tradizionalista, ma è al tempo stesso mobilissimo – secondo le esigenze delle grandi guerre del tempo, in particolare durante l'impero di Giustiniano – e capace di spostare gruppi umani numerosi, composti spesso anche da ex-prigionieri di guerra, da oriente a occidente (Vandali in Persia, Persoarmeni in Italia), dove costoro (ad esempio in Italia) si radicavano finendo per inserirsi nella società locale, insieme ai soldati indigeni. Da una parte si vede la grande forza di un impero vastissimo, capace di convogliare contingenti numerosi soldati sui fronti più caldi e quindi, in Italia, di resistere per due secoli alla pressione dei Longobardi. Dall'altra, sia la barbarizzazione delle forze imperiali, che spesso le rendeva indistinguibili dai loro avversari (favorendo così i passaggi di campo), sia la loro tendenza a radicarsi nei paesi presidiati costituivano alla lunga fattori di debolezza e disgregazione della compagine imperiale.

A questo punto, nella parte conclusiva del libro, sono i Longobardi ad essere in primo piano: la *gens* al cui dominio viene tradizionalmente attribuita – e non senza qualche ragione – la transizione dalla tarda antichità al medioevo in Italia. Giacché lo studio sull'età longobarda ha ricevuto i suoi più significativi elementi di novità dalle ricerche archeologiche, è proprio dall'archeologia che si deve partire. Sauro Gelichi ricostruisce la lenta e faticosa nascita dell'archeologia medievale in Italia, a partire dalla sua fase più antica, ottocentesca, in cui essa era concepita solo come "archeologia longobarda", legata cioè ad un preciso contesto etnico-culturale visto come estraneo alla penisola ed interpretata a partire esclusivamente dalle sepolture o meglio dai corredi funerari. Solo nel secondo dopoguerra si sono sviluppati in Italia, per influenza di analoghe evoluzioni nel resto d'Europa, filoni di indagine che non solo analizzano i cimiteri cosiddetti barbarici secondo criteri scientifici moderni (metodi stratigrafici, studio dei cimiteri nel loro contesto integrale:

corredi, topografia del cimitero, tipologia delle sepolture, analisi antropologiche, ecc.), ma che sono rivolti al periodo altomedievale nel suo complesso, analizzando in modo sempre più esteso gli insediamenti: il territorio, ossia le campagne (castelli, popolamento rurale, cristianizzazione), e le città (le trasformazioni della città tardo-antica). Un'evoluzione importante, conclude Gelichi, in conseguenza della quale – giustamente – i Longobardi come entità etnica sono un po' scomparsi, ma in compenso la conoscenza del periodo altomedievale ha fatto molti importanti progressi. Non paia contraddittoria questa conclusione: infatti è l'età longobarda nel suo complesso che va studiata, non i Longobardi come gruppo etnico chiuso e separato dal resto della popolazione, giacché quest'ultima circostanza si verificò forse solo per un breve periodo, e comunque, oggi, non è più possibile sostenere l'idea di una precisa identità "germanica" (etnica e culturale) dei Longobardi (o di altre *gentes* barbariche). Lo avevamo già implicitamente suggerito a proposito del regno dei Franchi e di Venanzio Fortunato.

Di questo mondo longobardo-italico gli ultimi tre saggi del volume presentano aspetti importanti. In quello da me scritto si tenta di costruire un profilo della regalità longobarda attento all'evoluzione delle basi ideologiche del potere, che ne mette in luce le componenti romane e non romane e l'aspirazione, imperfetta ma costante, all'ereditarietà. In effetti, è un unico gruppo familiare allargato, quello ricollegabile alla regina Teodolinda, che, tenuto insieme prevalentemente per via femminile, governa per buona parte dell'età del regno indipendente. Solo negli ultimi decenni prima della conquista di Carlo Magno si affermò al potere un gruppo familiare regionale, quello friulano (o friulano-veneto), la cui saldezza avrebbe potuto forse competere con i Carolingi, se non fosse arrivato troppo tardi a installarsi sul trono. La conquista franca significò la trasformazione della regalità longobarda, pur già saldamente cattolica, secondo parametri culturali nuovi, che sottolineavano il ruolo della *militia* sovrana – simboleggiata dal *cingulum* e dalla spada – al servizio della chiesa e del popolo, in un contesto nel quale si era ormai affermato il concetto tipicamente carolingio di connubio fra *regnum* e *sacerdotium*.

Gian Pietro Brogiolo esamina invece le varie "capitali" dell'Italia longobarda, mettendo in evidenza le diverse motivazioni (militari, politiche, religiose) che stanno dietro le scelte dei sovrani. Mette in luce quali sono i simboli che costituiscono una capitale, dal palazzo, alle chiese (prima ariane, poi cattoliche), ai luoghi e ai riti della morte, alle residenze regie suburbane, infine alle chiese-mausoleo espressione di un potere ormai pienamente cristiano; sottolinea la scarsa ricaduta della presenza pubblica sul tessuto socio-economico delle città capitali. Il regno longobardo dunque, a lungo ritenuto nella storiografia uno dei più restii ad accogliere l'eredità romana, si rivela al contrario profondamente permeato da essa – e del resto, in un contesto come

quello italiano non poteva essere diversamente. E lo stesso dato emerge pure dal saggio di Claudio Azzara, che fa una rapida messa a punto del sistema normativo e giuridico del regno longobardo, mettendone in luce la complessità. All'interno di tale sistema, che risente anche di usi locali probabilmente improntati al diritto romano, il codice di leggi scritte, più volte continuato dai sovrani longobardi per adeguarlo anche empiricamente alla realtà del regno, non è che un elemento di un meccanismo non solo giuridico ma sociale più ampio, che prevede largamente il ricorso, per la risoluzione dei conflitti, alla tradizione consuetudinaria e a pratiche arbitrali e concordate fra le parti. Tra *caverfeda* e diritto romano, locale o di livello alto (come nel prologo di Rotari), e – aggiungo – ispirazione cristiana sempre più evidente, il corpus delle leggi longobarde rappresenta un'altra prova della complessità di quella società. Così come complesso e multiforme è l'intero mondo tardoantico e altomedievale mediterraneo, del quale, in maniera assolutamente non completa (manca del tutto, ad esempio, la Spagna visigotica), si è cercato di dare conto, per affondi significativi, nelle pagine che seguono.