

**CHRISTOPHER
DAWSON**

autore

**LA NASCITA
DELL'EUROPA**

titolo

**le matrici
della cultura europea**

argomento

i gabbiani

collezione

lire 1000

prezzo

IL SAGGIATORE

editore

di Alberto Mondadori Editore

INDICE

PARTE PRIMA LE FONDAMENTA

I.	L'Impero romano	4
II.	La Chiesa cattolica	19
III.	La tradizione classica e il cristianesimo	35
IV	I barbari	49
V	Le invasioni barbariche e la caduta dell'impero d'occidente	57

PARTE SECONDA IL PREDOMINIO DELL' ORIENTE

VI.	L'impero cristiano e il sorgere della cultura bizantina	73
VII.	Il risveglio dell'Oriente e l'insurrezione delle nazionalità soggette	86
VIII.	Il sorgere dell'Islam	94
IX.	L'espansione della cultura musulmana	103
X.	Il rinascimento bizantino e il risveglio dell'Impero d'oriente	117

PARTE TERZA LA FORMAZIONE DELLA CRISTIANITA' OCCIDENTALE

XI	La Chiesa occidentale e la conversione dei barbari	130
XII.	La restaurazione dell'Impero d'occidente e la rinascita carolingia	147
XIII.	L'età dei vichinghi e la conversione del nord	161
XIV.	La nascita dell'unità medievale	176
	Conclusioni	195

PARTE PRIMA. LE FONDAMENTA

I. L'IMPERO ROMANO

Noi siamo talmente avvezzi a fondare la nostra visione del mondo e l'intera nostra concezione della storia sull'idea dell'Europa che ci riesce difficile renderci conto dell'esatta natura di questa idea. L'Europa non è un'unità naturale, come l'Australia o l'Africa; essa è il risultato di un lungo processo di evoluzione storica e di sviluppo spirituale. Dal punto di vista geografico l'Europa è semplicemente il prolungamento nordoccidentale dell'Asia, e possiede una minore unità fisica dell'India, della Cina o della Siberia; antropologicamente, è un miscuglio di razze, e il tipo dell'uomo europeo rappresenta un'unità piuttosto sociale che razziale. E anche nella cultura l'unità dell'Europa non è la base e il punto di partenza della storia europea, ma il fine ultimo e irraggiungibile verso cui questa ha mirato per più di mille anni.

Nei tempi preistorici l'Europa non possedeva un'unità culturale. Era il punto d'incontro di molte diverse correnti di cultura, che traevano origine, per la maggior parte, dalle più evolute civiltà dell'antico Oriente e venivano trasmesse all'Occidente attraverso il commercio, la colonizzazione oppure un lento processo di contatto culturale. In questo modo, il Mediterraneo, il Danubio, l'Atlantico e il Baltico furono le vie principali della diffusione culturale, e ciascuna di esse fu la base di uno sviluppo indipendente, che a sua volta divenne il punto di partenza d'innomerevoli culture locali.

Ma la creazione d'una civiltà veramente europea fu dovuta non tanto al parallelismo e alla convergenza di queste separate correnti, quanto alla formazione di un singolo centro di più alta cultura che a poco a poco dominò e assorbì gli svariati sviluppi locali. Il movimento ebbe il suo punto di partenza nell'Egeo, dove, già nel terzo millennio a. C., era sorto un centro di cultura comparabile alle superiori civiltà dell'Asia occidentale, piuttosto che alle culture barbariche dell'Occidente. E sulla base di questo primitivo sviluppo ecco

sorgere finalmente la classica civiltà della Grecia antica, la quale è la vera sorgente della tradizione europea.

Dai Greci noi deriviamo tutto ciò che è più caratteristico della cultura occidentale rispetto a quella orientale : la nostra scienza e la filosofia, la nostra letteratura e l'arte, il nostro pensiero politico e le nostre

concezioni della legge e dei liberi istituti politici. Di più, fu tra i Greci che sorse per la prima volta una chiara coscienza della diversità fra gli ideali europei e asiatici dell'autonomia della civiltà occidentale. L'ideale europeo della libertà nacque nei giorni fatali della guerra persiana, quando le flotte di Grecia e d'Asia si scontrarono nella baia di Salamina e quando i Greci vittoriosi innalzarono dopo la battaglia di Platea il loro altare a Zeus Liberatore.

Senza l'ellenismo, la civiltà europea e persino la nozione europea dell'uomo sarebbero inconcepibili. Tuttavia, la stessa civiltà greca fu ben lungi dall'essere europea in un senso geografico. Era confinata nel

Mediterraneo orientale, e, mentre l'Asia Minore ebbe fin dagli inizi una gran parte nel suo sviluppo, l'Europa continentale e persino parti della Grecia continentale giacquero fuori del suo influsso. Durante tutta la sua storia conservò questo carattere intermediario; giacché, sebbene si estendesse a occidente fino alla Sicilia e all'Italia meridionale, la strada maestra della sua espansione fu verso Oriente, in Asia. L'ellenismo ebbe i suoi inizi nella Ionia e i suoi limiti ad Alessandria, Antiochia e Bisanzio.

L'allargamento all'Occidente di questa tradizione di civiltà superiore fu l'opera di Roma, la cui missione consistette nell'agire da intermediaria fra rinvilito mondo ellenistico del Mediterraneo orientale e i popoli barbarici dell'Europa occidentale. Nello stesso tempo che Alessandro e i suoi generali conquistavano l'Oriente e gettavano al vento dell'Oriente i semi della cultura ellenistica dal Nilo all'Oxus, Roma andava costruendo adagio e con fatica il suo compatto stato militare-contadino nell'Italia centrale. Una singola generazione, negli anni dal 340 al 300 a. C., vide sorgere due nuovi organismi sociali, la monarchia ellenistica e la confederazione italica, che differivano profondamente per spirito e organizzazione, ma nondimeno erano destinati a ravvicinarsi tanto che si sarebbero definitivamente assorbiti a vicenda, sino a costituire un'unità comune.

Il risultato di questo processo rappresentò, senza dubbio, una vittoria della spada romana e del romano genio dell'organizzazione, ma socialmente e intellettualmente i vincitori furono i Greci. L'era del romanizzarsi dell'Oriente ellenistico fu anche l'era dell'ellenizzazione dell'Occidente romano; e i due movimenti convergettero nella formazione d'una civiltà cosmopolitica, unificata dall'organizzazione politica e militare romana, ma fondata sulla tradizione ellenistica della cultura e ispirata da ideali sociali greci.

Ma questa civiltà cosmopolitica non era ancora europea. Nel secolo I a. C., l'Europa non era ancor nata. Roma stessa era una potenza mediterranea, e sin allora la sua espansione si era limitata alle regioni costiere del Mediterraneo. L'incorporazione dell'Europa continentale nell'unità culturale mediterranea fu dovuta alla personale iniziativa e al genio militare di Giulio Cesare: un esempio notevole del modo come l'intero corso della storia può venire trasformato dalla volontà di un individuo.

Quando Cesare s'impegnò nell'impresa gallica, il suo primo movente era, senza dubbio, quello di rafforzare la sua autorità sull'esercito e di controbilanciare le vittorie del rivale Pompeo in Oriente. Ma sarebbe un

errore giudicare l'opera sua come un accidentale risultato secondario delle sue ambizioni politiche.

Come dice il Mommsen, è una speciale caratteristica degli uomini di genio, come Cesare e Alessandro, che essi abbiano il potere d'identificare i loro interessi e le loro ambizioni con l'adempimento di un compito universale; e così Giulio Cesare si servì delle temporanee circostanze della lotta politica romana per aprire un nuovo mondo alla civiltà mediterranea. "Che ci sia un ponte collegante le glorie passate dell'Ellade e di Roma col più altero edificio della storia moderna; che l'Europa occidentale sia romana e l'Europa germanica classica; che i nomi di Temistocle e Scipione suonino alle nostre orecchie in modo assai differente da quelli di Asoka e di Salmanassar; che Omero e Sofocle non siano semplicemente come i Veda e Kalidasa curiosità per il botanico letterario, ma fioriscano per noi nel nostro giardino: tutto questo è opera di Cesare; e, mentre la creazione del suo grande predecessore nell'Oriente fu quasi tutta ridotta in rovine dalle tempeste del Medio Evo, l'opera di Cesare è sopravvissuta a quei millenni che hanno mutato la religione e la politica del genere umano e persino spostato il suo centro di civiltà, e si erge tuttora per quella che possiamo chiamare eternità" (1)

Questa concezione dell'opera di Cesare e dell'importanza del contributo dato da Roma alla cultura moderna è stata invero largamente discussa in tempi recenti. Il moderno culto delle nazionalità ha condotto molti a rivedere la scala storica dei valori e a considerare le culture originali dell'Europa barbarica con occhi assai diversi da quelli dei nostri predecessori umanisti. Prima i popoli germanici e poi i Celti hanno imparato a esaltare le imprese dei loro antenati - o piuttosto di coloro che suppongono loro antenati - e a ridurre al minimo il debito che i popoli occidentali hanno verso Roma. Come Camille Jullian nella sua grande *Histoire de la Gaule*, essi considerano l'Impero romano un militarismo straniero che distrasse con la forza brutale la bella promessa di una cultura in germoglio. E, senza dubbio, quest'opinione ha qualche fondamento, in quanto la conquista romana fu, in se stessa, brutale e distruttiva, e la cultura imperiale, che venne poi, stereotipata e priva d'originalità. Ma sarebbe difficile trovare argomenti in appoggio alla convinzione dello Jullian che la Gallia celtica avrebbe saputo accettare la superiore civiltà del mondo ellenistico senza l'intervento di Roma, o all'opinione dei moderni scrittori tedeschi i quali credono che il mondo germanico avrebbe potuto sviluppare

(1) T. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, V, p. 102 della traduzione inglese (London 1886)

una brillante cultura autoctona sotto l'influsso del mondo asiatico (2)

Non c'è nessuna legge inevitabile di progresso che dovesse costringere i barbari dell'Occidente a creare le loro civiltà. Senza un forte influsso dall'esterno, una semplice cultura primitiva può durare immutata per secoli, come vediamo nel Marocco o nell'Albania. La creazione di una nuova civiltà non può avvenire senza molta e durissima fatica, come Virgilio dice nel verso famoso : "*Tantae molis erat Romanam condere gentem*".

Noi non sappiamo se i Celti o i Germani sarebbero stati capaci di un simile sforzo se fossero stati abbandonati a se stessi, o se qualche altra potenza - i Persiani, gli Arabi o i Turchi - sarebbe intervenuta a compiere l'opera per loro. Tutto quanto sappiamo è che l'opera venne compiuta, e compiuta da Roma. Fu l'azione di Roma a trarre l'Europa occidentale dal suo barbarico isolamento e a unirla con la società civile del mondo mediterraneo. E il fattore decisivo di questa impresa venne dato dalla personalità di Giulio Cesare, in cui il genio romano di conquista e di organizzazione trovò la sua incarnazione suprema. È veramente difficile dire quale fosse lo scopo ultimo dell'opera che impegnò tutta l'esistenza di Cesare: se, come pensava Mornmsen, egli desiderasse conservare le tradizioni civiche dello stato romano, o se, come pensano Eduard Meyer e molti altri scrittori moderni, mirasse alla creazione di un nuovo stato monarchico ricalcato sui modelli ellenistici. È probabile che ci sia una certa verità in entrambe le opinioni, e che la monarchia alessandrina di Marco Antonio e il principato di Augusto rappresentino ciascuna un aspetto della concezione cesariana. Comunque sia, non si possono aver dubbi sui fini e sulle idee dell'uomo che ebbe l'effettivo destino di portare a termine l'opera di Cesare, il suo figlio adottivo ed erede, il grande Augusto.

Nella sua lotta contro la monarchia alessandrina di Antonio e Cleopatra, Augusto impersonò la cosciente difesa non soltanto del patriottismo romano, ma degli ideali specificamente occidentali. Agli occhi dei suoi partigiani, Azio, come Maratona e Salamina, fu uno scontro dell'Oriente e dell'Occidente, una finale vittoria degli ideali europei di ordine e di libertà sopra il despotismo orientale. Il grande passo di Virgilio nel libro VIII dell'Eneide ci mostra le informi caterve della barbarie orientale schierate non soltanto contro i Penati e i divini

custodi dello stato romano, ma contro i grandi dèi della Grecia: Poseidone, Afrodite e Atena :

Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis

(2) Per esempio, la tesi di JOSEF STRZYGOWSKI nel suo *Altai-Iran*, e i suoi libri più recenti

*Contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
Tela tenent.*

E la vittoria è dovuta non tanto al Marte romano, quanto all'Apollo ellenico :

*Actius haec cernens arcum intendebat Apollo
Desuper: omnis eo terrore Aegyptus et Indi
Omnis Arabs omnes vertebant terga Sabaei.*

Effettivamente, la vittoria di Augusto salvò la civiltà europea dall'assorbimento da parte dell'antico Oriente o dall'inondazione dei barbari occidentali, e iniziò un nuovo periodo di espansione per la cultura classica.

Nell'Oriente l'Impero romano cooperò con le forze dell'ellenismo a estendere la civiltà greca e la vita municipale. Nell'Occidente portò l'Europa occidentale e centrale nell'orbita della civiltà mediterranea e creò un solido baluardo contro l'invasione barbarica. Augusto e i suoi generali completarono l'opera di Cesare avanzando le frontiere dell'Impero fino al Danubio, dalle sorgenti al Mar Nero, e, quantunque fallissero nel grande piano di conquista della Germania fino all'Elba, fecero almeno della Germania meridionale e della valle del Reno una parte del mondo romano.

Da allora, per più di quattrocento anni, l'Europa centrale e occidentale venne assoggettata a una romanizzazione progressiva, che influì su ogni aspetto della vita e costituì una base duratura per i successivi sviluppi della civiltà europea. L'Impero romano consisteva essenzialmente nella fusione di una dittatura militare con una società di stati cittadini. Questi ultimi erano gli eredi delle tradizioni della cultura ellenistica, in forma pura o latinizzata, mentre la prima rappresentava insieme la tradizione militare latina e quella delle, grandi monarchie ellenistiche alle quali si era sostituita.

A prima vista l'aspetto più notevole dell'opera di Roma è quello militare, ma il processo civile di urbanizzazione è anche più importante nella storia della cultura. La missione essenziale di Roma fu d'introdurre la città nell'Europa continentale, e con la città venne l'idea di cittadinanza e quella tradizione civica che era stata la più alta creazione della cultura mediterranea. Il soldato e l'ingegnere militare romano furono gli agenti di questa espansione: l'esercito stesso, anzi, venne organizzato da Augusto come una preparazione alla cittadinanza e un mezzo per la diffusione della cultura e degli istituti romani nelle nuove province.

Inoltre, non soltanto le colonie di veterani, come Colonia, Treviri, Aquileia e Merida, ma altresì le fortezze e le basi legionarie, come Sirmio, York o Magonza, divennero centri d'influsso romano e di vita cittadina. Nella maggioranza dei casi, tuttavia, l'urbanizzazione delle nuove terre venne effettuata riorganizzando sul modello del municipio italico le già

esistenti comunità tribali celtiche oppure aggregando i territori delle tribù più arretrate a un centro urbano già esistente. In questo modo si costituì una regolare gerarchia di comunità, che andava da una base di tribù barbariche o populi, attraverso le città provinciali e i municipi di diritto latino, a una sommità di colonie con cittadinanza.

Così per tutto l'Impero s'andava svolgendo un continuo processo di assimilazione e di livellamento, per il quale gli stati associati diventavano province, le città provinciali diventavano colonie, e ai provinciali venivano concessi i diritti di cittadinanza.

Ogni città era il centro politico e religioso di un territorio rurale, e la classe dei proprietari terrieri costituiva il ceto dirigente dei cittadini.

Accadeva normalmente che il liberto o colui che si era arricchito nei commerci investisse il suo denaro nella terra, e così venisse iscritto come decurione nella lista di coloro che erano eleggibili agli uffici municipali, mentre di solito il decurione ricco otteneva la cittadinanza romana, e secondo la sua posizione finanziaria nei registri del censo poteva eventualmente giungere al grado di cavaliere o di senatore. Le grandi proprietà senatorie, è tanto più quelle appartenenti all'imperatore e al fisco imperiale, erano organizzate indipendentemente dal locale territorio cittadino, ma era un punto d'onore per ogni senatore romano concorrere con le sue ricchezze all'abbellimento e ai bisogni della sua città nata, come vediamo nel caso di Plinio o di Erode Attico. Inoltre il governo centrale era ben lungi dall'essere un semplice esattore di imposte. Nerva e Traiano stabilirono un fondo per sovvenire i proprietari italici con prestiti a un modico tasso, i profitti del quale servivano a promuovere l'incremento della popolazione sotto forma di sovvenzioni a genitori poveri e ad orfani. Questo sistema venne più tardi esteso alle province.

L'ordinario cittadino benestante era ad un tempo residente urbano e campagnolo, poiché oltre alla casa cittadina possedeva il suo fondo rurale con la famiglia degli schiavi e i coloni dipendenti facenti capo alla villa, e questa combinava gli edifici rustici con la residenza sovente sontuosa del padrone. Nella Britannia e nel nord della Francia la città era poco più di un centro amministrativo, e i cosiddetti cittadini vivevano essenzialmente nelle loro terre; tuttavia, la loro cultura partecipava della regolare civiltà urbana del resto dell'Impero, come ci attestano gli abbondanti avanzi di ville dell'Inghilterra, coi loro bagni, col riscaldamento centrale e i pavimenti a mosaico. Nella Francia settentrionale e nel Belgio questi fondi rurali mantennero la loro identità attraverso le invasioni barbariche e tutto il Medioevo, e ancora ai nostri giorni portano nomi derivati da quelli dei loro primitivi proprietari gallo-romani.

Durante i due primi secoli dell'Impero questo sistema portò a uno sviluppo straordinariamente rapido della vita urbana e della prosperità economica nelle nuove province. Nella Gallia e nella Spagna non soltanto

le forme esteriori della vita civica, ma la cultura sociale e intellettuale del mondo romano-ellenistico vennero diffuse per tutto il paese, mentre sul Reno e sul Danubio si assisteva a uno sviluppo egualmente rapido della colonizzazione agricola e della prosperità commerciale. Persino le regioni più lontane, come la Britannia e la Dacia, condividevano la generale prosperità, e s'iniziarono alla superiore civiltà del mondo mediterraneo.

L'Impero tutto quanto era socialmente vincolato dalle leggi e da una cultura comuni, e materialmente da un vasto sistema di strade, che rendevano le comunicazioni più facili e più sicure che in qualunque altra epoca prima del secolo XVII.

Nel secolo II, sotto il saggio governo dei grandi imperatori Flavi e Antonini, questo movimento di espansione toccò il suo pieno sviluppo. Mai il mondo antico era parso più prospero, più incivilito o più pacifico. Pareva che Roma avesse attuato l'ideale stoico di uno stato mondiale in cui tutti gli uomini vivessero in una vicendevole pace sotto il governo di una monarchia giusta e illuminata. Eppure le apparenze ingannavano.

Tutta questa brillante espansione di civiltà cittadina aveva in se stessa i germi della sua decadenza. Era uno sviluppo esteriore e superficiale, come quello della moderna civiltà europea in Oriente oppure nella Russia settecentesca. Era una cosa imposta dall'alto e le popolazioni soggette non l'assimilarono mai del tutto. Era essenzialmente la civiltà di una classe oziosa, la borghesia urbana e i suoi clienti, e per quanto il processo di urbanizzazione promovesse l'avanzare della civiltà, esso implicava anche un vasto aumento di spese improduttive e un crescente salasso ai mezzi dell'Impero. Come ha detto il Rostovtzeff, ogni nuova città implicava la creazione di un nuovo alveare di pecchioni.

L'espansione della civiltà urbana nell'epoca imperiale fu, infatti, in un grado anche più intenso che nell'industrialismo moderno, un grande sistema di sfruttamento che organizzò le risorse delle terre nuovamente acquisite e le concentrò nelle mani di una minoranza fatta di capitalisti e di uomini d'affari; e siccome la base del sistema era la proprietà terriera piuttosto che l'industria, esso risultò meno elastico e meno capace di adattamento alle esigenze di una crescente popolazione urbana. Finché l'Impero andò espandendosi, il sistema apparve redditizio, poiché ogni nuova guerra dava novelli territori da urbanizzare e nuove provviste di mano d'opera a buon mercato. Ma, appena il processo d'espansione volse al termine e l'Impero fu costretto a mantenersi sulla difensiva contro nuove invasioni barbariche, l'equilibrio economico si ruppe. I mezzi dell'Impero cominciarono a venire meno, mentre le sue spese continuavano a crescere. Il governo imperiale fu costretto ad aumentare le imposte e gli altri oneri delle città, e la ricca aristocrazia municipale, che forniva alle città magistrati e amministratori non stipendiati ed era collettivamente responsabile del pagamento delle imposte, andò poco alla volta in rovina. E nello stesso tempo il progresso

dell'urbanizzazione indebolì anche le fondamenta militari del sistema imperiale. L'esercito era il cuore dell'Impero. Tutto quel cosmopolitico miscuglio di razze e religioni, coi loro divergenti interessi di classe e di città, era in ultima analisi tenuto insieme da un esercito di soldati di mestiere relativamente piccolo ma intensamente addestrato, che era tuttavia una perenne sorgente di pericolo. Giacché questa tremenda macchina di guerra era troppo forte e troppo bene organizzata per lasciarsi controllare dagli organi costituzionali di uno stato cittadino. Già all'inizio del secolo I a. C., l'antico esercito cittadino della repubblica era diventato un esercito professionale di mercenari nelle mani di generali che erano per metà politicanti e per metà avventurieri militari. La più grande delle imprese di Augusto fu di padroneggiare lo sviluppo mostruoso del militarismo romano e restaurare l'ideale di un esercito cittadino, non certo nel vecchio senso, ma nella sola forma ancor possibile nelle nuove condizioni. Secondo il disegno di Augusto l'esercito delle legioni doveva essere una scuola di civismo, comandato da cittadini romani di origine italica e reclutato in parte nell'Italia e in parte nelle comunità urbane delle regioni dell'Impero più romanizzate (3). L'arruolamento nell'esercito portava con sé il diritto di cittadinanza, e quando era trascorsa la lunga ferma di servizio – sedici o vent'anni - , il soldato riceveva un premio in denaro o in terreni e rientrava nella vita civile nella sua città natia oppure come membro di una delle colonie militari che venivano continuamente impiantate nelle province confinarie come centri di cultura e d'influsso romano. Così, nonostante le dure condizioni del servizio, l'esercito offriva una strada sicura di miglioramento sociale e persino economico, e attirava volontari dagli elementi migliori della popolazione. In ogni città italica, e dopo Vespasiano anche nelle città provinciali, le corporazioni dei cadetti - *collegia juvenum* - addestravano i figli dei cittadini al servizio militare, mentre i veterani occupavano nella vita municipale un posto onorato e influente.

A poco a poco, tuttavia, questo sistema perse la sua efficacia. La popolazione dell'Italia e delle province più romanizzate si fece sempre meno idonea al servizio militare, e l'esercito cominciò a perdere la sua connessione con le classi cittadine. Al tempo di Vespasiano l'esercito, con la sola eccezione della guardia pretoriana acuartierata in Roma, divenne completamente provinciale nei suoi elementi, e più nessun italico servì nel-

(3) Le truppe ausiliarie aggregate alla legione si reclutavano invece fra la popolazione meno romanizzata delle province più lontane. Ma erano anch'esse comandate da ufficiali romani e ricevevano la cittadinanza al termine dei loro venticinque anni di servizio

le legioni, mentre nel secolo II, dal regno di Adriano in poi, il principio del reclutamento locale divenne predominante e le legioni s'identificarono a poco a poco con le province di confine, alle quali servivano di presidio.

Così l'esercito perse gradualmente ogni contatto con la popolazione cittadina delle regioni più urbanizzate dell'Impero e divenne una classe a parte, con un forte senso di solidarietà sociale. Già nel secolo I lo "spirito di corpo" degli eserciti del Reno, del Danubio e delle province orientali era stato responsabile della rovinosa guerra civile del 69 d. C., e divenne un pericolo anche più serio quando le truppe cominciarono a reclutarsi in uno strato sociale ancor più basso. Alla fine del secolo II l'esercito era composto, nella sua quasi totalità, d'individui di origine contadina romanizzati soltanto a metà, tutto l'interesse e la fedeltà dei quali s'accentravano nei singoli corpi e comandanti. Ma i comandanti, che appartenevano alle classi superiori - senatori e cavalieri - e non sempre erano legati da una consuetudine quotidiana all'esercito, erano sovente semplici uomini di paglia. Il potere reale nell'esercito lo avevano gli ufficiali delle compagnie, i centurioni, che nella maggior parte venivano dalla bassa forza e dedicavano tutta la loro esistenza alla professione. Nelle guerre civili che seguirono alla caduta di Commodo nel 193, l'esercito si rese conto del suo potere e Settimio Severo fu costretto ad accrescerne i privilegi, specialmente quelli dei centurioni, che ottennero il grado di cavalieri e divennero così eleggibili ai comandi superiori.

Da allora in poi gli imperatori furono indotti a far propria la massima di Settimio Severo: "Arricchisci il soldato e infischiate del resto". Il vecchio contrasto fra stato cittadino ed esercito mercenario, fra ideali civili e despotismo militare, - quel contrasto che aveva già distrutta la repubblica e che l'opera di Augusto aveva momentaneamente rimosso, - ricomparve ora in una forma più seria che mai, e distrusse l'equilibrio sociale del sistema imperiale. L'Impero perse a poco a poco il suo carattere costituzionale di una comunità di stati cittadini governati dalla duplice autorità del Senato romano e del Principe, e divenne un mero despotismo militare. Nel corso del secolo III, e soprattutto nei disastrosi cinquant'anni dal 235 al 285, le legioni fecero e disfecero imperatori a piacer loro, e il mondo civile fu lacerato dalle guerre intestine e dalle invasioni barbariche. Molti di questi imperatori erano galantuomini e soldati di fegato, ma quasi senza eccezione erano ex centurioni, per la massima parte uomini di bassa origine e scarsa educazione, chiamati dalla caserma a dominare una situazione che avrebbe messo a dura prova le capacità del più grande degli statisti.

Non è quindi da stupire che le condizioni economiche dell'Impero andassero di male in peggio nelle mani di quella serie di caporali. Per venire incontro alle richieste dei soldati e alle necessità belliche, fu inevitabile un enorme aggravio delle 'imposte; e nello stesso tempo l'inflazione della moneta, che nella seconda metà del secolo aveva

raggiunto proporzioni vastissime (4) produsse un rovinoso rialzo nei prezzi e la rottura della stabilità economica. Il governo ne fu costretto a ricorrere a un sistema di servizi obbligatori e di contribuzioni forzate in natura, che aumentarono le angustie della popolazione soggetta.

Così l'anarchia militare del secolo in causò un profondo mutamento nella costituzione della società romana. Secondo il Rostovtzeff, questo mutamento fu nientemeno che una rivoluzione sociale, in cui la classe sfruttata dei contadini per mezzo dell'esercito si vendicò dell'agiata e colta borghesia cittadina (5)

Questo è forse dir troppo, ma, se anche non vi fu un consapevole conflitto di classe, il risultato fu il medesimo. Le città provinciali e le classi possidenti andarono in rovina, e l'antica aristocrazia senatoria fu sostituita da una nuova casta militare di origini essenzialmente contadine.

Alla fine l'anarchia militare venne fermata e l'Impero restaurato da un soldato dalmata, Diocleziano. Ma l'Impero non era più lo stesso. Le fondamenta sulle quali aveva costruito Augusto - il Senato romano, la classe cittadina italica e gli stati cittadini delle province - avevano perduto ogni forza. Non rimanevano se non il governo imperiale e l'esercito dell'Impero: con la conseguenza che l'opera della restaurazione dovette venir eseguita dall'alto attraverso un'organizzazione burocratica tra le più assolute. I germi di questo sviluppo erano stati presenti nell'Impero fin dall'inizio; giacché, sebbene in Occidente l'imperatore fosse in teoria soltanto il primo magistrato della repubblica e il comandante delle legioni, in Oriente occupava una posizione assai diversa. Era l'erede della tradizione delle grandi monarchie ellenistiche, che a loro volta ereditavano le tradizioni degli antichi stati orientali.

Questo era, soprattutto, il caso dell'Egitto, che non era mai stato annesso alla repubblica e che Augusto aveva acquisito come dominio personale dell'imperatore e amministrava direttamente per mezzo di funzionari imperiali. Così gli imperatori romani era sottentrati ai Tolomei e ai Faraoni, assumendosi il controllo di una società che incarnava il più completo sistema di socialismo di stato che il mondo antico avesse mai conosciuto.

"In diretta opposizione con la struttura della vita economica in Grecia e in Italia, - scrive il Rostovtzeff, - l'intera organizzazione economica dell'

(4) In Egitto l'artaba di grano, che nel secolo il valeva 7 od 8 dracme, non costava meno di 120.000 dracme al tempo di Diocleziano (cfr. ROSTOVITZ, *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926, p. 419).

(5) ROSTOVITZ, *Op. cit.*, cc. X e XI

Egitto era fondata sul principio dell'accentramento e del controllo governativo, come pure della nazionalizzazione di ogni prodotto sia agricolo che industriale. Tutto era per lo Stato e attraverso lo Stato, nulla per l'individuo... In nessun altro momento dell'evoluzione del genere umano si possono trovare limitazioni così estensive e sistematiche come quelle imposte alla proprietà privata nell'Egitto tolemaico" (6)

La storia sociale ed economica del Basso Impero è la storia dell'estensione al resto delle province dei principi fondamentali di questo sistema egiziano-ellenistico. L'amministrazione delle vaste tenute imperiali, lo sviluppo della gerarchia dei funzionari, il regime d'imposte in natura e di prestazioni forzate, e soprattutto la limitazione delle classi sociali nelle corporazioni ereditarie e l'obbligo fatto all'agricoltore di non lasciare il suo podere né l'artigiano o il mercante la sua professione, erano istituti già pienamente sviluppati in Egitto secoli prima che si giungesse ad applicarli al resto dell'Impero. Il sistema delle prestazioni statali obbligatorie -liturgie o munera - era tuttavia comune all'Oriente ellenistico, e aveva cominciato fin dal secolo II a far sentire il suo influsso in Occidente. L'opera di Diocleziano, quindi, non fu di introdurre un principio nuovo, ma di fare di queste istituzioni orientali una parte essenziale del sistema dell'Impero. Le antiche istituzioni dello stato cittadino, che poggiavano sulla proprietà privata e su una privilegiata classe cittadina, erano diventate un anacronismo, e in luogo loro sorse uno stato unitario burocratico fondato sul principio della prestazione universale.

A Diocleziano e ai suoi successori toccò il compito di riorganizzare su queste basi l'amministrazione e le finanze dell'Impero. E, sebbene tutto ciò conducesse senza dubbio a un enorme accrescimento degli oneri economici del popolo e a un declino delle libertà sociali e politiche, noi che viviamo nella quarta decade del secolo XX siamo in una posizione ben più propizia che gli storici del XVIII e del XIX, per comprendere i problemi di quel tempo e rendere giustizia alla caparbia tenacia con cui questi duri imperatori illirici lottarono contro le forze sociali ed economiche che minacciavano di sommergere la civiltà antica. Almeno, Diocleziano riuscì nei suoi propositi essenziali: di stornare l'invasione barbarica e di mettere fine allo stato di anarchia militare che distruggeva l'Impero. Ciò egli effettuò con una drastica riorganizzazione del sistema militare romano. Roma aveva seguito fin dai primordi il principio fondamentale che l'autorità – l'*imperium* - era indivisibile, e che i magistrati supremi, i consoli, e i loro rappresentanti nelle province, i proconsoli, erano ex i co-

(6) "Journal of Egyptian Archaeology ", VI, p. 164

mandanti delle legioni; e sotto l'Impero regnarono le stesse condizioni rispetto all'imperatore e ai suoi rappresentanti provinciali: i legati. In teoria questo principio assicurava allo Stato il controllo sull'esercito, ma finì col dare all'esercito, durante il tramonto, della repubblica e poi nel terzo secolo dell'Impero, il controllo sullo Stato. Diocleziano pose fine a tutto ciò, effettuando una radicale separazione dei poteri civile e militare. L'esercito e il servizio civile vennero costituiti come due gerarchie indipendenti, riunite soltanto nel loro capo comune : l'imperatore. Il governatore provinciale non era più, nell'ambito della sua provincia, una sorta di viceré. Non aveva nessun controllo sulle truppe, e la provincia, che sotto i successori di Diocleziano fu assai ridotta di dimensioni, venne raggruppata con parecchie altre sino a formare una diocesi, sottoposta a un nuovo funzionario, il vicario, che era direttamente responsabile davanti al prefetto del pretorio, primo ministro dell'Impero. Allo stesso modo l'esercito subì un consimile processo di riorganizzazione. Le grandi armate confinarie del Reno, del Danubio e dell'Oriente, le rivalità e le rivolte delle quali avevano prodotto tante guerre civili, furono sostituite da truppe di seconda linea, formate da una classe ereditaria di soldati contadini, mentre le truppe scelte vennero dislocate dietro le frontiere in qualità di esercito campale pronto a servire da massa d'urto dovunque ce ne fosse bisogno. Contemporaneamente la storica legione di 5.400 uomini coi suoi ausiliari venne ridotta a un reggimento di 1.000-1.400 uomini comandati da un tribuno, e sottoposta al controllo non del governatore civile ma di un nuovo funzionario militare: il duca. Il comando supremo era nelle mani dell'imperatore in persona; e Diocleziano, poiché non poteva trovarsi dappertutto contemporaneamente, si rifecce al vecchio principio romano dell'autorità associata, e prese con sé prima il suo collega Massimiano, al quale affidò la difesa delle frontiere occidentali, poi, come imperatori subalterni, i Cesari Costanzo e Galerio. C'era adesso un imperatore per frontiera. Da Treviri Costanzo vigilava sul Reno e la Britannia; Galerio a Sirmio, a ovest di Belgrado, controllava il Danubio; mentre i colleghi più anziani occupavano le posizioni-chiave della seconda linea: Massimiano Milano, per difendere l'Italia, e Diocleziano Nicomedia, il centro strategico dell'Impero, donde poteva tenere d'occhio il Danubio a nord e la frontiera persiana a est. Così Roma non era più il centro dell'Impero. Venne lasciata a covare la memoria delle sue glorie passate, mentre la marea della civiltà rifluiva verso Oriente. L'opera di Diocleziano trovò il suo coronamento in quella di Costantino che diede al nuovo Impero una nuova capitale e una nuova religione, e inaugurò così una nuova civiltà che non era più quella del mondo classico.

Eppure, nonostante questi profondi mutamenti, l'opera di Roma non andò distrutta. Anzi, solo in questo tardo periodo l'unità sociale dell'Impero si attuò in modo completo e i suoi abitanti divennero pienamente consci del

carattere universale dello Stato romano. Fuori dell'Italia il primitivo Impero era stato un potere straniero imposto dall'alto su un certo numero di società vinte; esso non trattava, in fondo, con gli individui, ma con le comunità soggette. Per l'uomo ordinario lo Stato non era l'Impero romano, ma la città natia. Solo quando la burocrazia imperiale usurpò via via le funzioni dell'antica amministrazione cittadina la locale cittadinanza di ciascuno divenne subordinata alla sua appartenenza all'Impero.

Così la decadenza delle antiche costituzioni cittadine non fu una calamità assoluta, dacché s'accompagnò con lo sviluppo della cittadinanza imperiale. Il secolo III, che vide sorgere uno stato burocratico accentrato, vide anche l'estensione della cittadinanza romana ai provinciali e la trasformazione della legge romana da possesso di una classe privilegiata a legge comune dell'Impero. E questo sviluppo non rispondeva soltanto al desiderio del governo centrale di aumentare il suo controllo sui sudditi, ma aveva pure una base negli ideali sociali e politici dell'epoca. Questi ideali andavano ormai esprimendosi negli scritti dei letterati greci, come Dione Crisostomo ed Elio Aristide, che furono i rappresentanti di quel risveglio un po' accademico della cultura classica, che caratterizzò il secolo II d. C. Essi vedevano nell'Impero romano la realizzazione del tradizionale concetto ellenistico dell'unità del mondo civile, la *oicuméne*, e ponevano davanti agli imperatori l'ideale stoico di una monarchia illuminata nella quale il principe dedica la vita al servizio dei suoi sudditi e considera il governo non come un privilegio ma come un dovere. Così i grandi imperatori del secolo II che posero le fondamenta del regime burocratico, da Traiano a Marco Aurelio, non ebbero nessuna intenzione di distruggere la libertà civica. Il loro ideale era quello descritto da Marco Aurelio come "l'ideale di un regime in cui c'è una stessa legge per tutti, un regime amministrato a garanzia di uguali diritti e uguale libertà di parola, e l'ideale di un governo regio, che rispetta più di tutto la libertà dei governati" (7).. Il medesimo ideale ispirò i grandi giuristi del secolo seguente, come Ulpiano e Papiniano, per opera dei quali gli umani e illuminati principi del periodo antonino vennero incorporati nelle tradizioni della legge romana successiva. Queste idee non scomparvero mai interamente nemmeno nei più foschi periodi del Basso Impero. I Romani sentivano che l'Impero impersonava tutto ciò che vi era nel mondo di civile, di giusto e di libero, e ancora nel secolo VII amavano ripetere l'antico detto che, unico tra i potenti della terra, l'imperatore romano governava uomini liberi, mentre i capi dei

(7) MARC. AUR., I, 14.

barbari tiranneggiavano schiavi (8)

Non dobbiamo credere che il patriottismo romano fosse dileguato perché gli istituti dello stato cittadino erano moribondi e l'Impero stesso pareva andare in rovina. Al contrario, proprio in questo periodo incontriamo la più limpida consapevolezza di ciò che il mondo doveva all'opera di Roma. Essa permea tutta la letteratura del secolo V ed è comune agli scrittori sia pagani che cristiani (9). È il culto di Roma, piuttosto che una credenza negli dèi pagani, che spiega l'attaccamento di conservatori aristocratici come Simmaco all'antica religione, e introduce una nota di genuina passione e persuasione nell'artificiosa poesia di Claudiano e Rutilio Namaziano. C'è qualcosa di commovente nella devozione che il senatore gallo Namaziano nutre per Roma, "la madre degli dèi e degli uomini", nelle sue sventure, e nella fiducia che essa saprà risollevarsi dalle rovine che le sono toccate: "*Ordo renascendi est crescere posse malis*"; "la legge del progresso è di avanzare tra le sventure".

Ma il supremo diritto di Roma alla fedeltà di Namaziano e Claudiano, l'uno gallo, l'altro egizio, è fondato sulla generosità con la quale essa ha concesso ai popoli vinti di partecipare alle sue leggi, trasformando il mondo intero in una sola città (10)

"Essa - scrive Claudiano - sola accolse i vinti nel suo seno e abbracciò il genere umano sotto un sol nome" (11). E queste idee non sono peculiari ai difensori della perduta causa della vecchia religione; sono egualmente caratteristiche di scrittori cristiani come Ambrogio, Orosio e Prudenzio. Anzi, Prudenzio diede un significato ancor più ampio al concetto dell'universale missione di Roma, in quanto lo mise in organico rapporto

(8) Cfr. il passo di PRUDENZIO, *Contra Symmachum*, II, 816-19: "La romanità differisce dalla barbarie come un uomo differisce da un bruto, e quegli che ha la favella dal mutolo, e il cristianesimo dal paganesimo". Cfr. anche la lettera di Gregorio Magno a Leonzio (Ep. XI, 4).

(9) C'è tuttavia una notevole eccezione, l'opera di SALVIAMO, *De Gubernatione Dei*, che condanna inflessibilmente i vizi della società romana e fa persino l'apologia dei barbari. C'era, come ho mostrato altrove, nel cristianesimo dell'epoca una sotterranea corrente di ostilità all'Impero romano e alla civiltà laica. Questa corrente raggiunge la sua più forte espressione fra i donatisti, ma non è del tutto assente dalle opere di sant'Agostino. Cfr. *A Monument to St Augustine*, pp. 36 e 52-64.

(10) *Dumque offers victis proprii consortia juris Urbem fecisti quod prius orbis erat.* RUTILIO N., *Itin.*, 63

(11) *Haec est in gremio victos quae sola recepit Humanumque genus communi nomine fovit.* CLAUDIAN., *De consulatu Sùlichonis*, 150. Cfr. BOISSIER, *La fin du Paganisme*, Paris 1891, II, pp. 137, 252

rapporto con gli ideali della nuova religione mondiale. "Qual è - egli chiede - il segreto dello storico destino di Roma? È che Dio desidera l'unità del genere umano, perché la religione di Cristo chiede un fondamento sociale di pace e di amicizia fra le nazioni. Sinora la terra intera da oriente a occidente è stata straziata da una guerra continua. Per reprimere questa follia il Signore insegnò alle nazioni a ubbidire alle medesime leggi e a diventare tutte romane. Noi vediamo ora tutti vivere come cittadini di una sola città e membri di una comune famiglia. La gente viene da terre lontane oltremare a un Foro comune per tutti, e i popoli sono congiunti dal commercio, dalla cultura e dalle nozze. Dalla mescolanza dei popoli è nata un'unica stirpe.

Questo è il significato di tutte le vittorie e i trionfi dell'Impero romano: la pace romana ha aperto la via per la venuta di Cristo. Poiché quale luogo poteva esserci per il Signore e per l'accettazione della verità, in un mondo selvaggio dove gli uomini non pensavano, che a guerreggiare, e non esisteva una base comune di leggi?". E conclude :

*En ades omnipotens, concordibus influe terris!
jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu
Pax et Roma tenent (12)*

Così Prudenzio, sebbene non avesse l'idea, più di Claudiano o Nazario, della prossima caduta dell'Impero d'Occidente, divinava con vista quasi profetica il vero significato dei mutamenti che avvenivano nel mondo antico. La nuova Roma cristiana, di cui Prudenzio salutava l'avvento, era invero destinata a ereditare la tradizione romana e a preservare in un mondo mutato l'antico ideale dell'unità romana. Poiché a Roma i nuovi popoli andavano debitori dell'idea che una comune civiltà fosse possibile. Attraverso tutto il caos dei secoli oscuri che stavano per seguire, gli uomini vagheggiarono la memoria della pace e dell'ordine universale dell'Impero romano, con la sua religione, la sua legge, e la sua cultura comuni: e i ripetuti sforzi del Medioevo per ritornare al passato e recuperare quella perduta unità e civiltà guidarono i popoli nuovi verso il futuro e prepararono la via all'avvento di una nuova cultura europea.

(12) *Contra Symmachum*, II, 578-636

II LA CHIESA CATTOLICA

L'influsso del cristianesimo sulla formazione dell'unità europea è un notevole esempio del modo come il corso dello sviluppo storico viene modificato e determinato dall'intervento di nuovi influssi spirituali. Non si può spiegare la storia come un ordine chiuso nel quale ogni stadio sia il logico e inevitabile risultato di ciò che è avvenuto prima. C'è sempre in essa un elemento misterioso e inspiegabile, dovuto non solo all'influsso del caso o all'iniziativa del genio individuale, ma anche alla potenza creatrice delle forze spirituali. Così nel caso del mondo antico, noi comprendiamo che all'artificiosa civiltà materiale dell'Impero romano era necessaria una qualche ispirazione religiosa ben più profonda di quella contenuta nei culti ufficiali dello stato cittadino; e avremmo potuto congetturare che questa deficienza spirituale avrebbe prodotto un'infiltrazione d'influssi religiosi orientali, quale appunto ebbe luogo nell'epoca imperiale. Ma nessuno avrebbe saputo predire l'effettiva comparsa del cristianesimo e il modo in cui doveva trasformare la vita e il pensiero della civiltà antica.

In verità, la religione destinata a conquistare l'Impero romano e a identificarsi permanentemente con la vita occidentale era di pura origine orientale e non aveva radici nel passato europeo e nelle tradizioni della civiltà classica. Ma il suo orientalismo non era quello del cosmopolitico mondo di sincretismo religioso in cui la filosofia greca si fondeva coi culti e le tradizioni dell'antico Oriente, bensì quello di un'unica e individualissima tradizione nazionale che si teneva gelosamente in disparte dagli influssi religiosi del suo ambiente orientale, come pure da ogni contatto con la predominante cultura occidentale.

Gli Ebrei furono il solo popolo dell'Impero che si mantenne ostinatamente fedele alle sue tradizioni nazionali, malgrado le seduzioni della cultura ellenistica, che gli altri popoli del Levante accettavano anche più avidamente che i loro discendenti non abbiano accolto la civiltà dell'Europa moderna. Sebbene il cristianesimo per la sua stessa natura avesse rotto con l'intransigenza nazionalistica del giudaismo e avesse assunto una missione universale, tuttavia rivendicava per sé la successione di Israele e fondava il suo appello non sui comuni principi del pensiero ellenistico ma sulla pura tradizione ebraica rappresentata dalla Legge e dai Profeti. La Chiesa primitiva si considerava come il secondo Israele, come l'erede del Regno promesso al popolo di Dio; e per conseguenza conservava quell'ideale di segregazione spirituale e quello spirito d'irreconciliabile opposizione al mondo dei Gentili che avevano ispirato l'intera tradizione ebraica. Fu questo senso di storica continuità e di solidarietà sociale a distinguere la Chiesa cristiana dalle religioni misteriosofiche e dagli altri culti orientali dell'epoca, e a farne fin dall'inizio

la sola vera rivale da porre accanto all'ufficiale unità religiosa dell'Impero. È anche vero che essa non tentò di osteggiare o di sostituire l'Impero romano come organismo politico. Era una società soprannaturale, un regime del mondo a venire, e riconosceva i titoli e i diritti dello stato nell'ordine presente. Ma, d'altra parte, non poteva accettare gli ideali della cultura ellenistica né cooperare alla vita sociale dell'Impero. L'idea di cittadinanza, che era l'idea fondamentale della cultura classica, venne trasposta dal cristianesimo nell'ordine spirituale. Nell'ordine sociale esistente i cristiani erano peregrini, estranei e forestieri; la loro cittadinanza vera era nel Regno di Dio, e anche nel mondo presente i loro più vitali rapporti sociali consistevano nell'appartenenza alla Chiesa, e non alla città o all'Impero.

Così la Chiesa, se non uno stato entro lo Stato, era per lo meno una società compiuta e autonoma. Aveva la sua organizzazione e gerarchia, il suo sistema di governo e di diritto, le sue norme di appartenenza e iniziazione. Essa faceva appello a tutti coloro che non potevano trovare soddisfazione nell'ordine esistente, ai poveri e agli oppressi, alle classi senza privilegi, soprattutto a coloro che si rivoltavano contro la vacuità e la corruzione spirituale della materialistica cultura dominante, e sentivano il bisogno di un nuovo ordine spirituale e di una nuova visione religiosa della vita. E così divenne il centro di raccolta delle forze di malcontento e opposizione alla cultura dominante, in un senso ben più profondo che non avrebbe potuto fare qualunque movimento di ribellione politica o economica. Fu una protesta non contro l'ingiustizia materiale, ma contro gli ideali spirituali del mondo antico e tutta la sua etica sociale.

Quest'opposizione trovò un'ispirata espressione nel libro dell'Apocalisse, che venne composto nella provincia d'Asia in un tempo in cui la Chiesa era minacciata di persecuzione per la pubblica messa in vigore dell'obbligo del culto imperiale di Roma e dell'imperatore: l'età di Domiziano. Il clero statale organizzato nelle città della provincia vi è descritto come il falso profeta che costringe gli uomini ad adorare la Bestia (l'Impero romano) e la sua immagine, e a ricevere il suggello senza il quale nessuno può comprare né vendere. La stessa Roma, che Virgilio aveva descritta "simile alla frigia madre degli dèi, incoronata di torri, che si rallegra della sua prole divina" (13), appare ora come la Donna seduta sulla Bestia, la madre delle meretrici e abominazioni, ebbero del sangue dei santi

(13) *Qualis Berecyntia mater Invehitur curru Phrygias turrata per urbes Laeta deum partu, centum complexa nepotes Omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.* Acn., VI, 785

e del sangue dei martiri di Gesù. E tutte le schiere celestiali e le anime dei martiri vi appaiono in attesa del giorno della vendetta, quando la potenza della Bestia andrà distrutta e Roma sarà lasciata cadere per sempre, come una macina nel mare.

È questa un'impressionante testimonianza sull'addensarsi delle forze di ostilità e di condanna spirituale che minavano le fondamenta etiche della potenza romana. L'Impero s'era alienate le forze più valide e vive dell'epoca, e fu quest'intima contraddizione, ben più che non la guerra o l'invasione dall'esterno, a causare la rovina della civiltà antica. Prima ancora che i barbari irrompessero nell'Impero e il collasso economico avvenisse, la vita aveva abbandonato lo stato cittadino, e lo spirito della civiltà classica agonizzava. Ancora si costruivano le città coi loro templi, le loro statue e i loro teatri, come nell'epoca ellenistica, ma ormai non erano che una vuota facciata che nascondeva la decadenza interna. Il futuro stava con la Chiesa infante.

Nondimeno, il cristianesimo conseguì la sua vittoria solo dopo una lotta lunga e atroce. La Chiesa crebbe all'ombra delle verghe e delle scuri del carnefice, e ogni cristiano viveva nel pericolo della tortura fisica e della morte. Il pensiero del martirio tinse di sé tutta la concezione del cristianesimo primitivo. Non era soltanto un timore, era anche un ideale e una speranza. Poiché il martire era il perfetto cristiano. Era il campione e l'eroe della società novella nel suo conflitto con la vecchia, e persino i cristiani venuti meno nell'ora della prova - i lapsi - guardavano ai martiri come ai loro salvatori e patroni. Non abbiamo che da leggere le epistole di san Cipriano o i Testimonia ch'egli compilò come manuale per i "*militēs Christi*" oppure il trattato *De laude martyrum* che va sotto il suo nome, per comprendere l'esaltazione appassionata che l'ideale del martirio produceva nelle menti cristiane. Essa raggiunge quasi un'espressione lirica nel seguente passo della lettera di san Cipriano a Nemesiano, passo meritamente famoso :

O piedi santamente inceppati, che non venite disciolti dal fabbro, ma dal Signore! O piedi santamente inceppati, che salite al paradiso sul cammino della salvezza! O piedi inceppati adesso nel mondo, perché possiate essere liberi per sempre nel Signore! O piedi che indugiate per breve ora fra i ceppi e le sbarre, ma per correre veloci a Cristo sulla strada gloriosa! Che la crudeltà, invidiosa o maligna, vi tenga qui nei suoi ferri e nelle sue catene fin che vorrà; da questa terra e da queste sofferenze voi salirete prontamente al Regno dei Cieli. Il corpo nelle miniere non è deliziato con giacigli e cuscini, ma è deliziato col ristoro e col conforto di Cristo. La carne spossata dalle fatiche giace prostrata al suolo, ma non è una pena distendersi con Cristo. Le vostre

membra prive di bagno sono sudicie e sfigurate di lordura; ma dentro esse sono spiritualmente purificate, se anche la carne è sozza. Là il pane è scarso, ma l'uomo non vive soltanto di pane bensì della Parola di Dio. Voi tremate, perché vi mancano i panni; ma colui che si riveste di Cristo è abbondantemente coperto e adornato. (14)

Questa non è la pia retorica di un predicatore alla moda; è il messaggio di un confessore, che avrebbe anch'egli ben presto affrontata la morte per la fede, ai vescovi e al clero suoi colleghi e "al resto dei fratelli nelle miniere, martiri di Dio".

In un'età in cui l'individuo stava diventando il passivo strumento di uno Stato onnipotente e universale, sarebbe difficile esagerare l'importanza di un simile ideale, che fu come la rocca suprema della libertà dello spirito. Fu esso che, più d'ogni altro fattore, assicurò il finale trionfo della Chiesa, poiché chiari a tutti il fatto che il cristianesimo era l'unica potenza rimasta al mondo che il meccanismo gigante del nuovo stato servile non poteva assorbire.

E, mentre la Chiesa era impegnata in questa lotta mortale con lo Stato e la sua cultura ellenistica, le toccò pure battersi in una guerriglia difficile e oscura contro le forze crescenti della religione orientale. Sotto una vernice di cosmopolitica civiltà ellenistica, le tradizioni religiose dell'antico Oriente erano ancor vive e andavano permeando a poco a poco il pensiero dell'epoca. Le religioni misteriosofiche dell'Asia Minore si diffusero nell'Occidente allo stesso modo del cristianesimo, e la religione di Mitra accompagnò gli eserciti romani fin sul Danubio, sul Reno e sulla frontiera britannica. Il culto egizio di Iside, e quelli siriaci di Adonai e di Atargatis, Hadad di Baalbek e il dio solare di Emesa, seguirono il flusso crescente del commercio e dell'emigrazione siriana in Occidente, mentre nel mondo sotterraneo orientale vedevano la luce nuove religioni come il manicheismo, e le antichissime tradizioni della teologia astrale babilonese riapparivano in nuove forme (15).

(14) CYPRIAN., Ep., LXXVI.

(15) Negli anni più recenti è stata dedicata un'attenzione particolare ai Mandei o "cristiani di san. Giovanni" della Babilonia meridionale, l'unica di queste sette che sia sopravvissuta fino ai tempi moderni. Il Lidzbarski e il Reitzenstein hanno cercato di dimostrare che questa setta era originariamente connessa agli Esseni e ai discepoli di Giovanni Battista, e che per conseguenza gli scritti mandei hanno somma importanza per il problema delle origini cristiane. S. A. PALLIS, tuttavia, ha mostrato (nei suoi Mandacan Studies, 1919) che le somiglianze col giudaismo sono superficiali e di origi-

Ma il prodotto più caratteristico di questa corrente di sincretismo orientale fu la teosofia gnostica, che rappresentò per la Chiesa cristiana durante i secoli II e III un pericolo sempre presente. Questa teosofia era sul fondamentale dualismo dello spirito e della materia e sull'associazione del mondo materiale col principio malvagio, dualismo derivato più forse da influssi greci e anatolici che non dalla Persia, dato che lo troviamo già pienamente sviluppato nella mitologia orfica e nella filosofia di Empedocle. Ma quest'idea centrale era avvolta in una fitta foresta di speculazioni magiche e teosofiche, derivate indubbiamente da fonti babilonesi e orientali.

Questo strano misticismo orientale possedeva una straordinaria seduzione sulle menti di una società che, non meno dell'indiana di sei secoli prima, era pervasa da un profondo senso di delusione e da sete di liberazione. Per conseguenza, esso per il cristianesimo non fu semplicemente un pericolo esterno; ma minacciò di assorbirlo del tutto, trasformando la figura storica di Gesù in un membro della gerarchia dei divini Eoni, e sostituendo l'ideale della liberazione dell'anima dall'abbassamento nel mondo materiale agli ideali cristiani di redenzione del corpo e alla concezione del Regno di Dio come realtà sociale e storica.

E il suo influsso si fece sentire non soltanto direttamente nei grandi sistemi cristiano-gnostici di Valentino e di Basilide, ma anche indirettamente attraverso una moltitudine di minori eresie orientali che vanno, in catena ininterrotta, da Simon Mago dell'età apostolica fino ai Pauliciani del periodo bizantino. Nel secolo II il movimento era divenuto così forte che s'impadronì di tre fra le più eminenti personalità del cristianesimo orientale, Marcione in Asia Minore, e Taziano e Bardesane, i fondatori della nuova letteratura aramaica, in Siria.

Se il cristianesimo fosse stato semplicemente una delle tante sette e religioni misteriosofiche orientali dell'Impero, sarebbe inevitabilmente stato assorbito in questo sincretismo orientale. Sopravvisse perché possedeva un sistema di organizzazione ecclesiastica e un principio d'autorità sociale che lo distinguevano da tutti gli altri corpi religiosi dell'epoca. Fin dall'inizio, come abbiamo veduto, la Chiesa si considerò come il Nuovo Israele, "una razza eletta, un sacerdozio regale, una nazione sacra, un popolo a sé" (16).

ne relativamente recente e il mandeismo è nella sua essenza una setta gnostica che successivamente, nell'epoca sassanide, cadde sotto l'influsso d'idee zoroastriane. Egli respinge altresì la più antica teoria di Brandt che lo strato fondamentale delle credenze mandee sia basato sull'antica religione babilonese.

(16) I Petr., II, 9

Questa società sacra era una teocrazia ispirata e governata dallo Spirito santo, e i suoi reggitori, gli apostoli, erano i rappresentanti non della comunità ma del Cristo, che li aveva eletti trasmettendo loro la sua divina autorità. Questa concezione di un'autorità apostolica divina perdurò come fondamento dell'ordine ecclesiastico nel periodo post-apostolico. I "sovrintendenti" (episcopi) e gli anziani, reggitori delle chiese locali, erano considerati i successori degli apostoli, e le chiese che vantavano una diretta origine apostolica godevano un prestigio e un'autorità speciali sulle altre.

Questo era soprattutto il caso della chiesa di Roma, poiché, come Pietro aveva posseduto una posizione unica fra i Dodici, così la chiesa di Roma, che derivava le sue origini da lui, possedeva una posizione eccezionale fra le altre chiese. Già nel secolo I, durando quasi ancora l'età apostolica, abbiamo un esempio di questa supremazia nell'autorevole intervento di Roma nelle faccende della chiesa di Corinto. La prima epistola di Clemente ai Corinzi (intorno al 96) offre la più chiara espressione possibile di quest'ideale di ordine gerarchico ch'era il principio della nuova società (17). L'autore afferma che l'ordine è la legge dell'universo. E, come è il principio della natura esterna, così è il principio della società cristiana. I fedeli debbono osservare la stessa disciplina e subordinazione gerarchica che caratterizza l'esercito romano. Come Cristo viene da Dio, così gli apostoli da Cristo, e gli apostoli a loro volta "scelsero i loro primi seguaci, vagliandoli alla prova dello spirito, per vescovi e diaconi dei futuri credenti. E sapendo che sarebbero nati contrasti per il titolo di vescovo, in seguito aggiunsero il codicillo che, cadendo essi addormentati, altri uomini degni succedessero loro nel ministero". È quindi essenziale che la chiesa di Corinto lasci da parte i contrasti e l'invidia e si sottometta agli anziani legalmente designati, che rappresentano il principio apostolico dell'autorità divina (18)

La dottrina di san Clemente è caratteristicamente romana nel suo insistere sull'ordine sociale e sulla disciplina morale, ma ha anche molto in comune con l'insegnamento delle epistole pastorali, e non c'è alcun dubbio che non rappresenti lo spirito tradizionale della Chiesa primitiva. Fu questo spirito a salvare il cristianesimo dall'affondare nella palude del sincretismo

(17) Ciò è così chiaro, che Sohm si spinse fino a considerare questa epistola come il punto di partenza della concezione giuridica della Chiesa, che a suo parere sostituì bruscamente la più antica concezione "carismatica". Ma, come fa osservare Harnack, la concezione di una divina autorità apostolica è antica quanto la Chiesa stessa e compare abbastanza chiaramente nel decreto del concilio di Gerusalemme (Act., XV, 23-27).

(18) I Clemente XX, XXXVII, XL-XLIV, ecc

orientale.

Nella sua polemica contro gli gnostici, nel secolo successivo, sant'Ireneo fa ripetutamente appello all'autorità sociale della tradizione apostolica contro le strapaganti speculazioni della teosofia orientale. "La vera Gnosi è la parola degli apostoli e l'originaria costituzione della Chiesa in tutto il mondo". E anche per lui la chiesa di Roma è il centro dell'unità e la garante dell'ortodossia (19).

In questo modo la Chiesa primitiva scampò tanto ai pericoli di eresia e di scisma quanto alla persecuzione del potere imperiale, e si organizzò come un'universale società gerarchica di fronte allo stato universale pagano. Di qui non c'era che un passo fino alla conquista dell'Impero stesso, e allo stabilirsi come religione ufficiale dello stato riorganizzato da Costantino. Se lo stesso Costantino nel suo atteggiamento verso il cristianesimo sia stato mosso da considerazioni politiche è problema tuttora aperto (20). Senza dubbio egli era sincero nella convinzione, che esprime nella sua lettera ai provinciali, d'essere stato suscitato dalla divinità dell'es-

(19) "Con la sua [della chiesa di Roma] tradizione e con la sua fede annunciata agli uomini, a noi trasmessa dalla successione dei vescovi, possiamo confondere tutti coloro che comunque, per capriccio o per vanagloria o cecità o perversità d'animo, si adunano dove non dovrebbero. A questa Chiesa, in ragione della sua più antica origine, è necessario che tutte le chiese, vale a dire i fedeli, da ogni parte facciano capo, dove la tradizione degli Apostoli e sempre stata mantenuta da coloro che vengono da ogni parte" (IREN., *Adversus haereses*, III, III). L'espressione "*propter potentiorē principalitatem*" che ho tradotto come "più antica origine" è alquanto discussa. Spesso è stata tradotta come "più potente comando" o come "autorità preminente" (per esempio, nella traduzione della Biblioteca Anti-Nicena, vol I, p. 261). Ritengo quasi indubbio che *principalitas* significhi ***** e alluda alle origini della sede, come nel passo di Cipriano. Ep., LIX, 13, "*navigare audent ad Petri cathedram et Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est*", dove "*principalem*" significa la chiesa originaria o primitiva. È lo stesso argomento di cui Optato e sant'Agostino si sarebbero serviti contro i Donatisti, come nei versi: *Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, et in ordine illo patrum quis cui successit videte: ipsa est petra quam non vincunt superbae infernorum portae. Psalmus c. partem Donat.* 18

(20) Il problema è stato discusso recentemente da Normali Baynes nella " Raleigh Lecture " del 1929. Egli sostiene che il motivo dominante della vita di Costantino fu la sua convinzione di una personale missione a lui affidata dal Dio cristiano, " ch'egli " fini per identificarsi col cristianesimo, con la Chiesa cristiana, e la fede cristiana"; e che credeva che la prosperità dell'Impero fosse legata all'unità della Chiesa cattolica. Così l'ideale bizantino di un Impero romano fondato sulla fede ortodossa e congiunto alla Chiesa ortodossa ha la sua origine nella visione di Costantino- Cfr. N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, in "Proceedings of the British Academy", XV (con note bibliografiche sull'argomento, molto nutrite)

tremo occidente britannico per distruggere i nemici del cristianesimo, che altrimenti avrebbero rovinato l'Impero; e questa credenza può darsi sia stata rafforzata dalla convinzione che l'ordine e l'universalità della Chiesa cristiana la predestinavano come spirituale alleata e complemento dell'Impero universale. In ogni caso, fu questa la luce nella quale il panegirista cristiano ufficiale di Costantino, Eusebio di Cesarea, interpretò il corso degli eventi :

Un Dio solo venne proclamato a tutti gli uomini; e nello stesso tempo sorse e prosperò un potere universale, l'Impero romano. L'odio duraturo e implacabile di ciascuna nazione per l'altra era ormai vinto; e come la conoscenza di un solo Dio e di una sola via di religione e di salvezza, e la dottrina stessa di Cristo, vennero notificate a tutti gli uomini, così, contemporaneamente, essendo l'intera potenza dell'Impero romano investita in un solo sovrano, una pace profonda regnava in tutto il mondo. E così, per espressa volontà del medesimo Dio, due radici di bene, l'Impero romano e la dottrina della pietà cristiana, germogliarono insieme per il vantaggio del genere umano (21).

Di fatto, il riconoscimento ufficiale della Chiesa e la sua associazione con lo stato romano divenne il fattore determinante nello sviluppo di un nuovo ordine sociale. La Chiesa ottenne la libertà, e in contraccambio apportò all'Impero le sue riserve di vitalità spirituale e sociale. Durante il Basso Impero la Chiesa, come organo della coscienza popolare, andò prendendo sempre più il posto dell'antica organizzazione civica. Non fu in se stessa causa della caduta dello stato cittadino, che periva della sua propria debolezza, ma provvide un sostituto nel quale la vita del popolo poté trovare nuovi modi d'espressione. Le istituzioni civiche che avevano formata la base della società antica erano divenute vuoti stampi; di fatto, i diritti politici s'erano trasformati in obbligazioni fiscali. La cittadinanza del futuro stava nell'appartenenza alla Chiesa. Nella Chiesa l'uomo ordinario trovava assistenza materiale ed economica, e libertà spirituale. Le occasioni di svolgere una spontanea attività sociale e una libera cooperazione, negate dal despotismo burocratico dello Stato, continuavano a esistere nella società spirituale della Chiesa, e per conseguenza il meglio del pensiero e della capacità pratica dell'epoca era dedicato al suo servizio.

Così in ogni città del Basso Impero a fianco dell'antico corpo cittadino

(21) Oratio de laudibus Constantini, XVI

incontriamo il nuovo popolo della Chiesa cristiana, la *plebs Christi*, e come quello perdeva i suoi privilegi sociali e i diritti politici, questo ne andava a poco a poco prendendo il posto. Allo stesso modo, la potenza e il prestigio del clero - l'*ordo cristiano* - aumentavano, mentre quelli dell'orbo civile - la magistratura municipale - declinavano, finché il vescovo non divenne il più importante personaggio della vita cittadina e il rappresentante dell'intera comunità.

L'ufficio del vescovo era invero l'istituzione vitale dell'epoca nuova. Egli disponeva nella sua diocesi di un potere quasi illimitato; lo circondava un alone di prestigio soprannaturale; eppure, nello stesso tempo, la sua autorità era essenzialmente popolare, perché nasceva dalla libera scelta del popolo. Di più, in aggiunta alla sua autorità religiosa e al suo prestigio come rappresentante del popolo, il vescovo possedeva riconosciuti poteri di giurisdizione, non solamente sul suo clero e sui beni della chiesa, ma altresì come giudice e arbitro in tutti i casi in cui venisse invocata la sua decisione, fosse pure il caso già stato portato davanti a un tribunale laico.

Per conseguenza, l'episcopato era il solo potere nel Basso Impero capace di contrapporsi e resistere all'universale tirannia della burocrazia imperiale. Persino i funzionari più arroganti temevano di toccare un vescovo, e abbiamo numerosi esempi d'intervento vescovile in difesa dei diritti non solo di individui, ma altresì di città e di province.

Così pure, la Chiesa portò al popolo un aiuto economico, nelle angustie e nel depauperamento crescenti del Basso Impero. Le sue vaste dotazioni furono in quell'epoca letteralmente "il patrimonio dei poveri"; e nelle grandi città, come Roma e Alessandria, la Chiesa si addossò a poco a poco la responsabilità così di sfamare i poveri come di mantenere gli ospedali e gli orfanotrofi. Sant'Ambrogio diceva ch'era una cosa vergognosa tenere sull'altare recipienti d'oro quando c'erano dei prigionieri da riscattare, e più tardi, quando l'Italia venne devastata dalla carestia e dall'invasione barbarica, si dice che san Gregorio prendesse tanto sul serio le sue responsabilità da astenersi dal dire messa quando un solo povero veniva trovato morto di fame in Roma, come se fosse lui colpevole della sua morte.

Quest'attività sociale spiega la popolarità della Chiesa tra le masse e l'ascendente personale dei vescovi; ma essa implicò pure nuovi problemi nei suoi rapporti con la società laica. La Chiesa era divenuta così indispensabile al bene della società e così strettamente legata all'ordine sociale esistente, che c'era il pericolo diventasse parte integrante dello stato imperiale. I germi di questo sviluppo sono già visibili nella teoria della Chiesa abbozzata da Origene (22). Egli traccia un elaborato parallelo fra la società cristiana e quella dell'Impero. Paragona la chiesa locale al corpo dei cittadini di ciascuna città - la Ecclesia - e, come questo aveva la sua Bulé o Curia e i suoi magistrati o arconti, così la Chiesa cristiana aveva il suo ardo

o clero, e il suo reggitore, il vescovo. L'assemblea di tutte le chiese, "il corpo di tutte le sinagoghe della Chiesa", corrisponde all'unità delle città nell'Impero. Così la Chiesa è, per così dire, "il cosmo del cosmo", ed egli arriva al punto di pensare alla possibile conversione dell'Impero al cristianesimo e all'unificazione delle due società in un'universale "città di Dio".

Nel secolo IV l'organizzazione ecclesiastica s'era strettamente modellata su quella dell'Impero. Nonsoltanto ogni città aveva il suo vescovo, i limiti della cui giurisdizione corrispondevano a quelli del territorio cittadino, ma la provincia civile era altresì una provincia ecclesiastica sottoposta a un metropolitano che risiedeva nel capoluogo provinciale. Verso la fine del secolo IV si fece addirittura uno sforzo per creare una unità ecclesiastica o "esarcato", corrispondente alla diocesi civile o gruppo di province governate da un vicario imperiale.

La logica conclusione di questo sviluppo era di fare della capitale dell'Impero anche il centro della Chiesa. Anzi, la soluzione poteva parere già offerta dal primato tradizionale della chiesa di Roma, la città imperiale. Ma nel secolo IV Roma non occupava la medesima posizione unica che aveva tenuto nei secoli precedenti. Ancora una volta il centro del mondo mediterraneo s'era spostato verso l'Oriente ellenistico. Dopo la riorganizzazione dell'Impero compiuta da Diocleziano, gli imperatori non risiedevano più in Roma, e l'importanza dell'antica capitale declinò rapidamente, specie dopo la fondazione della nuova capitale a Costantinopoli nel 330.

Questi mutamenti interessarono altresì la posizione della chiesa romana. Nei primi tempi dell'Impero, Roma era stata una città internazionale, e il linguaggio della chiesa romana era il greco. Ma dopo il secolo III, Roma e la chiesa romana andarono gradatamente latinizzandosi (23), e l'Oriente e l'Occidente tesero a separarsi.

L'aspetto ecclesiastico di questo processo centrifugo è già visibile alla metà del secolo III, nell'opposizione dei vescovi orientali, sotto san Firmiliano, a papa Stefano sulla questione del secondo battesimo degli eretici; e la tendenza si fece sentire ancor più nel secolo successivo. Dal tempo di Costantino in poi le chiese orientali cominciarono a guardare più a Costantinopoli che non a Roma, e il centro dell'unità era la corte imperiale.

(22) *Contra Celsum*, III, 29, 30. Cfr. BATIFFOL, *L'Église naissante*, c. VII.

(23) Sant'Ippolito è l'ultimo cristiano romano che scriva in greco. Novaziano alla metà del secolo III scrive già in latino, per quanto il greco sia probabilmente durato come linguaggio liturgico fino al secolo seguente

le piuttosto che il seggio apostolico. Questo era già evidente negli ultimi anni di Costantino stesso, e il suo successore Costanzo II si spinse così lontano da anticipare il cesaropapismo della posteriore storia bizantina e da trasformare la chiesa delle province orientali in una chiesa di stato, strettamente dipendente dal governo imperiale.

L'organo fondamentale della politica ecclesiastica di Costantino e dei suoi successori fu il Concilio generale, istituzione che non era, come i più antichi concili provinciali, di origine puramente ecclesiastica, ma doveva la sua esistenza al potere imperiale (24). Il diritto di convocarlo spettava all'imperatore, e a lui toccava decidere che cosa si sarebbe discusso e ratificare le decisioni con la sua sanzione imperiale. Ma, sebbene nelle mani di un monarca teologo come Costanzo o Giustiniano il concilio generale fosse uno strumento di controllo imperiale sulla Chiesa piuttosto che un organo di autonomo governo ecclesiastico, esso fu pure un istituto rappresentativo, e i grandi concili ecumenici furono le prime assemblee rappresentative deliberanti che esistettero mai (25). Inoltre, le chiese orientali del secolo IV non erano affatto le schiave passive di un governo erastiano. Erano pulsanti di una vita spirituale e intellettuale indipendente. Se la chiesa d'Occidente passò in secondo piano nella storia ecclesiastica del tempo, fu in gran parte perché le grandi forze religiose del secolo avevano il loro centro in Oriente.

Nell'Oriente sorse il movimento monastico che creò gli ideali religiosi predominanti della nuova età; e, sebbene si diffondesse rapidamente da un capo all'altro dell'Impero, esso continuò a trarre la sua ispirazione dagli eremiti e asceti del deserto egiziano. Fu egualmente l'Oriente a creare la nuova poesia liturgica e quel ciclo dell'anno liturgico che sarebbe passato in comune possesso della Chiesa cristiana (26)

(24) Scrive il Harnack : "In tutti i casi fu un istituto politico, inventato dal più grande dei politici, una spada a due tagli che proteggeva la pericolante unità della Chiesa a prezzo della sua indipendenza " (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, p. 127 della traduzione inglese).

(25) Cfr. H. GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente in Ausgewahlte keine Schriften* (1907). Egli sostiene che i concili seguivano nella loro composizione e nelle forme procedurali il precedente del Senato antico.

(26) Il padre Cabrol ha dimostrato come il ciclo liturgico si sviluppò dalle cerimonie locali connesse coi luoghi santi, in Gerusalemme, nel secolo IV. Le cerimonie della settimana santa a Roma erano originariamente un'imitazione di questo ciclo locale, e il gruppo di chiese intorno al Laterano, Santa Maria Maggiore, Santa Croce in Gerusalemme, Sant'Anastasia, ecc. in cui venivano eseguite queste cerimonie, riproduceva i santuari dei Luoghi santi di Gerusalemme (CABROL, *La Origines liturgiques*, Conf. VIII)

E, soprattutto, fu l'Oriente a unire la tradizione cristiana con quella della cultura filosofica greca e a organizzare la dottrina cristiana in un sistema teologico scientifico. Le basi di questo sviluppo erano già state gettate nel secolo III, soprattutto da Origene e dalla scuola catechistica di Alessandria; e l'opera fu continuata nel secolo successivo da Eusebio in Palestina, da Atanasio ad Alessandria, e finalmente dai tre grandi greci della Cappadocia, san Basilio, san Gregorio di Nazianzo e san Gregorio di Nissa. Grazie all'opera loro, la Chiesa poté formulare una esatta e profonda enunciazione intellettuale della dottrina cristiana, ed evitare il pericolo, da una parte, di un tradizionalismo ottuso, e dall'altra, di una superficiale razionalizzazione del cristianesimo, come la troviamo nell'arianesimo.

Senza dubbio questo processo di sviluppo teologico venne accompagnato da controversie violente, e spesso l'intellettualismo della teologia greca degenerò in quisquiglie metafisiche. C'è qualche verità nell'osservazione del Duchesne che la Chiesa orientale avrebbe fatto meglio a preoccuparsi meno di questioni speculative sulla natura divina e più del dovere dell'unità (27); ma lo sviluppo della teologia scientifica non fu l'unica e nemmeno la principale causa di eresia e di scisma, e senza quello sviluppo tutta la vita intellettuale della cristianità sarebbe risultata indicibilmente più povera. Se vogliamo comprendere che cosa l'Occidente deve all'Oriente, basta che misuriamo l'abisso che divide sant'Agostino da san Cipriano. Entrambi erano occidentali e africani; entrambi dovevano assai alla più antica tradizione latina di Tertulliano. Ma, mentre Cipriano non s'abbandona mai a speculazioni filosofiche e non è neppure un teologo nel senso scientifico della parola, Agostino non la cede in fatto di profondità filosofica ai maggiori tra i Padri greci. Egli è, secondo l'espressione del Harnack, un Origene e un Atanasio insieme, e qualcos'altro ancora. Questo vasto progresso non è spiegabile come sviluppo spontaneo del cristianesimo occidentale, anche se ammettiamo il supremo genio personale di Agostino. Lo sviluppo teologico dell'Occidente nel secolo che seguì a Tertulliano fu di fatto retrogrado, e scrittori come Arnobio e Commodiano non conoscono una teologia, ma solo un tradizionalismo millenaristico (28).

(27) "Que l'on eut été bien inspiré, si au lieu de tant philosopher sur la terminologie, d'opposer l'union physique a l'union hypostatique. Ics deux natures qui n'en font qu'une a l'unique hypostase qui regit Ics deux natures, on se fût peu plus préoccupé de choses moins sublimes et bien autrement vitales. On alambiquait l'unite du Christ, un mystère; on sacrifiait l'unite de l'Eglise, un devoir " (L. DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 57).

Il mutamento venne con l'introduzione della scienza teologica greca in Occidente, durante la seconda metà del secolo IV. Gli autori di questa trasformazione furono i Padri latini, Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, Gerolamo, Rufino di Aquileia, e il retore convertito Vittorino; mentre nel frattempo san Martino di Tours e Cassiano di Marsiglia, nativi entrambi delle province danubiane, portarono in Occidente i nuovi ideali di ascetismo e monachesimo orientale (29).

I Padri latini, tranne sant'Agostino, non furono metafisici profondi e neppure pensatori originali. Negli argomenti teologici erano gli allievi dei Greci, e la loro attività letteraria fu specialmente dedicata a porre a disposizione del mondo latino i tesori intellettuali accumulati dall'Oriente cristiano. Tuttavia, erano gli eredi della tradizione occidentale, e combinarono con la loro nuova sapienza la forza morale e il senso di disciplina che avevano sempre caratterizzato la Chiesa latina. Il loro interesse per i problemi teologici andò sempre subordinato alla loro lealtà verso la tradizione e la causa dell'unità cattolica. Nelle province occidentali i cristiani erano tuttora una piccola minoranza, e per conseguenza la Chiesa era meno esposta a dissensi interni e manteneva l'indipendenza spirituale che possedeva nei tempi precostantiniani.

Ciò riesce evidente nel caso della controversia ariana, poiché l'arianesimo apparve in Occidente non tanto come un pericolo interno dell'ortodossia cristiana, quanto come un attacco mosso dall'esterno contro la libertà spirituale della Chiesa. L'attitudine occidentale è ammirabilmente espressa nella lagnanza che Osio, il grande vescovo di Córdoba, rivolse all'imperatore Costanzo II :

Io fui un confessore nella persecuzione che tuo nonno Massimiano promosse contro la Chiesa. Se tu hai l'intenzione di rinnovarla, mi troverai pronto a soffrire qualunque cosa piuttosto che tradire la verità e spargere sangue innocente... Ricordati che sei un uomo mortale. Temi il giorno del giudizio... Non intrometterti in questioni ecclesiastiche nè voler dettarci nulla a questo proposito, ma ascolta piuttosto da noi ciò che devi credere in queste questioni. Dio ti ha dato il governo dell'Impero, e a noi

(28) L'arretratezza e l'isolamento dell'Occidente in fatto di teologia appaiono da questo, che sant'Ilario stesso ammette di non aver mai sentito parlare del Credo niceno fino all'epoca del suo esilio nel 356 (De Synodis, 91)

(29) Possiamo anche ricordare l'introduzione in Occidente, fatta da Ilario e Ambrogio, della poesia liturgica

quello della Chiesa. Chiunque ardisca impugnare la tua autorità, si mette contro ai decreti divini. Bada di non renderti nello stesso modo colpevole di un grandissimo delitto, usurpando l'autorità della Chiesa. Noi abbiamo l'obbligo di dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio. Non è lecito a noi arrogarci l'autorità imperiale. E anche tu non hai nessun potere nel ministero delle cose sante (30)

Sant'Ilario di Poitiers va anche più lontano, e assale l'imperatore con tutte le risorse del suo stile classico. "Noi oggi combattiamo - scrive - contro uno scaltro persecutore, un nemico insinuante, contro Costanzo l'Anticristo, che non ci sferza le terga ma ci solletica il ventre, che non ci condanna alla vita ma ci arricchisce per la morte, che invece di cacciare gli uomini nella libertà del carcere, li onora nella schiavitù del palazzo... che non tronca la testa con la spada, ma uccide l'anima con l'oro..." (31)

Il linguaggio di Lucifero di Cagliari è meno accomodante ancora, e i titoli stessi dei suoi libelli, *Degli apostati regali*, *Che non si debbono risparmiare coloro che offendono Dio*, o *Del dovere del martirio*, spirano un soffio di ostilità e di sfida alla potenza secolare, che richiamano quelle di Tertulliano.

Così la Chiesa occidentale era tutt'altro che assoggettata allo stato; era, se mai, in pericolo di alienarsi per sempre l'Impero e le tradizioni della civiltà antica, come la chiesa donatista in Africa o la chiesa egiziana dopo il secolo V.

Il pericolo venne evitato, da una parte, col ritorno dell'Impero di Occidente all'ortodossia sotto la dinastia di Valentiniano; dall'altra, dall'influsso di sant'Ambrogio e dal nuovo sviluppo della cultura cristiana.

In sant'Ambrogio, soprattutto, la Chiesa occidentale trovò un capo che sapeva difenderne i diritti con non meno vigore di sant'Ilario, ma era nello stesso tempo un amico leale degli imperatori e un devoto servitore dell'Impero.

Ambrogio fu un vero romano di Roma, nato ed educato nelle tradizioni del servizio civile imperiale; egli portò al servizio della Chiesa lo spirito pubblico e la devozione al dovere di un magistrato romano. La sua devozione al cristianesimo non allentò per nulla la sua lealtà a Roma, giacché egli credeva che la vera fede sarebbe stata per l'Impero una sorgente-

(30) La lettera ci è conservata in greco da ATHANAS., *Historia Arianorum*, 44. Seguo la versione francese del Tillemont in *Mémoires*, VII, p. 313.

(31) *Contra Costantium imperatorem*, 5

te di forza novella e che, come la Chiesa trionfava sul paganesimo, così l'Impero cristiano avrebbe trionfato sui barbari.

Procedi, - egli scrisse a Graziano, la vigilia della sua spedizione contro i Goti, - procedi sotto lo scudo della fede e cinto della spada dello Spirito; procedi verso la vittoria promessa da tempo e presagita negli oracoli del Signore... Né aquile militari né volo di uccelli guidano qui l'avanguardia del nostro esercito, ma il Tuo Nome, Signore Gesù, e il Tuo culto. Questa non è terra di miscredenti, ma una terra che è usata produrre confessori - l'Italia; l'Italia tante volte tentata, ma non staccata mai; l'Italia, che la tua Maestà ha per tanto tempo difesa e ora salvata un'altra volta dai barbari (32)

Così Ambrogio è il primo esponente in Occidente dell'ideale di uno stato cristiano, come Eusebio di Cesarea in Oriente. Ma egli differisce a fondo da questi nella sua concezione dei doveri del principe cristiano e dei rapporti fra la Chiesa e lo stato. L'attitudine di Eusebio verso Costantino è già quella di un vescovo di corte bizantino; egli circonda la figura dell'imperatore di quell'alone di autorità soprannaturale che aveva sempre caratterizzato le monarchie teocratiche dell'antico Oriente. Ma Ambrogio appartiene a una tradizione diversa.

Egli si trova a mezza strada fra l'antico ideale classico di civica responsabilità e l'ideale medievale della supremazia del potere spirituale. Ha qualcosa del magistrato romano e qualcosa del pontefice medievale. Ai suoi occhi, la legge della Chiesa - il *jus* sacerdotale - poteva venire amministrata solo dai magistrati della Chiesa - i vescovi -, e persino lo stesso imperatore era soggetto alla loro autorità. "L'imperatore - egli scrive - è dentro, non sopra, la Chiesa" ; e "in questioni di fede i vescovi sono usati per giudicare gli imperatori cristiani, non gli imperatori i vescovi" (33). E così, mentre Eusebio si rivolge a Costantino come a un essere superiore al giudizio umano (34), Ambrogio non esita a riprendere il grande Teodosio e a chiedergli conto dei suoi atti d'ingiustizia : "Tu sei un uomo, sei caduto

(32) *De Fide*, II, XVI, 136, 142.

(33) AMBROS., Ep., XXIV, 4, 5.

(34) Cfr. intera la sua orazione in lode di Costantino. Egli scrive, ad esempio: "Permetti che ti esponga, vittorioso e potente Costantino, qualcuno dei misteri della Sua santa verità; non perché presuma d'istruire te che sei direttamente istruito da Dio, né di svelarti quelle segrete meraviglie che Egli Stesso, non per mezzo né per opera umana ma attraverso il nostro comune Redentore e la luce frequente della Sua Divina presenza, ha da tempo rivelato e aperto alla tua vista; ma nella speranza di guidare gli indotti alla luce della verità e chiarire, davanti a coloro che non le conoscono, le cause e i motivi delle tue pie azioni". Cap. XI.

caduto in tentazione. Sappi vincerla. Perché il peccato non si lava se non con le lacrime e il pentimento" (35)

L'autorità di sant'Ambrogio ebbe un larghissimo influsso sugli ideali della Chiesa occidentale, poiché contribuì a rafforzare l'intesa fra la Chiesa e l'Impero, pure preservando nella Chiesa la tradizionale concezione occidentale dell'autorità. In Oriente, la Chiesa era continuamente obbligata a ricorrere all'imperatore e ai concili che egli convocava per preservarne l'unità; in Occidente, il sistema conciliare non raggiunse mai tanta importanza, ed era al seggio di Roma che la Chiesa guardava come al centro dell'unità e dell'ordine ecclesiastico. I tentativi, del concilio di Sardica nel 343 e poi dell'imperatore Graziano nel 378, di definire la giurisdizione del papato sono d'infima importanza di fronte alla credenza tradizionale nella prerogativa apostolica del seggio di Roma e nella romana fides quale norma dell'ortodossia cattolica. Nel secolo V questo sviluppo venne completato da san Leone, che fuse la convinzione di sant'Ambrogio nella missione provvidenziale dell'Impero romano con la dottrina tradizionale del primato del seggio apostolico; mentre, nei primi anni dello stesso secolo, sant'Agostino aveva completato lo sviluppo teologico occidentale e dotata la Chiesa di un sistema di pensiero che avrebbe informato di sé la capitale intellettuale del cristianesimo dell'Occidente per più di un millennio.

E così, quando l'impero d'Occidente rovinò davanti ai barbari, la Chiesa non venne coinvolta nella sua rovina. Era diventata una istituzione autonoma che possedeva il suo principio d'unità e i suoi propri organi d'autorità sociale. Essa era in grado di diventare contemporaneamente l'erede e rappresentante dell'antica cultura romana, e la maestra e la guida dei nuovi popoli barbarici. In Oriente non fu così. La Chiesa bizantina era così strettamente legata all'Impero bizantino da formare con esso un unico organismo sociale, che non poteva venir diviso senz'essere distrutto. Tutto quanto minacciasse l'unità dell'Impero metteva in pericolo anche la unità della Chiesa. E così avvenne che, mentre l'Impero d'Oriente resistette agli attacchi dei barbari, la Chiesa orientale perdette la sua unità a causa della reazione che le nazionalità orientali mossero all'accentramento ecclesiastico dello stato bizantino. Fra i popoli orientali, la nazionalità prese una forma puramente religiosa e lo stato venne in definitiva inghiottito dalla Chiesa.

Ma, sebbene dopo il secolo V le due metà dell'Impero si andassero estraniando in religione come in politica, il distacco non fu completo. Il pa-

(35) AMBROS., Ep., LI, 11

pato in Oriente conservava sempre un certo primato, poiché, come dice il Harnack, "anche agli occhi degli orientali il vescovo di Roma possedeva qualcosa di speciale, che mancava a tutti gli altri, un alone che gli conferiva una particolare autorità" (36). E, parimenti, la Chiesa occidentale si considerava sempre in un certo senso la Chiesa dell'Impero, e continuava a riconoscere il carattere ecumenico dei concili generali convocati dall'imperatore di Bisanzio.

Queste condizioni caratterizzarono l'intero periodo di cui noi dobbiamo trattare. Solo nel secolo XI venne finalmente spezzato il vincolo religioso che congiungeva l'Oriente e l'Occidente, e la cristianità occidentale emerse come unità indipendente, separata per cultura e per religione insieme dal resto dell'antico mondo romano.

III

LA TRADIZIONE CLASSICA E IL CRISTIANESIMO

Se l'Europa deve la sua esistenza politica all'Impero romano e la sua unità spirituale alla Chiesa cattolica, per la sua cultura intellettuale va debitrice a un terzo fattore, la tradizione classica, che fu altresì uno degli elementi fondamentali che contribuirono alla formazione dell'unità europea.

È invero assai difficile per noi comprendere l'ampiezza del nostro debito, poiché la tradizione classica è diventata parte così integrante della cultura occidentale che non abbiamo più una chiara coscienza del suo influsso sul nostro spirito. Per tutto il corso della storia europea questa tradizione è stata il fondamento costante delle lettere e del pensiero occidentali. Venne prima diffusa per l'Occidente dalla cultura cosmopolitica dell'Impero romano; sopravvisse alla caduta di Roma, e perdurò attraverso il Medioevo come parte integrante del retaggio intellettuale della Chiesa cristiana e nell'età del Rinascimento risorse con rinnovata energia e divenne l'ispiratrice e il modello delle nuove letterature europee e la base di ogni educazione laica.

Così, per quasi duemila anni, l'Europa venne ammaestrata nella stessa

(36) *Dogmengeschichte*, III, p. 226 della traduzione inglese. Egli poi continua: "Tuttavia questo alone non fu abbastanza splendido da rivestire il suo possessore di un'autorità indiscutibile. Piuttosto, fu così nebuloso che era possibile non farne caso senza andar centro allo spirito della Chiesa universale". Gli storici ecclesiastici greci, Socrate e Sozomene, entrambi laici e uomini di legge, sono testimoni imparziali della posizione accordata a Costantinopoli alla sede romana nel secolo V, secondo quanto rileva Harnack (*ibid.*, n. 2), Cfr. BATIFFOL, *Le Siege apostolique*, pp. 411-16.

scuola e dagli stessi insegnanti, tanto che lo scolareto e lo studente del secolo XIX leggevano i medesimi libri e conformavano la mente ai medesimi modelli dei loro predecessori romani di milleottocento anni prima. È quasi impossibile sopravvalutare l'influsso complessivo di una tradizione così antica e così continua.

Non c'è nulla che le si possa paragonare nella storia, tranne la tradizione del confucianesimo in Cina, ed è curioso riflettere che entrambe sembrano ormai in pericolo di terminare contemporaneamente e sotto l'influsso delle medesime forze.

Ma la tradizione classica europea differisce da quella cinese in un particolare importante. Essa non è di origine autoctona, perché, sebbene sia tanto strettamente legata alla tradizione romana, Roma non fu la sua creatrice, ma piuttosto il mezzo per il quale essa venne trasferita in Occidente dalla sua patria originaria che era il mondo ellenico. La tradizione classica non è intatti nient'altro che l'ellenismo, e forse il massimo dei servizi che Roma rese alla civiltà consiste nel suo magistrale adattamento della tradizione classica ellenistica alle esigenze dello spirito occidentale e alle forme del linguaggio occidentale, sì che il latino non fu soltanto un perfetto veicolo per l'espressione del pensiero, ma altresì un'arca che trasportò il seme della cultura ellenica attraverso il diluvio della barbarie. E così i grandi scrittori classici del secolo I a. C., soprattutto Cicerone, Virgilio, Tito Livio e Orazio, hanno un'importanza nella storia d'Europa che di gran lunga supera il loro intrinseco valore letterario, per quanto grande esso sia, poiché essi sono i padri dell'intera tradizione letteraria occidentale e i fondamenti dell'edificio della cultura europea.

Negli stessi anni che Roma riusciva a estendere il suo impero sul mondo ellenistico, l'impero della tradizione classica greca sullo spirito occidentale veniva assicurato dalla letteratura latina dell'epoca di Augusto, e l'influsso dell'ellenismo continuò ad aumentare e diffondersi durante i primi due secoli dell'Impero romano. Da una parte, i secoli I e II dell'era volgare videro per tutto il mondo greco una rinascita della tradizione ellenica nella sua forma strettamente classica; e dall'altra, la forma latina dell'ellenismo, che aveva già raggiunto il suo pieno sviluppo nel secolo I a. C., soprattutto nell'opera di Cicerone, si comunicò alle province occidentali e divenne il fondamento della loro cultura.

L'educazione classica era largamente diffusa per tutto l'Impero, e non soltanto grandi città come Roma, Antiochia, Alessandria e Cartagine, ma città provinciali come Madaura in Africa, Autun e Bordeaux in Gallia, Córdoba in Spagna, e Gaza e Beirut in Siria, divennero centri di un'intensa attività educativa. Giovenale scrive dell'universale mania dell'educazione persino tra i barbari :

Nunc totus Graias, nostrasque habet orbis Athenas,

*Gallia caesidicos docuit facunda Britannos,
De conducendo loquitur jam rhetore Thule.*(37)

In verità, era una cultura puramente letteraria. La scienza vi aveva ben poco posto, tranne che ad Alessandria.

Vi predominava l'ideale retorico dell'educazione, inaugurato da Gorgia e dai sofisti del secolo V a. C. e sviluppato nelle scuole del mondo ellenistico; e il rotore fortunato era l'idolo del pubblico colto. Ma la retorica aveva un campo ben più vasto di ciò che noi comprendiamo ora sotto questo nome. Era il culmine dell'intero ciclo degli studi liberali, - aritmetica, geometria, astronomia, musica, grammatica, retorica e dialettica, - le cosiddette artes liberales, le precorritrici dei medievali "quadrivio" e "trivio" (38). Ma, anche indipendentemente da questo vasto ideale dell'oratoria, come l'impersonavano Cicerone e Tacito, il retore puro, come Quintiliano o Aristide, era tutt'altro che un semplice pedante. Mirava a qualcosa di più che a un'erudizione tecnica: a una vasta cultura letteraria che era né più né meno che umanesimo. Di fatto, l'ideale umanistico della cultura, che ha dominato l'educazione moderna dal tempo del Rinascimento, deve la sua esistenza a una deliberata riesumazione dell'antico insegnamento retorico. Ma, anche nel Medioevo, esso sopravvisse ben più largamente che non si creda di solito; non c'è, in realtà, un solo periodo della storia europea nel quale non sia percettibile il suo influsso. Il tipo stesso del pubblicista, - l'uomo di lettere che si rivolge al pubblico colto in generale, - tipo quasi sconosciuto alle altre culture, è un prodotto di questa tradizione : Alcuino, Giovanni di Salisbury, Petrarca, Erasmo, Bodin, Grozio e Voltaire, furono tutti quanti successori e discepoli dei retori antichi, e questo non è che uno degli aspetti di quella tradizione classica che è stata tra le massime forze creative della cultura europea.

Tuttavia, nel secolo IV la supremazia della tradizione classica parve gravemente minacciata dalla vittoria della nuova religione. Il cristianesimo era fondato su una tradizione orientale che non aveva niente in comune con

(37) Sat., XV, 110-12.

(38) Quest'ideale di un'educazione liberale data dal tempo dei sofisti stessi, specialmente di Ippia di Elide, ma fu soltanto al tempo di Marziano Capella e degli scrittori del Basso Impero che venne definitivamente fissato il numero delle, arti liberali. La suddivisione fra trivio e quadrivio è ancora posteriore, e dovuta probabilmente alla Rinascenza carolingia. D'altra parte, l'idea medievale delle arti liberali come essenzialmente propedeutiche - in preparazione della teologia - è molto antica, dato che risale a Posidonio e Filone, dai quali passò ai dotti cristiani di Alessandria. Cfr. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, pp. 670-79.

l'ellenismo, e il suo spirito e i suoi ideali si opponevano nettamente a quelli del retore e letterato pagano. I cristiani non riconoscevano d'averne debito alcuno verso la tradizione classica. Essi avevano i loro classici - le Scritture cristiane - così fundamentalmente diversi come forma e come spirito dalla letteratura pagana che sulle prime non ci fu luogo a nessuna mutua comprensione. "Che cosa ha a che fare Atene con Gerusalemme? - scrive Tertulliano. - Quale accordo vi è tra l'Accademia e la Chiesa?" San Paolo stesso respinge espressamente ogni pretesa alle grazie dello stile e alla saggezza della filosofia laica. "Dov'è il saggio?

Dov'è lo scriba? Dov'è il disputatore del mondo? Non ha forse Dio resa stolta la saggezza del mondo? Poiché gli Ebrei chiedono segni, e i Greci vanno dietro alla saggezza; ma noi predichiamo il Cristo crocifisso, agli Ebrei pietra d'inciampo e ai Gentili stoltezza; ma per coloro che sono chiamati, tanto Ebrei quanto Greci, predichiamo il Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio" (39)

Così il cristianesimo rivolgeva il suo appello non alla mentalità sofisticata e sterile della società colta, ma alle esigenze fondamentali dell'anima umana e all'esperienza religiosa dell'uomo comune. "Lèvati, o anima, e da la tua testimonianza, - dice Tertulliano. - Ma io non t'invoco come quando, addobbata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche, rimpinzata nelle accademie e nei porticati attici, tu erutti la tua sapienza. Parlo a te semplice, rozza, illetterata e indotta, quale ti possiedono coloro che possiedono te sola, quella semplice cosa, pura e integra, della strada, della piazza e della bottega" (40)

Di fatto, i primi cristiani erano per la massima parte gente di scarsa educazione e cultura. Nelle città essi appartenevano principalmente alle classi inferiori e medie-inferiori, mentre nelle campagne uscivano spesso da un contado che era quasi vergine di cultura classica e conservava il suo nativo dialetto siriano, copto o punico. In simili circostanze era ben naturale che i rappresentanti ufficiali della tradizione classica guardassero al cristianesimo come al nemico della cultura e, come l'imperatore Giuliano o Porfirio, identificassero la causa dell'ellenismo con quella della religione antica. L' "aurea mediocrità" dello studioso classico non poteva avere che una scarsa simpatia per il fanatismo dei martiri e dei monaci del deserto, i quali condannavano tutto ciò che rendeva bella la vita e proclamavano prossima la distruzione di tutta la civiltà del secolo. Massimo di Madaura, il retore pagano che corrispose con sant' Agostino, parla del cristianesimo

(39) I Corinthe., I, 20-27.

(40) TERTULL., *De testimonio animae*, I

cristianesimo come di un ritorno di barbarie orientale che cercava di sostituire al culto delle armoniose figure dell'Olimpo classico quello di criminali giustiziati, dagli orribili nomi punici (41)

Nondimeno, per quanto ignorato dalle personalità della cultura, un incessante processo d'assimilazione si andava svolgendo, col quale la Chiesa si preparava ad accogliere la tradizione classica e ad elaborare una nuova cultura cristiana. Già nel secolo II, dei convertiti colti come Giustino martire e Atenàgora cominciavano a rivolgersi al pubblico intellettuale nella sua stessa lingua, e tentavano di dimostrare che le dottrine cristiane erano in armonia con gli ideali razionali della filosofia antica. Il più notevole di questi tentativi è l'*Octavius* di Minucio Felice, un dialogo ciceroniano schiettamente classico di forma e di spirito. È bensì vero che il più grande degli apologeti latini, Tertulliano, scrisse con spirito assai differente, ma anch'egli, con tutto il suo disprezzo della tradizione classica, era retore fino al midollo, e faceva suoi, in servizio della nuova religione, i metodi dell'oratoria forense romana.

La tendenza, già visibile negli Apologeti, di assimilarsi il pensiero e la cultura ellenica, raggiunge col secolo in il suo massimo sviluppo nella scuola di Alessandria. Origene e il suo predecessore Clemente furono i primi a concepire l'ideale medievale di una gerarchia delle scienze culminante nella teologia cristiana. Come i Greci avevano trattato le arti e le scienze come propedeutica alla retorica e alla filosofia, così Origene proponeva di fare della filosofia stessa una propedeutica alla teologia : "Ciò che i figli dei filosofi dicono della geometria, della musica, della grammatica, della retorica e dell'astronomia, - che tutte sono le ancelle della filosofia, - possiamo dirlo della filosofia stessa in rapporto alla teologia"(42). Egli insegnava, scrive il suo discepolo Gregorio il Taumaturgo, "che noi dobbiamo filosofare e collazionare con tutte le nostre forze ciascuno degli scritti degli antichi, sia filosofi che poeti, non eccettuando ne respingendo nulla", salvo gli scritti degli atei "ma dando equa udienza a tutti" (43). Il risultato di questo programma fu una comprensiva sintesi del cristianesimo e del pensiero ellenico, che ebbe un profondo influsso su tutto lo sviluppo successivo della teologia, ma che all'inizio provocò una considerevole opposizione, apparendo incompatibile con l'ortodossia tradizionale, come invero per certi aspetti senza dubbio era. Tuttavia, è importante rilevare che questa opposizione a Origene non impli-

(41) AUGUST., Ep., XVI.

(42) *Philocalia*, XIII, I.

(43) GREGOR. TAUM., *Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem*, XIII.

cava necessariamente un'ostilità alla cultura ellenica distinta dalla filosofia ellenica. Ellenisti ce n'erano nei due campi; anzi, il principale oppositore di Origene, Metodio di Olimpo, andò più in là dello stesso Origene nella sua sommissione alla tradizione classica..

Così all'inizio del secolo IV, la cultura classica s'era fatta un posto sicuro nell'interno della Chiesa, e la fondazione dell'Impero cristiano venne effettivamente seguita da una considerevole rinascita letteraria. Coloro che diressero questo movimento, - i grandi retori del secolo IV, Imerio, Temistio e Libanio, - furono, a dire il vero, pagani, ma non mancarono loro allievi e imitatori fra i cristiani; anzi, anche da un punto di vista meramente letterario gli scrittori cristiani del periodo superarono spesso i loro maestri. I Padri del secolo IV, così in Oriente come in Occidente, erano essenzialmente retori cristiani che condividevano cultura e tradizioni coi loro rivali pagani, ma la loro arte non era più un'interminabile elaborazione dei logori argomenti della cattedra: era divenuta lo strumento di una nuova forza spirituale. Tre secoli innanzi, Tacito aveva segnalato che la retorica s'era fatta vuota e irreale, perché non adempiva più nella vita politica a una funzione vitale. "La grande oratoria, come il fuoco, ha bisogno di combustibile che la nutra e di movimento che la ventili; essa risplende mentre arde" (44). Attraverso la Chiesa, la retorica aveva ritrovato questo vitale rapporto con la vita sociale: in luogo dell'antica ecclesia della città greca, ecco la nuova ecclesia del popolo cristiano. Di nuovo le questioni più profonde venivano dibattute con serietà appassionata davanti a un pubblico tratto da tutte le classi; come quando san Giovanni Crisostomo pronunciò davanti al popolo di Antiochia le sue grandi omelie, mentre le sorti della città pendevano incerte. Persino i problemi teologici più astrusi erano argomento di scottante interesse per l'uomo della strada, e colui che sapesse trattarne a voce o per iscritto con eloquenza e capacità, era sicuro di esercitare un ascendente quasi mondiale.

Ciò, naturalmente, è vero in special modo per il mondo di lingua greca, il mondo di Atanasio e Ario, di Basilio ed Eunomio, di Cirillo e Teodoreto; ma nell'Occidente latino la tradizione retorica era ugualmente vigorosa, sebbene fosse la tradizione del magistrato e dell'oratore romano piuttosto che quella del sofista e demagogo ellenico. Senza dubbio il mondo ellenico continuò a serbare il suo primato culturale. Eusebio di Cesarea, san Basilio e i due Gregori, di Nissa e di Nazianzo, possedevano, tanto in letteratura che in filosofia, una cultura più vasta e più profonda di qualunque loro contemporaneo occidentale. Essi mantenevano le tradizioni della scuola di

(44) *Dialogus de claris oratoribus*, 30

Origene, mentre la tradizione occidentale ereditò qualcosa dello spirito giuridico e autoritario di Tertulliano e di Cipriano. Ma nel secolo IV il sorgere della nuova cultura cristiana tende a riavvicinare ancora una volta l'Oriente e l'Occidente. Sant'Ambrogio fu studiosissimo della letteratura greca e deve infinitamente di più alle opere dei Padri greci che non a Tertulliano e a Cipriano; ignora anzi quest'ultimo. San Gerolamo acquistò la sua dottrina teologica in Oriente come allievo di san Gregorio Nazianzeno e di Apollinare di Laodicea, e come studioso di Orìgene e di Eusebio.

Inoltre, la tendenza della Chiesa a venire a patti con la cultura laica e ad assimilarsi la letteratura e il pensiero classico si manifesta in Occidente non meno che in Oriente. Sant'Ambrogio adorna i suoi sermoni con citazioni da Virgilio e Orazio, e prende Cicerone come modello e guida nella sua opera più celebre *De Officiis ministrorum*. La tradizione ciceroniana forma una parte essenziale della nuova cultura cristiana e influisce sulla letteratura patristica dal tempo di Lattanzio a quello di Agostino. San Gerolamo, è vero, parla energicamente dei pericoli della letteratura pagana, e la celebre visione nella quale veniva condannato perché era "un ciceroniano, non un cristiano", è citata sovente come esempio dell'ostilità del cristianesimo alla cultura classica (45).

Ma il vero significato di quest'episodio è che la devozione di Gerolamo alla letteratura classica era così intensa da divenire per lui tentazione spirituale. Se egli non avesse reagito, sarebbe forse divenuto un retore e nient'altro. E in questo caso il Medioevo avrebbe perduto il più grande dei suoi classici spirituali: la Vulgata latina.

Poiché nella sua traduzione dalla Bibbia Gerolamo non tenta nemmeno di aderire ai modelli ciceroniani, ma lascia che la grandiosità primitiva dell'originale ebraico si rifletta nel suo stile, in modo che arricchisce il latino di una nuova gamma di espressioni. Ma, per quanto tentasse di moderare il suo ardore, non perdette mai la sua devozione appassionata al più grande dei retori: "*Tullius qui in arce eloquentiae romanae stetit rex oratorum et latinae linguae illustrator*" (46). Rufino racconta, non senza malizia, che nei suoi ultimi anni egli soleva pagare di più i copisti per la trascrizione dei dialoghi di Cicerone che non per le ope-

(45) Ep., XXII. Cfr. RUFIN., Apol., II, 6, e la risposta di san Gerolamo, Apol., I, 30-31, III, 32.

(46) Dalla prefazione alle *Hebraicae Quaestiones In Genesim*, app. P., p. 105. "Se un uomo come Cicerone - dice, - non ha potuto sfuggire alle critiche, quale meraviglia se i sozzi porci grugniscono contro un poveretto come me!"

re ecclesiastiche (47) e che insegnava ai ragazzi di Betlemme a leggere Virgilio e i poeti. Di fatto, lungi dall'essere un nemico della tradizione classica, Gerolamo è di tutti i Padri il più imbevuto di letteratura pagana e quello che subì più a fondo l'influsso della tradizione retorica.

Persino la sua intolleranza e combattività che hanno scandalizzato tanti critici moderni non sgorgano dal fanatismo di un bigotto, ma dall'irritabilità di uno studioso, e le sue "vendette" letterarie sono spesso curiosamente simili a quelle degli umanisti del Rinascimento, essi stessi tra i suoi più caldi ammiratori (48).

L'influsso di Gerolamo non fu invero secondo a quello di nessuno, nemmeno a quello di Agostino, ma fu l'influsso di un dotto, non di un pensatore né di un teologo. In lui s'incontrano le due grandi tradizioni spirituali dei classici e della Bibbia, che da lui tornano a scorrere in un unico letto per fecondare la cultura del Medioevo.

L'influsso della tradizione classica si vede anche più chiaramente nel sorgere di una nuova poesia cristiana; tuttavia in Oriente, salvo nel caso di san Gregorio Nazianzeno, la servile imitazione dei modelli classici distrusse ogni spontaneità di sentimento e trovò la sua suprema espressione nel tentativo, che fecero Apollinare di Laodicea e suo figlio, di tradurre la Bibbia nelle forme e nei metri della poesia classica. In Occidente, la medesima tendenza produsse le parafrasi bibliche di Iuvenco e i tentativi ingegnosi, quantunque sbagliati, di comporre su soggetti biblici poesie tutte fatte di passi virgiliani staccati dal contesto. Ma l'Occidente possedeva una tradizione poetica ben più viva di quella dell'Oriente, e durante i secoli IV e V questa tradizione venne interamente assimilata dalla nuova cultura cristiana. Paolino di Noia, che trovò uno spirito gemello nel suo biografo inglese Henry Vaughan, fu un pretto umanista cristiano, l'antenato spirituale del Vida e del Mantovano. Non era un grande poeta, ma un uomo

(48) Per esempio Erasmo parla di Gerolamo come di "quell'uomo celeste, di tutti i cristiani senza discussione il più dotto e il più eloquente... Quale ammasso non c'è nelle sue opere di antichità, di letteratura greca, di storia! Eppoi, quale stile! Quale padronanza della lingua, dove si lascia di gran lunga alle spalle non solo tutti gli autori cristiani, ma sembra gareggiare con Cicerone stesso" (Ep., 134). Come gli umanisti, Gerolamo mette alla berlina i suoi avversari con soprannomi tratti dalla letteratura classica. Rufino è Luscio Lavinio o Calpurnio Lanario (da Sallustio), Pelagio e i suoi sostenitori sono Catilina e Lentulo. Nella lite famosa fra Poggio e Francesco Filelfo, quest'ultimo si richiamò effettivamente ai precedenti di Gerolamo e Rufino, per giustificare la violenza delle sue invettive.

(47) RUFIN., *Apol.*, II, 8

di alta cultura e di un nobile e amabile carattere, e il suo influsso fece anche più di quelli di Gerolamo o Agostino per rendere popolari tra le classi colte delle province occidentali gli ideali della nuova cultura cristiana.

Ma il più grande dei poeti cristiani fu il contemporaneo spagnolo di Paolino, Prudenzio, che Bentley chiamò "il Virgilio e Grazio cristiano". Di tutti gli scrittori cristiani, Prudenzio è quello che mostra la stima più assoluta per la tradizione classica nei suoi aspetti tanto letterari come sociali. Egli non la cede a nessuno dei poeti pagani nel suo patriottismo civico e nella sua devozione al grande nome di Roma. Non guarda a Roma con gli occhi di Tertulliano e di Agostino come a una mera manifestazione di superbia e ambizione umane.

Come Dante, vede nell'Impero una provvidenziale preparazione dell'unità del genere umano nel Cristo. I Fabi e gli Scipioni erano stati gli inconsci strumenti del divino proposito, e i martiri avevano data la loro vita per Roma non meno che i legionari. Le ultime parole di san Lorenzo nel *Peristephanon* sono una preghiera per Roma. "O Cristo, concedi ai tuoi Romani che la città per la quale tu hai concesso agli altri uomini di avere una sola religione, diventi essa stessa cristiana... Possa Roma insegnare alle terre più lontane a congiungersi in un'unica grazia; possa Romolo divenire fedele e Numa stesso credere" (49). Ora questa preghiera è stata esaudita; la Roma dei consoli e la Roma dei martiri sono divenute una sola. "Oggi le luci del Senato baciano la soglia del tempio degli Apostoli. Il Pontefice che indossava le sacre bende porta sulla fronte il segno della croce, e la vestale Claudia s'inginocchia davanti all'altare di san Lorenzo" (50)

Nelle poesie di Prudenzio e in quelle di Paolino di Noia possiamo vedere come il culto dei martiri, che ebbe le sue origini nella protesta dello spirito cristiano contro le pretese antispirituali del potere secolare, si fosse trasformato in una istituzione sociale e in una manifestazione di pietà civica. Per Prudenzio il vecchio patriottismo locale dello stato cittadino trova una nuova giustificazione nel culto dei santi locali. Egli ci mostra le città della Spagna che si presentano davanti al trono del giudizio di Dio, ciascuna con le reliquie dei propri martiri locali. Il santo è divenuto il rappresentante e il patrono della città e le comunica una parte della sua gloria.

*Sterne te totam generosa sanctis
Civitas mecum tumulis; deinde*

(49) *Peristephanon*, II, 433

(50) *Ibid.*, 517.

*Mox resurgentes animas et artus
Tota sequeris (51)*

La riconciliazione fra il cristianesimo e la tradizione classica, che nei secoli IV e V si esprime nella cultura patristica e nella nuova poesia cristiana, ebbe un influsso profondo sulla formazione dello spirito europeo. Noi moderni siamo propensi a considerare tutta la tradizione retorica come vuota pedanteria, e a ripudiare lo stesso Cicerone come un pretenzioso seccatore. Ma, come ho già accennato, al rotore e alla sua opera educativa dobbiamo la sopravvivenza della letteratura classica e l'intera tradizione umanistica. Senza di loro la cultura europea sarebbe stata non solo più povera, ma fundamentalmente diversa. Non ci sarebbe stata tradizione di scienza laica, né letteratura laica, tranne quella del menestrello e del compositore di saghe. L'alta cultura sarebbe stata tutta religiosa, come è stata infatti la sua tendenza nel mondo orientale, all'infuori della Cina. La sopravvivenza della letteratura classica e della tradizione retorica non solo rese possibile il sorgere delle moderne letterature europee, ma formò pure l'abito mentale europeo, e rese possibile quell'atteggiamento razionale e critico verso la vita e la natura così caratteristico della civiltà occidentale. La coesistenza di queste due tradizioni spirituali e letterarie, - quella della Chiesa e della Bibbia da una parte, e quella dell'ellenismo e dei classici, dall'altra, - ha lasciato una traccia profonda nella nostra cultura, e la loro muta influenza e compenetrazione ha arricchito lo spirito occidentale come nessuna tradizione singola, per quanto grande, avrebbe potuto fare da sola.

È vero che quest'abito mentale retorico e letterario ha i suoi difetti ed è forse in parte responsabile di quel carattere artificioso che è una delle maggiori debolezze della nostra civiltà. Inoltre, la coesistenza di due tradizioni intellettuali di origine disparata ha mostrato la tendenza a produrre nella cultura europea un certo dualismo e una certa disarmonia, che mancano in civiltà di tipo più semplice e più uniforme.

Né si può dire che la tradizione retorica incarnasse pienamente tutto lo sforzo intellettuale del mondo antico. Fu uno sviluppo parziale e limitato, che rappresenta un aspetto del genio ellenico, ma non rende la debita giustizia ai suoi sforzi scientifici e metafisici. La vera responsabilità dell'incapacità della cultura medievale a preservare il retaggio della scienza greca non spetta alla Chiesa, bensì ai retori. La tradizione scientifica del mondo greco durante il periodo ellenistico si era separata dalla tradizione letteraria dei retori, e per conseguenza non venne mai assimilata dall'Occi-

(51) *Peristephanon*, IV, 196.

dente latino quanto il lato letterario della cultura greca. I soli contributi latini alla scienza furono le enciclopedie di dilettanti colti come Varrone e Plinio e le opere tecniche di ingegneri e agrimensori (gromatici). Tutto il lavoro scientifico serio dell'epoca fu dovuto nel secolo II d. C. a greci come Galene e Claudio Tolomeo, che furono gli ultimi spiriti creatori della scienza antica; ma è significativo che, sebbene Galene sia vissuto e abbia lavorato a Roma, i suoi scritti non siano mai stati tradotti in latino fino al Medioevo.

La tradizione scientifica sopravviveva ancora durante il Basso Impero, ma era confinata in Oriente e fioriva specialmente nelle scuole di Alessandria e Atene, che in questo periodo erano pressoché monopolizzate dai neoplatonici. Scopo di questi ultimi, dal secolo IV in poi, fu di fondere l'intero corpo della scienza greca in un tutto organico basato sulle loro dottrine metafisiche e teologiche. Miravano essenzialmente a conciliare Aristotele con Platone e Tolomeo con Aristotele, e, di conseguenza, le loro energie erano dirette non a ricerche originali, ma alla interpretazione e al commento delle vecchie autorità. Il loro curriculum di studi comprendeva le opere di Euclide e Nicomaco, Tolomeo e Gemino, Aristotele e Platone, ma l'importanza d'Aristotele andò rapidamente crescendo e raggiunse l'apice coi filosofi alessandrini del secolo VI: Ammonio, Simplicio, Damascio e il cristiano Giovanni Filopono, che tutti rivelano una conoscenza straordinariamente ampia della scienza antica. Questa rinascita aristotelica, cominciata fin dall'inizio del secolo in col grande commentatore Alessandro di Afrodisia, fu della massima importanza per il futuro; ma non giunse all'Occidente latino, tranne che in una forma molto rudimentale con Boezio, fino ai secoli XII e XIII.

Ma, quantunque l'estremo sviluppo scientifico della cultura greca non giungesse a toccare l'Occidente, l'estrema filosofia greca, rappresentata dal neoplatonismo, ebbe un influsso diretto sulla nuova cultura latinocristiana. Sino allora la filosofia in Occidente era rappresentata essenzialmente dall'etica stoica incorporata nella tradizione retorica, soprattutto per mezzo degli scritti di Cicerone e di Seneca. Non c'era stato un pensiero metafisico creatore, né un'indagine psicologica originale. Ora, proprio alla fine dell'epoca imperiale, il mondo latino produsse con sant'Agostino un genio profondamente originale, nel cui pensiero la nuova cultura cristiana trovò la sua più alta espressione filosofica. Anche Agostino era un retore di professione, e ricevette il primo impulso verso lo studio della filosofia da Cicerone. Ma il punto critico della sua vita venne undici anni dopo, quando egli cadde sotto l'influsso degli scritti dei neoplatonici, tradotti in latino dal retore convertito Mario Vittorino. Da essi fu convinto per la prima volta dell'esistenza oggettiva della realtà spirituale, e ne derivò i due principi fondamentali che restarono come i poli della sua filosofia: l'idea di Dio come fonte dell'essere e dell'intelletto, come Sole del mondo intellegibile;

e l'idea dell'anima come natura spirituale che trova la sua beatitudine nella partecipazione alla luce increata.

Ma Agostino non si accontentò dell'intellettualismo della filosofia greca. Egli non chiedeva una teoria speculativa della verità, ma il suo pratico possesso. "I platonici - egli dice, - videro effettivamente la Verità fissa, stabile, imperitura, nella quale sono tutte le forme delle cose create; ma la videro di lontano... e perciò non poterono trovare la via per raggiungere un così grande, ineffabile e beatifico possesso" (52).

Questa via egli la trovò solamente nel cristianesimo, nella sapienza soprannaturale che non solamente mostra all'uomo la verità, ma gli dà i mezzi per arrivare a goderla. La sua filosofia acquistò il suo carattere definitivo con l'esperienza della conversione, la prova dell'intervento di un potere spirituale tanto forte da mutargli la personalità e trasformare l'ordine astratto dell'intelletto in un vitale ordine di carità. L'evoluzione spirituale cominciata con l'*Hortensius* di Cicerone finisce nelle *Confessiones*, e la sapienza del retore romano raggiunge il suo compimento nella *contemplatio* del mistico cristiano.

Così la filosofia di Agostino differisce da quella di Origene, il massimo pensatore cristiano del mondo greco, per il suo carattere intensamente personale. Essa rimane ellenica per la sua insistenza sull'esistenza di un ordine razionale che pervade il mondo, e per il senso della bontà e della bellezza di tutte le cose create (53).

Ma era insieme occidentale e cristiana per le sue preoccupazioni morali e per la posizione centrale che accorda alla volontà.

La filosofia di Agostino è essenzialmente una filosofia dell'esperienza spirituale, e come tale è la fonte del misticismo e dell'etica occidentali, come pure della tradizione occidentale di idealismo filosofico. Nei secoli V e VI, l'influsso di Agostino divenne dominante per tutto l'Occidente cristiano. Orosio, Prospero di Aquitania, san Leone Magno, san Fulgenzio di Ruspe, furono tutti agostiniani; e finalmente, attraverso san Gregorio Magno, la tradizione agostiniana in forma semplificata divenne il patrimonio intellettuale della chiesa medievale. Ma questa tradizione teologica fu accompagnata da un crescente distacco dalla cultura classica. La profondità stessa del pensiero agostiniano tendeva a restringere il campo dell'attività intellettuale e a concentrare tutta l'attenzione sui due poli della vita spirituale: Dio e l'anima. Quest'assolutismo religioso non lasciava spazio né per la letteratura pura né per la pura scienza. Giacché per sant'

(52) Sermo, 141.

(53) Cfr. per esempio, *De Trinitate*, VIII, 5

Agostino la conoscenza "nella quale gli uomini non desiderano altro se non conoscere", è una curiosità inutile che distrae la mente dal suo unico vero fine : la conoscenza e l'amore di Dio. È assai meglio per l'uomo conoscere Dio che non contare le stelle o frugare gli occulti segreti della natura. "Per certo infelice è colui che conosce tutto questo e non conosce te, ma felice chi conosca te, quantunque non conosca tutto questo. E chi conosce te e queste cose, non è più felice per esse, ma soltanto per te" (54).

Questa visuale era destinata a dominare la cultura ecclesiastica e monastica dell'Occidente latino per molti secoli. Nondimeno, finché l'Occidente conservò la tradizione romano-bizantina di una burocrazia colta educata nelle scuole di retorica, non ci fu nessun rischio che la cultura classica venisse sottovalutata. Persino la ripresa temporanea di cultura laica che accompagnò la rinascita bizantina del secolo VI non fu senza riscontro in Occidente. Fu questo specialmente il caso dell'Africa, dove la corte degli ultimi re vandali fu frequentata - cosa abbastanza singolare - da una folla di poeti di second'ordine, i versi dei quali ci sono conservati nei ventiquattro libri dell'antologia salmasiana, e dove il periodo successivo produsse il notevole poema epico di Corippo, il *Johannis*, forse l'ultimo esempio genuino di tradizione classica nella poesia latina.

Similmente in Italia, sotto il governo di Teodorico, l'amministrazione civile restò nelle mani di funzionari d'alta cultura come Boezio, Simmaco e Cassiodoro, ed essi fecero tutto ciò che poterono per preservare il retaggio della cultura classica. Boezio non fu soltanto l'ultimo dei classici, ma anche il primo degli scolastici, un grande educatore, attraverso il quale l'Occidente medievale ricevette le sue cognizioni di logica aristotelica e i rudimenti della matematica greca. La sua tragica morte pose fine all'opera di traduzione filosofica che era nei suoi progetti, ma in compenso diede al mondo il *De Consolatione philosophiae* : un capolavoro che, nonostante la sua deliberata reticenza, è un'espressione perfetta della fusione dello spirito cristiano con la tradizione classica.

Lo stesso ideale ispirò l'opera di Cassiodoro, che fece anche più di Boezio per gettare un ponte fra la cultura del mondo antico e quella del Medioevo. Nella prima parte della sua vita, come ministro al servizio del regime gotico, si dedicò a promuovere l'unità religiosa e la riconciliazione degli invasori germanici con la cultura romana, mentre gli anni successivi vennero da lui dedicati al servizio della Chiesa e a riconciliare la cultura classica con le esigenze della nuova società ecclesiastica e gli ideali della vita monastica. È come se egli avesse compreso che lo Stato non poteva più

54) AUGUST., *Confessiones*, V, III. Cfr. *ibid.*, X, XXXV.

servire da organo dell'alta cultura e che si poteva salvare il retaggio della civiltà classica solamente ponendolo sotto la tutela della Chiesa. Negli ultimi anni del governo gotico egli progettò, in collaborazione con papa Agapito, di fondare in Roma una scuola cristiana che adempisse per l'Occidente su per giù la medesima funzione che la scuola catechetica di Alessandria aveva esercitata in Oriente.

Questi progetti vennero frustrati dallo scoppio della guerra greco-gotica, la quale ebbe sulla cultura italiana un effetto più rovinoso che non tutte le invasioni del secolo precedente. Ma Cassiodoro non si lasciò scoraggiare. Benché costretto ad abbandonare la vita pubblica e rifugiarsi in un chiostro; trovò l'occasione di mandare ad effetto il suo ideale nel monastero che fondò nelle sue grandi tenute calabresi di Vivarium.

Qui raccolse una biblioteca e stese i suoi due programmi di studi monastici - le *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* - che sono tra i documenti fondamentali della storia della cultura medievale. La prima di queste opere, e la più importante, si occupa della cultura religiosa e insiste sul bisogno di un alto livello di dottrina per lo studio e la trascrizione dei sacri testi; la seconda è un compendio enciclopedico delle sette arti liberali, specialmente la grammatica, la retorica e la dialettica. È il vecchio curriculum del Basso Impero adattato alle esigenze della nuovasocietà religiosa. Come in Gregorio Nazianzeno e in Agostino, le arti sono considerate uno strumento di educazione religiosa, non come fine in se stesse. Ma esse sono uno strumento necessario, poiché la loro negligenza implica un indebolirsi e impoverirsi della cultura teologica alla quale servono. Persino lo studio dei poeti e dei prosatori pagani è considerato legittimo e addirittura necessario, poiché senza di essi è impossibile un perfetto tirocinio nelle arti liberali.

Così Vivarium fu il punto di partenza di quella tradizione di erudizione monastica che sarebbe divenuta in avvenire la gloria dell'ordine benedettino. Il monachesimo occidentale ricevette il retaggio della cultura classica e la salvò dalla rovina che travolse la civiltà laica dell'Occidente latino alla fine del secolo VI. Alle biblioteche e agli scriptoria dei conventi noi dobbiamo la conservazione e la trasmissione di quasi tutto il corpo della letteratura classica latina che possediamo oggi. È vero però che il monachesimo italiano stesso ebbe a soffrire per questo collasso, e Cassiodoro nella sua terra non lasciò nessun successore. La sua opera venne ripresa e portata a termine dai figli di un mondo nuovo : i monaci irlandesi e anglo-sassoni, i quali prepararono la strada a quella rinascita del classicismo cristiano che emerse finalmente nel periodo carolingio.

IV I BARBARI

I tre elementi sopradescritti sono le reali fondamenta dell'unità europea, ma non sono i soli che costituirono l'Europa. Essi sono gli influssi formatori che foggiarono la materia della nostra civiltà, ma la materia stessa era altrove, nell'oscuro caos del mondo barbarico. Poiché furono i barbari a fornire la materia umana di cui si è fatta l'Europa; essi furono le *gentes* in contrasto con l'*imperium* e con l'ecclesia, le fonti dell'elemento nazionale nella vita europea.

In passato l'importanza di questo elemento veniva ridotta al minimo dagli studiosi e dagli ecclesiastici che controllavano l'educazione e il pensiero, poiché la loro attenzione era concentrata sulle tradizioni dell'alta cultura, tanto letteraria come religiosa, della quale essi si sentivano i custodi designati, e perché molto naturalmente erano ostili a tutto ciò che sapesse di barbarie. Soltanto col secolo XIX la vitale importanza del contributo nazionale alla civiltà europea venne compresa a fondo. Alla fine venne poi una travolgente reazione, e il nuovo indirizzo di nazionalismo romantico, portò gli scrittori a sminuire gli elementi classici e cristiani della nostra cultura e derivare ogni cosa dal nativo vigore del genio nazionale. È questo lo spirito che domina nella scuola teutonica della storiografia ottocentesca, tanto in Germania come in Inghilterra, negli scrittori panslavisti dell'Europa orientale, e nei partigiani della rinascita celtica in Irlanda e in Francia. Oggi poi questa tendenza trova il suo culmine nelle teorie di autori come lo Strzygowski, secondo i quali la storia europea sarebbe stata progressivamente falsificata dal maligno influsso della tradizione classica e della Chiesa cattolica, entrambe originarie del Mediterraneo, - questa serra di una sterile e artificiale cultura, - mentre essi scoprono vere affinità con lo spirito nordico europeo nell'arte e nella cultura dei barbari delle steppe asiatiche.

E, nonostante simili esagerazioni, questa reazione non è ingiustificata. Giacché i popoli barbarici non furono un semplice sfondo passivo e negativo alle attività creatrici dell'alta cultura. Essi avevano tradizioni culturali loro proprie, e soltanto oggi noi cominciamo a imparare dalle ricerche sulla preistoria quanto queste tradizioni fossero antiche e radicate. Risalendo fino all'età del bronzo, e anche più in là, troviamo nell'Europa centrale e settentrionale centri di cultura che ebbero uno sviluppo autonomo ed esercitarono un influsso non soltanto sui popoli circostanti, ma persino sulla superiore cultura del Mediterraneo orientale.

A prima vista può parere ingiustificato descrivere antiche culture di questo tipo come barbariche. Ma "barbarico" nel senso in cui adoperiamo la parola non è affatto la stessa cosa di "selvaggio". Si applica a qualunque stadio di sviluppo sociale che non abbia raggiunto la superiore

organizzazione stabile di uno stato urbano e territoriale : insomma, alla cultura della tribù in contrasto con quella della città. L'essenza di una società barbarica è che essa poggia sul principio della parentela piuttosto che su quello della cittadinanza o della suprema autorità dello stato. È vero che la parentela non è l'unico elemento in una società di tribù; in pressoché tutti i casi intervengono altresì fattori territoriali e militari. Ma, laddove in uno stato incivilito le unità sono gli individui o i gruppi economici, le unità nella tribù sono date dai gruppi familiari. I diritti di ciascuno non dipendono da un diretto rapporto con lo Stato, ma dalla posizione di parentela; e nello stesso modo un delitto non è concepito come offesa contro lo stato, ma come un'occasione di vendetta o di negoziato fra due gruppi familiari. La colpa del sangue ricade su tutta la parentela dell'omicida e deve essere espiata con compensi offerti ai parenti della vittima. È vero che la più evoluta unità politica della tribù o del clan non consiste necessariamente di consanguinei, quantunque essi propendano a rivendicare con finzioni genealogiche una simile parentela. Solitamente è la fusione territoriale o militare di gruppi familiari.

Di conseguenza, a dispetto delle proteste di studiosi irlandesi patrioti quali il MacNeil e il Macalister, è legittimo descrivere l'organizzazione sociale dell'Irlanda celtica come tribale, dato che, non meno di quella degli antichi Germani, essa si fondava su gruppi familiari come la setta o il clan (55). La riluttanza a convenire in questa definizione è naturalmente dovuta al sospetto di inferiorità culturale che la parola "tribù" suggerisce. Nondimeno, sebbene la tribù sia una forma relativamente primitiva di organizzazione sociale, essa possiede parecchie virtù che molti tipi di società più evoluta potrebbero invidiarle. Essa è compatibile con un alto ideale di libertà e di rispetto personale, e richiama un intenso spirito di lealtà e di devozione da parte del singolo verso la comunità e il suo capo. Di conseguenza, il suo sviluppo morale e spirituale è assai spesso più evoluto della sua cultura materiale. L'ideale della tribù, per lo meno nel caso dei popoli pastori più guerrieri, è essenzialmente di tipo eroico. Di fatto, possiamo dire che tutte le grandi tradizioni eroiche ispiratrici di poesia epica e di leggende nazionali, siano esse greche, celtiche, germani-

(55) Il Macalister scrive: "Un tuath era una comunità, non necessariamente unita da legami di sangue, e perciò non designabile come tribù, che è sempre termine equivoco dovunque sia usato in riferimento all'Irlanda celtica " (*The Archaeology of Ireland*, p. 25). Ma, come abbiamo già detto, la tribù non è necessariamente un tutto familiare. Nella maggioranza dei casi essa consiste, come in Irlanda, di un certo numero di questi gruppi o sette.

che o arabe, debbono la loro esistenza a una cultura tribale, per quanto, in linea di massima, solo nel momento in cui questa viene a contatto con una cultura superiore e attraversa un processo di dissoluzione.

Nell'epoca in cui la civiltà romana venne a contatto col mondo barbarico, questa cultura guerriera delle tribù celtiche e germaniche s'estendeva in tutta l'Europa continentale e le dava un aspetto esteriore di unità nazionale e culturale. Tuttavia, la cultura barbarica non fu mai unica o uniforme. C'era una varietà estrema di tipi locali che s'incrociavano vicendevolmente e producevano nuove forme di cultura mista. Allo stesso modo che oggi nell'Africa occidentale s'incontrano stati indigeni politicamente e socialmente organizzati in modo abbastanza evoluto a fianco di tribù la cui vita non ha quasi cambiato forma dalle più remote epoche preistoriche, così accadeva nell'Europa barbarica. Il nostro sistema di suddividere l'Europa antica in un numero relativamente piccolo di popoli storici, - i Celti, i Germani, i Traci e così via, - ci dà un'idea molto equivoca della situazione reale. Giacché questi popoli non erano, come noi potremmo immaginarci, nazioni, ma sparsi gruppi di tribù che potevano abbracciare o meglio ricoprire gli avanzi di numerosi popoli e culture ben più antichi. Un gruppo di tribù guerriere poteva stendersi su un grande territorio e dare ad esso il suo nome, ma con questo non creava uno stato e una cultura unitari. Sotto la società dei padroni e dei conquistatori la vita dei paesani vinti si manteneva, talvolta conservando lingua e religione, e sempre tendendo a lasciar sussistere una distinta tradizione sociale e culturale.

Per conseguenza, quanto più una società è guerriera, tanto più la sua cultura è superficiale e frammentaria. Ondate successive di conquista non implicano necessariamente un mutamento di popolazione; in molti casi non significano altro che la sostituzione di una aristocrazia guerriera a quella precedente. Nel corso dello sviluppo la classe dei padroni è sovente responsabile della comparsa di un nuovo e più elevato tipo di cultura, che è tuttavia privo di stabilità, e può dileguare senza lasciar traccia duratura nella vita della popolazione paesana. D'altra parte, nelle regioni che siano state poco toccate dalla guerra e dalla conquista, non vi sono contrasti acuti fra i diversi elementi della società. L'intero popolo tende a possedere una cultura uniforme, per quanto sovente di tipo semplice e primitivo. Le culture di questo tipo sono naturalmente molto ben radicate e non è facile mutarle, ma di regola s'incontrano soltanto nelle regioni più arretrate e meno fertili, che non attirano l'avidità dei conquistatori. Le terre più ricche e più favorite sono quelle che subiscono le invasioni più frequenti, e sono perciò le regioni che possiedono la più scarsa unità sociale e provano i più rapidi mutamenti di cultura.

Questi fattori furono di un'importanza eccezionale nell'Europa barbarica, a causa dell'indole guerriera della popolazione e dei numerosi

movimenti d'invasione. Invero, noi vedremo che il dualismo di questa cultura - il contrasto fra il nobile guerriero e il contadino servo – non fu limitato all'epoca dei barbari, ma si trasmise ai periodi successivi ed esercitò un influsso importante sullo sviluppo della cultura medievale. Di tutte queste culture guerriere la più grande e la più tipica è quella dei Celti. Movendo dalle loro terre della Germania sud-occidentale e della Francia nord-orientale, i guerrieri celti con le loro larghe spade e i loro carri di guerra corsero tutta l'Europa, saccheggiando Roma e Delfi e soggiogando tutti i popoli fra l'Atlantico e il Mar Nero. Avevano stabilito i loro avamposti nel cuore dell'Asia Minore e nell'Ucraina, e l'intera Europa centrale, comprese le valli del Reno e del Rodano, il Danubio, l'alta Elba, il Po e il Dnestr, era nelle loro mani (56).

Va da sé che quest'immenso territorio non era occupato da una popolazione celtica omogenea. I membri delle tribù celtiche costituivano un'aristocrazia guerriera che, dall'alto dei grandi campi sulle colline o duns, i cui avanzi sono ancora sparsi per tutta l'Europa, governava i territori da lei conquistati. Dovunque andassero, portavano con sé un caratteristico tipo di cultura e di arte che si era sviluppato nei territori alpini verso i secoli VI e V a. C., e che riceve il nome dalla sede svizzera di La Tène. Così per la prima volta nella storia la più gran parte dell'Europa continentale venne unita in una cultura comune. Dall'Atlantico al Mar Nero c'era un'unica razza dominante, che parlava la stessa lingua e possedeva lo stesso tipo di organizzazione sociale e le stesse usanze e lo stesso tenore di vita. Ma era una cultura di capitani e guerrieri, che non toccava molto a fondo la vita delle popolazioni soggette nè sostituiva interamente le più antiche tradizioni di cultura locale.

Soltanto nell'estremo Occidente, in Irlanda, dove i conquistatori celti mantennero indisturbato possesso per un millennio, poté la loro cultura permeare l'intera società. Altrove essa dileguò, così rapidamente come era venuta, davanti all'avvento di una più forte potenza - quella dell'Impero romano, che raccolse i frutti delle conquiste celtiche. I Galli che saccheggiarono Roma nel secolo IV non pensavano certo che tutti i destini delle loro schiatte erano legati a quelli della disprezzabile cittaducola italiana.

Eppure così doveva essere. Cominciando dalle tribù galliche dell'Italia settentrionale, Roma avanzò a poco a poco sul territorio dei Celti sinché

(56) Ivi L'importanza dell'elemento celtico nella Dacia e nelle terre danubiane e ben dimostrata dal Parvan (V. PARVAN, *Dacia*, cap. IV, Carpatho-Danubiani and Celts)

tutto il loro grande impero non andò distrutto. Dove i Celti avevano infranto la resistenza delle culture locali, succedette Roma. Ma dove questa venne a contatto con la più semplice e più omogenea società dei popoli germanici, si vide sbarrato il cammino. Di fatto, l'estensione dell'Impero romano in Europa coincide per un grado notevole con quella dei territori celtici (57).

Restava, tuttavia, un'importante eccezione. Siccome i Romani avevano adottato come frontiera la linea del Danubio, due dei più antichi e importanti centri di cultura dell'Europa continentale, la Boemia-Moravia e

la Transilvania-Valacchia, restavano fuori dell'Impero. Ciò nonostante anche in queste regioni, nel secolo I a. C. scomparve l'egemonia celtica, e si fondarono nuovi stati in seguito a invasioni germaniche e al riaffermarsi dell'elemento indigeno nel popolo. Nel 68 a. C. Burebista fondò il regno dei Daci sul basso Danubio, e settant'anni dopo Maroboduo, re dei Marcomanni, conquistò la Boemia e vi organizzò uno stato potente.

Questi regni, e specialmente il secondo, furono i principali intermediari fra il mondo barbarico e l'impero romano. Vissero in stretto contatto con le province romane e adottarono molti elementi di più elevata cultura dai mercanti e dagli artigiani romani che si stabilivano nei loro territori.

In questo modo sorse un tipo misto di cultura romano-barbarica, che si diffuse in lungo e in largo per tutta l'Europa continentale. Persino nel remoto settentrione la cultura materiale della Scandinavia, mantenutasi assai arretrata durante il primo periodo dell'età del ferro, andava tutta trasformandosi sotto l'influsso della civiltà mediterranea, che giunse al Mar Baltico non solo per mare sulla rotta commerciale del nord della Gallia e della foce del Reno, ma anche direttamente dall'Europa centrale per la via dell'Elba e della Vistola. L'uso dell'ornato classico nel disegno, come il fregio a meandro che caratterizza nel Jutland l'arte di questo periodo, l'adozione di tipi romani di armi e armature, l'importazione di vetrerie, bronzi e monete romane, tutto testimonia la forza dell'influsso che dal sud

(57) Il Parvan (pp. cit., p. 166) insiste in modo particolare sulla cooperazione di elementi celtici e romani nella cultura dell'Impero nell'Europa centrale. "Ancora una volta una grande unità celtica traversante l'Italia settentrionale fece la sua comparsa in Europa, ma stavolta il vantaggio fu di Roma, Da Lugdunum in Gallia a Sirmio presso la foce del Tibisco, noi vediamo un mondo intero servirsi di un'unica grande linea di comunicazione alla quale convergono tutte le altre strade sia dal Reno e dal Danubio celtici che dall'Italia latina. Ciascun paese traversato da questa via poderosa tanto più fioriva, in quanto partecipava della prosperità del tutto".

si esercitava allora sulla cultura nordica. Lo Shetelig, anzi, giunge fino a sospettare che l'apparizione nella Norvegia sud-orientale e nel Gotland di un nuovo tipo di inumazione e di suppellettili sepolcrali, simili a quelle dei territori romani di confine, vada attribuita a guerrieri nordici tornati alle loro case dopo aver servito come mercenari negli eserciti dei Marcomanni. E lo stesso scrittore ritiene che il più antico sistema teutonico di scrittura, l'alfabeto runico, sia venuto dal regno marcomanno nel secolo II d. C. piuttosto che, come si suole supporre, dal regno goto della Russia meridionale nel secolo successivo (58).

Comunque sia, non si possono avere dubbi che la Russia meridionale fosse la principale strada per cui l'influsso della civiltà mediterranea giunse nel settore orientale del mondo barbarico. Dai primi tempi della colonizzazione greca fino al periodo bizantino le città greche della Crimea e delle regioni limitrofe, - specialmente Olbia e Chersoneso, insieme allo stato indigeno, ma ellenizzato, di Bosporo, - praticarono un attivo commercio coi popoli della steppa russa. La Russia meridionale fu uno dei massimi granai del mondo antico, e le tombe greche, scitiche e sarmatiche della regione sono piene dei più raffinati prodotti dell'arte e dell'industria greca, campana e alessandrina (59). Durante il periodo romano i Sarmati, popolo iranico dell'Asia centrale, avevano preso il posto degli Sciti come potenza dominante nelle steppe, e influssi iranici cominciarono a toccare la cultura greco-scitica, della costa. Ma le città greche fiorivano ancora sotto la protezione di Roma, e i prodotti dell'industria mediterranea continuarono a farsi strada fin nel cuore della Russia.

Così, nel secolo II d. C., il mondo barbarico era esposto da ogni lato a influssi della più elevata civiltà del mondo mediterraneo, e tutta quanta l'Europa continentale pareva a buon punto sulla strada della romanizzazione. Eppure, nel secolo seguente, la situazione era già interamente mutata. L'influsso della civiltà romana non era più in fase ascendente, e la crescente pressione del mondo barbarico minacciava l'esistenza stessa dell'Impero. Da ora innanzi Roma si manterrà sulla difensiva, e anzi la sua civiltà comincia a mostrare tracce d'influssi barbarici.

Tuttavia, questo riaffermarsi dell'elemento barbarico nella vita europea era esso stesso dovuto in gran parte all'opera di Roma. La pressione che per secoli l'Impero aveva esercitato sui popoli germanici con la sua forza militare e col suo influsso civilizzatore ne aveva trasformata la

(58) SHETELIG, *Prehistoire de la Norvege*, Oslo 1926, pp.

(59) Cfr. M. ROSTOVTZEFP, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922.

cultura e mutate le condizioni della vita nazionale. Essi avevano imparato nuovi metodi di fare la guerra ed erano stati costretti a unirsi per resistere alla forza disciplinata di Roma. Inoltre, la loro naturale tendenza ad espandersi era stata contenuta da un'inflessibile pressione alle frontiere romane, sicché le popolazioni di confine erano state ricacciate nei territori più lontani. Già nel secolo il d. C., tutti quanti questi territori ribollivano di una repressa agitazione di forze che avrebbero trovato sfogo soltanto in qualche esplosione violenta. Le guerre sul Danubio del tempo di Traiano e di Marco Aurelio, benché in apparenza vittoriose, a nulla servirono per placare quest'agitazione. Al contrario esse affrettarono la crisi, distruggendo la Dacia e il regno marcomanno, che erano gli unici elementi stabili del mondo barbarico e i centri principali di diffusione dell'influsso culturale romano. Per l'avvenire lo schermo di stati-cuscinetto semi-inciviliti è distrutto, e l'Impero si trova a immediato contatto con le mobili forze della barbarie esterna.

Dal tempo della guerra coi Marcomanni il mondo germanico comincia ad assumere una novella forma. I vecchi popoli di cui leggiamo in Cesare e in Tacito sono dileguati e in luogo loro troviamo nuovi gruppi formati dall'arrivo di nuovi popoli dal nord oppure dalla fusione dei frantumi delle antiche tribù in nuove confederazioni guerriere o leghe nazionali.

Sul Reno inferiore fanno la loro apparizione i Franchi, nella Germania meridionale la potenza dominante è rappresentata dagli Alemanni, mentre a oriente si trova la federazione degli Ermunduri, i Vandali nella Slesia e, più poderosi di tutti, i Goti nell'Ucraina e nella Russia meridionale.

Questi ultimi, dalle loro dimore sul Baltico, nel secolo II avevano emigrato nella Russia meridionale, dov'erano venuti a contatto coi Sarmati iranici della steppa. Nei primi anni del secolo III si spinsero al Mar Nero, dove fondarono uno stato poderoso di elementi misti germanici e sarmatici. Le città greche della Crimea, terzo grande centro d'influsso incivilitore nel mondo barbarico, persero la loro indipendenza. Olbia e Tira vennero distrutte, mentre Cherson e il regno ellenizzato di Bosporo furono soggiogati. Da ora innanzi questa regione cesserà di essere la principale fonte di diffusione della cultura greco-romana nell'Europa orientale, e diverrà invece il centro di una nuova cultura barbarica, da cui nuovi influssi orientali e specialmente iranici verranno trasmessi all'intero mondo germanico.

Giacché, insieme con questi mutamenti, andava effettuandosi un generale spostamento dell'asse della cultura, ch'ebbe un influsso profondo sulla civiltà europea. Da una parte la cultura e la vita economica dell'Impero andavano gradatamente perdendo la loro vitalità per via delle cause che già sono state descritte, e dall'altra il mondo orientale si stava ridestando a nuova attività culturale. La fondazione del nuovo regno persiano dei Sassanidi nel 226 fu l'evento più significativo del secolo III,

poiché segnò non soltanto la nascita di una nuova potenza mondiale in Oriente, ma, più ancora, il riaffermarsi della nativa tradizione culturale iranica contro l'egemonia della civiltà occidentale o piuttosto ellenistica che per cinquecento anni aveva dominato l'Oriente e l'Occidente insieme, il mondo mediterraneo era così minacciato non soltanto dai barbari del nord, ma dalla sfida di una civiltà anche più vecchia della sua, che aveva ritrovato vitalità e cercava ora d'imporre la sua supremazia sui vincitori di un tempo.

A metà del secolo III scoppiò la bufera. L'Impero, indebolito dalla guerra civile e dagli ammutinamenti, fu attaccato dai suoi nemici su tutte le frontiere : dai Persiani in Oriente, dai Goti e dai Sarmati sul Danubio, dai Franchi e dagli Alemanni sul Reno.

Durante tutto il regno di Gallieno (253-68) l'Impero venne devastato da un capo all'altro dalle furie delle invasioni barbariche, della guerra civile e della pestilenza. Antiochia fu saccheggiata dai Persiani, Atenepresa dai Goti e il tempio di Diana in Éfeso incendiato dai Sarmati. I Franchi e gli Alemanni devastarono la Gallia e l'Italia, e persino nella lontana Spagna andò distrutta la ricca città di Tarragona. Tuttavia Roma non perì. La salvarono gli imperatori-soldati dell'Illirico, Claudio, Aureliano e Probo, sgominando i barbari, sventando i tentativi degli usurpatori provinciali intesi a disintegrare l'Impero, e ristabilendo le frontiere del Reno e del Danubio con l'unico sacrificio degli avamposti della Dacia e della Germania sud-occidentale. Ma, come abbiám veduto, l'Impero non fu più il medesimo. Il nuovo Impero di Diocleziano e di Costantino fu uno stato semi-orientale, più somigliante alla monarchia persiana che alla repubblica romana.

Non poggiava più sul fondamento di un esercito di cittadini, ma sopra una milizia semibarbarica, appoggiata da barbari ausiliari d'oltre confine. E, allo stesso modo, gli imperatori non erano più i capi del Senato romano e i rappresentanti dell'antica tradizione civica, come Augusto e gli Antonini. Vivevano o sulle frontiere, circondati dai loro barbarici uomini d'arme, come Valentiniano I, o circondati dai loro eunuchi e funzionari nella clausura orientale delle corti di Costantinopoli o di Ravenna, come Onorio e Teodosio II. Di fatto, l'Impero stesso aveva mutato il suo orientamento. Non guardava più all'interno nel mondo mediterraneo di stati cittadini col suo centro in Roma, ma all'esterno, dalle nuove capitali di Treviri, Milano, Sirmio e Costantinopoli, alle frontiere del Reno, del Danubio e dell'Eufrate. La grande epoca della cultura mediterranea era finita, e cominciava un nuovo periodo di sviluppo continentale.

V LE INVASIONI BARBARICHE E LA CADUTA DELL'IMPERO D'OCCIDENTE

L'epoca delle invasioni barbariche e della fondazione dei nuovi regni germanici in Occidente è sempre stata considerata come una delle grandi svolte della storia mondiale e come il limite fra il mondo antico e il mondo medievale. La si può paragonare all'epoca delle invasioni che distrussero la civiltà micenea del mondo egeo, in quanto segna la comparsa di un nuovo elemento razziale e l'inizio dello sviluppo di una nuova cultura.

Nondimeno, è facile esagerare il carattere catastrofico del mutamento. La frattura con l'antica tradizione culturale fu molto meno repentina e meno completa di quella che avvenne all'inizio dell'età del ferro.

Come abbiamo già visto, fin dal secolo III nell'antica civiltà classica la vita si era spenta, ed era sorta una nuova cultura dovuta, più che all'arrivo dei barbari germanici, a nuovi influssi orientali. L'antica cultura dello stato cittadino con la sua religione civica si spense per graduale processo di trasformazione interna, e il suo posto fu preso da una monarchia teocratica strettamente collegata alla nuova religione mondiale: il cristianesimo. Ma, mentre in Oriente questo sviluppo era connesso a una nativa tradizione orientale d'immensa antichità, in Occidente era del tutto nuovo, senza basi nella storia passata, e, per conseguenza, non poté mettersi radici. In suo luogo incontriamo il vecchio tipo europeo di una società fondata sulla tribù, che tende a riaffermarsi, e sulle rovine degli stati cittadini delle province riappare una società rurale di proprietari nobili e di contadini servi, come era esistita nell'Europa centrale prima dell'avvento di Roma. Di conseguenza, la nuova era in Occidente non si può spiegare soltanto con l'intrusione violenta dei popoli germanici, ma occorre rifarsi alla resurrezione, sul territorio stesso dell'Impero, di un tipo di società più antico, quale lo vediamo con particolare chiarezza nella Britannia occidentale. In realtà, il collasso del sistema imperiale e il sorgere dei nuovi stati territoriali avrebbero assai probabilmente seguito lo stesso corso anche senza l'intervento degli invasori barbarici.

Questa trasformazione della società nelle province occidentali dell'Impero era già cominciata sin dagli ultimi anni del secolo II d. C. Il suo tratto fondamentale fu la decadenza dei municipi e delle classi medie, e la riforma della società sulla base delle due classi dei proprietari e dei contadini. Abbiamo già veduto come la crescente pressione del fisco e del controllo governativo soffocasse la vita dei municipi autonomi che erano stati le cellule viventi del primitivo organismo imperiale romano. Il governo aveva fatto il possibile, ricorrendo a provvedimenti forzosi, per galvanizzare la macchina della vita municipale con una artificiale attività, e per impedire alle classi medie di abbandonare le città o eludere i loro

obblighi entrando nelle file dell'aristocrazia senatoria o comprando privilegiate sinecure nel servizio imperiale. Ma ciò che una mano cercava di costruire, l'altra distruggeva, dato che l'esistenza della classe media era resa economicamente impossibile. Per conseguenza il governo fu costretto a integrare la decadente magistratura cittadina con un funzionario imperiale, il conte, che era direttamente responsabile davanti al governo centrale e agiva al di fuori della costituzione municipale: come anche a trasferire le responsabilità su personaggi autorevoli come i proprietari delle vicinanze o i vescovi cristiani.

La città, infatti, non era più un organo vitale nell'Impero. Economicamente lo Stato si andava facendo puramente agrario, e la prima preoccupazione del governo era di preservare la consistenza numerica della popolazione rurale e la prosperità dell'agricoltura. Tutta la finanza dell'Impero dipendeva dall'imposta fondiaria, ripartita non secondo il reddito ma secondo un'unità definita, - il jugum o, nelle province occidentali, la centuria, - che rappresentava il podere di un singolo contadino. Era il medesimo principio dell'antico hide inglese: teoricamente, il terreno di una singola famiglia, che era insieme un'unità fiscale e una rozza unità di misura (60). In entrambi i casi quest'unità si basava sulla superficie di terra coltivabile con un solo tiro di buoi, ma in Occidente essa era molto più ampia che in Oriente, in parte perché ci si serviva di un tiro a otto invece che a due, in parte a causa del tenore agricolo e fiscale più basso. La dimensione dell'unità romana differiva a seconda della sua produttività. In Oriente potevano essere 5 acri di vigna e di fertile terreno arabile, o 60 acri di qualità più scadente, mentre in Occidente la centuria consisteva di 200 jugera, vale a dire di 120 acri. Ma, in qualsiasi caso, era un'unità definita, effettivamente misurata e registrata dai funzionari del catasto.

L'imposta andava sotto il nome di capitatio (capitazione) oppure di jugatio (fondiaria), il che mostra la stretta connessione fra la terra e chi la lavorava. Se una sola di queste unità restava incolta, era una perdita diretta per il fisco; quindi, il governo, seguendo il precedente dell'Egitto, non solo legava il libero agricoltore e i suoi eredi al loro podere, ma vietava ai proprietari di vendere terreni senza gli schiavi che li coltivavano e viceversa. Ancora, se una proprietà restava incolta per la morte o la scom-

(60) Recenti scrittori continentali, come DOPSCH (Grundlagen, I, pp. 341-45), Schumacher (III, p. 275, ecc., pp. 351-56), vorrebbero far derivare il Hufe germanico (ingl. hide), dalla sors del colono romano, la quale consisteva in appezzamenti separati di terra coltivabile, con diritto di pascolo e di uso comune

parsa del padrone, i proprietari limitrofi erano tenuti ad aggiungerla ai loro poderi e pagarne l'imposta. Questa politica del governo, tuttavia, si rivolse contro se stessa. La pressione fiscale divenne così forte (talvolta giungeva fino al cinquanta per cento del reddito) che il piccolo proprietario venne annientato e costretto alla fuga o alla schiavitù per debiti.

Tutto favorì così lo sviluppo dell'aristocrazia senatoria, che sola aveva il potere di proteggere se stessa e i suoi dipendenti dall'oppressione del fisco, dato che i suoi membri venivano tassati non dai magistrati della città vicina, ma dal governatore in persona. È bensì vero che il potere del proprietario sui suoi schiavi era notevolmente diminuito. Costoro non erano più come bestiame da comprare e vendere; erano servi - *ascripticii glebae* - che non si potevano più separare dai loro poderi e per conseguenza godevano di una loro vita familiare. Ma, d'altra parte, il potere del proprietario sui fittavoli liberi era in compenso enormemente cresciuto. La loro situazione implicava di regola, non solo il pagamento del fitto, ma altresì un preciso periodo di prestazioni sulle terre personali del padrone. E, siccome questi era responsabile della loro imposta, anch'essi, non meno degli schiavi, erano legati al suolo. Poi, siccome il padrone li rappresentava davanti al fisco, accadde che egli li rappresentò pure davanti alla legge. Il padrone possedeva poteri polizieschi, e in molti casi teneva un suo tribunale locale e rendeva giustizia fra i suoi dipendenti. Così schiavi e fittavoli si fusero in un'unica classe di contadini semiservi, in assoluta dipendenza politica e sociale dal loro padrone, e ad essi s'andava aggiungendo un numero crescente di piccoli proprietari che cercavano di sfuggire all'oppressione del collettore delle imposte raccomandandosi, alla tutela di qualche nobile del vicinato e cedendogli la proprietà della loro terra, a condizione di poter continuare a goderne l'uso.

Così, già prima della caduta dell'Impero, si andava stabilendo una condizione di società semif feudale.

Nel secolo V incontriamo nobili come Ecdicio, che poteva mantenere 4.000 poveri in tempo di carestia e levare il suo squadrone di cavalieri in tempo di guerra; e il "burgus" fortificato di Ponzio Leonzio, così come ce lo descrive, con le sue mura e le sue torri, Sidonio Apollinare, potrebbe essere il castello di un barone del Medioevo. Indebolendosi l'organizzazione romana, le antiche condizioni della società gallica preromana, basata sul rapporto del nobile "patrono" coi suoi "clienti" soggetti, si riaffermarono in modo nuovo. Il nobile senatorio viveva nelle sue terre, circondato dai villaggi dei dipendenti. Una parte delle terre era in mano sua, e veniva coltivata dagli schiavi domestici (*casarii*) e con le prestazioni che gli dovevano i fittavoli (*coloni*). Il resto consisteva in poderi rustici che gli rendevano un affitto e dei servizi. Questo sistema autarchico di economia rurale s'era sviluppato nelle grandi tenute imperiali, amministrato come unità autonoma dai procuratori dell'Impero e

gelosamente protette da ogni intramettanza dei municipi o delle autorità provinciali.

In Africa, in particolare, troviamo questo sistema già pienamente sviluppato fin dal secolo II d. C., e durante il Basso Impero si estese alle grandi tenute dell'aristocrazia senatoria. Per molti aspetti esso somiglia al maniero medievale più prossimo a noi, e in Francia, almeno, la maggior parte dei villaggi non derivano dai vici romani né dalle residenze barbariche ma, come denotano i loro nomi, da tenute private o imperiali del Basso Impero. Infatti, per una vasta parte della Gallia la nobiltà terriera e il corrispondente sistema di organizzazione agraria sopravvissero alla conquista germanica e fornirono uno dei tanti anelli di continuità fra il mondo romano e quello medievale.

Quest'ordine sociale non scomparve con la caduta dell'Impero d'Occidente. Al contrario, le invasioni barbariche parvero in generale favorirne lo sviluppo, distruggendo il complicato meccanismo della burocrazia imperiale e aumentando così le tendenze centrifughe della società.

È importante ricordare che, escluse poche crisi eccezionali, l'occupazione germanica fu un graduale processo d'infiltrazione piuttosto che una catastrofe repentina. Sin dal secolo II d. C., il governo romano aveva preso a stabilire prigionieri barbarici nelle province, e durante il secolo IV masse ingenti di Germani e di Sarmati vennero dedotti come coloni agricoli e militari nelle campagne devastate, specialmente dei Balcani e della Gallia settentrionale; sicché i barbari invasori trovavano di solito i distretti della frontiera occupati da gente del loro stesso sangue, ch'era familiarizzata con la civiltà romana e aveva sino a un certo punto subito un processo di superficiale romanizzazione.

L'esercito stesso era largamente reclutato tra questi coloni barbarici, come pure tra i sussidiati e gli alleati d'oltre frontiera, che arrivarono, nel secolo IV, a costituire il fiore delle truppe romane. Per molti dei barbari infatti, l'Impero era, come disse il Fustel de Coulanges, "non un avversario, ma una professione". Ciò è vero soprattutto dei foederati, gli "alleati" che stavano con l'Impero nello stesso rapporto delle tribù della frontiera di nord-ovest col governo dell'India, e in cambio di regolari sussidi fornivano all'esercito imperiale i contingenti delle tribù. In Occidente il più importante di questi popoli era quello dei Franchi, specialmente il ramo dei Sali. Dopo la sconfitta inflitta loro da Giuliano nel 358, ebbero il permesso di stabilirsi nella Toxandria o Belgio settentrionale in qualità di *foederati* o alleati. Ma, già prima di questa data, i Franchi erano entrati numerosi nelle legioni. Si dice che Costantino li abbia molto favoriti, e Silvano, il *magister equitum* che si ribellò contro Costanzo nel 355, era figlio di un ufficiale franco. Nella seconda metà del secolo IV parecchie delle figure dominanti nella storia dell'Impero d'Occidente sono Franchi, come Merobaude, il

ministro di Graziano, Arbogaste, il creatore di re e il più importante rivale di Teodosio, e Bauto, il suocero dell'imperatore Arcadio.

Ancora più importante fu la posizione dei Goti in Oriente : essi furono veramente creatori di storia per tutto il periodo che stiamo considerando. I Visigoti, stabiliti sul basso Danubio, nella Dacia e nelle regioni limitrofe, erano divenuti *foederati* dell'Impero, nel 332, e da allora si mantennero in pace coi Romani per una generazione. I Visigoti furono il primo dei popoli germanici a ricevere il cristianesimo, attraverso la predicazione di Ulfila, un cittadino romano di origine gotica, che fu il fondatore non soltanto del cristianesimo germanico, ma anche della letteratura teutonica, con la sua traduzione della Bibbia in gotico. A causa, tuttavia, del predominio che aveva l'arianesimo in questo periodo nell'Impero d'Oriente, i Visigoti accolsero una forma ariana di cristianesimo e, attraverso il loro influsso, l'arianesimo divenne la religione nazionale di tutti i popoli germano-orientali.

Intanto, la sezione orientale del popolo gotico, gli Ostrogoti, rimasti indietro nella Russia meridionale, aveva fondato un forte regno indipendente, la cui supremazia era riconosciuta da tutti i popoli dell'Europa orientale dalla foce della Vistola al Caucaso. La cultura di questo stato, l'abbiamo veduto, non era puramente germanica, ma doveva i suoi tratti caratteristici ai vinti o alleati Sarmati, essi stessi fortemente influiti dalla cultura dell'Iran e dell'Asia centrale (61). In questo modo i popoli goti impararono il nuovo stile artistico e il nuovo metodo di guerra che trasmisero in seguito agli altri popoli germanici. I Sarmati erano essenzialmente un popolo di cavalieri, ed è a loro che dobbiamo l'invenzione (o almeno l'introduzione in Europa) dell'uso delle staffe e degli speroni. Questa invenzione ebbe un effetto rivoluzionario sulla tattica, rendendo possibile lo sviluppo della cavalleria pesante, la quale avrebbe dominato l'arte bellica europea per un migliaio d'anni. Di fatto, il Sarmata ricoperto di maglia e il cavaliere gotico armato di lancia e spada furono i veri antenati e prototipi del cavaliere medievale.

Ma il regno ostrogoto non si limitò ad esercitare un influsso potente sulla cultura dei popoli barbarici; esso fu il punto di partenza del movimento che distrusse l'unità dell'Impero romano e creò i nuovi regni barbarici dell'Occidente. Durante il periodo delle invasioni la Russia meridionale e la frontiera del Danubio, piuttosto che non la Germania e il Reno, furono il vero centro della tempesta. Fu qui che la migrazione dei po-

(61) Le tombe sarmatiche contengono persino suppellettili di origine cinese, come else di giada e, in un caso, anche uno specchio di bronzo

poli germanici dal Baltico verso il sud s'incontrò col movimento dei popoli asiatici dalle steppe verso occidente, e le loro forze combinate, sospinte dalla pressione esercitata alle loro spalle da nuove orde di nomadi orientali mongoli, si precipitarono come un'ondata irresistibile contro i baluardi dell'Impero romano. La causa prima di questo movimento va cercata nell'Estremo Oriente, sulle frontiere dell'Impero cinese, donde gli Unni, il flagello secolare della Cina incivilita, erano stati scacciati dagli sforzi degli imperatori Han e con la costruzione della grande linea di difesa che andava dalla Cina del Nord fino al Turkestan orientale.

L'alluvione, arginata così in Estremo Oriente, trascorse a occidente, fino a che venne ad ammassarsi sotto i baluardi dell'Occidente romano.

Nel 49 a. C. gli Unni occidentali lasciarono le loro antiche sedi e si diressero verso occidente, seguiti un secolo e mezzo dopo dai rimanenti Unni settentrionali. Nel secolo III essi avevano scacciato i Sarmati dalla regione del Volga, e nel secolo seguente invadevano l'Europa. Nel 375 sommersero il regno, ostrogoto, e mossero contro i Visigoti. Questi si buttarono nelle braccia di Roma e vennero autorizzati a traversare il Danubio e a stabilirsi nella Mesia. Ma qui l'oppressione dei funzionari romani li fece ammutinare, tanto che, rafforzati dagli Ostrogoti e dagli Alani sarmatici d'oltre Danubio, invasero le province balcaniche. Nel 378 si scontrarono con l'imperatore Valente e il suo esercito di fronte ad Adrianopoli, e la loro vittoria fu dovuta alla carica irresistibile dei cavalieri sarmati e ostrogoti, comandati dai re alani Alateo e Safrace. Fu una delle battaglie decisive della storia, poiché segnò il trionfo definitivo della cavalleria barbarica sulla fanteria romana (62) Graziano e Teodosio riuscirono a restaurare la potenza dell'Impero, ma fu impossibile restaurare il prestigio delle legioni romane. I Goti rimasero accampati nell'Impero, i Visigoti nella Mesia e gli Ostrogoti nella Pannonia, e contingenti goti e alani, condotti da capi propri, divennero il nerbo delle forze romane. Il favore che Graziano e Teodosio mostrarono ai loro mercenari alani e goti non fu popolare in Occidente, e fu tra le cause più gravi dei successivi tentativi degli eserciti gallici, appoggiati da elementi conservatori e pagani, d'affermare l'indipendenza dell'Impero di Occidente contro Costantinopoli. Le guerre civili che ne risultarono ebbero un effetto disastroso sulle fortune dell'Impero in Occidente. Non soltanto gli eserciti occidentali vennero indeboliti e demoralizzati dalle loro sconfitte, ma Teodosio fu costretto a

(62) I Romani avevano già cominciato a riconoscere l'importanza della cavalleria pesante. Costanzo II nel 351 andò debitore della sua vittoria di Mursa ai suoi corazzieri, i " catafratti ".

trasferire la capitale dell'Impero d'Occidente dalla Gallia nell'Italia settentrionale. Da Milano e da Ravenna gli imperatori poterono tenersi a contatto coi loro colleghi dell'Oriente, ma non furono più in grado di proteggere le frontiere occidentali come avevano fatto da Treviri. La Gallia era il centro vitale del sistema difensivo romano, e il ritiro del governo in Italia aprì la strada alla disintegrazione dell'Impero d'Occidente (63).

Alla morte di Teodosio, infine, le forze distruttive si scatenarono. I Visigoti accampati nella Mesia si rivoltarono, e dopo avere devastati i Balcani, si diressero verso occidente in Italia, seguiti da nuove orde di barbari sbucati dalla riva sinistra del Danubio superiore. Il barbaro comandante degli eserciti occidentali, il vandalo Stilicene, riuscì momentaneamente a respingere gli invasori, ma il Reno rimase sguarnito e l'ultimo giorno dell'anno 406 un'orda di popoli, Vandali e Svevi, capeggiati dagli onnipresenti Alani, irruppe nella Gallia e, devastato il paese da un capo all'altro, trascorse nella Spagna. Tutto l'Occidente divenne un caos, in cui generali romani, capi barbarici e contadini insorti si combattevano l'un l'altro ciecamente. Nella lontana Betlemme san Gerolamo scriveva :

Qualcuno di noi sopravvive non per merito suo, ma per la misericordia di Dio. Innumerabili popoli selvaggi occuparono tutta quanta la Gallia. Tutto ciò che è compreso fra le Alpi e i Pirenei, fra il Reno e l'Oceano, è devastato dal barbaro... Un tempo dalle Alpi Giulie al Mar Nero ciò che era nostro non era più nostro, e per lo spazio di trent'anni la frontiera del Danubio fu infranta e si combatté sui territori dell'Impero. Il tempo ha asciugate le nostre lacrime e, tranne poche barbe grigie, gli altri, nati nelle prigioni e negli assedi, nemmeno più rimpiangono quella libertà di cui hanno perduto anche il ricordo. Ma chi crederebbe che Roma combatte sul suo suolo stesso, non più per la gloria ma per la vita; e nemmeno combatte più, ma compra la sua salvezza con oro e oggetti preziosi ? (64).

Effettivamente, nella seconda e nella terza decade del secolo V parvero giunti i giorni estremi dell'Impero. La stessa Roma era stata saccheggiata da Alarico; il successore di lui aveva fondato un regno visigoto nella Francia meridionale; i Vandali avevano conquistato l'Africa, e i Franchi, i Burgundi e gli Alemanni avevano occupato la riva sinistra del

(63) Cfr. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, VII, cap. VII

(64) Ep., 123, 15-16.

Reno, mentre gli Unni devastavano le province orientali e occidentali senza distinzione. Tuttavia, sedandosi il tumulto, gli invasori capirono che non era nel loro interesse distruggere l'Impero. I Goti erano alleati dell'Impero da quasi un secolo, e per gli ultimi trent'anni erano stati accampati nella province romane. Per conseguenza, quand'ebbero conquistati i loro nuovi regni in Occidente, non ebbero difficoltà a stabilire un *modus vivendi* con la popolazione romana e ammettere la supremazia nominale dell'Impero. Lo stesso Ataulfo, visigoto, dichiarò che un tempo aveva desiderato distruggere il nome romano e farsi fondatore di un nuovo impero gotico, ma che era giunto a comprendere che la barbarie indisciplinata dei Goti era impotente a creare uno stato senza le leggi di Roma, e lui ora preferiva la gloria di usare la potenza gotica a restaurare il nome di Roma (65).

Questo programma ebbe la sua attuazione più piena nel regno ostrogoto che Teodorico stabilì in Italia nel 493. Nessun altro stato barbarico raggiunse un così alto livello di cultura o assimilò a tal punto la tradizione romana di governo. Ma, tranne i Vandali in Africa che restarono nemici irreconciliabili di Roma, gli altri popoli della Germania orientale, - i Visigoti nella Spagna e nella Gallia meridionale, gli Svevi nella Spagna e i Burgundi nella Gallia orientale, - vennero a patti con l'Impero e accettarono il grado nominale di alleati o foederati.

Erano accampati nelle terre dei provinciali romani come una sorta di guarnigione permanente, allo stesso modo che nel secolo precedente si erano momentaneamente insediati nelle province del Danubio. I due popoli vivevano così a fianco a fianco, ciascuno conservando le sue leggi, i suoi istituti e la sua religione -rispettivamente cattolica e ariana. I nuovi venuti erano parassiti per l'organismo sociale romano, ma, sebbene ne indebolissero la vitalità, non la distruggevano. L'esistenza della vecchia aristocrazia terriera romana continuava senza mutamenti essenziali, come possiamo vedere dalle lettere di Sidonio Apollinare in Gallia e di Cassiodoro in Italia, e, come quest'ultimo, spesso i suoi membri occupavano alte cariche sotto i nuovi padroni.

Di qui la breve esistenza di questi regni germanici-orientali. Essi non avevano radici nel suolo e appassirono rapidamente. Nella Gallia vennero assorbiti dai Franchi, in Italia e in Africa spazzati via dalla rinascita bizantina al tempo di Giustiniano, nella Spagna distrutti dalla conquista musulmana all'inizio del secolo VIII. Nel nord, tuttavia, la situazione era differente. I popoli germanici-occidentali sciamarono attraverso le frontiere

(65) OROSIO, VII, 48

- i Franchi nel Belgio e sul basso Reno, gli Alemanni sul Reno superiore e in Svizzera, i Rugi e i Bavari sull'alto Danubio - e presero possesso dell'intero territorio. Tutti questi popoli erano pagani, conducevano tuttora la loro antica vita di tribù e avevano avuti scarsi contatti con la superiore cultura romana.

Non vissero come una parassitica aristocrazia militare sul collo della popolazione vinta, come avevano fatto i Goti; essi non cercavano sussidi, ma terre su cui stabilirsi. La classe dei proprietari romani venne sterminata, le città in molti casi distrutte, e nacque una nuova società agraria di tribù.

Quelli che sopravvissero dell'antica popolazione, divennero servi e vignaioli, o si rifugiarono nelle montagne e nelle foreste. In Britannia la situazione era un poco diversa, poiché qui il movimento d'invasione fu duplice. Alla metà del secolo IV il maggiore pericolo per la Britannia romana non era venuto dai Germani, ma dai Celti d'oltre frontiera, d'Irlanda e di Scozia. Nel 367 le loro forze combinate avevano spazzato l'intero paese, e fu allora che la maggior parte delle città e delle ville vennero distrutte. Contemporaneamente i pirati sassoni facevano scorrerie sulle coste orientali e meridionali della Britannia e su quelle occidentali della Francia.

Così la civiltà britanno-romana venne presa tra due fuochi e perì. Il suo ultimo segno di vitalità fu la conversione dei suoi demolitori celti, per opera di uomini come san Ninian e san Patrizio, figlio quest'ultimo di un decurione britanno trasportato in Irlanda come schiavo durante una delle tante invasioni. La tradizione che i Sassoni fossero invitati dai provinciali stessi a venire in Britannia per proteggerla contro i Pitti e gli Scoti è in se stessa assai plausibile. Poiché non è se non il solito esempio dell'usanza di accogliere nelle province "alleati" barbarici in cambio di servizi militari, e la partenza delle legioni aveva lasciato disponibili per nuovi coloni larghi tratti di campagna. Ma verso quel tempo la civiltà britanno-romana era già moribonda, e la successiva storia della conquista sassone è la storia della lotta fra due antagonistiche società di tribù, non romane di cultura né l'una né l'altra, la celtica nel Galles e nello Strathclyde, e la germanica nella Britannia orientale. È bensì vero che la prima adesso era cristiana, ma non era il cristianesimo della Chiesa imperiale coi suoi vescovati cittadini e la sua rigida costituzione gerarchica, come era esistito nella Britannia romana. Fu una nuova creazione dovuta all'innesto del cristianesimo sulla cultura tribale celtica. La sua organizzazione si fondava piuttosto sul monastero locale che non sul vescovato diocesano, e toccò lo sviluppo più alto non in Britannia ma in Irlanda, che fu in quest'epoca sede di una cultura ricca e originale. L'opera delle scuole monastiche irlandesi e dei santi monaci irlandesi avrà un'enorme importanza per la società europea nell'era successiva alle invasioni barbariche, ma non è in essi che si deve cercare l'elemento essenziale di congiunzione con la civiltà del mondo antico. Il

ponte fra il mondo romano e quello medievale si trova nella Gallia. Nelle province mediterranee le tradizioni della cultura romana erano ancora fortissime. Nella Germania e nella Britannia romane la società tribale barbarica aveva spazzato via tutto. Fu solamente nella Gallia che le due società e le due culture s'incontrarono in condizioni relativamente pari, e le circostanze risultarono favorevoli a un processo di fusione e di unificazione che poteva fornire la base di un ordine nuovo.

Prima che ciò riuscisse possibile, era necessario tuttavia trovare un principio di unione. Non era sufficiente che i barbari tollerassero la cultura romana e adottassero qualcuna delle forme esteriori del governo romano. L'autentico rappresentante della popolazione assoggettata non era il burocrate né l'avvocato romano, ma il vescovo cristiano. Quando ebbe luogo il tracollo del governo imperiale in Occidente, il vescovo rimase il capo naturale della popolazione romana. Egli organizzò la difesa della sua città, come Sidonio Apollinare a Clermont; trattò coi condottieri dei barbari, come san Lupo con Attila e san Germano col re degli Alani; e soprattutto fu il rappresentante, insieme, della nuova società spirituale e dell'antica cultura laica.

In tutto il rovinio dell'epoca delle invasioni, i capi della società cristiana, uomini come Sidonio Apollinare o sant'Avito, serbarono fede non soltanto alla loro religione, ma al destino imperiale di Roma e alla supremazia della cultura antica.

I cristiani sentivano che, finché sopravvivesse la Chiesa, l'opera dell'Impero non poteva andare distrutta.

Diventando cristiani - o piuttosto cattolici - i barbari sarebbero diventati Romani, "il fiotto barbarico si sarebbe infranto contro la rupe di Cristo". Come scrive Paolino di Noia intorno a un missionario cristiano (Niceta di Remesiana),

*Per te
Barbari discut resonare Christum
Corde romano.*

L'unico grande ostacolo alla fusione di Romani e barbari in una sola società era la differenza di religione. Tutti i più antichi regni germanici, nella Gallia i Burgundi e i Visigoti, gli Ostrogoti in Italia, i Visigoti e gli Svevi nella Spagna, e soprattutto i Vandali in Africa, erano ariani e, come tali, in stato di permanente opposizione alla chiesa dell'Impero e alle popolazioni soggette. Donde il fatto paradossale che l'unificazione della Gallia partì non dal regno goto-romano del Sud-Ovest relativamente incivilito, ma dal barbarico regno franco del Nord-Est. Eppure, nonostante il loro paganesimo, i Franchi possedevano una tradizione di rapporti con l'Impero più antica di qualunque altro popolo germano-occidentale. I

Franchi Salii erano insediati su territorio imperiale nel Belgio e sul basso Reno fin dalla metà del secolo IV, e nel V come alleati dei governatori romani della Gallia combatterono contro i Sassoni, i Visigoti e gli Unni. Nel 486 il loro re Chiodovech o Clodoveo conquistò il territorio compreso tra la Loira e la Somme, ultimo avanzo della Gallia romana indipendente, e divenne così capo di un regno misto romano-germanico. Ma fu la sua conversione al cristianesimo cattolico nel 493 a segnare una svolta nella storia del tempo, perché inaugurò l'alleanza fra il regno franco e la Chiesa, che fu il fondamento della storia medievale e che in definitiva diede origine al restaurato impero d'Occidente sotto Carlo Magno. Il suo effetto immediato fu di facilitare l'unificazione della Gallia con l'assorbimento dei regni ariani, e di produrre da parte del governo imperiale di Costantinopoli il riconoscimento di Clodoveo come rappresentante dell'autorità romana.

Fu come rappresentante del cattolicesimo contro l'arianesimo che Clodoveo intraprese la sua grande campagna contro i Goti nel 507. "In verità mi affligge il cuore, - sembra dicesse, - che questi ariani occupino una parte della Gallia; con l'aiuto di Dio andiamo a sconfiggerli e a prendere i loro territori" (66). Nelle pagine di Gregorio di Tours la campagna appare come una guerra santa, e l'avanzata di Clodoveo è accompagnata a ogni passo da miracolosi segni del favore divino. La vittoria di Vouillé e la conquista dell'Aquitania segnavano certo l'apparizione di un nuovo stato cattolico nell'Occidente, e l'importanza di esso venne riconosciuta dall'imperatore Anastasio, che conferì immediatamente a Clodoveo le insegne di magistrato romano. Nel corso dei successivi trent'anni la monarchia franca avanzò con straordinaria rapidità. Non soltanto la Gallia fu ancora una volta riunita, ma verso oriente il suo dominio si estese assai oltre le antiche frontiere romane. Gli Alemanni, i Turingi e i Bavari vennero assoggettati in una rapida successione, e sorse un grande stato, che fu la matrice non soltanto della Francia, ma pure della Germania medievale. E in null'altro i Franchi mostrarono più chiaramente di avere assimilata la cultura romana che in quest'opera di conquista e di organizzazione della riva destra del Reno. Ancora ai nostri giorni la Germania meridionale e il suo popolo portano il segno del loro dominio.

Il nuovo stato sin dall'inizio si comportò come l'erede della tradizione imperiale. Esso salvò ciò che rimaneva dei relitti dell'amministrazione romana, e li rimise in efficienza. Seguendo l'esempio degli imperatori, questi re barbarici ebbero il loro "sacro palazzo" con la sua gerarchia di funzionari. La loro cancelleria, coi suoi scribi gallo-romani, mantenne le

(66) GREG. TUR., II, 37

forme e la pratica della vecchia amministrazione. Le loro entrate venivano dalle tenute del fisco imperiale e dall'imposta fondiaria, basata sull'antico sistema dei registri del reddito. L'unità amministrativa non era la "centesima" germanica come esisteva negli antichi territori franchi del nord, ma il territorio cittadino sotto l'autorità del conte. Perfino il personale dell'amministrazione era tanto romano quanto franco. Protadio e Claudio furono maestri di palazzo sotto la regina Brunehilde, e il più capace comandante degli eserciti franchi nel secolo vi fu il patrizio Mummolo. Sotto qualche aspetto il potere della monarchia franca fu anche più assoluto di quello dell'antico governo imperiale, almeno per quanto riguarda la Chiesa, che ora cade sempre più sotto il controllo dello stato, sicché il vescovo, mentre non perde nulla della sua importanza sociale, diventa insieme al conte il principale rappresentante dell'autorità regia nella diocesi.

Ma, d'altra parte, nel nuovo stato non è meno evidente l'elemento barbarico. L'unità romana era scomparsa e con essa l'ideale romano di un regno della legge. Invero, abbiamo qui un guazzabuglio di tribù e di popoli, di cui ciascuno vive la sua vita secondo il proprio codice di leggi. Il franco, il gallo-romano e il burgundo, vengono giudicati non secondo la legge comune dello stato, ma ciascuno secondo il suo codice nazionale. Anche quando gli istituti sono tolti di peso da Roma, lo spirito che li informa non è più il medesimo. Giacché la forza motrice dietro all'imponente struttura dello stato franco è ancora la tribù guerriera barbarica.

La forza che tiene unita la società non è l'autorità civile dello stato né i suoi tribunali, bensì la fedeltà personale del membro della tribù al suo capo e ai suoi parenti e del guerriero al suo duce. Il concetto di "fedeltà", il rapporto dell'individuo che presta omaggio a un potente signore in cambio di protezione, prende il posto del rapporto giuridico fra pubblico magistrato e libero cittadino. Il delitto veniva considerato essenzialmente un'offesa contro l'individuo e la sua famiglia, e si poteva ripararlo con un accomodamento o guidrigildo che variava a seconda della condizione e della nazionalità di ciascuno.

Questa mescolanza di elementi germanici e basso-romani, che vediamo nella struttura dello stato, pervade l'intera cultura dell'epoca. All'inizio della conquista i due elementi si fiancheggiano in netto contrasto, ma con l'andar del tempo ciascuno perde la sua individualità e cede infine il posto a un'unità nuova. È possibile studiare questo processo con eccezionale chiarezza nel campo dell'arte, grazie all'opera recente degli archeologi, specialmente scandinavi. Possiamo rintracciare due distinte correnti artistiche che si diffondono in Europa dal secolo IV in poi, la irano-gotica e la siro-bizantina. Entrambe hanno le loro origini, come tanti altri influssi culturali dei tempi preistorici, nell'Asia occidentale, e anch'esse seguono le due grandi strade dei contatti preistorici: da una parte

la via del Mediterraneo, dall'altra la via della steppa russa a settentrione del Mar Nero e le vallate del Danubio e della Vistola. Fu durante la loro permanenza nella Russia meridionale che i popoli germanici impararono dai Sarmati l'arte della gioielleria policroma e quel fantastico stile di ornato animale già caratteristico dell'arte scitica. Quest'ultimo divenne, a cominciare del secolo vi, caratteristico di tutto il mondo germanico, fino alla lontana Scandinavia; ma la prima è limitata ai popoli che emigrarono dalla Russia meridionale, come i Goti e i non germanici Alani, e agli altri da essi influiti. Bellissimi esempi di questa lavorazione di gioielli vennero rinvenuti fin nella Spagna, a Herpes nella Francia sud-occidentale, e nel Kent e nell'isola di Wight, fatto questo che indica una stretta connessione, attraverso la Manica, della cultura jutica con quella dei Franchi piuttosto che con la Danimarca. Dall'altra parte, la regione dove presero stanza gli Angli mostra indizi, nei suoi spilloni cruciformi dalla testa quadrata, di rapporti con la Scandinavia, mentre la primitiva arte sassone della Britannia meridionale differisce tanto dal resto dell'Inghilterra quanto dal continente nell'uso di un ornato geometrico piuttosto che animale e nella conservazione di motivi tipicamente romani, come l'orlo a ovuli e linguette e il rabesco (67). Il confronto fra la durata di queste scuole artistiche germaniche offre un criterio per misurare quanto i popoli invasori conservassero la loro cultura indipendente o cedessero all'influsso dell'ambiente nuovo. In Inghilterra le tradizioni artistiche teutoniche sopravvissero sino alla fine del secolo VII, ma in Francia l'influsso mediterraneo dell'arte siriana e bizantina appare già a mezzo del secolo VI, e la sua vittoria è un segno di quella che uno studioso scandinavo ha chiamata "la sgermanizzazione della cultura franca".

Lo stesso problema vale per ciò che riguarda la religione, la letteratura e il pensiero, sebbene qui l'evidenza sia molto minore. Tranne che in Inghilterra, la nativa religione germanica non era sopravvissuta alla conquista dell'Impero. In qualche caso, come per i Goti, il cristianesimo aveva vinto sin dal secolo IV, e la traduzione della Bibbia in gotico fatta dal vescovo ariano Ulfila è il primissimo inizio della letteratura teutonica. Dai Goti il cristianesimo si diffuse rapidamente fra gli altri popoli germanici orientali, ma i Germani occidentali conservarono ancora per molto tempo la loro religione nazionale; e la conversione della casa reale franca e quella delle classi dirigenti degli altri popoli germanici da essa sottomessi non si estesero subito alla massa della popolazione rurale.

(67) THURLOW LEEDS, *Archaeology of Anglo-Saxon Settlements*, pp. 58 ecc., e R. SMITH, *Guide to Anglo-Saxon Antiquities*, pp. 25 e 34

Inoltre, anche quando i Germani ebbero nominalmente accettato il cristianesimo, i loro costumi e le loro idee restarono quelli di una società pagana e guerriera. La sepoltura di re Alarico nel letto del fiume Busento, circondato dal suo tesoro e dai suoi schiavi massacrati, richiama piuttosto il funerale di Patroclo che non quello di un re cristiano. Questa fu infatti l'epoca eroica dei popoli germanici e, come ha mostrato il Chadwick, è suscettibile di un vero e proprio parallelo sociologico con l'epoca omerica della Grecia antica. In entrambi i periodi il contatto di un'antica civiltà stabile con una società primitiva e guerriera iniziò un processo di mutamento, che infranse contemporaneamente l'organizzazione dello stato vinto e quella della tribù conquistatrice e lasciò come fattore sociale dominante il singolo duce e i suoi seguaci. Lo splendore di questi principi guerrieri, gli "eversori di città", e la drammatica storia delle loro avventure divennero una memoria e un ideale per le barbariche età che seguirono. Teodorico di Verona, Günther di Worms, Attila l'Unno, Beowulf, Hildebrand e gli altri, sono le figure di un ciclo epico che divenne proprietà comune dei popoli teutonici, e per quanto essi non abbiano mai trovato un Omero, la storia della rovina dei Nibelungi e della distruzione del regno burgundo compiuta dagli Unni non è meno tragica di quella della caduta di Troia e del fato della casa di Atreo. Paragonata a queste eroiche leggende la letteratura della società vinta appare assai povera. La poesia di Sidonio Apollinare e di Venanzio Fortunato è l'ultimo anelito di una tradizione che decade. Tuttavia, fu la tradizione latina che sopravvisse vittoriosa sulle terre assoggettate, e la sua conservazione ebbe un'importanza vitale per il futuro dell'Europa e per la nascita della cultura medievale.

Nonostante la mancanza di talento letterario, scrittori come Orosio e Isidoro di Siviglia, Cassiodoro e Gregorio Magno, fecero di più per foggare gli spiriti delle generazioni avvenire di molti geni di prim'ordine.

La tradizione della cultura latina continuò a vivere nella Chiesa e nei monasteri e, dato che i barbari stessi avevano ceduto al cristianesimo, non fu più soltanto la cultura della popolazione vinta, ma la forza predominante dell'ordine nuovo.

Così, col secolo VI, si era già effettuata una fusione preliminare dei quattro diversi elementi che contribuirono a formare la nuova cultura europea. L'effetto delle invasioni fu di aprire un processo di mescolanza culturale e razziale fra i barbari germanici da una parte e la società dell'Impero dall'altra. Il centro vitale di questo processo fu nella Gallia, dove le due società s'incontrarono in condizioni meglio equivalenti che altrove, ma il suo influsso si estese su tutta quanta l'Europa occidentale, in modo che tutti i popoli occidentali acquistarono chi più chi meno una cultura romano-germanica. Dove, come in Italia, l'elemento germanico era più debole, venne rafforzato nel secolo VI da nuove invasioni barbariche, e dove, come in Britannia e Germania, la tradizione della cultura romana

pareva interrotta, venne resuscitata nei secoli VII e VIII dall'opera della Chiesa e dei monasteri.

Nonostante l'apparente vittoria della barbarie, la Chiesa restò la rappresentante delle antiche tradizioni di cultura e l'anello spirituale che congiunse in unità i discendenti dei vinti romani coi loro barbarici vincitori. Ma dovevano trascorrere dei secoli prima che nell'Europa occidentale gli elementi costruttivi fossero abbastanza forti da trionfare sulle forze della disgregazione e della barbarie. Il primato della cultura era passato all'Oriente, e l' "età oscura" della civiltà occidentale coincise con l'epoca d'oro della cultura bizantina e islamica.

PARTE SECONDA - IL PREDOMINIO DELL' ORIENTE

VI L'IMPERO CRISTIANO E IL SORGERE DELLA CULTURA BIZANTINA

Mentre l'Occidente latino affondava a poco a poco nel caos e nella barbarie, in Oriente l'Impero non solo sopravvisse, ma divenne il centro di un nuovo movimento di cultura. La storia di questo sviluppo ha sofferto della disistima e dell'oblio degli uomini più di qualunque altra fase della cultura europea. I moderni studi storici si rifanno da due punti - la storia dell'antichità classica e quella delle moderne nazionalità europee - e tutto ciò che non entra in questo schema è stato misconosciuto o mal compreso. Persino il massimo dei nostri storici dell'Impero d'Oriente, Edward Gibbon, mostra una totale mancanza di simpatia per la sua cultura; esso è per lui una semplice appendice della storia romana, mentre il suo successore del periodo vittoriano, George Finlay, lo considera principalmente come un'introduzione alla storia della Grecia moderna.

In realtà la cultura bizantina non è soltanto una decadente sopravvivenza del passato classico; bensì una nuova creazione che fornisce lo sfondo all'intero sviluppo della cultura medievale e, fino a un certo punto, persino a quello dell'Islam. È vero che la grandezza della cultura bizantina sta piuttosto nella sfera della religione e dell'arte che non nei suoi sforzi politici e sociali. Il grande risveglio d'interesse per la storia bizantina avvenuto negli ultimi anni è dovuto quasi interamente alla nostra nuova estimazione dell'arte bizantina, poiché, se ammiriamo l'arte di un popolo, non possiamo disprezzarne del tutto la cultura. Tuttavia, la stessa durata dell'Impero d'Oriente ci dice ch'esso dovette possedere anche elementi di forza politica e sociale.

Ma, se vogliamo comprendere la cultura bizantina e apprezzarne i risultati autentici, non ci giova giudicarla sui modelli dell'Europa moderna, e nemmeno su quelli classici della Grecia e di Roma. Dobbiamo piuttosto studiarla in rapporto col mondo orientale e collocarla nel suo giusto ambiente, a fianco a fianco con le grandi civiltà orientali contemporanee, come quelle della Persia sassanide o del califfato di Damasco o di Bagdad.

Nei secoli III e IV d. C., le antiche civiltà orientali sembrano ritrovare la loro giovinezza e mostrarci ancora una volta segni di intensa attività culturale. In India fu il periodo di Samudragupta e di Candragupta II, l'età classica dell'arte e della letteratura indù. In Cina, nonostante la disgregazione politica dell'impero, fu l'inizio di un nuovo periodo nell'arte e nella religione, dovuto al sorgere del buddismo, che ebbe un profondo effetto sulla civiltà cinese. E, soprattutto, in Persia fu un'epoca di rinascita politica e religiosa, l'epoca dei grandi re sassanidi che restaurarono la tradizione nazionale della monarchia iranica e fecero dello zoroastrismo la

religione ufficiale del nuovo stato. Poiché la nuova monarchia persiana, come quelle dell'antico

Egitto e di Babilonia, fu una monarchia sacra, basata su concezioni religiose. Il suo spirito ci è ben rivelato dai grandi intagli rupestri di Shapur e di Nakshi Rostam. Qui vediamo Mazdak Ahura mentre conferisce al Re dei re le insegne della maestà, e siedono entrambi su grandi destrieri, con la stessa veste e gli stessi ornamenti regali, mentre un altro rilievo ci mostra l'imperatore Valeriano inginocchiato davanti al suo vincitore Sapore, in segno dell'umiliazione dell'orgoglio romano ai piedi dell'Oriente trionfante.

Il fiotto vittorioso dell'influsso orientale non distrusse affatto l'Impero romano, ma ne mutò il carattere. Già nel secolo III Aureliano, restauratore dell'Impero, aveva riportato dalla campagna siriana l'ideale orientale di una monarchia sacra e aveva istituito una sorta di monoteismo solare - la religione del Sole invitto - come culto ufficiale dell'Impero restaurato. Questo teismo solare fu la religione della casa di Costantino e preparò la strada alla sua accettazione del cristianesimo. Il nuovo Impero cristiano di Bisanzio è un fenomeno parallelo al nuovo regno zoroastriano della Persia sassanide (67). Anch'esso era una monarchia sacra, basata sulla, nuova religione mondiale, il cristianesimo. Il Sacro Romano Impero - Sancta Respublica Romana - fu creazione, non di Carlo Magno, ma di Costantino e di Teodosio. Col secolo V esso era diventato una vera teocrazia, e l'imperatore era una specie di re-sacerdote, l'autorità del quale era considerata come il riscontro e la rappresentanza terrena della sovranità del Verbo divino. Di conseguenza il potere dell'imperatore ormai non viene più dissimulato, come nei primi tempi dell'Impero, sotto le forme costituzionali delle magistrature repubblicane, ma lo circondano tutto il prestigio religioso e lo sfarzo cerimoniale del despotismo orientale. Il regnante è l'imperatore ortodosso e apostolico. La sua corte è il sacro palazzo; la sua proprietà è la divina casa; i suoi editti sono "i celesti comandi"; persino l'annuale riparto delle imposte viene chiamato "la divina deputazione".

Tutto il governo e l'amministrazione dell'Impero s'erano trasformati in armonia con questo ideale. Non c'era più posto per un Senato inteso come indipendente autorità costituzionale parallela a quella dell'imperatore, com'era stato nei tempi di Augusto, né per l'esistenza dello Stato cittadino, centro di un'amministrazione locale autonoma. Ogni autorità era nell'imperatore e ne derivava. Egli era l'apice di un'immensa gerarchia di

(67) Questo parallelismo è discusso con abbondanza di note bibliografiche da E. KORNEMANN, in GERCKE e NORDEN, vol. III (*Die römische Kaiserzeit*, appendice 4, Nuova Roma e Nuova Persia)

funzionari che avvolgeva tutta la vita dell'Impero nei suoi tentacoli. Ogni attività sociale ed economica era assoggettata alla disamina e alle norme più minute, e ogni cittadino, ogni schiavo, ogni capo di bestiame e ogni zolla di terra, erano annotati in duplice o triplice copia nei registri ufficiali.

Il servizio civile era, oltre all'esercito e la Chiesa, l'unica via di avanzamento sociale. I suoi ordini più alti formavano la nuova aristocrazia, e il senato stesso non era altro che un consiglio di ex-funzionari. Il sistema faceva capo ai dicasteri centrali dei cinque grandi ministri - il prefetto del pretorio, il maestro degli uffici, il conte delle sacre largizioni, il conte dei beni privati e il questore del sacro palazzo - e i loro dicasteri (officia), popolati di centinaia di scrivani e notai, esercitavano un controllo assoluto sulle più minute quisquiglie amministrative delle province più lontane. Questo sistema burocratico è il tratto caratteristico del Basso Impero dal secolo IV al VII, e lo distingue egualmente dall'Impero dei primi tempi con le sue civiche magistrature non stipendiate, e dalla società semif feudale del regno sassanide. Tuttavia, esso non fu, come l'ideale teocratico della regalità e del cerimoniale di corte, un risultato di nuovi influssi orientali, ma il retaggio del servizio civile dell'era degli Antonini e dell'organizzazione burocratica delle monarchie ellenistiche. Senza dubbio, come ha dimostrato il Rostovtzeff, le sue radici ultime risalgono alle tradizioni amministrative delle grandi monarchie orientali di Persia e d'Egitto, ma se orientale fu la sua origine, la mentalità occidentale l'aveva però reso razionale e sistematico. Per conseguenza, nonostante i suoi difetti - ed erano molti - possedeva qualcosa di quello spirito politico dell'Occidente, che mancava tanto alla barbarie feudale dei regni germanici quanto al despotismo teocratico dell'Oriente. L'Impero bizantino era esposto a entrambi gli influssi: da una parte, i grandi proprietari terrieri e le creature della corona tendevano ad affermare la loro indipendenza e a combinare privilegi e funzioni politiche col possesso della terra; dall'altra, l'autorità imperiale correva il pericolo di venire considerata l'irresponsabile fiat di un monarca divinizzato. Tuttavia, data l'esistenza di un servizio civile, nessuna di queste tendenze poté realizzarsi completamente, e i concetti occidentali di stato e di regno della legge si salvarono. Invero, al servizio civile bizantino noi non dobbiamo soltanto la conservazione del diritto romano, ma altresì il compimento del suo sviluppo. Lo studio del diritto romano era una disciplina regolare per i funzionari, e fu come libro di testo per costoro che vennero compilate le Istituzioni di Giustiniano.

Alla burocrazia di Teodosio II e di Giustiniano siamo debitori dei grandi codici per mezzo dei quali il retaggio della giurisprudenza romana venne tramandato al mondo medievale e al mondo moderno. Nello stesso modo la vita sociale dell'Impero d'Oriente, benché colorata d'influssi orientali, conservava tuttora qualcosa della tradizione ellenistica. Per quanto gli istituti dello stato cittadino classico avessero perduta ogni

vitalità e restassero solamente come un guscio vuoto, non scomparve anche la città, come doveva accadere nell'Europa occidentale.

La città rimaneva il centro della vita sociale ed economica, e impresse un carattere urbano alla civiltà bizantina. La città bizantina non era, come il municipio romano, una comunità di proprietari terrieri e di reddituari. Derivava la sua importanza specialmente dal commercio e dall'industria. Per tutta l'epoca di distruzione e d'imbarbarimento economico che accompagnò la caduta dell'Impero d'Occidente, le province orientali conservarono un bel grado di prosperità economica. Le officine di Alessandria e della Siria settentrionale continuavano a fiorire, e se ne esportavano i prodotti in tutte le direzioni. Colonie di mercanti bizantini, solitamente siriani, erano stabilite in ogni centro importante dell'Occidente, non solo nell'Italia e nella Spagna, ma per tutta la Gallia, persino a Parigi, dove un mercante striano venne addirittura eletto vescovo nel 591. Verso Oriente si svolgeva attraverso il Mar Rosso un attivo commercio con l'Abissinia e l'India; e attraverso la Persia con la Cina e l'Asia centrale, cui più tardi si giunse per la via del Mar Nero e del Caspio. Cherson conservava la sua importanza come emporio del commercio di pellicce e di schiavi con la Russia (69), e le navi frumentarie di Alessandria veleggiavano a nord verso il Bosforo e ad ovest verso la Spagna (70).

Tutta questa rete di vie commerciali aveva il suo centro a Costantinopoli che, diversamente da Roma, era la capitale tanto economica come politica dell'Impero. Fu questa una delle cause essenziali della prosperità e stabilità dello stato bizantino. Mentre l'Europa occidentale nei primi secoli del Medioevo mancava quasi totalmente di vita cittadina, e stati potenti come l'impero di Carlo Magno non possedevano una capitale fissa, il centro dell'Impero d'Oriente rimaneva una metropoli brillante e popolosa. La grandezza delle sue mura e dei suoi edifici, lo splendore della sua corte e la ricchezza dei suoi cittadini facevano ai popoli circonvicini un'impressione anche più grande della potenza militare dell'Impero.

Ma non è possibile comprendere la cultura bizantina se la si considera soltanto dal punto di vista economico o politico. Poiché, in un grado maggiore che in qualunque altra società europea, questa cultura fu religiosa e trovò la sua espressione essenziale in forme religiose; e oggi ancora so-

(68) Si è trovata argenteria bizantina, che risale al secolo VI, a Perm nella Russia orientale.

(70) La vita di san Giovanni Elemosinario, scritta da Leonzio di Neapolis, menziona il caso di una nave frumentaria che nei primi anni del secolo VII venne sospinta a occidente fino in Britannia, donde ritornò con un di stagno

sopravvive in alto grado nella tradizione della Chiesa orientale. L'europeo moderno suoi considerare la società come essenzialmente sollecita dell'esistenza terrena e delle esigenze materiali, e la religione come un influsso che riguarda la vita etica dell'individuo. Ma per il Bizantino, e in genere per l'uomo medievale, la società principale era quella religiosa, e le faccende economiche e secolari un aspetto secondario. La maggior parte di un'esistenza, specialmente quella di un povero, veniva trascorsa in un mondo di speranze e di apprensioni religiose, e le figure soprannaturali di questo mondo religioso erano altrettanto reali per lui quanto per le autorità dell'Impero.

Questo spirito "oltremondano" risale, naturalmente, ai primi secoli del cristianesimo, ma, dopo l'adozione di questo come culto ufficiale dell'Impero, assunse forme novelle che divennero caratteristiche della cultura bizantina. Soprattutto, ci fu l'istituzione del monachesimo, che sorse in Egitto all'inizio del secolo IV e si diffuse con rapidità eccezionale tanto nell'Oriente che nell'Occidente. I monaci del deserto rappresentavano nella sua forma più estrema la vittoria dello spirito religioso orientale sopra la civiltà del mondo classico. Essi si erano totalmente estraniati dalla vita della città e da tutta la sua cultura materiale. Non riconoscevano obbligazioni politiche, non pagavano imposte, non combattevano, non generavano figli. Tutta quanta la loro attività si concentrava nel mondo spirituale, e la loro vita era uno sforzo sovrumano di trascendere i limiti dell'esistenza terrena. Ciò nonostante, questi asceti nudi e digiunanti divennero gli eroi popolari e i tipi ideali dell'intero mondo bizantino. Rutilio Namaziano poteva paragonarli ai porci di Circe, "salvo che Circe mutava soltanto il corpo degli uomini, e costoro l'anima". Ma Rutilio Namaziano era uno degli ultimi superstiti della vecchia guardia del conservatorismo romano. Nell'Oriente tutti i ceti della società, a cominciare dall'imperatore, facevano a gara nell'onorare i monaci. Persino grandi della corte, come Arsenio, tutore di Arcadio, rassegnavano la loro posizione e le loro ricchezze per rifugiarsi nel deserto. E anche quando non veniva praticamente attuato, l'ideale monastico restava il tipo della vita religiosa dell'Impero. Il monaco era il superuomo; l'ecclesiastico e il laico ordinari seguivano a distanza lo stesso ideale. Tutti accettavano la subordinazione delle attività secolari alla vita puramente religiosa. Per loro le vere forze che reggevano il mondo non erano la finanza, la guerra o la politica, ma le potenze del mondo spirituale, le celesti gerarchie delle Virtù e Intelligenze angeliche. E questa gerarchia invisibile aveva il suo riscontro e la sua manifestazione nell'ordine visibile della gerarchia ecclesiastica e nell'ordine sacramentale dei divini misteri. Non riusciva difficile a un Bizantino credere al miracoloso intervento della Provvidenza nella sua vita quotidiana, quando vedeva liturgicamente rappresentato davanti ai suoi occhi il miracolo continuo della teofania divina.

Questa visione di una realtà e di un mistero spirituali era patrimonio comune del mondo bizantino. Le persone colte vi giungevano attraverso la filosofia mistica dei Padri greci, soprattutto di Dionigi l'Areopagita e Massimo Confessore, mentre gli incolti la scorgevano attraverso le figurazioni multicolori dell'arte e della leggenda. Ma tra le due visioni non c'era contrasto, perché il simbolismo dell'arte e l'astrazione del pensiero s'incontravano sul comune terreno della liturgia e del dogma.

E così, mentre non prendeva parte alcuna alla politica dell'Impero e alle faccende del governo secolare, il popolo seguiva però con interesse appassionato le faccende della Chiesa e le controversie religiose del tempo. È molto difficile per noi comprendere un'epoca nella quale le clausole del Credo atanasiano erano argomento di appassionante discussioni sui crocicchi, e astrusi termini teologici, come "consustanziale" e "inconsustanziale" divennero il grido di guerra di monaci antagonisti.

Nientemeno che san Gregorio Nazianzeno ci racconta che, se a Costantinopoli entravate in una bottega per comprare una pagnotta, "il panettiere, invece di dirvene il prezzo, argomentava che il Padre è maggiore del Figlio. Il cambiavalute discorreva del Generato e dell'Eterno invece di contarvi il vostro denaro, e, se volevate un bagno, il bagnino vi asseverava che sicuramente il Figlio procede dal nulla".

Va da sé che in un mondo simile era della massima importanza che i rapporti fra lo stato e la Chiesa fossero molto stretti; perché, se l'Impero perdeva l'appoggio di quest'ultima, metà della sua potenza se ne andava, e contro di esso si sarebbe schierato non soltanto un organismo ecclesiastico, ma la forza globale del sentimento popolare. Ecco perché l'unità della Chiesa era una delle preoccupazioni più serie della politica imperiale e, da quando Costantino aveva riunito il concilio di Nicea, gli imperatori facevano tutto il possibile per preservare l'unità ecclesiastica e imporre il conformismo alle minoranze recalcitranti. Il vero fondatore della chiesa di stato nell'Impero d'Oriente fu Costanzo II, imperatore tipicamente bizantino tanto per il suo appassionato interesse alle controversie teologiche quanto per la ferma credenza nella propria prerogativa imperiale di difensore della fede e arbitro supremo delle dispute ecclesiastiche. Egli svolse questa politica servendosi dei vescovi di corte capeggiati da Ursacio e Valente, che costituivano una specie di santo sinodo in stretto rapporto con l'imperatore, e dei concili generali convocati e diretti dall'autorità imperiale (71) Questo sistema incontrò una opposizione veementissima da due parti:

(71) Questi erano così numerosi che Ammiano Marcellino si lagna che il servizio im-

opera cioè di Atanasio, il grande vescovo di Alessandria, e in Occidente, dove la dottrina dell'indipendenza della Chiesa veniva inflessibilmente mantenuta, soprattutto da sant'Ilario e da Osio, il famoso vescovo di Córdoba. Nacque di qui il lungo scisma fra l'Occidente e la chiesa di stato dell'Impero d'Oriente, quello scisma che non ebbe fine finché il simbolo di Nicea non venne ristabilito da un imperatore d'Occidente. All'inizio del suo regno Teodosio tentò di restaurare l'unità imponendo il principio occidentale. "È nostro volere, - scriveva, - che tutti i nostri sudditi professino quella fede che il divino apostolo Pietro consegnò ai romani... e che viene seguita da papa Damaso e dal vescovo Pietro, vescovo di Alessandria e uomo di apostolica santità" (72).

Tuttavia questo decreto non fu sufficiente in se stesso a garantire un accomodamento, e Teodosio fece, ricorso al tradizionale sistema orientale di indire un concilio generale. Ma sebbene il concilio - tenuto a Costantinopoli nel 381 - segnasse la vittoria dell'ortodossia nicena, esso fu molto orientale di sentimento e cercò di garantire l'indipendenza delle chiese orientali da ogni intromissione dall'esterno. Decretò che per l'avvenire l'organizzazione ecclesiastica avrebbe seguito le linee delle diocesi civili (73), e che al vescovo di Costantinopoli spettava il primato degli onori subito dopo il vescovo di Roma, "perché questa città è la nuova Roma".

Così la supremazia del nuovo Patriarcato veniva esplicitamente fondata sulla sua connessione col governo imperiale, quindi contro il principio della tradizione apostolica sul quale basavano la loro autorità le tre grandi sedi di Roma, Antiochia e Alessandria. E la sua evoluzione successiva venne condizionata dai medesimi principi. Il Patriarcato si sviluppò come centro della chiesa di stato e strumento della politica ecclesiastica imperiale. Mentre Roma e Alessandria possedevano ciascuna una tradizione teologica distinta e continuata, l'insegnamento di Costantinopoli fluttuava con le vicissitudini della politica imperiale. La sua tradizione era in sostanza più diplomatica che teologica, dacché in ogni cri-

periale dei trasporti fosse completamente disorganizzato a causa delle schiere di vescovi che viaggiavano per ogni dove sui mezzi di trasporto governativi (AMM. MARCELL., XXI, 16, 18).

(72) *Codex Theodosianus*, XVI, I, 2

(73) La diocesi civile era un gruppo di province sottoposte a un vicario. Delle cinque diocesi dell'Oriente, l'Egitto con cinque province corrisponde al Patriarcato di Alessandria, l'Oriente con quindici province al Patriarcato di Antiochia, mentre l'Asia il Ponto e la Tracia con un totale di ventotto province vennero in definitiva a formare il Patriarcato di Costantinopoli

si dogmatica l'interesse fondamentale del governo era di preservare l'unità religiosa dell'Impero, e il Patriarcato divenne lo strumento di questi compromessi. Il tipico rappresentante della tradizione ecclesiastica bizantina fu Eusebio di Nicomedia, il grande prelado cortigiano della casa di Costanzo, che occupò egli stesso la sede di Costantinopoli prima di morire. E come questa Chiesa imperiale era stata semiariana ai tempi di Costanzo e di Eusebio, così fu semimonofisita con Zenone e Acacio, e monotelita con Eraclio e Sergio.

È vero che questa politica di conciliazione per via di compromessi non riuscì a raggiungere il suo scopo e finì con l'alienarsi tanto l'Oriente che l'Occidente. A poco a poco la stessa Chiesa dell'Impero divenne una Chiesa nazionale, e il patriarca di Costantinopoli il capo spirituale del popolo greco. Ma questo fu uno sviluppo posteriore : l'Impero cristiano, dal secolo IV al VI, fu ancora romano e internazionale. Il latino era sempre la lingua ufficiale, e gli imperatori, tranne lo spagnolo Teodosio e Zenone l'Isaurico, erano tutti nativi delle province balcaniche - Pannonia, Tracia e Illiria -, regioni che avevano tuttora una cultura largamente latina. Il grande imperatore che, più di qualunque altro, personifica ai nostri occhi questa tradizione e rappresenta tipicamente l'ideale teocratico bizantino di una Chiesa di Stato e di uno stato chiesastico -Giustiniano -, era lui stesso un Illirico di lingua latina, che si considerava il rappresentante e il difensore della tradizione imperiale romana e dedicò la sua vita al compito di restaurare la distrutta unità dell'Impero di Roma.

Durante il secolo V le forze disgregatrici erano vittoriose dappertutto, e l'Impero parve sul punto di dissolversi in una congerie di unità separate. In Occidente i Goti fondavano regni indipendenti nelle province romane, e i Vandali avevano il controllo del Mediterraneo. In Oriente i popoli soggetti cominciavano a riaffermare sotto forme religiose la loro nazionalità, e l'Impero stesso si andava rapidamente orientalizzando, specie dopo che Zenone l'Isaurico ebbe tentato di riunire alla chiesa imperiale i monofisiti, a costo di uno scisma con Roma. Pareva che l'Impero d'Oriente dovesse perdere ogni contatto con l'Occidente e ridursi a una potenza puramente orientale, greco-siriaca come cultura e monofisita come religione.

Questa evoluzione venne però arrestata dal regno di Giustiniano, e il secolo VI assiste a una generale rinascita degli influssi occidentali. I primi atti della nuova dinastia furono di restaurare la comunione con Roma, interrotta ormai da trentacinque anni, e metter fine agli influssi siriaci che avevano dominato la corte di Anastasio. Questo fu il preludio alla opera di riorganizzazione ed espansione imperiale che fece la grandezza del regno di Giustiniano. A una a una l'Africa, l'Italia e la Spagna sud-orientale vennero riconquistate dagli eserciti imperiali, e l'Impero romano dominò ancora una volta il mondo mediterraneo. A dire il vero, queste vittorie

vennero pagate con un dispendio di sangue e di ricchezza che l'Impero poteva difficilmente permettersi, e che esaurirono seriamente le risorse dello stato bizantino. Si potrebbe perfino sostenere che le conquiste di Giustiniano furono fatali all'esistenza dell'Impero, poiché le sue avventure militari in Occidente lo portarono a negligenza i baluardi essenziali da cui dipendeva la salvezza del regno - le frontiere del Danubio e dell'Eufrate. Ma l'Impero cristiano godette almeno un'ora suprema di trionfo avanti le tenebre dei secoli successivi, e alla sua vittoriosa espansione si accompagnò una notevole rinascita di attività culturale, che fece del secolo VI l'era classica della cultura bizantina.

È vero che il genio creativo dell'epoca si vede soltanto nell'architettura e nell'arte. Nel campo della letteratura e del pensiero questa non è un'epoca di nuovi inizi, ma un'estrema fiorita autunnale dell'antica tradizione classica. Tuttavia questo conservatorismo intellettuale è esso stesso un elemento essenziale della cultura bizantina. Come la rinascita politica del secolo VI fu un ritorno alla tradizione dello stato romano e come la sua opera legislatrice fu l'estremo termine di sviluppo della giurisprudenza romana, così la letteratura di questo periodo è l'ultima espressione di dodici secoli di cultura ellenica. Poiché sembra un fatto notevole, e non è mai stato pienamente riconosciuto come tale dagli storici, che, a dispetto dello spirito religioso e teocratico che sembra dominare la civiltà bizantina, lo sviluppo letterario del secolo VI segni un ritorno a modelli laici e addirittura pagani. Procopio di Cesarea scrive delle dispute teologiche del suo tempo col cinico distacco di uno scettico colto, e in Egitto una scuola intera di poeti andava componendo elaborati poemi sugli antichi argomenti della mitologia pagana (74). Il grande periodo della letteratura greca cristiana finisce nel secolo V con Cirillo e Teodoreto. Nell'epoca successiva la letteratura teologica occupa un posto molto subordinato. I rappresentanti della cultura erano retori come Procopio di Gaza e Coricio, che si facevano un vanto dell'antica purezza del loro stile; storici come Agatia e Procopio di Cesarea, dallo spirito immerso nelle tradizioni elleniche; e filosofi e scienziati neoplatonici come Damascio e Simplicio. È vero che Giustiniano chiuse le scuole di Atene e costrinse i filosofi a rifugiarsi qualche tempo in Persia, ma la sua repressione non fu del tutto dannosa, poiché indusse i filosofi a dedicare le loro energie alla critica scientifica invece che alla teo-

(74) Per esempio, i *Dionysiaca* di Nonno di Panopoli (secolo V); il *Ratto di Elena* di Colluto di Licopoli (secolo VI); l'*Ero e Leandro* di Museo, e i perduti poemi epici di Trofiodoro

sofia e magia che avevano influito il neoplatonismo fin dai giorni di Giamblico. Non vi furono, da parte del governo, tentativi di sopprimere l'erudizione laica né la tradizione letteraria e scientifica pagana. Mentre fanatici imbestialiti davano la caccia al patriarca per le vie di Alessandria, i professori continuavano a dissertare di fisica e matematica nelle aule del Museo, e, come ha dimostrato Pierre Duhem (75) la loro scienza non era così sterile e così priva di originalità come di solito si crede. Essa ha un'importanza duratura nella storia del pensiero umano, giacché non è soltanto la conclusione dello sviluppo scientifico del mondo antico, ma altresì il fondamento dello sviluppo del mondo nuovo. È la fonte donde trae le sue origini la scienza dell'Oriente islamico, e, di qui, quella dell'Occidente cristiano.

Questa sopravvivenza di una cultura laica, che distingue la cultura dell'Impero d'Oriente da quella dell'Occidente, fu dovuta in gran parte all'influsso del servizio civile. L'Impero bizantino, almeno nel secolo VI, non era governato da ecclesiastici né da soldati illetterati, come l'Occidente, ma, secondo il modo dei Cinesi, da una classe ufficiale di letterati i quali si facevano un vanto della loro dottrina ed erudizione. A volte questa tradizione letteraria prendeva, come quella dei mandarini cinesi, la forma di una pedante passione antiquaria, quale la vediamo in Giovanni Laurenzio il Lidio, i cui scritti mostrano un curioso miscuglio di erudizione inopportuna e di tradizionalismo burocratico. Ma fu pure incentivo a opere storiche di valore genuino e all'estrema fiorita di poesia ellenica. L'ultimo importante contributo all'Antologia greca venne dato da un gruppo di avvocati e di funzionari investiti di alti uffici durante i regni di Giustiniano e Giustino II: Agatia Scolastico e Paolo Silenziario, Giuliano, già prefetto d'Egitto, Macedonie "consolare", Rufino, e altri sette od otto. Senza dubbio fu questo un artificiale frutto di serra, ma le delicate poesie erotiche di Agatia e di Paolo non sono indegne della tradizione di Meleagro, e persino i loro versi dedicati alle estinte divinità dell'Ellade - Pan, Poseidone e Priapo - non mancano di un certo incanto (76).

Non c'è nulla in questa poesia che ci ricordi il mutamento che ha travolto il mondo antico: essa appartiene nettamente al passato, alle più schiette tradizioni dell'era ellenistica. Se desideriamo una letteratura che esprima la mentalità dei nuovi tempi, dobbiamo cercarla nella ritmica poesia liturgica di Romano di Emesa, o nella cronaca di Giovanni Malala di

(75) *Le Systeme du Monde*, Paris 1913, capp. V e VI; II, cap. X, ecc.

(76) Per esempio, i versi di Agatia e Teetcto Scolastico su Priapo all'Ancoraggio, *Anth. Pal.*, X, 14 e 16, e la dedica a Pan, di Agatia, *Anth. Pal.*, VI, 79

Antiochia, il quale vive in un mondo di miracoli e di leggende ed ha talmente perso i contatti con l'antica cultura che considera Cicerone come un poeta romano ed Erodoto come un successore di Polibio. Tuttavia sarà Malala più di Procopio la fonte della tradizione storica bizantina medievale, e sarà lui a diventare il modello dei primissimi cronisti slavi e armeni (77).

Ma questa tradizione popolare non seppe dare origine a una nuova letteratura bizantina di alta qualità. La tradizione classica continuerà a dominare le sfere superiori della cultura, e ogni rinascita della civiltà bizantina sarà accompagnata da una rifioritura degli studi classici e da un ritorno agli antichi modelli. La fedeltà dei bizantini al retaggio ellenico non ammetteva la possibilità di una nuova attività creatrice.

Non fu così, tuttavia, nel campo dell'arte, perché il periodo dell'Impero cristiano assistette a una rivoluzione artistica che ebbe le più lontane conseguenze. La decadenza dell'antico stato cittadino e della sua religione si accompagnò con la decadenza della sua arte - la grande tradizione ellenica della raffigurazione umana e del naturalismo rappresentativo, in scultura e pittura. In luogo suo venne l'astratta arte religiosa e decorativa dell'Oriente, col suo amore dell'arabesco e la sua subordinazione delle forme animali e vegetali agli schemi della decorazione. Così pure, il tempio greco e l'architettura civica degli antichi, che guardano all'esterno coi loro fregi e il loro peristilio, furono sostituite dall'architettura orientale a volta e a cupola, originate dagli edifici di mattoni della Mesopotamia e della Persia, che si concentra nello sfarzo della sua decorazione interiore e nella costruzione di un interno elevato e spazioso. I grandi edifici di mattoni della Roma degli ultimi secoli, le Terme e la Basilica di Costantino e forse anche il Pantheon, rivelano già l'influsso del nuovo spirito. Questo spirito trovò la sua massima espressione nell'arte della Persia sassanide che in questo campo, come pure nelle concezioni della monarchia e del governo, esercitò un influsso potente sulla cultura bizantina. Qualche moderno scrittore considera anzi la nuova arte come un ibrido frutto maturato dalla mescolanza della tradizione di Roma imperiale con quella della Persia sassanide. Ma non dobbiamo dimenticare che la Siria settentrionale e la stessa Asia Minore possedevano native e radicate tradizioni artistiche e culturali, e che queste province erano le membra più attive e vivaci del nuovo Impero.

La Siria fu il punto d'incontro delle due correnti d'arte dell'Occidente

(77) Egli influì persino l'Occidente attraverso primitive cronache medievali come il *Chronicon Palatinum* del secolo VIII. Cfr. KRUMBACHER, *op. cit.*, pp. 327-31

ellenistico e dell'Oriente persiano, e vi apportò un elemento suo proprio - l'uso dell'arte a scopo d'educazione religiosa per mezzo di figure e di scene dipinte con un emotivo e semplice realismo completamente diverso dal naturalismo classico dell'arte ellenica. Questa nuova arte religiosa, che si sviluppa nella Siria col secolo IV, gradatamente si diffonde per tutto l'Impero attraverso l'influsso dei monaci e anche, non c'è dubbio, attraverso le colonie di mercanti siriaci, che si potevano trovare in tutti i porti principali. Ma nei grandi centri della cultura, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli, la tradizione ellenistica sopravvisse ancora e continuò a dominare l'arte e la decorazione laiche.

Anche nell'arte religiosa questa tradizione si mantenne predominante in Roma e Costantinopoli nel secolo IV, e molto tempo dopo l'introduzione del novello stile siriano essa continuò a coesistere come elemento costitutivo nella matura arte religiosa dell'Impero cristiano.

Così l'arte bizantina è una creazione composita, dovuta alla fusione di molti influssi differenti. È orientale nel suo uso dell'ornato e del simbolo, nel suo attaccamento al colore e alla luce invece che alla forma plastica, nel suo sviluppo della volta e della cupola e nella nudità e semplicità esterne delle sue chiese. D'altra parte serbò il tipo della basilica romano ellenistica col suo giro di colonne e i suoi porticati; sviluppò fino a un certo segno i motivi ornamentali ellenistici; e non bandì del tutto l'elemento umano, naturalistico e rappresentativo, che aveva formato l'essenza della tradizione classica. Anzi, l'uso dell'immagine intagliata a rilievo, dipinta, e soprattutto intarsiata a mosaico, è uno dei tratti più caratteristici così dell'arte come della religione bizantina.

Col secolo VI l'Impero d'Oriente aveva svolto la propria tradizione artistica, in cui gli elementi orientali e occidentali erano condotti a una reciproca fusione organica. Il nobile capolavoro di quest'arte fu la chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli, che venne costruita da architetti della Ionia, la patria della cultura ellenica, ma che crebbe altresì sotto la diretta ispirazione e sorveglianza di Giustiniano stesso. È la più grande chiesa a cupola di tutto il mondo, l'unione perfetta di pianta e decorazione orientali con la struttura organica greca, e sebbene abbia perso qualcosa dello splendore della sua decorazione policroma, questo è possibile dedurlo dall'arte contemporanea delle chiese di Ravenna, in modo da farsi un'idea completa dell'arte bizantina nel suo più grande periodo: nella chiesa ottagonale a cupola di San Vitale in Ravenna abbiamo un esempio perfetto della decorazione bizantina a mosaico. Nell'abside siede la figura del Cristo Pantocratore, non il tremendo giudice dell'arte bizantina posteriore, ma quasi ellenico per gioventù e bellezza. Egli è aureolato di luce, il suo trono è il globo del mondo, e gli sgorgano ai piedi i quattro fiumi del Paradiso; santi e angeli gli stanno ai lati, mentre tende il diadema della monarchia celeste, come la figura di Aura Mazda sui rilievi rupestri sassanidi. Sotto,

dalle due parti, sono due file solenni di figure: l'imperatore Giustiniano col clero e i funzionari del sacro palazzo, e l'imperatrice Teodora con le dame della sua corte. È la processione panatenaica della nuova civiltà, e, se le manca il naturalismo e la trionfale umanità del fregio del Partenone, il suo senso di maestà solenne è inarrivabile, e quando guardiamo la chiesa bizantina nel suo insieme, col suo addobbo policromo di mosaici e di marmi colorati, le sue antiche colonne, i capitelli scolpiti, orientali per ricchezza e varietà eppure ellenici per proporzione e grazia, e soprattutto il culminante miracolo della cupola di Santa Sofia dove l'architettura trascende i suoi limiti e diviene impalpabile e immateriale come la volta stessa del cielo, dobbiamo ammettere che mai l'uomo riuscì a plasmare più perfettamente la materia per farne il mezzo e l'espressione dello spirito.

Questa concentrazione della Chiesa bizantina sullo sfarzo interiore era intimamente connessa alla sua funzione nella vita del popolo. Il tempio greco, come ancora oggi il tempio indiano, era la dimora del dio, e nella sua cella fiocamente illuminata non potevano entrare se non i sacerdoti e gli inservienti. La chiesa bizantina era la casa del popolo cristiano e il teatro del grande dramma annuale del ciclo liturgico. Perché la liturgia assommava l'arte, la musica e la letteratura del popolo bizantino. Qui, come nell'architettura, gli spiriti orientali e occidentali s'incontravano su un terreno comune. La poesia liturgica fu creazione della Siria cristiana, e il più grande innografo bizantino, Romano di Emesa, traspose in greco le forme poetiche e ritmiche della Madrasa e della Sogitha siriache; ma era pure un mistero drammatico, dove ogni atto esterno aveva un significato simbolico, e lo splendore del suo cerimoniale era l'espressione artistica di un'idea teologica. Anche qui, come nella pittura e nell'architettura, la tendenza ellenica a esternare, a rivestire il pensiero di un abito materiale, trovò una nuova espressione religiosa.

Ma la perfetta sintesi dei diversi elementi della cultura bizantina cui giunse l'arte del secolo VI, non fu possibile effettuarla in altri campi. Nella religione, soprattutto, l'antagonismo fra Oriente e Occidente metteva tuttora a repentaglio l'unità dell'Impero e della sua civiltà. Per quanto all'inizio del suo regno Giustiniano avesse fatto il possibile per conciliarsi il papato e rafforzare l'unione tra Costantinopoli e l'Occidente, l'attrazione dell'Oriente a poco a poco si riaffermò. La rappresentava, nel palazzo e nella stessa vita di Giustiniano, Teodora, la donna fosca e scaltra che affascino e soggiogò lo spirito più semplice e irresoluto del marito illirico. Essa era monofisita per convinzione e per politica, e sotto la sua protezione il palazzo stesso divenne rifugio dei capi monofisiti e centro dei loro intrighi. Servendosi della sua influenza Giustiniano riprese la vecchia politica bizantina di riunire per mezzo di compromessi, alla quale si attennero anche dopo la morte di lei. Nonostante l'inaspettata resistenza del protetto di Teodora, il papa Virgilio, Giustiniano riuscì nel 553 a vedere approvata la sua

soluzione da un concilio generale, e ad imporre al papato la sua volontà. Ma, come in tante altre occasioni, un compromesso imposto con la forza non poteva dare una soluzione vera. Esso causò in Occidente un nuovo scisma, che durò a lungo dopo la morte di Giustiniano, e nemmeno riuscì a conciliarsi i monofisiti, che da quel momento sviluppano una loro esistenza organizzata fuori della Chiesa dell'Impero. La tendenza alla separazione religiosa, che era andata crescendo dopo il secolo V, si era concretata nell'estraniarsi permanente delle province orientali dalla Chiesa dello Stato e dalla religione dell'Impero. Questo disaccordo religioso era il sintomo delle grandi trasformazioni sociali e spirituali che stavano avvenendo nel mondo orientale e dalle quali ben presto doveva sorgere una nuova civiltà d'importanza mondiale.

VII IL RISVEGLIO DELL'ORIENTE E L'INSURREZIONE DELLE NAZIONALITÀ SOGGETTE

L'avvento dell'Islam è il grande fatto che domina la storia dei secoli VII e VIII e influisce su tutto il successivo, sviluppo della civiltà medievale, così dell'Occidente come dell'Oriente. A chi consideri la storia da una visuale esclusivamente laica e occidentale l'apparizione dell'Islam sarà sempre un problema inesplicabile, poiché esso sembra segnare una totale frattura nello sviluppo storico e non avere rapporto con nulla di ciò che accadde prima. Solamente quando guardiamo sotto la superficie della storia politica e studiarne la celata attività del sotterraneo mondo orientale, l'esistenza di nuove forze destinate a determinare l'avvenire della cultura orientale si fa visibile.

Infatti, le controversie ecclesiastiche e teologiche del secolo V così poco significative per l'ordinario storico laico, implicano una crisi nella vita dell'Impero d'Oriente i cui risultati si estesero non meno lontano di quelli delle invasioni barbariche in Occidente. Esse significano la rinascita delle nazionalità soggette e il tramonto di quella cultura ellenistica che dominava l'Oriente sin dai tempi di Alessandro. È vero che questa cultura s'era praticamente limitata alle città, e la grande massa della popolazione rurale non ne era stata toccata. Ma per tutta l'epoca ellenistica e imperiale la classe cittadina era stata l'elemento prevalente nella cultura, e la popolazione aborigena ne aveva passivamente accettato il dominio. Ma l'avvento del cristianesimo, coincidendo, come fece, col declino dell'importanza della città e della borghesia urbana, si accompagnò a una grande rinascita di attività culturale da parte dei popoli soggetti. Esso vide il sorgere di una letteratura dialettale e il risveglio di una coscienza nazionale fra i popoli d'Oriente. In Occidente il cristianesimo si era diffuso per le città, e si riteneva che un campagnolo (*paganus*) fosse

necessariamente un pagano. Ma non era così in Oriente, dove pare che il cristianesimo si diffondesse con la stessa rapidità fra i campagnoli e i cittadini.

Ciò avvenne in special modo fra i Siri, che formavano un solido blocco di popoli di lingua aramaica, disteso dal Mediterraneo al Kurdistan e agli altopiani della Persia, e dal monte Tauro al Golfo Persico. A occidente gli influssi ellenistici predominavano, e le ricche città della costa, Antiochia, Berito, Cesarea e Gaza, erano roccaforti della cultura greca; ma, a est dell'Eufrate, la città di Edessa sulle frontiere degli imperi romano e persiano, era il centro di un nativo stato siro che divenne il punto di partenza del cristianesimo orientale e la culla della letteratura siriana. Molto tempo prima della conversione dell'Impero romano, già nei primi anni del secolo III d. C., Osroene divenne uno stato cristiano, e di qui il cristianesimo si diffuse verso oriente nell'Impero persiano e, a nord, nell'Armenia, che divenne anch'essa al principio del secolo IV un regno cristiano. Per il popolo siriano, tanto straziato da imperi rivali e dominato da una cultura straniera, il cristianesimo divenne un veicolo delle tradizioni e degli ideali nazionali. Vediamo nella letteratura siriana, per esempio nella poesia di Giacobbe di Sarug, quanto fosse intensa la fierezza per l'antichità e la purezza della chiesa nazionale. Mentre il popolo eletto s'era dimostrato infedele e gli imperi pagani avevano perseguitato il nome di Cristo, Edessa, "la figlia dei Parti sposata alla croce", era stata sempre trovata fedele. "Edessa invitò Cristo con una epistola, che venisse a illuminarla. In favore di tutti i popoli essa intercedette presso di lui affinché abbandonasse Sion che lo odiava e venisse ai popoli che lo amavano" (78). "Non da scribi qualsiasi imparò la sua fede: l'ammaestrò il suo Re, e i suoi martiri l'ammastrarono ed essa credette fermamente [...] Questa verità Edessa la strinse a sé fin dalla giovinezza, e nella sua vecchiaia non la baratterà come una figliola di poveri. Il suo Re religioso si fece scriba per lei, ed essa ne imparò ciò che riguarda il Signore - che è il Figliuolo di Dio, anzi, Dio. Addeo che recò l'anello dello spozalizio e glielo mise in dito, la fidanzò così al Figliuolo di Dio, che è l'Unigenito" (79).

Il cristianesimo siriano fu la religione di un popolo soggetto, che vi trovò la propria giustificazione contro l'orgoglio della cultura dominante.

Shamuna, nostra ricchezza, tu sei più ricco dei ricchi:
guarda! i ricchi ti stanno alla soglia perché tu possa soccorrerli.

(78) *Syriac Documents* in Ante-Nicene Christian Library, vol. XX, p. 129.

(79) *Syriac Documents*, p. 114

Piccolo il tuo villaggio, povero il tuo paese: chi dunque ti
concesse che signori di villaggi e di città corteggino il tuo
favore? Guardai
giudici nei loro mantelli e nei loro paramenti
prendono la polvere sulle loro soglie, come se fosse la medicina
della vita.
La croce è ricca, e accresce ricchezza ai suoi adoratori;
e la sua povertà disprezza tutte le ricchezze del mondo.
Shamuna e Guria, figli di poveri, ecco alle vostre porte
s'inchinano i ricchi per ricevere da voi quanto hanno bisogno.
Il Figlio di Dio in povertà e in bisogno
mostrò al mondo che tutte le sue ricchezze sono nulla.
I suoi discepoli, tutti pescatori, tutti poveri, tutti deboli,
tutti uomini di poco conto, divennero illustri per la loro fede.
Un pescatore, che stava in un villaggio di pescatori,
Egli lo fece capo dei Dodici, anzi, capo della casa.
Un altro, un fabbricante di stuoie, che era già stato un
persecutore,
Egli l'afferrò e ne fece un vaso eletto della fede. (80)

Questo autoctono cristianesimo siriano, che ebbe i suoi umili inizi a Edessa nel secolo III, fu il punto di partenza di una vasta espansione orientale che durante il Medioevo era destinata a estendersi fino all'India, alla Cina e ai popoli turchi dell'Asia interiore. Ma, per via forse della sua distanza geografica, non venne a conflitto immediato con la chiesa dell'Impero. La grande crisi religiosa del secolo V ebbe origine nel cuore stesso del mondo ellenistico, proprio ad Alessandria.

Poiché in Egitto, non meno che in Siria, le antiche tradizioni della cultura orientale si affermarono sotto una forma cristiana. Durante tutto il periodo tolemaico e quello romano il popolo dell'Egitto aveva conservata la sua antica religione e cultura. Mentre Alessandria era il centro più brillante della civiltà ellenistica, nella valle del Nilo l'antichissima consuetudine della vita egiziana continuava immutata. Le due correnti di civiltà scorrevano a fianco a fianco senza mescolare le loro acque, perché la cultura indigena era ancora confinata nelle rigide forme ieratiche della tradizione religiosa egiziana. La conversione dell'Egitto al cristianesimo mutò tutto quanto. Essa distrusse le barriere religiose che tenevano la popolazione indigena artificialmente segregata in un mondo a parte, e la

(80) *Op, cit*, p. 121

mise in contatto con gli altri popoli dell' Impero. Tuttavia non indebolì le forze del nazionalismo, ne portò all'assimilazione dell'Egitto nell'ambito della cultura greco-bizantina. Al contrario, da questo momento l'importanza dell'elemento greco in Egitto declinò costantemente, e l'uso della lingua greca venne a poco a poco sostituito dal copto, vale a dire l'antico egiziano scritto in caratteri greci. La Chiesa prese naturalmente il posto dell'antica religione di stato come organo della nazionalità egiziana, ma, mentre a capo della vecchia gerarchia c'erano stati i padroni forestieri che avevano usurpato il posto di Faraone, il capo della nuova Chiesa fu il patriarca egiziano. Come ai tempi della decadenza dell'antico Egitto il gran sacerdote di Amon-Re in Tebe era divenuto la guida della nazione, così ora tutte le forze del nazionalismo egiziano si raccolsero intorno al Patriarca. Egli era "il divinissimo e santissimo Signore, Papa e Patriarca della grande città di Alessandria, della Libia, della Pentapoli, dell'Etiopia e di tutta la terra d'Egitto, Padre dei Padri, Vescovo dei Vescovi, tredicesimo Apostolo e Giudice del Mondo". Il controllo che aveva sulla chiesa egiziana era assoluto – assai più grande, infatti, che non quello del papa sulle chiese dell'Occidente, dato che tutti i vescovi dell'Egitto venivano consacrati da lui e dipendevano direttamente dalla sua volontà. Il solo potere paragonabile al suo era quello dei monaci, che assai più dei vescovi erano i capi naturali del popolo. Il monachesimo egiziano è la suprema fioritura del cristianesimo orientale, ed esprime tutto ciò che l'indole nazionale ha di meglio e di peggio: dalla saggezza e spiritualità di un Macario e di un Pacomio al fanatismo delle turbe che assassinarono Ipazia e riempirono le vie di Alessandria di tumulti e di sangue. Ma anche questo fanatismo fu un'altra sorgente di forza per il patriarcato, che trovò nei monaci un esercito di partigiani intrepidi e appassionati. Quando il patriarca di Alessandria assisteva a un concilio generale, lo accompagnava una guardia del corpo di monaci e parabolani (81), che a volte atterrava l'intera assemblea coi suoi clamori e con le sue violenze. Così grande era il potere del patriarca egiziano, ch'egli aspirava a divenire il dittatore religioso di tutto l'Impero d'Oriente. Atanasio aveva tenuto testa, da solo, a Costanzo II e all'intero episcopato orientale (82), e i suoi successori non erano disposti a ricono-

(81) I parabolani originariamente erano una sorta di ambulanza cui spettava di occuparsi dei malati e degli appestati. Ma essi giustificavano il proprio titolo - " gli ardimentosi " o " i temerari "- facendo da caporioni alla plebe di Alessandria in ogni subbuglio religioso, e riuscivano una fonte costante di preoccupazioni per l'autorità civile. Cfr. *Codex Theodosianus*, XVI, 2.

(82) Certi storici moderni, come E. Schwartz, tendono a esagerare il motivo politico nella condotta di Atanasio e dipingerlo soprattutto come un ambizioso gerarca. Ma non

scere la superiorità di quel patriarcato di Costantinopoli che usciva dal nulla. Durante la prima metà del secolo V Alessandria, guidata dai suoi grandi patriarchi Teofilo e Cirillo, fu invariabilmente vittoriosa, e in tre occasioni le riuscì di umiliare i suoi rivali di Costantinopoli e di Antiochia. Ma la terza occasione - la condanna di Flaviano a Efeso nel 449 - fu la sua rovina, poiché condusse a una rottura con Roma e l'Occidente, con la cui cooperazione Alessandria si era sostenuta finora.

A Calcedonia, nel 451, le forze combinate di Roma e di Costantinopoli, di papa Leone e dell'imperatore Marciano, riuscirono a sconfiggere la grande sede che per tanto tempo aveva dominato le chiese dell'Oriente.

Di tutti i concili, quello di Calcedonia fu il più notevole per il suo interesse drammatico e i suoi risultati storici. Nella chiesa di Santa Eufemia a Calcedonia si trovarono riunite infatti tutte le forze che da allora innanzi avrebbero diviso il mondo cristiano. Le forze rivali dell'Egitto e dell'Oriente si coprivano reciprocamente di sfide e di contumelie da un lato all'altro della navata, mentre gli alti funzionari imperiali, seduti davanti alla balaustrata coi legati romani al loro fianco, dominavano impassibili la turbolenta assemblea e la guidavano con inflessibile pertinacia verso una decisione finale che fosse in armonia coi desideri dell'imperatore e del papa. Questa decisione non fu raggiunta senza lotta. Di fatto, solamente quando i legati romani ebbero chiesto i loro passaporti e che un nuovo concilio venisse convocato in Occidente, e l'imperatore appoggiò il loro ultimatum, la maggioranza s'indusse ad accettare la definizione occidentale delle due nature di Cristo in una sola persona. La decisione così raggiunta fu tuttavia d'una importanza incalcolabile per la storia del cristianesimo tanto orientale come occidentale. Se il concilio di Calcedonia si fosse concluso diversamente, lo scisma fra l'Oriente e l'Occidente sarebbe avvenuto nel secolo V invece che nel XI, e sarebbe stata impossibile quell'alleanza fra Impero e Chiesa occidentale che fu un elemento basilare nella formazione del cristianesimo occidentale.

Ma, dall'altra parte, questo raccostamento con l'Occidente ampliò la

c'è dubbio ch'egli trovò il suo più potente alleato nel sentimento nazionale del popolino egiziano. Come scrive il Duchesne, "*tout ce que l'Égypte comptait d'honnêtes gens était pour lui. C'était le défenseur de la foi, le pape légitime, le père commun; c'était aussi, grande recommandation, l'ennemi, la victime du gouvernement... Sauf quelques dissidents qui ne se montraient que derrière les uniformes, la population était entièrement à ses ordres*" (*Histoire ancienne de l'Église*, II, p.)

frattura tra l'Impero e i suoi sudditi orientali. La soluzione imposta dall'imperiosa volontà di un grande papa e di un imperatore energico non poteva rimuovere le sotterranee cause di disaccordo nazionale. Già alla presenza del concilio i vescovi egiziani avevano dichiarato che non

osavano tornare in patria con la notizia che il patriarca era stato depresso, temendo di venire assassinati dai compaesani imbestialiti. E questi timori non erano immaginari, perché quando la notizia giunse ad Alessandria la plebaglia insorse, massacrando la guarnigione imperiale. Le misure vigorose del governo riuscirono per qualche tempo a imporre in Alessandria un patriarca calcedonico, ma, appena venne meno la mano energica di Marciano, anche costui finì vittima della furia popolare e il venerdì santo venne fatto a pezzi nella sua stessa chiesa. Da allora il monofisismo divenne la religione nazionale dell'Egitto, e la minoranza che si mantenne fedele all'ortodossia e alla chiesa dell'Impero, vennero sprezzantemente chiamati Melchiti o Basilici, "la gente del Re". La vera autorità in Egitto era nelle mani non del governatore imperiale, ma del patriarca scismatico; e pare che Giustiniano riconoscesse questo stato di cose, se è vero che propose di riunire in un'unica carica la prefettura e il patriarcato, a condizione che gli scismatici tornassero all'ortodossia.

Per questo è impossibile negare l'importanza dell'elemento politico nell'affermarsi delle grandi eresie orientali del secolo V. Se nell'Impero d'Oriente la Chiesa non si fosse identificata col governo imperiale, tutta la storia del monofisismo e delle altre sette orientali sarebbe stata differente. Ciò nonostante, erano all'opera cause ben più profonde di qualunque separatismo nazionale o locale: sotto tutti questi eventi c'era l'opposizione fondamentale dei due elementi spirituali del mondo bizantino. Come l'Impero stendeva le sue frontiere in Asia e in Europa, così anche la sua cultura incarnava una tradizione orientale e una occidentale. Per noi l'elemento orientale può parere predominante, ma agli autentici orientali l'impero appariva tuttora greco. Essorappresentava sempre la vecchia tradizione ellenistica. Era, anzi, lo stadio estremo di quella mutua penetrazione di Oriente e Occidente cominciata ai tempi di Alessandro. La suprema espansione dell'ellenismo ebbe luogo nell'epoca bizantina, poiché soltanto allora, attraverso l'influsso della Chiesa ortodossa, i popoli e i linguaggi indigeni dell'Asia minore vennero assorbiti nell'unità della parlata greca. Per quanto il cristianesimo stesso fosse di origine orientale, esso s'era incorporato elementi sempre maggiori di cultura greca, allo stesso modo come la religione e la filosofia greca verso quel tempo si andavano assimilando elementi orientali; sicché col secolo IV la lotta tra il cristianesimo e il paganesimo non era più una lotta tra Oriente e Occidente, ma fra due sintesi antagonistiche di ellenismo e di orientalismo. Il puro spirito orientale com'è rappresentato dallo gnosticismo non era meno avverso alla teologia di Origene che alla filosofia di Plotino, e, allo stesso

modo, i Padri della chiesa latina conducevano una doppia guerra col paganesimo romano e col montanismo e manicheismo dell'Oriente. La religione dell'imperatore Giuliano e dei suoi maestri neoplatonici, a dispetto della loro devozione al passato ellenistico, era nel suo insieme più impregnata di elementi orientali che non quella di Basilio e dei due Gregorii, i grandi Padri cappadoci della Chiesa bizantina. Inoltre, i Greci avevano trasportato nella nuova religione il loro tradizionale amore della controversia e della definizione logica, ed era qui che provocavano la massima resistenza nelle menti del mondo orientale. La poesia del grande capo della chiesa siriana indigena, Efrem di Nisibi, è una lunga diatriba contro i Disputatori, i "figli della lotta", gli uomini che cercano di "assaggiare il fuoco, di vedere l'aria, di toccare la luce". "Il detestabile spettacolo dell'immagine a quattro visi, - (gnosticismo o manicheismo), egli dice, - ci viene dagli Hittiti. La maledetta disputa, questo tarlo nascosto, ci viene dai Greci". Per lui la fede non è una cosa che vada ragionata o investigata; è il celato mistero ch'egli chiama la perla, traslucida ma incomprensibile, "che ha come guscio la sua stessa bellezza".

"La figlia del mare son io, il mare sconfinato. Ed è dal mare donde sono salita che porto in seno un immenso tesoro di misteri. Fruga pure nel mare, ma non frugare il Signore del mare" (83)

Il medesimo spirito caratterizza il massimo dei mistici bizantini, il siriano del secolo V che scrisse sotto il nome di Dionigi l'Areopagita, l'influsso del quale è così importante in tutta la storia del pensiero medievale. Nonostante il suo debito verso i neoplatonici, soprattutto verso Proclo, l'essenza del suo insegnamento è il concetto orientale dell'assoluta insufficienza del pensiero e del ragionamento umano a comprendere la Divinità. Essa è "la divina Tenebra di là dalla luce", quel quid superessenziale che non ha né mente né virtù né personalità né esistenza, che non è nume né bontà né unità, che è superiore all'essere e all'eternità, e trascende ogni concepibile categoria dell'umano pensiero. Questi due scrittori sono ortodossi, ma è facile vedere come la medesima mentalità tendesse naturalmente a perdersi nella religione del puro spirito e a negare la realtà del corpo e del mondo materiale. Ciò spiega il successo del manicheismo e dello gnosticismo, ma la cosa trovò pure un'espressione meno radicale nel monofisismo, che vide nell'incarnazione la comparsa su questa terra della divinità in forma umana e negò la dottrina ortodossa della

(83) *The Rhythms of Ephrem the Syrian*, traduzione inglese di J. Morris nella Oxford Library of the Fathers, pp. 102, 95, 87.

umana natura del Cristo. Così non fu il mero sentimento nazionale a provocare su questo problema il distacco delle province orientali dalla Chiesa dell'Impero, mentre l'Occidente abbracciava la dottrina della coesistenza delle due nature e della piena umanità di Gesù.

Sotto l'influsso di queste forze, i popoli orientali nel corso dei secoli V e VI si staccarono tutti dalla Chiesa dell'Impero: l'Egitto, la Siria occidentale e l'Armenia divennero monofisiti, mentre i Siri orientali della Mesopotamia e l'Impero persiano, che serbarono fede alle tradizioni teologiche ricevute da Antiochia, divennero nestoriani. Gli uni e gli altri s'accordarono nel respingere Calcedonia e nel distaccarsi dalla politica religiosa del governo imperiale. Il secolo VI vide i monofisiti diventare, da semplice partito, chiesa organizzata, e vide svilupparsi un monachesimo e una letteratura monofisiti. Fu l'età classica di questa cultura: l'età dei Padri e dei dottori della chiesa monofisita. Due dei maggiori, Severo di Antiochia e Giuliano di Alicarnasso, erano Greci dell'Asia Minore, ma i più, Filosseno di Mabbugh, Giacobbe di Sarug e lo storico Giovanni d'Asia, scrissero in siriano, mentre quel grande medico e dotto che fu Sergio di Resina si giovò della sua padronanza d'entrambe le lingue per tradurre in siriano Aristotele e Galeno. Così vennero gettate le fondamenta di quella grande opera di trasmissione della scienza greca al mondo orientale, che ebbe così lontani influssi sulla storia del pensiero medievale.

Tanto i nestoriani come i monofisiti fecero il possibile per diffondere i loro insegnamenti fra gli altri popoli, e l'espansione del cristianesimo che avvenne in Asia e in Africa a cominciare dal secolo V fu quasi interamente dovuta alla loro attività. Col secolo VI le missioni nestoriane avevano raggiunto Ceylon e i Turchi dell'Asia centrale, e nel secolo successivo penetrarono fino in Cina. L'Abissinia, dove i primordi del cristianesimo risalgono al secolo IV, adottò il monofisismo per l'influsso di Alessandria, e nel secolo VI i Nubiani e le tribù limitrofe del deserto vennero convertiti al cristianesimo da missionari monofisiti. Contemporaneamente il cristianesimo penetrava in Arabia per molte e svariate vie.

Nell'estremo sud dell'Arabia, la terra degli Himyariti, c'era una chiesa araba indigena in rapporti con l'Abissinia: era stata fondata nel secolo IV, e nel VI subì una tremenda persecuzione. Dalla Mesopotamia i nestoriani fondarono chiese fra gli Arabi del Golfo Persico e nello stato indipendente di Hirah, mentre i monofisiti e la Chiesa dell'Impero erano in rapporti con le tribù del deserto siriano e dell'Arabia settentrionale, e trovavano potenti protettori nei principi ghassanidi al-Harith ibn Giabala e al-Mundhir. Il contatto della nuova religione con l'antica società pagana ebbe un effetto profondo sulla cultura araba. Se ne vede l'influsso nel sorgere, di una letteratura araba, che sboccia improvvisamente a vita vigorosa nel secolo VI. Parecchi di questi primi poeti furono cristiani, come an-Nabigha, Adi ibn Zaid di Hirah, e, soprattutto, il massimo dei poeti preislamici, Imru'ul-

Qais, figlio del signore del Negged, che entrò al servizio di Bisanzio sotto Giustiniano.

Ma questa fu una manifestazione relativamente superficiale del profondo movimento di fermentazione e d'innovazione spirituale e sociale che investiva il mondo arabo. Era imminente una crisi spirituale che avrebbe trasformate le sparse e guerreggianti tribù barbariche della penisola arabica in una potenza unita, che nel secolo VII doveva sommergere tutto l'Oriente sotto un fiotto irresistibile di entusiasmo religioso.

VIII IL SORGERE DELL'ISLAM

La conquista araba dell'Oriente nel secolo VII sotto molti aspetti fa riscontro alle invasioni germaniche dell'Occidente, due secoli prima. Come queste, segna la fine dei secoli di predominio culturale greco-romano e la formazione di una nuova cultura mista, che avrebbe contraddistinto il successivo spirito medievale.

L'avvento dell'Islam fu l'ultimo fatto di un millennio d'influssi reciproci fra l'Oriente e l'Occidente, la piena vittoria dello spirito orientale che a poco a poco, sin dalla caduta della monarchia seleucida, s'era avanzato sul mondo ellenistico. Maometto fu la risposta dell'Oriente alla sfida di Alessandro Magno. Ma la conquista araba differisce profondamente da quella dei Germani in Occidente, in quanto deve la sua origine all'opera di una grande personalità storica. È vero che, come abbiamo veduto trattando della cultura bizantina, l'Oriente era maturo per la rivolta, e un qualche cataclisma era senza dubbio inevitabile. È vero altresì che le tribù dell'Arabia, come quelle dell'Europa settentrionale, erano in movimento, forse per lo stimolo delle condizioni climatiche e del progressivo essiccamento dell'Arabia. Ma, senza l'opera di Maometto, gli Arabi non avrebbero mai trovata l'unità e quello slancio religioso che li fece irresistibili. Per il governo bizantino gli Arabi erano un problema di frontiera più che una minaccia grave, com'era invece quella della potenza persiana, che veniva tuttora considerata il vero pericolo orientale. Da secoli l'Impero era in rapporti con gli stati arabi : i Nabatei, Palmira, e infine il regno dei Ghassanidi, che dipendeva dall'Impero bizantino. A pericoli che venissero dall'interno della penisola non c'era nemmeno da pensare. Le nomadi tribù beduine del deserto erano in un perenne stato di ondeggiamento e di guerra sterminatrice, e le comunità stabili del sud e dell'ovest dovevano la loro prosperità al commercio col mondo bizantino. Nondimeno nel secolo VI avveniva in Arabia un processo di fermento e di trasformazione culturale, e la situazione era matura per il sorgere di una nuova potenza.

Per secoli il centro della civiltà araba era stato nell'estremo Sud, nella terra di Saba, l'odierno Yemen. Qui era sorta in tempi preistorici una stabile cultura di tipo arcaico, derivata dalla Mesopotamia, e che forse risaliva ai tempi sumerici; infatti la sua più tarda scultura ritrattistica suggerisce un tipo fisico sumerico più che semitico. Vi si adoravano le divinità babilonesi, - Ishtar, Sin e Shamash, coi sessi invertiti, tuttavia, - e il suo tipo di stato templare era sumerico. A Saba i primitivi regnanti portavano un titolo sacerdotale - Mufyrrib (colui che benedice) - e a Ma'in il re stava in intimi rapporti con la corporazione sacerdotale. Il dio era concepito come il signore del territorio, possedeva abbondanti redditi e numerosi sacerdoti e clienti. Iscrizioni sabeo, che ci sono state conservate, menzionano sovente la consacrazione d'individui e di famiglie come schiavi della divinità o servitori del tempio, mentre regnanti e sacerdoti entravano, a dir così, per adozione nella famiglia del dio, in qualità di suoi figli e nipoti. Diversamente dalle tribù nomadi del Nord, le popolazioni meridionali consistevano di pacifici agricoltori, che costruirono vaste opere irrigatorie, in particolare la grande diga di Marib. Non usavano vivere sotto la tenda; al contrario erano grandi costruttori e lo Yemen è pieno delle rovine dei loro castelli e templi. Le loro iscrizioni sono numerose e incise elegantemente in una bella scrittura alfabetica simmetrica, che probabilmente risale al secolo IX o X a. C. (84)

La prosperità del regno di Saba, tuttavia, poggiava soprattutto sul commercio. Era uria terra di oro e di spezie preziose, l'incenso e la mirra tanto ricercati nei templi dell'Egitto e dell'Asia; e fin da tempi antichissimi era lo scalo intermedio del commercio fra l'India e l'Occidente, e il punto di partenza della grande carovaniere che, attraverso la Mecca e Medina, si dirigeva verso il Sinai e la Palestina. L'influsso sabeo si estendeva lungo questa strada, e sembra che lo stato di Ma'an nell'Arabia settentrionale e la terra di Midian siano stati un antico germoglio del regno di Ma'in verso il Sud.

Con la costituzione dell'Impero romano la prosperità di Saba andò declinando, poiché si aprirono nuove vie commerciali con l'India, e tra l'Egitto e l'Abissinia venne stabilito un diretto contatto per mare. La tradizione araba ascrive la caduta di Saba al crollo della grande diga di Marib, fatto che avvenne due volte, nel 450, quando 20.000 uomini vennero impiegati a ripararla, e di nuovo nel 542; ma questo, più che la causa, fu senza dubbio un effetto del declino della prosperità. Dal secolo III

(84) Sulle origini di questa civiltà araba meridionale, cfr. il mio *Age of the Gods* (1928), pp. 78-79, 115-16, 410

in avanti, l'Arabia meridionale cadde sempre più sotto l'influsso del regno di Abissinia, e nel secolo VI, dopo la sconfitta del re ebreo Dhu Nuwas, venne governata per cinquant'anni da un viceré abissino, che fece del cristianesimo la religione del paese. Finalmente nel 570 essa venne conquistata da un corpo di spedizione persiano, e rimase sotto la sovranità persiana fino alla vittoria dell'Islam.

Nulla poteva mostrare un contrasto più completo con questa stabile civiltà del Sud, che la vita delle selvagge tribù nomadi del Nord, di quelli che usiamo considerare come gli Arabi tipici. Tutta quanta la loro esistenza era occupata a guerreggiare, a far scorrerie contro gli armenti e le mandrie dei vicini e ad imporre tributi alle carovane dei mercanti.

Mentre l'organizzazione sociale dei popoli sedentari possedeva un forte elemento matriarcale, come vediamo nella leggendaria regina Bilkis di Saba e nella storica Zenobia di Palmira, quella dei nomadi era nettamente patriarcale : è anzi il più puro esempio che esista del tipo patriarcale, e si conservò quasi immutata dai tempi di Abramo ai nostri. La religione nella vita di costoro aveva una parte assai minore che in quella dei popoli stabili, ma era dello stesso tipo, e per questo e per altri rispetti l'antica cultura sabea esercitò un influsso considerevole sui popoli nomadi.

Questi inoltre, verso nord, erano esposti all'influsso delle culture più elevate della Siria e della Mesopotamia. Qui erano sorti, prima lo stato mercantile dei Nabatei col suo centro a Petra, poi quello di Palmira, che durante il secolo III controllava la grande strada commerciale che univa l'Impero romano al Golfo Persico, e finalmente gli stati confinari dei Ghassanidi e di Hirah, in contatto immediato il primo con l'Impero bizantino, il secondo con la Persia. Nell'età che precedette immediatamente il sorgere dell'Islam, erano questi ultimi i principali centri della cultura araba, e nelle loro corti fiorirono i primi poeti e si sviluppò la forma classica della lingua.

Così Maometto nacque in un momento critico della storia araba. L'antica civiltà del Sud era in pieno declino, e tanto dal Nord come dal Sud invadevano il paese civiltà e religioni straniere. La Mecca, sua città natale, era una delle ultime roccaforti del paganesimo arabo. Era situata sulla grande strada commerciale preistorica che dallo Yemen saliva al Nord; e doveva probabilmente la sua fondazione, come Al Ala e Teima più a nord, al movimento colonizzatore sabeo, ma non abbiamo notizia alcuna della sua storia primitiva prima della conquista che verso il secolo IV d. C. ne fecero i Quraish, una tribù di origine nordarabica.

La Mecca era una città-tempio di tipo rudimentale e doveva la sua importanza al grande santuario della Kaaba, ricettacolo e oracolo del dio Hobal, e al famoso pellegrinaggio annuale che si faceva al monte Arafat, ad alcune miglia di distanza. Come nel caso dei templi sabei, il dio della Kaaba era il .signore del territorio circostante e gli abitanti della Mecca

erano suoi clienti e sudditi, tenuti a pagargli la decima dei raccolti e il primogenito della mandra. La potenza dei Quraish si fondava sulla loro posizione di sacerdoti e guardiani del santuario. D'altra parte, il pellegrinaggio era una cerimonia di origine indipendente, forse caratteristica dei popoli nomadi, accompagnata da una tregua fra le tribù, una sorta di fiera sacra, molto comune fra popolazioni che vivono nello stadio della vita tribale.

Così la cultura della Mecca aveva un duplice carattere. Occupava una posizione intermedia fra due tipi differenti di società: l'antica città santa dell'Arabia meridionale e le tribù nomadi e guerriere del deserto.

Similmente, l'età era di transizione fra l'antico mondo del paganesimo arabo e l'avanzarsi delle nuove religioni mondiali. Questi influssi ebbero molta parte nello sviluppo dell'indole e della dottrina di Maometto. È importante ricordare che egli era un cittadino, formato alla tradizione della città-tempio e della comunità mercantile, e pieno di disprezzo per gli Arabi del deserto (85), quantunque derivasse senza alcun dubbio dai suoi antenati del deserto quello spirito guerriero e intrepido che dimostrò in grado sempre maggiore nella seconda parte della sua carriera. La sua mente era stata colpita a tondo dall'anarchia e dalla barbarie delle tribù pagane sempre in guerra, e dalle vestigia della trascorsa grandezza di una passata civiltà. Egli sentiva il bisogno che la società araba aveva di una riforma morale, di un qualche nuovo principio d'ordine, diretto a sostituire la primitiva legge di parentela e di vendetta del sangue; e, nello stesso tempo, era conscio della totale impotenza dell'uomo a compiere qualcosa con le sue forze. Infatti, come tutti i Semiti, possedeva quella concezione della nessuna importanza umana di fronte all'assoluta e irresponsabile potenza divina, che è forse la naturale risultante psicologica della vita durissima in un ambiente desertico. Ma l'onnipotente divinità di Maometto non somigliò alle forze naturali divinizzate dell'antica religione araba; essa somigliò al Dio delle nuove religioni, l'ebraica e la cristiana, che facevano sentire anche in Arabia la loro potenza. Senza dubbio Maometto venne a contatto con questi nuovi influssi durante i viaggi commerciali che intraprese per conto di sua moglie, la ricca e attempata Khadigiah. Le comunità ebraiche dell'Arabia meridionale, e forse anche di Medina, erano numerose e attivissime nel far proseliti, come pure quelle cristiane, e, per quanto si sappia pochissimo della fiorente Chiesa dell'Arabia meridionale, c'è parec-

(85) Cfr. Sura, IX, 90-105. Per esempio, "Gli Arabi del deserto sono ostinatissimi nell'incredulità e nella dissimulazione, e non si può credere che saranno mai consapevoli delle leggi che Iddio ha mandato dall'alto al suo apostolo"

chio nel codice di leggi attribuito all'apostolo degli Himyariti, san Gregenzio, che ricorda l'austero spirito puritano del primo Islam. Inoltre, c'era tutta una classe di asceti indigeni, i cosiddetti Hanifa, che, come Maometto, predicavano il monoteismo e una severa legge morale; e uno dei più celebri di questi, Zaid ibn 'Amr, era un cittadino della Mecca e morì durante la gioventù di Maometto. Ciò nonostante, sarebbe un grave errore considerare Maometto come apostolo delle idee degli altri piuttosto che una forza originale. Egli fu profondamente convinto della propria ispirazione diretta. Come tanti altri mistici religiosi, egli soleva cadere in una specie di estasi durante la quale udiva una voce, sempre la medesima, che diceva cose impossibili da tacere e alle quali non si poteva resistere. Queste rivelazioni prendevano la forma di una sorta di prosa ritmica e rimata, simile senza dubbio ai versi oracolari della poesia pagana, poiché Maometto deve continuamente difendersi contro l'accusa di essere "un poeta" ovvero un individuo posseduto da uno spirito.

Queste brevi rivelazioni estatiche cedettero il posto, via via che Maometto diveniva il capo di un partito e il fondatore di una setta, a un tono più prosaico e didattico, a norme per la condotta di una giovane comunità, a controversie con oppositori e a storie leggendarie tratte dalle fonti più disparate: il Talmud, i Vangeli apocrifi, le storie dell'Arabia pagana, e persino il racconto del bicornio Alessandro e della sua spedizione sino ai confini della terra. Eppure, nonostante le sue crudeltà e il suo carattere composito, il Corano esercitò sulla storia del mondo un influsso maggiore di qualunque altro libro singolo. Ancora oggi esso è la suprema autorità, in fatto di vita sociale e di pensiero, per duecento milioni di esseri umani, ed è considerato d'ispirazione divina in ogni sua riga e sillaba.

La forza della religione di Maometto si fonda essenzialmente sulla sua assoluta semplicità. È il nuovo tipo di religione mondiale ridotta ai suoi più semplici elementi. Si fonda sul principio dell'assoluta unità e onnipotenza di Dio e della suprema importanza della vita futura. Ma, nonostante questa semplicità, essa è tutt'altro che un deismo razionale, secondo come la concepisce qualcuno dei suoi moderni apologeti. Non si fonda sulla ragione, ma sulla rivelazione profetica nel senso più stretto della parola, e sulla credenza nel miracoloso intervento delle potenze soprannaturali. La vita futura è descritta con vivide immagini materiali: il fuoco dell'inferno nel quale gli infedeli arderanno per l'eternità, pascendosi dell'infernale frutto dell'albero Zakkoum, e gli ombrosi giardini del paradiso, dove i fedeli si adageranno senza fine su alti divani guarniti di broccato, bevendo le acque della fonte Es Selsebil e accompagnati alle loro spose, le vergini del Paradiso, "dagli occhi grandi, dai modesti sguardi abbassati, belle come l'uovo intatto".

La dottrina morale e sociale di Maometto è semplice e diretta come la sua teologia. All'unità di Dio corrisponde la società dei credenti, che

abolisce ogni distinzione di razza, di tribù e di condizione sociale. Il primo dovere è l'elemosina : " riscattare il prigioniero, sfamare l'orfano e il povero che giace nella polvere". Sono permesse la poligamia e la schiavitù, ma, per il resto, il codice morale è di una severità addirittura puritana, e veniva inculcato con pene corporali.

D'altra parte, la semplicità morale e dottrinale dell'Islam è controbilanciata da un elaboratissimo codice rituale. I cinque raccoglimenti quotidiani nella preghiera col debito numero di prosternazioni, le recitazioni del Corano, l'annuale severo digiuno del Ramadan, le strette norme sulla purezza rituale e sulle abluzioni, e soprattutto le cerimonie del pellegrinaggio alla Mecca, fanno dei musulmani una comunità separata dalle altre, come gli Ebrei, che ha il suo centro alla Mecca invece che a Gerusalemme. Poiché Maometto, nonostante abbandonasse l'antico paganesimo arabo, rimase fedele alla sua città santa. La Kaaba restò la Casa di Dio, e persino le tradizionali cerimonie di baciare la sacra pietra nera e compiere sette volte il giro della Kaaba vennero conservate, così come i primitivi riti del pellegrinaggio al monte Arafat, con il sacrificio di pecore e il taglio dei capelli e delle unghie a Mina. Tutte queste pratiche venivano giustificate come parte della "religione di Abramo", il fondatore della Kaaba e il progenitore della stirpe araba.

Il pieno sviluppo della dottrina di Maometto e l'organizzazione della comunità musulmana fu naturalmente un processo graduale. La crisi della vita di Maometto avvenne quando i pagani Quraish lo cacciarono dalla Mecca ed egli si rifugiò coi seguaci nella vicina città di Yathrib, la odierna Medina. Fu questa la hegira dell'anno 622 d. C., che divenne il punto di partenza di tutta la cronologia musulmana. A Medina la nuova comunità prese forma come società politica destinata a sostituire l'antica unità di tribù, e di qui Maometto spediva le bande di predoni contro le carovane degli abitatori della Mecca, ciò che fu l'inizio della potenza secolare dell'Islam e dell'istituto della guerra santa. Con le scaramucce che ebbero luogo nel deserto negli anni immediatamente successivi, dalla battaglia di Badr nell'anno 2 alla presa della Mecca e alla battaglia di Hunain nell'anno 8, tutto quanto l'avvenire dell'Asia occidentale e dell'Africa settentrionale fu deciso.

Da questo momento l'Islam si fa potenza conquistatrice che assorbe e unifica tutte le comunità tribali dell'Arabia. Era un principio fondamentale dell'insegnamento di Maometto che i veri credenti dovessero vivere in reciproca pace, e questa cessazione delle guerriglie intestine liberò un grande flusso di bellicosa energia, che inondò i paesi limitrofi. Due anni dopo la morte del profeta era cominciato l'attacco alla Siria e alla Persia. Ma il successo e la rapidità straordinaria dell'espansione musulmana non furono semplicemente dovuti allo spirito guerriero degli Arabi; fu molto più un risultato di quell'intenso entusiasmo religioso che rende la guerra

santa un supremo atto di consacrazione e di sacrificio, per cui morire nel " sentiero di Dio " è il più alto ideale del musulmano.

Questo puritanesimo combattivo, che nasce dall'essenza dell'Islam, trovò la sua più alta espressione nello stato musulmano sotto i primi califfi, e fu questo, e non la grande epoca, di cultura e di filosofia sotto gli Abbassidi, il periodo che i musulmani stessi considerarono sempre come l'età aurea dell'Islam. Esso è descritto dall'autore di Al Fakhri nel seguente famoso passo:

Sappi che questo non era uno stato secondo la maniera degli stati di questo mondo, ma somigliava piuttosto alle condizioni del mondo avvenire. E la verità su di esso è che la sua maniera era secondo la maniera dei Profeti, e la sua condotta secondo il modello dei Santi, mentre le sue vittime erano come quelle dei re potenti. Quanto alla sua maniera, era la durezza di vita e la semplicità del cibo e del vestire; uno di loro [il califfo Omar] camminava per le vie a piedi, indossando soltanto una lacera tunica che gli giungeva fino a mezza gamba, e i sandali ai piedi, e teneva nella mano una frusta con la quale infliggeva il castigo a chi se lo meritasse. E il loro cibo era quello dei più umili dei poveri. Il comandante dei Credenti, 'Ali - su cui sia pace -, aveva dai suoi beni un abbondante reddito che spendeva tutto per i poveri e i bisognosi, mentre tanto lui che la sua famiglia si contentavano di ruvidi indumenti di cotone e d'una pagnotta di pane d'orzo. Quanto alle loro vittorie e ai loro combattimenti, in verità la loro cavalleria raggiunse l'Africa e le regioni estreme del Khorasan, e attraversò l'Oxus. (86)

Non è difficile comprendere che l'esercito di mestiere dell'Impero bizantino e le leve feudali della Persia non erano in grado di resistere a uomini animati da uno spirito simile, specialmente ora che la potenza militare dei due imperi era esausta per la grande lotta che si era da poco conclusa tra loro. Tanto nella Siria come nell'Iraq la popolazione indigena s'era allontanata dai suoi signori greci e persiani a causa dell'oppressione fiscale e della persecuzione religiosa. I contadini aramei avevano maggior numero di cose in comune con la democratica semplicità dell'Islam primitivo che non con l'ortodossia della Chiesa imperiale o della religione di stato zoroastrica, e se continuarono a rimanere in una posizione d' infe-

(86) Citato in BKOWNE, *History of Persian Literature*, I, 188-89

riorità, per lo meno i cristiani monofisiti e nestoriani erano alla pari coi loro aborriti oppressori. Ma la conquista fu un disastro completo per la cultura nazionale persiana e per le fiorenti città greche della Siria settentrionale e della costa, le quali ultime non dovevano risollevarsi mai più.

Così i pochi anni del califfato di Omar (634-43) avevano trasformato l'Islam in un immenso impero, che abbracciava la Siria, l'Iraq e l'Egitto, oltre la penisola arabica; ma proprio quest'espansione fu fatale alla teocrazia originaria. Gli Arabi erano divenuti i dominatori di una vasta popolazione soggetta, che conservava la sua vecchia religione, ma era tenuta a pagare un tributo individuale e non poteva portare armi. La società era divisa così in due classi, i guerrieri musulmani, e i tributari :cristiani, contadini zoroastriani e cittadini. A costoro s'aggiunse presto una terza classe musulmana di convertiti non arabi, i mawali o clienti. Omar tentò di conservare la semplicità e l'eguaglianza che erano state l'ideale di Maometto, vietando ai guerrieri di possedere le terre conquistate e assegnando loro un regolare soldo pagato dal tesoro pubblico. Le guarnigioni principali erano accampate nelle città di Kufa, presso Ctesifonte, e di Fostat, presso il Cairo, donde dovevano custodire i nuovi territori conquistati. Ma tenere a freno dalla lontana Medina queste schiere turbolente di fanatici non era cosa facile, e le antiche rivalità delle tribù ricominciarono a far capolino. Da una parte, c'era il partito dell'antica aristocrazia tribale guidato dalla casa di Umayyah; dall'altra, il partito fedele agli ideali originari dell'Islam, gli accoliti del Profeta e i suoi compagni d'esilio; e, a loro volta, questi si dividevano in coloro che appoggiavano i diritti del suo parente più prossimo, il cugino e genero 'Ali ibn Abi Talib, e i rigidi puritani, i cui principi erano altrettanto democratici quanto teocratici, sì che non riconoscevano a nessuno un diritto personale al califfato. Erano questi i Kharigiti o secessionisti, ma essi amavano denominarsi i "venditori", Shurat, i venditori della propria vita per la causa di Dio, con allusione a un passo del Corano: "In verità, dei credenti Dio ha comperato la potenza e la sostanza, a condizione del compenso in Paradiso. Sul sentiero di Dio essi combatteranno, e uccideranno e saranno uccisi : è una promessa, poiché è garantito nella Legge e nel Vangelo e nel Corano, e chi più fedele al suo impegno che Dio? Gioisci dunque del contratto che hai stretto, perché questa sarà la somma beatitudine" (87) Questa posizione è rappresentata oggi non soltanto dai loro discendenti diretti, gli Ibaditi dell'Arabia meridionale, ma più ancora dal moderno movimento wahabita,

(87) Sura, IX, 102

che tenta di restaurare la semplicità primitiva dell'Islam ed ha di nuovo quasi riunito l'Arabia e scacciato il re del Hegiàz dalle città sante della Mecca e di Medina. Da questi tre partiti nacquero tutte le guerre civili e le contese che lacerarono l'originaria unità dell'Islam e impressero un segno profondo sulla storia futura. Il califfo Othman, successore di Omar e capo degli Ommiadi (Omayyadi) e dell'aristocrazia della Mecca, venne ucciso dai partigiani della rigida tradizione musulmana. Dei suoi successori, 'Ali abbandonò Medina per Rurali, mentre Mu'awiyah, il più potente dei membri della famiglia omayyade, tenne Damasco e la Siria. Nel 661, 'Ali venne assassinato da un puritano fanatico, e il califfato cadde nelle mani degli Ommiadi, dai quali il secondo figlio di 'Ali, al-Husain, nipote di Maometto, venne sconfitto e ucciso a Kerbela nel 681 : evento che ancor oggi viene commemorato in tutto il mondo sciita, nella festività di Ashura, col più vivo cordoglio e i gesti di mortificazione più stravaganti. Così trionfò nell'Islam il principio laico, e Damasco divenne la capitale di un grande stato orientale sotto il dominio ereditario della dinastia ommiade. Le frontiere di questo stato vennero allargate, a oriente fino a incontrare quelle dell'Impero cinese, e a occidente fino alle coste dell'Atlantico: in un solo anno (711) ai domini del califfo vennero aggiunti Sind e la Spagna.

A quest'espansione s'accompagnò la rapida trasformazione della cultura musulmana. I califfi ripresero gli antichi metodi di governo bizantini e persiani. I funzionari inferiori erano quasi tutti indigeni, e dapprima il greco e il persiano furono le lingue amministrative. La corte di Damasco era il centro di una cultura brillante, e grandi edifici come la moschea di Omar a Gerusalemme e la grande moschea di Damasco segnano il sorgere dell'architettura e dell'arte islamiche sulla base della tradizione siro-bizantina. Così il periodo ommiade (661-750) segna il trionfo finale di quella reazione orientale di cui abbiamo descritto il progresso. La Siria, l'Egitto e la Mesopotamia erano state strappate ai loro padroni greci e iranici, ed erano divenute centro di un omogeneo impero semitico fornito di una propria religione e cultura, e la cui potenza si estendeva dall'Atlantico all'Oxus. L'Impero d'Oriente parve giunto sull'orlo della rovina e l'intero mondo civile sul punto di diventare musulmano. Persino nel mondo cristiano gli influssi orientali avevano dappertutto il sopravvento. L'era dei califfi siriaci vide anche l'Impero di Oriente governato da una dinastia siriana (88) e la Chiesa occidentale diretta da un pontefice siriano (89). mentre il massimo pensatore cristiano e l'ultimo dei

(88) Gli Isaurici (717-802) erano oriundi di Germanicea, nella Commagene.

Padri greci era il siriano Giovanni Mansur, che era stato direttore del dicastero del fisco sotto Walid I e i suoi successori. Nel secolo VII, e non nel V, dobbiamo collocare il termine dell'estrema fase della civiltà mediterranea antica, - l'era dell'Impero cristiano, - e l'inizio del Medioevo.

IX

L'ESPANSIONE DELLA CULTURA MUSULMANA

Durante i secoli IX e X la civiltà musulmana raggiunse il suo pieno sviluppo, e tutto il mondo dell'Islam, dalla Spagna al Turkestan, assistette alla più brillante fioritura culturale che abbia mai conosciuta. Ma questa cultura non era puramente musulmana, e tanto meno araba, di origine. Era un prodotto cosmopolitico, a creare il quale tutti i popoli e le culture soggette, siriana, persiana, spagnola, berbera e turca, contribuirono ciascuna per la sua parte. Le fondamenta di questa struttura erano state gettate dalle conquiste dei primi quattro califfi e dall'organizzazione politica degli Ommiadi a Damasco, ma soltanto con la caduta degli Ommiadi, nel 747, cominciò la grande era della cultura cosmopolitica.

Il movimento che portò al potere la nuova dinastia della casa di Abbas fu dovuto in gran parte al malcontento che le province orientali nutrivano per la dominazione puramente araba del califfato siriano. Fu nelle province orientali dell'Impero, nel Khorasan, che cominciò la rivolta contro gli Ommiadi, e il suo successo segnò la fine del periodo puramente arabo della cultura islamica. Il califfato si trasferì dalla Siria nella Mesopotamia, da tempo immemorabile il centro della civiltà e degli imperi dell'Oriente. Qui venne edificata nel 752 da al-Mansur Bagdad, la nuova capitale, che ereditò il prestigio, e fino a un certo punto anche le tradizioni, della monarchia sassanide (90). Sovente il governo finiva nelle mani di vizir di sangue persiano, come la grande famiglia dei Barmecidi sotto Harun ar-Rashid e

(89) Fra il 685 e il 741 ci furono cinque papi siriani: Giovanni V, Sergio I, Sisinnio, Costantino e Gregorio III

(90) Ibn Hazm (994-1064), che come Spagnolo è parziale per la famiglia ommiade, scrive quanto segue; "Gli Ommiadi erano una dinastia araba, non avevano residenze né cittadelle fortificate; ciascuno di loro abitava la sua villa dove viveva prima di diventare califfo; non si compiacevano che i musulmani rivolgessero loro la parola come gli schiavi al padrone, né baciassero il terreno davanti a loro, o i loro piedi... Gli Abbasidi, al contrario, erano una dinastia persiana sotto la quale il sistema arabo delle tribù, come l'aveva regolato Ornar, andò in pezzi; i Persiani del Khorasan furono i veri padroni e il governo divenne dispotico come ai tempi di Khusraw ", Citato da DE GOEJE nell'Encyclopaedia Britannica 11, V, p. 426

Fadl ibn Sahl sotto al-Ma'mun; e la vita di società alla corte e nella capitale durante l'intero periodo subì profondi influssi persiani. Letterati persiani o semi-persiani ebbero una parte preminente nella cultura maomettana, come, per esempio, Abu Nuwas (m. 810), il poeta di corte di Harun ar-Rashid, e Kisai, precettore del califfo al-Ma'mun. Quest'ultimo era lui stesso figlio di una donna persiana, e durante il suo regno (813-33) il predominio dell'influsso persiano a corte fu più assoluto. Tuttavia, questo era solo uno degli elementi della nuova civiltà cosmopolitica. La Mesopotamia era soprattutto il punto d'incontro di culture differenti, la siriana, la persiana, l'araba e la bizantina, e più ancora, di differenti religioni. E non soltanto era il centro del giudaismo e del cristianesimo nestoriano, ma qualsiasi genere di setta e di eresia vi era rappresentata : dal monofisismo e dal manicheismo sino a quegli strani relitti della tradizione gnostica e pagana che erano i Mandeï di Babilonia e gli astrolatri di Harran.

Il paese era un palinsesto sul quale ogni civiltà sin dal tempo dei Sumeri aveva lasciato una traccia. In un'atmosfera simile, al popolo dominante non riusciva facile conservare l'intransigente ortodossia e il costume puritano dell'Islam primitivo. La voluttuosa e sofisticata società della capitale abbaside s'abbandonava non soltanto al vino e alla musica, ma anche ai piaceri di una sbrigliata curiosità intellettuale e di una libera discussione religiosa. Al-Ma'mun era chiamato per beffa " il commendatore dei miscredenti ", e secondo lo spiritoso epigramma citato dal Kremer, non si poteva essere alla moda se non ci si professava eretici.

O Ibn Ziyad, padre di Ja'far!

Tu professi esternamente una credenza diversa da quella che nascondi nel cuore.

Esteriormente, secondo le tue parole, tu sei un zindiq [manicheo], ma intimamente tu sei un rispettabile musulmano.

Tu non sei per nulla zindiq, ma desideri passare per uno alla moda.
(91)

Queste condizioni spiegano il carattere proprio della nuova civiltà del periodo abbaside. Sebbene questa fosse araba di lingua e maomettana di religione, il suo contenuto intellettuale era derivato dalle più antiche civiltà assorbite nell'impero mondiale dei califfi. Ciò è vero specialmente nel caso della nuova filosofia e scienza araba che si formò in questo periodo e che

(91) VON KREMER, *Kulturgeschichtliche Streifzüge*, pp. 41-42, citato da E. G. BROWNE, *History of Persian Literature*, I, 307

doveva esercitare un influsso così grande su tutto il mondo medievale. Per più di quattro secoli il predominio intellettuale del mondo fu dei popoli islamici; dagli Arabi trasse origine la tradizione scientifica dell'Europa occidentale. Tuttavia, i risultati scientifici e filosofici della cultura islamica debbono ben poco agli Arabi e all'Islam. Non fu una creazione originale, ma uno sviluppo della tradizione ellenistica, che venne incorporata nella cultura islamica per opera di uomini di sangue aramaico e persiano. Con l'unica ma importante eccezione di al-Kindi, "il filosofo degli Arabi", gli Arabi ebbero pochissima parte nel movimento. Questo produsse i suoi frutti più ricchi proprio sulle frontiere dell'Islam: nell'Asia centrale con al-Farabi, Avicenna e al-Biruni, e nella Spagna e nel Marocco con Averroè e Ibn Tufail.

Le origini del movimento si trovano fra i cristiani babilonesi di lingua siriana e i pagani "sabei" di Harran, che fecero da intermediari fra la cultura greca e quella islamica. La scuola nestoriana di Jundi-Shapur, presso Ctesifonte, rampollo della scuola di Nisibi, aveva ereditato le tradizioni dei dotti e dei traduttori siriani del secolo VI, ed era un centro di studi tanto scientifici come teologici. Da essa i filologi arabi di Bassora ricevettero le loro prime nozioni di logica aristotelica; ed era pure rinomata come scuola di medicina. Con la fondazione di Bagdad la posizione di medico di corte venne occupata da cristiani nestoriani, e furono essi gli autori delle prime traduzioni arabe di opere scientifiche greche. Al-Ma'mun diede pubblico appoggio alla loro attività fondando a Bagdad nell'832 la scuola e l'osservatorio noti come "la Casa della Sapienza", che affidò alla direzione del medico nestoriano Yahyà ibn Masawaihi. L'attività della scuola toccò il suo massimo sviluppo sotto il discepolo di Yahyà, Hunain ibn Ishaq (809-77), che non fu solo il più grande dei traduttori siriani, ma altresì l'autore di molte opere originali (92). Attraverso lui e la sua scuola, una gran parte della letteratura scientifica greca, compresi Galeno ed Euclide, e buona parte dell'opera di Platone, di Aristotele e dei commentatori neoplatonici di questo vennero rese accessibili al mondo islamico. Durante lo stesso periodo gli scritti di al-Khwarizmi e dei tre fratelli della famiglia Banu Musa (93) gettavano le fondamenta della matematica e dell'astronomia arabe. In questo campo, tuttavia, la dipendenza dalla tradizione ellenica fu meno totale, per merito della scienza indiana che si era diffusa a Bagdad

(92) Era noto all'Europa medievale sotto il nome di Johannitius, e la sua introduzione a Galeno fu uno dei primi libri arabi tradotti in latino.

(93) Gli autori del Liber Trium Fratrum, tradotto da Gherardo di Cremona

negli ultimi anni del secolo VIII. AlKhwarizmi, che scrisse sotto la protezione di al-Ma'mun, si giovò nelle sue opere di questa nuova scienza, soprattutto ne trasse l'importantissimo uso del sistema decimale e dello zero; e da lui l'Europa medievale derivò il nome del nuovo sistema numerico (algorismus), come anche le prime nozioni scientifiche di algebra (94). Ciò nonostante, l'astronomia e la matematica arabe si fondarono essenzialmente sulla tradizione greca; ed anche qui la sua trasmissione fu dovuta soprattutto alle fatiche dei traduttori siriaci, specie dei cristiani Hunain ibn Ishaq e Qusta ibn Luqa (verso l'835), e dei pagani "sabei" Thabit ibn Qurra (835-900) e al-Battani (Albatenio) (verso l'850-928), che fu uno dei maggiori astrologi del mondo islamico (95).

L'incorporazione e la restituzione della tradizione ellenica avvenute in questo modo erano, naturalmente, unilaterali e incomplete. Non si tenne nessun conto della poesia e del dramma greco. L'influsso letterario si limitò alla prosa, e ciò nonostante fu minimo, per quanto sia facile incontrare nella letteratura araba tracce della tradizione retorica greca, per esempio in al-Giahiz, il mulatto guercio, che fu il massimo stilista ed erudito del secolo IX (96). Ma dal punto di vista della scienza e della filosofia il recupero del retaggio greco fu quasi totale. Qui i musulmani ripresero la tradizione dov'era stata abbandonata nel secolo VI dalle scuole di Atene e Alessandria, e perseguirono quel medesimo ideale di riconciliazione o accostamento dell'aristotelismo e del neoplatonismo che era stato la mira costante degli ultimi pensatori greci. Ma, sebbene gli elementi essenziali della sintesi fossero già raccolti, essi la attuarono con una vigoria di pensiero e una sottigliezza intellettuale che rendono l'opera loro una delle più compiute e simmetriche costruzioni filosofiche che siano mai state create. Il moderno spirito europeo è così avvezzo a considerare come campi indipendenti e autonomi della conoscenza la religione e la metafisica e le

(94) Il suo trattato di algebra venne tradotto da Roberto di Chester nel 1145, mentre la traduzione della sua opera aritmetica *Algorismi de numeris Indorum* è dovuta probabilmente ad Adelardo di Bath. Le sue tavole astronomiche, le tavole khorasmiane (trad. nel 1126), furono anch'esse di grande importanza nello sviluppo della scienza medievale.

(95) La sua introduzione all'astronomia. *De scientia astrorum*, fu tradotta da Platone di Tivoli nel 1116. Da lui l'Occidente derivò anche le sue prime nozioni di trigonometria.

(96) I suoi saggi sono come i modelli fissi delle scuole classiche di retorica: perorazioni o dispute immaginarie su argomenti quali la superiorità dei negri sui bianchi o la controversia tra l'autunno e la primavera. Tanto la Retorica quanto la Poetica di Aristotele erano note agli Arabi

diverse scienze naturali, che ci è difficile comprendere un sistema nel quale fisica e metafisica, cosmologia ed epistemologia erano tutte combinate in una sola unità, organica. Questo fu, tuttavia, l'ideale del filosofo arabo, il quale vi riuscì a un punto tale che la restituzione della cultura ellenica non risultò una congerie di frammenti miscelanei di erudizione, ma un compiuto sistema della conoscenza, ogni elemento del quale era inseparabile dal tutto.

Ma l'universalità e la consistenza di questa sintesi resero inevitabile un conflitto con la dottrina ortodossa dell'Islam, L'austera semplicità della religione del Corano, che insegnava come all'uomo spettasse non di discutere la natura di Dio ma di ubbidire alla sua legge, nulla aveva di comune col meticoloso intellettualismo dei filosofi.

La visione ellenica di una legge cosmica universale, intelligibile all'intelletto umano, non lasciava campo alla credenza semitica in un Dio personale che governasse il mondo e le sorti degli uomini con l'arbitrario despotismo di un monarca orientale. La seconda portava, in definitiva, al rigetto del principio di causalità e dell'esistenza di un ordine necessario nella struttura dell'universo; la prima al determinismo scientifico che aveva trovata la sua espressione classica nella cosmologia aristotelica. Come scrive il Duhem:

Aristotele e i suoi commentatori più esatti, come Alessandro di Afrodisia e Averroè, insegnavano che ogni dio è un'intelligenza eternamente immobile, semplice motore di una materia primordiale altrettanto eterna, e causa prima e finale delle necessarie e perpetue rivoluzioni celesti; insegnavano che queste rivoluzioni determinano in un infinito ricorso ciclico tutti gli eventi del mondo sublunare; che l'uomo, inserito nella catena di questo assoluto determinismo, non ha se non l'illusione della libertà; e che esso non ha un'anima immortale, o piuttosto che è temporaneamente animato da un'intelligenza indistruttibile, ma in pari tempo impersonale e comune a tutto il genere umano (97).

Ma, sebbene questa teoria fosse incompatibile sia con l'islamismo quanto col cristianesimo, non mancava di partigiani nel mondo islamico.

Nel secolo IX, il paganesimo I astrale dell'Asia occidentale era una tradizione ancor viva, e i suoi addetti erano tuttora orgogliosi della loro antica cultura, come si vede dalle baldanzose parole di Thabit ibn Qurra :

(97) DUHEM) *Le système du Monde*, IV, p. 314

Noi siamo gli eredi e la progenie del paganesimo che si è diffuso trionfalmente per il mondo. Felice colui che per amore del paganesimo porta il suo fardello senza stancarsi. Chi ha incivilito il mondo e costruite le sue città, se non i capitani e i re del paganesimo? Chi ha gettato i porti e scavato i canali? I gloriosi pagani hanno fondato tutto quanto. Furono essi a scoprire l'arte di sanare le anime, ed essi a rivelare l'arte di guarire il corpo e a riempire il mondo d'istituti civili e della sapienza che è il più grande dei beni. Senza paganesimo il mondo sarebbe vuoto e immerso nella miseria (98).

Erano stati infatti i pagani a fondare la scienza quale la conoscevano gli Arabi; e questi ora avevano ricondotta dopo il suo lungo soggiorno fra i Greci la tradizione della sapienza antica alle città sacre della Babilonia dov'era nata. Poiché Thabit era un uomo di Harran, la figlia di Ur dei Caldei, i cui templi tenevano tuttora viva la tradizione che risaliva ininterrotta fino al remoto passato sumerico. È impossibile comprendere la civiltà del periodo abbaside senza ammettere ch'essa non fu una creazione puramente islamica, ma la fase culminante di un processo di evoluzione culturale durato più di tre millenni. Un impero dopo l'altro era sorto e caduto, ma ogni volta l'antica cultura mesopotamica aveva riasserita la sua potenza e imposta la sua tradizione sullo spirito dei vincitori.

È vero che l'Islam ortodosso si rese conto del pericolo che lo minacciava, e fece tutto quanto poté per reprimere l'influsso di questa tradizione straniera. La nuova filosofia infatti era anche più pericolosa per l'Islam medievale che non fosse alla cristianità medievale l'averroismo, e in Oriente non ci fu un san Tommaso d'Aquino che conciliasse l'ortodossia aristotelica con quella teologica. Per qualche tempo i teologi liberali della scuola mutazilita fecero del loro meglio per colmare l'abisso fra l'ortodossia tradizionale e il pensiero filosofico. Ma questo movimento dovette la sua origine all'influsso della teologia cristiana più che a quello della scienza greca, e fu il tentativo di pensatori come an-Nazzam di venire a patti col pensiero greco a concorrere più d'ogni altra cosa a screditare il movimento. La reazione ortodossa sotto il califfo al-Mutawakkil nell'834 portò alla caduta dei Mutaziliti, che avevano goduto il favore di al-Ma'mun e dei suoi immediati successori, e alla persecuzione di filosofi come al-Kindi. Da allora l'ortodossia islamica ricadde in un rigido tradizionalismo, che ricusò di adattarsi alla filosofia e tenne testa a tutte le obiezioni dei razionalisti

(98) CARRA de VAUX, *Les Penseurs de l'islam*, Paris 1921, II, pp. 145-46

con la formula "Bila kaif " ("credi senza domandare").

Nondimeno la vittoria dei teologi fu una vittoria puramente teologica. Si rivelò impotente a reprimere nella cultura islamica la tendenza cosmopolitica che aveva distrutto la supremazia dell'elemento arabo e aveva scatenate le forze straniere e centrifughe del mondo orientale. Nel secolo IX tutte queste forze sotterranee delle culture passate - l'ellenismo e il paganesimo dei filosofi, l'illuminismo delle sette gnostiche, il socialismo rivoluzionario dei Mazdakiti - risalirono alla superficie e minacciarono di sconvolgere le fondamenta stesse dell'Islam, già scosse dalle divisioni interne della comunità musulmana.

Sin dal secolo VII il problema della legittima successione al califfato era stato una fonte incessante di contrasti e di scismi per l'Islam. Un gruppo numeroso aveva sempre tenuto fede ai diritti di 'Ali, il cugino e genero di Maometto. Si credeva che il Profeta stesso alla sorgente di Quum, nell'ultimo anno della sua vita, lo avesse designato come suo fiduciario e successore; e, di conseguenza, che tutti i califfi non discendenti da lui e non appartenenti alla santa casa del Profeta fossero impostori, privi di qualsiasi legittimo titolo all'obbedienza dei musulmani. Fu questa l'origine del Sih'at 'Ali, il partito di 'Ali, che ancora oggi conta press'a poco settanta milioni di aderenti nella Persia, nell'India e nell'Iraq, i quali riconoscono soltanto i discendenti di 'Ali - i Dodici Imam, - come califfi autentici. Questo partito sciita trovò appoggio specialmente fra i discendenti dei popoli vinti, che avevano portato nell'Islam l'antica credenza orientale nel carattere sacro della regalità e dei suoi diritti inalienabili : il concetto del diritto divino dei re, in contrasto con la primitiva teoria islamica che derivava l'autorità dalla comunità. Inoltre, quest'idea si era mescolata con tradizioni e credenze di carattere più trascendente, come la dottrina gnostica o manichea della manifestazione in forma umana dei divini con, e con la credenza iranica nella venuta di un re salvatore; il Saoshyant. Sotto l'influsso di queste concezioni la figura alquanto prosaica di 'Ali andò circondandosi di un alone religioso. Egli si trasformò in un santo ed eroe quasi divino, il più santo e il più sapiente degli uomini e la luce di Dio. Così la casa di 'Ali divenne oggetto di una devozione che fuse la romantica lealtà del giacobita inglese con la fede messianica del fanatico religioso.

Tuttavia, la storia di questo partito è una serie ininterrotta di rovesci immeritati. Ogni tentativo di affermare i loro diritti fu una vana speranza che terminò in un disastro, e nemmeno vivendo nell'oscurità essi evitarono di cadere vittime del veleno e degli attentati. Gli Abbasidi si servirono di loro per rovesciare gli Ommiadi, salvo a metterli poi in disparte nell'ora della vittoria. Finalmente nell'873 il ramo principale degli Alidi si spense con la scomparsa del dodicesimo imam Muhammad ibn Hasan, un ragazzo di dieci anni, che il califfo al-Mutamid tentò di trucidare.

Ma nemmeno questo bastò a estinguere le speranze degli sciiti. Ci si rifiutò di credere che l'imam fosse veramente morto, giacché si riteneva che, in mancanza di un imam autentico, "il mondo non sarebbe durato un batter di palpebra". Il ragazzo non era morto, ma solamente "nascosto"; e dal suo nascondiglio egli vigila tuttora sul mondo e guida le cose dei credenti sino al giorno in cui ritornerà trionfalmente a restaurare l'Islam e riempire la terra di giustizia come ora essa è piena d'ingiustizia. Così questo infelice ragazzo scomparso tanto misteriosamente da più di un millennio è divenuto una delle figure più famose della storia mondiale. Oggi, agli occhi di più di settanta milioni di persone, egli è il Mahdi, il Maestro del Secolo, il Giusto Signore, il

Difensore, Colui che deve risorgere, la Salvezza di Dio. I sovrani di Persia sin dal secolo XVI detengono il potere come suoi luogotenenti e subordinati, e in pegno della loro dipendenza hanno presa l'abitudine di tenere sempre pronto per il suo atteso ritorno un cavallo sellato e bardato.

Ma, sebbene sia questa la fede della gran maggioranza dei moderni sciiti, non fu affatto l'unica forma che prese il movimento. Sorsero innumerevoli altri pretendenti alla successione di 'Ali, e parecchie delle dinastie musulmane, compresi gli Idrisidi del Marocco e gli imam Sauditi dello Yemen attuale, ripetono la loro origine da questo tronco. Ma il movimento di tutti più grande e che produsse gli effetti più profondi sul mondo islamico, fu quello dell'Ismà'ilyyah, "la setta dei Sette", che si fondava sulle rivendicazioni dei discendenti del settimo Imam: Gia'far as-Sadiq.

Sembra che il fondatore di questa setta, Abdullah ibn Mamun, abbia concepito l'idea di coalizzare tutte le forze del malcontento intellettuale e sociale in una vasta cospirazione sotterranea contro il califfato abbaside e l'Islam ortodosso. Le dottrine e i metodi di propaganda della setta ci sono noti principalmente attraverso le notizie dei suoi avversari, ma è chiaro che il movimento in sostanza era sincretistico e fondeva le idee neoplatoniche dei filosofi con le tradizioni gnostiche conservate dai Manichei e da sette minori come i Mandei e i Bardesiani. Come gli gnostici, gli Ismailiti professavano che l'universo è emanato dal Dio ignoto e inaccessibile attraverso una gerarchia di emanazioni successive. Queste sono in numero di sette e corrispondono ai sette eoni o cicli di processo temporale, in ciascuno dei quali l'Intelletto universale torna a manifestarsi in forma umana. Queste sette manifestazioni sono i sette "parlanti" (Nutiq): Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto e Ismail il Messia, il Maestro del Secolo. Corrispondono a queste, sette manifestazioni dell'Anima cosmica - i "taciturni" o "basi" o assistenti, - la cui funzione è di rivelare agli eletti il senso esoterico della dottrina dei Natiq; così Aronne si aggiunge a Mosè, Pietro a Gesù, e 'Ali a Maometto.

Tutte queste rivelazioni, successivamente incarnate nelle diverse religioni mondiali, si sommarono e completavano nell'insegnamento ismailita nel quale ogni velame era rimosso. Ma questo insegnamento era essenzialmente esoterico e veniva impartito totalmente solo a coloro che avessero superato i sette gradi di iniziazione che costituivano la gerarchia ismailita. Solo quando il discepolo si era abbandonato corpo e anima all'imam e al suo rappresentante - il d'ai o missionario - gli veniva rivelato il Ta'lim, la dottrina segreta.

L'adepto veniva allora emancipato da ogni dottrina positiva e da ogni legge morale e religiosa, giacché aveva ormai penetrato il senso intimo che giace nascosto sotto i velami del dogma e del rito in tutte le religioni positive. Poiché tutte le religioni sono ugualmente vere ed ugualmente false per lo "gnostico", l'iniziato ismailita che unico comprende il segreto supremo della divina Unità : che Dio è Uno perché Dio è Tutto, e che ogni forma del reale non è che un aspetto dell'Essere divino.

Ma questa esoterica teosofia non è che un lato del movimento ismailita. Esso comprende anche una rivoluzionaria tendenza sociale simile a quella che aveva ispirato i più antichi movimenti di Mazdak nel secolo VII, e di Babak il Khurramita, il famoso capo dei " Rossi " (al-Muhammira) nel IX. Era, in sostanza, la ricomparsa sotto nuova forma di quella misteriosa "religione bianca" che aveva già causato tanti torbidi e tanto spargimento di sangue. Questa volta, tuttavia, il movimento non fu diretto da fanatici ignoranti come Babak e al-Muqanna, "il profeta velato del Khorasan", ma da intelletti lungimiranti e capaci. Dal loro nascondiglio in una oscura cittadina siriana (99), i grandi maestri degli Ismailiti controllavano l'attività di un'immensa organizzazione segreta e spediscono i loro emissari in tutte le direzioni.

Durante gli ultimi trent'anni del secolo IX il movimento si diffuse in lungo e in largo per tutto il mondo islamico. Un ramo della setta, i Carmati, fondò a al-Bahrain, sulla sponda arabica del Golfo Persico, un notevole stato semi comunistico di briganti, che durante il secolo X esercitò il regno del terrore sull'Arabia. Bassora venne saccheggiata da costoro nel 924, Kufa nel 930, e finalmente essi atterrarono tutto il mondo islamico conquistando la Mecca, massacrandone gli abitanti e asportandone un immenso bottino, compresa la stessa sacra pietra nera della Kaaba.

Intanto il Grande Maestro, essendo stato scoperto il suo quartier generale, nel 907 aveva trasferito la sua attività in Tunisia, dove si proclamò al-Mahdi e fondò il califfato fatimita, che a poco a poco venne a

(99) Salamia, presso Homs

comprendere l'intera Africa del Nord. Nel 967, dopo la conquista dell'Egitto e il trasferimento della capitale al Cairo, l'Impero fatimita era divenuto lo stato più ricco e più potente del mondo musulmano. Fra le sue dipendenze si contavano la Siria e la Sicilia, e, grazie alla propaganda ismailita, possedeva aderenti e agenti segreti in ogni parte del mondo islamico. I due primi sovrani fatimiti dell'Egitto, al-Mu'izz (953-75) e Nizar al-'Aziz (976-96), furono sovrani capaci e lungimiranti che resero l'Egitto il più prospero paese dell'Oriente. Ma il membro più celebre della dinastia fu il sinistro al-Hakim (990-1021), che fu insieme un mostro di crudeltà e un illuminato patrono della cultura. Nonostante le sue atrocità, al-Hakim abbracciò la dottrina ismailita estrema con maggiore entusiasmo di qualunque altro membro della dinastia. Egli proclamò la propria divinità, e i suoi seguaci gli resero onori divini. Oggi ancora egli è adorato dai Drusi del Monte Libano come la suprema manifestazione del divino intelletto e il compendio finale della rivelazione (100). Dopo al-Hakim, la storia della dinastia fatimita non presenta più se non malgoverno e decadenza.

Nondimeno, il suo prestigio esteriore non fu mai così alto come durante il regno del debole al-Mustansir (1030-94), che venne riconosciuto califfo nelle città sante dell'Arabia, e per un certo tempo persino a Bagdad, la stessa capitale abbaside. La devozione che la dinastia ispirava fra molti sciiti ci è mostrata dai seguenti versi del grande poeta persiano Nasir-i Khusraw, che trascorse una vita di travagli e di privazioni al servizio della causa fatimita:

Dio, sul cui nome sia gloria, mi ha esentato e liberato,
in questa molesta vita di transito, dalle cose necessarie ai più.
Ringrazio l'Onnipotente che mi segnò una facile via
verso la Fede e la Saggezza e mi apri la Porta della Grazia,
e che nella sua misericordia infinita mi ha reso tale nel mondo
che il mio amore per la sacra Casa è chiaro come il
sole a mezzodì (101).

Non meno devoto alla causa fatimita fu il famoso al-Hasan ibn as-Sabbah, che s'impadronì della fortezza rupestre di Alamut in Persia nel 1090 e organizzò la "nuova propaganda" di metodico assassinio in nome

(100) Secondo la dottrina drusa, l'abitudine di al-Hakim di cavalcare un asino, caratterizza il suo rapporto con le precedenti rivelazioni. L'asino rappresenta i " parlanti " o Profeti dei messaggi anteriori!

(101) BKOWNE, *Literary History of Persia*, II, 235.

del figlio maggiore di al-Mustansir, Nizar. Questo ramo degli Ismailiti raggiunse una considerevole celebrità grazie al terrorismo che il Vecchio della montagna e i suoi emissari, i Fidais, esercitarono nella Siria durante il periodo delle crociate. Sopravvisse al ramo principale dei Fatimiti ed esiste tuttora come setta khogia, il capo della quale, l'Agha Khan Muhammad, una ben nota figura della società inglese, discende in linea diretta dall'ultimo dei " grandi maestri " di Alamut e dalla stessa dinastia fatimita.

Nel frattempo, il califfato abbaside subiva un processo di dissolvimento politico. Sin dalla metà del secolo IX, i califfi erano caduti sempre più sotto la dipendenza degli schiavi e mercenari turchi che formavano la loro guardia del corpo, mentre le province lontane affermavano la propria autonomia sotto la guida di dinastie locali. La Spagna si era dichiarata indipendente già nel 755, sotto un superstite degli Ommiadi, e questo stesso processo andò sviluppandosi a poco a poco in ogni regione dell'Islam, finché il califfato non ebbe perso ogni potenza reale e conservò solamente una specie di primato religioso come rappresentante dell'Islam sunnita ortodosso. Nel secolo X, però, anche quest'egemonia nominale venne minacciata dallo sviluppo degli sciiti che comprendevano le più importanti dinastie dell'Oriente : i Samanidi, che dalla loro capitale di Buchara governavano il Khorasan (compreso il moderno Turkestan), gli Zaiditi e Ziaridi delle province caspie, e i Buwaydhi della Persia occidentale e di Mossul. Nel 945 i Buwaydhi si resero addirittura padroni di Bagdad, e per più di un secolo i califfi non furono altro che marionette nelle mani di una dinastia persiana e sciita.

Questo stesso secolo vide non soltanto rafforzarsi della potenza fatimita dell'Africa del Nord, ma anche il sorgere di un terzo califfato in Spagna, fondato nel 929 dal più grande degli Ommiadi occidentali : 'Abd arRahman III di Córdoba.

Tuttavia, questa perdita dell'unità politica non danneggiò il progresso della cultura musulmana, e il periodo della decadenza del califfato fu anche l'età d'oro della letteratura e della scienza. Il sorgere delle nuove dinastie favorì lo sviluppo di centri locali di cultura, e il secolo X vide gli inizi della rinascita persiana alla corte samanide di Buchara e il sorgere della nuova cultura ispano-arabica in Occidente, mentre la corte degli Hamdanidi di Aleppo era il centro di uno sviluppo ancor più brillante della cultura araba in Siria. La scienza e la filosofia, che erano state scoraggiate dalla reazione ortodossa del califfato abbaside, fiorirono sotto il liberale patronato dei principi sciiti. Fu l'età di al-Farabi (m. 950) e di Ibn Sina (Avicenna) (980-1037), il più grande dei filosofi orientali; di ar-Razi (Rhazes) (865-925), il medico, e di al-Biruni (973- 1048), l'astronomo e cronologo, le cui opere sulla cultura indiana e sulla cronologia delle nazioni antiche sono i più notevoli risultati scientifici dell'epoca. È un fatto curioso che questa medievale resurrezione del pensiero ellenistico abbia avuto il suo centro

nell'antico regno greco della Battriana, poiché, eccettuato ar-Razi, tutti gli scrittori che abbiamo testé menzionati erano nativi delle terre intorno all'Oxus, la regione di Buchara, Khiva e Samarcanda. Qui l'unione della tradizione neoplatonica con la religione dell'Islam produsse la sua più nobile espressione con i grandi poeti persiani del basso Medioevo, Gialal ad-din Rumi di Balkh e Giami di Harah.

Nondimeno, i secoli X e XI furono soprattutto un'età cosmopolitica, in cui la gara delle dinastie locali nel proteggere la letteratura e il sapere, il numero delle scuole e delle biblioteche, le attività mercantili, e il sorgere delle grandi confraternite sufi, simili agli ordini religiosi della cristianità medievale, contribuirono al moltiplicarsi dei rapporti e alla varietà in seno all'unità nella cultura islamica. I dotti e gli uomini di lettere viaggiavano in tutte le parti del mondo orientale, come al-Biruni, il primo che fece uno studio scientifico della religione e della cultura indiane, e al-Mas'udi, che dalla sua sete di sapere fu condotto dal Caspio sino a Zanzibar e da Ceylon sino al Mediterraneo.

Il carattere enciclopedico della cultura del periodo risulta non solo dalle grandi storie universali di atTabari (838-923), e di al-Mas'udi (m. 956), ma meglio di tutto dal Fihrist di Ibn an-Nadim (m. 955), "un catalogo dei libri di tutte le nazioni in ogni ramo del sapere, con particolari biografici intorno agli autori e compilatori dagli inizi di ogni scienza inventata sino all'epoca presente". Esempio singolare, questo, non soltanto della ricchezza letteraria della cultura araba durante il suo maggiore sviluppo, ma anche dell'impoverimento e della degenerazione che la colpirono più tardi.

Anche più interessante dal punto di vista storico è la collana enciclopedica di una cinquantina di scritti di filosofia e scienza, noti come i Trattati dei Fratelli della Purezza, che furono composti a Bassora verso la fine del secolo X. Pare che essi rappresentino gli insegnamenti esoterici dei gradi superiori della setta ismailita, che altrimenti ci sono in gran parte noti dagli accenni dei loro antagonisti. Questi trattati, sebbene dal punto di vista scientifico siano assai inferiori agli scritti di Avicenna e di altri grandi filosofi, mostrano una fusione del pensiero ellenistico e della religione orientale anche più completa. Era loro deliberato proposito purificare l'Islam dalla superstizione e dall'irrazionalità e svelare il messaggio esoterico nascosto sotto il velo del dogma ortodosso. Secondo il loro insegnamento, tutte le cose sono dovute all'azione dell'Anima cosmica, che per mezzo delle sfere celesti esercita la sua potenza su tutti gli esseri terreni. "Questa potenza è chiamata Natura dai filosofi, ma la religione le dà il nome di Angelo. L'Anima universale è una, ma possiede molte potenze che sono diffuse in ogni pianeta, in ogni animale, in ogni pianta, in ogni minerale, nei quattro elementi e in tutto ciò che esiste nell'universo". Quel che noi chiamiamo l'anima individuale è semplicemente la potenza

dell'Anima cosmica che informa e dirige l'individuo, e per conseguenza quella resurrezione di cui parlano i teologi non è altro se non il distacco dell'Anima cosmica dal corpo materiale con cui è temporaneamente connessa: in altre parole, la morte di questo corpo : e allo stesso modo la resurrezione generale è il separarsi dell'Anima cosmica dall'universo risico col quale è connessa, vale a dire la morte del mondo. E con queste dottrine essi combinavano la credenza nel movimento ciclico con cui il mondo segue il movimento circolare dei cicli, e ritorna ogni 36.000 anni al punto di partenza. Solo per i saggi non c'è ritorno, esclusi i Fratelli, la cui missione è di guidare gli uomini a questa liberazione finale.

Sappi - essi scrivono - che noi costituiamo la società dei Fratelli della Purezza, sinceri, puri e generosi; noi fummo in passato nella caverna del nostro Padre; poi i tempi mutarono, trascorsero le ere ed è venuto il tempo della promessa. Ci siamo ridestati dopo che i dormienti hanno finito il loro ciclo e, da dispersi sulla terra come eravamo prima, ci siamo riuniti, secondo la promessa, nel regno del Grande Maestro della Legge. E abbiamo veduta la nostra città spirituale sospesa nell'aria, donde i nostri progenitori e i loro discendenti vennero scacciati per l'inganno dell'antico avversario. E citiamo le parole di Pitagora: "Se tu compi ciò che ti consiglio, allorquando sarai separato dal corpo sussisterai nell'aria, senza più cercare di ritornare all'umanità né di subire un'altra volta la morte" (102).

Queste idee erano largamente diffuse nel mondo islamico dei secoli X e XI, e costituiscono lo sfondo esoterico o religioso della più elevata cultura filosofica e scientifica. Esse appaiono nella nobile Ode sull'Anima di Avicenna e nel Diwan di Nasir-i Khusraw, e se ne possono persino trovare tracce nell'opera del poeta cieco Abu'l-'Ala al Ma'arri (973-1057), che combino le idee pitagoriche e il fatalismo scientifico dei Fratelli della Purezza con un pessimismo e scetticismo profondi, che non hanno l'eguale in tutta la letteratura araba.

In Occidente la scuola di Abenmasarra (883-931), il mistico di Córdoba, rappresenta una tendenza di pensiero consimile, mentre sappiamo

(102) DIETERICI, *Die Aiihandliiiiigen ier iivcin es-Sald in AiiSwahi, Lcipxig* 1883-86, spec. pp. 594-96, cit. da CAIRA DE VAUX, *Lei penseurs de l'islam*, IV, 102-15. Cfr. DIETERICI. *Die Philosophie der Araber im IX. ti. X. Jahrhundert*, Leipzig 1865-70, VIIT, pp. 85-115.

che gli stessi Trattati dei Fratelli della Purezza giunsero assai per tempo in Ispagna per mezzo del viaggiatore d astronomo spagnolo Maslama di Madrid (m. 1004) e di al-Kirmani di Saragozza, grazie ai quali essi esercitarono un influsso considerevole sul pensiero medievale spagnolo.

Ma questa civiltà brillante e sofisticata conteneva ormai i germi della dissoluzione. La sua mollezza e il suo scetticismo furono fatali a quello spirito di puritanesimo militante che aveva fatto la forza dei primitivi musulmani, e le sue tendenze centrifughe indebolirono la solidarietà politica dell'Islam. Gli ispiratori della cultura islamica, gli Arabi e i Persiani abbandonavano il loro potere a popoli più rudi e più virili, come i Turchi, che fondarono il regno di Ghazna nell'Afghanistan alla fine del secolo X e il grande sultanato selgiuchida di Persia e Asia Minore in quello successivo. Questa non fu del tutto una disgrazia, poiché i popoli nuovi infusero un novello vigore nelle languenti forze dell'Islam e diedero l'avvio a un nuovo fiotto di conquiste che irruppe, a Oriente, sull'India settentrionale e, a Occidente, sull'Asia Minore. Ma questa espansione esterna venne accompagnata da un abbassamento e da un impoverimento della cultura islamica. Il geloso despotismo e la rigida ortodossia di sovrani barbarici come Mahmud, "il distruttore d'idoli" di Ghazna, male si associavano col libero pensiero e con la cultura cosmopolitica di dotti persiani come Avicenna e al-Biruni, che ne dipendevano. Così l'avvento dell'egemonia turca nell'Islam fu seguito dalla vittoria dell'ortodossia sunnita sul sincretismo religioso degli sciiti e dal graduale decadere del movimento scientifico e filosofico. La cultura persiana continuò a fiorire per qualche tempo sotto i sultani selgiuchidi, grazie all'illuminata politica dei loro vizir persiani, come il famoso Nizam al-Mulk (1017-92), fondatore della scuola Nizamiyyah di Bagdad e protettore del poeta astronomo Omar Khayyam. Ma il periodo creativo del pensiero orientale era finito. Soltanto nell'estremo Occidente, nella Spagna e nel Marocco, la filosofia e la scienza musulmane godettero un breve periodo di brillante espansione prima dell'eclisse definitiva del secolo XIII.

Eppure la cultura islamica conservò la sua preminenza per tutto l'alto Medioevo, e non solo in Oriente, ma anche nell'Europa occidentale. Nell'istante stesso in cui la cristianità pareva sul punto di soccombere agli assalti simultanei di Saraceni, Vichinghi e Magiari, la cultura musulmana del Mediterraneo occidentale entrava nella fase più brillante del suo sviluppo. Nel secolo X, sotto i califfi di Córdoba, la Spagna meridionale era la regione più ricca e più popolosa dell'Europa occidentale. Le sue città, coi loro palazzi e le scuole e i bagni pubblici, somigliavano ai centri dell'Impero romano più che ai miserabili gruppi di tuguri di legno che sorgevano in Francia e in Germania sotto il riparo di un'abbazia o di una roccaforte feudale. La stessa Córdoba era la città più grande d'Europa dopo Costantinopoli, e si dice che contenesse 200.000 case, 700 bagni pubblici, e

botteghe che davano lavoro a 13.000 tessitori, nonché ad armaioli e a cuoiai la cui perizia era celebre in tutto il mondo civile. Non meno progredita era la cultura intellettuale della Spagna musulmana. Principi e governatori musulmani facevano a gara nel proteggere dotti, poeti e musicisti, e si dice che la biblioteca del califfo di Córdoba contenesse 400.000 manoscritti.

Noi siamo così avvezzi a considerare la nostra come la cultura essenziale dell'Occidente che ci riesce difficile capacitarci come ci sia stato un tempo in cui la regione più civile di tutta l'Europa occidentale era una provincia di cultura esotica, e il Mediterraneo, culla della nostra civiltà, correva il rischio di diventare, un mare arabo. In verità, è molto sbrigativo identificare la cristianità con l'Occidente e l'Islam con l'Oriente, in un'epoca in cui l'Asia Minore era ancora una terra cristiana, e la Spagna, il Portogallo e la Sicilia erano centri di una fiorente cultura musulmana. Questa, tuttavia, era la situazione nel secolo X, ed ebbe un effetto profondo sullo sviluppo del mondo medievale. La cultura occidentale crebbe all'ombra della più progredita civiltà islamica, e fu da quest'ultima, più che non dal mondo bizantino, che la cristianità medievale recuperò la sua parte dell'eredità scientifica e filosofica greca.

Solamente nel secolo XIII, dopo l'era delle crociate e la grande catastrofe delle invasioni mongoliche, l'incivilimento della cristianità occidentale cominciò a raggiungere, in una relativa eguaglianza, quello dell'Islam; e anche allora restò pervaso d'influssi orientali. Soltanto nel secolo XV, con il Rinascimento e la grande espansione marittima degli stati europei, l'Occidente cristiano acquistò quella supremazia nella civiltà che oggi consideriamo come una sorta di legge di natura.

X

IL RINASCIMENTO BIZANTINO E IL RISVEGLIO DELL'IMPERO D'ORIENTE

Mentre il mondo islamico produceva la brillante civiltà dei secoli IX e X, la cultura bizantina non era né decadente né stazionaria. Sebbene per un certo tempo ci fosse stato un reale pericolo che l'Impero soccombesse alle forze vittoriose della rinascita orientale, le sue tradizioni di disciplina e di ordine civile e la forza del suo fondamento religioso lo misero in grado di sopravvivere alla crisi. Gradualmente l'Impero bizantino recuperò la posizione perduta nel secolo VII, finché non divenne ancora una volta la massima potenza militare ed economica del Mediterraneo orientale.

Ma sotto molti aspetti si trattò di un nuovo impero. Tanto la sua cultura quanto la sua organizzazione politica e sociale erano state toccate a fondo dalla crisi attraversata. Lo stato burocratico fondato da Diocleziano e da Costantino era perito nel secolo che seguì a Giustiniano, e gran parte

della più antica tradizione di cultura scomparve con esso. Fu durante quel periodo, piuttosto che nel tempo delle invasioni germaniche o in quello della conquista turca, che tanta parte del retaggio intellettuale del mondo antico andò perduta. Mentre i contemporanei di Giustiniano conservavano ancora gran parte delle tradizioni intellettuali dell'epoca alessandrina, gli uomini del secolo IX possedevano della letteratura greca classica, a parte qualche storico ed enciclopedista, poco più di quanto possediamo noi oggi. Ciò fu dovuto in parte alla perdita di Alessandria e delle città costiere della Siria, come Gaza, che erano i principali centri degli studi classici; ma il motivo fondamentale del mutamento fu l'orientalizzazione della cultura bizantina, di cui abbiamo già descritto lo sviluppo. Questo processo toccò il suo culmine nel secolo VII, quando le province orientali e meridionali vennero invase dagli Arabi, e i Balcani dai Bulgari e dagli Slavi. Quando l'Impero venne ricostituito nel secolo VIII, era uno stato essenzialmente asiatico, fondato sui soldati e sui contadini delle province anatoliche e armene. L'antica organizzazione provinciale era scomparsa e ne avevano preso il posto i nuovi "temi" militari, i cui comandanti riunivano l'autorità civile a quella militare. Sotto gli imperatori-soldati isaurici ed armeni, specialmente Leone III (717-41), Costantino V (741-75), e Leone l'Armeno (813-20), gli elementi sia militari sia orientali della cultura bizantina raggiunsero una preponderanza assoluta; quella tradizione di scienza e di ellenismo, che l'antico servizio civile aveva mantenuta, scomparve quasi del tutto, e, come era già accaduto in Occidente, la Chiesa divenne la principale rappresentante della cultura letteraria.

Le stesse tendenze si mostrarono anche nella vita religiosa dell'Impero. La perdita delle province orientali lo aveva liberato dalla sua lunga lotta coi monofisiti, ed esso era più che mai uno stato chiesastico unitario, i cui aspetti laici e religiosi erano quasi indistinguibili. Ma un latente antagonismo perdurava tuttora fra gli elementi orientali ed ellenici della vita religiosa dell'Impero, e il tentativo della nuova dinastia orientale d'imporre la propria politica religiosa alla Chiesa bizantina condusse a una lotta accanita e gravida di conseguenze. Agli storici occidentali la controversia "iconoclastica", più ancora delle eresie cristologiche che la precedettero, è sempre apparsa una vuota contesa intorno a quisquiglie ecclesiastiche, e sembra assurdo che una questione simile avesse il potere di scuotere così a fondo la società bizantina. Ma sotto il superficiale contrasto c'era il medesimo antagonismo profondamente radicato fra due culture e due tradizioni spirituali che abbiamo già descritto trattando del movimento, monofisita. In verità, la disputa delle immagini implicava principi anche più fondamentali che non le controversie del passato. Dietro a essa non c'erano le esplicite dottrine di una scuola teologica, ma un vago e informe spirito di settarismo orientale che respingeva l'intero sistema del dogma ellenico.

Fin dai tempi più antichi era esistito sulle frontiere orientali un tipo di cristianesimo settario che con l'ortodossia occidentale non aveva nulla in comune. Contro la dottrina nicena dell'omousia, esso considerava Cristo come una creatura adottata da Dio con la discesa dello Spirito santo. Respingeva l'insegnamento sacramentale della Chiesa e l'uso di forme e cerimonie esterne, caldeggiando un ideale religioso puramente spirituale e interiore. La materia era il male, e ogni ossequio prestato a oggetti materiali era essenzialmente idolatrico. L'acqua del battesimo era "acqua di bagno e nulla più"; la croce materiale era uno strumento maledetto, e la sola vera Chiesa era invisibile e spirituale. Tutta questa corrente d'idee non derivava dal manicheismo, per quanto i manichei stessi ne fossero senza dubbio influiti. Derivava da una tradizione ancora più antica, rappresentata da Bardesane, da qualcuna delle sette gnostiche ed encratiche, e anche dal messalianismo.

In tempi successivi sarebbe comparsa in Occidente sotto la forma del movimento "càtaro" medievale, e ancora oggi sopravvive nelle bizzarre dottrine di oscure sette russe come i molokany, i duchoborcy e i chlysty.

L'anello di congiunzione tra le fasi più antiche e quelle successive di questo grande movimento religioso si può trovare nell'eresia pauliciana, che fece la sua apparizione nell'Armenia bizantina verso la metà del secolo VII e fu per più di due secoli una potenza vigorosa e combattiva sulle frontiere orientali dell'Impero. Fu da questa regione che trasse origine la nuova dinastia e non è impossibile che lo stesso Leone III abbia sentito l'influsso di quelle idee. Inoltre, la sua lotta coi musulmani e il suo tentativo di raggiungere l'unità religiosa dell'Impero con la conversione forzosa degli ebrei e dei montanisti gli avevano fatto comprendere l'intensità dell'avversione orientale al culto delle immagini che nel culto ortodosso aveva una parte così grande.

Per conseguenza, nel 725, "l'imperatore inaugurò la sua politica iconoclastica di riforme ecclesiastiche e s'impegnò in quella lotta con la Chiesa destinata a durare più di un secolo (725-843). Da una parte, stavano l'imperatore, l'esercito e le province orientali, dall'altra, i monaci, il papato e l'Occidente; anzi l'ostilità delle province europee alla politica imperiale fu così forte che produsse tanto in Italia come in Grecia malcontento e rivolta. Così la controversia implicò, da una parte, una lotta fra gli elementi orientali e quelli occidentali della cultura bizantina, e, dall'altra, una lotta fra il potere secolare e quello ecclesiastico, che il Diehl ha paragonato alla lotta per le investiture del secolo XI in Occidente. L'opposizione religiosa vedeva nel movimento iconoclastico quel medesimo spirito che stava dietro all'eresia monofisita: il rifiuto orientale di ammettere la dignità della creazione materiale e la sua capacità a divenire veicolo dello spirito, soprattutto nell'incarnazione, manifestazione visibile del Verbo divino nella carne umana. Non era forse Cristo, secondo le parole di san Paolo,

l'immagine della divinità invisibile? E la manifestazione visibile del Verbo divino nella carne non implicava la santificazione delle cose materiali e la rappresentazione visibile delle realtà spirituali? Questo principio era nel cuore stesso del cristianesimo ellenico, e le estreme forze della cultura ellenica si raccolsero in difesa delle immagini sacre. Ne furono capi i monaci, ma c'erano anche artisti, poeti e letterati; di fatto, campioni del partito anti-iconoclastico come Giovanni Damasceno, Teofano lo storico, Giorgio Sincello, Niceforo Patriarca e soprattutto Teodoro Studita, furono in sostanza gli unici rappresentanti della letteratura bizantina in quel secolo oscuro (103).

Di conseguenza, non è una semplice coincidenza che il trionfo finale degli adoratori delle immagini fosse seguito da un risveglio dell'arte e dell'erudizione, poiché la loro vittoria fu l'aspetto religioso di una generale rinascita della cultura greca e del venir meno degli influssi orientali che per quasi tre secoli avevano avuto il sopravvento. La cultura non stette più relegata nei monasteri, giacché il servizio civile recuperò la sua antica posizione di rappresentante della tradizione classica e dell'erudizione secolare. L'Università di Costantinopoli venne rifondata da Barda nell'803 e divenne il centro del risveglio ellenico. Dal secolo IX al XII una serie di grandi dotti si dedicò con ardore allo studio dei classici e al recupero dell'antica sapienza: Fozio e Areta nel secolo IX; Suida l'enciclopedista e Costantino Cefala, l'editore dell' *Antologia Greca*, nel X; Michele Psello, Giovanni Mauropode, Giovanni Italo, Cristoforo di Mitilene e molti altri nel XI. Fu questo il momento culminante della rinascita bizantina, e il suo massimo rappresentante, Psello, ha tutte le caratteristiche degli umanisti italiani: il culto romantico dell'antichità, soprattutto dell'antica Atene, la devozione per Omero e Platone, l'imitazione zelante dei modi stilistici classici, e non ultime, la vanità e la litigiosità del letterato. Ma non fu un'età di genio creativo. I suoi prodotti tipici furono i grandi lessici e le enciclopedie, come la Biblioteca di Fozio, il Lessico di Suida e le compilazioni di Costantino Porfirogenito, opere che somigliano alle enciclopedie letterarie della Cina più che a qualunque altro prodotto della letteratura moderna. Tuttavia, nonostante la mancanza di originalità, fu un'età di cultura raffinata e sofisticata, e non è difficile comprendere il disprezzo di un dotto come Fozio, nel secolo IX, o di un'erudita principessa come Anna Comnena, nel XII, per la crudezza e la barbarie della contem-

(103) Dobbiamo far eccezione per Teofilo, l'ultimo degli imperatori iconoclasti, che dimostrò un genuino interesse per l'arte e la cultura e fu il protettore di due dotti iconoclasti, Leone di Tessalonica e suo fratello il patriarca Giovanni.

poranea civiltà dell'Europa occidentale.

La medesima tendenza verso un ritorno alla tradizione ellenica, che ispirò la rinascita dell'erudizione bizantina, è segnata con forza non minore nel campo dell'arte. Si ebbe una reazione dall'astratto simbolismo dell'arte orientale, verso l'ideale naturalistico e rappresentativo della tradizione ellenistica. Tanto la pittura quanto l'intaglio in avorio rivelano forti tracce d'influsso classico, e le illustrazioni di manoscritti come il famoso Salterio di Parigi sono di stile schiettamente ellenistico. Ancor più curiosa la tendenza, che si rivela in qualche manoscritto dei secoli XI e XII, a illustrare le opere dei Padri con scene tratte dalla mitologia pagana, come le leggende di Artemide e Atteone, o di Zeus e Semele, o la danza dei Cureti. E, a parte questi esempi d'imitazione diretta degli antichi soggetti e modelli, non vi è penuria d'ispirazione classica nell'arte di questa nuova epoca. Persino l'arte religiosa della Chiesa, che dal tempo della sconfitta degli iconoclasti fu dominata da ideali teologici e subordinata a uno stretto schema liturgico e dogmatico, non andò immune da quest'influsso, e i mosaici più belli del periodo – quelli della chiesa di Dafni presso Eleusi – sono pienamente ellenici nella simmetria della loro composizione e nella statuaria dignità di atteggiamenti e di gesti.

In architettura, d'altra parte, l'influsso dell'Oriente è tuttora preponderante, e il nuovo modello di chiesa che rimase tipico del più tardo sviluppo bizantino aveva una struttura cruciforme con cinque cupole, che potrebbe essere originaria dall'Armenia. Ma persino qui possiamo rintracciare l'influsso dello spirito ellenico nel fatto che la decorazione non è più confinata all'interno dell'edificio secondo il modo orientale, ma straripa nel portico e sulla facciata, come vediamo in San Marco di Venezia, che è forse il più bell'esempio che ci resti dell'architettura bizantina di questo tempo. E che un così magnifico esemplare dell'arte bizantina si trovi in Occidente è una prova della rinnovata vitalità della cultura imperiale. Difatti non c'è nessun'altra epoca, compresa persino quella di Giustiniano, in cui l'influsso dell'arte bizantina fosse tanto diffuso. Esso penetrò in Europa in molte forme differenti e per strade diversissime, dal Mar Nero fino a Kiev e all'interno della Russia, attraverso l'Adriatico nell'Italia orientale e settentrionale e dai monasteri greci della Calabria a Monte Cassino e a Roma.

Questa rinascita della cultura bizantina fu accompagnata da un corrispondente risveglio politico. Ancora una volta l'Impero volse il viso verso l'Occidente e divenne una grande potenza europea. Gli imperatori isaurici avevano già fermato l'avanzata dell'Islam e restaurato la potenza militare di Bisanzio, ma il recupero delle province europee da Stato impedito dall'ascesa dell'impero carolingio in Occidente e dalla comparsa di una formidabile potenza barbarica nei Balcani. I Bulgari erano, come i Magiari, un popolo di origine mista, finnica e unna, che avevano fatto parte

della confederazione delle tribù unne nella Russia meridionale durante i secoli V e VI. Durante il declino dell'Impero, nel secolo VI, costoro si erano stabiliti a sud del Danubio, nell'antica provincia della Mesia, come signori di una popolazione slava soggetta. Gli imperatori isaurici avevano fermato la loro avanzata e avevano impiantato colonie militari di eretici pauliciani nell'Armenia per guardare la frontiera. Al principio del secolo IX, tuttavia, Krum, il khan dei Bulgari, aveva profittato della distruzione della potenza avara compiuta da Carlo Magno per fondare al posto di questa un nuovo impero, che si estendeva dal Mar Nero a Belgrado e dal Danubio alla Macedonia. Da allora, per due secoli, i Bulgari furono la minaccia più seria che toccasse fronteggiare all'Impero. Essi sconfissero ripetutamente gli eserciti bizantini e misero a repentaglio la stessa Costantinopoli. Ciò nonostante non poterono sfuggire all'influsso della cultura più elevata con cui le loro conquiste li misero a contatto, e nell'864 Boris, il khan dei Bulgari, accettò la fede cristiana.

Fondatori del cristianesimo slavo furono i santi Cirillo e Metodio, "gli apostoli degli Slavi", dedicatisi alla conversione della Moravia; ma, nonostante l'appoggio del papato, essi non riuscirono a sormontare la opposizione della Chiesa e dello stato carolingio; e fu nei Balcani, specialmente in Bulgaria, che l'opera loro portò i suoi veri frutti. Qui, soprattutto durante il regno del più grande dei sovrani bulgari, lo zar Simeone (893-927), venne formandosi per mezzo di traduzioni dal greco una letteratura slava, e fu fondata una nuova cultura cristiano-slava, che più tardi si trasmise alla Russia come ai popoli balcanici (104). Ma il nuovo stato bulgaro cristiano non era tanto forte da sostenersi contro la crescente potenza degli imperatori macedoni. La Bulgaria orientale venne conquistata negli anni 963-72 da Niceforo Foca e Giovanni Zimisce, e l'opera loro venne completata dal loro grande successore, Basilio "il Bulgaroctono", che spense le ultime faville dell'indipendenza bulgara nel 1018, annettendosi il regno occidentale o macedone.

Così l'Impero bizantino aveva riconquistato ancora una volta le sue vecchie frontiere europee, perdute dal tempo di Giustiniano; ma questa estensione territoriale lo rimise a contatto coi bellicosi popoli d'oltre Danubio, che continuavano a fare scorrerie nelle province balcaniche, come

(104) Nello stesso tempo l'eresia paulicianiana penetrò fra i Bulgari attraverso i coloni armeni dei dintorni di Filippopoli, e diede origine alla setta slava dei Bogomily. Si diffuse rapidamente per tutti i Balcani, specialmente in Bosnia, dove divenne per qualche tempo la religione nazionale; e così pure in Russia (fin dal 1004), e più tardi nell'Europa occidentale

avevano fatto nei secoli V e VI. I Magiari, che nell'Ungheria avevano preso il posto degli Avari, andavano invero diventando rapidamente uno stabile stato cristiano, ma i nomadi Patzinachi occupanti la steppa russa erano un perpetuo flagello per le terre balcaniche, come erano Stati in passato gli Unni. La minaccia di questi nomadi fu tuttavia diminuita da una nuova potenza che si formò alle loro spalle nella Russia occidentale. Questo stato russo doveva la sua origine alle compagnie di avventurieri scandinavi (Ros) che si erano stanziati fra le tribù slave e avevano ottenuto il controllo della via commerciale dal Baltico al Mar Nero. Ogni estate le loro imbarcazioni discendevano il Dnepr da Kiev con carichi di schiavi, pellicce e cera, per i mercati di Bisanzio o per quelli del regno cazaro che controllava la via dal Volga al Mare d'Azov. Come i Vichinghi occidentali, erano pirati oltre che mercanti, e per tutto il secolo X compirono ripetute scorrerie sulle coste del Mar Nero e persino contro Costantinopoli. Di queste le più formidabili furono le grandi spedizioni del principe di Kiev, Igór, nel 941 e nel 944, seguite dalla conclusione di un nuovo trattato e dalla ripresa di amichevoli rapporti fra i Russi e l'Impero bizantino. Durante la seconda metà del secolo X, sotto la moglie di Igór, la principessa cristiana Olga, sotto suo figlio Svjatoslav e sotto Vladimiro il Grande (980-1015) la potenza russa andò crescendo a spese dei vicini, sinché giunse a soppiantare l'impero cazaro del Volga come massima potenza politica e commerciale del Nord.

L'Impero bizantino riuscì a frustrare il tentativo di Svjatoslav di conquistare negli anni 967-71 la Bulgaria e di stabilire la capitale a sud del Danubio; e da allora i rapporti fra le due potenze divennero stabilmente più intimi e più amichevoli. Infine, nel 988, Vladimiro, il figlio di Svjatoslav, stipulò con l'imperatore Basilio II un trattato, per cui accettava di ricevere il battesimo e fornire all'Impero un corpo di 6.000 soldati ausiliari, che fu l'origine della famosa guardia "varangiana", a patto di avere la mano di Anna, sorella di Boris. Ma soltanto quando i Russi esercitarono una grave pressione sull'Impero conquistando Cherson, l'estremo relitto degli antichi stabilimenti greci a nord del Mar Nero, Basilio mantenne questa clausola del trattato. Così fu aperta la via alla conversione degli Slavi del Nord, e la Russia entrò a far parte del mondo ortodosso.

Durante il secolo successivo l'influsso bizantino ebbe un effetto profondo sulla società russa. I vescovi e i maestri della nuova chiesa erano tutti greci (molti tra loro nativi di Cherson), e portarono con sé nel Nord le tradizioni religiose e artistiche della chiesa bizantina e la scrittura e la letteratura cristiano-slava, che sarebbero stati degli elementi fondamentali nella cultura russa. Le chiese e i monasteri di Kiev, con i loro affreschi e mosaici schiettamente bizantini, testimoniano della forza di questo movimento nei secoli XI e XII.

L'influsso si estese non soltanto ai vecchi centri russi del Nord, come Novgorod e Pskov, ma anche, nel corso del secolo XII, alle nuove terre del

Nord-Est, la regione di Suzdal e di Mosca, che doveva divenire più tardi il centro della vita nazionale russa.

Questa espansione esteriore dell'influsso bizantino fu il più notevole risultato del periodo medio bizantino. Disgraziatamente la conquista spirituale del mondo slavo fu controbilanciata dal declino di ogni influsso sull'Occidente e da un crescente distacco della Chiesa orientale da quella occidentale. Gli ultimi anni del periodo macedone videro consumarsi lo scisma tra l'Impero bizantino e il papato. I germi di questo processo avevano radici profonde nella storia bizantina. La causa vera dello scisma non fu la disputa tra Michele Cerulario e Leone IX, e nemmeno la controversia teologica sulla processione dello Spirito Santo, sorta ai tempi di Fozio; bensì le crescenti divergenze culturali fra l'Oriente e l'Occidente. Il nuovo patriottismo ellenico della rinascita bizantina fece sì che le classi dirigenti dell'Impero d'Oriente considerassero Romani e Franchi come barbari, e la graduale emancipazione di Roma e dell'Esarcato da ogni dipendenza politica dall'Impero offrì nuove ragioni per questo atteggiamento. Già nel secolo VIII l'imperatore Leone III aveva privato il papato di ogni giurisdizione sopra le sedi dell'Ilirico e dell'Italia meridionale, e confiscato i patrimoni della Chiesa romana in Oriente. Così il Patriarcato bizantino s'identificò con la Chiesa dell'Impero, e la rivalità fra il patriarca ecumenico di Costantinopoli e il papa della vecchia Roma divenne allora più netta che mai.

Questa rivalità non era un fatto nuovo: risaliva alle origini stesse del patriarcato bizantino. San Gregorio di Nazianzo aveva satireggiato l'ardore patriottico con cui i vescovi orientali a Costantinopoli nel 381 rivendicavano la superiorità religiosa dell'Oriente sull'Occidente (105); e tanto in quel concilio quanto in quello di Calcedonia si era fatto il tentativo di equiparare la posizione ecclesiastica della nuova Roma a quella dell'antica. Per tutti i secoli precedenti, Roma e Costantinopoli si erano continuamente scontrate in questioni dogmatiche; anzi, dal secolo IV al IX, gli anni nei quali erano state in scisma non erano meno di quelli nei quali erano state in comunione fra loro (106).

(105) È giusto, dicevano, che nella Chiesa le cose segnino il corso del sole, e che entrambi abbiano origine nella stessa parte del mondo dove Iddio stesso si degnò di rivelarsi in forma umana. S. GREG. NAZ. | Carmen de vita sua, vv. 1690-93.

(106) Per esempio, gli scismi ariani, 343-98; quello intorno a san Giovanni Crisostomo, 404-15, lo scisma acaciano, 484-519; il monotelismo, 640-81; l'iconoclastia, 726-87 e 815-43. Così i germi del contrasto non si trovano né nel secolo XI né nel IX, ma addirittura nel tempo della controversia ariana, "quella guerra abominevole e fratricida che - come scrive il Duchesne - divise tutta la cristianità, dalla Spagna all'Arabia, e

Nondimeno, questi stessi scismi contribuirono a preservare il prestigio di Roma in Oriente, dato che i difensori dell'ortodossia, dai tempi di Atanasio a quelli di Teodoro Studita, considerarono il papato come il baluardo della loro causa contro i tentativi del governo imperiale di imporre alla Chiesa le sue concezioni teologiche. Soltanto dopo la fine dell'epoca delle controversie teologiche e lo stabilirsi definitivo dell'ortodossia questo legame unitario andò allentandosi, e si fece sentire più acutamente la divergenza di cultura e di consuetudini ecclesiastiche. Appunto in quel periodo Roma perse il suo legame politico con l'Impero bizantino e si associò strettamente alla potenza rivale dei Franchi. I Bizantini erano disposti ad accettare il papato come arbitro supremo in materia di fede e come rappresentante dell'autorità apostolica entro la Chiesa imperiale, ma non ad ammettere la superiorità di una Chiesa straniera e "barbarica" sulla Chiesa dell'Impero. L'accettazione del dominio franco in Italia e l'incoronazione di Carlo a imperatore romano agli occhi dei Bizantini furono una manifestazione di scisma laico che doveva trovare il suo complemento naturale in uno scisma religioso. E, mentre Roma nel secolo VIII era ancora quasi bizantina di cultura e di pensiero, la Chiesa franca possedeva già una tradizione diversa. Le usanze caratteristicamente occidentali che provocarono l'ostilità bizantina, come l'aggiunta al Credo del "filioque" e l'uso di pane azzimo nell'eucarestia, erano di origine franca e avevano fatta la loro prima apparizione nell'estremo occidente, in Spagna e in Britannia.

A parte la questione della processione dello Spirito Santo, che acquistò solo per gradi quel significato che doveva avere nelle controversie successive, tutti gli argomenti in discussione erano punti di rituale che allo spirito moderno sembrerebbero d'importanza trascurabile (107). Ma la religione bizantina era tutta così impregnata di pietà liturgica e di misticismo rituale, che l'uniformità del rito vi aveva un'importanza specialissima. Mentre la Chiesa occidentale era una chiesa di molti riti e di

terminò dopo sessant'anni di scandalo, soltanto per lasciare alle generazioni venture i germi di scismi di cui la Chiesa sente tuttora gli effetti" (*Histoire ancienne de l'Église*, II, 157)

(107) Un esempio ancora più eccessivo di quest'insistenza su punti del rituale si trova nella rubrica che appare nelle edizioni antiche del Triodion quaresimale della domenica prima della Settuagesima, "In questo giorno i tre volte maledetti Armeni osservano il loro disgustoso digiuno che chiamano Artziburion. Ma noi mangiamo ogni giorno uova e formaggio, in confutazione della loro eresia" (N. NILLES, *Kalendarium Utriusque Ecclesiae*, II, p. 8). La stessa tendenza caratterizzò nei tempi moderni la Chiesa russa, e la massima crisi di questa nacque dalle riforme liturgiche del patriarca Nik

giurisdizione unica, l'unità della Chiesa orientale era soprattutto un'unità di rito. Già sin dal secolo VII il concilio trullano aveva tentato d'imporre l'osservanza dei suoi canoni alla Chiesa occidentale, e questa pretesa non era mai stata completamente abbandonata. Anzi, Michele Cerulario nel 1054 vedeva nel concilio frullano del 692 l'inizio dello scisma fra le due Chiese.

I Franchi, per parte loro, erano altrettanto intransigenti, e Carlo Magno e i suoi vescovi presero un atteggiamento molto aggressivo verso la Chiesa bizantina. Roma, d'altra parte, teneva un posto intermedio fra l'antica cultura bizantina e quella del nuovo mondo occidentale, e il papato dapprima tentò di far da mediatore fra le due; ma siccome Roma veniva sempre più attratta nell'orbita dell'Impero carolingio e della sua cultura, questa posizione divenne insostenibile.

Nella seconda metà del secolo IX avvenne la prima rottura seria quando Niccolò I, il precursore dei grandi papi medievali, entrò in conflitto con Fozio, il tipico rappresentante della rinascita bizantina; e, sebbene lo scisma che ne derivò fosse relativamente breve, la restaurazione dell'unità fu superficiale e malsicura. Essa ormai non poggiava più sull'ideale dell'unità spirituale, ma sulla fragile base della politica imperiale. Il partito monastico della Chiesa orientale, che nel secolo VIII guardava a Roma come al suo massimo appoggio nella lotta per la libertà della Chiesa contro il cesaropapismo degli imperatori iconoclasti, non poteva sperare più nulla dal papato del secolo X, divenuto il fantoccio delle fazioni locali o degli imperatori germanici (108). Il partito era ormai in grado di fare assegnamento sui propri mezzi, e il monachesimo bizantino tornò a fiorire, non soltanto a Costantinopoli, sul monte Olimpo in Bitinia e sul monte Athos, ma nell'Italia stessa, dove san Nilo fondò il monastero basiliano di Grottaferrata a poche miglia da Roma. E, se l'elemento monacale non conservò la sua antica simpatia per il papato, l'elemento burocratico laico dal quale uscivano tanti dei capi della Chiesa bizantina (109) gli fu assolutamente ostile. Soltanto il desiderio degli imperatori di mantenere, per ragioni politiche, amichevoli rapporti col papato valse a preservare l'unità della Chiesa. Il declino dell'Impero carolingio aveva ravvivato le ambizioni bizantine in Italia, e sin dal tempo di papa Giovanni VIII il papa-

(108) Lungi dall'appoggiare il movimento riformatore nella Chiesa orientale, il papato fu in parte responsabile della nomina del patriarca fanciullo Teofilatto, che fu uno degli episodi più disonorevoli in tutta la storia della chiesa bizantina del secolo X.

(109) Per esempio, i patriarchi Fozio, Taraslo (784-806), Sisinio (996-98) e lo stesso Michele Cerulario

to aveva assunto una considerevole importanza nella diplomazia bizantina. Di conseguenza i rapporti tra le due Chiesa oscillavano secondo i mutamenti della situazione politica, e una rottura completa tra Roma e l'Oriente, come minacciò di avvenire nel 1009, non fu incoraggiata dall'imperatore, cui occorreva l'appoggio del papato nei suoi progetti di restaurazione bizantina in Italia.

In quelle condizioni, tuttavia, da un momento all'altro lo scisma era inevitabile, e venne precipitato nel 1054 dall'azione di Michele Cerulario, la cui autorità personale e la cui ambizione furono abbastanza forti da scavalcare i desideri dell'imperatore. Ciò nonostante, nemmeno questa rottura sarebbe stata definitiva, se non avesse coinciso con rafforzarsi della potenza normanna e la perdita dei possedimenti bizantini nell'Italia meridionale. Da allora in poi l'Oriente ebbe a fronteggiare la crescente minaccia di una aggressione occidentale, e la controversia religiosa fra le Chiese bizantina e latina s'identificò con la causa del patriottismo bizantino e della conservazione politica.

All'inizio del secolo XI, tuttavia, nessuno avrebbe potuto prevedere il fato che pendeva sul mondo bizantino. L'Impero di Oriente non era mai apparso più forte o più prospero che negli ultimi anni di regno dell'imperatore Basilio II. Esso superava di gran lunga l'Europa occidentale per ricchezza e civiltà, e la conquista della Bulgaria e la conversione della Russia offrivano nuove occasioni di espansione culturale. Erano state gettate le fondamenta allo sviluppo di una nuova cultura slavo-bizantina nell'Europa orientale che per il futuro pareva non meno promettente del corrispondente sviluppo romano-germanico in Occidente. Accadde però che il primo venne prematuramente fermato e soffocato, mentre il secondo era destinato a dare origine al moto universale della civiltà occidentale moderna.

Questo contrasto fu in parte dovuto a cause esteriori. Dopo la fine del secolo X la cultura dell'Europa occidentale, nonostante la sua tardività, fu libera di seguire il corso del suo sviluppo, mentre quella dell'Europa orientale rimase costantemente esposta a interruzioni violente dall'esterno. Non erano trascorsi cinquant'anni dalla morte di Basilio II che l'Impero bizantino aveva perduto le province orientali per opera dei Turchi Selgiucidi, e le sue comunicazioni con la Russia; erano messe a repentaglio dalle rinnovate incursioni dei Patzinachi e dei Turchi kumani usciti dalle steppe del Nord. Nel secolo successivo queste invasioni discussero quasi la promettente cultura russo-cristiana di Kiev, e spostarono il centro di gravità della Russia slava verso nord-est, - la regione di Vladimir e di Mosca, - mentre un secolo dopo anche questi territori restavano sommersi dalla conquista mongola. E finalmente, nel secolo XIV i Turchi ottomani entravano in Europa e, posto fine alla breve storia della Serbia medievale, distruggevano totalmente gli estremi avanzi della potenza bizantina

scampati agli assalti dei sovrani normanni e angioini dell'Italia meridionale e alle conquiste dei crociati francesi e degli avventurieri e mercanti italiani.

Ma queste cause esterne, per quanto importanti, non bastano a spiegare il prematuro arresto e declino della cultura dell'Europa orientale. La cultura bizantina aveva conservato le tradizioni della civiltà classica assai più compiutamente dell'Occidente latino, ma non seppe propagarle né passarle a nuovi popoli. La cultura più elevata restava patrimonio di una classe ristretta e coltissima, legata alla corte e alla capitale; e i popoli slavi ereditarono solamente gli elementi religiosi e artistici della cultura bizantina. Di conseguenza, quando venne la fine, il retaggio intellettuale del pensiero e delle lettere greche venne ripreso non dalle culture dell'Europa orientale, ma dalle loro antiche nemiche e antagoniste dell'Occidente latino.

La cultura bizantina preservò fedelmente la sua tradizione originale, ma fu impotente a creare nuove forme sociali e nuovi ideali di cultura. La sua vita spirituale e sociale era colata nello stampo fisso dello stato chiesastico bizantino, e quando questo cadde non restò base alcuna per un nuovo sforzo sociale. In Occidente, d'altra parte, nell'alto Medioevo non esisteva nessuno schema politico fisso simile a quello della cultura bizantina. La società era ridotta ai suoi nudi elementi, e così povero e barbarico lo stato da non essere in grado di mantenere le forme superiori della vita civile. Alla Chiesa piuttosto che allo Stato gli uomini chiedevano una guida culturale; e, grazie alla sua indipendenza spirituale, la Chiesa possedeva una forza d'iniziativa sociale e morale che in Oriente mancava. Così, la civiltà dell'Europa occidentale, benché fosse assai meno elevata di quella dell'Impero bizantino, era una forza dinamica e non statica, che esercitava un influsso trasformatore sulla vita sociale dei popoli nuovi. In Oriente esisteva un organo di cultura che tutto abbracciava, l'Impero; ma in Occidente ogni paese e quasi ogni regione aveva i propri centri di vita culturale nelle chiese e nei monasteri locali, che non erano, come in Oriente, interamente dedicati all'ascesi e alla contemplazione, ma erano pure organismi di attività sociale. L'ideale bizantino è simboleggiato dal sublime isolamento del Monte Athos, un mondo a parte dalla comune vita degli uomini; quello dell'Europa occidentale dalle grandi abbazie benedettine, che furono, come quella di San Gallo, i principali centri della cultura occidentale o, come quella di Cluny, la sorgente di nuovi movimenti, i quali esercitarono un profondo influsso sulla società medievale.

PARTE TERZA
LA FORMAZIONE DELLA CRISTIANITA' OCCIDENTALE

XI

LA CHIESA OCCIDENTALE E LA CONVERSIONE DEI BARBARI

La caduta dell'Impero d'Occidente nel secolo V non sfociò nell'immediata formazione di un'unità culturale indipendente nell'Europa occidentale. Nel secolo VI la cristianità occidentale dipendeva ancora dall'Impero d'Oriente, e la cultura occidentale era un caotico miscuglio di elementi barbarici e romani privi ancora di ogni unità spirituale e di ogni principio interiore di ordine sociale. La temporanea rinascita della civiltà nel secolo VI fu seguita da un secondo periodo di declino e d'invasioni barbariche che ridusse la cultura europea a un livello assai più basso che nel secolo V. Ancora una volta la crisi si sviluppò sul Danubio. La seconda metà del regno di Giustiniano aveva assistito a un progressivo indebolimento delle frontiere, e le province balcaniche erano rimaste esposte a una serie d'invasioni distruttive. I Gepidi, un popolo germanico orientale alleato dei Goti, avevano preso il posto degli Ostrogoti nella Pannonia, mentre gli Unni Kotriguri tenevano il basso Danubio e spingevano le loro scorrerie fino alle porte di Costantinopoli. Nella loro scia vennero gli Slavi, che ora per la prima volta emergono dall'oscurità preistorica che avvolge le loro origini. Minacciato da tanti pericoli, il governo imperiale fu incapace di difendere militarmente le sue frontiere e si affidò alla diplomazia. Indusse gli Utiguri della steppa del Kuban ad attaccare i Kotriguri; mise gli Éruli e i Longobardi contro i Gepidi, e gli Avari contro i Gepidi e gli Slavi. Così nel 567, dopo la morte di Giustiniano, gli Avari si unirono ai Longobardi per distruggere il regno gepido, e il governo di Giustino II, sperando di recuperare Sirmip all'Impero, abbandonò i Gepidi al loro destino. Ma qui i Bizantini esagerarono in furberia, perché Baian, il gran khan degli Avari, non era un soldato qualunque, di cui la diplomazia imperiale potesse tirare i fili, ma uno spietato conquistatore asiatico del tipo di Attila e di Genghiz Khan. Invece che con uno stato germanico relativamente stabile l'Impero aveva a che fare adesso con un popolo di nomadi bellicosi, il cui dominio si estendeva dall'Adriatico al Baltico.

Sotto la loro pressione la frontiera del Danubio finì col cedere, e le province illiriche, che da quasi quattro secoli erano il fondamento della potenza militare dell'Impero e la culla dei suoi soldati e dei suoi governanti, vennero occupate da popoli slavi che dipendevano dagli Avari.

Ma l'Impero non fu la sola potenza a soffrirne. Tutta l'Europa centrale divenne preda dei conquistatori asiatici. Le loro scorrerie giunsero fino alle frontiere del regno franco. Gli Svevi settentrionali furono costretti a evacuare le terre fra l'Elba e l'Oder, e là Germania orientale venne colonizzata dai sudditi slavi degli Avari. Così, dei popoli germanici-

orientali che precedentemente avevano dominato l'Europa orientale dal Baltico al Mar Nero non rimasero che i Longobardi, e questi furono abbastanza prudenti da non fare concorrenza ai loro alleati asiatici. Subito dopo la caduta del regno gepido evacuarono le loro terre sul Danubio e calarono in Italia. Qui l'Impero si rivelò di nuovo incapace di proteggere i suoi sudditi. La Lombardia e tutto l'interno della penisola furono occupati dagli invasori, e i Bizantini mantennero il loro dominio solamente sui territori costieri, le isole venete, Ravenna e la Peritapoli, il ducato di Roma, e Genova, Amalfi, Napoli.

Questo fu il colpo estremo alla declinante civiltà dell'Italia, e non c'è da stupirsi che agli uomini di quel tempo paresse vicina la fine del mondo. Gli scritti di san Gregorio Magno riflettono le spaventose sofferenze e il profondo pessimismo del tempo. Egli giunge a dare il benvenuto alla peste che devastava allora l'Occidente, come a un rifugio dagli orrori che lo circondavano. "Quando consideriamo il modo come altri uomini sono morti, troviamo un sollievo riflettendo alla specie di morte che ci minaccia. Quali mutilazioni, quali crudeltà non abbiamo vedute inflitte agli uomini, alle quali la morte è l'unico rimedio e fra le quali la vita era una tortura!" (110). Egli vede la profezia di Ezechiele della pentola bollente avverarsi nel fato di Roma :

Di questa città è stato ben detto : " La carne è bollita e le ossa entro di essa"... Poiché dov'è il Senato? Dov'è il Popolo? Le ossa sono tutte consunte, la carne è dissoluta, tutta i a pompa delle dignità di questo mondo è passata. Il corpo intero è bollito. Eppure, anche noi che restiamo, pochi come siamo, siamo tuttavia quotidianamente colpiti dalla spada, siamo quotidianamente oppressi da innumerevoli afflizioni. Si dica dunque: "Mettete la pentola anche vuota sui carboni". Poiché il Senato non è più, e il Popolo è perito, e tuttavia il dolore e l'affanno sono quotidianamente moltiplicati fra i pochi che restano. Roma è, per così dire, già vuota e bruciata. Ma che bisogno c'è di parlare di uomini quando, mentre cresce l'opera della rovina, noi vediamo perire persino le case? Per questo è stato bene aggiunto riguardo la città già vuota: "Che il suo bronzo bruci e si fonda". Ormai anche la pentola si consuma, nella quale vennero prima distrutte la carne e le ossa...(111).

(110) Ep., X, 20.

(111) Hom. in Ezech., II, VI, 22-23. Cfr. la lettera di san Colombano a papa Bonifacio IV (Ep., V).

Ma il peggio non era ancora venuto. Nel secolo VII gli Arabi conquistano l'Africa bizantina, la provincia più civile dell'Occidente, e la grande Chiesa africana, la gloria della cristianità latina, scompare dalla storia. Al principio del secolo VIII il fiotto dell'invasione musulmana si abbatte sulla Spagna cristiana e minacciò la stessa Gallia. La cristianità era ormai un'isola sperduta fra il Mezzogiorno musulmano e il Settentrione barbarico.

Eppure, proprio in quest'epoca di universale, rovina e distruzione vennero gettate le fondamenta della nuova Europa, da uomini come san Gregorio, che non miravano a costruire un nuovo ordine sociale, ma che, siccome il tempo stringeva, si travagliavano per la salvezza degli uomini in un mondo moribondo. E proprio quest'indifferenza per i risultati temporali diede al papato l'energia di diventare, nella decadenza generale della civiltà europea, un centro di riorganizzazione delle forze della vita. Come nelle parole dell'iscrizione che papa Giovanni III collocò nella Chiesa dei Santi Apostoli : "In un'età angusta, il papa si mostrò più generoso, e sdegnò di essere abbattuto, benché cadesse il mondo" (112).

Nel momento stesso in cui cadeva l'Impero in Occidente, sant'Agostino nel suo grande libro *De Civitate Dei* aveva esposto, il programma che doveva ispirare gli ideali dei tempi nuovi. Egli presentava tutta la storia come l'evoluzione di due opposti principi incarnati nelle due società antagoniste, la città celeste e la città terrena, Sion e Babilonia, la Chiesa e il Mondo. L'una non poteva attuarsi in modo compiuto sulla terra, era "in via", la sua patria era celeste ed eterna; l'altra trovava la sua attuazione nella prosperità terrena, nella sapienza e nella gloria umane; era fine e giustificazione a se stessa. Lo Stato, a dire il vero, non era condannato come tale. In quanto cristiano, esso serviva ai fini della città celeste. Ma era una società subordinata, era servo e non padrone: gli era superiore la società spirituale. Appena lo Stato viene in conflitto con la potenza superiore, appena si pone come fine a se stesso, esso s'identifica con la città terrena e perde ogni diritto a una sanzione più alta che non sia la legge della forza e dell'interesse egoistico. Senza la giustizia, che cos'è un grande regno se non una grande rapina, "*magnum latrocinium*" ?

Conquistare o essere conquistato non fa né bene né male a nessuno. È un mero spreco d'energia, un gioco di mentecatti per un inutile premio. Il mondo terreno è privo di sostanza e transitorio, la sola realtà per cui vale la pena di affaticarsi è quella eterna : la Gerusalemme celeste, "la visione della pace".

(112) *Largior existens angusto in tempore praesul Despexit mundo deficiente premi*

Quest'ideale della supremazia e indipendenza del potere spirituale trovò la sua espressione soprattutto nel papato (113). Già prima della caduta dell'Impero il vescovo di Roma godeva di una posizione unica quale successore e rappresentante di san Pietro. Roma era il "seggio apostolico" per eccellenza, e in virtù di quest'autorità era intervenuta risolutamente contro Costantinopoli e Alessandria nelle controversie dottrinali dei secoli IV e V. Il declino dell'Impero in Occidente aumentò naturalmente il suo prestigio, giacché il processo per cui il vescovo divenne il rappresentante della tradizione romana nelle province conquistate fu assai più accentuato nell'antica capitale. La vecchia tradizione imperiale fu continuata nella sfera della religione. Nel secolo V san Leone Magno, parlando al suo popolo nella festa dei santi Pietro e Paolo, poteva dire : "Sono essi [gli imperatori] che ti hanno portata tanta gloria come nazione sacra, come popolo eletto, come città regale e sacerdotale, affinché tu potessi divenire la capitale del mondo per la santa sede di san Pietro, ed esercitare un più ampio dominio per la divina religione che non per l'autorità terrena" (114)

Il papa era tuttora un suddito leale dell'imperatore e considerava la causa dell'Impero inseparabile da quella della religione cristiana. La liturgia accoppia insieme "i nemici del nome romano e gli avversari della fede cattolica", e il Messale romano ancora oggi contiene una preghiera per l'Impero romano: "che Iddio possa sottomettere all'imperatore tutte le nazioni barbare, per la nostra pace perpetua". Ma dopo l'invasione longobarda e l'età di san Gregorio, l'effettiva autorità del governo imperiale in Italia si trovò ridotta a un'ombra, e ricadde sul papa ogni responsabilità per la salvezza di Roma e il sostentamento dei suoi abitanti.

Roma divenne, come Venezia o Cherson, una specie di membro semindipendente dello stato bizantino.

Rimaneva come una porta aperta fra l'Oriente civile e il barbaro Occi-

(113) "La teoria agostiniana della *Civitas Dei* era in germe quella del papato medievale senza il nome di Roma. Ma in Roma era facile fare l'aggiunta e concepire un dominio, che ancora veniva esercitato dall'antica sede del governo, come mondiale e quasi altrettanto autorevole come quello dell'Impero. Il retaggio delle tradizioni imperiali di Roma, abbandonato dal ritiro del monarca secolare, cadde per così dire sulle ginocchia del vescovo cristiano " (C. H. TURNER *in Cambridge Medieval History*, I, p. 173).

(114) S. LEON. MAG., *Sermones*, 82. Cfr. PROSPER., *De Ingratis*, pp. 51 sgg. Così Colombano contrappone il più vasto dominio della Roma cristiana a quello dell'Impero pagano. "Noi irlandesi, - scrive, - siamo specialmente legati alla Sede di Pietro, e per quanto grande e gloriosa possa essere Roma, solamente questa Sede per noi è grande e famosa. La fama della grande città venne sparsa lontano sul resto del mondo ma giunse a noi soltanto quando il carro della Chiesa valicò le onde occidentali con Cristo per auriga e Pietro e Paolo come celeri corsieri". Epistola a papa Bonifacio (Ep., V)

dente; era un punto d'incontro dell'uno e dell'altro, senza appartenere esattamente a nessuno dei due.

Questa posizione anomala fu molto favorevole all'esercizio dell'influsso papale sui regni barbarici dell'Occidente, dato che il papato ritraeva prestigio dal suo legame con l'Impero d'Oriente senza correre il pericolo di venire considerato uno strumento della politica imperiale, e fu così che i re franchi accettarono senz'obiezione che il vescovo di Arles ricevesse la carica di vicario apostolico per la Chiesa della Gallia.

Tuttavia, il potere del papato, e con esso quello della Chiesa universale, era assai limitato dalle debolezze interiori delle Chiese locali. La Chiesa del regno franco, specialmente, soffriva dello stesso processo d'imbarbarimento e decadenza culturale che affliggeva tutta la società.

Il vescovo divenne un magnate territoriale, come il conte, e quanto maggiori erano le sue ricchezze e la sua potenza, era maggiore il pericolo che la carica si secolarizzasse. La monarchia non aveva nessuna intenzione diretta d'immischiarsi nelle prerogative della Chiesa, ma era naturale che pretendesse di fare essa le nomine a una carica che aveva una parte così importante nell'amministrazione del regno. Ora, i suoi candidati erano sovente di un carattere assai dubbio, come i "vescovi briganti" Salonio e Sagittario, di cui descrive le gesta Gregorio di Tours (lib. IV, cap. 42; V, cap. 20). Inoltre, la trasformazione dello Stato in società agraria e il declino progressivo della città ebbero un effetto deleterio sulla Chiesa, poiché l'influsso delle campagne, barbariche e semipagane, giunse a predominare su quello delle città. Infatti, mentre nell'Oriente il cristianesimo era anzitutto penetrato nelle campagne, e i contadini erano, se mai, più cristiani dei cittadini, nell'Europa occidentale la Chiesa s'era sviluppata nelle città, non riuscendo in questo modo a fare una grande impressione sui campagnoli e sulla gente del contado. Costoro erano i "pagani", che, alla maniera dei contadini, restavano attaccatissimi alle loro usanze e credenze antichissime, ai loro riti della seminazione e della mietitura, alla venerazione degli alberi e delle sorgenti sacre.

Eppure, l'etica fondamentale della nuova religione non era per nulla estranea alla vita contadinesca. I suoi inizi si erano svolti tra i pescatori e i contadini della Galilea, e l'insegnamento, evangelico è pieno di immagini del campo, dell'ovile e del vigneto. Semplicemente, al cristianesimo occorreva un nuovo organo, oltre l'episcopato cittadino, perché potesse permeare la campagna. Ora, nell'istante stesso in cui la conversione dell'Impero allacciava più strettamente la Chiesa alla politica cittadina, un nuovo movimento distoglieva gli uomini dalla città. Gli eroi della seconda epoca cristiana, i successori dei martiri, furono gli asceti: gli uomini che allontanarono deliberatamente da sé tutto il retaggio della cultura cittadina, allo scopo di vivere una vita di fatiche e di preghiera nelle condizioni più semplici possibili.

Nel secolo IV i deserti dell'Egitto e della Siria si popolarono di colonie di monaci ed eremiti, che divennero scuole di vita religiosa per tutte le province dell'Impero e per i popoli limitrofi dell'Oriente. Ma, in Occidente, benché gli ideali fondamentali fossero gli stessi, la differenza delle condizioni sociali costrinse i monasteri ad assumere un diverso atteggiamento nei riguardi della società che li circondava.

Nei territori rurali dell'Occidente il monastero era l'unico centro di vita e d'insegnamento cristiano, e fu ai monaci piuttosto che non ai vescovi e al loro clero che toccò in definitiva il compito di convertire la popolazione campagnola pagana o semipagana. La cosa è evidente già sin dal secolo IV, nella vita del fondatore del monachesimo gallico, il grande Martino di Tours, ma il massimo sviluppo del movimento fu dovuto all'opera di Giovanni Cassiano, che mise la Gallia in diretto contatto con la tradizione monastica del deserto egiziano, e a sant'Onorato, il fondatore di Lérins, che divenne nel secolo V il massimo centro monastico dell'Europa occidentale e fonte di un duraturo influsso.

Ma l'influsso del monachesimo acquistò la sua maggiore importanza nelle terre celtiche dell'estremo Occidente, recentemente convertite. Gli inizi del movimento monastico in quella zona risalgono al secolo V, e probabilmente devono la loro origine all'influsso di Lérins, dove san Patrizio aveva studiato negli anni che precedettero il suo apostolato e dove nel 433 un monaco britannico, Fausto, aveva tenuto la carica di abate.

Ma, benché san Patrizio avesse introdotto la vita monastica in Irlanda, la sua organizzazione ecclesiastica seguì le linee tradizionali dell'organizzazione episcopale, come fu della Chiesa britannica nel Galles. Tuttavia, siccome il vescovo romano era sempre un vescovo cittadino, il normale sistema di organizzazione ecclesiastica non trovava nessuna base sociale naturale nelle terre celtiche, dove l'unità sociale non era la città ma la tribù. Di conseguenza, la grande estensione dell'influsso e della cultura monastica nel secolo VI fece sì che il monastero prendesse il posto del vescovato come centro di vita e organizzazione ecclesiastica. Il movimento ebbe inizio nel Galles meridionale, dove il monastero di Sant'Iltyd nell'isola di Caldey divenne una grande scuola di vita monastica secondo il modello di Lérins, fin dai primi anni del secolo VI. Da questo centro il risveglio monastico si diffuse per tutta la Britannia occidentale e la Bretagna, per opera di san Samson, san Cadoc di Liancarvan, san Gilda e san David. Inoltre il grande sviluppo del monachesimo irlandese che ebbe luogo nel secolo VI sotto i "santi del secondo Ordine", fu strettamente connesso con questo movimento (115).

San Finiano di Clonard (m. 549), il principale iniziatore del nuovo tipo di monachesimo, era in stretti rapporti con san Cadoc di Liancarvan, e con san Gildas; e attraverso lui e i suoi discepoli, soprattutto san Ciaran di Clonmacnois (m. 549), san Brandano di Clonfert e san Colomba di Derry e

Iona, la tradizione monastica di Sant'Iltyd e della sua scuola si diffuse in Irlanda. L'importanza di questo movimento fu letteraria oltre che ascetica, poiché la scuola di Sant'Iltyd e San Cadoc coltivava le tradizioni delle antiche scuole di retorica, insieme a quelle della mera dottrina ecclesiastica, e incoraggiava lo studio della letteratura classica.

Questa l'origine del movimento culturale che produsse le grandi scuole monastiche di Clonard e Clonmacnois e Bangor, e mise l'Irlanda, dalla fine del secolo VI, alla testa della cultura occidentale. Tuttavia, è probabile che il suo sviluppo debba altresì qualcosa alle tradizioni indigene, perché gli Irlandesi, diversamente dagli altri popoli barbarici, possedevano una nativa tradizione di dottrina, rappresentata dalle scuole dei poeti o Filid, che godevano di considerevoli ricchezze e autorità sociale. Le nuove scuole monastiche in un certo senso sottentravano al retaggio di questa tradizione indigena, e furono in grado di sostituire le vecchie scuole dei druidi e dei bardi come organi intellettuali della società irlandese. Gradualmente la cultura classica importata nei monasteri cristiani si mescolò alla tradizione letteraria indigena, e sorse una nuova letteratura dialettale, ispirata in parte dall'influsso cristiano, ma fondata anche su native tradizioni pagane. Per quanto questa letteratura sia giunta a noi specialmente attraverso versioni medioirlandesi dell'età medievale, è indubbio che la sua creazione originale risale ai secoli VII e VIII, - l'età aurea della cultura irlandese cristiana, - e che la tradizione letteraria dell'Irlanda medievale ha profonde radici nel passato preistorico. Il suo esempio più stupefacente è il grande epos o saga in prosa - il Tàin Bó Cualnge - che ci riporta al Medioevo e, di là dalla tradizione classica, all'età eroica della cultura celtica, e serba memoria di uno stadio sociale che somiglia a quello del mondo omerico. Così non ci furono brusche fratture tra la vecchia tradizione barbarica e quella della Chiesa, come avvennero altrove, e fra la Chiesa e la società tribale celtica si ebbe una fusione singolarissima, che non ebbe l'eguale nel resto dell'Europa occidentale. L'organizzazione gerarchica episcopale della Chiesa, comune al resto della cristianità, qui fu interamente subordinata al sistema monastico. Naturalmente i vescovi continuarono a esistere e a conferire gli ordini/ma non erano più i dirigenti della Chiesa.

I monasteri erano non soltanto grandi centri di vita religiosa e intellettuale; ma anche centri di giurisdizione ecclesiastica. L'abate era il di-

(115) Ci fu pure una corrente d'influsso straniero, derivata dalla fondazione di Witherne nel Galloway da parte di san Ninian, e rappresentata in Irlanda da sant'Enda di Aran; ma per importanza essa è secondaria rispetto alla tradizione di Liancarvan e Clonard

dirigente della diocesi o paroichia, e teneva di solito nella sua comunità uno o più vescovi per adempiere alle necessarie funzioni episcopali, tranne i casi in cui era vescovo egli stesso. Anche più straordinario è il fatto che questa specie di giurisdizione quasi episcopale a volte fu esercitata da donne, perché la sede di Kildare era una dipendenza del grande monastero di Santa Frigida e veniva retta insieme dal vescovo e dalla badessa, sicché era, secondo la frase del biografo di lei, "una sede nello stesso tempo episcopale e verginale" (116).

I monasteri erano strettamente legati alla società tribale, giacché l'usanza prevalente se non universale era di scegliere l'abate nel clan a cui apparteneva il fondatore. Così il Libro di Armagh ricorda nel secolo IX che la chiesa di Trim era stata retta per nove generazioni dai discendenti di quel capitano che ai tempi di san Patrizio aveva dotato la sede. Allo stesso modo i primi abati di Iona appartenevano alla famiglia di san Colomba, la stirpe regale degli Ui Niall del Nord (117).

Come organizzazione e modo di vita i monaci irlandesi avevano una stretta somiglianza con i loro prototipi egiziani. Essi gareggiavano coi monaci del deserto per il rigore della disciplina e l'ascetismo della vita. I loro monasteri non erano grandi edifici come le posteriori abbazie benedettine, ma consistevano in gruppi di capanne e di piccole cappelle, come i laura egiziani, ed erano circondati da un rath o terrapieno. Inoltre, essi conservavano l'idea orientale della vita eremitica come il culmine e il fine dello stato monastico. In Irlanda, tuttavia, quest'ideale assunse una forma peculiare che non si trova in altri luoghi. Era normale per i monaci dedicarsi a una vita di volontario esilio e di pellegrinaggio. Il caso ricordato nella Anglo-Saxon Chronicle (891 circa), dei tre monaci "che partirono dall'Irlanda sopra una barca priva di remi perché volevano vivere in stato di pellegrinaggio per l'amor di Dio, senza curarsi dove", è tipico di questa concezione. Essa portò a un movimento di viaggi e di esplorazioni che si riflette in forma leggendaria nelle avventure di san Brandano il navigatore.

(116) RYAN, *Irish monasticism*, pp. 170-04. Tanto singolare era la posizione tenuta da santa Brigida che certe leggende giunsero al punto di asserire che essa stessa aveva ricevuto la consacrazione episcopale!

(117) Ci sono anche prove che esistevano vescovi non monastici di tribù, poiché pare che le leggi constatino che ogni tuath deve possedere un vescovo suo proprio, il quale occupa il secondo posto dopo il re (RYAN, op. cit., p. 300, n. 2). Questi vescovati dei tuath furono l'origine delle successive sedi episcopali irlandesi del Medioevo, ma nei tempi primitivi erano assai meno importanti delle grandi giurisdizioni monastiche, e la loro autonomia era indebolita dall'esistenza dei numerosi vescovi erranti, come quelli di cui si narra dal continente san Bonifacio nel secolo VIII.

Quando i Vichinghi scoprirono l'Islanda, trovarono che i "papi" irlandesi c'erano già stati prima di loro, e ogni isola dei mari settentrionali aveva la sua colonia di asceti. Gli informatori di Dicuil, il geografo carolingio, avevano navigato fin oltre l'Islanda e raggiunto i mari glaciali artici.

Ma la vera importanza di questo movimento sta nell'impulso ch'esso diede all'attività missionaria,***e m come missionari che i monaci celti portarono il loro più seno contributo alla cultura europea***. Le colonie monastiche di san Colomba a Iona e del suo omonimo Colombano a Luxeuil furono il punto di partenza di una grande espansione del cristianesimo. Al primo si dovette la conversione della Scozia e del regno di Northumbria, al secondo il risveglio del monachesimo e la conversione dei residui clementi pagani del regno franco. Luxeuil, coi suoi seicento monaci, divenne la metropoli monastica dell'Europa occidentale e il centro di una grande attività colonizzatrice e missionaria. Moltissimi dei grandi monasteri medievali, non soltanto della Francia ma anche delle Fiandre e della Germania, debbono la loro fondazione alla sua opera - per esempio, Jumièges, Saint-Vandrille, Solignac e Gorbie in Francia; . Stavelot e Malmedy nel Belgio; San Gallo e Disentis in Svizzera; e Bobbio, l'ultima fondazione di Colombano in persona, in Italia. Attraverso tutta l'Europa centrale gli erranti monaci irlandesi hanno lasciato le loro tracce, e la Chiesa germanica venera tuttora tra i suoi fondatori i nomi di san Kilian, san Gallo, san Fridolino e san Corbiniano.

È facile comprendere quale influsso abbia esercitato questo movimento sulle campagne. Esso fu essenzialmente rurale, evitando le città e cercando le più selvagge regioni delle foreste e dei monti. Ben più che non la predicazione di vescovi e preti venuti dalla lontana città, la presenza di queste colonie di asceti nerovestiti deve aver colpito lo Spirito dei campagnoli col senso di una nuova potenza, di gran lunga più forte delle divinità naturali dell'antica religione contadina. Inoltre, i monaci irlandesi erano essi stessi campagnoli e provavano un sentimento profondo per la natura e per le creature selvatiche. Il biografo di Colombano riferisce come, attraversando il suo eroe la foresta, gli scoiattoli e gli uccellini venivano a farsi carezzare da lui e folleggiavano e sgambettavano con grande gioia, come cuccioli che giocano col padrone" (118).

Invero, le leggende di questi santi monaci sono piene di un sentimento della natura quasi francescano. Non si può negare che l'ideale monastico celtico fosse quello del deserto; essi amavano la foresta o, meglio ancora, le isole disabitate e inaccessibili, come Skellig Michael, che è una delle più

(118) JONAS, *Vita Colombani*, I, 17

solenni località monastiche, proprio come ancora oggi i monaci orientali scelgono il monte Athos o la Meteora. Ciò nonostante, le colonie monastiche erano necessariamente costrette a intraprendere l'opera dei contadini, disboscare la selva e dissodare il terreno. Le vite dei santi monaci del periodo merovingio, sia galli che celti, sono piene di allusioni alle loro fatiche agricole - all'opera di disboscamento e di riadattamento delle campagne abbandonate durante il periodo dell'invasione.

Molti di essi, come san Walaric, fondatore di Samt-Valery-sur-Somme, erano di origine contadina. Altri, per quanto nobili di nascita, spesero la vita intera a lavorare da contadini, come san Teodolfo, abate di Saint-Thierry presso Reims, che non si diede mai tregua e il cui aratro dai contadini venne appeso in chiesa come reliquia.

A questi uomini fu dovuta la vera conversione delle campagne, poiché essi vivevano così vicino alla cultura contadina da potervi infondere lo spirito della nuova religione. Fu per opera loro che il culto dedicato prima agli spiriti della natura venne trasferito ai santi. Le sorgenti sacre, gli alberi sacri e le pietre sacre, non persero la devozione del popolo, ma vennero consacrati alle nuove potenze e illustrati con nuovi ricordi. I contadini dei dintorni di Reims rendevano onore a un albero sacro, che si diceva germogliato miracolosamente dal pungolo che quello stesso san Teodolfo aveva piantato in terra. Nelle regioni occidentali le croci di pietra dei santi presero il posto dei menhir del culto pagano (119), allo stesso modo che il grande tumulo di Carnac era stato incoronato della cappella di San Michele e un dolmen a Ploucret trasformato in una cappella dei Sette Santi. Solo con molta difficoltà la Chiesa riuscì ad abolire le antiche usanze pagane, e ciò essa fece solitamente sostituendo la vecchia cerimonia idolatrica con una cristiana. L'affermazione del Liber Pontificalis che san Leone abbia istituito le cerimonie della Candelora per porre fine ai Lupercalia è forse erronea, ma pare vero che le grandi litanie e le processioni del 25 aprile abbiano preso il posto dei Robigalia, e la festa della Colletta o Oblatio quello dell'inizio dei Ludi Apollinares. Anche più singolare è la corrispondenza fra le Ceneri e le stagionali feriae pagane della mietitura, della vendemmia e della seminazione. Specialmente la liturgia delle Ceneri dell'Avvento è piena di allusioni alla seminazione, che essa associa col mistero del divino Natale. "Il seme divino discende, e mentre i frutti del campo sostentano la nostra vita terrena, questo seme venuto dall'alto dà all'anima nostra il cibo dell'immortalità. La terra ha prodotto il suo grano, il

(119) Qualche volta, in Bretagna, lo stesso menhir venne cristianizzato con l'aggiunta di una piccola croce

suo vino e il suo olio, e ora s'avvicina l'ineffabile Natale di colui che attraverso la sua pietà impartisce il pane della vita ai figli di Dio" (120).

Ma questa trasfigurazione liturgica dello spirito del culto della vegetazione era troppo spirituale per giungere alla mente del campagnolo. A dispetto di tutti gli sforzi della Chiesa, gli antichi riti pagani sopravvissero e in tutta l'Europa i contadini continuarono ad accendere i falò estivi la vigilia di san Giovanni e a praticare in primavera il rito magico della fertilità (121). Oggi ancora, come ha mostrato Maurice Barrès nella *Colline inspirée*, le sinistre potenze dell'antica religione naturalistica sono latenti nelle campagne europee, e pronte a riaffermarsi non appena il controllo del nuovo ordine si rilassi. Nondimeno è notevole che proprio in quelle regioni dove le sopravvivenze esterne delle usanze pagane saltano di più agli occhi, come nella Bretagna e nel Tirolo, l'etica cristiana ha toccato più a fondo la vita dei contadini. Poiché il cristianesimo è riuscito a riplasmare questa cultura paesana. Le antiche divinità scomparvero e i luoghi a loro sacri vennero riconsacrati ai santi della nuova religione. È vero che il culto dei santuari locali e i loro pellegrinaggi diedero occasione a ogni sorta di bizzarre sopravvivenze, come vediamo ancor oggi nei Perdoni bretoni, ma fu proprio questa continuità di cultura - quest'associazione dell'antica con la nuova - ad aprire la mente dei contadini a influssi cristiani che in altro modo non vi sarebbero entrati. E in tempi successivi la scomparsa delle antiche Usanze campagnole è stata sovente accompagnata da una ripresa di paganesimo assai più remoto di quello dei resti archeologici.

Ma l'evangelizzazione dell'Europa rurale durante il periodo merovingio, non è se non uno dei servizi che il monachesimo rese alla civiltà europea. Esso era pure destinato a riuscire il principale agente del

(120) citazione del Grisar (op. cit., III, 285) dal Sacramentario Leonino. Il Grisar indica altresì la notevole coincidenza fra il passo d'Isaia della messa per il Mercoledì delle Ceneri dell'Avvento e i versi di Ovidio a Cerere nella ricorrenza delle *feriae sementivae* (Fasti, I, v. 597).

(121) Un notevolissimo esempio della sopravvivenza in veste cristiana dell'antica cerimonia magica per la fertilità ci è stato conservato in un complicato incantesimo anglo-sassone per la terra sterile. Si canta la messa su quattro zolle prese dai quattro angoli del campo, si pone incenso e Sale benedetto sull'aratro, e tracciando il primo solco l'aratore ripete la seguente invocazione alla Dea Madre:

Salute, Terra, madre degli uomini.

Sii Fruttifera nell'abbraccio di Dio

ricco di cibo per l'uso degli uomini.

Cfr. GORDON, *Anglo-Saxon Poetry* (Everyman's Library), pp. P 98-100

papato nella sua opera di riforma ecclesiastica e ad esercitare un influsso vitale sulla restaurazione politica e culturale della società europea. Lo stesso periodo che vide l'ascesa del monachesimo celtico in Irlanda, fu contrassegnato in Italia da un nuovo sviluppo del monachesimo, che doveva avere un'importanza storica anche maggiore. Ciò fu opera di san Benedetto, "il patriarca dei monaci d'Occidente", che fondò verso l'anno 520 il monastero di Monte Cassino. Fu lui il primo ad applicare all'istituzione monastica il genio latino dell'ordine e della legge, e a completare quella socializzazione della vita monastica che era stata iniziata da san Pacomio e da san Basilio. L'ideale dei monaci del deserto era quello di un'ascesi individuale, e i loro monasteri erano comunità di eremiti.

Quello dei benedettini era un ideale essenzialmente cooperativo e sociale : suo fine non era di produrre eroiche gesta ascetiche, ma di coltivare la vita ordinaria, "la scuola del servizio del Signore". In confronto con le regole di Pacomio e di san Colombano, quella di san Benedetto appare moderata e facile, ma essa implicava un grado assai più alto di organizzazione e di stabilità. Il monastero benedettino era un piccolo Stato in miniatura, con una gerarchia e una costituzione fissa e una vita economica organizzata. Fin dall'inizio fu una corporazione terriera, che possedeva Ville, servi della gleba e vigneti, e l'economia monastica occupa un posto più ampio nella regola di san Benedetto che in qualunque altra regola precedente. Di qui l'importanza del lavoro in cooperazione, che riempiva una parte così grande della vita del monaco benedettino, poiché san Benedetto s'ispirava agli ideali esposti nel trattato di sant'Agostino *De Opere monachorum* e detestava come lui i monaci oziosi e "girovaghi" che tanto avevano contribuito a gettare il discredito sul monachesimo in Occidente.

Ma il primo dovere del monaco non era il lavoro manuale, bensì la preghiera, soprattutto l'ordinaria recita dell'ufficio divino, che san Benedetto chiama "il lavoro di Dio". Né lo studio era trascurato. Furono i monasteri a tenere viva la tradizione classica dopo la caduta dell'Impero. Infatti l'ultimo rappresentante in Occidente della tradizione colta del servizio civile romano, Cassiodoro, fu anche fondatore di monasteri e autore del primo programma di studi monastici. È vero che l'ostentata cultura letteraria del vecchio retore di Vivarium era assai diversa dall'austera semplicità e spiritualità che ispirava la regola benedettina, ma il monachesimo occidentale doveva ereditare entrambe le tradizioni.

Sotto l'influsso del papato la regola di san Benedetto divenne il modello romano di tutta la vita monastica e, in definitiva, il tipo universale del monachesimo d'Occidente (122). Dopo l'espansione celtica venne l'organizzazione latina.

L'inizio di questa missione benedettina mondiale fu dovuto all'azione di san Gregorio, lui stesso monaco benedettino. Dal monastero benedettino

sul Celio sant'Agostino e i suoi monaci partirono per la loro missione di conversione dell'Inghilterra, e il monastero benedettino di Canterbury, probabilmente la prima fondazione benedettina fuori d'Italia, divenne il punto di partenza di un movimento di organizzazione e unificazione religiosa che creò in Occidente un nuovo centro di civiltà cristiana.

L'apparire nel secolo VII della nuova cultura anglo-sassone è forse l'evento più importante fra l'età di Giustiniano e quella di Carlo Magno, perché reagì profondamente sull'intero sviluppo continentale. Nelle sue origini questa cultura è debitrice in ugual misura verso le due forze che abbiamo descritto - il movimento monastico celtico e la missione benedettina romana. L'Inghilterra settentrionale fu il terreno comune di entrambe, e qui sorse la nuova cultura cristiana negli anni fra il 650 e il 680, per merito della reciproca azione e fusione dei due elementi. Il cristianesimo era stato introdotto nella Northumbria dal romano Paolino, che battezzò il re Edwin nel 627 e stabilì la sede metropolitana nella vecchia città romana di York, ma la sconfitta che il pagano Penda e il gallese Cadwallon inflissero a Edwin ridusse temporaneamente in rovina la Chiesa anglica. Questa venne ristabilita da re Osvaldo nel 634 con l'aiuto di sant'Aidan e dei missionari celtici che egli portò da Iona a Lindisfarne, e per tutta la durata del suo regno predominò l'influsso celtico. Ma solo col sinodo di Witby, nel 664, il partito romano finalmente trionfò, grazie all'intervento di san Wilfrido, che dedicò la sua vita lunga e burrascosa al servizio dell'unità romana. A lui e al suo amico e collega, san Benedetto Biscop, si deve la introduzione del monachesimo benedettino nell'Inghilterra settentrionale. Né la loro attività fu unicamente d'importanza ecclesiastica; essi furono missionari della cultura, oltre che della religione, e a loro è dovuta la nascita di una nuova arte anglica. Dai loro molti viaggi a Roma e in Gallia riportarono abili artigiani, architetti e musicisti, oltretutto libri, quadri, indumenti; e le loro abbazie di Ripon e Hexham, Wearmouth e Jarrow, furono i grandi centri della nuova cultura. Contemporaneamente, una opera consimile veniva effettuata nel Sud dall'arcivescovo greco-siriano Teodoro e dall'abate africano Adriano, inviati da Roma nel 668. In loro noi possiamo osservare l'apparizione di

(122) Secondo il padre Chapman, san Benedetto compose la sua Regola come codice ufficiale per il monachesimo dell'Occidente su suggerimento di papa Ormisda e di Dionisio Esiguo; egli vede tracce del suo influsso nella legislazione monastica di Giustiniano (Novella) e negli scritti di Cassiodoro. Quest'opinione, tuttavia, implica serie difficoltà. Cfr. CHAPMAN, *St. Benedict and the Sixth Century* (1929), e le critiche del padre Cabrol nella "Dublin Review", luglio 1930.

una nuova ondata di cultura più elevata venuta dall'Oriente; ciò che spiega in gran parte la nascita dell'erudizione anglo-sassone e la superiorità del latino di Beda e di Alcuino sul barbaro stile di Gregorio di Tours o del celtico autore della *Hisperica Famina*. La cultura superiore era sopravvissuta specialmente nelle province bizantine dell'Africa e dell'Oriente, e la bufera dell'invasione araba aveva portato in Occidente un afflusso di profughi, che ebbero nel secolo VII press'a poco la stessa funzione dei profughi greci di Costantinopoli nel XV. Dal 685 al 752 la Sede romana fu occupata da una serie di Greci e Siri, molti dei quali erano personaggi notevolissimi, e l'influsso orientale toccò il suo culmine, non soltanto a Roma, ma in tutto l'Occidente. Nell'arte anglica di quel periodo l'influsso orientale è singolarmente profondo. Press'a poco dopo l'anno 670, probabilmente come risultato dell'attività di Benedetto Biscop, troviamo, in luogo dell'antica arte germanica, una nuova scuola di scultura e decorazione, d'ispirazione prettamente orientale, fondata sul motivo siriano del pampino intrecciato con figure di uccelli o di animali, come si vede nella grande serie di croci angliche, specialmente quelle famose di Ruthwell e Bewcastle, che risalgono probabilmente ai primi anni del secolo VIII.

Che anche nella Northumbria esistesse una scuola d'arte irlandese è provato dal meraviglioso Vangelo di Lindisfarne, ma non vi sono tracce di un suo influsso sull'architettura né sulla scultura (123). D'altra parte, l'arte dell'Inghilterra sassone è molto più composita e mostra l'influsso non soltanto dello stile orientale, nelle sue forme così northumbriche come merovinge, ma anche dell'arte irlandese.

Nondimeno, dietro tutti questi influssi stranieri si trova un fondamento di cultura indigena. La stessa età e la stessa regione che produssero le croci angliche videro anche sorgere una letteratura anglo-sassone. Fu l'epoca in cui l'antica storia pagana di Beowulf ricevette la sua forma letteraria; e anche più caratteristici del loro tempo furono i poeti cristiani, Caedmon, il pastore dell'abbazia di Whitby, la cui storia romantica ci è conservata da Beda, e Cynewulf, l'autore di vari poemi che ci son pervenuti (tra cui *Andreas*, *Elene*, *Juliana*), e forse anche del nobile *Sogno della Croce*, una citazione del quale è scolpita sulla croce di Ruthwell.

Il sorgere di questa letteratura dialettale deve senza dubbio qualcosa all'influsso dell'Irlanda, dove, come abbiamo veduto, avveniva in quel tempo uno sviluppo notevole della cultura cristiana dialettale. Ma la lettera-

(123) È l'opinione di BRONDSTED, *Early English Ornament*, p. 92. Baldwin Brown, d'altra parte, attribuisce il Vangelo di Lindisfarne alla nativa forza creativa degli Angli

tura anglo-sassone ha un forte carattere distintivo che non è né celtico né teutonico, ma tutto suo. È contrassegnata da una caratteristica malinconia che non ha nulla in comune con la "malinconia celtica" della tradizione letteraria. È la malinconia di un popolo che vive tra le rovine di una civiltà morta, e i suoi pensieri si appuntano sulle glorie del passato e la vanità delle imprese umane (124).

Ma questa tradizione indigena non è necessariamente anglo-sassone: può darsi che risalga anche più lontano. Il Collingwood ha spiegato che l'improvvisa fioritura dell'arte anglica è dovuta a una rinascita dello spirito creativo del popolo vinto (125), e questo sembra anche più probabile nel caso dei maggiori centri della religione e della cultura. L'assenza quasi totale di ogni avanzo di stabilimenti anglici pagani a nord del Tees, in Bernicia, il centro della potenza northumbrica ai giorni di sant'Osvaldo, è particolarmente degna di nota. Essa ci suggerisce la probabilità di una sopravvivenza di elementi indigeni proprio nella regione che ebbe una parte così grande nella storia della cultura anglica, cioè il Tyneside e l'estremità orientale del vallo romano (126).

La stessa cosa vale, in grado minore, per il Wessex, essendo tanto Aldelmo quanto Bonifacio nativi di regioni non occupate dai Sassoni nei primi tempi. L'entusiasmo degli Anglosassoni neoconvertiti per la cultura latina e per l'ordine romano non può essere stato meramente fortuito. Un uomo come Beda, che rappresenta il più alto grado raggiunto dalla cultura in Occidente tra la caduta dell'Impero e il secolo IX, non può essere stato un prodotto artificiale di una missione italiana fra barbari germanici. La comparsa di un tipo simile, per esempio in Danimarca, anche dopo che questa si fu convertita, sarebbe inconcepibile.

La conversione degli Anglosassoni produsse in Inghilterra un muta-

(124) Si veda, per esempio, il seguente passaggio del Vagabondo: "Così il Creatore degli uomini desolò questa terra, fin che l'opera antica dei giganti non fu vuotata, libera dalle orge degli abitatori dei castelli. E allora colui che ha pensato con saggezza ai fondamenti delle cose, e che medita a fondo questa vita tenebrosa, nella saggezza del suo cuore spesso volge i pensieri a tante stragi del passato e dice queste parole: "Dove è andato il cavallo? Dove è andato il cavaliere? Dove è andato il dispensatore dei tesori; dove il luogo del banchetto? Dove sono le gioie della sala? Ahimè la coppa lucente! Ahimè il guerriero con la sua corazza! Ahimè la gloria del principe! Tutto quel tempo è dileguato, oscurandosi sotto l'ombra della notte, come se non fosse mai esistito". GORDON, *op. cit.*, p. 82. Cfr. anche *La Rovina, Deor, Il Navigatore*, ecc.

(125) R. G. COLLINGWOOD, *Roman Britain*, Oxford 1923, p. 101.

(126) Cfr. THURLOW LEEDS, *The Archeology of the Anglo-Saxon Settlements*, pp. 70-71

mento così vitale perché significava il riaffermarsi dell'antica tradizione culturale dopo la temporanea vittoria della barbarie. Fu questa la ragione per cui la cultura cristiana e monastica raggiunse in Inghilterra un'indipendenza e autonomia come non possedette sul continente, tranne che in Spagna per qualche tempo. Nei domini franchi la monarchia conservava tuttora un po' del prestigio dello Stato antico, e, come abbiamo veduto, esercitava un controllo considerevole sulla Chiesa. In Inghilterra, la Chiesa incarnava l'intero retaggio della cultura romana di fronte ai deboli e barbarici staterelli fondati sulle tribù. Fu la Chiesa, più che lo Stato, ad aprire la strada verso l'unità nazionale attraverso la sua organizzazione generale, i suoi sinodi annuali e la sua tradizione amministrativa. Nella sfera politica la cultura anglosassone fu singolarmente sterile di risultati. La Northumbria cadde in uno stato di debolezza e d'anarchia molto prima che l'arte e la cultura anglica tramontassero. La concezione popolare dell'Anglosassone come una specie di John Bull medievale è singolarmente in contrasto con la verità storica. Dal lato materiale la civiltà anglosassone fu un fallimento; la sua maggiore industria sembra sia stata la manifattura e l'esportazione di santi, e persino Beda sentì il bisogno di protestare contro l'eccessivo moltiplicarsi di fondazioni monastiche, che indebolivano seriamente le capacità militari dello Stato (127).

Ma, d'altra parte, non c'è mai stato un tempo in cui l'Inghilterra abbia avuto un influsso più grande sulla cultura continentale. Nell'arte e nella religione, nell'erudizione e nella letteratura, gli Anglosassoni del secolo VIII furono alla testa del loro tempo. In un'epoca che la civiltà continentale era discesa al suo più basso livello, la conversione degli Anglosassoni segnò la ripresa della marca. I pellegrini sassoni si affollavano a Roma come al centro del mondo cristiano, e il papato trovò fra i monaci e i missionari anglosassoni i suoi alleati e servitori più devoti.

Le fondamenta del tempo nuovo vennero gettate dal maggiore di tutti, san Bonifacio di Crediti, "l'apostolo della Germania", un uomo che ebbe nella storia d'Europa un influsso più profondo di qualunque altro Inglese che sia mai esistito. Diversamente dai suoi predecessori celtici, non fu un missionario isolato, ma uno statista e un organizzatore, che si dimostrò soprattutto un servitore dell'ordine romano. A lui si deve la fondazione della Chiesa tedesca medievale e la definitiva conversione dell'Assia e della Turingia, il cuore della terra tedesca. Con l'aiuto dei suoi monaci e mona-

(127) Epistola ad Egbertum. I monasteri laici dei quali parla Beda in questa lettera può darsi siano stati un'istituzione celtica, ma erano anche comuni nella Spagna del secolo VI, e san Fruttuoso di Braga vi fa allusione nella sua regola monastica

che anglosassoni egli distrusse gli ultimi fortificati del paganesimo germanico e innalzò abbazie e vescovati sul sito degli, antichi Folkburg e santuari pagani, come Buraburg, Amoneburg e Fulda.

Quando tornò da Roma nel 739, si servì della sua autorità di vicario papale in Germania per riorganizzare la Chiesa bavarica e stabilire le nuove diocesi, che ebbero tanta importanza nella storia tedesca. Infatti la Germania d'oltre Reno era ancora una terra senza città, e fondare nuovi vescovati significava creare nuovi centri di vita culturale. Per opera di san Bonifacio la Germania cominciò a diventare un membro vivente della società europea.

Si debbono a quest'influsso anglosassone i primi inizi di una cultura dialettale in Germania (128) Non è soltanto il fatto che i missionari anglosassoni abbiano portato con sé la loro usanza di accompagnare i testi latini con glosse vernacole, né che i primitivi monumenti della letteratura tedesca - la vecchia Genesi sassone e l'epica religiosa del Heliand - sembrino derivare dalla tradizione letteraria anglosassone. Ma piuttosto perché l'idea stessa di una cultura dialettale era estranea alle tradizioni della Chiesa continentale e fu il prodotto caratteristico delle nuove culture cristiane dell'Irlanda e dell'Inghilterra, donde venne trasmessa al continente dal movimento missionario del secolo VIII.

Ma, in più, Bonifacio fu il riformatore dell'intera Chiesa franca. La decadente dinastia merovingia aveva già abbandonato la sostanza del suo potere ai maestri di palazzo, i quali, nonostante il loro valore militare che nel 735 salvò la Francia dalla conquista araba, per la cultura non avevano fatto nulla, e avevano soltanto accresciuta la degradazione della Chiesa franca. Carlo Martello si era servito di abbazie e vescovati per ricompensare i suoi partigiani laici, e aveva effettuato una secolarizzazione generale dei beni ecclesiastici. Come scriveva Bonifacio al papa : "La religione è calpestata. I benefizi si danno a laici avidi oppure a chierici licenziosi e pubblicani. Tutti i loro delitti non impediscono loro di giungere al sacerdozio; e infine, salendo di grado come crescono nel peccato, diventano vescovi, e quelli tra loro che si possono vantare di non essere adulteri o fornicatori sono ubriaconi, cacciatori arrabbiati e soldati che non hanno ritegno a versare sangue cristiano" (129) Nondimeno, i successori di Carlo Martello, Pipino e Carlomanno, furono favorevoli alle riforme di Bonifacio. Munito di speciali poteri come legato della Santa Sede e rappre-

(128) Cfr. W. BRAUNE, *Angelsuchtsich und Altohecdeusch*, in "Beitrage sur Geschichte der deutschen Sprache" ed. da Paul e Braune, XLIII (1918), Pp. 361-445

(129) Abbreviato da Ep., XLIX (a papa Zaccana)

sentante personale del papa, questi si pose a disfare l'opera di secolarizzazione della Chiesa franca.

In una serie di grandi concili tenuti fra il 742 e 747, Bonifacio restaurò la disciplina nella Chiesa franca e la condusse ad avere strettissimi rapporti con Roma. È vero ch'egli non riuscì a mettere in pratica tutto il suo programma volto a stabilire un regolare sistema di appelli dalle autorità locali a Roma e a far riconoscere i diritti del papato nell'investitura dei vescovi. Ma Pipino, quantunque maldisposto a cedere il controllo che aveva sulla Chiesa franca, appoggiò san Bonifacio nella riforma della Chiesa e accettò il suo ideale di cooperazione armonica fra lo stato franco e il papato. Da allora in poi la dinastia carolingia doveva essere la patrona del movimento di riforma ecclesiastica, e trovare nella Chiesa e nella cultura monastica la forza che le occorreva per la sua opera di riorganizzazione politica. Furono infatti i monaci anglosassoni, e soprattutto san Bonifacio, a concepire per primi quell'unione dell'iniziativa teutonica e dell'ordine latino che è la sorgente di tutto lo sviluppo culturale del Medioevo.

XII

LA RESTAURAZIONE DELL'IMPERO D'OCCIDENTE E LA RINASCITA CAROLINGIA

L'importanza storica dell'età carolingia trascende di gran lunga le sue realizzazioni materiali. Il poco maneggevole impero di Carlo Magno non sopravvisse a lungo al suo fondatore, e non raggiunse mai veramente l'organizzazione economica e sociale di uno stato civile. Eppure, malgrado questo, esso segna il primo emergere della cultura europea dal crepuscolo di un'esistenza prenatale alla coscienza della vita attiva. Sinora i barbari erano passivamente vissuti del capitale che avevano ereditato dalla civiltà da loro saccheggiata; allora cominciarono finalmente a cooperare con essa in un'attività sociale creatrice. Il centro della civiltà medievale non doveva trovarsi sulle sponde del Mediterraneo, ma nelle terre settentrionali fra la Loire e il Weser, che erano il cuore dei domini franchi. Fu questo il centro formatore della nuova cultura, ed è qui che le nuove condizioni che avrebbero regolato la storia della cultura medievale trovano la loro origine. L'ideale dell'Impero medievale, la posizione politica del papato, l'egemonia tedesca in Italia e l'espansione della Germania verso oriente, le fondamentali istituzioni tanto religiose quanto politiche della società medievale e l'incorporazione della tradizione classica nella sua cultura, tutto ha il suo fondamento nella storia del periodo carolingio.

Il carattere essenziale della nuova cultura fu quello religioso. Mentre lo stato merovingio era stato essenzialmente laico, l'impero carolingio fu una potenza teocratica: l'espressione politica di un'unità religiosa. Questa trasformazione nel carattere della monarchia si rivela nelle circostanze

effettive che insediarono la nuova dinastia; giacché Pipino ottenne l'autorizzazione del papa per la sua deposizione dell'antica dinastia e venne unto re nel 752 da san Bonifacio, secondo il rito religioso d'incoronazione che s'era sviluppato sotto l'influsso della Chiesa nell'Inghilterra anglosassone e nella Spagna visigotica, ma che sinora era rimasto sconosciuto tra i Franchi. Così la legittimazione della casa Carolingia suggellò quell'alleanza tra monarchia franca e papato, per concludere la quale san Bonifacio aveva tanto fatto; e da ora innanzi la monarchia franca sarà il campione riconosciuto della Santa Sede. Il papato s'era già allontanato dall'Impero bizantino per la politica iconoclastica degli imperatori isaurici, e l'estinzione a Ravenna degli ultimi resti della potenza bizantina per opera dei Longobardi, nel 751, costrinse il papa a cercare un appoggio altrove. Nel 754 Stefano II visitò Pipino nei suoi domini, e ne ottenne un trattato che assicurava alla Santa Sede l'esarcato e i precedenti possessi bizantini in Italia, oltre ai ducati di Spoleto e di Benevento. In cambio il papa riconsacrò Pipino re dei Franchi, e gli conferì anche la dignità di patrizio dei Romani. Fu un evento di capitale importanza, poiché segnò non solo la fondazione dello Stato della Chiesa, che doveva durare fino al 1870, ma anche il protettorato dei Carolingi in Italia e l'inizio della loro missione imperiale come capi e organizzatori della cristianità occidentale.

I Carolingi erano per natura adatti a intraprendere questa missione, giacché rappresentavano essi stessi le due correnti della tradizione europea. Ritraevano la loro origine tanto da vescovi e santi gallo-romani come da guerrieri franchi, e combinavano il valore guerresco di un Carlo Martello con una vena d'idealismo religioso, come quella che si rivela nella rinuncia di Carlomanno al regno per chiudersi in un chiostro e nella sincera devozione di Pipino alla causa della Chiesa. Solo però nel successore di Pipino, Carlo Magno, ambedue questi elementi trovano un'espressione simultanea. Carlo fu soprattutto un soldato, fornito di un talento per la guerra e per le imprese militari che fece di lui il massimo conquistatore del suo tempo. Ma, nonostante la sua durezza e la sua ambizione priva di scrupoli, non fu solo un guerriero barbarico; la sua politica s'ispirò a ideali e fini universali. Le sue conquiste non furono il semplice compimento della tradizionale politica franca d'espansione militare, ma anche crociate per la protezione e l'unificazione della cristianità. Distruggendo il regno longobardo egli liberò il papato dalla minaccia che ne aveva messo a repentaglio l'indipendenza per due secoli, e introdusse l'Italia nella cerchia dell'Impero franco. L'interminabile lotta coi Sassoni nacque dalla sua risoluzione di mettere fine agli ultimi resti sia del paganesimo germanico come dell'indipendenza sassone. La sottomissione degli Avari negli anni 793-94 distrusse quell'asiatico stato di briganti che avevano terrorizzato tutta l'Europa orientale, e insieme restaurò il cristianesimo nelle province

danubiane, mentre la guerra cogli Arabi e la fondazione della Marca spagnola furono l'inizio della reazione cristiana alla vittoriosa espansione dell'Islam. Nel corso di trent'anni di guerra incessante, egli allargò le frontiere della monarchia franca fino all'Elba, al Mediterraneo e al basso Danubio, e riunì la cristianità di Occidente in un grande stato imperiale.

L'incoronazione di Carlo come imperatore romano e la restaurazione dell'Impero d'Occidente dell'anno 800 concluse la riorganizzazione della cristianità occidentale e completò quell'unione tra la monarchia franca e la Chiesa di Roma che era stata iniziata dall'opera di Bonifacio e Pipino. Tuttavia, sarebbe un errore supporre che l'elemento teocratico del dominio di Carlo fosse fondato sul suo titolo imperiale o che egli derivasse il carattere universale della sua autorità dalla tradizione dell'imperialismo romano.

Sotto l'influsso del suo consigliere anglosassone Alcuino, che non fu meno decisivo di quello di Bonifacio nel periodo precedente, egli s'era già fatta un'alta opinione della sua autorità come capo divinamente eletto del popolo cristiano. Ma quest'ideale si fondava sull'insegnamento della Bibbia e di sant'Agostino piuttosto che sulla tradizione classica di Roma imperiale. Poiché, per Alcuino e gli autori dei Libri Carolini, Roma, anche nella sua forma bizantina, era pur sempre l'ultimo degli imperi pagani di cui parla la profezia, e la rappresentante del regno terreno, mentre il monarca franco possedeva la superiore dignità di sovrano e guida del popolo di Dio. Carlo era il nuovo Davide e il nuovo Giosia; e, come quest'ultimo aveva restaurata la legge di Dio, così Carlo era il legislatore della Chiesa e impugnava le due spade dell'autorità spirituale e di quella temporale (130).

Quest'ideale teocratico domina ogni aspetto del governo carolingio. Il nuovo stato franco fu, anche più risolutamente dell'Impero bizantino, uno Stato chiesastico, i cui aspetti secolari e religiosi erano inestricabilmente intrecciati.

Il re è il reggitore della Chiesa oltre che dello Stato, e le sue leggi fissano le regole più rigide e minute per la condotta del clero e la disciplina della dottrina e dei riti. L'osservanza della domenica, l'esecuzione del canto

(130) libri Carolini. I, I, 3; II, II, 19; III, TS, ecc. Alcuino, Ep., 198, ecc. Egli scrive che ci sono al mondo tre poteri supremi: il papato di Roma, l'Impero di Costantinopoli e la dignità regale di Carlo, e dei tre l'ultimo è il più alto, poiché Carlo è designato da Cristo come capo del popolo cristiano. (Cfr. *Cambridge Medieval History*, II, 617). In accordo con queste idee Alcuino sostituì *imperium christianum* a *Romanorum* nella sua revisione dei libri liturgici

ecclesiastico e le condizioni per l'ammissione dei novizi nei monasteri sono punti fissati nei Capitolari, altrettanto come la difesa delle frontiere e l'amministrazione dei beni della corona. In una certa occasione Carlo richiese persino da ciascuna parrocchia una risposta scritta intorno al modo come vi fosse somministrato il battesimo, e le risposte vennero inoltrate dai vescovi al palazzo di Carlo, perché egli ne prendesse diretta visione.

Il governo di tutto l'Impero era largamente ecclesiastico, poiché il vescovo partecipava alla pari col conte all'amministrazione locale delle trecento contee in cui era diviso l'impero, mentre il governo centrale era in gran parte nelle mani degli ecclesiastici della cancelleria e della cappella reale (131) l'arcicappellano essendo il principale consigliere del re e uno dei massimi dignitari dell'Impero. Il controllo e la sorveglianza sull'amministrazione locale erano assicurati dall'istituzione caratteristicamente carolingia dei missi dominici, che andavano in giro attraverso le contee dell'Impero, come i giudici d'assise inglesi, e anche qui le missioni più importanti venivano affidate a vescovi e abati.

Lo spirito teocratico, che ispirava il governo carolingio appare chiaramente dal curioso discorso di uno dei missi di Carlo, che ci è rimasto: "Siamo stati invitati qui, - comincia, - dal nostro Signore, l'imperatore Carlo, per la vostra salvezza eterna, e vi esortiamo a vivere virtuosamente secondo la legge di Dio, e giustamente secondo la legge del mondo. Dovete sapere anzitutto che bisogna credere in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo..." "Amate Dio con tutto il vostro cuore. Amate il vostro prossimo come voi stessi. Fate elemosina ai poveri secondo i vostri mezzi", e dopo aver ripassato i doveri di ogni classe e condizione, dalle mogli e dai figli ai monaci e conti e pubblici funzionari, conclude: "A Dio nulla è nascosto. La vita è breve e l'ora della morte è sconosciuta. Perciò siate sempre preparati". (132)

Questo discorso è più conforme allo stile di un cadì musulmano che di un funzionario romano: invero l'ideale agostiniano della Città di Dio è stato trasformato con cruda semplificazione in qualcosa di pericolosamente simile a una versione cristiana dell'Islam, e Carlo è diventato il "commendatore dei credenti". C'era la medesima identificazione della reli-

(131) Sotto i Carolingi la Capella divenne una specie di Santo Sinodo prendendo altresì una parte molto importante nell'amministrazione secolare. La Capella era originariamente il corpo di ecclesiastici che vigilavano il mantello (capa) di san Martino, il palladio del regno franco, e che per conseguenza avevano una funzione che li avvicinava molto alla Corte.

(132) FUSTEL DE COULANGES, *Les transformations de la royauté franque*, p. 588

gione con la politica, il medesimo tentativo d'imporre la moralità con mezzi legali e di diffondere la fede con la guerra. Come lamentava appunto Alcuino, la fede dei Sassoni era stata distrutta dalle decime, e i missionari di Carlo erano ladroni (*praedones*) piuttosto che predicatori (*praedicatores*). La religione di Carlo era come quella dell'Islam una religione della spada, e la sua vita privata, nonostante la sua sincera pietà, somigliava a quella di un sovrano musulmano. Eppure, nonostante tutto, egli rivendicava una diretta autorità sulla Chiesa e interveniva persino in questioni di dogma. Nelle parole della sua prima lettera a Leone III, egli è "il rappresentante di Dio, che deve proteggere e governare tutte le membra del corpo divino", e "Signore e Padre, Re e Sacerdote, Capo e Guida di tutti i cristiani".

Si capisce che queste pretese non fossero troppo conciliabili con l'autorità tradizionale del papato.

Infatti, Carlo considerava il papa come un suo cappellano, e disse chiaro e tondo a Leone III che toccava al re governare e difendere la Chiesa, e al pontefice di pregare per essa. Così la distruzione del regno longobardo pareva aver soltanto accresciute le difficoltà del papato, lasciando Roma isolata fra i due poteri imperiali della monarchia franca e dell'Impero bizantino, nessuno dei quali ne rispettava l'indipendenza. I pericoli inerenti alla situazione si fecero ben presto evidenti nelle dispute che seguirono al secondo concilio di Nicea del 787. Fu questo una vittoria delle forze alleate di Roma e dell'ellenismo sull'eresia orientale degli iconoclasti. Ma Carlo, la cui religione aveva qualcosa di comune con la militante semplicità degli imperatori isaurici, rifiutò di accettare le decisioni del concilio. I Franchi non erano certo in condizione di valutare l'importanza che aveva la questione del culto delle immagini per i popoli di tradizione ellenica. Giacché, come ha mostrato lo Strzygowski (per quanto non senza esagerazione), l'arte dei popoli nordici concordava essenzialmente con quella dell'Oriente nel suo astratto carattere grafico. Inoltre, l'influsso del Vecchio Testamento, così forte nell'ambiente carolingio, conduceva a un atteggiamento puritanesco nella questione del culto delle immagini non meno che in quella dell'osservanza della domenica. Ne seguì che Carlo in persona scese nell'aringo teologico contro Bisanzio e contro Roma. Fece compilare dai suoi teologi una serie di trattati diretti contro il concilio, che vennero pubblicati a nome suo come i Libri Carolini, Mandò a Roma un missus con un capitolare di ottantacinque riprensioni in ammonimento del papa, e finalmente, nel 794, convocò a Francoforte un gran concilio di tutti i vescovi occidentali, nel quale venne condannato il concilio di Nicea e furono confutate le dottrine degli adoratori di immagini (133).

Papa Adriano si trovava in una condizione molto difficile, per cui fu costretto a temporeggiare. Un accordo lo legava all'impero bizantino contro

il regno franco e la Chiesa occidentale, e tuttavia i Bizantini lo avevano derubato del suo patrimonio in Oriente e lo consideravano poco meno che uno straniero. Nel caso di uno scisma fra Oriente e Occidente egli sarebbe rimasto isolato e inerme. Politicamente egli dipendeva in tutto e per tutto dalla potenza franca, e alla morte di Adriano, nel 795, il suo successore rese omaggio a Carlo come a signore.

A questo anomalo stato di cose pose fine il riconoscimento di Carlo come Imperatore romano da parte del papa, e la sua incoronazione a Roma il giorno di Natale del 800. È difficile dire fino a che punto il papa abbia agito di propria iniziativa o se fosse uno strumento di Carlo e dei suoi consiglieri franchi. La testimonianza del biografo di Carlo, Eginardo, è favorevole alla prima alternativa, ma gli storici moderni, specialmente in Francia e in Inghilterra, non sono molto disposti ad accoglierla. Certamente Carlo ci guadagnò, poiché la sua universale autorità in Occidente ricevette adesso la sanzione della legge romana e della tradizione. Per il papato, tuttavia, il vantaggio non fu meno chiaro. La supremazia della monarchia franca, che aveva minacciato di mettere in ombra quella di Roma, era adesso associata a Roma e per conseguenza anche al papato. La soggezione politica del papa non era più divisa fra l'autorità *de jure* dell'imperatore di Costantinopoli e il potere *de facto* del re franco. Come re, Carlo era rimasto al di fuori della tradizione romana; come imperatore, entrò in un accordo giuridico definito col capo della Chiesa. Il suo potere era pur sempre formidabile, ma non più ormai indefinito e vago. Inoltre, l'idea dell'Impero romano era tuttora indispensabile alla Chiesa. Era un sinonimo della civiltà cristiana, mentre il dominio dei barbari si era così identificato col paganesimo e con la guerra che la liturgia accoppiava insieme "i nemici del nome romano e gli avversari della fede cattolica". Per conseguenza, non è affatto improbabile che il papato, in qualità di rappresentante dell'universalismo romano, abbia esso preso l'iniziativa di restaurare l'Impero nell'800, come fece un'altra volta settantacinque anni dopo nel caso di Carlo il Calvo.

Comunque ciò fosse, è cosa certa che la restaurazione dell'Impero romano, o piuttosto la fondazione del nuovo impero medievale, ebbe un valore religioso e simbolico che superò di gran lunga la sua immediata importanza politica. Carlo se ne servì, senza dubbio, come di una pedina di-

(133) Quest'atteggiamento venne mantenuto da Carlo anche negli ultimi anni, e ripreso poi dal suo successore Ludovico il Pio, che negli anni 824-25 cercò di fare da mediatore tra l'Impero bizantino e il papato. Ancora nel 870 Incmaro ripudiava il secondo concilio di Nicea e considerava ecumenico e ortodosso il concilio di Francoforte.

plomatica nei suoi negoziati con l'Impero d'Oriente ma la sua incoronazione non portò modificazione alcuna alla sua vita né al suo governo.

Egli non tentò mai di scimmiettare i modi di un Cesare romano o bizantino, come fecero Ottone III e altri imperatori medievali, ma rimase un Franco schietto, tanto nell'abbigliamento e nei modi come nelle sue concezioni politiche. Nell'806 giunse persino a mettere a repentaglio tutta la sua opera di unificazione imperiale dividendo, secondo l'antica usanza franca, i suoi domini fra gli eredi invece di seguire il principio romano della sovranità politica indivisibile; e questa stessa tradizione si riaffermò fra i suoi successori e riuscì fatale all'unità e alla continuità dell'Impero carolingio.

Furono gli uomini di Chiesa e i letterati, piuttosto che i principi e gli statisti, a vagheggiare l'ideale del Sacro Romano Impero. Per essi, questo significava la fine dei secoli di barbarie e un ritorno all'ordine civile. Per Eginardo Carlo era un nuovo Augusto, ed egli ne considerava l'opera alla luce dell'ideale augusteo; mentre Modoino, vescovo di Autun, descriveva il suo tempo come una rinascita dell'antichità classica:

*Rursus in antiquos mutataque saecula mores;
aurea Roma iterum renovata renascitur orbe.*

Di fatto, benché il sapere dell'età carolingia possa parere poca cosa in confronto a quello dei grandi umanisti italiani, nondimeno esso segnò un'autentica rinascita, che per lo sviluppo della cultura europea non ebbe meno importanza del movimento più brillante del secolo XV. La raccolta degli sparsi clementi delle tradizioni classica e patristica e la loro riorganizzazione come base di una cultura novella fu il più grande dei risultati dell'epoca carolingia. Questo movimento fu dovuto alla cooperazione delle due forze che abbiamo già descritto; la cultura monastica dei missionari anglosassoni e irlandesi e il genio organizzatore della monarchia franca. All'inizio del secolo VIII la cultura continentale era discesa al suo livello più basso, e la ripresa del flusso fu dovuta all'arrivo dei missionari anglosassoni. Bonifacio stesso era un dotto e un poeta del tipo di Aldelmo, e la sua attività riformatrice si estese all'educazione come alla disciplina del clero. Fu autore di un trattato di grammatica che si basava su Donato, Carisio e Diomede, e la sua grande fondazione, il monastero di Fulda, fu il centro di un risveglio della cultura letteraria e della calligrafia che ebbe largo influsso in tutto il settore orientale dei domini franchi (134).

Ma fu l'influsso personale di Carlo Magno che diede più larga diffusione al movimento, e nulla mostra la reale grandezza della sua indole più chiaramente dello zelo col quale questo principe guerriero quasi

illetterato si buttò all'opera di restaurare gli studi e sollevare il livello dell'educazione nei suoi domini. La rinascita carolingia, sia nelle lettere che nell'arte, trovò il suo centro nella Scuola palatina e di qui si diffuse in tutto l'Impero per mezzo dei centri monastici ed episcopali come Fulda, Tours, le due Gorbie, San Gallo, Reichenau, Lorsch, Saint-Wandrille, Ferrières, Orléans, Auxerre e Pavia. Da tutte le parti del suo reame Carlo raccolse insieme dotti e teologi: dalla Gallia meridionale, Teodolfo e Agobardo; dall'Italia, Paolo Diacono, Pietro da Pisa e Paolino d'Aquileia; dall'Irlanda, Clemente e Dungal; e dalla sua terra dei Franchi, Angilberto ed Éginardo. Ma, come il primitivo movimento di riforma ecclesiastica, soprattutto dalla tradizione culturale anglosassone il nuovo movimento derivò il suo carattere. In Francia e in Italia, dove il latino era una lingua vivente, esso si era contaminato al contatto dei vernacoli imbarbariti. In Inghilterra esso era una lingua dotta, fondata sullo studio dei modelli classici, e incoraggiava a coltivarlo quell'entusiasmo per la tradizione romana che aveva ispirata la cultura anglosassone fin dai giorni di san Wilfrido e di san Benedetto Biscop.

Fu il principale rappresentante di questa cultura anglica, Alcuino, il capo della scuola di York, a fare da anello tra ciò che l'Halphen ha chiamato il "prerinascimento" anglosassone e il nuovo movimento carolingio.

Egli entrò al servizio di Carlo nel 782 in qualità di direttore della Scuola palatina, e da allora esercitò un influsso decisivo sulla politica educativa di Carlo e sull'intero movimento letterario. Alcuino non era un genio delle lettere; era essenzialmente un insegnante e un grammatico, che fondava le sue dottrine sull'antico curriculum classico delle sette arti liberali, secondo la tradizione di Boezio, Cassiodoro, Isidoro e Beda. Ma appunto di un uomo siffatto l'età aveva bisogno; e, grazie all'appoggio del suo regale allievo, egli poté applicare le sue idee educative su una scala imperiale e rendere la Scuola palatina il modello di cultura della maggior parte dell'Europa occidentale. A lui, a quanto pare, Carlo affidò il compito di rivedere la Bibbia e i libri del rituale e di iniziare così quella riforma liturgica carolingia che è il fondamento della liturgia della Chiesa medievale. Il rito romano era già stato adottato dalla Chiesa anglosassone sotto l'influsso benedettino, e ora divenne il rito universale dell'impero carolingio, sostituendo l'antico modo gallicano, il quale insieme coi riti al-

(134) I grandi dotti del periodo carolingio furono tutti, eccettuati Alcuino e Teodolfo, o monaci o allievi di Fulda, per esempio, Eginardo, Rabano Mauro, che fu abate dall'822-42, e i suoi allievi, Valafrido Strabone e Servato Lupo

leati ambrosiano e mozarabico aveva regnato per tutto l'Occidente, tranne che a Roma e nella sua giurisdizione suburbicaria. Tuttavia, la nuova liturgia carolingia conservò tracce dell'influsso gallicano, e in questo modo un considerevole elemento gallicano penetrò nella stessa liturgia romana.

L'influsso di Alcuino e della cultura anglosassone si vede pure, nella riforma della scrittura, che è uno dei risultati più caratteristici dell'epoca carolingia. La nuova cultura cristiana dell'Inghilterra e dell'Irlanda doveva la sua esistenza alla trasmissione e alla moltiplicazione dei manoscritti, e aveva raggiunto un livello di calligrafia molto elevato. Di conseguenza, all'Inghilterra, più ancora che all'Italia, i dotti carolingi si rivolsero per avere testi più corretti, non soltanto per la Bibbia e per la liturgia romana, ma anche per le opere di scrittori classici; e dotti e copisti anglosassoni e irlandesi correavano in folla alla Scuola palatina e alle grandi abbazie continentali (135).

Lo stesso Carlo Magno s'interessava in modo speciale a che fosse assicurata la moltiplicazione dei manoscritti e l'uso di testi corretti. Fra le istruzioni ai suoi missi, c'è un capitolare *De Scribis, ut non vitiose scribant*, ed egli si lagna sovente della confusione introdotta negli uffici divini dall'uso di manoscritti corrotti.

Fu in gran parte grazie ai suoi sforzi e a quelli di Alcuino che le varie e illeggibili scritture corsive dell'epoca merovingia vennero sostituite da un nuovo tipo di scrittura, che divenne il modello dell'intera Europa occidentale, escluse la Spagna, l'Irlanda e l'Italia meridionale. Era il cosiddetto "minuscolo carolino", che sembra abbia preso origine nell'abbazia di Corbie nella seconda metà del secolo VIII, e raggiunse i suoi più alti sviluppi nel famoso *scriptorium* dell'abbazia di Alcuino a Tours. La sua generale diffusione fu dovuta senza dubbio al suo impiego da parte di Alcuino e dei suoi colleghi nelle copie rivedute dei libri liturgici pubblicati con l'autorità imperiale.

Per questo rispetto la rinascita carolingia fu una degna precorritrice di quella del secolo XV. Infatti essa ebbe un diretto influsso sulla formazione dell'altra, giacché la "scrittura umanistica" del Rinascimento italiano non è altro se non un risveglio del carattere minuscolo carolino, che divenne così la fonte diretta del moderno stampatello latino. Inoltre, ai copisti carolingi dobbiamo la conservazione di gran parte della letteratura latina, e la moderna critica testuale dei classici è tuttora largamente fondata sui mano-

(135) Fulda, per esempio, era in gran parte una colonia anglosassone e la scuola dei copisti, una delle più importanti di tutto il continente, usava ancora una scrittura insulare di tipo inglese.

scritti di quel periodo giunti sino a noi.

L'influsso della rinascita carolingia si fece ugualmente sentire nel campo dell'arte e dell'architettura. Anche qui predominò l'influsso della tradizione imperiale, e si è detto che Carlo Magno fu il fondatore di un'architettura "sacra romana" come di un Sacro Romano Impero.

Ma la tradizione classica era ancora più moribonda nell'arte che nelle lettere. Gli artisti carolingi erano soggetti da una parte agli influssi bizantino-orientali e persino musulmano-orientali, e dall'altra all'influsso dell'arte mista anglo-celtica con la sua passione per l'ornato geometrico e gli elaborati disegni a spirale e a cesello. Persino la famosa Chiesa palatina di Carlo Magno ad Aquisgrana venne costruita su una pianta ottagonale del tutto orientale, che derivava dall'Oriente o direttamente o attraverso l'esempio della chiesa di San Vitale di Ravenna; e questa pianta centrale divenne in Germania un modello favorito degli architetti carolingi. Nondimeno, anche quest'edificio mostra tratti classici nella sua struttura, nelle colonne, nella fontana e nelle porte di bronzo; e ci sono altre chiese, come quella costruita da Eginardo a Steinbach, che mantengono la tradizionale pianta romana della basilica con abside e volta di legno (136) Da queste chiese derivò il tardo tipo germano-romanico, con l'abside a ogni estremità e le quattro torri, che divenne tipico della vallata del Reno e della Lombardia.

Ma l'arte composita del periodo carolingio si mostra nel suo aspetto migliore nelle miniature e in genere nell'alluminatura. Le numerose scuole di pittura che s'irraggiano dalla valle del Reno ai monasteri tedeschi, da una parte, e a Metz, Tours, Reims e Gorbie, dall'altra, incorporano in vario grado quegli elementi orientali e anglo-irlandesi che abbiamo ricordato. Ma il loro aspetto più caratteristico è una tendenza a tornare alla tradizione classica, sia nel trattamento della figura umana che nell'uso dell'ornato a foglia d'acanto. Questa tendenza neoclassica giunge al culmine nei manoscritti della cosiddetta Scuola palatina, come i famosi Vangeli di Vienna, sui quali più tardi gli imperatori germanici usarono prestare il giuramento dell'incoronazione. Essa s'ispira chiaramente all'influsso della rinascita bizantina, e con molta probabilità venne introdotta nel Nord da copisti dell'Italia meridionale (137) L'arte carolingia fu l'antenata diretta delle belle scuole di pittura che si svilupparono in Germania, specialmente nella valle del Reno, nei secoli X e XI, e venne ad avere così uno dei mag-

(136) Basiliche cosiffatte erano già state costruite in Inghilterra da Viltrido e da Benedetto Biscop, ed erano il tipo normale di chiesa nella Gallia merovingica.

(137) Cfr. A. GOLDSCHMIDT, *German illumination* (Carolingian Period), pp. 7-10

giori influssi sulla formazione dello stile artistico del primo Medioevo.

La Rinascita carolingia raggiunse il suo più alto sviluppo con la generazione che seguì la morte di Carlo Magno, fra gli allievi e successori di Alcuino: uomini come Eginardo, il biografo del grande imperatore, Rabano Mauro di Fulda, e i suoi allievi Valafrido Strabene, abate di Reichenau, e Servato Lupo, abate di Ferrières. Tutti costoro furono grandi dotti e studiosi della letteratura classica, e fu attraverso l'opera loro e dei loro pari che le biblioteche monastiche e le scuole di copisti toccarono il più alto, sviluppo. I successori di Carlo Magno, specialmente Carlo il Calvo, continuarono a proteggere gli studi, e sotto quest'ultimo la Scuola palatina del regno franco occidentale passò sotto la direzione del dotto irlandese Giovanni Scoto, o Eriugena, uno dei pensatori più originali di tutto il Medioevo. La sua filosofia, ispirata dagli scritti di Dionigi l'Areopagita e, attraverso questi, dei neoplatonici, somiglia a quella dei filosofi arabi ed ebrei dei secoli X e XI piuttosto che a quella delle scuole dell'Occidente. Anzi, uno studioso francese, Pierre. Duhem, ha scoperto ch'egli esercitò un influsso diretto sulla filosofia dell'ebreo spagnolo Ibn Gebirol.

Giovanni Scoto è anche notevole per la sua conoscenza del greco, quantunque in questo egli non fossesolo. Sapevano più o meno il greco anche altri suoi compatrioti, sopra tutti Sedulio Scoto, ch'è fra i più interessanti dotti e poeti del periodo e insegnò a Liegi nei decenni di mezzo del secolo IX. Inoltre, il contatto con la cultura del mondo bizantino manteneva pur sempre viva in Italia una certa dose di erudizione greca, come vediamo dalle traduzioni e dall'opera storica di Anastasio Bibliotecario, autore delle ultime parti del *Liber Pontificalis*, il quale fu la figura, centrale in quell'effimero risveglio di cultura e di attività letteraria che ebbe luogo a Roma ai tempi di Niccolò I e di Giovanni VIII (858-82). L'altro massimo rappresentante di questo movimento fu l'amico di Anastasio, Giovanni Diacono, soprannominato Imonide, che portò al servizio del papato una devozione entusiastica per la cultura classica e per Roma come erede della tradizione latina. La sua vita di san Gregorio, che egli dedicò a papa Giovanni VIII come rappresentante del "popolo di Romolo", s'ispira a tal punto a questi ideali da trasformare perfino san Gregorio in un papa umanista del tipo di Leone X!

Al tempo di Gregorio, - scrive, - la sapienza si costruì, per così dire, visibilmente un tempio in Roma, e le sette Arti Liberali, come sette colonne di pietra preziosa, sorressero il vestibolo della Sede Apostolica.

Non uno solo di quelli che circondavano il papa, dal più grande al più umile, mostrava la più lieve traccia di barbarie nella parola

o nel vestire, e il genio latino nella sua classica toga stava come di casa nel palazzo laziale (138).

Come descrizione della Roma di san Gregorio nulla potrebbe essere più assurdo, ma tuttavia la cosa è interessante come anticipo dell'ideale umanistico di un papato protettore della cultura classica, che, doveva trovare la sua realizzazione sei secoli dopo, nella Roma del Rinascimento. Comunque sia, c'era assai poco campo per ideali simili nella Roma del secolo IX, minacciata com'era esternamente dai Saraceni e lacerata dalle lotte delle fazioni locali. Dopo l'assassinio di Giovanni VIII, a Roma quel temporaneo risveglio della cultura ebbe fine, e la tradizione classica sopravvisse soltanto nelle città del Mezzogiorno - Napoli, Amalfi e Salerno, - dove trovarono rifugio gli ultimi rappresentanti della cultura romana. Qui, verso la fine del secolo IX, uno degli esuli romani compose quella curiosa elegia sulla decadenza di Roma, che è il primissimo esempio delle invettive contro l'avarizia e la corruzione della società romana così comuni nella letteratura medievale (139). Diversamente dalla maggioranza di queste poesie questa, tuttavia, non è ispirata a ideali religiosi. Nel tono è del tutto laica e persino anticlericale, e s'avvicina più allo spirito del Rinascimento italiano del secolo XV che non a quello della rinascita carolingia settentrionale.

Invero, solo negli stati cittadini semibizantini d'Italia sopravviveva qualche tradizione indipendente di cultura laica. Altrove, per tutta l'Europa centrale e settentrionale, l'alta cultura era assolutamente limitata agli ambienti ecclesiastici. Le città in sostanza non vi avevano nessuna parte. Tutta la vita intellettuale era concentrata nelle abbazie e nei palazzi reali o episcopali, che erano anch'essi come monasteri. Per quanto il commercio e la vita cittadina non fossero cessati del tutto, si erano ridotti a una forma ru-

(138) *Sed togala quiritem more seu trabeata latinitas suum Latium in ipso latiali palatio singulariter obtinebat* (JOHANN. DIACON., *Vita Gregorii*, II, 13, 14). Cfr. I. H. DUDDEN, *Gregory the Great*, I, 283,

(139) *Nobilibus quondam fueras constructa patronis;*

Subdita nunc servs heu male Roma ruis.

Deseruere tui tanto te tempore reges

Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus.

In te nobilium rectorum nemo remansit

Ingenuique tui rura Pelasga colunt.

Vulgus ab extremis distractum fartibus orbis

Servorum servi nunc tibi sunt domini.

(...)

Cfr. *Poetae Aevi Carolini*, ed. Traube, III, 555

dimentale e la società era divenuta quasi interamente agraria. L'economia tanto dell'Impero come della Chiesa era fondata sulla proprietà terriera. La grande tenuta o villa era organizzata come una piccola società autonoma, sotto la direzione di un castaldo, secondo l'antico sistema di amministrazione rurale che risaliva nelle sue grandi linee ai possessi senatori del Basso Impero. I prodotti di queste tenute potevano sostenere il signore e il suo seguito durante le loro visite periodiche, secondo il sistema del "podere di una notte" degli statuti sassoni e normanni, ma più sovente fornivano il necessario alla residenza centrale del signore, la quale era l'apice dell'edificio economico. Il palazzo carolingio, come ce l'hanno rivelato gli scavi tedeschi a Ingelheim e altrove, era un vasto edificio tortuoso, fatto per ospitare l'intero seguito della corte imperiale. Coi suoi porticati, le sue chiese e i suoi vestiboli, somigliava a un'abbazia o al vecchio palazzo papale del Laterano piuttosto che al tipo moderno di residenza regale. Soprattutto, era economicamente autonomo e lo circondavano le dimore e le officine degli artigiani e degli operai, le cui attività erano necessarie ai bisogni della corte: birrai e panettieri, tessitori e filatori, falegnami e artefici del metallo.

Lo stesso si dica dell'abbazia carolingia. Non era più una colonia di asceti isolati e autonomi; ma un grande centro sociale ed economico, proprietario di vaste tenute, civilizzatore di territori assoggettati e teatro di una molteplice e intensa attività culturale. I grandi monasteri tedeschi del periodo carolingio, le origini dei quali erano direttamente o indirettamente dovute all'opera di Bonifacio, furono come gli antichi templi-sovrani dell'Asia Minore, ed ebbero nella vita del popolo una parte consimile. Nel secolo VIII, la sola Fulda possedeva 15.000 campi arabili; qualche tempo dopo Lorsch fu proprietaria di 911 tenute nella valle del Reno. A Gorbie, oltre ai trecento monaci, c'era un intero popolo di artigiani e dipendenti raggruppati intorno all'abbazia. Possediamo nella famosa pianta di San Gallo del secolo IX una rappresentazione dell'abbazia carolingia tipica: una specie di città in miniatura che include nelle sue mura chiese e scuole, laboratori e granai, ospedali e bagni, mulini e fattorie.

È impossibile esagerare l'importanza dell'abbazia carolingia nella storia della civiltà medievale più antica. Era un'istituzione fondata sopra un'economia puramente agraria e tuttavia incarnava la più alta cultura spirituale e intellettuale dell'epoca. Le grandi abbazie, come San Gallo e Reichenau, Fulda e Gorbie, non erano soltanto le forze dirigenti intellettuali e religiose dell'Europa, ma altresì i massimi centri della cultura materiale e dell'attività artistica e industriale. In esse si svilupparono le tradizioni dottrinali e letterarie, artistiche e architettoniche, musicali e liturgiche, pittoriche e calligrafiche, che furono i fondamenti della cultura medievale. Poiché quella cultura era nelle sue origini essenzialmente liturgica e s'accentrava nell'ufficio divino, "opus Dei", che era la fonte e il fine della

vita monastica. E, nello stesso modo, l'immensa ricchezza dei monasteri non era semplicemente proprietà dell'abate e della comunità, come penseremmo noi : era patrimonio del santo al cui nome la chiesa era dedicata. Tutti i terreni di un'abbazia e tutta la sua attività economica erano soggetti a un governatore soprannaturale e godevano di una soprannaturale protezione. Di qui nasceva che i servi della gleba della Chiesa appartenessero a una categoria diversa da quelli degli altri signori; e troviamo uomini liberi che volontariamente rinunciano alla loro libertà per farsi "uomini dei Santi" - "*homines Sanctorum*" o "*sainteurs*" - come li chiamavano.

È facile comprendere come i monasteri, in queste condizioni, fossero in grado di dissodare le selve, prosciugare le paludi e stabilire istituzioni fiorenti in luoghi prima desolati, come l'isola di Thorney che Guglielmo di Malmesbury descrive, in un noto passo, situata come un paradiso in mezzo a una desolazione di paludi, coi suoi boschetti e i suoi prati, i suoi vigneti e i suoi orti, miracolo della natura e dell'arte.

E i monasteri non erano soltanto grandi centri agricoli, ma anche centri commerciali; e, grazie alle immunità di cui godevano, erano in grado di stabilire mercati, di batter moneta e persino di sviluppare un sistema di credito. Essi adempivano in un modo primitivo la funzione di banche e società d'assicurazione. I proprietari terrieri potevano far vitalizio o venire a risiedere permanentemente in un monastero in qualità di oblati (140).

Così la cultura carolingia sopravvisse a lungo all'Impero stesso e continuò a perpetuarsi in centri monastici come San Gallo, la dimora dei quattro Eccardi e dei due Notkeri, quando l'Europa occidentale sprofondava nell'anarchia e nella desolazione più atroce che abbia forse mai conosciuto. Fu grazie all'opera dei monasteri che la cultura carolingia poté sopravvivere alla caduta dell'Impero carolingio. Durante tutta la tenebra e la desolazione dei cento anni di anarchia che vanno dall'850 al 950, i grandi monasteri dell'Europa centrale, come San Gallo e Reichenau e Corvey, tennero accesa la fiamma della civiltà, sicché non ci furono interruzioni nella trasmissione della cultura dal periodo carolingio a quello del nuovo impero sassone (141).

(140) Cfr. BERLIERE, *L'Ordre monastique*, pp. 103-6 e note.

(141) Nella famosa Cronaca di San Gallo scritta da Eccardo IV (secolo XI), possediamo un quadro molto vivace della vita sociale e intellettuale di una grande abbazia durante questo periodo. Essa ci mostra che l'abbazia e la sua scuola erano all'apice della loro prosperità proprio nell'epoca in cui le condizioni dell'Europa occidentale presa nel suo insieme volgevano al peggio, cioè dall'892 al 920

XIII

L'ETÀ DEI VICHINGHI E LA CONVERSIONE DEL NORD

Abbiamo veduto come l'Europa occidentale raggiungesse per la prima volta l'unità culturale nel periodo carolingio. Il sorgere dell'Impero carolingio segna la fine di quel dualismo della cultura, che aveva caratterizzato il periodo dell'invasione; e la piena accettazione da parte dei barbari dell'Occidente di quell'ideale unitario affermato a un tempo dall'Impero romano e dalla Chiesa cattolica. E così tutti gli elementi che costituiscono la civiltà europea sono già rappresentati nella nuova cultura: la tradizione politica dell'Impero romano, la tradizione religiosa della Chiesa cattolica, la tradizione intellettuale degli studi classici e le tradizioni nazionali dei popoli barbarici.

Nondimeno, la sintesi era molto prematura, giacché le forze della barbarie sia interne che esterne dell'Impero erano ancora troppo vivaci per lasciarsi assimilare del tutto. Entro i limiti stessi del mondo carolingio, c'era un abisso quasi incalcolabile tra l'umanesimo artificiale di uomini come Servato Lupo e Valafrido Strabene e la mentalità del nobile guerriero o del servo campagnolo: mentre fuori dei confini rimanevano ancora altri popoli tuttora vergini dell'influsso del cristianesimo e della civiltà romano-cristiana. Per queste ragioni l'età dell'unità carolingia fu seguita da una violenta reazione, nella quale un nuovo fiotto d'invasioni barbariche minacciò di distruggere tutta l'opera di Carlo Magno e dei suoi predecessori, e di ridurre l'Europa in uno stato di anarchia e di confusione anche peggiore di quello ch'era succeduto alla caduta dell'Impero romano quattro secoli prima.

La fonte principale di questo pericolo esterno si trovava nella Scandinavia, che da remote epoche preistoriche era stata il centro di un movimento di cultura attivo e indipendente. Questo centro culturale nordico aveva sempre manifestata la tendenza a formare un mondo a parte, e dall'epoca della migrazione dei popoli nei secoli IV e V il suo isolamento dal resto dell'Europa si era aggravato. Le cause di questo isolamento sono piuttosto oscure, quantunque la cessazione degli attivi rapporti commerciali esistenti al tempo dell'Impero romano fosse senza dubbio uno dei suoi fattori più importanti. Ancora più difficile è spiegare l'improvviso mutamento che causò le violente esplosioni di energia aggressiva che caratterizzarono il periodo delle invasioni vichinghe. Dopo esser rimasti tranquilli per secoli negli angusti confini delle terre intorno al Baltico, i popoli del nord strariparono improvvisamente in un fiotto di espansione conquistatrice che li portò molto oltre i limiti del mondo europeo. Nel corso dei secoli IX e X la loro attività si estese dall'America del Nord al Mar Caspio, e dall'Oceano Artico al Mediterraneo. Attaccarono Costantinopoli, Pisa, la Persia settentrionale e la Spagna musulmana, mentre le loro sedi e

conquiste venivano ad abbracciare la Groenlandia, l'Islanda e la Russia, oltre alla Normandia e a gran parte dell'Inghilterra; dell'Irlanda e della Scozia.

I fondamenti di imprese così straordinarie vanno anzitutto cercati nelle speciali condizioni della società e della cultura nordica. Questa era una cultura antica e per certi rispetti sviluppatissima, che tuttavia aveva scarse possibilità di espandersi pacificamente. Durante i secoli di isolamento, essa aveva portato l'arte e l'etica della guerra a un grado unico di sviluppo. La guerra non era soltanto la sorgente del potere, della ricchezza e del prestigio sociale, ma altresì la preoccupazione dominante della letteratura, della religione e dell'arte. Al centro dell'organismo sociale era il condottiero guerresco o "re", il cui potere poggiava non tanto su una base territoriale, quanto sul suo valore personale e sulla sua facoltà di raccogliere intorno a sé un seguito di guerrieri. Non c'erano norme fisse di primogenitura, e ogni individuo di sangue regale o nobile aveva l'ambizione di raccogliere un hird di seguaci, e guadagnarsi la fama, secondo il sistema di Beowulf, con la guerra, l'avventura e l'illimitata liberalità verso i suoi.

Beowulf, figlio di Scyld, fu rinomato nelle terre scandinave, la sua fama si sparse lontano. Così il giovane susciterà il bene con doni splendidi tratti dai possedimenti del padre, sicché quando verrà la guerra compagni volenterosi gli stiano ancora al fianco nella sua vecchiaia, la gente lo segua. In ciascuna tribù un uomo prospererà con opere d'amore (142).

È vero, come insiste l'Olrik (143) che nella società nordica c'era anche un altro elemento: l'opera costruttiva del campagnolo proprietario "che coltivava la terra e adorava Dio". Questo elemento trova un riscontro spirituale nel culto delle antiche divinità della terra e delle potenze della fertilità, i Vanir, - Freyz, Freyia e Njordr, - considerati di una stirpe differente da Odino, il dio dei re, e dai guerreschi Asi (144) (Aesir). Forse per la sua connessione con l'antico santuario di questo culto a Upsala la monarchia svedese poté stabilire così presto e così solidamente la sua potenza sulle fertili terre della Svezia orientale. Altrove, invece, e specialmente in Norvegia, pare che i piccoli regni basati sulla tribù siano vissuti in un continuo stato di guerra, in cui solo il migliore sopravviveva, e che la loro esistenza stessa dipendesse, come vediamo nel Beowulf, dalle

(142) Anglo-Saxon Poetry (trad. R. K. Gordon), p. 4.

(143) A. OLRİK, *Vikinig Civilization*, pp. 102-3

(144) Dobbiamo tuttavia ricordare che nell'epoca vichinga non si considerava dio dei contadini Freyz, ma il bellicoso Thor.

dalle capacità e dalla reputazione personale dei loro re guerrieri.

Non abbiamo testimonianze storiche dirette intorno a ciò che accadde nella Scandinavia nei tempi che corsero dalle invasioni barbariche al movimento vichingo. Fu senza dubbio un'età d'intensa attività politica e militare, in cui i regni più forti consolidarono gradatamente la loro potenza a spese dei vicini. Così il regno dei Geat venne distrutto da quello degli Svedesi, mentre i Juti e i Heathobard venivano assoggettati dai Danesi, che nel secolo VIII avevano già creato un potente regno sotto la guida di re Harald Dente di Guerra. In Norvegia, dato il carattere del paese, l'unità minore della tribù mantenne la sua indipendenza sino a un periodo assai più tardo, ma la testimonianza archeologica ci mostra che tendenze uguali operavano nei piccoli regni di tribù della Norvegia occidentale - Romarike, Hedemark, Ringerike e Vestfold, - dove i grandi howes, o tumuli sepolcrali dei re preistorici, a Raknehaug nel Romarike, a Svei nel Hedemark, e a Borre nel Vestfold, che sono tra i più maestosi monumenti di questo genere in tutta l'Europa, testimoniano la forza e il prestigio crescenti del potere regio.

Senza dubbio questo sviluppo ebbe il suo influsso sul movimento d'emigrazione e di colonizzazione che contrassegnò il periodo vichingo, e non c'è motivo di mettere in dubbio la sostanziale veridicità delle tradizioni islandesi ricordate tanto minutamente da Ari il Saggio nella sua interessantissima opera sulla occupazione dell'Islanda (145). Ma la Norvegia occidentale, soprattutto i regni o confederazioni aristocratiche di Rogaland e Hordaland, erano stati centri di attività vichinga per un buon secolo, prima che re Harald I Haarfragre (Bella chioma) infrangesse nella battaglia di Hafrsfjord la potenza dei hersir o capitribù occidentali. Per molto tempo questa regione aveva posseduto una tradizione culturale sua propria, che si distingue, nei secoli V e VI, per il suo carattere aristocratico e per la stupefacente somiglianza che rivela con la cultura dell'Inghilterra anglosassone, specialmente quella del Midiand. Secondo lo Shetelig (146) queste peculiarità sono dovute al fatto che la Norvegia occidentale era stata toccata dal medesimo fiotto d'invasione germanica che aveva condotto gli Anglosassoni in Britannia e i Franchi e i Burgundi in Gallia. Questi invaso-

(145) Lo storico dei Normanni, Dudone, attribuisce il movimento vichingo a una crisi di sovrappopolazione, causata dall'uso della poligamia. Non c'è dubbio che ciò ebbe un certo influsso, come vediamo nell'episodio della lotta tra Erik Ascia-di-Sangue e gli altri figli di Harald I, ma la cosa si limitava alla classe governante dei re e dei capi, dalla quale si traevano solitamente i condottieri vichinghi.

(146) H. SHETELIG, *Préhistoire de Norvege*, pp.

ri dal sud avevano assoggettata la popolazione indigena e avevano formata una classe dirigente che serbò i suoi riti funerari e mantenne rapporti con gli altri popoli germanici dell'Occidente, specialmente quelli dell'Inghilterra anglosassone. Così la Norvegia occidentale era stata in contatto con le isole britanniche parecchi secoli prima dell'era dei Vichinghi; anzi, da questi rapporti marittimi il paese trasse originariamente il suo nome di Norwegr, "la via del Nord". Probabilmente i progressi dell'arte nautica avutisi nei secoli VII e VIII apersero la via a spedizioni piratesche su grande scala. Ma, qualunque ne fosse la causa, le coste delle isole britanniche dalla fine del secolo VIII in poi furono visitate quasi ogni anno dalle flotte dei Vichinghi norvegesi. I grandi monasteri delle isole e delle coste, che erano i centri della civiltà cristiana nel Nord, offrivano una ricca e facile preda agli invasori. Lindisfarne venne saccheggiato nel 793, Jarrow nel 794 e Iona nell'802 e nell'806.

Ma i Vichinghi occidentali concentrarono i loro attacchi sull'Irlanda. Durante la prima metà del secolo IX l'isola intera venne invasa, sicché, secondo le parole di un cronista irlandese, "non c'era un promontorio della terra senza una flotta". Anche qui, furono le chiese e i monasteri a offrire i più facili punti d'attacco, e la grande età della cultura monastica irlandese finì in una strage e rovina universale. Il grande capo norvegese Turgai, che cominciò fra l'832 e l'845 a fondare uno stato vichingo vero e proprio in Irlanda, sembra che abbia deliberatamente mirato a distruggere il cristianesimo irlandese. Egli scacciò la comarba di San Patrizio da Armaghi e ne fece il centro del suo regno; mentre a Clonmacnois, il grande centro ecclesiastico sullo Shannon, profanò la chiesa di San Ciaran e insediò sopra l'altare la moglie, una valva o profetessa pagana. La sua morte non servì ad arrestare lo sviluppo della potenza vichinga, perché nell'851 Olaf il Bianco, figlio di un re norvegese, venne in Irlanda e vi stabilì il regno di Dublino che, sotto il governo di Ivar, "re di tutti i Nordici d'Irlanda e Britannia", e dei suoi successori, doveva durare fino al secolo XII.

Così l'Irlanda, ch'era stata il punto di partenza del risveglio culturale cristiano nell'Europa occidentale dei tempi precarolingi, fu pure la prima a soccombere alle nuove invasioni barbariche, e ben presto il suo fato venne condiviso dalla cultura anglica cristiana, che essa aveva tanto contribuito a creare. Nel 835 i Danesi cominciarono una nuova serie di attacchi contro l'Inghilterra settentrionale e orientale, e nel 867 venne finalmente distrutto il regno di Northumbria. Parve per qualche tempo che tutta l'Inghilterra dovesse diventare una colonia vichinga. Ma, quantunque gli sforzi di re Alfredo riuscissero a conservare l'indipendenza del Wessex e dell'Inghilterra meridionale, tutta l'Inghilterra settentrionale e quella orientale a nord del Tamigi venne occupata dai Vichinghi e fu nota come il Danelaw, la "legge danese". Né l'occupazione scandinava si limitò a quest'area, poiché tutte le coste occidentali appartenevano alla zona

d'influenza vichingo-irlandese, e territori considerevoli nell'Inghilterra nord-occidentale, come il Cumberland e il territorio dei laghi, vennero occupati da coloni norvegesi. Così, alla fine del secolo IX, si era costituito un impero marittimo norvegese, che si estendeva dall'Islanda e dalle Far-Oer sino al canale d'Irlanda, e abbracciava tutte le minori isole dei mari occidentali, come anche una parte considerevole dell'Irlanda e della Scozia e dell'Inghilterra settentrionale.

Intanto sul continente europeo il movimento vichingo aveva seguito un corso un po' diverso. Qui furono i Danesi, piuttosto che i Norvegesi, a dirigere l'impresa; e questa volta essi avevano a che fare non con le sparse forze della società tribale celtica, ma con la formidabile potenza dell'Impero carolingio.

Già al tempo dei primi Merovingi, la potenza franca per i Danesi era stata causa di apprensioni e sospetti, come vediamo da un passo del Beowulf in cui Wiglaf ricorda come "la simpatia del re merovingio ci è stata negata", sin da quando Hygelac il Danese aveva invaso il territorio franco nel 520. E la tensione era stata accresciuta dalla conquista carolingia dei territori dei Frisoni e dei Sassoni: ciò che aveva portato l'Impero a diretto contatto con la Danimarca, e pareva minacciare la libera esistenza dei popoli pagani del Nord. Nell'808 fra i due popoli scoppiò la guerra. Guthred mandò una flotta a saccheggiare la Frisia e minacciò di attaccare la stessa Aquisgrana. Ma nell'810 l'assassinio del re danese pose fine al conflitto, e nei vent'anni successivi l'Impero ebbe da fare soltanto con scorrerie isolate di bande vichinghe, che senza dubbio scendevano dalla Norvegia e dall'Irlanda. Il successore di Carlo, Ludovico il Pio, tentò di effettuare la conversione della Scandinavia con mezzi pacifici. Coltivò amichevoli rapporti con Harald, figlio di Guthred, e finalmente lo indusse a ricevere il battesimo a Magonza nel 826, insieme col figlio e con quattrocento seguaci. Questi rapporti aprirono la via alle missioni di Ebbene e di sant'Anscario in Danimarca e in Svezia e alla fondazione di Amburgo come sede metropolitana per le terre del Nord. Ma, sebbene sant'Anscario fosse ben accolto dal re svedese e riuscisse a fondare una chiesa a Birka nel cuore stesso della Scandinavia, oltre a parecchie chiese in Danimarca, ci volevano ancora dei secoli prima che la sua opera potesse dar frutto. La deposizione di Ludovico nell'833 segnò l'inizio di un periodo di lotte dinastiche e di guerre civili che lasciarono indifeso l'Impero di fronte ai suoi vicini settentrionali. I Danesi si stabilirono nella Frisia e nell'Olanda e distrussero il gran porto di Duurstede, presso Utrecht, che da generazioni era il centro degli scambi commerciali col Nord.

Dopo l'840 l'imperatore Lotario incoraggiò gli attacchi dei Danesi contro i territori del fratello. Da allora le invasioni vichinghe assumono un nuovo aspetto. Le spedizioni vengono organizzate su larga scala, con flotte che contano centinaia d'imbarcazioni, e le province occidentali dell'Impero,

e con esse l'Inghilterra, vengono sistematicamente devastate un anno dopo l'altro. Per quasi cinquant'anni le invasioni andarono crescendo d'intensità, sinché tutte le abbazie e le città dell'Occidente, da Amburgo a Bordeaux, non furono messe a sacco, e grandi distese di territorio, specialmente nei Paesi Bassi e nella Francia nord-occidentale, furono trasformate in deserto. Persino i santi furono costretti a lasciare i loro santuari, e qualcuna delle più famose reliquie dell'Occidente, come il corpo di san Martino o quello di san Cutberto, viaggiò per anni e anni da un luogo di rifugio all'altro, via via che la marea dell'invasione saliva.

Gli sforzi dei sovrani carolingi, soprattutto di Carlo il Calvo, i cui domini ricevettero l'urto della bufera dall'843 all'877, furono impotenti a sostenere gli assalti del nemico o a prevenire lo sfacelo della società.

Gli ultimi vent'anni del secolo, tuttavia, videro una graduale ripresa di forze della cristianità. Le faticate vittorie di re Alfredo in Inghilterra, nell'878 e nell'885; la difesa di Parigi sostenuta dall'885 all'887 da Eude, figlio di Roberto il Forte; e la vittoria di re Arnolfo nelle Fiandre, nel 891, segnarono l'inizio della riscossa. Espellere interamente gli invasori dall'Inghilterra o dalla Francia sarebbe stato impossibile, ma i successori di re Alfredo furono abbastanza forti da imporre la loro autorità sul Danelaw, mentre il trattato di Carlo il Semplice con Pollone mise l'occupazione vichinga della Normandia su una regolare base feudale e preparò il terreno all'assimilazione degli intrusi normanni.

Tuttavia, per la cristianità non c'era ancora nessuna speranza di pace, poiché i Vichinghi non erano i soli nemici coi quali le toccasse misurarsi. Mentre i Vichinghi devastavano le province occidentali, l'Italia e le coste mediterranee erano preda dei Saraceni. Nell'827 le forze degli emiri Aglabiti, che regnavano in Tunisia, avevano messo piede in Sicilia, e a poco a poco inondarono tutta l'isola. Di qui passarono ad attaccare l'Italia meridionale, e si stabilirono a Bari e sul Garigliano, di cui fecero per mezzo secolo i centri delle loro attività distruttrici. Il Patrimonio papale venne traversato da bande musulmane, e nell'840 Roma stessa assalita, San Pietro saccheggiato, e violate, con grande orrore di tutta la cristianità, le tombe degli Apostoli. Intanto, le coste settentrionali del Mediterraneo erano esposte alle scorrerie dei pirati musulmani della Spagna e delle isole Baleari; e questi finirono per stabilire una base di terraferma a Frassineto, presso Saint-Tropez. Per quasi un secolo, dall'888 al 975, questa roccaforte fu il flagello delle terre limitrofe. Nemmeno le Alpi erano sicure, perché i Saraceni si appostavano sui valichi svizzeri e depredavano le comitive di pellegrini e di mercanti che entravano in Italia.

Finalmente, proprio quando cominciava ad allentarsi la pressione dal Nord, l'Europa venne messa a repentaglio da una nuova minaccia che veniva dall'oriente, i Magiari, un popolo nomade di origine mista finnica e turca, come i Bulgari, che dalle steppe dell'Asia centrale e della Russia

meridionale avevano seguito fino alla pianura ungherese le tracce dei tanti invasori precedenti. Essi distrussero il nuovo regno cristiano degli Slavi di Moravia, e cominciarono a devastare in lungo e in largo, come già gli Unni e gli Avari. Saccheggiarono il territorio orientale del regno carolingio così spietatamente come i Vichinghi quello occidentale, e allargando a poco a poco il raggio delle loro scorrerie finirono con rincontrare in Italia e in Provenza le bande dei Saraceni rivali.

Così nella prima metà del secolo X la civiltà occidentale era ridotta sull'orlo della rovina. Mai non era stata così minacciata, nemmeno nei peggiori anni del secolo VIII, perché allora l'attacco veniva soltanto dalla parte dell'Islam, mentre adesso veniva da tutte le parti. La cristianità era come un'isola circondata dai flutti minacciosi della barbarie e dell'Islam. Inoltre, durante le prime invasioni barbariche la cristianità poteva contare sulla sua superiorità culturale, che le dava un prestigio agli occhi dei suoi stessi nemici. Ma adesso anche questo vantaggio era perduto : giacché il centro della più alta cultura dell'Occidente durante il secolo X si trovava nella Spagna musulmana, e l'Islam era altrettanto superiore alla cristianità occidentale nello sviluppo economico e politico come nel campo intellettuale. In quanto esisteva ancora attività commerciale in Europa, il merito era tutto del commercio musulmano che non abbracciava soltanto l'Impero mediterraneo, ma si estendeva dall'Asia centrale al Baltico attraverso il Caspio, il Volga e gli stabilimenti commerciali russo-svedesi come Novgorod e Kiev. Questi rapporti spiegano l'esistenza dei pecuni di monete orientali, coniate nelle zecche di Tashkent, di Samarcanda e Bagdad, così comuni nella Scandinavia di quel periodo; se ne trovano tracce persino in Inghilterra, nel tesoro di Goldsborough e nel forziere dell'esercito vichingo della Northumbria, del 911, trovato settant'anni fa presso Preston, che conteneva non soltanto monete ma anche numerosi ornamenti di stile orientale. Dell'ampiezza dell'influsso orientale in quest'epoca è una prova anche più curiosa la croce di bronzo dorato, che ora è al British Museum, rinvenuta in un acquitrino irlandese, che porta l'iscrizione Bismillah, - "nel nome di Allah", - in caratteri cubici

La sorte della cristianità non dipendeva tanto dalle sue forze militari, quanto dalla sua capacità di assimilare la società pagana del Nord. Se i Variaghi russi avessero accettato la religione dei loro vicini musulmani piuttosto che quella dei cristiani, la storia dell'Europa si sarebbe forse svolta molto diversamente. Fortunatamente per la cristianità, la cultura dell'Europa occidentale, anche infranta, serbava la sua vitalità spirituale, e per i popoli settentrionali possedeva un potere d'attrazione più grande di quello del paganesimo o dell'Islam. Alla fine del secolo X il cristianesimo aveva già messo saldamente piede nel Nord, e persino un rappresentante così tipico dello spirito vichingo come Olaf Tryggvesson, non soltanto si

era convertito, ma lavorava a diffondere la fede nel caratteristico modo vichingo (147).

Nemmeno la recrudescenza di attività vichinga e i rinnovati attacchi di questo periodo contro l'Inghilterra e l'Irlanda ebbero il potere di fermare il movimento. In Irlanda la battaglia di Clontarf del 1014 mise finalmente termine al pericolo di una conquista vichinga, mentre in Inghilterra il successo dei Danesi servì soltanto ad affrettare il processo di assimilazione. Infatti Canuto fece dell'Inghilterra il centro del suo impero e governò secondo le tradizioni dei suoi predecessori sassoni, coi quali gareggiò nella devozione verso la Chiesa e nel favore che mostrò ai monasteri. Il suo pellegrinaggio a Roma negli anni 1026-27, dove assistette all'incoronazione dell'imperatore Corrado II, fu uno degli eventi più significativi di quel periodo, poiché segnò l'incorporazione dei popoli nordici nella vita della cristianità e la loro accettazione del principio dell'unità spirituale. Ciò trova espressione nel codice di leggi che Canuto promulgò in Inghilterra negli ultimi anni del suo regno, perché questo codice mostra meglio di qualsiasi altro documento del tempo quanto fosse assoluta la fusione degli aspetti laici e religiosi dello Stato e come il diritto pubblico della cristianità fosse divenuto l'ossatura della nuova società post barbarica che sorgeva nell'Europa medievale.

Così le invasioni vichinghe riuscirono in definitiva un vantaggio per l'Europa, giacché infusero vita ed energia nuove alla civiltà alquanto anemica e artificiale del mondo carolingio. I discendenti dei Vichinghi divennero i campioni della cristianità, come vediamo soprattutto nel caso dei Normanni, capi e organizzatori del nuovo movimento d'espansione occidentale, che comincia nel secolo XI. Guadagno tuttavia che non andò senza perdite, giacché implicò la scomparsa della tradizione di una cultura nordica indipendente. Tanto in Normandia come in Inghilterra e in Russia, gli Scandinavi emigrati assorbirono la cultura dell'ambiente e a poco a poco furono del tutto sommersi nella società che avevano conquistato. Persino la Scandinavia perse rapidamente la sua indipendenza culturale, e a suo tempo doveva diventare una provincia estrema della cristianità germanica.

Soltanto nell'estremo occidente, nel territorio coloniale norvegese che si estendeva dalla Groenlandia e dall'Islanda al Mare d'Irlanda, le vecchie tradizioni dell'età vichinga sopravvissero e diedero origine a una brillante e originale, interamente diversa da tutto ciò che si poteva trovare nell'Europa

(147) La Danimarca aveva già accettato il cristianesimo durante il regno di Harald II Dentazzurro (950-86), che segnò altresì la creazione di uno stato danese poderoso e unito.

continentale. Tuttavia, neanche qui l'elemento nordico rimase solo, ma venne a contatto con un'altra cultura che, come esso, sinora s'era tenuta in disparte dalla principale corrente dello sviluppo occidentale: la cultura dell'Irlanda celtica (148). In questo settore i coloni vichinghi costituivano la classe dirigente, ma la massa della popolazione restava celtica, e i contatti e i matrimoni misti tra i due popoli erano considerevoli. In questo modo nel secolo IX sorse una cultura mista celtico-nordica, che reagì sulle culture-madri così dell'Irlanda come della Scandinavia. Se ne vede chiaramente l'influsso nel nuovo stile del periodo Jellinge del secolo X, che produsse un notevole sviluppo nell'arte decorativa scandinava. Qui non ci sono dubbi sulla sorgente e sull'entità dell'influsso straniero. Ma le cose vanno diversamente per il problema dell'influsso celtico sulla letteratura scandinava, che è sempre stato argomento di controversia. E il curioso è che i dotti scandinavi sono stati i massimi sostenitori della teoria dell'influsso celtico, mentre gli scrittori inglesi si sono quasi fatto un punto d'onore nazionale di rivendicare il carattere puramente nordico della letteratura scandinava.

Così il Vigfusson ascriveva tutta la più grande poesia dell'Edda a una scuola di scrittori appartenenti alla cultura mista celtico-nordica delle isole occidentali, e parimenti riteneva molti dei tratti caratteristici della letteratura islandese, e soprattutto la creazione della saga in prosa, dovuti all'influsso celtico e all'esistenza di un elemento celtico fra la popolazione. La teoria del Vigfusson sull'origine "occidentale" dei poemi eddici viene ora generalmente respinta, tranne nel caso della Rígsthula, che mostra indubbiamente tracce di un forte influsso irlandese. D'altra parte, la sua opinione intorno all'influsso celtico sulla cultura islandese è ancora condivisa da molti, e si fonda su argomenti molto solidi. Molti dei coloni emigrati in Islanda venivano dalle isole del sud e portarono con sé mogli o schiavi irlandesi, mentre qualcuno di loro aveva un nome celtico, e qualche altro, come la famosa Aud la Ricca, vedova di Olaf il Bianco, re di Dublino, o Helge, nipote di Caerbhall, re di Ossory, erano addirittura in certo modo cristiani (149). L'elemento celtico della popolazione però non consisteva soltanto di schiavi, dato che il Landnamabok descrive come Aud

(148) L'Olrik scrive: "Considerato nel suo insieme, quest'elemento irlandese nella cultura scandinava è un fenomeno a sé, che non coincide con la principale corrente del movimento cristiano che traversa l'Europa. Esso appare più come un arricchimento e un'espansione di un nativo stadio nordeuropeo della civiltà che non come un elemento della nuova tendenza che accompagna l'avvento del cristianesimo. In quanto spazzò via qualcosa del vecchio retaggio, questa tendenza avrebbe potuto far breccia e aprire la

provvedesse di terre i suoi liberti celti, e gli alberi genealogici ricordati in quest'opera e nelle saghe mostrano che alcune delle più nobili famiglie dell'Islanda avevano nelle vene sangue celtico (150).

Così non sembra ragionevole dubitare dell'esistenza di un elemento celtico nella cultura islandese, che si rivela tanto nel carattere del popolo quanto nelle sue composizioni letterarie. Infatti gli elementi che distinguono la letteratura islandese dalla più antica tradizione comune ai popoli teutonici, cioè lo sviluppo della saga o epos in prosa e la elaborata poesia in rima degli scaldi, sono precisamente quelli che contraddistinguono la letteratura irlandese (151)

Nondimeno, la possibilità che il genio islandese, come quello di quasi ogni altra grande cultura che il mondo ha veduto, sia sorto da un terreno fertilizzato dalla mescolanza di due differenti razze e tradizioni culturali, non toglie nulla all'originalità dei suoi risultati creativi. Anche se la letteratura islandese deve ai Celti l'uso della prosa narrativa, nulla potrebbe essere più lontano dalla fantasiosa retorica e dalle gesta magiche dell'epica irlandese che il sobrio realismo e la precisione psicologica delle saghe islandesi. Mentre la prima sembra trasportare il lettore indietro nei secoli verso un mondo svanito, queste ultime, nel loro atteggiamento dinanzi alla vita e alla natura, appaiono più moderne di qualunque altra opera della letteratura medievale.

È vero che i frutti più maturi di questa tradizione sono rappresentati dalle grandi saghe in prosa del secolo XIII, - l'età di Snorri e di Sturla, - che

strada alla nuova grande corrente; e inoltre certi impulsi cristiani emanarono proprio dall'Irlanda. Ma in grado per lo meno uguale quest'influsso irlandese contribuì a produrre una speciale civiltà, che in certo modo impedì il rapido assorbimento del Nord nell'Europa cristiana" (OLRIK, *Viking Civilisation*, p. 120).

(149) Are Thorgikson scrive di Helge: "La sua fede era molto composita. Egli nutriva fiducia in Cristo e trasse da lui il nome della propria casata, eppure soleva pregare Thor nel caso di viaggi marittimi, in gravi strette e in tutte quelle cose che riteneva per sé di maggior momento" (Landnamabok III, XIV, 3)

(150) Cfr. l'indice del primo volume delle Origina islandica e, nel quale tutti i nomi celtici sono segnati con un asterisco

(151) Cfr. OLRIX, *op. cit.*, pp. 107-20, dove l'autore da un'esposizione generale dell'influsso irlandese sulla letteratura scandinava, influsso che egli considera indiscutibile nel caso delle saghe, e probabile tanto per la poesia eroica successiva quanto per la nuova "poesia di corte" degli scaldi. È vero che la poesia scaldica ha i suoi inizi nella Norvegia occidentale, ma, come osserva l'Olrik, "il primo scaldo conosciuto, Bragi Boddason, aveva una moglie irlandese e adoperava almeno una parola irlandese nel suo Ragnarsdrapar", mentre il suo sistema di rime richiama quello della poesia irlandese (*op. cit.*, p. 120)

stanno fuori dal nostro periodo; ma esse sono fondate direttamente sulle tradizioni dell'età vichinga e, soprattutto, del secolo che va dal 930 al 1030, quello che gli Islandesi stessi chiamarono "l'età di quando si fecero le saghe". Fu l'età delle eroiche figure le cui imprese sono ricordate nelle saghe : vichinghi come Egill Skallagrimsson, uomini di legge come Njal, re come Olaf Tryggvesson e Olaf il Santo, e marinai ed esploratori come gli uomini che colonizzarono la Groenlandia e raggiunsero l'America del Nord

Inoltre quell'età non soltanto continuò a vivere nella successiva tradizione delle saghe, ma è pure rappresentata dalla contemporanea poesia di scaldi come Egill Skallagrimsson e Kormac e dal compimento della più antica poesia eroica. L'Islanda non fu soltanto la creatrice della saga, ma anche la conservatrice dell'Edda; a essa andiamo debitori di pressoché tutto ciò che sappiamo delle credenze e delle idee morali e spirituali dell'età dei Vichinghi. La data dei poemi eddici è da molto tempo oggetto di controversia, ma è indubbio che coincide approssimativamente con tutto quanto il periodo vichingo. C'è davvero un abisso fra la semplicità e la crudezza barbariche delle poesie più primitive, come il Lamento di Atli o il Lamento di Hamdir, e la sublime visione cosmica della Voluspà; ma attraverso tutte quante possiamo seguire lo sviluppo dello stesso ideale morale e della stessa concezione della realtà. La concezione eddica della vita, è senza dubbio aspra e barbarica, ma è anche eroica nel senso più ampio della parola. Anzi, è qualcosa di più che eroico, poiché le nobili viragini e i sanguinari eroi dell'Edda possiedono una qualità spirituale che nel mondo omerico manca. La poesia eddica ha maggior numero di cose in comune con lo spirito di Eschilo che con quello di Omero, sebbene nel loro atteggiamento religioso vi sia una differenza caratteristica. I suoi eroi non perseguono, come i Greci, la vittoria e la prosperità come fini per sé stanti. Essi guardano, oltre il risultato immediato, a una prova ultima per la quale il successo non significa nulla. La sconfitta, non la vittoria, è il contrassegno dell'eroe.

Donde l'atmosfera di fatalismo e di angoscia nella quale si muovono le figure del ciclo eroico. I Nibelungi, come gli Atridi, sono condannati al delitto e alla rovina dalle potenze oltremondane, ma non c'è in essi ombra di hybris: lo spirito di presuntuosa fiducia nella prosperità. Hogni e Gunnar, o Hamdis e Sorli, sanno benissimo che vanno incontro alla morte, e vanno verso il loro destino ad occhi aperti. Non c'è nessun tentativo, come nella concezione greca, di giustificare dinanzi all'uomo le vie degli dèi, e di vedere nei loro atti la rivendicazione di una giustizia esterna, giacché gli dèi sono coinvolti nelle spire del fato come gli uomini. Anzi, gli dèi dell'Edda non sono più le disumane divinità naturali dell'antico culto scandinavo. Essi si sono umanizzati, e in un certo senso spiritualizzati, tanto che sono divenuti anch'essi partecipi del dramma eroico. Sostengono una guerra perpetua con le potenze del caos, nella quale non sono destinati

a trionfare. Le loro vite sono ottenebrate dalla prescienza di una catastrofe definitiva, il crepuscolo degli dèi, il giorno in cui Odino incontrerà il Lupo. Soltanto qui c'è campo per una sorta di teodicea, poiché la condotta apparentemente arbitraria che gli dèi tengono con gli eroi si può spiegare come richiesta dal bisogno che hanno di alleati umani. Come per esempio nell'Eiriksmal, dove Odino permette che Eric perisca prima del tempo, "perché non si può certo sapere quando il Lupo grigio sopraggiungerà nella dimora degli dèi".

Questa concezione del mondo, che è unica, trova la sua più alta espressione nella grande apocalissi nordica della Vóluspà, probabilmente composta da un poeta islandese verso la fine del periodo vichingo. In questo poema le crudeltà dell'antica mitologia pagana hanno ceduto il posto a una concezione della natura quasi filosofica, probabilmente dovuta al contatto con la superiore cultura cristiana. I primi versi (152) specialmente, che descrivono il caos primordiale, somigliano in modo straordinario ai versi in antico altotedesco della preghiera di Wessobrunn: "Terra non c'era, né alto cielo, né colle, né pianta. Non risplendeva il sole, la luna non dava luce, né il mare splendido. Allora c'era il Nulla, infinito, immobile, e un Dio onnipotente, il più mansueto degli uomini" (153).

E similmente la descrizione finale del crepuscolo degli dèi sembra abbia tratto qualcuno dei suoi colori dalla figurazione cristiana del giudizio universale. Nondimeno, ci sono nel poema elementi che non appartengono né al mondo del pensiero cristiano né a quello della religione naturalistica scandinava. Soprattutto, è strano trovare nella Voluspà un'idea, che ci sembra così difficile e riposta, com'è quella dell'eterno ritorno: la rinascita del mondo e la ripetizione di tutto ciò che è avvenuto prima.

Gli asi s'incontrano sui prati d'Ida:
raccontano un'altra volta grandi imprese del passato, rileggono
antiche rune incise da Odino.

(152) Un tempo era l'età quando viveva Ymir;
né mare né onde fresche né sabbia esisteva;
terra non c'era né cielo in alto
ma un abisso spalancato e in nessun luogo l'erba.
Il sole, fratello della luna, dal sud
allungava la destra sull'orlo del cielo;
e non sapeva affatto dove avrebbe abitato,
la luna non sapeva quale fosse la sua forza,
le stelle non sapevano dove dovevano stare.
(153) 2 Cfr. W. P. KER, *The Dark Ages*, p. 240

Strano e meraviglioso, sulle zolle trovano fra l'erba, dopo tanto,
le pezze d'oro,
le pedine che possedevano, nell'alba dei giorni (154).

Ma in tutti i poemi eddici non cessa di farci stupire la mescolanza di un profondo pensiero e di un'amicizia primitiva, di un sublime eroismo e di una crudeltà barbarica, che paiono contraddistinguere lo spirito vichingo. Allo stesso modo, ci riesce difficile conciliare la brutalità selvaggia dell'eroe della Saga di Egil con l'intenso sentimento personale della sua grande lirica sulla morte dei figli, il *Sonatorrek*, la cui composizione, secondo la saga, gli ridiede il gusto di vivere, dopo che aveva deciso di uccidersi (155). E questa contraddizione non è meno profonda nella storia della stessa società islandese, in cui il più aspro ambiente possibile produsse uno sviluppo di cultura così notevole.

Fu veramente uno dei miracoli della storia che quest'isola desolata, popolata da pirati e avventurieri in rivolta persino contro le catene sociali della Norvegia vichinga, abbia potuto produrre un'alta cultura e una letteratura che nel suo genere è la più grande dell'Europa medievale. È come se la Nuova Inghilterra avesse dato origine alla letteratura elisabettiana o il Canada francese a quella del "gran secolo". Ma, come ha detto W. P. Ker, l'apparente anarchia della società islandese è ingannevole.

"L'occupazione d'Islanda ha l'aria di un tuffo furibondo d'iracondi e intemperanti capitani, lontano dall'ordine, in una truce e temeraria terra del-

(154) Cfr. B. S. Phillpotts, *Edda and Saga*, p. 137.

(155) Ecco le strofe conclusive in cui Egil trova nel pensiero della sua arte un conforto alle sue sventure. Gli epiteti

dei primi versi si riferiscono a Odino.

La sorella del Lupo è Hel, dea

Non adoro dunque il Fratello di Vilir,

il Dio Altissimo, di mia volontà.

Pure l'amico di Mimir mi ha concesso

del bene nella disgrazia, che e meglio, penso.

La mia Arte mi diede, il Dio delle Battaglie,

grande nemico di Fenrir, un dono incomparabile,

e quel carattere che tuttavia mi ha fatto

grandi nemici fra i disonesti.

Ora tutto è difficile. La giusta sorella del Lupo

- Nemici del Padre di Tutto - attende sul promontorio.

Pure sarò contento, con buona volontà

e senza rimpianto, aspetterò che Hel venga.

Cfr. E. R. EDDISON, *Egils Saga*, p. 193.

la Cuccagna. La verità è che questi ribelli e la loro comunità erano più equilibrati, più chiaramente consapevoli dei propri fini, più severi critici dei propri risultati che non qualsiasi altra comunità della terra dopo la caduta di Atene" (156). Era una società profondamente aristocratica, in cui quasi ogni famiglia possedeva una grande tradizione sociale; e la stessa lontananza dal resto del mondo e la sua mancanza di ricchezza materiale la portavano a coltivare intensivamente le proprie tradizioni e le risorse della vita interiore.

Ci sembra quasi una giustificazione delle più eccessive richieste del separatismo nazionalistico, trovare questa ultima Thule del mondo abitabile, questa società esiliatasi volontariamente dall'unità europea, che tuttavia produce i primissimi e più precoci frutti della moderna cultura europea. Pure, lo stupefacente risultato del nativo genio nordico non ci deve far dimenticare che la cultura islandese nel suo stadio maturo dovette qualcosa di molto essenziale al mondo esterno. L'influsso del cristianesimo in Islanda non fu, come certi scrittori vorrebbero farci credere, un elemento superficiale ed esteriore della vita del popolo; ma ebbe un'importanza fondamentale per quella cultura. È vero che l'accettazione del cristianesimo, approvata dall'Althing nel 1000, come ricorda l'*Islendingabók*, ci appare come una faccenda piuttosto tiepida e "politica", e che gli apostoli della nuova fede, come Thangbrand e persino lo stesso Olaf Tryggvesson, non sono precisamente modelli di purezza evangelica. Ma nemmeno Costantino, Teodosio o Carlo Magno furono tali. L'arbitrio e l'individualismo della società vichinga erano per loro natura sfavorevoli alla stretta osservanza della legge sia morale sia rituale della Chiesa, e devono aver prodotto molti bizzarri tipi di cristiani, come il poeta Thormod, che fece voto di digiunare per nove giorni festivi e mangiar carne per nove giorni di digiuno se gli riusciva di ammazzare il suo nemico, e che rispose alla scandalizzata protesta del capocuoco di sant'Olaf dicendo : "Cristo e io saremo sempre buoni amici, quando non ci sia tra noi che una mezza salsiccia" (157)

Ma questo è solo un lato del quadro. La conversione dell'Islanda non fu soltanto una questione di convenienza politica; fu l'accettazione di un ideale spirituale più alto, quale si rivela nell'attitudine di Hjalte, l'oratore cristiano dell'Althing nel 1004 :

I pagani convocarono molta gente e deliberarono di sacrificare due uomini di ciascun distretto e di chiedere agli dèi pagani di

(156) W. P. KER, *The Dark Ages*, p. 314

(157) *Thormod Saga* in *Origines Islandicae*, II, 705

Non tollerare che il cristianesimo si diffondesse nella terra. Ma Hialte e Gizor tennero un'altra riunione di cristiani e deliberarono di fare anch'essi altrettanti sacrifici umani come i pagani. Parlarono così : "I pagani sacrificano gli uomini peggiori e li precipitano da rocce o dirupi, ma noi sceglieremo i migliori e li chiameremo un pegno di vittoria da offrire al nostro Signore Gesù Cristo, e ci obbligheremo a vivere meglio e meno peccaminosamente che in passato, e Gizor e io ci offriremo come pegno di vittoria del nostro distretto" (158).

Di fatto, gli elementi più elevati della stessa cultura islandese quali li rappresentavano uomini come Njál, il paciere, e Gisli Sursson e l'autore della *Voluspà*, avevano ormai superato la barbarie dell'antica società pagana, la sua pratica del sacrificio umano e dell'infanticidio e la sua insistenza sul dovere della vendetta del sangue.

L'ideale vichingo era per sé troppo sterile e distruttivo per essere capace di produrre i più elevati frutti della cultura. Esso acquistò il suo più alto valore culturale soltanto dopo che ebbe accettata la legge cristiana e fu disciplinato e affinato da un secolo e più di civiltà cristiana. Fra l'età dei Vichinghi e le guerre civili e le vendette del periodo Sturlung, intercorse un periodo di pace e di pietà, durante il quale i capi del popolo erano ecclesiastici come il grande vescovo Gizor il Bianco, san Giovanni di Holar e san Thorlac di Scalholt. Come dice la *Khristni-Saga*, "il vescovo Gizor [1082-1118] mantenne nella terra una tale pace, che non esistevano più odi fra i capi, e quasi nessuno portava più armi. La maggior parte degli uomini addetti al culto erano chierici e sacerdoti consacrati, quantunque fossero capi". Fu questa la società che creò la nuova tradizione letteraria, ed è bene ricordare che i suoi fondatori, Saemund Sigfússon e Ari il Saggio, erano entrambi sacerdoti e dotti, il primo dei due avendo addirittura fatti i suoi studi a Parigi. Ad Ari noi dobbiamo non soltanto quanto sappiamo degli inizi dell'Islanda e delle sue istituzioni, ma anche la creazione di quello stile letterario che rese possibile l'opera di Snorri Sturluson e dei grandi scrittori di saghe. Ma questa cultura cristiana islandese, come quella del regno anglico di Northumbria quattrocento anni prima, è essenzialmente transitoria. È l'istante nel quale il morente mondo del barbarico Nord viene a fuggevole contatto con la nuova coscienza dell'Europa cristiana. Esso è seguito da un repentino declinare, in cui l'elemento anarchico della società nordica, che non poteva più trovare sfogo in un'aggressione diretta verso lo

(158) *Khristni-Saga*, VIII, 7, in *Origines Islandicae*, I, pp. 400-1

esterno, si rivolge contro se stesso e si distrugge. Qui, come in Norvegia, la classe aristocratica, che era l'erede e custode delle vecchie tradizioni, venne spazzata via dalle guerre civili e dalle confische, e già nel secolo XIII il mondo vichingo sprofonda nel pacifico ristagno di una società contadina immiserita.

XIV LA NASCITA DELL'UNITÀ MEDIEVALE

La bufera d'invasioni barbariche che si abbatte sull'Europa nel secolo IX, sembra sufficiente di per sé a spiegare il prematuro declino dell'impero carolingio e la dissoluzione dell'unità occidentale da poco raggiunta. Tuttavia, è facile esagerarne l'importanza. Lungi dell'esser questo il solo influsso operante, pare anzi quasi certo che le fortune dell'Impero carolingio avrebbero seguito lo stesso corso anche se non gli fosse toccato subire gli attacchi di Vichinghi e Saraceni.

I germi della decadenza erano inerenti allo stato carolingio fin dalla sua origine. Infatti, nonostante la sua apparenza maestosa, esso era una struttura eterogenea, priva di ogni organico e unitario principio inferiore. Affermava di essere l'Impero romano, ma di fatto era la monarchia franca, e incarnava quindi due principi contraddittori: l'universalismo delle tradizioni romana e cristiana, da una parte, e il particolarismo delle tribù dell'Europa barbarica, dall'altra. Di conseguenza, nonostante il suo nome, somigliava ben poco all'Impero romano o agli stati inciviliti dell'antico mondo mediterraneo, e aveva assai più tratti comuni con quei barbarici imperi di Unni, di Avari e di Turchi occidentali, che erano il frutto effimero della conquista militare, e si succedettero così rapidamente in questi secoli ai confini del mondo civile.

L'Impero romano dei Carolingi era un impero romano senza la legge né le legioni di Roma, senza l'Urbe e senza il Senato. Era una massa informe e disorganizzata, senza centri nervosi urbani e senza circolazione di vita economica. I suoi funzionari non erano né magistrati civili né impiegati civili competenti, ma semplici magnati territoriali e capitani con qualcosa del capotribù. E tuttavia, esso era anche l'incarnazione e l'esemplificazione di un ideale, e quest'ideale, malgrado il suo apparente fallimento, si dimostrò più duraturo e persistente di ogni altro risultato militare o politico di quel periodo. Sopravvisse allo stato cui aveva dato origine e durò attraverso l'anarchia che venne dopo, finché divenne il principio del nuovo ordine che doveva sorgere in Occidente nel secolo XI.

I difensori di quest'ideale furono gli alti ecclesiastici carolingi, che ebbero una parte così importante nell'amministrazione dell'Impero e nella determinazione della politica imperiale dai tempi di Carlo Magno a quelli di suo nipote Carlo il Calvo.

Mentre i conti e i magnati laici rappresentavano per la massima parte interessi locali e territoriali, i capi del partito ecclesiastico impersonavano l'ideale di un impero universale che fosse incarnazione della unità cristiana e difesa della fede. Agobardo di Lione osa persino contestare il tradizionale principio franco della legge personale e chiedere l'elaborazione di un'universale legge cristiana ad uso dell'universale comunità dei Cristiani. In Cristo, egli dice, non c'è più né Ebreo né Gentile né barbaro né Scita né Aquitano né Longobardo né Burgundo né Alemanno. "Se Iddio ha sofferto affinché la muraglia di separazione e d'inimicizia scomparisse e tutti quanti si riconciliassero nel suo corpo, l'incredibile varietà di leggi che regna non soltanto in ciascuna regione o città ma nella stessa casa e persino alla stessa tavola, non sarà in contrasto con questa divina opera di unificazione?" (159).

Così l'imperatore non era più il capitano e il duce ereditario del popolo franco; ma una figura quasi sacerdotale, unta per grazia di Dio affinché regnasse sul popolo cristiano e guidasse e proteggesse la Chiesa. Ciò implica, come abbiamo veduto, una concezione strettamente teocratica della regalità, per cui l'imperatore carolingio, non meno del *basileus* bizantino, era considerato il vicario di Dio e il capo così della Chiesa come dello stato. Onde Sedulio Scoto (verso l'850) parla dell'imperatore come di chi è ordinato da Dio come vicario nel governo della Chiesa e ha ricevuto autorità su entrambi gli ordini dei dirigenti e dei sudditi, mentre Cathulf giunge sino a dire che il re fa le veci di Dio dinanzi al suo popolo, di cui dovrà rendere conto il giorno del giudizio, laddove il vescovo viene soltanto dopo, come semplice rappresentante di Cristo (160).

Ma la teocrazia carolingia differiva da quella bizantina in quanto era una teocrazia ispirata e controllata dalla Chiesa. Non disponeva, come l'Impero d'Oriente, di una burocrazia laica; il posto di quest'ultima era tenuto dall'episcopato, dalle cui file erano tratti i più fra i consiglieri e i ministri dell'imperatore. Di conseguenza, non appena venne meno il pugno di ferro di Carlo Magno, l'ideale teocratico portò all'esaltazione del potere spirituale e clericalizzò l'Impero, invece di subordinare la Chiesa al potere laico.

I capi del partito del clero erano personaggi che avevano avuto una

(159) *Monumenta Germaniae Historica: Epistolae* (ed. Dummler). III, pp. 159 ssg;. Cfr. HINCMAR, *De raptu viduarum*, c. XII.

(160) CARLYLE, *Medieval Political Theory in the West*, I. 259-61. L'opinione di Cathulf è senza dubbio derivata da AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. 35 (cfr. *op. cit.*, I, 149)

parte importante all'inizio del nuovo Impero, soprattutto i nipoti di Carlo Magno, Adalardo e Wala di Corbie e Agobardo di Lione; e, durante i primi anni di Ludovico il Pio, nonostante la temporanea disgrazia di Adalardo nell'814, i loro ideali furono molto in auge. Nell'816 il carattere sacro dell'Impero venne solennemente riaffermato con la incoronazione di Ludovico fatta a Reims da papa Stefano, e l'anno dopo l'unità dell'Impero venne garantita dalla costituzione di Aquisgrana, che scartò le antiche norme di successione franche a favore del principio romano della sovranità indivisibile. Lotario sarebbe succeduto al padre come unico imperatore, e, quantunque i suoi fratelli Pipino e Ludovico dovessero ricevere in appannaggio dei regni in Aquitania e in Baviera, erano strettamente subordinati alla supremazia imperiale.

Questa sistemazione rappresentò il trionfo dell'ideale religioso dell'unità sopra le forze centrifughe della vita nazionale; e per conseguenza quando Ludovico, istigato dalla seconda moglie, Giuditta di Baviera, tentò di non tenerne conto, allo scopo di provvedere un terzo regno per il loro figliolo Carlo, si trovò di fronte la risoluta resistenza non solamente di Lotario e delle altre parti interessate, ma anche dei capi del partito ecclesiastico. Per la prima volta la Chiesa intervenne in modo decisivo nella politica europea, con la parte da essa sostenuta nei drammatici eventi che culminarono nella temporanea deposizione di Ludovico il Pio nell'833. L'importanza di quest'episodio è stata obnubilata dalla naturale simpatia che gli storici hanno sentito per lo sventurato Ludovico, abbandonato dai seguaci e umiliato dai figli, allo stesso modo di re Lear. Di conseguenza, gli storici negli avvenimenti di Colmar, "il Campo delle menzogne", non hanno veduto altro che un obbrobrioso atto di tradimento dettato dall'egoismo e dall'avidità. Tuttavia, l'opposizione a Lodovico allora non fu soltanto l'opera di prelati e di cortigiani opportunisti; ma nacque dall'azione di idealisti e riformatori che impersonavano quanto c'era di più alto nella tradizione carolingia, uomini come Agobardo, Wala, Pascasio Radberto, il teologo, Bernardo di Vienna ed Ebbone di Reims, l'apostolo del Nord. Il disinteresse e la sincerità di questi uomini risultano evidenti dagli scritti dello stesso sant'Agobardo e di Pascasio Radberto, che fu anch'egli testimonia personale degli avvenimenti, e la cui vita di Wala – l'Epitaphium Arsenii - viene considerata dal Manitius come una delle opere più notevoli del periodo carolingio (161).

Agobardo era il rappresentante della tradizione occidentale di Tertulliano e di sant'Agostino nella sua forma più intransigente (162), ed è

(161) MANITIUS, *Geschichte (des lateinischen Literatur (des Mittelalters, I, 405-406*

notevole per il vigore col quale denunciò le superstizioni popolari, come la credenza negli stregoni e la pratica del giudizio di Dio, e difese i diritti della Chiesa e la supremazia del potere spirituale. Anche Wala difese gli stessi principii, ma in modo meno intransigente. Egli considerava le disgrazie dell'Impero come dovute soprattutto al crescente movimento di secolarizzazione che induceva l'imperatore a usurpare i diritti della Chiesa, mentre i vescovi si dedicavano ai pubblici affari. Questo, tuttavia, non gli impedì d'intervenire nella questione della successione imperiale, dato che ai suoi occhi l'unità e la pace dell'Impero non erano una semplice questione di politica secolare, bensì un problema morale, in cui perciò la Chiesa aveva il diritto e il dovere di pronunciarsi, anche se ciò implicava un giudizio sullo stesso imperatore.

Di conseguenza, quando papa Gregorio IV, che aveva accompagnato Lotario a Colmar, esitò a violare la tradizionale concezione bizantina della prerogativa imperiale, furono Wala e Radberto che lo rassicurarono (163) ricordandogli il suo diritto, come vicario di Dio e di san Pietro, di giudicare tutti e non venire giudicato da nessuno, e insomma lo persuasero a prendere la direzione dei maneggi che culminarono nella deposizione dell'imperatore (164).

Questo episodio segna una nuova affermazione della supremazia del potere spirituale su quello temporale e del diritto della Chiesa a intervenire nelle faccende dello Stato, che già adombra i successivi sviluppi del Medioevo. Ed è significativo che esso fosse provocato non dal papato ma dal clero franco, e fosse strettamente connesso con la nuova concezione teocratica dello stato implicita nell'Impero carolingio. Lo Stato non era più

(162) Agobardo fu uno dei pochi dotti di quel periodo che studiassero le opere di Tertulliano. Cfr. MANITIUS, *op. cit.*, I, 386.

(163) “Laonde gli mostriamo certi scritti appoggiati dall'autorità dei santi Padri e dei suoi predecessori, inconfutabili da tutti, che il suo potere era quello di Dio e del beato Pietro che aveva autorità su tutte le genti in nome della fede cristiana e della pace di tutte le chiese per predicare il Vangelo e testimoniare la Verità, e che in lui era riposta tutta la suprema autorità del vivente potere di S. Pietro, dal quale è necessario che tutti siano giudicati, in quanto egli non può venire giudicato da nessuno (RADBERT, *Epitaphium Arsenii*, II, 16).

(164) Radberto scrive:” *Tunc ab eodem sancto viro [sc. Gregorio] et ab omnibus qui convenerant adjuvantum est quia imperium tam praeclarum et gloriosum de manu patris ceciderat ut Augustus Honorius [Lotharius]... eum relevaret et acciperet*”, *op. cit.*, II, 18. Questo, tuttavia, non si riferisce al solenne giudizio pronunciato dai vescovi riuniti a Soissons due mesi dopo, sotto la presidenza di Ebbone e Agobardo. In quel tempo Wala e il papa si erano ritirati disapprovando

considerato come qualcosa di distinto dalla Chiesa, con diritti e poteri indipendenti. Era esso stesso una parte, o piuttosto un aspetto, della Chiesa, che, secondo le parole di una lettera dei vescovi a Ludovico il Pio nell'829, era "un unico corpo sottoposto a due personaggi supremi: il re e il sacerdote". Così lo Stato non può più identificarsi col mondo e venir considerato come essenzialmente a-spirituale; ma diventa organo del potere spirituale nel mondo. Nondimeno, la concezione più antica era penetrata così a fondo nel pensiero cristiano, soprattutto per opera di sant'Agostino, che soppiantarla del tutto non si poteva, e così per tutto il Medioevo, mentre lo Stato insisteva sul suo divino diritto di rappresentare Dio nel campo temporale, era sempre possibile a menti religiose considerarlo come un potere profano e terreno che non aveva parte nel sacro patrimonio della società spirituale.

Senza dubbio, nell'età carolingia, finché l'Impero durò unito, l'imperatore venne effettivamente considerato il rappresentante del principio unitario e il capo della società tutta. Ma, con la divisione del retaggio carolingio tra i figli di Ludovico, non fu più così, e da allora in poi fu l'episcopato il custode dell'unità imperiale e l'arbitro e il giudice fra i principi rivali. Il massimo rappresentante di questa tendenza nella seconda metà del secolo IX fu il grande arcivescovo del regno franco occidentale, Incmaro di Reims, che fu un temibile campione sia dei diritti della chiesa contro le autorità laiche sia della causa della pace e dell'unità dell'Impero. Ma questi stessi principi erano ammessi dai sovrani medesimi, specialmente da Carlo il Calvo, che nei termini più inequivocabili riconobbe la sua dipendenza dal potere ecclesiastico, nel manifesto che pubblicò nell'859, quando venne fatto un tentativo di deporlo. Egli si appella al carattere sacro dell'autorità che ha ricevuto come re unto, e aggiunge: "Da questa consacrazione nessuno mi può deporre, almeno senz'udienza e il giudizio dei vescovi, dal ministero dei quali sono stato consacrato re, poiché essi sono i Troni di Dio sui quali Dio siede e coi quali pronuncia il suo giudizio. Al loro paterno consiglio e al loro meritato giudizio io sono sempre stato disposto a sottomettermi, e mi sottometto adesso" (165).

(165) Monumenta German. Hist., sez II, vol. 11, N. 300, cap. III. Cfr. CARLYLE,, Political Theory, I, 252. In quest'età la cerimonia e la funzione dell'incoronazione assunse quella forma sviluppata che doveva universalizzarsi in tutto l'Occidente durante il Medioevo e che oggi sopravvive soltanto in Inghilterra. Il sacro rito dell'incoronazione e dell'unzione è di una antichità memorabile nel vicino Oriente, ma non è assodato quando sia passato in Occidente. Appare per la prima volta in

Qui vediamo la cerimonia dell'incoronazione, che fino allora era stata di un'importanza molto secondaria, diventare il fondamento ultimo del potere sovrano. Di fatto, proprio su questo lo stesso Incmaro fonda il suo argomento della supremazia del potere spirituale, poiché, se sono i vescovi a creare il re, essi gli sono superiori, e la sua potenza è uno strumento nelle mani della Chiesa, che la Chiesa deve dirigere e indirizzare al vero fine. Ma l'ideale di Incmaro di un impero teocratico controllato da un'oligarchia episcopale implicava un conflitto, da una parte, con l'autorità universale della Santa Sede, dall'altra, con le pretese d'indipendenza dei vescovi locali. Nell'interesse di questi ultimi vennero compilate le Pseudo-Decretali, uscite sotto il nome di Isidoro Mercatore, probabilmente a Le Mans, o altrove nella provincia di Tours, fra gli anni 847 e 852. Furono esse la più importante falsificazione del periodo carolingio, ma non costituirono affatto un fenomeno eccezionale, poiché i dotti di quell'epoca si dedicavano alla falsificazione di documenti ecclesiastici ed agiografici con non minore entusiasmo e con scrupolo morale non maggiore di quello che i dotti del Rinascimento avrebbero mostrato nell'imitazione di opere dell'antichità classica. L'atteggiamento di quell'epoca verso la storia era invero così radicalmente diverso dal nostro che ci riesce difficile tanto condannarli come scusarli. Nel caso delle Pseudo-Decretali, tuttavia, il movente è più che chiaro. L'autore desiderava fondare con testimonianze particolareggiate e inequivocabili i diritti dell'episcopato locale ad appellarsi direttamente a Roma contro il proprio metropolitano, e salvaguardare l'indipendenza della Chiesa contro il potere secolare. Ma per quanto grande fosse la loro importanza nel successivo sviluppo della legge canonica e nel progresso dell'accentramento ecclesiastico del Medioevo, è impossibile considerarle direttamente responsabili dell'incremento di prestigio che il papato acquistò nel secolo IX nell'Europa occidentale. Esse furono, più che una causa, un risultato di quello sviluppo che aveva le sue radici nelle condizioni da noi descritte.

E ancor meno possiamo attribuire un qualsiasi influsso sulla politica papale all'altra grande falsificazione di quel tempo, - la Donazione di Costantino, - poiché sembra che fosse sconosciuta ai papi del secolo IX, e fu soltanto alla metà dell'XI che a Roma cominciarono a servirsene in appoggio di più vaste rivendicazioni papali. In verità è tuttora molto incerto quando o dove fosse composta e a quale scopo. L'antica ipotesi che sia stata macchinata a Roma nel secolo VIII (verso il 775), per assicurare l'indipendenza degli stati della Chiesa, viene sovente messa in dubbio ormai, e pare invece possibile che essa risalga al periodo delle Pseudo-Decretali. Forse l'ipotesi più plausibile è che sia opera di quell'abile e sinistro Anastasio Bibliotecario, che l'avrebbe composta negli anni successivi all'848, quando Egli era esule da Roma e intrigava con Ludovico II per il trono papale (166). Un atto simile s'accorda bene con l'ambizione

smisurata e gli interessi storici di quel dotto privo di scrupoli, per quanto a prima vista paia contraddittorio coi suoi rapporti con Ludovico II. Nondimeno, quest'ultimo era certo disposto ad esaltare il papato, quando giovasse ai suoi fini, specialmente contro le pretese antagonistiche dell'Impero bizantino, e fu lui effettivamente il primo ad asserire l'opinione, adottata dai posteriori canonisti medievali, che l'imperatore debba la sua dignità all'incoronazione e alla consacrazione da parte del papa (167). Così la nuova posizione di egemonia sociale sull'Europa occidentale che il papato acquistò in questo periodo fu più imposta ad esso dall'esterno che non assunta per iniziativa sua. Come scrivono i Carlyle a proposito della nascita del potere temporale : "Chiunque studii la corrispondenza papale e il *Liber Pontificalis* del secolo VIII, si renderà conto, crediamo, che la direzione della *res publica* romana in Occidente fu piuttosto imposta loro [ai papi] che non deliberatamente cercata. Solo lentamente e con molta riluttanza essi si staccarono dalla tutela bizantina, poiché dopo tutto, facendo parte come esseri civili dello Stato romano, preferivano quello bizantino al barbarico" (168).

Allo stesso modo, nel secolo IX, il papato si assoggettò al controllo dell'Impero carolingio e accettò perfino la Costituzione dell'824 che rendeva l'imperatore padrone dello Stato romano e gli dava l'effettivo controllo dell'elezione pontificale. Nondimeno, questo legame con l'Impero carolingio accrebbe di per sé l'importanza politica del papato, e, indebolendosi e dividendosi sempre più l'Impero, il papato salì al grado di supremo rappresentante dell'unità occidentale. Ci fu così un breve periodo, fra la scomparsa politica del papato sotto Carlo Magno e Lotario e il suo asservimento alle fazioni locali nel secolo X, in cui esso parve pronto a sostituire la dinastia carolingia alla direzione della cristianità occidentale. Il pontificato di Niccolò I (858-67) adombra le gesta future del papato medievale. Niccolò tenne testa ai più grandi personaggi del suo, agli imperatori d'Oriente e d'Occidente, a Incmaro, capo dell'episcopato franco, a Fozio, il massimo dei patriarchi bizantini, e riuscì ad affermare l'autorità spirituale e l'indipendenza della Santa Sede anche quando l'imperatore Ludovico II tentò d'imporgli la sua volontà con l'uso della forza armata.

(166) Cfr. SCHNURER, *Kirche und Kultur*, II, 31-54. La data più antica è tuttavia mantenuta da Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legend in Miscellanea Eherle II*, Roma 1924. Un'altra ipotesi è quella di Grauert, che congettura sia opera di Ilduino di Saint-Denis, verso l'anno 816.

(167) Nella lettera di Ludovico all'imperatore Basilio conservataci nel *Chronicum Salernitanum*. Cfr. CARLYLE., *op. cit.*, I, 28.5.

(168) CARLYLE, *Medieval Political Theory*, I, 289

I suoi successori furono incapaci a sostenere una posizione così elevata. Nondimeno, sotto Giovanni VIII (872-82), il papato era l'ultimo baluardo che restasse all'Impero carolingio, e fu grazie all'iniziativa personale del papa che Carlo il Calvo venne incoronato imperatore nel 874, e Carlo il Grosso nell'881. Questa finale restaurazione dell'Impero fu tuttavia poco più di un gesto vuoto di significato. Si era ormai tanto lontani dall'impero di Carlo Magno quanto il debole ed epilettico Carlo il Grosso era diverso dal suo grande avo. In sostanza l'Impero non rappresentava più una realtà politica e non era più in posizione tale da poter fare il custode della Chiesa e della civiltà. "Abbiamo cercato la luce, - scriveva il papa, - ed ecco le tenebre! Cerchiamo soccorso e non osiamo uscire dalle mura della città dove regna una bufera intollerabile di persecuzione, poiché né il nostro figliolo spirituale, l'imperatore, né alcuno di alcuna nazione ci porge aiuto". Nell'882 Giovanni VIII cadde vittima dei suoi nemici, e Roma divenne teatro di un carnevale di strage e di intrighi, che toccò il suo culmine nella macabra farsa dell'896, quando il cadavere di papa Formoso venne dissotterrato e sottoposto a una parodia di processo dal suo successore Stefano VI, che pochi mesi dopo doveva anch'egli morire assassinato. Così il papato e l'Impero scivolavano insieme nell'abisso di anarchia e di barbarie che minacciava d'inghiottire tutta quanta la civiltà occidentale.

Sarebbe difficile esagerare l'orrore e la confusione dell'età tenebrosa che seguì al fallimento dell'esperimento carolingio, Gli atti del sinodo di Troslé del 909 ci danno un'idea della disperazione dei capi della Chiesa franca dinanzi alla prospettiva dell'universale rovina della società cristiana. "Le città - scrivevano - sono spopolate, i monasteri abbattuti e arsi, il paese ridotto alla desolazione". "Come i primi uomini vivevano senza legge né timor di Dio, abbandonati alle loro passioni, così ora ciascuno fa ciò che sembra bene a lui solo, sprezzando le leggi umane e divine e i comandamenti della Chiesa. I forti opprimono i deboli; il mondo è pieno di violenza esercitata sui poveri e di saccheggio dei beni ecclesiastici". "Gli uomini si divorano l'un l'altro come i pesci nel mare".

Infatti la caduta dell'Impero implicava non soltanto la scomparsa della malsicura unità dell'Europa occidentale, ma la dissoluzione della società politica e il frantumarsi degli stati carolingi in una massa disorganizzata di unità regionali. Il potere passava nelle mani di chiunque fosse abbastanza forte da difendere se e i suoi dipendenti da un attacco esterno. Fu questa l'origine delle nuove dinastie locali e seminazionali che fecero la loro comparsa nell'ultima parte del secolo IX per opera di uomini come Roberto il Forte, fondatore della casa capetingia, che combatté coraggiosamente contro i Vichinghi della Loira e della Senna; come Bruno, duca di Sassonia, che difese la sua terra contro i Danesi e i Vendi; come Bosone di Provenza, che fu incoronato re dai vescovi e dai nobili della Borgogna

nell'879, perché occorreva loro un protettore contro i Vichinghi del Nord e i Saraceni del Mediterraneo. Ma questi regni non erano meno deboli e malsicuri degli stati carolingi, poiché erano esposti alle medesime forze centrifughe che avevano distrutto l'Impero. Durante la seconda metà del secolo IX i funzionari locali si erano emancipati dal controllo del governo centrale, e le cariche di conte e di duca erano divenute benefici ereditari e usurpavano tutte le prerogative della regalità. Di fatto il conte, a tutti gli effetti pratici, era re nel suo pagus o cantone. Il solo principio della nuova società era la legge della forza e il suo correlativo - il bisogno di una protezione. La libertà personale cessava di essere un privilegio, poiché l'uomo senza signore era ormai un uomo senza protettore. Così la lealtà e l'omaggio divennero i rapporti sociali universali, e la proprietà della terra fu gravata d'un intrico di diritti e di obbligazioni, personali, militari e giuridiche. Nello stesso modo le chiese e i monasteri furono costretti a cercarsi dei protettori, e questi "avvocati" - *Vogte, avoués* - acquistarono praticamente il controllo sopra le terre e i fittavoli dei loro clienti. Insomma, lo stato e la sua pubblica autorità vennero assorbiti nel potere territoriale locale. L'autorità politica e la proprietà privata andarono confuse insieme nel nuovo rapporto feudale, e i diritti di giurisdizione e l'obbligo del servizio militare cessarono di essere obblighi pubblici universali, e furono connessi alla terra come privilegi od oneri di un particolare regime.

Ma, sebbene quest'evoluzione verso il feudalesimo fosse la caratteristica dell'epoca, il feudalesimo del secolo X era ancora lontano da quel sistema simmetrico ed elaboratamente organizzato che si trova nel Libro del Giudizio o nelle Assise di Gerusalemme. Era quella un'organizzazione assai più rilassata e primitiva, una sorta di compromesso tra le forme dello stato territoriale organizzato e le condizioni di vita della società tribale. L'artificiale accentramento amministrativo del periodo carolingio era scomparso, e rimanevano soltanto i nudi elementi della società barbarica : i legami della terra e del sangue e il vincolo che congiungeva il capo ai guerrieri. Così il legame sociale che manteneva insieme la società feudale era la fedeltà dei guerrieri verso il loro capotribù piuttosto che verso la pubblica autorità dello Stato; anzi, la società del secolo X era per un certo aspetto più anarchica e barbarica dell'antica società tribale, perché, tranne in Germania, dove l'antica organizzazione per tribù conservava ancora la sua vitalità, la legge tradizionale e lo spirito sociale della società primitiva erano scomparsi, mentre la cultura e l'ordine politico del regno cristiano erano troppo deboli per prenderne il posto.

Nondimeno, la Chiesa si manteneva, e continuava a tenere in vita le tradizioni d'una civiltà superiore. La cultura intellettuale e la vita civica sopravvissero solo in quanto strettamente dipendenti dalla società ecclesiastica. Infatti lo stato aveva perduto ogni contatto con la tradizione cittadina ed era divenuto interamente agricolo. Re e nobili vivevano

un'esistenza quasi nomade, sostentandosi con i prodotti delle loro terre e girovagando successivamente da un possedimento all'altro. Una società simile non sapeva che farsene di città se non a scopi puramente militari, e le cosiddette città che sorsero in questo periodo, come le burgen delle Fiandre e della Germania e i burhs dell'Inghilterra anglosassone, erano infatti anzitutto fortezze e luoghi di ricovero, come i fortificati delle tribù di un tempo più antico. Le città del passato, d'altra parte, avevano ora acquistato un carattere quasi interamente ecclesiastico. Secondo le parole del Pirenne, "un governo teocratico aveva sostituito completamente il regime municipale dell'antichità". Le governava il vescovo, e la loro importanza era dovuta alla sua cattedrale, alla sua corte e ai monasteri compresi nella cerchia delle mura cittadine o, come Saint-Germain-des-Prés a Parigi e Westminster a Londra, nelle loro immediate vicinanze. Esse erano il centro amministrativo della diocesi e delle tenute episcopali e monastiche, e la loro popolazione consisteva quasi interamente del clero e di tutti i suoi dipendenti. Per provvedere ai bisogni di costoro si teneva il mercato, e le grandi ricorrenze dell'anno ecclesiastico attiravano un largo afflusso di gente dall'esterno. Erano in sostanza città sacre più che organismi politici e commerciali (169).

Allo stesso modo la Chiesa, e non lo stato feudale, era il vero organo della cultura. Lo studio, la letteratura, la musica e l'arte, tutto esisteva principalmente nella Chiesa e per la Chiesa, che era la rappresentante tanto della tradizione latina di cultura e di ordine come degli ideali morali e spirituali del cristianesimo.

Inoltre, tutti i servizi sociali che noi consideriamo funzioni naturali dello Stato, per esempio l'educazione, l'assistenza ai poveri e la cura dei malati, venivano adempiti, quando venivano adempiti, dalla Chiesa. Nella Chiesa ciascuno aveva il suo posto e poteva rivendicare un diritto di cittadinanza spirituale, laddove nello stato feudale i contadini non avevano né diritti né libertà e venivano considerati essenzialmente come beni, come parte degli accessori indispensabili all'attrezzatura del potere.

(169) "Da, allora in poi le città passarono interamente sotto controllo [da parte dei vescovi]. In esse, infatti si trovavano in realtà solo abitanti che dipendevano più o meno direttamente dalla Chiesa... La popolazione era composta del clero della cattedrale e delle altre chiese raggruppate intorno; dei monaci dei monasteri che, specialmente dopo il secolo IX, si andavano stabilendo, talvolta in gran numero, nel capoluogo delle diocesi; dei maestri e degli studenti delle scuole ecclesiastiche; e finalmente dei dipendenti e artigiani, liberi o servi, che erano indispensabili ai bisogni del gruppo religioso e all'esistenza quotidiana del conglomerato ecclesiastico " (H. PIRENNE, *Medieval Cities*. p. 66)

È impossibile comprendere la primitiva cultura medievale per analogia con le condizioni moderne, che sono fondate sul concetto dell'unica società di uno stato sovrano che tutto include. Nella primitiva Europa medievale esistevano di fatto due società e due culture. Da una parte, c'era la società pacifica della Chiesa, accentrata nei monasteri e nelle città episcopali, che ereditava la tradizione della tarda cultura romana. Dall'altra, c'era la società guerriera della nobiltà feudale e dei suoi dipendenti, la cui vita trascorreva in guerre e ostilità private incessanti. Sebbene quest'ultima fosse esposta all'influsso personale della società religiosa, i cui dirigenti erano spesso legati di parentela coi suoi rappresentanti, questi appartenevano a un ordine sociale più primitivo.

Essi erano i successori delle vecchie aristocrazie delle tribù dell'Europa barbarica, e la loro morale era quella del guerriero della tribù. Nel migliore dei casi sapevano mantenere in una certa rozza misura l'ordine interno e proteggere i loro sudditi dalle aggressioni esterne. Ma troppo sovente essi erano soltanto dei barbari e dei predoni, che vivevano nelle loro fortezze, come scrive un cronista medievale, "quasi belve nei loro covili", e ne sbucavano per dare alle fiamme i villaggi dei vicini e imporre riscatti ai viandanti.

Il problema vitale del secolo X era se questa barbarie feudale sarebbe riuscita a conquistare e assorbire la società pacifica della Chiesa, o se quest'ultima avrebbe trionfato, imponendo i propri ideali e la propria superiore cultura alla nobiltà feudale, come aveva fatto in passato con le monarchie barbariche degli Anglosassoni e dei Franchi.

A prima vista questa speranza sembrava anche più incerta che non fosse nell'epoca che aveva seguito le invasioni barbariche. Perché adesso la stessa Chiesa correva il pericolo di inabissarsi nel frotto della barbarie e dell'anarchia feudale. Principi e nobili approfittavano della caduta dell'Impero per spogliare le chiese e i monasteri delle ricchezze accumulate durante il periodo precedente. In Baviera, Arnolfo effettuò una generale secolarizzazione dei beni ecclesiastici, come aveva fatto Carlo Martello nel regno franco verso la fine del periodo merovingio, e i monasteri bavaresi persero la maggior parte dei loro possedimenti (170).

In Occidente le cose andavano anche peggio, perché i monasteri erano stati quasi distrutti dalle devastazioni degli uomini del Nord e la feudalizzazione del regno franco occidentale aveva lasciata la Chiesa alla mercé della nuova aristocrazia militare, che si servì dei suoi beni per creare

(170) L'abbazia di Tegernsee perse non meno di 11746 dei suoi 11860 poderi (mansus). (Hauck, *Kirchengestichte Deutschlands* II, 9 n. 3)

nuovi feudi da investire i seguaci. Ugo Capeto fu abate laico della maggior parte delle più ricche abbazie dei suoi domini, e la stessa politica venne adottata su minor scala da ogni signore locale.

Così lo sviluppo del feudalesimo aveva ridotto la Chiesa a uno stato di debolezza e di disordine anche maggiori di quelli che esistevano nel decadente stato merovingio prima della venuta di san Bonifacio. I vescovi e gli abati ricevevano come gli altri feudatari l'investitura dal principe, e occupavano i loro benefici come "feudi spirituali" in cambio del servizio militare. Le alte cariche erano divenute prerogativa dei membri dell'aristocrazia feudale, molti dei quali, come Arcimbaldo, arcivescovo di Sens nel secolo X, profondevano i redditi delle loro diocesi con le amanti e i compagni di bisboccia. Nemmeno nei monasteri si osservava più con rigore la regola della castità, mentre il clero secolare viveva apertamente in stato coniugale e sovente passava le parrocchie ai figli.

Ma la cosa peggiore di tutte era che la Chiesa non poteva più guardare a Roma per trarne una norma morale e una guida spirituale, giacché lo stesso papato era caduto vittima del medesimo morbo che minava le chiese locali. La Santa Sede era diventata un giocattolo fra le mani di una oligarchia immorale e truculenta, e sotto il dominio di Teofilatto e delle donne della sua casa, soprattutto della grande senatrice Marozia, amante, madre e assassina di pontefici, toccò il più basso livello della degradazione.

Ciò nonostante, lo stato delle cose non era così disperato come si sarebbe potuto desumere dallo spettacolo di tutti questi scandali e abusi. Essi erano come le doglie di parto di una nuova società, e i nuovi popoli dell'Europa cristiana dovevano nascere proprio dalle tenebre e dalla confusione di quel secolo X. I risultati della cultura carolingia non andarono interamente perduti. Ne rimase la tradizione, capace d'innestarsi un'altra volta sulle circostanze delle società regionali e nazionali, dovunque vi fosse una forza costruttiva che sapesse servirsene. E le forze dell'ordine trovarono un centro di riunione e un principio d'autorità soprattutto nell'ideale carolingio di una regalità cristiana. L'istituzione regia era la sola che fosse comune alle due società e incorporasse le tradizioni di entrambe le culture. Poiché il re, mentre era il diretto successore del capotribù e duce guerresco della società feudale, ereditava pure la tradizione carolingia della monarchia teocratica e possedeva un carattere quasi sacerdotale grazie ai riti sacri dell'incoronazione e dell'unzione. Egli era il naturale alleato della Chiesa, e trovava nei vescovi e nei monasteri i massimi fondamenti del suo potere. Questo duplice carattere della regalità medievale è rappresentato da due tipi di sovrani nettamente contrastanti. Ci sono i re guerrieri, come Svenno di Danimarca o Harald Hadruga, cui una nominale professione di cristianesimo non impedisce di seguire in tutto le tradizioni del guerriero barbarico; e ci sono i re pacifici e i santi coronati, come Venceslao di Boemia, Edoardo il Confessore e Roberto II di Francia, che sono in tutto e

per tutto i servitori della società spirituale e vivono sul trono la vita dei monaci. Ma è raro trovare l'uno o l'altro dei due elementi in una forma così pura come in questi esempi, e il tipo normale del sovrano medievale include i due caratteri, come si vede nel caso di monarchi come sant'Olaf e Canuto, gli imperatori sassoni e i grandi re del Wessex.

Questi ultimi sono specialmente importanti, poiché furono i primi a tentare l'opera di ricostruzione nazionale nello spirito della tradizione carolingia e a inaugurare quell'alleanza tra monarchia e chiesa nazionale che è il tratto caratteristico del periodo. Questa fusione fu così completa nel Wessex, che i sinodi e i concili della chiesa anglosassone andarono sommersi nelle assemblee laiche, e la legislazione ecclesiastica dei secoli X e XI fu opera del re e del suo consiglio, nel quale tuttavia gli uomini di chiesa ebbero un posto preminente. Allo stesso modo fu il re a prendere l'iniziativa della riforma della Chiesa e della restaurazione della vita monastica, andata quasi distrutta per le invasioni danesi. Inoltre è nel Wessex che possiamo osservare molto più chiaramente che altrove il formarsi di una nuova cultura dialettale, sulla base della tradizione carolingia e sotto la protezione della monarchia nazionale. Infatti le notevoli traduzioni di san Gregorio, Orosio, Boezio e Beda, che re Alfredo compì con l'aiuto di dotti forestieri, "Plegmund il mio arcivescovo, e Asser il mio vescovo, e Grimbald e Giovanni, miei sacerdoti", rappresentano sostanzialmente un deliberato tentativo di adattare la cultura classica cristiana, fino allora confinata entro il mondo internazionale della cultura latina, alle esigenze della nuova cultura nazionale (171).

Giacché mi sembra bene, - egli scrive nella sua prefazione al *Liber regulae pastoralis* di san Gregorio, - che anche noi trasportiamo qualcuno dei libri che tutti dovrebbero conoscere in quel linguaggio che tutti comprendiamo, per fare in modo così (come non sarà difficile con l'aiuto di Dio purché abbiamo pace), che tutta la gioventù dell'Inghilterra, i figli di uomini liberi che ne hanno i mezzi, siano messi a studiare prima che vengano in età di far altro, e tanto che sappiano leggere bene l'inglese; quelli poi che si vorranno educare ancora e portarli a un grado più alto siano successivamente istruiti nel latino.

(171) Un servizio consimile io compì un secolo dopo in Germania Notkero Labeone (m. 1022), il famoso maestro della scuola di San Gallo. Egli tradusse le opere Boezio, compresa la sua versione delle Categorie di Aristotele, Marziano Capella e parecchi altri libri. Ma Notker se ne sta quasi solo, perché il risveglio degli studi classici sul continente accrebbe la supremazia del latino, e l'influsso della cultura anglosassone, che era sempre stata favorevole al dialetto, volgeva al tramonto.

Quest'opera di restaurazione, inaugurata nel regno anglosassone da Alfredo e dai suoi successori, venne perseguita su una scala molto più vasta e con risultati più durevoli dai re sassoni della Germania. In verità è possibile che questi ultimi debbano qualcosa all'esempio dei loro predecessori inglesi, poiché Enrico l'Uccellatore s'imparentò con la casa di Alfredo sposando suo figlio Ottone I alla figlia di Athelstan; e ci sono tratti nella sua politica dove gli storici hanno veduto l'influsso di precedenti anglosassoni (172) Tuttavia, personalmente Enrico era un barbaro illetterato, che non si curava della cultura, che mostrava poco favore alla Chiesa, e governava la Germania come il capo guerriero di una confederazione di tribù. La sua potenza poggiava non sulla pretesa universalistica della monarchia carolingia, ma sulla lealtà dei suoi compagni sassoni, che conservavano tuttora la loro antica organizzazione e le loro tradizioni in forma più pura che qualunque altro popolo della Germania. La forza di questa solidarietà tribale la si può vedere nella Storia dei Sassoni di Widukind, tutta pervasa di uno spirito di pretto patriottismo di tribù, sebbene sia opera di un monaco di Corvey, centro della cultura ecclesiastica della regione, e sia stata composta dopo la resurrezione dell'Impero (173)

Fu il figlio di Enrico I, Ottone I, a ritrovare per primo la tradizione carolingia, che fuse col patriottismo tribale del popolo sassone. In contrasto col padre, Ottone non si accontentò dell'elezione dei suoi magnati laici, ma ebbe cura di farsi incoronare e ungere secondo i solenni riti ecclesiastici ad Aquisgrana, l'antica capitale dell'Impero, e inaugurò quella politica di stretta cooperazione con la Chiesa che avrebbe reso l'episcopato il più solido fondamento del potere regio. Assai più che non sotto l'Impero carolingio, l'episcopato divenne un organo di governo secolare. Infatti il vescovo non fu più soltanto un coadiutore e sovrintendente del conte locale, ma aveva assorbito le funzioni e i privilegi di quest'ultimo e cominciava ad assumere il duplice carattere del vescovo-conte medievale governatore di un principato ecclesiastico. Questo sistema era naturalmente

(172) Specialmente riguardo alla somiglianza che le sue norme intorno alle Burgen e alle fortezze della Marca Vendica hanno con le leggi di Edoardo il Vecchio sui burhs del Danelaw. Cfr. *Cambridge Medieval History*, III, p. 183 e nota.

(173) Quest'assimilazione di elementi barbarici da parte della dominante cultura monastica si vede pure nel *Waltharius* di Eccardo I di San Gallo (verso il 920-30), notevole tentativo di rielaborare la nativa tradizione della poesia eroica germanica nelle forme classiche dell'epica latina. Ma qui l'influsso delle idee cristiane è più forte e preannunzia l'avvento delle nuove letterature della cristianità medioevale

inconciliabile con l'indipendenza spirituale della Chiesa e col principio canonico dell'elezione vescovile, dato ch'era essenziale per il sovrano avocare a sé la nomina dei vescovi, divenuti gli unici strumenti fidali dell'amministrazione regia. In Lorena, per esempio, teneva il ducato Bruno arcivescovo di Colonia e fratello di Ottone I, ed erano i vescovi ad avere il controllo della riottosa nobiltà feudale e mantenevano l'autorità regia in tutto il territorio.

Tuttavia, questa fusione della Chiesa col potere regale non portò soltanto alla secolarizzazione della prima, ma sollevò la monarchia dall'angusto ambiente della politica barbarica e la mise a contatto con la società universale della cristianità d'Occidente. Nonostante la sua debolezza e degradazione, il papato restava alla testa della Chiesa, e il sovrano che volesse controllare la Chiesa nei suoi stessi domini, era costretto ad assicurarsi la cooperazione di Roma. E anche a parte ciò, tutto il peso dell'esempio e della tradizione carolingia spingevano il nuovo regno verso Roma e la corona imperiale.

I moderni storici nazionali possono considerare la restaurazione dell'Impero come un lamentevole sacrificio dei genuini interessi del regno germanico a un ideale assurdo. Ma, per gli statisti del tempo, la cristianità era altrettanto reale quanto la Germania, e la restaurazione della monarchia carolingia in Germania trovò il suo naturale compimento nella restaurazione dell'Impero cristiano. E' vero che dalla morte dell'ultimo imperatore nominale era trascorso un intervallo di trentasette anni, ma per la maggior parte di questo periodo Roma era stata nelle mani di Alberico, il maggior personaggio della casa di Teofilatto, e costui era stato abbastanza torme da tenere a distanza i possibili rivali ed eleggere una successione di papi non indegni del loro ufficio. Tuttavia suo figlio, l'infame papa Giovanni XII, non seppe prendere il posto del padre e s'indusse invece a seguire l'esempio dei papi del secolo VIII, e a invocare l'aiuto del re di Germania contro il re d'Italia.

Di conseguenza, Ottone I non s'impegno affatto in un'avventura nuova, ma ricalcò semplicemente un cammino ben noto e familiare, quando rispose, come tanti sovrani avevano fatto prima di lui, all'appello del papa, e nel 961 scese in Italia per ricevervi la corona imperiale.

Tuttavia, la sua venuta portò un profondo mutamento nella situazione europea. Ancora una volta l'Europa settentrionale veniva messa a contatto col mondo incivilito del Mediterraneo dal quale era stata separata per tanto tempo. Infatti l'Italia, a dispetto del suo disordine politico, stava finalmente iniziando un periodo di risveglio economico e culturale. Le ricche città mercantili del Mezzogiorno e dell'Adriatico, - Napoli, Amalfi, Salerno, Ancona e Venezia, - erano in stretto rapporto con la più elevata civiltà del Mediterraneo orientale, e come cultura erano largamente bizantine. Il loro influsso ebbe un effetto stimolatore sulla vita economica e sociale del resto

della penisola, specialmente sulle città della pianura lombarda e della Romagna.

E questo risveglio della cultura italiana si accompagnò con una rinascita del sentimento nazionale e delle antiche tradizioni civiche. Venezia sorgeva allora nello splendore della gioventù sotto il primo dei suoi grandi dogi, Pietro Orseolo II, mentre persino uomini come Alberico e Crescenzo tentavano di rievocare la memoria della passata grandezza di Roma.

Nelle città italiane le antiche tradizioni di cultura laica vivevano ancora. Esse sole in tutto l'Occidente possedevano ancora scuole dove i grammatici alimentavano i vecchi ideali delle scuole classiche di retorica. Queste producevano dotti come Liutprando di Cremona, Leone di Vercelli, e Stefano e Gunzone di Novara, che in fatto d'erudizione rivaleggiavano coi dotti monaci del Nord, e se li lasciavano di gran lunga alle spalle quanto a prontezza d'ingegno e acerbità di lingua, come si vede nella stupefacente epistola in cui Gunzone sommerge sotto un torrente d'erudizione e d'impertinenze un disgraziato monaco di San Gallo, che aveva osato criticare la sua grammatica. La continuità degli influssi classici e persino pagani nella cultura italiana appare anche dalla curiosa storia di Vilgardo, il grammatico di Ravenna, che fu un martire della fede nell'ispirazione letterale dei sacri poeti Grazio, Virgilio e Giovenale; e prende una forma anche più seducente nell'incantevole poesia *O admirabile Veneris idolum*, composta da un ignoto scriba di Verona. Senza dubbio questo non è se non uno degli aspetti della cultura italiana, che non mancava certamente di clementi religiosi. Proprio questo poeta che ho ricordato adesso fu altresì, secondo il Manitius, l'autore di *O Roma nobilis*, classica espressione dell'ideale cristiano di Roma; e il medesimo ideale ispira una notevole poesia sulla processione per la festa dell'Ascensione - *Sancta Maria quid est?* - che risale all'età di Ottone III ed è quasi l'unico prodotto letterario che possediamo della cultura romana di quel tempo (174).

Tuttavia, come poi nel secolo XV, il risveglio della cultura italiana e la sua totale indipendenza dal Nord s'accompagnarono senza dubbio con un moto di decadenza religiosa e di disordine morale. La Santa Sede s'era fatta schiava del nepotismo e delle fazioni politiche, e aveva perduta la sua posizione internazionale nella cristianità. La sua situazione si faceva tanto più pericolosa, in quanto la Chiesa d'Oltralpe andava pervadendosi dei nuovi ideali morali del movimento di riforma monastica e aveva comincia-

(174) Stampata in F. NOVATI, *L'influsso del pensiero latino sopra la Civiltà italiana del Medio Evo*, Milano 1899, pp. 127-30

to a riordinarsi per conto suo. Nel concilio di Saint-Basle de Verzy, nel 991, i vescovi francesi dichiararono apertamente di esser convinti della bancarotta del papato. "Da simili mostri (come papa Giovanni XII o Bonifacio VII), rigonfi della loro ignominia e nudi d'ogni dottrina umana o divina, gli innumerevoli sacerdoti di Dio sparsi per il mondo, eminenti per la loro sapienza e le loro virtù, dovranno legalmente dipendere? - domanda il loro oratore, Arnoul d'Orleans. - Ci pare di assistere alla venuta dell'Anticristo, poiché questa è la fine di cui parla l'apostolo, non delle nazioni, ma delle Chiese" (175).

Se l'Italia fosse rimasta isolata dall'Europa settentrionale, Roma avrebbe gravitato naturalmente verso l'Impero bizantino, che era infatti la deliberata politica di Alberico e di altri capi dell'aristocrazia romana, e ci sarebbe stato un vero pericolo che il secolo XI vedesse uno scisma, non tra Roma e Bisanzio, ma tra l'antico mondo mediterraneo e orientale e i giovani popoli dell'Europa settentrionale. Questo pericolo tuttavia non poté avverarsi. Il movimento riformatore settentrionale non si volse contro il papato, come poi nel secolo XVI, ma gli divenne alleato e cooperò con esso al rinnovamento della vita religiosa della cristianità occidentale; e il primo rappresentante di questo moto che occupasse il trono papale e preparasse la strada per la nuova era fu quello stesso che aveva rappresentato il partito gallicano al concilio di Saint-Basle e registrate le sue dichiarazioni antiromane, Gerberto d'Aurillac.

Mutamento questo che non avrebbe mai potuto avvenire se non fosse esistito l'Impero d'Occidente. Fu l'avvento dell'Impero a scuotere il papato dal suo asservimento alle fazioni locali, e a restituirlo all'Europa e a se stesso. È vero che la restaurazione sulle prime non parve altro che un asservimento dei papato a un principe tedesco invece che a un magnate locale. Tuttavia, le nuove condizioni trasformarono irresistibilmente l'orizzonte della politica imperiale e additarono scopi più vasti e più universali. A poco a poco l'Impero perse il suo carattere sassone e divenne una potenza internazionale. Ottone I sposò l'italo-borgognona regina Adelaide, mentre il loro figlio Ottone II divenne marito d'una principessa greca, Teofano, che portò con sé in Occidente le tradizioni della corte imperiale bizantina. Così il rampollo del loro matrimonio, Ottone III, riuniva nella sua persona la duplice tradizione dell'Impero cristiano nella sua forma carolingia e in quella bizantina. Da sua madre e dal greco-calabrese Filagato egli ricevette l'influsso della più elevata cultura del mon-

(175) GERBERTI, *Acta concilii Remensis* (Monumenta Germ.. Hist. Script., 672). FLEURY, *Histoire ecclesiastique* L, LVII, ecc. XXI-XXVI

do bizantino, mentre il suo precettore Bernardo di Hildesheim, che era a un tempo un dotto, un artista e un uomo di stato, rappresentava quanto c'era di meglio nella tradizione carolingia del Nord. Inoltre, Ottone III fu assai sensibile ai più elevati influssi spirituali del tempo, come vediamo dalla sua personale amicizia con sant'Adalberto di Praga e dai suoi rapporti coi maggiori asceti d'Italia, san Romualdo e san Nilo.

Non c'è da stupire che, con un carattere e un'educazione simili, Ottone III abbia concepito un imperialismo più bizantino che germanico, e abbia dedicato la sua vita a realizzarne le rivendicazioni e gli ideali universali. Fu avendo lo sguardo fisso a questo scopo ch'egli interruppe una tradizione secolare, per eleggere papa, invece di un membro del clero romano, il suo giovane cugino Brunone. Ma non in Brunone, bensì in Gerberto, il più dotto e brillante studioso del suo tempo, egli trovò uno spirito veramente fraterno, capace a cooperare con lui nell'opera della sua vita. Sinora egli era stato conscio dell'inferiorità della cultura occidentale di fronte alla civiltà e alla raffinatezza greca. Fu Gerberto a insegnargli che il vero erede della tradizione romana era l'Occidente e non Bisanzio, e a ispirargli il desiderio di recuperare l'antico retaggio.

Non si creda in Italia - scriveva Gerberto - che soltanto la Grecia possa vantare la romana potenza e la filosofia del suo imperatore. Nostro, sì, nostro, è l'Impero romano! La sua forza e fondala sulla fertile Italia, sulla popolosa Gallia e Germania e sugli intrepidi regni degli Sciti. Nostro Augusto sei tu, o Cesare, imperatore dei Romani che, uscito dal più nobile sangue della Grecia, superi i Greci in potenza, domini i Romani per diritto ereditario e vinci entrambi in sapienza e in eloquenza (176)

Di conseguenza, quando la morte prematura di Brunone rese possibile a Gerberto di succedergli col nome di Silvestro II, Ottone col suo aiuto si diede a mettere in atto i progetti di rinnovare l'Impero e riportare Roma al posto che le spettava come città imperiale e centro del mondo cristiano. È vero che questo tentativo, e anche più le forme bizantine in cui s'incarnò, ha

(176) *Lettres de Gerbert*, ed. I. Havet. n. 187. p. 173.

(177) L'elemento bizantino alla corte di Ottone non era dovuto all'artificiosa imitazione di un cerimoniale esotico, come hanno supposto certi storici moderni. Esso fu il naturale risultato della tradizione semi-bizantina della Roma del secolo x e dello stesso Impero. Così Carlo il Calvo apparve in abito bizantino all'assemblea di Ponthion nel 876, come segno che aveva ricevuto la corona imperiale. Cfr. Halphen, *La cour d'Othon III a Rome-*, in "Melanges d'archeologie et d'Histoire dell'Ecole française" de Rome. XXV, 1905.

suscitato le beffe dei moderni storici, che non ci vedono se non una puerile mistificazione, ammantata in addobbi bizantini (177) Ma, in realtà, la politica di Ottone, per quanto priva di risultati pratici, ebbe un significato storico ben maggiore di tutti i riusciti maneggi dei politici del tempo, poiché segnò il sorgere di una nuova coscienza europea. Tutte le forze che avevano contribuito a formare l'unità dell'Europa medievale vi sono rappresentate: le tradizioni bizantine e carolingie dell'Impero cristiano e l'universalismo ecclesiastico del papato, gli ideali spirituali dei riformatori monastici come san Nilo e san Romualdo, lo spirito missionario di sant'Adalberto, l'umanesimo carolingio di Gerberto e la devozione nazionale di italiani come Leone di Vercelli all'idea romana. Così essa segna il punto in cui le tradizioni del passato confluiscono e vanno sommerse nella nuova cultura dell'Occidente medievale. Essa guarda indietro a sant'Agostino e a Giustiniano, e innanzi, a Dante e al Rinascimento. È vero che l'ideale di Ottone III, dell'Impero come comunità dei popoli cristiani governata dalle concordi e interdipendenti autorità dell'imperatore e del papa, era destinato a non attuarsi mai nella pratica; nondimeno, esso serbò una specie d'esistenza ideale pari a quella di una forma platonica, che di continuo doveva cercare una materiale realizzazione nella vita della società medievale. Poiché l'ideale di Ottone III era precisamente il medesimo che doveva ispirare il pensiero di Dante; e, in tutti i secoli che seguirono, fornì una formula intelligibile in cui l'unità culturale dell'Europa del Medioevo, trovò un'espressione cosciente. Né fu così sterile di risultati pratici come di solito si crede, perché i brevi anni del congiunto governo di Ottone e di Gerberto videro nascere i nuovi popoli cristiani dell'Europa orientale. Si deve alla loro azione, ispirata in parte dalla devozione che Ottone portava alla memoria del suo amico boemo sant'Adalberto, se i Polacchi e gli Ungari videro finire la loro dipendenza dalla chiesa di stato tedesca e ricevettero un'organizzazione ecclesiastica propria, condizione indispensabile per l'indipendenza delle loro culture nazionali.

E questo fatto segna una modificazione essenziale nella tradizione imperiale carolingia. L'unità della cristianità non era più concepita come quella di un'autocrazia imperialistica, una sorta di zarismo germanico, ma come una società di liberi popoli sotto la presidenza del papa e dell'imperatore di Roma. Fin allora convertirsi al cristianesimo voleva dire perdere l'indipendenza politica e vedere distrutta la propria tradizione nazionale. Per questo i Vendi e gli altri popoli baltici avevano opposto una resistenza così ostinata alla Chiesa. Ma la fine del secolo X vide la nascita di una nuova serie di stati cristiani, che si stendevano dalla Scandinavia al Danubio. Il secolo XI vide la fine del paganesimo nordico e l'incorporazione di tutta l'Europa occidentale nella cristianità. E, nello stesso tempo, il lungo inverno della "età oscura" volgeva al suo termine, e

dappertutto in Occidente si agitava una vita novella, si destavano nuove forze sociali e spirituali, e la società occidentale emergeva dall'ombra dell'Oriente e prendeva il suo posto come organismo indipendente a fianco delle più antiche civiltà del mondo orientale.

CONCLUSIONE

È impossibile tirare una netta linea divisoria fra un periodo e l'altro, soprattutto nella storia di un processo così vasto e complesso com'è la nascita di una civiltà, e per conseguenza la data che ho scelto a segnare il termine di questa scorsa è una faccenda di utilità pratica piuttosto che di definizione scientifica. Ciò nonostante, è indubbio che il secolo XI segnò un periodo decisivo nella storia europea, con la fine della "età oscura" e l'apparizione della cultura occidentale. I precedenti risvegli culturali del tempo di Giustiniano o di Carlo Magno erano stati parziali e temporanei, ed erano stati seguiti da periodi di declino, ciascuno dei quali era parso sul punto di ridurre l'Europa a uno stadio di barbarie e di confusione anche peggiore di quanti non ne avesse mai conosciuto.

Ma col secolo XI comincia un moto di progresso che dura poi quasi senza interruzione fino ai tempi moderni. Questo movimento si rivela con nuove forme di vita in ogni campo di attività sociale, nel commercio, nella vita cittadina e nell'organizzazione politica, come nella religione, nell'arte e nelle lettere. Esso sta a fondamento del mondo moderno non soltanto perché creò istituzioni che sarebbero rimaste tipiche della nostra cultura, ma soprattutto perché formò quella società di popoli che, più di ogni semplice unità geografica, è quanto chiamiamo "Europa".

Questa nuova civiltà tuttavia era ancora ben lungi dall'abbracciare l'Europa tutta quanta, o per lo meno tutta l'Europa occidentale. All'inizio del secolo XI l'Europa era pur sempre suddivisa, come era stata per secoli, in quattro o cinque diverse province culturali, fra le quali la cristianità occidentale non sembrava affatto la più potente né la più incivilita. C'era la cultura nordica dell'Europa nord-occidentale, che giusto allora cominciava a divenire parte del mondo cristiano, serbando tuttavia un'indipendente tradizione di cultura. Nel Sud c'era la cultura occidentale musulmana della Spagna e dell'Africa settentrionale, che in sostanza comprendeva l'intero bacino del Mediterraneo occidentale. In Oriente, la cultura bizantina dominava i Balcani e l'Egeo e aveva ancora presa in Occidente, attraverso l'Italia meridionale, l'Adriatico e le città mercantili italiane, come Venezia, Amalfi e Pisa; mentre più a nord, dal Mar Nero al Mar Bianco e al Baltico, il mondo degli Slavi, dei Balli e dei popoli ugro-finnici era tuttora in gran parte pagano e barbarico, per quanto cominciassero a toccarlo influssi della cultura bizantina del Sud, della cultura nordica della Scandinavia e della cultura musulmana dell'Asia centrale e del Caspio.

Così quella cultura che consideriamo come tipicamente occidentale ed europea era tutta racchiusa entro i confini dell'antico impero carolingio, e aveva il suo centro negli antichi territori franchi della Francia settentrionale e della Germania occidentale. Nel secolo X, come abbiamo veduto, era compressa da ogni lato e tendeva persino a contrarre le sue frontiere. Ma il secolo XI vide la ripresa della marca e il rapido espandersi in tutte le direzioni di questa cultura centrale del continente. In Occidente la conquista normanna strappò l'Inghilterra dalla sfera culturale nordica che per due secoli aveva minacciato di assorbirla, e la incorporò alla società continentale; a settentrione e a oriente questa medesima conquista ottenne a poco a poco il predominio sugli Slavi occidentali e col suo influsso culturale penetrò nella Scandinavia; mentre a Sud si pose con l'energia dei crociati alla grande impresa di ritogliere il Mediterraneo alla potenza islamica.

In questo modo i popoli dell'Impero franco imposero la loro egemonia sociale e i loro ideali di cultura a tutti i popoli circostanti, cosicché l'unità carolingia può senza esagerazione venir considerata la base e il punto di partenza di tutto quanto lo sviluppo della civiltà occidentale nel Medioevo. È vero che l'Impero carolingio aveva da tempo perduto la sua unità, e Francia e Germania si tacevano sempre più consapevoli delle loro differenze nazionali. Entrambe, tuttavia, si volgevano indietro a guardare alla medesima tradizione carolingia, e la loro cultura era composta dei medesimi elementi, per quanto ne fosse diversa la proporzione. Esse erano sempre, in essenza, il regno franco occidentale e quello orientale, sebbene, come fratelli che prendono da due diversi rami della famiglia, fossero più spesso consapevoli delle differenze che non della somiglianza. Nei due casi, tuttavia, la direzione spirituale fu privilegio delle regioni intermedie, di quei territori dell'Impero che erano più latinizzati, e quelli della Francia dove l'elemento germanico era più forte: la Francia settentrionale, la Lorena e la Borgogna, le Fiandre e la valle del Reno. Soprattutto, fu a capo del movimento di espansione la Normandia, dove gli elementi nordici e quelli latini erano in più reciso contrasto e a più immediato contatto.

Questo territorio mediano, che si estendeva dalla Loira al Reno, fu la vera patria della cultura medievale e la fonte delle sue creazioni caratteristiche. Esso fu la culla dell'architettura gotica, delle grandi scuole medievali, del movimento di riforma monastica ed ecclesiastica e dell'ideale delle crociate. Fu il centro del tipico sviluppo dello stato feudale, del movimento comunale nord-europeo e dell'istituto della cavalleria.

Fu qui che venne finalmente raggiunta una completa sintesi del Nord germanico e dell'ordine spirituale della Chiesa e delle tradizioni della cultura latina. L'età delle crociate vide apparire un nuovo ideale etico e religioso, che rappresenta la trasposizione in forme cristiane dell'antico ideale eroico della cultura guerresca nordica. Nella *Chanson de Roland*

troviamo gli stessi sentimenti che ispiravano l'antica epica pagana : la fedeltà del guerriero al suo signore, la gioia della guerra per la guerra, e soprattutto la glorificazione della sconfitta onorevole. Ma ora tutto ciò è subordinato al dovere di servire la cristianità e messo a contatto con gli ideali cristiani. Il caparbio rifiuto di Rolando di suonare il corno è interamente nella tradizione, della vecchia poesia, ma nella scena della morte al posto dello sdegnoso fatalismo degli eroi nordici come Hogni e Hamdis c'è l'atteggiamento cristiano della sottomissione e del pentimento. "Verso la terra di Spagna egli volse la faccia, sicché Carlo e tutto il suo esercito potessero scorgere ch'era morto da valoroso vassallo con la faccia rivolta al nemico. Poi si confessò, pieno di santo zelo, e levò il suo guanto al cielo in pegno dei suoi peccati" (178).

È vero che l'ideale eroico aveva già trovata un'espressione nella letteratura dei popoli cristiani, soprattutto nel nobile lamento di Maldon con quei grandi versi: "La mente sarà più risoluta, il cuore più indomito, il coraggio più grande, via via che perderemo la forza". Ma qui per ora troviamo ben poca traccia di sentimento cristiano (179). Sopravvive intatta l'antica tradizione. Invero, per tutta la "età oscura" la società occidentale fu caratterizzata da un dualismo etico che corrispondeva a un dualismo culturale. C'era un ideale per il guerriero e un altro ideale per il cristiano, e il primo apparteneva ancora in ispirito al mondo barbarico del paganesimo nordico. Solo nel secolo XI la società militare venne incorporata nell'organismo spirituale del mondo cristiano sotto l'influsso dell'ideale delle crociate. L'istituto della cavalleria è il simbolo della fusione delle tradizioni nordiche e cristiane nell'unità medievale, ed essa rimarrà tipica della società occidentale dal tempo della *Chanson de Roland* sino al giorno in cui, durante il passaggio della Sesia, nei tempi di Lutero e di Machiavelli, il suo ultimo rappresentante, Baiardo, "il buon cavaliere", morirà come Rolando col viso rivolto verso gli Spagnoli. Il Medioevo è infatti l'epoca del cattolicesimo nordico, e durò solamente finché durò l'alleanza tra il papato e il Nord: un'alleanza che era stata inaugurata da Bo-

(178) *Chanson de Roland*, vv. 2360-65- Anche i vv. 2366-96.

(179) È vero però che nelle ultime parole di fyrthnoth risuona una nota religiosa: "Ti ringrazio, o Signore dei Popoli, per tutte le gioie che ho conosciuto nel mondo. Ora, grazioso Signore, ho somma necessità che Tu conceda bene al mio spirito, perché la mia anima possa salire fino a Te, possa passare in pace nella Tua tutela, Principe degli Angeli". Ma il vertice morale della poesia si trova piuttosto nelle estreme parole del "vecchio compagno": "Sono vecchio di anni; non me ne andrò di qua, ma voglio giacere al fianco del mio signore, dell'uomo che tanto amavo". Cfr. *Anglo-Saxon Poetry* (trad. R. K. Gordon). pp. 364-67

nifacio e Pipino, e rassodata dall'opera del moto settentrionale di riforma ecclesiastica nel secolo XI, moto ch'ebbe la sua origine nella Lorena e nella Borgogna. Quest'alleanza fu spezzata per la prima volta da un altro Bonifacio e da un altro re dei Franchi, alla fine del secolo XIII, ma, sebbene dopo di allora non si ricostituisse mai più interamente, tuttavia rimase la pietra angolare dell'unità occidentale, sino a quando il papato non divenne una potenza del tutto italiana e i popoli del Nord cessarono di essere cattolici.

Ma, sebbene la cultura medievale fosse la cultura del Settentrione cristiano, la sua faccia, come quella di Rolando, era rivolta verso il Sud islamico, e non c'era terra dal Tago all'Eufrate dove i guerrieri nordici non avessero versato il loro sangue. Principi normanni regnavano in Sicilia e ad Antiochia, principi lorenesi a Gerusalemme e a Edessa, principi borgognoni nel Portogallo e ad Alene, principi fiamminghi a Costantinopoli; e i ruderi dei loro castelli nel Peloponneso, in Cipro e in Siria, testimoniano ancora della potenza e dell'iniziativa dei baroni franchi.

Questo contatto con la superiore civiltà del mondo islamico e bizantino ebbe un influsso decisivo sull'Europa occidentale, e fu tra i più importanti elementi che contribuirono allo sviluppo della cultura medievale. Esso si rivelò, da una parte, nella formazione della nuova cultura aristocratica cortigiana e della nuova letteratura dialettale, e, dall'altra, nell'assimilazione della tradizione scientifica greco-araba e nella formazione di una nuova cultura intellettuale d'Occidente (180). Questi influssi rimasero vivi finché non li arrestò la rinascita della tradizione classica, che coincise con la conquista turca dell'Oriente e la separazione dell'Europa occidentale dal mondo islamico. Con la fine del Medioevo, l'Europa volse la schiena all'Oriente e cominciò a guardare all'Atlantico.

Così l'unità medievale non era duratura, perché fondata sull'unione della Chiesa e dei popoli nordici con un lievito d'influssi orientali. Tuttavia, il suo tramonto non significò la fine dell'unità europea. Al contrario, la cultura occidentale divenne più autonoma, più autosufficiente e più occidentale che mai. La perdita dell'unità spirituale non implicò la separazione dell'Occidente in due unità culturali esclusive e nemiche, come sarebbe certamente accaduto se essa fosse successa quattro o cinque secoli prima. A dispetto della separazione religiosa, l'Europa conservò la sua unità

(180) Ho discusso questi aspetti della cultura medievale in un articolo su *The Origins of the Romantic tradition*, in "The Criterion", XI (1932), pp. 222-48, e in due articoli su *The Origins Of the European Scientific Tradition*, in "The Clergy Review", II (1931). pp. 108-21 e 194-205.

culturale, ma stavolta fondata più su una tradizione intellettuale comune e una comune fedeltà alla tradizione classica che non su una fede comune. La grammatica latina prese il posto della liturgia latina come legame di questa unità intellettuale, e il dotto e il gentiluomo presero il posto del monaco e del cavaliere come figure rappresentative della cultura occidentale. I quattro secoli di cattolicesimo nordico e d'influsso orientale vennero seguiti da quattro secoli di umanesimo e di autonomia occidentale. Nei nostri giorni l'Europa è minacciata dalla fine della cultura aristocratica e laica su cui si fondeva la seconda fase della sua unità. Sentiamo di nuovo il bisogno di un'unità spirituale o almeno morale.

Siamo coscienti dell'insufficienza di una cultura puramente umanistica e occidentale. Non possiamo più appagarci di una civiltà aristocratica, che trova la sua unità in cose esteriori e superficiali, e trascura le esigenze più profonde della natura spirituale dell'uomo. E, nello stesso tempo, non abbiamo più l'antica fiducia nell'innata superiorità della civiltà occidentale e nel suo diritto a dominare il mondo.

Siamo consapevoli dei titoli delle razze e delle culture soggette e sentiamo la necessità di una protezione, contro le forze insorgenti del mondo orientale, come di un più stretto contatto con le sue tradizioni spirituali. In che modo queste necessità possano venire soddisfatte, o se sia possibile soddisfarle, per ora lo possiamo soltanto congetturare. Ma è bene ricordare che l'unità della nostra civiltà non poggia soltanto sulla cultura laica e sul progresso materiale degli ultimi quattro secoli. Ci sono in Europa tradizioni più profonde di queste; e dobbiamo risalire oltre l'Umanesimo e i trionfi superficiali della civiltà moderna, se vogliamo scoprire le fondamentali forze sociali e spirituali che lavorarono alla formazione dell'Europa.

* * *