ΠΟΡΦΥΡΑ

ANNO IV Numero X Dicembre 2007 *Rivista online a cura dell'Associazione Culturale Bisanzio*

La Siria bizantina

"Saranno come fiori che noi coglieremo nei prati per abbellire l'impero d'uno splendore incomparabile. Come specchio levigato di perfetta limpidezza, prezioso ornamento che noi collocheremo al centro del Palazzo"

Fondata da *Nicola Bergamo*, diretta da *Matteo Broggini*

www.porphyra.it

© 2003-2007 - Associazione Culturale Bisanzio
Rivista online con aggiornamenti non rientranti nella categoria dell'informazione periodica stabilita dalla Legge 7 Marzo 2001, n.62.

(foto gentilmente donata da Sergio Berruti)

INDICE

1. Editoriale.
di Matteo Broggini pp. 3-4

2. Bisanzio e la difesa della Siria: Arabi *foederati*, incursioni arabe e conquista islamica (IV-VII secc.).
di Marco Miotto pp. 5-28

3. Bisanzio dopo Bisanzio. Le chiese bizantine nel Medioevo arabo-musulmano.
di Mattia Guidetti pp. 29-53

4. La chiesa di Mushabbak nell'area del Massiccio Calcareo (Siria Settentrionale).
di Wafaa Zakkour pp. 54-72

5. Ai margini di due imperi: Siria intermedia, fra Bisanzio e la Persia.
del prof. Andrea Piras pp. 73-91

6. Anabasi longobarda in Siria: sessantamila guerrieri al servizio dell'impero.
di Nicola Bergamo pp. 92-106

7. Appendice. Recensione del volume *Viaggio fra i cristiani d'Oriente*.
di Matteo Broggini pp. 106-108

Tutto il contenuto di questi articoli è coperto da copyright © chiunque utilizzi questo materiale senza il consenso dell'autore o del webmaster del sito, violerà il diritto e sarà perseguibile a norma di legge.

Non sono permessi copiature e neppure accorgimenti mediatici (es link esterni che puntano questo sito), pena la violazione del diritto internazionale d'autore con conseguente reato annesso.

La prima frase sotto il titolo proviene da PANASCIA M. (a cura di), *Il libro delle Cerimonie Costantino Porfirogenito*, Sellerio Editore Palermo

EDITORIALE

di Matteo Broggini

Un cordiale saluto a tutti i lettori.

Il numero che vi accingete a leggere è il decimo della nostra rivista. Essere giunti a questo primo giro di boa è un risultato di cui ci sentiamo orgogliosi e che conferma la bontà dell'intuizione con cui nel 2003 Nicola Bergamo diede avvio al progetto di *Porphyra*: che cioè un e-journal interamente promosso e curato da una giovane associazione culturale può, se realizzato con serietà e rigore, divenire un veicolo credibile di cultura storica.

Porphyra X, dunque, dedicata alla "Siria Bizantina". Il titolo, che abbiamo scelto per la sua formulazione sintetica, necessita per questo di una seppur breve precisazione.

Il presente numero non intende occuparsi della Siria nel solo ambito cronologico del reale controllo imperiale sulla regione; il nostro sguardo si spingerà infatti oltre la conquista islamica, con lo scopo di porre in risalto, sullo sfondo del mutato scenario geopolitico, segni di persistenza e continuità culturale in senso bizantino.

È quanto emerge dal bell'articolo di Mattia Guidetti (**Bisanzio dopo Bisanzio. Le chiese bizantine nel Medioevo arabo-musulmano**) che fornisce, attraverso l'analisi del destino di alcuni edifici religiosi cristiani dopo la conquista musulmana, un'attenta ricostruzione di quelle che furono le reali dinamiche di convivenza tra vincitori e vinti.

Se Mattia Guidetti ci conduce in un'affascinante ricognizione di una geografia del sacro oggi in gran parte non più visibile, Wafaa Zakkour si occupa invece di una chiesa bizantina della Siria settentrionale ancora perfettamente conservata (**La chiesa di Mushabbak nell'area del Massiccio Calcareo**). L'articolo, corredato da una ricca serie di fotografie, offre un'accurata analisi dell'edificio, inquadrandolo nell'ambito dell'architettura siriana della seconda metà del V secolo, e si interroga sulle ragioni della sua costruzione nel contesto dello sviluppo cultuale dell'area.

L'organizzazione militare e le vicende belliche della regione fino all'invasione musulmana costituiscono invece l'oggetto dello studio di Marco Miotto (**Bisanzio e la difesa della Siria: Arabi *foederati*, incursioni arabe e conquista islamica**): l'autore analizza in particolare il ruolo dei *foederati* arabi nel sistema difensivo bizantino ed illustra le ragioni per cui le truppe imperiali non seppero rispondere efficacemente all'attacco islamico, ponendo in risalto l'apporto radicalmente innovativo

della nuova religione nella strategia bellica delle popolazioni arabe.

L'invasione arabo-musulmana rappresenta, è innegabile, un evento cruciale nella storia, non solo politica, della Siria; ciò tuttavia non deve indurre a dimenticare (come spesso, e a torto, accade) l'altra importante civiltà cui Bisanzio fu in quest'area confrontata per secoli: quella persiana.

Siamo per questo particolarmente lieti di pubblicare **Ai margini di due imperi: Siria intermedia, fra Bisanzio e la Persia** del prof. Andrea Piras, che mostra come tra i due grandi imperi si realizzò una complessa osmosi culturale in cui proprio la Siria svolse il ruolo fondamentale di punto di passaggio e di irradiazione: non già impermeabile linea di confine, essa fu dunque vitale luogo di incontro e di trasmissione di saperi e suggestioni artistiche.

Un episodio poco noto, che permette di stabilire un insolito collegamento tra l'Italia bizantina e il lontano fronte orientale, è oggetto dell'articolo di Nicola Bergamo (**Anabasi longobarda in Siria: sessantamila guerrieri al servizio dell'impero**): si tratta dell'invio in Siria di sessantamila soldati longobardi nell'ambito delle campagne militari di Giustino II e Maurizio.

In appendice al numero, una mia recensione di un volume appena giunto in redazione e di sicuro interesse per gli appassionati di Siria: *Viaggio fra i cristiani d'Oriente*, di Frédéric Pichon.

Buona lettura!

Ringraziamenti. Un grazie sentito a Sergio Berruti per il lavoro redazionale e a Nicola Bergamo per la realizzazione grafica.

BISANZIO E LA DIFESA DELLA SIRIA: ARABI *FOEDERATI*, INCURSIONI ARABE E CONQUISTA ISLAMICA (IV-VII secc.)

di Marco Miotto

La Siria (in arabo *Bilād al-Shām*)[1] costituiva fin dal IV secolo a. C. il luogo di incontro del mondo greco-romano con quello arabo. Nel periodo tardo-romano e nel primo periodo bizantino gli Arabi partecipavano agli avvenimenti politici della Siria in modo contrastante: alcuni di loro erano incaricati della difesa della regione come *foederati* dell'impero, pienamente inquadrati nell'apparato militare bizantino, altri invece costituivano la minaccia – o una delle minacce – contro cui gli stessi Arabi alleati di Bisanzio dovevano combattere.

Durante il IV, V e VI secolo si verificarono numerose incursioni e attacchi in territorio bizantino da parte delle tribù arabe insediate nella parte settentrionale della Penisola Araba e degli Arabi alleati dei Persiani che muovevano dall'Iraq meridionale; ci furono inoltre alcune ribellioni delle tribù arabe insediatesi da tempo, con il benestare delle autorità, in territorio bizantino. La reazione nei confronti di queste incursioni e di queste ribellioni avveniva nell'ambito di una ben determinata dottrina difensiva che era stata sperimentata con successo e che aveva ripetutamente dimostrato la propria efficacia.

Questa dottrina difensiva non poté però resistere all'impatto dell'invasione islamica del 634 e crollò: non però immediatamente e all'improvviso, come spesso si sostiene, bensì dopo una dura lotta che durò complessivamente sei anni (634-640)[2] e dopo molte cruente battaglie. Una lotta in cui l'impero bizantino mobilitò le sue forze migliori, a capo delle quali si pose lo stesso imperatore Eraclio, il glorioso vincitore dei Persiani. La conquista islamica fu un avvenimento storico completamente diverso dalle incursioni arabe dei secoli precedenti e pose fine al doppio e ambiguo ruolo che gli Arabi avevano svolto nella regione negli ultimi trecento anni.

A partire dal IV secolo fino alla conquista islamica le forze militari che sorvegliavano i confini orientali dello stato romano,

[1] Si usa qui il termine Siria nel suo senso più generale, intendendo tutta la regione del Vicino Oriente compresa tra la catena montuosa del Tauro a nord e la Penisola del Sinai a sud, tra il Mar Mediterraneo a est e l'Eufrate a ovest. Sul significato geografico e storico del termine *Bilād al-Shām*, vedi la voce "Shām" in E.I.[2] (*Encyclopédie de l'Islam/Encyclopaedia of Islam*, Leiden-Londra 1954-2001²).

[2] L'ultimo atto della conquista islamica della Siria fu la caduta di Tripoli nel 644. In pratica però i musulmani avevano portato a compimento la conquista della Siria e della Palestina già nel 640, quando occuparono Cesarea e Ascalona. Per la conquista delle città costiere della Siria la fonte principale è AL-MUNAĞĞID Ṣalāḥ al-Dīn (ed.), *Balādhurī, Kitāb futūḥ al-buldān* (=BALĀDHURĪ, *futūḥ*), Cairo 1956, pp. 345-347 (par. 150-151), 376-377 (167-168), 382 (169).

dall'Eufrate al golfo di 'Aqaba, erano costituite soprattutto da *foederati* arabi,[3] riuniti in unità di cavalleria leggera dotate di grande mobilità e di un'ottima conoscenza del territorio, elementi indispensabili nel teatro di operazione del Vicino Oriente, un teatro operativo dove il ruolo e l'importanza della cavalleria aumentavano sempre più.[4] Le fonti bizantine definiscono questi arabi genericamente come alleati (σύμμαχοι), ma in taluni casi essi vengono chiamati con i termini più specialistici di φοιδερᾶτοι, ἔνσπονδοι e ὑπόσπονδοι.[5]

I loro compiti di carattere militare erano: 1) difendere le province orientali dalle incursioni provenineti dalla Penisola Arabica, 2) contenere e combattere i Lakhmidi, gli Arabi alleati dei Sassanidi, i quali lanciavano continue incursioni dalla Mesopotamia in territorio bizantino, 3) partecipare alle campagne militari contro i Sassanidi. Nei primi due casi, i *foederati* intervenivano soprattutto laddove la difesa di tipo statico delle forze bizantine non era efficace.[6]

Gli Arabi *foederati* non devono essere confusi con gli Arabi che vivevano nella regione già da molti secoli ed erano stati assimilati dall'elemento aramaico locale. I *foederati* erano Arabi insediatisi recentemente nei territori della Diocesi dell'Oriente, provenienti dalle regioni settentrionali della Penisola Arabica. Risiedevano tutti nel lato orientale della diocesi, lungo il

[3] Sul diverso significato che assunse più tardi il termine φοιδερᾶτοι nell'impero bizantino cfr. MASPERO J., *Φοιδερᾶτοι et στρατιῶται dans l'armée byzantine au VI^e siècle*, in "Byzantinische Zeitschrift" 21 (1912), pp. 97-109; TEALL J., *The Barbarians in Justinian's Armies*, in "Speculum" 40 (1965), pp. 294-321; RAVEGNANI G., *Soldati di Bisanzio in età giustinianea* (= *Soldati*), Roma 1988, pp. 14-15, 22-23, 93-95; HALDON J., *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional, Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 500-900*, in "Ποικίλα Βυζαντινά" 3 (1984), pp. 95-107.

[4] TREADGOLD W., *Byzantium and Its Army (284-1081)* (= *Army*), Stanford (California) 1995, pp. 49-57.

[5] BRIGHT W. (ed.), *Socrates' Ecclesiastical History* (= SOCRATE), Oxford 1893, V, 1, 2; BIDEZ J. – HANSEN G.C. (edd.), *Sozomenus Kirchengeschichte* (= SOZOMENO), [Die griechischen christlichen Schriftsteller 50], Berlin 1960, VI, 38, 1 e 14, VII, 1, 1; SCHWARTZ E. (ed.), *Kyrillos von Scythopolis, Vita Euthymii*, Lipsia 1939, XVIII, 20, XIX, 8, LXXV, 8; Malchos, in DE BOOR C. (ed.), *De legationibus, Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 1, parti 1-2, Berlino 1903, p. 569; WIRTH G. (ed.) (post HAURY J.) *De bellis*, *Procopii Caesariensis opera omnia*, voll. 1-2, Lipsia 1962-1963, I, 17, 46, II, 5, 5, II, 12, 9, VIII, 11, 10, VIII, 11, 24, VIII, 14, 4. Il termine *foederati*, in latino, viene usato anche nel *Codex Theodosianus* (cfr. *infra*, nota 23).

[6] Sull'esistenza o meno di un *limes* di Palestina e sull'efficacia dei *limitanei* cfr. BOWERSOCK G., *Limes Arabicus*, in "Harvard Studies in Classical Philology" 80 (1976), pp. 219-229; GRAF D.E., *The Saracens and the Defense of the Arabian Frontier* (= *Defense*), in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 229 (1978), pp. 1-26 (= GRAF D.E., *Rome and the Arabian Frontier: from the Nabataeans to the Saracens*, Variorum, Aldershot-Hampshire 1997, IX); IDEM, *Rome and the Saracens: Reassessing the Nomadic Menace* (= *Nomadic Menace*), in FAHD T. (ed.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du colloque de Strasbourg, 24-27 Juin 1987, Traveaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient et la Grèce antiques 10*, Leiden 1989, pp. 341-400 (= GRAF D.E., *Rome and the Arabian Frontier*, cit., X). Il contributo militare degli Arabi era necessario anche per controllare e regolare il flusso delle migrazioni stagionali dei nomadi che attraversavano i confini per condurre le proprie bestie nei pascoli più ricchi; gli Arabi *foederati* erano inoltre necessari al controllo e alla difesa delle vie commerciali che andavano verso le regioni centrali e meridionali della Penisola Arabica, vie attraverso le quali passavano le preziosi merci provenienti dall'India e dall'Estremo Oriente. Per le vie commerciali della regione cfr. DUSSAUD R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, pp. 24-29, 76-91.

confine.[7] A differenza dei vecchi Arabi di Siria, essi mantenevano stretti legami con la propria terra d'origine e avevano un forte senso di appartenenza etnica alla nazione araba.

I *foederati* inaugurarono un nuovo periodo dei rapporti tra stato romano e Arabi, le cui principali caratteristiche erano le seguenti:

1) la *filarchia* (φυλαρχία), una nuova istituzione, ben diversa dal rapporto di alleanza-clientela dei precedenti stati arabi con Roma. Il sistema della filarchia giunse al suo massimo sviluppo nel VI secolo. Al vertice della struttura di comando c'era il capo supremo e re degli Arabi (si intende, degli Arabi *foederati*), il quale portava il titolo di *gloriosissimus*, mentre alla base c'erano i comandanti subalterni, anch'essi capi di una tribù, i quali portavano il titolo di *clarissimus* (ve n'era uno per ogni provincia). I rapporti tra il capo supremo degli Arabi e i vari capotribù, comandanti subalterni, erano simili a quelli esistenti tra il *magister militum* e i *duces* nell'esercito bizantino.[8]

2) Questi Arabi non incentravano la loro vita politica ed economica su di una città. Possedevano strutture militari, caserme, forti e campi militari stabili (*hādir*, pl. *hūdur*), noti nelle fonti bizantine con il termine παρεμβολαί, ma evitavano di creare un qualsiasi centro urbano. Questo atteggiamento trova la propria giustificazione nelle amare esperienze del III secolo, quando le legioni romane intrappolarono la potenza dei Palmireni tra le mura della loro celebre città e la distrussero. Gli Arabi avevano compreso che la propria forza risiedeva nella mobilità e nel fatto che i Romani non potessero inseguirli nel deserto. Ciò ha forse generato l'errata convinzione che essi fossero nomadi.[9]

3) Facevano parte dell'esercito romano malgrado tutte le particolarità che li rendevano diversi dalle altre unità regolari. Erano soldati di professione e le loro capacità ed efficienza belliche erano sempre di alto livello, a differenza dei *limitanei*, il cui valore militare era in rapido declino. Importantissimo era inoltre il loro ruolo di intermediari con gli Arabi della Penisola Arabica, una regione dove sempre più forte si manifestava l'interesse strategico e politico di Bisanzio.[10]

4) Erano cristiani, in quanto la conversione al cristianesimo era uno dei termini necessari al loro insediamento in territorio romano. La religione dell'amore e dell'umiltà divenne accettabile per questi rudi guerrieri dopo la nuova interpretazione del cristianesimo data da Costantino il Grande e dopo che la

[7] Per un elenco completo di queste tribù e per le zone dove risiedevano cfr. DONNER F., *The Early Islamic Conquests* (= DONNER, *Islamic Conquests*), Princeton 1981, pp. 103-111; SHAHĪD I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (= BAFOC), Washington 1984, pp. 381-407; IDEM, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (= BAFIC), Washington 1989, pp. 212-242, 271-282.

[8] BAFOC, pp. 20, 390-395, 500 sgg.; BAFIC, pp. 477 sgg.

[9] BAFOC, pp. 20-21.

[10] Sugli interessi geopolitici di Bisanzio nell'Arabia meridionale cfr. SHAHĪD I., *Byzantium and Kinda*, in "Byzantinische Zeitschrift" 53 (1960), pp. 57-73; IDEM, *Byzantium in South Arabia*, in "Dumbarton Oaks Papers" 33 (1979), pp. 23-94.

croce era divenuta un simbolo di vittoria (ἐν τούτῳ νίκα), dipinto sopra gli scudi dei soldati romani. Gli Arabi *foederati* fecero propria questa nuova immagine di un Cristo onnipotente e vincitore che donava la vittoria sul campo di battaglia e combatterono sotto il suo emblema, invocando il suo nome nelle battaglie. I tre secoli che vanno dal IV al VI secolo rappresentano l'età d'oro del cristianesimo arabo. In Siria e in Palestina emersero grandi figure della fede come i santi arabi Mosè e Aretha, mentre nella liturgia si cominciò a usare la lingua araba.[11]

Le fonti bizantine del IV secolo quando si riferiscono ai vari gruppi di Arabi insediatisi nelle regioni della Diocesi d'Oriente parlano semplicemente di Ἄραβες, mentre quelli al servizio dell'impero, in quanto alleati, e quelli che vagano lungo il confine vengono definiti Σκηνίται o, con un termine che cominciò a usarsi nel IV secolo, Σαρακηνοί.[12] Le fonti arabe ci permettono però di dare un'identità più precisa a questi Arabi del IV secolo: secondo lo storico al-Mas'ūdī, il quale attinge le proprie informazioni dal grande storico degli Arabi preislamici Hišām al-Kalbī, la tribù dei Tanukhidi (Banū Tanūkh) succedette ad altre potenti tribù arabe della Siria e acquisì un ruolo dominante tra gli Arabi che vivevano nella Diocesi d'Oriente. Grazie ad alcune iscrizioni sabaiche sappiamo che i Tanukhidi si erano precedentemente stabiliti nella Penisola Arabica nord-orientale e nella Bassa Mesopotamia, ma nel primo quarto del IV secolo emigrarono nell'Oriente romano dove, previa la loro conversione al cristianesimo, divennero *foederati* dei Romani e venne loro concessa una certa autorità su tutti gli altri alleati Arabi della regione.[13] I Tanukhidi si insediarono nell'attuale Siria settentrionale, una regione che rivestiva da sempre una grande importanza strategica. Ancora nel VI secolo li troviamo accampati vicino ad Aleppo (Halab) e a Chalkida (Qinnasrīn).[14]

---

[11] BAFOC, pp. 330 sgg. Nel VI secolo comunque i Ghassanidi, i più importanti *foederati* arabi, diverranno monofisiti.

[12] Sull'etimologia di questi termini cfr. *Defense*, pp. 14-15 e *Nomadic Menace*, pp. 354-355, dove si spiega con argomenti molto convincenti l'etimologia del termine *saraceno*. A questo riguardo, cfr. inoltre SHAHĪD I., *Rome and the Arabs*, Washington 1984, pp. 1-8; BAFOC, pp. 366-368.

[13] 'ABD AL-HAMĪD Muhammad Muhī ad-Dīn (ed.) *Murūğ adh-dhahab wa ma'ādin al-ğawāhir* (= MAS'ŪDĪ, *Murūğ adh-dhahab*), voll. 1-4, Cairo 1948, v. II, p. 106: «*si allearono* [i Tanukhidi] *con gli imperatori dei Romani i quali, dopo che si furono convertiti al cristianesimo, li fecero re di tutti gli Arabi della Siria*» (« انضافوا إلئ ملوك الروم فملكوهم بعد أن دخلوا في النصرانية على من حوى الشام من العرب»). I Tanukhidi erano una confederazione di varie tribù imparentate o alleate tra di loro. Appartenevano al grande gruppo tribale dei Qudā'a, di origine sud-arabica. Mas'ūdī ci dà anche i nomi di tre re dei Tanukhidi: Nu'mān, 'Amr e Hawārī (Murūğ adh-Dhahab, II, 106). I motivi che spinsero i Tanukhidi ad abbandonare la Mesopotamia si devono ricercare nell'oppressiva politica accentratrice del sovrano persiano Šapur II (310-379) che provocò il malcontento degli Arabi che fino ad allora erano vissuti in modo semiautonomo nei territori dei Sassanidi. Cfr. BAFOC, pp. 373-381.

[14] BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , pp. 390, 392. Oltre ai Tanukhidi c'erano altre tribù arabe insediatesi nella Diocesi d'Oriente nel IV secolo: i Ğudhām, gli 'Amila, i Balqayn, i Balī, i Salīh (Salihidi), i Lakhm (Lakhmidi, ex alleati dei Persiani) e i Kalb. Solo per i Tanukhidi possiamo però dire con certezza che a quel tempo erano *foederati* dei Romani. Verso la fine del IV secolo i Lakhmidi ritornarono nella Mesopotamia meridionale dove si allearono nuovamente con i Persiani. I luoghi dove si erano stabiliti queste tribù arabe in Siria ci sono noti grazie ad epigrafi e alle informazioni dei genealogisti arabi dei secoli successivi. I Tanukhidi e i Salihidi

Durante tutto il IV secolo tra impero romano e Arabi *foederati* fu un susseguirsi di contrasti e riconciliazioni. La politica religiosa dell'imperatore arianeggiante Costanzo (337-361) provocò un malcontento che sfociò in una ribellione dei *foederati* (συμμάχων ἀπόστασις) negli anni 337-338.[15] La reazione di Costanzo fu alquanto moderata; mantenendo un atteggiamento conciliante, l'imperatore riuscì a giungere a una riconciliazione con gli Arabi, ai quali richiese qualche anno dopo di partecipare alla guerra contro i Persiani.[16] Intorno al 375, durante il regno dell'imperatore Valente (364-378) si verificò la grande rivolta degli Arabi *foederati* sotto la guida della regina Mawia.[17]

I ribelli attaccarono la Fenicia, la Siria la Palestina e l'Egitto con operazioni militari su larga scala e perciò le fonti parlano esplicitamente di πόλεμον e non di semplici incursioni come sono solite fare per quanto riguarda gli Arabi. Gli uomini di Mawia sconfissero le forze del comandante supremo dell'esercito imperiale in Asia e in Egitto, dello stesso *magister militum et peditum per Orientem* («τοῦ στρατηγοῦ τε πάσης τῆς ἀνὰ τὴν ἕω ἱππικῆς τε καὶ πεζῆς στρατιᾶς»).[18] Dopo questa sorprendente vittoria degli Arabi, la quale rivela il loro alto valore militare, l'imperatore Valente ritenne opportuno accogliere le richieste di Mawia, richieste che invero si limitavano all'ordinazione di un vescovo per gli Arabi *foederati* di gradimento della regina: l'ortodosso e antiariano Mosè. Mosè venne ordinato vescovo e il trattato di alleanza con l'impero venne rinnovato.[19] Dopo la riconciliazione e il rinnovo del

risiedevano nella Siria settentrionale, i Kalb in quella centrale, verso oriente, nella regione di Dūmat al-Ǧundal, i Lakhmidi nella Provincia Arabia e le restanti tribù nella parte meridionale di quest'ultima provincia, zona che più tardi costituirà la nuova provincia della *Palaestina Salutaris*. Cfr. BAFOC, pp. 382-400.

[15] BIDEZ J. (ed.), *Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον* (= Giuliano, *Ἐγκώμιον*) in IDEM (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Parigi 1932, vol. 1.1, XIV, 16-21, XV, 5. Cfr. BAFOC, pp. 330-334.

[16] Giuliano, *Ἐγκώμιον*, XV, 33-35: «καὶ τοὺς ἐξ 'Αραβίας ληστὰς ἐπὶ τοὺς πολεμίους ταῖς πρεσβείαις τρέψας ἐπὶ τὰς τοῦ πολέμου παρασκευὰς ἦλθες»; SEYFARTH W. - JACOB-KARAU L.- ULMANN I. (edd.), *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt* (=AMMIANO MARCELLINO), Teubner 1978, XIV, 4, 1, che riporta delle incursioni di Arabi nell'anno 353, senza però precisare se si trattava di *foederati* ribelli, come sostiene, forse con eccessiva sicurezza, Irfān Shahīd, (BAFOC, pp. 75 sgg.). Comunque, il fatto che non esistano riferimenti agli alleati arabi durante la seconda guerra di Costanzo contro i Persiani (356-359) potrebbe considerarsi come sintomatico di una certa tensione nei rapporti tra Romani e Arabi.

[17] SOZOMENO, VI, 38, 1-9; SOCRATE, IV, 36; PARMENTIER L. – SCHIDWEILER F. (edd.), *Theodoret, Kirchengeschichte* (= TEODORETO DI CIRO) [Die griechischen christlichen Schriftsteller, 44] Berlino 1954, pp. 261-262; DE BOOR C. (ed.), *Theophanis Chronographia* (= TEOFANE), 1-2, Lipsia 1883, 1885, rist. Hildesheim 1963, LXIV, 5-16. Sulla datazione della rivolta di Mawia cfr. BAFOC, pp. 183-184.

[18] SOZOMENO, VI, 38, 9-10. L'intervento del *magister militum et equitum per Orientem* è una riprova della gravità e dell'importanza di questa guerra, alla quale finora gli studiosi non hanno prestato purtroppo la dovuta attenzione.

[19] SOZOMENO, VI, 38, 19-43; SOCRATE, IV, 36; TEODORETO DI CIRO, pp. 261-262. Per rinsaldare ancora di più la pace, una figlia di Mawia sposò il *magister equitum* Victorius. SOCRATE, IV, 36. Su Victorius cfr. JONES A.- MARTINGALE J.- MORRIS J. (edd.), *The Prosopography of the Later Roman Empire* (= PLRE), vol. I, Cambridge 1971, pp. 957-959. Il coinvolgimento degli Arabi di Mawia in un conflitto originato da controversie cristologiche dimostra il loro alto sentimento religioso, il loro alto livello culturale e la serietà con cui vivevano la propria fede. Essi e la loro regina erano pienamente partecipi della vita militare e religiosa dell'impero, arrivando addirittura a contrapporsi apertamente agli imperatori arianeggianti.

foedus, gli Arabi *foederati* parteciparono alla difesa di Costantinopoli contro i Goti, dopo la nefasta battaglia di Adrianopoli (378).[20]

I Tanukhidi sembravano essere in grado di continuare a predominare su tutti gli Arabi *foederati* dell'Oriente romano: eppure sappiamo da fonti arabe del periodo islamico che vennero sconfitti e rimpiazzati nel loro ruolo da un'altra tribù, quella dei Salihidi (Banū Sālih).[21] Questi sviluppi devono aver avuto luogo con ogni probabilità tra il 378 e il 383.[22] I Salihidi si insediarono, secondo le fonti arabe, nella Moabitide e nell'attuale Giordania centrale (regione della Balqā').[23]

Durante il regno dell'imperatore Arcadio (395-408) i Salihidi parteciparono alle operazioni dell'esercito bizantino contro altre tribù arabe e contro i Persiani.[24] Dopo tali operazioni, comunque, il fronte persiano rimase in uno stato di calma per tutto il V secolo, a differenza di quanto era successo nel secolo precedente. I Persiani dovevano infatti fronteggiare la minaccia degli Unni Eftaliti sui loro confini nord-orientali, il che non permetteva loro di intraprendere operazioni militari su vasta scala contro i Bizantini. Durante il lungo regno dell'imperatore Teodosio II (408-450) ci furono solo due brevi conflitti con la Persia: nel 421-422 e nel 441;[25] da ciò risultò alquanto sminuito il ruolo dei *foederati* Arabi negli avvenimenti della Diocesi d'Oriente e, infatti, nelle fonti ci sono ben pochi riferimenti durante questo periodo sia agli Arabi *foederati* che ad incursioni degli Arabi della Penisola Arabica.[26]

---

[20] AMMIANO MARCELLINO, XXXI, 16, 6-7; SOCRATE, V, 1; SOZOMENO, VII, 1-2; HANSEN G. H. (ed.), *Theodorus Anagnostis. Historia tripartita* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 54] Berlino 1971, p. 75.

[21] MAS'ŪDĪ, *Murūğ adh-dhahab*, II, 106: «*Poi giunsero in Siria i Sālih che vinsero i Tanūkh; divennero cristiani e i Romani li fecero re di tutti gli Arabi di Siria*» (« ثم وردت سليح الشام فبلغت على تنوخ، وتنصرت فملكتها الروم على العرب الذين بالشام»).

[22] BAFOC, pp. 205-208.

[23] BAFIC, pp. 248-251.

[24] SOZOMENO, VI, 38, 14. Cfr. BAFIC, pp. 242-251.

[25] KARAYANNOPOULOS I., *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, I (324-565), Salonicco 1995 (1ª ed. 1978), pp. 231 sgg.

[26] Il primo riferimento si trova in un frammento di Prisco (BORNMANN F., *Prisci Panitae Fragmenta*, Firenze 1979, framm. n. 20,) dove si parla delle operazioni militari condotte dal generale Ardavur (Ἀρδαβούρ) contro i Saraceni nella regione di Damasco e dei successivi negoziati. Un altro riferimento è in Niceforo Callisto, che riporta delle operazioni militari contro i barbari (*scilicet* Arabi) che effettuavano delle incursioni nella Moabitide. Cfr. NICEFORO CALLISTO, *Storia Ecclesiastica*, in MIGNE J. P., *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, Paris 1857-1906, 147, IX, 32c. Importante per il periodo di Teodosio II è anche la novella "*De ambitu et locis limitaneis inibi redhibendis*", con la quale si intima ai *duces* di non commettere vessazioni a carico dei soldati limitanei e dei *foederati*. Più precisamente, al secondo paragrafo della novella è detto: «*De saracenorum vero foederatorum aliquarumque gentium annonariis alimentis nulla penitus eos decerpendi aliquid vel auferendi licentiam habere concedimus*»: MOMMSEN Th.- MEYER P.M. (edd)., *Codex Theodosianus*, 1/2, Zurigo 1970, n. XVI. Questa novella, oltre al fatto di riconoscere il particolare valore degli alleati arabi, testimonia che il termine tecnico-giuridico con il quale venivano designati era quello di *foederati* e che essi ricevevano l'annona. Si deve inoltre notare che, in base all'uso che viene fatto del termine *gens*, questi Arabi non dovevano essere *civites* romani e quindi in essi non venivano compresi gli Arabi insediatisi nei secoli precedenti in Siria e in Palestina.

Più significativi sono i fatti svoltisi durante il regno di Leone I (457-474), quando il capo arabo Amorkesso si impadronì dell' isola di Iōtabē (Ἰωτάβη), posta all' ingresso del Golfo di Ailana (l'odierna 'Aqaba).[27] Sembra che Leone I giunse a un qualche compromesso con Amorkesso affinché questa importante località strategica potesse ritornare sotto controllo bizantino e venisse così rinsaldato il confine con l'Arabia nord-occidentale.[28] Seguì poi un periodo di calma, durante il quale si verificarono solo alcune incursioni arabe nella Mesopotamia bizantina (474).[29] È sintomatico che queste incursioni ebbero luogo nello stesso anno in cui salì al trono l'imperatore Zenone (474-491); infatti per gli Arabi l'ascesa al trono di un nuovo imperatore costituiva di regola il pretesto per ritenere nulli gli accordi stipulati con il suo predecessore. Lo stesso accadde nel 491, primo anno del regno di Anastasio I (491-518) quando alcuni Arabi effettuarono un' incursione nella Fenicia Libanense, spingendosi fino alla città di Emesa (Hims).[30]

Più violente furono le incursioni del 498. Secondo Teofane si verificò un triplice attacco da parte di gruppi di arabi in tutto l'Oriente bizantino. I fatti si svolsero come segue:[31]

1) Gli Arabi *skēnitai* invasero la provincia Eufratense, ma vennero sconfitti dal *magister militum* Eugenio a Bithrapsa, in Siria. Questi Arabi erano alleati dei Persiani agli ordini del re lakhmide an-Nu'mān (498-503).[32]

2) Altri Arabi, al comando di Ğabala (Γαβαλᾶς), saccheggiarono la Palestina prima di esserne scacciati dal duca

[27] La maggior parte degli studiosi, basandosi su Procopio (*De bellis*, I, 19) identificano Iōtabē con l'attuale isola di Tirān, ma una spedizione archeologica del 1956 non ritrovò alcun reperto bizantino su quest'isola. Al contrario reperti del periodo bizantino furono ritrovati nella vicina isola di Ğazīra al-Far'un. Cfr. AVI-YONAH M., *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford 1962, p. 237.

[28] Amorkesso, dopo aver conquistato Iōtabē e la regione circostante (Hegiaz settentrionale), cercò di ottenere dall'impero bizantino un qualche riconoscimento ufficiale dei propri domini, chiedendo che gli venisse concessa la filarchia nella provincia della Palestina III. A tale scopo inviò dall'imperatore un ecclesiastico arabo di nome Pietro, «ἐπίσκοπον τῆς φυλῆς τῆς ἑαυτοῦ», con l'incarico di intavolare dei negoziati. L'imperatore Leone I, non solo accettò le condizioni di Amorkesso, ma lo invitò a Costantinopoli dove lo ricevette con grandi onori. Gli concesse inoltre il titolo di *protopatrikios*, fatto che provocò la stupefatta indignazione dello storico Malchos. Il frammento di Malchos, che è l'unica fonte per questi fatti, si trova nel *De Legationibus* di Costantino Porfirogenito (p. 569, cfr. *supra,* n. 5).

[29] TEOFANE, I, 120, 9-12.

[30] SCHWARTZ E. (ed.), *Kyrillos von Scythopolis, Vita Abraami*, Lipsia 1939, 244. Cfr. BAFIC, 120, secondo il quale non si può escludere l' eventualità che gli Arabi in questione abbiano agito su incitamento dei Persiani.

[31] TEOFANE, I, 141, 1-17. Per l'esatta successione cronologica degli avvenimenti cfr. BAFIC, pp. 120 sgg.

[32] Il 498 è l'anno in cui Kawad, che aveva già regnato dal 488 al 496, ritornò sul trono di Persia dopo due anni di regno del fratello Zamasp. L'invasione della Siria condotta dai Lakhmidi era un bellicoso messaggio che lo scià persiano inviava all'imperatore bizantino, fatto che di solito si ripeteva ogni qualvolta nell'impero persiano cambiava il sovrano. La città di Bithrapsa (Βίθραψα) di cui parla Teofane, non è altro che Sergiopoli (oggi, Rusāfa); infatti Bithrapsa è la versione grecizzata dell'aramaico Beth Resāpha. La città era il più importante centro religioso degli Arabi cristiani perché vi si trovava la chiesa di San Sergio, il santo nazionale degli Arabi. Una eventuale conquista di Sergiopoli da parte delle truppe di Nu'mān avrebbe conferito grande prestigio presso tutti gli Arabi al capo lakhmide e, al contempo, avrebbe minato seriamente le posizioni bizantine nella regione. A questo riguardo cfr. BAFIC, pp. 122-125.

(τῆς ἐν Παλαιστίνῃ δυνάμεως ἄρχων) Romano.[33] Più tardi Romano vinse nuovamente questi Arabi e riconquistò l'isola di Iōtabē.

3) Un terzo gruppo di Arabi, al comando di Ōgaros, figlio di Arethas (Huğr bin Hārith), venne sconfitto dal duca Romano che fece molti prigionieri.

I comandanti delle due ultime incursioni erano il ghassanide Ğabala e il kindita Huğr bin Hārith.[34] Le due tribù dei Ghassān e dei Kinda erano affratellate tra di loro ed è probabile che l'attacco dei Kinda contro il territorio bizantino sia avvenuto in seguito a una richiesta di aiuto dei Ghassanidi dopo la loro sconfitta ad opera delle forze del duca Romano.[35]

Nel 502 i Kinda effettuarono un'altra incursione in territorio bizantino al comando di Ma'di Kārib (il Βαδιχάριμος delle fonti bizantine). Gli uomini di Ma'di Kārib riuscirono a saccheggiare la Siria, la Fenicia e la Palestina e a ritirarsi indisturbati, portando con sé un enorme bottino.[36]

Il silenzio delle fonti riguardo ai *foederati* e la facilità con la quale avvenivano queste incursioni sono tutti elementi che testimoniano il declino dei *foederati* dell'esercito bizantino in queste regioni. Gli invasori arabi erano riusciti a penetrare profondamente in territorio bizantino e a investire alcune delle grandi città della Siria e solo con l'intervento di unità regolari dell'esercito si poté ricacciarli, e non dappertutto. Constatata l'incapacità dei Salihidi di ottemperare ai propri impegni militari, le autorità bizantine dovettero cercare nuovi alleati, più affidabili e più efficienti.

Agli inizi del VI secolo si assistette all'ascesa dei Ghassanidi (Banū Ġassān), i quali erano destinati a divenire i più importanti *foederati* dell'impero bizantino, prendendo il posto dei Tanukhidi e dei Salihidi.[37]

Lo storico arabo al-Ya'qūbī ci informa che i Ghassanidi si erano stabiliti nella regione posta a sud di Damasco e a nord di Bostra, cioè nella parte meridionale della provincia *Phoenicia Libanensis* e in quella settentrionale della provincia *Arabia*. Ci fornisce inoltre il nome dell'imperatore che acconsentì al loro insediamento in territorio bizantino: Nūšar, nome che corrisponde ad Anastasio I (491-518).[38] Teofane conferma che si

[33] TEOFANE, I, 141, 6.
[34] Per i Ghassanidi vedi *infra*, per i Kinditi (Banū Kinda) cfr. il lemma "Kinda", in E.I.^{2}.
[35] BAFIC, pp. 128-129.
[36] TEOFANE, I, 143, 21-25.
[37] MAS'UDI, *Murūğ adh-Dhahab*, II, 106-107.
[38] YA'QŪBĪ, *Ta'rīkh*, ed. al-waraq (Cosmos Software, Dubai, AE), testo elettronico disponibile sul sito: http://alwaraq.com, pp. 147-148. La capitale dei ghassanidi era a Ğābiya nella regione del Golan (in arabo: Ğawlān). Non si trattava però di una vera città, ma piuttosto di un accampamento permanente; esistevano alcuni edifici, soprattutto caserme, ma la maggior parte delle costruzioni era costituita da basi circolari di pietra per il sostegno delle tende. Tuttavia i Ghassanidi possono vantare un'intensa attività edile, soprattutto nella regione compresa tra l'attuale Siria meridionale e la Giordania settentrionale. Oltre a numerosi monasteri e chiese, costruirono impianti militari e palazzi, nei quali però non risiedevano, limitandosi a utilizzarli solo in certe occasioni per impressionare gli altri capi arabi e per conferire prestigio alla propria dinastia. La capitale

trattava di Anastasio e parla chiaramente del *foedus* che venne concluso tra impero bizantino e Ghassanidi, riportando anche l'anno esatto in cui ciò avvenne, il 502 («Τούτῳ τῷ ἔτει σπένδεται πρὸς Ἀρέθαν Ἀναστάσιος τὸν Βααδιχαρίμου καὶ Ὠγάρου πατέρα, τὸν τῆς Θαλαβάνης λεγόμενον, καὶ λοιπὸν πᾶσα ἡ Παλαιστίνη καὶ Ἀραβία καὶ Φοινίκη πολλῆς γαλήνης καὶ εἰρήνης ἀπήλαυον»).[39]

I Ghassanidi presero parte alla spedizione dell'esercito bizantino contro i Lakhmidi nel 528[40] e svolsero un ruolo dominante nella repressione della rivolta dei Samaritani nella Palestina II nel 529.[41] Poco tempo dopo questi avvenimenti e prima della battaglia di Callinico, Giustiniano, seguendo l'esempio dei Persiani nominò Hārith (Aretha) bin Ğabala («Ἀρέθαν τὸν Γαβαλᾶ παῖδα») filarco supremo e re dei *foederati* arabi («ἀξίωμα βασιλέως αὐτῷ περιθέμενος»).[42] Ad Aretha venne pure concesso il titolo di *patrikios*.[43] Con Aretha i Ghassanidi giunsero al loro apogeo, riuscendo a conquistarsi nel sistema politico-militare dell'Oriente bizantino una posizione che nessun'altra tribù araba era riuscita a ottenere fino ad allora.

I Ghassanidi parteciparono attivamente alle guerre di Giustiniano contro i Persiani e nel 531 combatterono al suo fianco nella famosa battaglia di Callinico.[44]

---

culturale e religiosa dei Ghassanidi, e di tutti gli Arabi cristiani, era Sergiopoli (Rusāfa), dove c'era una grande chiesa dedicata a San Sergio martire, il culto del quale era largamente diffuso e particolarmente sentito presso gli Arabi. La città di Sergiopoli era un importante centro di pellegrinaggio e in essa i Ghassanidi avevano il loro *pretorium*, dove ricevevano le visite di tutti i capi arabi del Vicino Oriente, anche di quelli che vivevano al di fuori dell'impero bizantino. Cfr. INNES McADAM H., *Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordania, ca 550–ca 750*, in KING G.- CAMERON A. (edd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East II*, Princeton 1994, pp. 49-93; ZEYADEH A., *Settlement Patterns, an Archeological Perspective. Case Studies from Northern Palestine and Jordan*, in KING – CAMERON, *The Byzantine*, cit., pp. 117-131; SAUVAGET J., *Les Ghassanides et Sergiopolis* (= *Sergiopolis*), in "Byzantion" 14 (1939), pp. 115-130; SARTRE M., *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine* (= *L'Arabie*), Collection Latomus, vol. 178, Bruxelles 1982, pp. 177-188.

[39] TEOFANE, I, 144, 3-6. Per i nomi arabi citati nel brano di Teofane e per i personaggi storici a cui corrispondono cfr. SHAHĪD I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (= BASIC), Washington 1995, pp. 4-12.

[40] DINDORF L. (ed.), *Ioannis Malalae Chronographia* (= GIOVANNI MALALA), CSHB, Bonn 1831, pp. 434-435.

[41] GIOVANNI MALALA, p. 447.

[42] PROCOPIO, *De bellis*, I, 17, 45-46. Sulla posizione di Procopio riguardo a questo fatto e sul suo atteggiamento in genere nei confronti di Aretha cfr. SHAHĪD I., *Procopius and Arethas*, I e II parte, in "Byzantinische Zeitschrift" 50 (1957), pp. 39-67.

[43] TEOFANE, I, 240, 13-17. Sui titoli bizantini di Aretha cfr. SHAHĪD I., *The Patriciate of Arethas*, in "Byzantinische Zeitschrift" 52 (1959), pp. 362-382.

[44] Procopio attribuisce ad Aretha e agli alleati arabi delle gravi responsabilità per la sconfitta di Callinico, lasciando intendere che probabilmente ci fu tradimento da parte del capo arabo (PROCOPIO, *De bellis*, I, 18, 35-37). Ben diversa è la versione di Giovanni Malala, il quale dà particolare accento al valore e alla fermezza dimostrati da Aretha sul campo di battaglia (GIOVANNI MALALA, p. 464, 3-7). Gli scontri tra Ghassanidi e Lakhmidi continuarono anche al di fuori del conflitto bizantino-persiano. Nel 554 Aretha ottenne una grande vittoria contro i Lakhmidi nella battaglia di Halima, vicino a Chalkida (Qinnasrīn), dove uccise il capo lakhmide al-Mundhir: cfr. Michele Siro in CHABOT J. (ed.), *Chronique de Michel le Syrien*, Parigi 1901, p. 269. Il trionfo dei Ghassanidi fu completato alcuni anni più tardi dal figlio di Aretha al-Mundhir ('Αλμούνδαρος nelle fonti bizantine): nel 570 al-Mundhir travolse il capo lakhmide Qabud nella battaglia di 'Ayn Ubagh, mentre nel 578 vinse il suo omonimo al-Mundhir IV e incendiò la capitale dei Lakhmidi al-Hīra, nell'Iraq

Oltre che a partecipare alle azioni offensive dell'esercito bizantino, i Ghassanidi e gli altri *foederati* arabi avevano il compito di difendere i confini dell'impero dall'Eufrate al Mar Rosso. L'importanza di questo loro ruolo risulta ancora più evidente se si prende in analisi la politica di edilizia militare portata avanti dall'imperatore Giustiniano nell'Oriente bizantino. Tutte le nuove strutture militari e le opere di fortificazione realizzate e/o ristrutturate durante il suo regno si trovavano nella regione posta a nord dell'Eufrate e a sud dell'Antitauro; tali fortificazioni dovevano bloccare un'eventuale invasione persiana lungo l'asse Circesio-Antiochia, che rappresentava per i Persiani l'unica via di penetrazione che potesse offrire a un grande esercito acqua potabile, viveri e foraggio a sufficienza per gli uomini e per gli animali. Giustiniano non costruì nessun'opera di fortificazione a sud del fiume Eufrate, nella Siria centrale e meridionale; lì c'erano infatti gli Arabi *foederati*, conoscitori del terreno ed esperti nelle tattiche di intercettazione e arresto; loro era il compito di fermare eventuali invasori.[45]

I Bizantini, d'altronde, non si aspettavano alcun attacco su larga scala contro il settore meridionale della Diocesi d'Oriente, soprattutto a causa delle asperità del terreno e delle insormontabili difficoltà logistiche che un grosso esercito invasore avrebbe dovuto affrontare. Questa concezione strategica sarà dominante negli alti comandi militari bizantini fino a tutto il VII secolo e risulterà fatale per l'impero.

A quanto sembra, i Ghassanidi svolsero brillantemente il loro dovere, costituendo una vera e propria barriera contro i tentativi di incursione delle tribù della Penisola Arabica. In effetti tutte le incursioni arabe riportate dalle fonti per gli anni successivi al 529 e fino alla conquista islamica furono opera di alleati arabi dei Persiani ed ebbero luogo sempre nell'ambito del più vasto conflitto bizantino-persiano; queste incursioni erano dirette contro la Siria settentrionale a supporto della strategia generale dei Persiani nella regione.[46] Le fonti non menzionano incursioni di Arabi provenienti dalla Penisola Arabica, né devastazioni e saccheggi nella Siria meridionale e in Palestina, il che dimostra l'efficienza dei Ghassanidi e degli altri Arabi *foederati* e la loro capacità di impedire qualunque azione ostile nel settore confinario che era stato loro affidato.

La miopia politica dei successori di Giustiniano insieme alle passioni e ai pericoli provocati dalle controversie cristologiche furono più tardi causa della ribellione dei Ghassanidi contro l'autorità imperiale, ribellione che si aggravò e sfociò in guerra aperta (581).[47] La reazione bizantina portò all'abolizione del comando unificato di tutti gli Arabi *foederati*

meridionale. Ciò significò la fine dei Lakhmidi, il cui territorio venne annesso pochi anni dopo dall'impero persiano.

[45] *Sergiopolis*, pp. 121-123.

[46] GIOVANNI MALALA, pp. 445, 461-462, 463-464, 465, 478; TEOFANE, I, 178, 179, 300, 304, 307.

[47] BASIC, pp. 339-340, 346-356, 373-384, 466-471.

sotto i Ghassanidi; ciò avvenne durante i primi anni di regno dell'imperatore Maurizio, probabilmente nel 584-585.[48] Sebbene dopo la repressione della loro rivolta continuassero a essere *foederati* di Bisanzio e a far parte dell'esercito bizantino, prendendo parte alle operazioni degli imperatori Maurizio, Foca ed Eraclio contro i Persiani,[49] i Ghassanidi non godevano più della piena fiducia delle autorità imperiali, le quali ritenevano inutile, se non pericoloso, un comando militare unificato degli Arabi dell'Oriente. Il ruolo degli alleati arabi nella strategia difensiva bizantina per le province orientali diminuì sensibilmente e le loro capacità militari si ridussero notevolmente.

Le conseguenze di questi cambiamenti si rivelarono catastrofiche per l'impero bizantino. Già nel 611 i Persiani, avendo notato il vuoto creatosi nel sistema difensivo bizantino, aggirarono le località fortificate della Siria settentrionale e dell'Alta Mesopotamia, riuscendo a penetrare profondamente nella Siria meridionale e in Palestina.[50]

Dopo aver riconquistato le province dell'Oriente occupate dai Persiani, l'imperatore Eraclio cercò di riportare in funzione il sistema dei *foederati* o, almeno, di assicurare in modo soddisfacente la difesa dei confini meridionali della diocesi d'Oriente, utilizzando unità composte da Arabi. A giudicare dalla massiccia partecipazione degli Arabi alla guerra contro i musulmani, si deve concludere che gli sforzi di Eraclio furono coronati da successo. La maggior parte degli Arabi di Siria e di Palestina si schierarono infatti al fianco dei Bizantini, almeno durante la prima fase dell'invasione islamica, e combatterono attivamente contro i propri compatrioti musulmani.[51]

Eraclio però, malgrado tutte le sue accorte manovre per riorganizzare gli Arabi *foederati* e rimettere in sesto il sistema difensivo confinario in Siria centrale e meridionale, non prese in considerazione il nuovo fattore Islam. Il classico metodo con cui i Bizantini affrontavano gli incursori provenienti dalla Penisola Arabica, che per un momento sembrò trovare conferma della

[48] GOUBERT P., *Byzance avant l'Islam* (= *Byzance*), I, Paris 1951, pp. 249-260, 269-272; *L'Arabie*, pp. 189-194; BASIC, pp. 540-549.

[49] BASIC, pp. 549-556, 562-568, 632-646.

[50] KAEGI W., *Byzantium and Early Islamic Conquests* (= KAEGI, *Islamic Conquests*), Cambridge 1992, pp. 59-61; HALDON J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204* (= *Warfare, State and Society*), London 1999, pp. 60-66. Sulla nuova strategia persiana contro i Bizantini cfr. SHAHĪD I., *Heraclius and the Theme System Revisited. The Unfinished Themes of the Oriens* (= *Theme System Revisited*), in *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου*, Atene 2001, Διεθνή Συμπόσια, 9, pp. 15-34: pp. 20-21.

[51] KAEGI W., *Heraklios and the Arabs*, in "Greek Orthodox Theological Review" 27 (1982), pp. 109-129; KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 52-55. Un'opinione contraria riguardo alla politica araba di Eraclio è espressa da P. Goubert in *Byzance*, p. 271, che non fornisce però alcun argomento a sostegno della propria tesi. Sugli Arabi che combatterono al fianco dei Bizantini contro i musulmani cfr. *infra*. I successi di Eraclio nella sua politica di riconciliazione con i vecchi alleati arabi si devono in grande misura alla sua eccezionale personalità. Eraclio godette infatti di grandi fama e rispetto presso gli Arabi, non solo negli anni del suo regno ma anche nei secoli successivi. D'altronde lo stesso Corano (sura XXX, *I Romani*) aveva profetizzato le vittorie di Eraclio contro i Persiani. Sulla figura di Eraclio presso gli Arabi cfr. el-CHEIKH N., *Muhammad and Heraclius: a Study in Legitimacy*, in "Studia Islamica" 89 (1999), pp. 5-22.

propria validità con il successo ottenuto nella battaglia di Mu'ta (639), non poté dare i risultati sperati di fronte alla nuova forza militare islamica. La vecchia e fino ad allora valida dottrina difensiva, secondo la quale "gli Arabi vanno affrontati con altri Arabi" venne clamorosamente smentita dalle vittorie del nuovo esercito islamico.[52]

La strategia bizantina per la Diocesi d'Oriente si basava sulla difesa in profondità. In caso di un attacco di una certa gravità, le unità militari locali dovevano resistere quanto più potevano, appoggiandosi alle fortezze e alle città fortificate, finché non fosse intervenuto l'esercito da campagna proveniente dall'Asia Minore (*praesentales* e altre forze d'urto). Questa tattica però si era già dimostrata insufficiente contro i Persiani e, inoltre, poteva funzionare efficacemente solo contro piccole unità di razziatori o nel caso di operazioni militari statiche, in cui il nemico si occupava più di assediare città e fortezze che non di penetrare in profondità nel territorio bizantino (come avevano fatto i Persiani prima della campagna del 611).[53] Sembra che i *limitanei* fossero sopravvissuti nel sistema militare bizantino, ma che il loro valore militare fosse molto basso e scaduto ormai a quello di milizia locale.[54] I soldati bizantini erano pur sempre meglio armati ed equipaggiati di quelli musulmani, tanto per l'armamento offensivo che per quello difensivo.[55]

Gravi difficoltà incontravano invece le autorità bizantine nel pagamento del soldo dei propri soldati. Il problema riguardava sia i soldati delle province che le unità scelte di stanza a Costantinopoli. Tali difficoltà nei pagamenti costituivano una causa continua di indisciplina e malcontento tra le truppe; i disordini erano frequenti ed esisteva una diffusa inclinazione all'insubordinazione. Tutte queste tensioni si sarebbero poi drammaticamente manifestate nei momenti più critici della guerra contro i musulmani e più precisamente alla vigilia della decisiva battaglia dello Yarmūk.[56]

---

[52] Questa teoria è formulata da Evagrio nella sua *Storia Ecclesiatica*: BIDEZ J.- PARMENTIER L. (edd.), *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, London 1898, p. 216, 9-12. Essa viene ribadita anche da PROCOPIO, *De bellis*, I, 17, 45.

[53] KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 59-61; *Warfare, State and Society*, pp. 60-66.

[54] KAEGI, *Islamic Conquests*, p. 41; *Army*, p. 97; *Warfare, State and Society*, p. 71. La maggior parte dei *limitanei* della diocesi d'Oriente era ormai stata assimilata dalla popolazione locale e si occupava di agricoltura e di piccolo commercio, disinteressandosi dei propri obblighi militari: PATLAGEAN E., *Pauvreté économique et pauvreté sociàle à Byzance*, 4e-7e siècle, Paris 1977, pp. 254-257, 264-265, 313-315.

[55] *Soldati*, pp. 44-52; HALDON J., *Some Aspects of Byzantine Military Technology from the Sixth to the Tenth Centuries*, in "Byzantine Modern Greek Studies" 1 (1975), pp. 11-31; *Warfare, State and Society*, pp. 128-138. L'esistenza di numerose fabbriche di armi (*fabricae*) e di arsenali nelle province orientali garantiva il buon armamento ed equipaggiamento delle unità militari bizantine. Su questo cfr. KAEGI W., *Notes on Hagiographic Sources for some Institutional Changes and Continuities in the Early Seventh Century* (= *Notes*), in "Byzantina" 7 (1975), pp. 58-70; KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 44-45; *Army*, pp. 179 sgg.; *Warfare, State and Society*, pp. 140-141.

[56] *Notes*, p. 69; KAEGI W, *Byzantine Military Unrest (481-843). An Interpretation* (= *Military Unrest*), Amsterdam 1981, pp. 148-153; IDEM, *Late Roman Continuity in the Financing of Heraclius' Army*, in "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 32/2 (1982), pp. 53-61; IDEM, *Recuitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950*, Wien 1979, pp. 17-40, dove tra le altre cose si sostiene che il servizio militare

I Bizantini non furono sorpresi tanto dall'arrivo dei musulmani, quanto dal numero e dall'efficienza delle loro forze militari. Laddove attendevano una semplice incursione, si trovarono a dover affrontare una vera e propria invasione. Comunque il modo in cui reagirono era perfettamente in linea con la loro dottrina difensiva in caso di invasione: le forze locali si mobilitarono per intercettare, bloccare e respingere il nemico; dato però che questo obiettivo non venne raggiunto, si ritirarono nelle fortezze e nei centri abitati fortificati della regione dove si rinchiusero, restando in attesa di rinforzi.[57]

Per i comandi militari islamici invece la conquista dei centri abitati della Siria e della Palestina non ricoperse grande importanza nella prima fase della guerra e tutti i gli sforzi furono tesi alla distruzione delle forze militari bizantine: la conquista delle città sarebbe seguita successivamente, una volta eliminato il potenziale militare del nemico. La differenza rispetto al pensiero militare degli Arabi prima dell'Islam è radicale: l'obiettivo fisso di tutte le incursioni arabe dei secoli precedenti era stata la conquista dei centri abitati a scopo di saccheggio, senza alcun interesse all'occupazione prolungata di territori e città. La sola esistenza poi di un unico comando militare supremo islamico è di per sé stessa la prova più evidente dei profondi mutamenti che l'Islam aveva apportato presso gli Arabi; ciò rende ancora più difficile parlare di "conquiste arabe", di "guerre contro gli Arabi" ecc. In realtà, tutto lo scenario geopolitico del Vicino Oriente era cambiato profondamente con la creazione dello stato islamico, uno stato organizzato radicalmente diverso dalle entità politiche che lo avevano preceduto nelle regioni settentrionali e centrali della Penisola Arabica.

Nelle regioni del Vicino Oriente poste ai confini tra i grandi imperi e la Penisola Arabica si era assistito per secoli a una continua lotta politica e militare tra la confederazione tribale (*širka*) dominante di turno e gli stati confinanti. Di solito le ostilità si svolgevano nelle zone di confine; erano piccole guerre caratterizzate da incursioni e contro-incursioni su scala limitata, in cui la difesa dei confini era di solito affidata dai Bizantini e dai Sassanidi ai rispettivi alleati arabi.

Era uno scontro destinato a rimanere senza vincitori né vinti. I due grandi imperi non erano in grado di sottomettere le tribù arabe, soprattutto a causa dell'impossibilità, per grosse forze militari, di penetrare all'interno della Penisola Arabica. Da parte loro, le confederazioni tribali arabe, con la loro primitiva organizzazione statale, non erano in grado di conquistare e di

durante il regno di Eraclio fosse volontario; *Army*, pp. 20, 144-145, dove l'autore tenta anche di calcolare l'ammontare dello stipendio dei soldati bizantini.

[57] KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 100-109.

conservare sotto il loro dominio parti del territorio bizantino e persiano e si limitavano a semplici razzie.[58]

Lo stato islamico fondato da Maometto riuscì a imporre il proprio controllo su tutta la Penisola Arabica, anche sull'elemento nomade, cosa che non era mai successa nella storia degli Arabi. I nomadi, che fino ad allora avevano determinato gli equilibri politici nell'Arabia settentrionale e centrale e che, in sostanza, avevano costantemente impedito la creazione di uno stato centrale organizzato, vennero infine sottomessi.

La fondazione dello stato islamico cambiò radicalmente anche il modo di combattere degli Arabi e le loro tattiche militari.[59] Nell'epoca preislamica, l'epoca della *ğahiliyya* (ignoranza), la più comune forma di guerra era l' incursione, la *ġazwa*, da cui il nostro "razzia". Gli eserciti erano molto piccoli, così come lo erano le perdite in battaglia. In guerra prevaleva il valore personale e la tattica militare più usata era quella dell'imboscata. L'esercito islamico, invece, si presenta come una struttura militare ben organizzata e disciplinata. Le prime regole di tattica militare vengono attribuite allo stesso Maometto e nel Corano si trovano spesso riferimenti alla disciplina e al corretto comportamento che devono osservare i fedeli in guerra.[60]

Il grosso dell'esercito islamico era costituito dalla fanteria. Di solito i musulmani applicavano in battaglia una tattica difensiva, con la fanteria schierata in formazioni compatte. Compito dei fanti era quello di respingere gli assalti del nemico mentre gli arcieri cercavano di provocare il maggior numero possibile di perdite tra le file degli attaccanti. Appena si apriva un varco nello schieramento nemico, la cavalleria islamica vi penetrava provocandone lo sbandamento. Tale tattica presupponeva e richiedeva una forte disciplina e capacità di resistenza da parte dei fanti, sostegno reciproco e compattezza dei reparti, cooperazione e coordinazione tra i comandanti delle varie unità, tutti elementi ignoti agli eserciti arabi del periodo preislamico.[61]

Gli eserciti islamici che conquistarono il Vicino Oriente, l'Iran e l' Egitto non erano molto grandi numericamente, ma erano estremamente mobili e adattabili ai vari tipi di terreno dei diversi teatri di operazione. La flessibilità e la mobilità dell'esercito islamico non erano dovute ai cavalli, ma ai cammelli. Il cavallo infatti è sempre stato un animale raro e

[58] Sulla situazione politica della Penisola Arabica prima dell'Islam cfr. NALLINO C., *Storia dell'Arabia preislamica*, in NALLINO M. (a cura di), *Carlo Alfonso Nallino. Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma 1939-1948; DONNER, *Islamic Conquests*, pp. 11-39.

[59] La storia militare islamica comincia con la battaglia di Badr (Marzo 624), quando un piccolo contingente di guerrieri musulmani guidati dallo stesso Maometto vinse l'esercito dei meccani che si era spinto fuori dalla Mecca per proteggere una loro carovana commerciale che rischiava di cadere nelle mani dei musulmani.

[60] In una sūra del Corano dal significativo titolo di "*I ranghi serrati*" (*sūra as-saff*) lo schieramento dei guerrieri in falange compatta, "*come edificio solido*" viene considerata un'azione gradita a Dio. *Il Corano*, traduzione italiana di A. Bausani, s. LXI, *La sura dei ranghi serrati*, Firenze 1978.

[61] HILL D., *The Camel and the Horse* (= *Camel and Horse*), in PARRY V.- YAPP M., *War, Technology and Society in the Middle East*, London 1975, pp. 32-43: pp. 35-38.

molto costoso nella Penisola Arabica e solo i nobili e i ricchi potevano permettersene uno.[62] Dopo la sottomissione dell'intera Arabia e dopo le prime vittorie contro i Bizantini e i Persiani, il numero di cavalli in possesso dei musulmani aumentò, ma la cavalleria nei primi anni di vita dell'esercito islamico rimase sempre numericamente limitata.[63] Inoltre, a differenza degli arcieri a cavallo (ἱπποτοξόται) persiani e bizantini, i cavalieri arabi, musulmani e non, non sapevano tirare d'arco in movimento.[64]

Al contrario dei cavalli, i cammelli erano molto numerosi in Arabia; l'esercito islamico, tuttavia, inizialmente non ne possedeva molti e poté procurarsene in quantità soddisfacenti solo dopo che alcune tribù di allevatori nomadi abbracciarono l'Islam o furono sottomesse. I cammelli rivestivano un'enorme importanza nell'esercito islamico e il loro ruolo nelle operazioni militari risultò decisivo. Venivano impiegati soprattutto per il trasporto di uomini e di materiali, dato che non erano adatti ad un uso tattico sui campi di battaglia; per questo, non esistevano unità che combattessero su cammelli o che se ne servissero per spostamenti nel corso della battaglia. Il loro uso bellico era di diversa natura: la maggior parte dei soldati musulmani (in alcuni casi tutti), con l'ovvia eccezione dei cavalieri, usavano spostarsi nei vari teatri operativi e recarsi sul campo di battaglia in groppa a cammelli, i quali venivano poi lasciati nelle retrovie al momento dello scontro. Costituivano insomma una sorte di fanteria meccanizzata *ante litteram* dotata di grande mobilità e velocità di spostamento.[65]

Grazie alla mobilità e alla velocità garantita loro dall'uso dei cammelli, i musulmani potevano in ogni momento suddividere le proprie forze militari per riunirle poi rapidamente altrove. Potevano inoltre passare per zone inaccessibili alle truppe nemiche, come per esempio attraverso le distese di pietra

[62] Nella già ricordata battaglia di Badr i musulmani erano circa 380, dei quali solo due a cavallo, mentre i loro avversari meccani erano 800 tra cui 100 cavalieri. Nella successiva battaglia di Uhud (23 marzo 625), i musulmani schierarono 1000 uomini e, nuovamente, solo due cavalli, mentre l'esercito dei meccani e dei loro alleati era costituito da 3000 uomini, dei quali 200 combattevano a cavallo. JBRAHĪM Muhammad Abū 'l-Fadal (a cura di), *Tabarī, Ta'rīkh* (= TABARĪ), Cairo 1971, I, 1281-1334 (per la battaglia di Badr) e I, 1383-1427 (per la battaglia di Uhud). Cfr. anche RODINSON M., *Maometto*, Torino 1973, pp. 163-170 (Badr), 176-184 (Uhud)

[63] L'unità tattica di base della cavalleria islamica era la *katība* (pl. *katā'ib*), ma esistevano anche unità minori che venivano impiegate in compiti di esplorazione del terreno, pattugliamento e brevi incursioni. *Camel and Horse*, pp. 35-36; JANDORA J., *Developments in Islamic Warfare: the Early Conquests* (=*Islamic Warfare*), in "Studia Islamica" 64 (1986), pp. 108-109.

[64] *Camel and Horse*, p. 41.

[65] Un cammello può trasportare un carico del peso di oltre 450 kg, mentre con un carico medio di 300 è in grado di percorrere una distanza di 40 chilometri al giorno, giungendo in certi casi fino a 95 chilometri al giorno, con una velocità media di 12 chilometri all'ora. Può inoltre viaggiare per tre giorni senza bere. I cammelli venivano usati anche dai messaggeri che garantivano le comunicazioni tra la capitale dello stato islamico Medina, la Siria e l'Iraq, trasportando con relativa velocità gli ordini del comando supremo islamico ai comandanti impegnati nei diversi fronti di guerra. Cfr. FORBES R., *Studies in Ancient Technology*, II, Leiden 1965, pp. 193-194; *Camel and Horse*, p. 34; al-HASSAN A.- HILL D., *Islamic Technology*, Paris 1986, pp. 104-105.

lavica della regione del Ğawlān (Golan). Questo però non significava che i comandanti musulmani evitassero le battaglie in campo aperto, tanto che l'esito delle guerre contro i Bizantini e i Persiani venne deciso da due grandi battaglie campali, quella dello Yarmūk e quella di Qādisiyya nell'Iraq meridionale.[66] In queste due battaglie la fanteria islamica sostenne per giorni gli attacchi della cavalleria pesante bizantina e degli elefanti dei Persiani.

I Bizantini, come i Persiani, conoscevano i combattenti arabi solo come unità di cavalleria leggera o come piccole unità di razziatori; questo li spinse a sottovalutare la disciplina e la fermezza dei fanti musulmani, contro i quali applicarono quelle tattiche d'urto che di solito avevano successo contro altri avversari.[67] L'Islam aveva però dato agli Arabi nuovi valori, nuovi obiettivi e nuove virtù guerriere.

Analizzando le operazioni militari dei musulmani contro i Bizantini in Siria e in Palestina, si incontrano importanti esempi dei cambiamenti e delle nuove pratiche di guerra dovuti all'Islam. Il primo è rintracciabile nel caso della famosa battaglia di Mu'ta (Μόθοι nelle fonti bizantine) del settembre del 629, battaglia riportata ampiamente sia dalle fonti arabe che da quelle bizantine.[68] Lo scontro fu conseguenza della profonda penetrazione di un corpo di spedizione musulmano nella regione dell'attuale Giordania militare. Questa azione, avvenuta su diretto ordine dello stesso Maometto, si inquadrava nello sforzo generale dello stato islamico di sottomettere e di porre sotto controllo le tribù arabe del Nord e, più in generale, tutte le popolazioni arabe del Vicino Oriente.[69] Lo stesso Teofane dice che Maometto aveva inviato il suo esercito «τοῦ πολεμεῖν τοὺς ἐξ 'Αράβων γένους Χριστιανούς».[70] La battaglia di Mu'ta fu soprattutto una battaglia tra Arabi, dato che la maggior parte dei soldati bizantini era costituita da Arabi *foederati* che il vicario Teodoro era riuscito a concentrare allo scopo di respingere gli invasori («συνάγει πάντας τοὺς στρατιώτας τῶν παραφυλάκων τῆς ἐρήμου»).[71] Le fonti arabe riferiscono il nome delle tribù di

[66] Sulla battaglia di Qādisiyya cfr. DONNER, *Islamic Conquests*, pp. 202-209, dove vengono riportate le relative fonti storiche.

[67] *Islamic Warfare*, pp. 103-109.

[68] TABARI, I, 1612-1617; WAQIDI, *Kitāb al-Maġāzī* (= WAQIDI), ed. al-waraq (Cosmos Software, Dubai, AE), testo in formato elettronico disponibile presso il sito htpp://alwaraq.com, pp. 455-461; IBN 'ASAKIR, *Ta'rīkh madīna Dimašq* (=IBN 'ASAKIR), ed. al-waraq (Cosmos Softaware, Dubai, AE), *ibidem*, pp. 94-97. Teofane (335, 12-22) data erroneamente questa battaglia all'anno 632 (A.M. 6123), scrivendo che essa avvenne dopo la morte di Maometto. Sul racconto della battaglia di Mu'ta fatto da Teofane e in genere sul valore di Teofane come fonte per i fatti della conquista islamica della Siria cfr. CONRAD L., *Theophanes and the Arabic Historical Tradition: some Indications of Intercultural Transmission*, in "Byzantinische Forschungen" 15 (1990), pp. 1-44.

[69] RODINSON, *Maometto*, cit., pp. 252-253, 269 sgg; DONNER, *Islamic Conquests*, pp. 101-102. Altre spedizioni islamiche nell'Hegiaz settentrionale e nella Siria meridionale furono quelle di Dhāt al-Atlāh (luglio 629), di Dhāat as-Salāsil (ottobre 629) e la doppia spedizione contro Tabūk/Dūmat al-Ğandal (ottobre 630).

[70] TEOFANE, I, 335, 13-14.

[71] TEOFANE, I, 335, 16-20. Teofane ci informa che Teodoro era venuto a conoscenza delle intenzioni dei musulmani grazie all' aiuto di qualche spia araba. È evidente che per entrambi gli avversari non era molto

appartenenza dei *foederati* arabi che parteciparono alla battaglia al fianco dei Bizantini; si trattava dei Lakhm, dei Ǧudhām, dei Balqayn, dei Bahrā'-Wā'il, e dei Balī. A capo degli Arabi *foederati* a Mu'ta era Mālik bin Rāfila, un Balī.[72]

Secondo le fonti arabe, durante la battaglia di Mu'ta Ǧa'far bin Abī Tālib, che aveva assunto il comando delle truppe islamiche dopo la morte del comandante della spedizione Zayd bin Hāritha, vedendo che i nemici stavano prevalendo, smontò dal suo cavallo e gli recise i garretti; continuò poi a combattere appiedato finché non venne ucciso. Prese allora il comando 'Abd Allāh bin Rawāha, che ordinò ai suoi soldati di smontare di sella – la maggior parte dei quali montava cammelli – e di combattere appiedati, ma essi tentennavano.[73]

L'episodio non costituisce semplicemente una nota romanzesca nella narrazione della battaglia ma, al contrario, rivela come i comandanti musulmani avessero una chiara cognizione della superiorità della cavalleria bizantina, soprattutto in campo aperto, e sapessero molto bene che solo la fanteria, disciplinata e opportunamente schierata, poteva respingere con successo gli attacchi nemici.[74] Anche se non vi presero parte grandi forze militari, la battaglia di Mu'ta è un episodio estremamente importante della guerra per la Siria, poiché si trattò del primo scontro armato tra Bizantini e musulmani e poiché influenzò profondamente tutti gli avvenimenti successivi, in quanto creò nei Bizantini l'illusione che il loro tradizionale sistema difensivo nella regione fosse ancora valido. Da parte loro, invece, i musulmani impararono la lezione e riuscirono in seguito a evitare gli errori commessi in questa battaglia. Mu'ta è inoltre, vista la sollecita risposta degli Arabi *foederati*, una conferma dei successi dell'imperatore Eraclio nel riorganizzare la difesa delle regioni meridionali della Diocesi d'Oriente.[75]

---

difficile conoscere i piani e le mosse del nemico: la natura del terreno, l'ampio uso della cavalleria leggera o dei cammelli in missioni di ricognizione e la conoscenza delle due lingue (arabo e greco) da entrambe le parti erano certamente di grande aiuto nel settore dello spionaggio e della raccolta di informazioni. Sul vicario Teodoro cfr. PLRE, III B, 1277, sul grado e sulle funzioni del vicario cfr. *Soldati*, pp. 36, 78.

[72] TABARI, I, 1611; WAQIDI, p. 455; IBN 'ASAKIR, p. 94. Gli storici arabi chiamano gli arabi alleati dei Bizantini *musta'ariba*, nome che distingueva le tribù del nord.

[73] TABARĪ, I, 1614; WĀQIDĪ, p. 456.

[74] Sembra che a Mu'ta i musulmani siano stati sorpresi dai Bizantini e dai loro alleati arabi e che non abbiano fatto in tempo a smontare dai cammelli e a schierarsi in battaglia. Non è del resto casuale che Teofane usi il verbo ἐπιρρίψας e gli storici arabi *laqà* (لقى) e *altaqà* (التقى) che hanno il significato di "*incontare*", "*incontarsi*", "*trovare qualcuno per strada*", "*imbattersi in qualcuno*". TEOFANE, I, 335, 20; TABARĪ, I, 1614; IBN 'ASĀKIR, p. 94; WĀQIDĪ, p. 456.

[75] La battaglia di Mu'ta si svolse solamente due mesi dopo l'incontro di Eraclio con Šahrbaraz ad Arabisso per discutere i termini della pace tra l'impero bizantino e quello sassanide. È quindi improbabile che Eraclio potesse disporre di grandi forze militari nella zona di Mu'ta, posta così a sud dell'Alta Mesopotamia e della Siria, che costituivano il principale teatro di operazioni nella guerra contro i Persiani. Comunque gli Arabi *foederati* e le scarse forze locali bizantine portarono brillantemente a compimento il proprio compito, senza che si rendesse necessario l'invio di rinforzi da altri settori. L'esistenza a Mu'ta di una unità regolare dell'esercito romano, e più precisamente degli *Equites scutarii Illyriciani*, è attestata dalla Notitia Dignitatum, Or. XXVII. Dux Arabiae, 14, Motha: SEECK O. (ed.), *Notitia Dignitatum. Accedunt notitia urbis constantinopolitanae et latercula provinciarum*, Francoforte 1962, p. 81. È tuttavia difficile che nulla fosse cambiato da allora nell'organizzazione militare della regione, soprattutto dopo il periodo dell'occupazione persiana (613-629).

Quattro anni e mezzo dopo, agli inizi dell'anno 13 dell'egira, cioè nel marzo del 634, il califfo Abū Bakr inviò quattro armate contro l'Oriente bizantino.[76] La forza complessiva di questi corpi di spedizione raggiungeva i 24.000 uomini.[77] Sfortunatamente non siamo in possesso di elementi precisi per poter confrontare la forza numerica degli eserciti islamici che invasero la Siria con quella delle tribù arabe che effettuavano incursioni e razzie in territorio bizantino nei secoli precedenti o con l'esercito dei Lakhmidi; è certo tuttavia che né le tribù né i Lakhmidi erano in grado di radunare così tanti uomini. Non si deve inoltre dimenticare che altre forze militari islamiche agivano contemporaneamente nell'Iraq meridionale contro i Persiani. Gli Arabi non avevano mai visto nella loro storia una mobilitazione militare così imponente. La capacità di chiamare alle armi così tanti uomini e di dirigerli con successo dalla lontana Medina è un ulteriore elemento chiaramente "islamico".[78]

Come già abbiamo detto, l'esito della guerra venne deciso da una serie di scontri che culminò nella grande battaglia dello Yarmūk.[79] Nelle fonti arabe ne esistono minuziose descrizioni

[76] TABARI, I, 2078-2079, 2084; IBN 'ASAKIR, pp. 123-125; AGAPIUS (Mahbūb) DE MEMBIDJ, *Kitāb al-Unvān/Histoire Universelle* (testo arabo con traduzione francese di A. Vasiliev), Paris 1971, p. 468; EUTICHIUS (Sa'īd bin al-Bitrīq), *Kitāb at-ta'rīkh al-mağmū'a 'ala at-tahqīq wa at-tasdīq*, ed. L. Cheikho-B. Carra de Vaux-H. Zayyat, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium - Scriptores Arabici, s. III – t. VII, Beirut 1909, pp. 8-9; MICHELE SIRO, p. 413. Balādhurī però parla solo di tre armate: BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , p. 303 (par. 128).

[77] TABARI, I, 2089, 2107-2108; IBN 'ASAKIR, pp. 123, 125; BALADHURI, *Futūḥ* , p. 303 (par. 128-129).

[78] E' ancora diffusa tra molti storici e studiosi l'idea secondo cui i Bizantini si trovarono a dover affrontare un nuovo nemico in un teatro di operazione eccentrico, molto lontano dalle loro basi principali. Vale forse la pena ricordare che la distanza tra Medina e Damasco è di circa 1055 chilometri, seguendo le strade dell'epoca, mentre Antiochia, sede delle autorità militari e civili della Diocesi d'Oriente dista da Damasco circa 360 chilometri e da Gerusalemme circa 640. Sulla rete viaria dell'epoca in Siria e Palestina cfr. AVI-YONAH M., *The Holy Land. From the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, Grand Rapids-Michigan 1966, pp. 181-187; GRAF D.E., *The Via Nova Traiana in Arabia Petrea*, in "The Roman and the Byzantine Near East: Recent Aecheological Research, Journal of Roman Archeology" 14 (1995), pp. 141-167 (= IDEM, *Rome and the Arabian Frontier: from the Nabataeans to the Saracens*, Variorum, Aldershot-Hampshire 1997, VI, pp. 1-33).

[79] Secondo la storiografia araba durante la conquista islamica della Siria si svolsero le seguenti battaglie: Dāthin, al-'Araba e Dābiyya, in Palestina, nella primavera del 634; Marğ Rāhit (a sud-est di Damasco), tra i Ghassanidi e truppe islamiche al comando di Khālid bin al-Walīd, nel 634. Ağnādayn (30 luglio 634), Yāqūsa (settembre 634), Fihl (dicembre-gennaio 634-635), Marğ as-Suffar (febbraio-marzo 635), Thaniyya-Bayt Lihya (estate 635), Yarmūk (agosto 636). Dopo lo Yarmūk ci furono altre tre importanti battaglie nella Siria centrale e meridionale: a Qinnasrīn (Chalkis), a Mahrūba e davanti a Hims (Emesa). Queste ultime battaglie così come altre azioni militari dei Bizantini (p.e. la riconquista momentanea di alcune località del litorale con operazioni di sbarco) smentiscono l'ancor oggi diffusa idea del crollo totale delle difese bizantine nel Vicino Oriente dopo la sconfitta dello Yarmūk. Estremamente importante per comprendere e valutare correttamente la strategia bizantina in Siria è la battaglia di Ağnādayn (30 luglio 634), la più importante battaglia della guerra dopo quella dello Yarmūk. La battaglia di Ağnādayn fu il risultato di un attacco coordinato delle forze militari bizantine della Diocesi d'Oriente contro le truppe islamiche operanti nella Palestina meridionale; la pianificazione dell'operazione dimostra alto pensiero strategico, corretta valutazione della situazione, professionalità militare e audacia nel piano operativo, il quale, questa volta, non prevedeva semplicemente di respingere l'invasore, bensì di annientarne completamente la forza militare. Ciò prova che Eraclio e la dirigenza militare bizantina, dopo la sorpresa iniziale, reagirono razionalmente e con senso di responsabilità, sebbene la rapidità di reazione dei musulmani e la loro disciplina in battaglia riuscirono infine a frustrare i piani dei Bizantini. Le principali fonti arabe per la battaglia di Ağnādayn, della quale quelle bizantine non fanno alcuna menzione, sono: TABARĪ, I, 2125-2127; BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , p. 316 (par. 136); IBN 'ASKIR, pp.

che ci permettono di attingere alcuni importanti elementi sui nuovi dati militari islamici. La battaglia, o meglio la sua fase finale, cominciò il giorno 5 del mese lunare raǧab dell'anno 15 dell'egira (13 agosto 636).[80] Numerosi erano gli Arabi che combatterono al fianco dei Bizantini agli ordini del ghassanide Ǧabala bin al-Ayham. Le truppe arabe al servizio dell'esercito bizantino comprendevano tutte le tribù cristiane della Siria, nonché Arabi della Mesopotamia.[81] Poiché dunque gli Arabi si trovavano in entrambi gli schieramenti, è difficile parlare di battaglia tra Bizantini e Arabi: gli avversari dei Bizantini si distinguevano tuttavia per il fatto di essere musulmani.

Per quanto riguarda la tattica impiegata in battaglia sappiamo che l'esercito islamico si divise in 38 battaglioni (*karādis*, al singolare *kurdūs*, derivato dal latino *cohors*), ciascuno al comando di un ufficiale. Il centro dello schieramento islamico era costituito da 18 battaglioni al comando di Abū 'Ubayda; l'ala destra su 10 battaglioni era al comando di 'Amr bin al-'Ās, mentre il comandante di quella sinistra, anch'essa su 10 battaglioni, era Yazīd bin Abī Sufyān. Qui, all'ala sinistra, si trovavano alcune unità composte da elementi delle tribù nomadi, come i Banū Hawāzim, che i generali musulmani consideravano di minor valore. Al contrario all'ala destra erano state schierate le migliori unità dell'esercito, composte da Himyariti e da altri elementi originari dell'Arabia meridionale e dello Yemen.[82]

Allo Yarmūk i musulmani combatterono soprattutto con la propria fanteria. Prima della battaglia, i comandanti dell'esercito islamico diedero particolari istruzioni ai loro ufficiali subalterni e ai soldati di combattere appiedati, resistendo con pazienza e coraggio agli attacchi del nemico. Abū 'Ubayda incitò i suoi uomini a mantenere i ranghi costantemente serrati e a non trovarsi mai isolati e scoperti di fronte al nemico, a restare sempre uniti e a usare le lance; li esortò a essere disciplinati e a mantenere il più totale silenzio nei ranghi: ai soldati era permesso solo gridare "*Allāhu akbar*", il grido di guerra dei combattenti islamici.[83] 'Amr bin al-'Ās, il comandante dell'ala sinistra, ordinò ai propri uomini di inginocchiarsi e di tender le lance in avanti al fine di respingere gli attacchi del nemico.[84] Un capo guerriero, Ma'ādh bin Ǧabal, smontò addirittura dal proprio cavallo e disse che l'avrebbe regalato a chi lo desiderasse, volendo in questo modo dare l'esempio; suo figlio prese allora il

135-136; YA'QŪBĪ, p. 290. Cfr. inoltre KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 98-100; GLUBB J., *The Great Arab Conquests*, London 1963, pp. 140-145, il quale offre forse l'analisi più interessante dal punto di vista puramente militare della campagna e della battaglia di Aǧnādayn; lo scritto del generale britannico ha però il grave difetto di non riportare bibliografia e di non menzionare alcuna fonte storica.

[80] TABARI, I, 2347; BALADHURI, *Futūḥ* , p. 366 (par. 162); YA'QUBI, p. 296; IBN 'ASAKIR, p. 146. Cfr. DONNER, *Islamic Conquests*, pp. 144-145, il quale basandosi su di una fonte siriaca propone la data del 20 agosto.

[81] TABARI, I, 2347; IBN 'ASAKIR, p. 147; BALADHURI, *Futūḥ* , p. 364 (par. 160); YA'QUBI, p. 295.

[82] TABARI, I, 2093-2095; IBN 'ASAKIR, p. 148.

[83] IBN 'ASAKIR, p. 148.

[84] IBN 'ASAKIR, p. 149.

cavallo e lodando la decisione del padre disse: «*la fanteria è la grandezza dei musulmani*» (المسلمين عظم هم الرجالة), aggiungendo poi che tutti i musulmani avrebbero dovuto seguire il suo esempio e combattere con ordine e disciplina, cercando di proteggersi a vicenda.[85] Allo Yarmūk l'esercito islamico riuscì a trattenere le truppe bizantine fintanto che Khālid bin al-Walīd, il comandante della piccola cavalleria islamica, poté sfruttare il momento opportuno e penetrare tra le file nemiche, minacciandole di accerchiamento e provocando lo sbandamento dell'intero schieramento bizantino.[86] Subito dopo i musulmani si gettarono all'inseguimento del nemico per annientarlo definitivamente senza curarsi di saccheggiare l'accampamento bizantino, come ci si sarebbe potuti aspettare da parte di coloro che in molti scritti, ahimé anche recenti, vengono definiti come una massa di beduini assetati di bottino.[87]

La vittoria dello Yarmūk si deve principalmente all'intelligente tattica di combattimento adottata dal comando islamico. La disciplina, la coesione, la tenacia e la pazienza dimostrate dai soldati, insieme certo al genio militare di Khālid bin al-Walīd, permisero ai musulmani di vincere un formidabile nemico. Quella dello Yarmūk è una vittoria chiaramente "islamica" perché le tattiche adottate erano senza precedenti nella storia degli Arabi; lo storico arabo al-Tabarī scrive in modo molto significativo che l'esercito islamico «*scese in battaglia con uno schieramento che gli Arabi non avevano mai adottato prima di allora*»(ذلك قبل العرب تعبها لم تعبية في خالد وخرج).[88]

Un altro esempio del nuovo stile di combattimento islamico è rappresentato dal comportamento dei soldati e dei comandanti musulmani all'assedio di Damasco, l'unico assedio della guerra che durò a lungo, dal marzo all'agosto-settembre del 635, e che si concluse con la conquista della città da parte dei musulmani.[89]

---

[85] IBN 'ASĀKIR, p. 151. Ecco un'altra prova dei profondi mutamenti che l'Islam aveva apportato nella abitudini guerriere degli Arabi. Un capo guerriero abbandona il suo cavallo, simbolo per eccellenza di prestigio e di importanza sociali, e combatte a piedi a fianco degli altri fantaccini, cosa inconcepibile nella società araba preislamica. Altre testimonianze sull'importanza data dal comando supremo islamico alla fanteria si trovano in TABARĪ, I, 2091-2092; IBN 'ASĀKIR, p. 150.

[86] La tradizione seguita dalle fonti bizantine secondo la quale un forte vento meridionale avrebbe gettato polvere e sabbia negli occhi dei soldati bizantini, impedendo loro di difendersi, deve essere vista come un tentativo di giustificare la sconfitta e rappresenta un luogo comune della storiografia bizantina e occidentale quando parlano di battaglie contro gli Arabi e i musssulmani. Il terreno nella regione ove si svolse la battaglia non è infatti per nulla sabbioso o desertico. Lo storico Ibn 'Asākir (154) parla poi di una mattinata nebbiosa, riferendosi probabilmente alla nebbia che saliva dalle gole ove scorrevano lo Yarmūk e altri fiumi. Il riferimento alla polvere o alla sabbia si trovano in Teofane (338, 6-7) che parla del vento che gettava polvere negli occhi dei soldati bizantini e in Sebeos (*Histoire d' Héraclius par l'éveque Sebeos, traduit de l' arménien et annotée par Frédéric Macler*, Parigi 1904, p. 97), il quale scrive che i soldati bizantini erano immersi nella sabbia fino al ginocchio, impossibilitati a muoversi e a combattere.

[87] TABARI, I, 2104; IBN 'ASAKIR, p. 155; BALADHURI, *Futūḥ* , p. 365 (par. 161).

[88] TABARĪ, I, 2092.

[89] Tutte le fonti concordano sul fatto che Damasco venne conquistata nel mese di rağab dell'anno 14 (21 agosto-19 settembre 635), ma sono in disaccordo per quanto riguarda la durata dell'assedio: alcune fonti parlano di 6 mesi, altre di 4 e altre ancora di 14. La discordanza si deve al fatto che alcune fonti cominciano a calcolare la durata dell'assedio/blocco della città fin dall'inizio delle operazioni militari nella Siria meridionale, mentre altre prendono in considerazione solo i mesi i cui il comandante supremo Abū 'Ubayda era presente in

Come abbiamo già detto, i Bizantini si basavano molto sulla capacità di un centro ben fortificato di resistere al nemico per un lungo periodo di tempo, dando così al comando militare centrale il tempo necessario per l'invio di grosse forze militari di rinforzo alla città assediata per liberarla dall'assedio e scacciare il nemico. C'era poi sempre la speranza che i lunghi assedi provocassero stanchezza, nervosismo e indisciplina tra le file degli assedianti, fenomeno assai ricorrente a quell'epoca, soprattutto se si trattava di barbari privi della necessaria disciplina ed esperienza militare, i quali miravano solo al saccheggio e alla raccolta di bottino. Anche in questo caso dunque è manifesta l'importanza di quel fattore Islam, che i Bizantini ignoravano o sottovalutavano.

Molto è stato detto e scritto sulle cause della sconfitta bizantina ad opera degli Arabi musulmani; è giusto però notare che l'impero romano orientale, pur venendo da una lunga guerra contro i Persiani e malgrado tutte le difficoltà economiche che lo affliggevano, rimaneva comunque uno dei più grandi, potenti e ricchi stati del mondo; di sicuro era più ricco e militarmente più potente dello stato islamico di recente fondazione. Anche la supposta incapacità dell'imperatore Eraclio e di tutto il meccanismo statale bizantino di reagire efficacemente all'invasione islamica deve essere considerata con una certa cautela. Eraclio e il suo quartier generale reagirono seguendo esattamente le dottrine strategiche e le pratiche militari dell'epoca. Dopo aver accertato che non si trattava di una semplice incursione, ma di un attacco ben organizzato su vasta scala, e dopo la sconfitta delle forze militari locali, vennero adottate tutte le misure previste per radunare un numeroso e potente esercito che avrebbe dovuto affrontare i musulmani. Non esisteva allora la possibilità di reagire altrimenti. L'analisi e la critica delle vecchie istituzioni tardo-romane nell'impero bizantino del VII secolo appartengono alla recente ricerca storica; i Bizantini allora non si erano certo ancora resi conto delle deficienze delle proprie strutture militari, soprattutto dopo l'esito vittorioso della guerra contro i Persiani.[90] La sconfitta

persona sotto le mura di Damasco. Tabarī parla di 70 notti, ma specifica che si trattava di «*70 notti di duro assedio*», riferendosi probabilmente all'ultima fase dell'assedio, quando gli sforzi degli attaccanti si intensificarono. TABARĪ, I, 2152 (70 notti), 2155-2156; BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , pp. 335, 337 (par. 147); IBN 'ASĀKIR, pp. 138, 144-146; YA'QŪBĪ, p. 295.

[90] La teoria sull'esistenza di una qualche forma primordiale di organizzazione tematica nell'Oriente bizantino alla vigilia dell'invasione islamica è stata recentemente ripresa e sostenuta da I. Shahid in una serie di cinque articoli pubblicati nel periodo 1987-2002. A Shahīd ha risposto J. Haldon, proponendo invece la teoria della "ducalizzazione" del vecchio sistema provinciale nella Diocesi d'Oriente. Questa contrapposizione rinfocola le eterne discussioni sull'apparizione dell'istituzione dei temi nell'impero bizantino. L'unica cosa su cui i due illustri studiosi concordano è che una qualche riorganizzazione dovesse essere avvenuta e che nella nuova suddivisione amministrativa della Diocesi d'Oriente prevalesse l'elemento militare. Gli articoli in questione sono: SHAHĪD I., *Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic*, in "Byzantion" 57 (1987), pp. 391-403; IDEM, *Heraclius and the Theme System: Further Observations*, in "Byzantion" 59 (1989), pp. 209-243; IDEM, *Heraclius and the Unfinished Themes of Oriens: Some Final Observations*, in "Byzantion" 64 (1994), pp. 352-373; IDEM, *Theme System Revisitated;* IDEM, *The Thematization of Oriens. Final Observations*, in "Byzantion" 72 (2002), pp. 192-249. La risposta di Haldon si trova nel suo articolo *Seventh*

contro i musulmani evidenziò le disfunzioni e i limiti del sistema amministrativo e militare bizantino e ne rese necessaria una profonda riforma, ma nessuno può affermare con certezza che se fosse esistito il sistema dei temi i musulmani sarebbero stati respinti.[91]

L'esercito bizantino aveva combattuto brillantemente contro i Persiani e costituiva una ben organizzata e sperimentata macchina bellica; tuttavia si dimostrò inferiore in mobilità e velocità di spostamento a quello islamico. Diversamente da quanto si attendevano i comandi militari bizantini, indisciplina e mancanza di coesione si manifestarono nelle loro file e non nell'esercito islamico e, quel che è peggio, ciò accadde nei momenti più critici della guerra, come allo Yarmūk. I soldati musulmani fecero invece mostra di grande disciplina e spirito di coesione, cosa impossibile o almeno molto difficile se si fosse trattato di beduini che combattessero solo per il bottino o, nel migliore dei casi, di fanatici che volessero semplicemente farsi uccidere per andare in paradiso. Lo zelo religioso e il fanatismo non sono mai stati infatti di per sé dei fattori determinanti perché un esercito vincesse una guerra. È mia opinione che la responsabilità della sconfitta allo Yarmūk, così come quella di altri errori commessi durante la guerra, debba essere attribuita ai comandi militari bizantini, a quegli alti ufficiali che si dimostrarono durante tutta la durata della guerra inferiori ai propri omologhi musulmani per pensiero strategico e flessibilità tattica sul campo di battaglia.

Ancorati alle dottrine militari dell'epoca, essi non furono in grado di adattarsi a una nuova situazione bellica e a un nuovo nemico, e non seppero sfruttare come avrebbero dovuto la superiorità numerica e materiale di cui godevano. All'inizio sottovalutarono l'attacco islamico, ritenendo che si trattasse dell'ennesima incursione barbarica; dopo le prime sconfitte, reagirono con maggiori organizzazione e coordinamento ma, essendo state attivate solo le forze militari della Diocesi d'Oriente, sempre a livello locale. La grande battaglia di Aǧnādayn e la caduta di Damasco (agosto-settembre 635) posero in allarme il governo centrale e lo stesso imperatore Eraclio assunse la direzione delle operazioni militari.[92] Tutte le misure

Century Continuities: the Ajnād and the Thematic Myth, in *Studies in Late Antiquity and Early Islam, 3d Workshop, State, Resources and Armies*, Princeton, New Jersey, 1995, pp. 379-423. Alle obiezioni di Haldon risponde minuziosamente Shahid nel quinto e ultimo dei summenzionati articoli.

[91] W. Kaegi è dell'opinione che già a partire dai primi anni dopo la battaglia dello Yarmūk si osservi una militarizzazione dell'amministrazione in molte città. Basa la sua opinione su un passo di at-Tabarī (I, 2104) che scrive che: «*Eraclio pose a capo delle città della Siria dei comandanti provenienti dall'esercito*» («خلف أمراء من الشام جنده على مدائن»); lo stesso brano si trova in altri successivi storici arabi (al-Azdī e Ibn Athīr). Cfr. KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 176-177.

[92] Si deve notare che Eraclio non ebbe la possibilità di trovare degli alleati nella guerra contro i musulmani, differentemente da quanto era successo in quella contro i Persiani, allorquando l'alleanza con i Chazari si rivelò estremamente preziosa. Sembra inoltre che non ci fu alcun tentativo di collaborazione e di azione coordinata tra Bizantini e Persiani contro il comune nemico islamico, benché le fonti arabe riferiscano della presenza e dell'azione di truppe bizantine nell'Iraq centrale. TABARĪ, I, 2475-2477, 2479. Al riguardo cfr.

necessarie vennero adottate dai Bizantini e non ci fu superficialità o trascuratezza nella preparazione delle operazioni militari.

L'errore fatale fu quello di sottovalutare il nemico; non ci fu una valutazione corretta della coesione e della disciplina delle truppe islamiche, soprattutto della fanteria. Coesione e disciplina rappresentavano per gli Arabi una novità assoluta e si dovevano esclusivamente all'Islam, che in questo caso funzionò più come fattore ideologico che non religioso.

Eraclio, tradito dall'incapacità dei propri generali, riuscì solo a limitare le conseguenze della sconfitta e a creare una nuova linea difensiva, abbastanza solida, molto più a nord.[93] Dal punto di vista militare questo risultato non era affatto disprezzabile anche se comportava la perdita di tutta la Siria.[94]

Probabilmente, i Bizantini speravano in una futura riconquista dei territori perduti così come già era successo durante le guerre persiane. Si trattava però di un'altra errata valutazione: essi non sapevano o non avevano capito che i conquistatori musulmani portavano con sé una nuova ideologia e una nuova civiltà; nelle perdute province dell'Oriente si sarebbe creato un nuovo mondo, diverso da Bisanzio e dalla tradizione greco-romana e a essi antitetico e alternativo. Al di là degli avvenimenti politici e militari, fattori religiosi, linguistici e culturali avrebbero ben presto reso definitive le perdite territoriali e irrealizzabile un'eventuale riconquista di queste regioni.[95]

Ai razziatori arabi succedettero i conquistatori musulmani i quali, in quanto musulmani e non arabi, riuscirono a sconfiggere contemporaneamente Bizantini e Persiani e a conquistare tanti territori, dando vita a un impero che si estendeva dal Portogallo

---

ΠΑΠΑΣΩΤΗΡΙΟΥ Χ., *Βυζαντινή υψηλή στρατηγική,* Atene 2001, p. 125 (sui Chazari) e KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 152-157 (sulle truppe bizantine in Iraq).

[93] Eraclio applicò la tattica della terra bruciata nella Siria settentrionale e nella Cilicia orientale allo scopo di creare un vuoto tra le proprie truppe e i musulmani che avanzavano verso il nord: TABARĪ, I, 2396; BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , p. 432 (par. 194); MICHELE SIRO, p. 424. L'imperatore Eraclio, dopo la battaglia dello Yarmūk, lasciò Antiochia per fare ritorno a Costantinopoli; secondo Tabarī non prese la via più breve che passava per i valichi del Tauro, ma andò prima a Edessa, poi a Samosata e da lì si diresse verso Costantinopoli: TABARĪ, I, 2395. La decisione di Eraclio di non fare ritorno alla capitale seguendo il percorso più usuale e più breve attraverso il Tauro rivela l'interesse dell'imperatore di occuparsi personalmente anche della difesa dell'Alta Mesopotamia. Sull'importanza strategica dell'Alta Mesopotamia e sui piani difensivi di Eraclio dopo la perdita della Siria cfr. KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 148-151, 157-163, 175-176.

[94] Gli anni successivi alla disfatta dello Yarmūk (636-641) furono fondamentali per la sopravvivenza dell'impero bizantino. Eraclio agì sempre in modo corretto e razionale e l'aggravarsi della situazione militare che si verificò qualche anno dopo sui nuovi confini meridionali bizantini si deve soprattutto alle lotte dinastiche che scoppiarono dopo la morte di Eraclio, lotte nelle quali si trovò coinvolto l'esercito. Cfr. *Military Unrest*, pp. 154-159.

[95] Relativamente ai fatti bellici, ci fu l'invio da Medina di nuove unità militari islamiche in Siria al fine di creare una solida linea di confine lungo la catena montuosa del Tauro; in molte località vennero poste guarnigioni musulmane. BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , pp. 404-407 (par. 177-178), 431 (194), 433 (195), 487 (219), 490 (221). Lo scopo era quella di proteggere i territori di recente conquista e al contempo di scongiurare la fuga di alcune tribù arabe cristiane in territorio bizantino. BALĀDHURĪ, *Futūḥ* , p. 431 (par. 194). Cfr. inoltre KAEGI, *Islamic Conquests*, pp. 245, 248-249; DONNER, *Islamic Conquests*, p. 154.

all'India: un' impresa che gli "Arabi" non sarebbero mai riusciti a realizzare.[96]

[96] Invano il ricercatore cercherebbe nelle fonti storiche arabe il termine "arabo" riferito ai musulmani; al contrario, Arabi sono chiamati gli alleati dei Bizantini e le tribù che non avevano accettato l'Islam rimanendo cristiane o pagane, oppure i beduini, i nomadi cioè che pur essendo formalmente musulmani, vivevano ai margini della società, seguendo più i tradizionali valori arabi che non quelli islamici. La distinzione musulmano/arabo è continuata in tutta la storiografia araba fino ai tempi recenti. L'uso del termine "arabo" è molto simile a quello dei termini "Ἕλλην" ed "ἐθνικός" fatto dagli autori bizantini in contrapposizione al "ῥωμαῖος / ῥωμαϊκός"".

BIZANZIO DOPO BISANZIO: LE CHIESE BIZANTINE NEL MEDIOEVO ARABO-MUSULMANO

di Mattia Guidetti

Introduzione.

Il Bilād al-Shām, terra dei cristiani, racchiude chiese meravigliosamente decorate e piuttosto rinomate come quelle di al-Qumāma (Santo Sepolcro a Gerusalemme), Ludd (Lydda) e al-Ruhā' (Edessa). Per questo egli (al-Walīd, califfo umayyade) volle consegnare ai musulmani una moschea capace di catalizzare la loro attenzione e che fosse tra le meraviglie del mondo. Fece quindi come 'Abd al-Malik (precedente califfo umayyade) che alla vista della magnificenza della cupola (della chiesa) di al-Qumāma, temendo che potesse rapire i cuori dei musulmani, decise di costruire sulla roccia la cupola che ancora oggi osserviamo.[97]

In questo passo del X secolo, al-Muqaddasī mette in relazione la genesi stessa delle due moschee principali del Bilād al-Shām – una a Damasco e l'altra a Gerusalemme – con le grandi chiese bizantine costruite nella tarda antichità. Delle chiese citate solo il S. Sepolcro è oggi ancora visibile, sebbene trasformato rispetto alla fondazione costantiniana. La chiesa di Lidda e quella di Edessa, invece, presenti ancora nel X secolo, non fanno più parte della geografia del sacro di quest'area, oggi composta dagli stati di Libano, Siria, Giordania, Israele, dai territori dell'Autorità palestinese e da una parte della Turchia.[98] Queste cattedrali però, alla pari di altre nella zona, "vissero" oltre la conquista arabo-musulmana del VII secolo.

L'espressione "Bisanzio dopo Bisanzio" fu (ri)usata da Shahīd in un suo articolo del 1992, dedicato alla possibile dipendenza dei palazzi rurali umayyadi dalla cultura araba dei Ghassanidi sviluppata soprattutto nel VI secolo nella stessa area.[99] La chiusura dell'articolo e più in generale l'intera opera di Shahīd dedicata alla storia degli Arabi di Siria prima dell'Islam, sollecitano a identificare le tracce di continuità tra il periodo bizantino e quello di dominazione musulmana.[100]

In questo articolo proverò a descrivere alcune chiese urbane di fondazione bizantina (IV-VII secolo) nella loro fase

[97] DE GOEJE M.J. (ed.), *Al-Muqaddasī, Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, Leiden 1967, p. 159.
[98] Per la definizione del territorio (Siria-Palestina, Grande Siria, Levante, Bilād al-Shām), cfr. WALMSLEY A., *Early Islamic Syria. An archaological assessment*, London 2007, p. 9. Trattando principalmente il primo periodo musulmano, la definizione amministrativa di Bilād al-Shām appare soddisfacente.
[99] SHAHĪD I., *Ghassānid and Umayyad structures: a case of Byzance après Byzance*, in CANIVET P. - REY-COQUAIS J.-P. (edd.), *La Syrie de Bysance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles*, Damas 1992, pp. 299-308; IDEM, *The Umayyad Ajnād. Byzance après Byzance*, in "ARAM" 6 (1994), pp. 1-11.
[100] SHAHĪD I., *Byzantium and the Arabs in the sixth century,* 2 voll., Washington 1995, II, 1, pp. 375-391; cfr. WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, cit., pp. 139-141.

successiva alla conquista arabo-musulmana del VII secolo.[101] Utilizzerò perlopiù descrizioni di viaggiatori arabi e musulmani medievali, alcune fonti storiche arabe e siriache e, in qualche caso, i risultati di missioni archeologiche. La descrizione delle chiese nelle fonti medievali riveste una fondamentale importanza per ricostruire la loro esistenza: non solo infatti, escluse poche eccezioni, questi edifici oggi non esistono più, ma nella maggior parte dei casi il tessuto moderno delle città e spesso, come vedremo, lo sviluppo del sito dove sorgeva la chiesa impediscono lavori archeologici. Di pari passo con le descrizioni noteremo alcune costanti nelle *storie* degli edifici bizantini, fino a suggerire nella parte finale una possibile cronologia per la storia delle grandi chiese urbane in quest'area.

Infine è bene precisare che il presente saggio non tratterà le chiese crociate costruite durante la presenza latina nell'area, già oggetto di studi particolarmente approfonditi.[102] Per quanto, infatti, le descrizioni delle chiese nelle fonti medievali siano piuttosto conosciute, manca a tutt'oggi, uno studio completo sul destino delle chiese bizantine nel Bilād al-Shām musulmano. A metà tra l'"islamistica" e la "bizantinistica", tra storia e archeologia / storia dell'arte, questo tema è finito in una terra di nessuno.[103] Oltre che sulla storia delle chiese orientali e su quella dei rapporti dei cristiani con il potere arabo-musulmano, una maggiore conoscenza della realtà degli edifici di culto cristiani di fondazione bizantina potrebbe gettare nuova luce anche sullo sviluppo della prima società musulmana.

Le chiese salvaguardate.

Al momento della conquista arabo-musulmana, tra il 634 e il 638, i principali combattimenti avvengono lontani dalle città (Ajnadayn, 634 e Yarmūk, 636). Le città bizantine vengono salvaguardate e per la stragrande maggioranza conquistate tramite la resa degli abitanti.[104] In città come Gerusalemme, Bosra, Damasco e Aleppo l'ingresso dei conquistatori avvenne tramite un accordo e quindi, dato di fondamentale importanza per la cultura materiale, senza saccheggio e distruzioni. Non siamo a

[101] Per quanto riguarda la cronologia, la periodizzazione archeologica normalmente usata è la seguente: 400-600, Early Byzantine; 600-800, Early Islamic I; 800-1000, Early Islamic II; 1000-1200, Middle Islamic I; 1200-1400, Middle Islamic II. Anche per comodità in questo articolo si distingue tra periodo tardo antico o bizantino (IV-VII secolo) e medievale (VIII-XIII).

[102] Sulle chiese crociate in Palestina per ultimo cfr. PRINGLE D., *The Churches of the Kingdom of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 2 voll. , Cambridge 1993-8.

[103] Pringle, per esempio, presentando l'esplosione di nuove costruzioni a partire dalla presenza crociata nell'area, enfatizza la povertà degli edifici cristiani esistenti prima di allora: «*However, it appears that the neglect of five centuries and the destruction in the early eleventh century had created a larger gap than could be filled within the space of only a few decades*» (PRINGLE D., *Churches in the Crusader Kingdom of Jerusalem – 1099-1291*, in TSAFRIR Y. (ed.), *Ancient churches revealed*, Jerusalem 1993, p. 29).

[104] KENNEDY H., *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, London 2007, pp. 66-97. Tra le eccezioni, alcune città costiere come Cesarea: ELAD A., *The Coastal Cities of Palestine during the Early Middle Ages*, in "The Jerusalem Cathedra" 2 (1982), pp. 146-67.

conoscenza dell'esatto patto stipulato: la fonte più vicina agli eventi è il *Futūḥ al-buldān* (*Conquiste dei paesi*) di al-Balādhurī, un'opera del IX secolo che descrive passo dopo passo le conquiste degli arabo-musulmani nel VII secolo.[105] Le altre due possibili fonti al riguardo non sono del tutto attendibili: una è il *Futūḥ al-shām* (*Conquiste di Siria*), un'opera attribuita ad al-Wāqidī, tra i primi cronachisti dell'Islam citato dallo stesso al-Balādhurī, ma che è probabilmente il lavoro di un cronachista medievale del XII-XIII secolo che si ispira a questa figura del primo periodo.[106] La seconda è invece un *topos* della letteratura medievale araba rubricato sotto il nome di "patto di 'Umar" e comparso probabilmente non prima del X secolo. Si tratta di una serie di versioni del presunto patto che il primo califfo avrebbe stipulato con le città conquistate. Secondo una recente rilettura esso presenterebbe alcune parti originali (facenti riferimento cioè al periodo delle conquiste), con l'aggiunta di alcuni particolari connessi alle regolamentazioni via via prodotte dalla giurisprudenza nell'affrontare il tema dei rapporti tra musulmani e minoranze religiose.[107]

Alcune descrizioni del *Futūḥ al-buldān* citano le chiese delle città conquistate in quanto parte delle materie contrattate nel patto che organizza la resa delle città. È il caso per esempio della conquista di Edessa (al-Ruhā per gli arabi e attuale Urfa in Turchia):

> *Si arresero a condizione di preservare la loro chiesa e ciò che la circondava. Promisero di non costruire alcuna chiesa, se non (ricostruire) quelle esistenti. Promisero inoltre di aiutare i musulmani contro i nemici.*[108]

Oppure quello di Aleppo:

> *Abū 'Ubayda, trovata la popolazione arroccata nella città, si sistemò intorno alle mura. Appena lo fece questi capitolarono e stabilirono la resa garantendosi la salvezza della loro vita, dei loro beni, delle mura delle città, delle chiese, delle case e della cittadella.*[109]

Questi due esempi, tratti dalla storia delle conquiste di un'area a prevalenza cristiana, si inseriscono nella prassi di conquista degli arabo-musulmani. Al-Balādhurī ricorda la salvaguardia dei principali luoghi di culto nelle zone a maggioranza cristiana, come ebraica, zoroastriana o buddista. Così ricordando la conquista di al-Rūr ai confini con l'India,

[105] DE GOEJE M.J. (ed.), *Al-Balādhurī, Kitāb futūḥ al-buldān* (=BALADHURI*, futūḥ*), Leiden 1968.
[106] AL-SHARQAWĪ 'A. (ed.), *Al-Wāqidī, Futūḥ al-Shām*, 2 voll., Cairo 1954.
[107] Dopo Tritton (*The Caliphs and Theirs Non-Muslim Subjects: a Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London 1930, pp. 5-17) cfr. NOTH A., *Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims: re-reading the 'Ordinances of 'Umar' (al-shurūṭ al-'umariyya)*, in HOYLAND R. (ed.), *Mulims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot 2004, pp. 103-24; COHEN M.R., *What was the pact of 'Umar? A literary-historical study*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 23 (1999), pp. 100-57.
[108] BALADHURĪ*, futūḥ*, p. 172.
[109] BALADHURĪ*, futūḥ*, p. 146.

riporta questa osservazione del comandante degli arabo-musulmani:

> *Al-Rūr è il punto più lontano raggiunto da Muḥammad (il comandante). È una delle città di al-Sind e si trova sulle montagne. Egli assediò i suoi abitanti per alcuni mesi e finalmente prese la città per capitolazione. I termini della resa proclamavano che nessuno doveva essere messo a morte e che non era permesso interferire con i loro templi (budd). E su questo disse: «I templi sono come le chiese dei cristiani, le sinagoghe degli ebrei e i templi del fuoco dei magi». Impose loro il kharāj (tassa sulla terra) e costruì una moschea ad al-Rūr.*[110]

Secondo al-Balādhurī, dunque, le principali chiese delle città conquistate vennero preservate. Il patto, che sanciva la caduta della città nelle mani degli arabo-musulmani e i doveri degli sconfitti, garantiva a questi ultimi alcuni diritti; tra questi il mantenimento delle loro chiese. Nel caso di Edessa, abbiamo visto che si dice qualcosa di più: la chiesa era probabilmente parte di un complesso ecclesiastico maggiore e vi è un accenno al tema della costruzione e del restauro. Mentre rimane (sulla carta) proibito costruire chiese nuove e ricostruire eventuali chiese in rovina non usate al momento della conquista, si accenna alla possibilità di restaurare gli edifici ecclesiastici in uso nel VII secolo quando necessario. E proprio la "grande chiesa" di Edessa sarà restaurata addirittura con il beneplacito del califfo umayyade Mu'āwiya a cavallo dell'anno 700.[111] Sorte simile toccherà alla cattedrale di Amida (Āmid degli Arabi, odierna Diyarbakir in Turchia), dedicata a S. Tommaso, che sarà restaurata nel 770 (quindi sotto il dominio abbaside),[112] mentre Bar Hebraeus ricorda come il patriarca nestoriano Sayd avesse dato il suo assenso alla resa ricevendo assicurazione, tra le altre cose, di un aiuto da parte del nuovo potere nel caso di restauro degli edifici religiosi.[113]

Quindi le principali chiese cittadine "sopravvivono" alla conquista del VII secolo e resistono anche al passare degli anni tramite occasionali restauri. La proibizione di nuove costruzioni, inoltre, pare rimanere solo sulla carta: siamo a conoscenza di nuove fondazioni cristiane dopo la conquista sia tramite scavi archeologici,[114] sia tramite alcune fonti che segnalano la costruzione di nuove chiese dopo il VII secolo.[115] Le fonti non arabe rivestono naturalmente un valore particolare in quanto voce dei conquistati. In una storia siriaca del VII secolo, la

[110] BALADHURĪ, *futūḥ*, p. 439.
[111] CHABOT J.-B. (trad.), *Chronique de Michel le Syrien*, 4 voll., Bruxelles 1963, II, p. 457; MANGO C., SCOTT R. (trad.), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1970, p. 497.
[112] CHABOT J.-B. (trad.), *Denys de Tell-Maḥré, Chronique (quatrième partie)*, Paris 1895, p. 96.
[113] ABBELOOS J.B., LAMY T.J. (edd.), *Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, 3 voll., Paris 1872-7, II, pp. 115-8.
[114] Cfr. il caso di Umm al-Raṣāṣ in Giordania: PICCIRILLO M., ALLIATA E., *Umm al-rasas, Mayfa'ah I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, Gerusalemme 1994.
[115] Cfr. il caso della grande chiesa della città di Nisibi: DELAPORTE L.-J. (trad.), *Eliā Bar Šināya, Chronographie*, Paris 1910, p. 108.

conquista arabo-musulmana della Mesopotamia è ricordata come avvenuta «*not with any war or battle, but in a menial fashion*» mentre il biografo dell'abate del monastero di Qartmīn, nel complesso del Ṭūr 'Abdīn in Mesopotamia settentrionale, ricorda come al momento di negoziare la resa, questi ottiene per la sua comunità il diritto di costruire nuovi edifici religiosi.[116]

Più in generale il patto offerto al momento della resa delle varie città sembra essere una sorta di congelamento della situazione per le comunità conquistate e per i rispettivi edifici. È quanto emerge anche da un passo della cronaca del 1234, redatta da un anonimo in siriaco nel XIII secolo. Ricordando la conquista del VII secolo, questi compiange la consegna da parte dei nuovi sovrani della cattedrale di Edessa nelle mani della comunità melchita (calcedoniana, fedele cioè a Costantinopoli) e questo soltanto perché poco prima l'imperatore Eraclio aveva "represso" le correnti monofisite:

> *The cathedral churches which had been unjustly confiscated from our people by Heraclius and given to his co-religionaries, the Chalcedonians, have continued to languish in their possession until the present day. For at the time when they were conquered and made subjects to the Arabs the cities agreed to terms of surrender, under which each confession had assigned to it those temples which were found in its possession. In this way the Orthodox were robbed of the Great Church of Edessa and that of Ḥarrān; and this process continued throughout the west, as far as Jerusalem.*[117]

Questo passo, in fondo, ci conferma la sostanza di quanto tramandato da al-Balādhurī circa il patto stretto al momento della resa tra gli arabo-musulmani e le città conquistate. Per ora questo dato è quello che ci interessa: le chiese cristiane, soprattutto le grandi chiese urbane, fondate in epoca bizantina tra IV e VII secolo, passano pressoché indenni il crinale della conquista arabo-musulmana. Salvaguardate dal patto di conquista si affacciano ora sul medioevo musulmano.

Le chiese tra le meraviglie.

Uno dei temi più ricorrenti nelle descrizioni della terra da parte dei geografi e viaggiatori arabi medievali è l'elenco delle meraviglie di una certa area visitata. Queste eventualmente rientrano nelle varie liste che "classificano" le meraviglie del mondo. Nel *topos* delle meraviglie del mondo compaiono spesso le chiese dei cristiani. Proprio perché il tema dell'edificio meraviglioso diventa un *topos*, è difficile riuscire a distinguere

[116] BROCK S., *North Mesopotamia in the late seventh century: Book XV of John Bar Penkāyē's Rīs Melle'*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 9 (1987), p. 57.
[117] *Chronicle of AD 1234*, in PALMER A., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, p. 141 (questa fonte sarà citata utilizzando diverse traduzioni, comunque sempre segnalate).

tra una descrizione originale e invece la ripetizione di un certo passo da un testo precedente.[118]

Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī, geografo persiano vissuto nel IX secolo, è tra i primi autori a inserire le chiese tra le meraviglie del mondo nel suo *Kitāb al-Buldān* (*Libro dei paesi*). Dopo aver citato alcune meraviglie del paese egiziano (tra cui il faro di Alessandria e le Piramidi), passa all'area del Bilād al-Shām:

> *Tra le meraviglie (...) il ponte di Adhana, quello di Sanja, la chiesa di al-Ruhā (Edessa) e le mura di Antiochia...*[119]

Ibn Khurradādhbih (820-5/911), nella sua opera *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, riprende il tema e allarga l'attenzione verso altre chiese del Bilād al-Shām:

> *I* Rūm[120] *dicono: non esiste più bell'edificio in pietra che la chiesa di al-Ruhā (Edessa), in legno che la chiesa di al-Manbij, perché costruita con listelli di legno di vite, in marmo che la (chiesa di) S. Cassiano (al-Qusiyān) ad Antiochia e infine non esiste più bell'edificio della chiesa di Ḥimṣ per le sue lastre in pietra. Io aggiungo: nell'utilizzo di stucco e mattoni nessun edificio supera l'iwān di al-Madā'in (Ctesifonte).*[121]

Con alcune variazioni, praticamente lo stesso passo viene ripetuto da Ibn Shaddād, nell'anno 1272, riportando un passo di Abū-l-Ḥusayn b. al-Munādī, autore vissuto precedentemente:

> *Si dice: «Non c'è più bell'edificio in pietra che la chiesa di al-Ruhā (Edessa), in legno che la chiesa di Manbij e in marmo che la (chiesa di) S. Cassiano ad Antiochia».*[122]

Come vedremo sarebbe stato impossibile per Ibn Shaddād parlare direttamente di questi edifici cristiani: mentre non abbiamo notizia della chiesa di Manbij, sia quella di Edessa che quella di Antiochia nel XIII secolo ormai non esistevano più.

In queste fonti, che a volte rimescolano lo stesso passo, le tre chiese sono ricordate ciascuna per il materiale che doveva contraddistinguerle. In particolare è piuttosto coerente l'associazione della chiesa di Antiochia con il marmo, materiale senz'altro diffuso in quella che era stata la capitale romana dell'area, mentre la pietra associata alla chiesa di Edessa non può

[118] A questo si aggiunga il fatto che il "plagio" era considerato essenziale per dare autorità a un nuovo testo: interi passi sono citati acriticamente da autori precedenti (LE STRANGE G., *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land. From A.D. 650 to 1500*, Cambridge 1907, p. 122).

[119] DE GOEJE M.J. (ed.), *Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī,Kitāb al-Buldān*, Leiden 1967, p. 50.

[120] Nelle fonti arabe con *al-Rūm*, perlomeno per l'epoca pre-selgiuchide, si intendono, oltre che i Romani, i cristiani in terra di Islam di fede calcedoniana (melchiti) e/o i Bizantini. Cfr. SAMIR K., *Quelques notes sur les termes rūm et rūmī dans la tradiction arabe. Étude semantique historique*, in *La nozione di romano tra cittadinanza e universalità*, Napoli 1984, pp. 461-78; DE SIMONE A. - MANDALÀ G., *L'immagine araba di Roma. I geografi del Medioevo (secoli IX-XV)*, Bologna 2002, pp. 9-10, 43-63. Si veda inoltre l'articolo di Cemal Kafadar nel volume in uscita di *Muqarnas*: NECIPOĞLU G. - BOZDOĞAN S. (edd.), *Historiography and Ideology: Architectural Heritage of the 'Lands of Rum'*, (*Muqarnas*, Special Issue, 2007).

[121] DE GOEJE M.J. (ed.), *Ibn Khurradādhbih, Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Leiden 1967, pp. 161-162.

[122] EDDÉ-TERRASSE A.-M. (trad.), *Ibn Shaddād, Description de la Syrie du Nord* (*Al-A'lāq al-Khaṭīra fī Dhikr Umarā' al-Shām wa-l-Jazīra*), Damasco 1984, pp. 231-232.

non far pensare al verso 10 del *Sughita* (inno siriaco) dedicato a una chiesa della città di Edessa: «*There is no wood at all in its ceiling, which has entirely cast from stone*.»[123]

Talora, le chiese non vengono citate che una sola volta da un unico autore: è il caso della chiesa di Antiochia dedicata a Maria:

> *In Antiochia ci sono le chiese dedicate a S.Barbara e a S.Maria; quest'ultima è una fondazione circolare ed è una delle meraviglie del mondo per struttura e altezza.*[124]

In questo caso, la chiesa è annoverata tra le meraviglie del mondo per un suo dato strutturale preciso. Nel prosieguo del passo l'autore ricorda come da questa chiesa nell'VIII secolo alcune colonne furono trasportate verso Damasco. La maggioranza di esse rimase in opera così che, come ricorda al-Mas'ūdī, la chiesa risultava ancora in uso nel X secolo.

Al-Muqaddasī rimescola gli elementi finora descritti e ne seleziona alcuni:

> *Si dice che le meraviglie del mondo sono tre: il faro di Alessandria, il ponte di Sanja e la chiesa di al-Ruhā. Quando però costruirono la moschea di al-Aqṣā questa prese il posto della chiesa. E quando la moschea di al-Aqṣā fu distrutta da un terremoto (anno 746), il suo posto venne preso dalla moschea di Damasco.*[125]

Questo passo è perfettamente coerente con la descrizione delle motivazioni che guidarono l'edificazione della Cupola della Roccia prima e della Grande Moschea di Damasco poi. La meravigliosa chiesa bizantina di Edessa, ereditata dall'Islam in quanto prodotto "del tempo antico", alla pari del faro e del ponte, è stata soppiantata dalla costruzione delle due moschee musulmane. La grandezza della civiltà musulmana è testata anche sulla sua capacità di costruire edifici degni dell'eredità antica ancora visibile nel Dār al-Islam (il territorio in cui governa un reggente di religione musulmana).

Le chiese e le moschee.

Un altro interessante dato circa l'importanza delle chiese nel primo periodo musulmano è reperibile attraverso l'analisi del rapporto tra chiese e moschee nelle città conquistate. Tra i vari esempi, spicca il caso di al-Ruṣāfa, città situata ad est di al-Raqqa e non lontana dall'Eufrate.

---

[123] McVEY K.E., *The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol*, in "Dumbarton Oaks Papers" 37 (1983), p. 95.

[124] DE MEYNARD B. - DE COURTEILLE P. (edd.), *al-Mas'ūdī, Kitāb murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*, 5 voll., Beirut 1966-79, III, pp. 407-408. Vedi anche il caso della cattedrale di Cyrrhus nella descrizione della fondazione della Moschea umayyade di Aleppo da parte di Ibn Shaddād.

[125] AL-MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, p. 147.

La città divenne importante in quanto sito connesso alla venerazione di S. Sergio.[126] Nel VI secolo la città si sviluppò grazie a due spinte diverse ma connesse: la committenza ecclesiastica che portò alla realizzazione di importanti edifici di culto e lo stanziamento di numerosi Arabi afferenti al gruppo dei Ghassanidi. Perlopiù stanziali e di religione cristiana, essi contribuirono alla difesa del *limes* orientale dell'impero per una buona parte del VI secolo, per poi essere esautorati da questo onore (e onere) proprio alla vigilia dell'invasione persiana prima e di quella araba poi.[127] La città ebbe però anche una fase umayyade, tanto che, seppur per pochi anni e al tramonto della dinastia umayyade, al-Ruṣāfa fu scelta come capitale del califfato al posto di Damasco. La città, già sede dei soggiorni estivi del califfo Hišām b.'Abd al-Malik (724-43), quando divenne capitale fu trasformata con un ingente investimento di denaro e una conseguente intensa attività costruttiva.[128] Al-Ṭabarī ricorda che il califfo vi costruì due palazzi e che probabilmente in questa città fu sepolto.[129] L'insediamento umayyade, che attende ancora scavi approfonditi, sembra essere di gran lunga maggiore.[130] Tra le caratteristiche, spicca il fatto che la maggior parte di questo programma urbanistico fu localizzata all'esterno della cinta muraria. Questo rapporto tra una zona palaziale extra-cittadina e la città tardo-antica verrà poi ripreso, seppur con diverse modalità, dagli Abbasidi a partire dalla vicina città di al-Raqqa.

All'interno della città, lo sforzo umayyade si concentrò principalmente su due elementi: una moschea congregazionale (o moschea del venerdì: la "cattedrale" musulmana) e una zona mercantile; quest'ultima, secondo gli ultimi studi, pare essere un motivo centrale nella pianificazione urbanistica del primo periodo musulmano.[131] La moschea viene costruita occupando la navata settentrionale di una delle due basiliche geminate che componevano insieme ad altri vani, tra cui la cappella per la venerazione della croce, il complesso dedicato a S. Sergio.[132] Il muro della *qibla*, il lato cioè in cui è posto il *miḥrāb* e verso cui si rivolge la preghiera musulmana, si appoggia sulla navata centrale della basilica settentrionale del complesso. Ma ciò non avviene a detrimento della attività della chiesa. Come sappiamo da fonti posteriori e dalla attività archeologica, il complesso

[126] KEY FOWDEN E., *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999, pp. 101-129.
[127] SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, cit., I, 2, pp. 949-962; KENNEDY, The *Great Arab Conquests*, cit., pp. 368-369.
[128] WÜSTENFELD F (ed.), *Yāqūt, Kitāb Mu'jām al-buldān*, 6 voll., Leipzig 1866-73, v. Ruṣāfat Hishām.
[129] DE GOEJE M.J. (ed.), *Al-Ṭabarī, Tārīkh rusūl wa-l-mulūk*, 3 voll., Leiden 1879-1901, II, p. 1737.
[130] OTTO-DORN K., *Grabung im Umayyadischen Ruṣāfah*, in "Ars Orientalis" 2 (1957), pp. 119-133.
[131] SACK D., *Die Grosse Moschee von Resafa - Ruṣāfat Hišām*, Mainz am Rhein 1996; FOOTE R., *Commerce, industrial expansion and orthogonal planning: mutually compatible terms in settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad period*, in "Mediterranean Archaeology" 13 (2000), pp. 25-38 e *forthcoming* un articolo sui mercati fondati dal califfo Hishām; WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, cit., pp. 86-89.
[132] SACK, *Die Grosse Moschee von Resafa - Ruṣāfat Hišām*, cit.; ULBERT Th., *Die basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mainz am Rhein 1986, fig.1.

ecclesiastico fu in uso lungo tutto il medioevo, venendo abbandonato solo al momento del declino generale del centro cittadino in concomitanza con la venuta dei mongoli nel XIII secolo.[133] Yāqūt, ad esempio, riporta un passo dell'opera del 1051 dedicata da Ibn Butlān a Hilāl b. al-Muḥsin al-Sābi', ministro a Bagdad, sul suo viaggio dalla città irachena fino al Cairo, in cui si accenna ai marmi e ai mosaici d'oro che abbellivano il complesso di al-Ruṣāfa, mentre scavi archeologici hanno portato alla luce non solo pavimenti musivi di eccellente fattura, risalenti probabilmente alla fondazione, ma anche il tesoro della cattedrale cristiana, testimonianza dell'importanza del luogo di culto e della venerazione del santo lungo tutto il medioevo.[134]

In genere questa "convivenza" tra i due culti è spiegata come un fatto piuttosto eccezionale, legato alla possibilità che una moschea in quel luogo, posizionata quasi a venerare le reliquie del santo, fosse un atto non solo religioso ma anche politico. Sito di pellegrinaggio, il complesso di S. Sergio era un luogo di passaggio e di incontro tra i numerosi gruppi arabi cristiani dell'intera area.[135] Recentemente ho provato a dimostrare come questa convivenza tra i due luoghi di culto nel cuore delle città tardo-antiche, sebbene con varie modalità, sia stata per la Siria un fatto piuttosto comune almeno per i primi tre-quattro secoli successivi alla conquista.[136]

Al-Ruṣāfa, con la sua caratteristica situazione locale, si inserirebbe cioè coerentemente in una modalità di pianificare il tessuto urbano che prevedeva una certa vicinanza tra edifici cristiani e musulmani. Nel caso di al-Ruṣāfa, abbiamo visto vi è l'occupazione di una parte del complesso cattedrale e non è escluso che qualcosa di simile sia avvenuto anche altrove. È il caso per esempio di al-Bakhrā', insediamento rurale nella *bādiya* siriana che ebbe una discreta importanza e crebbe demograficamente sotto gli Umayyadi. Pur con interrogativi ancora aperti e su scala decisamente minore, il modello di al-Ruṣāfa pare ripetersi.[137] Oltre alla specificità della pianta della piccola basilica cristiana, posizionata fuori dal forte romano poi modificato e riutilizzato sotto gli Umayydi, ancora non c'è sicurezza sulla cronologia dell'uso dell'edificio cristiano. Anche in questo caso assistiamo all'occupazione della navata settentrionale della chiesa con la sezione meridionale della

[133] IBN SHADDAD, *Description de la Syrie du Nord*, p. 394.
[134] YAQŪT, v. Ruṣāfat Hishām; ULBERT, *Die basilika...*, cit., tav. 39.1; DEGEN R., *Der kreuzfahrerzeitliche Silberschatz aus Resafa Sergiupolis*, Mainz am Rhein 1990.
[135] CASEAU B., *Sacred Landscapes*, in BOWERSOCK G.W.- BROWN P.- GRABAR O. (edd.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge 2001, p. 47.
[136] GUIDETTI M., *Churches and mosques in the cities of Bilād al-Shām: coexistence and transformation of the urban fabric*, in RABBAT N. (ed.), *Early Islamic Urbanism*, Boston in corso di stampa.
[137] GENEQUAND D., *Châteaux omeyyades de la Palmyrène*, in "Annales Islamologiques" 38.1 (2004), pp. 13-18; IDEM, *Al-Bakhra' (Avatha), from the Tetrarchic Fort to the Umayyad Castle*, in "Levant" 36 (2004), pp. 225-242.

moschea, dove è localizzata la *qibla*, ricalcando così il modello di al-Ruṣāfa.

Le chiese descritte.

L'apprezzamento delle chiese dei cristiani da parte di un esponente della comunità musulmana, come emerge nel passo di al-Muqaddasī citato all'inizio, non è un caso isolato Nell'829 passa per al-Ruhā' (Edessa) il califfo al-Ma'mūn; visita la cattedrale ed esprime ammirazione per la bellezza dell'edificio, poi discute con il metropolita questioni finanziarie legate al regime fiscale dei beni della chiesa, lasciando infine la città dopo aver tolto la tassazione sui terreni edificati appartenenti alla chiesa.[138] Anche i monasteri cristiani, specie quelli extra-urbani, sembrano avere ricevuto una certa attenzione da parte dell'élite umayyade.[139] La sosta presso chiese e monasteri doveva essere una prassi diffusa tra l'élite musulmana; tra le occasioni particolari adatte a una visita c'erano le feste dei santi. Famosa è la visita del califfo al-Mahdī (775-785) alla chiesa di Ludd durante le celebrazioni della festa di S.Giorgio.[140] Le visite ai monasteri cristiani, specie quelli extra-urbani, diventano oggetto anche letterario sviluppato nel genere dei *Kutub al-diyarāt* (*Libri dei monasteri*).[141]

Pochi anni dopo la visita di al-Ma'mūn arriva a Edessa il vescovo Teodoro: meravigliato dalla bellezza della "grande chiesa", la compara per le dimensioni alla chiesa del S. Sepolcro di Gerusalemme.[142] Anche i viaggiatori medievali di ambito musulmano rimangono colpiti da questa chiesa: al-Muqaddasī ne ricorda le volte coperte da luminosi mosaici.[143] La gloria della "grande chiesa" di Edessa, probabilmente la cattedrale, rimarrà intatta anche dopo la sua scomparsa. Ancora nel XIV secolo il viaggiatore persiano Ḥamd-Allāh Mustawfī, visitando una città che, come vedremo, ha ormai perso i sui edifici tardo antichi, nel descriverla dovrà ricordare l'edificio cristiano:

> *Ruhā si trova nel quarto clima. Secondo quanto riportato nella Risāla-yi Malikshāhī ha un perimetro di 5800 passi* (gām). *È stata costruita con pietra levigata, e sempre in pietra vi avevano eretto anche una chiesa. Al centro c'era una cupola di più di circa 100 metri (cento* gaz*) di ampiezza e l'autore del* Masālik wa Mamālik *(Ibn Khurradādhbih) scrive che al mondo non era mai*

[138] ABOUNA A. (trad.), *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, Louvain 1974, p. 16.
[139] Key Fowden ha ipotizzato che le fondazioni extra-urbane patrocinate dai califfi umayyadi sorgessero in corrispondenza di monasteri cristiani bizantini: KEY FOWDEN E., *Christianity and the Umayyads*, in *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Atene 2004, pp. 147-192.
[140] YAQŪT, v. Ludd.
[141] KILPATRICK H., *Monasteries through Muslim Eyes; the Diyārāt Books*, in THOMAS D. (ed.), *Christians at the hearth of Islamic rule: church life and scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden 2003, pp. 19-38; TROUPEAU G., *Les couvents chrétiens dans la littérature arabe*, in "La nouvelle revue du Caire" 1 (1975), pp. 265-79.
[142] VASILIEV A., *The Life of St. Theodore of Edessa*, in "Byzantion"16 (1942-1943), pp. 178-80.
[143] AL-MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, p. 141.

stato innalzato un edificio più bello e imponente, ma ora esso volge in rovina.[144]

Ne viene ricordata la pietra di costruzione e quanto dicevano gli autori precedenti che invece avevano potuto ammirarla: con un metodo piuttosto utilizzato nei testi dei geografi e viaggiatori arabo-musulmani, le misure irrealistiche servono a enfatizzarne grandezza e maestosità.

Non lontana da Urfa sorge Diyarbakir, dove la moschea medievale probabilmente copre la cattedrale tardo-antica dedicata a S. Tommaso. Restaurata nel 770, la chiesa dovette essere distrutta solo verso l'XI secolo. Nel 1047 passa per la città un altro viaggiatore persiano, Nāṣer-e Khosraw. Dopo aver descritto la moschea presente (precedente all'ingrandimento medievale), passa alla chiesa:

Near the mosque is a large church, elaborately made of the same stone (black stone), and the floor is laid in marble designs. Beneath the dome which is the Christians' place of worship, I saw a latticed iron door, the likes of which I had never seen before.[145]

Dunque un'altra chiesa cupolata, oltre quella di Edessa, caratterizzava un centro cittadino ancora a metà dell'XI secolo: fondata da Eraclio nel 629, la cattedrale di S. Tommaso era costruita in pietra basaltica (materiale che caratterizza anche la moschea medievale visibile oggi al centro della città), aveva un pavimento composto da lussuose lastre di marmo e una porta in ferro finemente decorata.

Nel precedente paragrafo il passo di al-Mas'ūdī ha rivelato come nel X secolo ad Antiochia dovesse essere ancora visibile una chiesa a pianta circolare dedicata a Maria. Non siamo a conoscenza del reale stato di Antiochia a cavallo della conquista arabo-musulmana. Da una parte è vero che la città non recupererà più il suo ruolo capitale – i nuovi governanti le preferiranno infatti altri centri urbani – e finirà agli onori delle cronache solo come terreno di scontro prima tra Bizantini e Selgiuchidi e poi tra crociati e Zankidi.[146] Allo stesso tempo però ci sono tracce di una certa continuità: ne è testimonianza la lista dei patriarchi antiocheni ma anche la preservazione delle mure giustinianee che, costruite nel 548, restarono in uso fino al 1268, attraversando così tutto il periodo medievale.[147] Inoltre alcuni suoi edifici di fondazione tardo antica rimangono a caratterizzare il panorama urbano. Oltre alla chiesa dedicata a Maria, tra le sue

[144] LE STRANGE G. (ed.), *Ḥamd-Allāh Mustawfī, Nuzhat al-Qulūb*, Leiden 1915, pp. 104-105 (passo tradotto con l'aiuto del dr. Stefano Pellò dell'Università di Venezia).
[145] THACKSTON W.M. (ed.), *Nāṣer-e Khosraw, Books of Travels* (*Safarnāma*), Costa Mesa 2001, p. 11.
[146] KENNEDY H., *Antioch: from Byzantium to Islam and back again*, in RICH J. (ed.), *The city in Late Antiquity*, London 1992, pp. 181-198.
[147] Probabile momento dell'inizio della definitiva decadenza cittadina. Dopo la battaglia tra crociati e mamelucchi «*with almost its entire population robbed, plundered and ravaged, Antioch, hitherto flourishing and populous, was never to recover from this blow*» (THORAU P., *The Lion of Egypt: the Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, London 1992, p. 192).

chiese anche quella di S. Cassiano è citata tra le meraviglie. Questo edificio compare descritto nell'opera di Ibn Butlān (1051) così come riportata da Yāqūt. La testimonianza è valida come prova dell'esistenza della chiesa ancora a metà dell'XI secolo, pochi anni prima della sua fine e della sua probabile trasformazione in moschea:

> *Nel centro della città ecco la chiesa di S. Cassiano. (...) Consiste in una cappella/zona di altare* (haykal) *lunga 100 passi e larga 80, e, sopra di questa, di una chiesa sostenuta da colonne. Il* haykal *è circondato da porticati dove si siedono i giudici per deliberare e dove si insegnano grammatica e lingua. Presso una delle porte c'è una clessidra che funziona giorno e notte, continuamente ventiquattro ore al giorno, questa è una tra le meraviglie del mondo. (...) E nella chiesa di S. Cassiano ci sono numerosi lavoratori che sono retribuiti quotidianamente; c'è poi un ufficio* (diwān), *in cui lavorano dieci segretari* (kātib) *che registrano le entrate e le uscite finanziarie della chiesa.*[148]

Ibn Butlān ricorda poi la violenta tempesta che ha colpito l'edificio l'anno precedente alla sua visita:

> *Un anno e qualche mese fa una violenta tempesta si è abbattuta sulla chiesa e la modalità dell'evento ha dello stupefacente. (...) Ciascuna delle quattro colonne di marmo che sostenevano la cupola d'argento sopra la tavola dell'altare era avvolta da un tessuto di broccato. Questi furono rovinati in diversa misura dalla violenza della tempesta e del fuoco. La tavola dell'altare non fu toccata e nemmeno il tessuto che lo ricopriva mostrava alcun danno. Alcune delle lastre di marmo posizionate di fronte all'altare si ruppero in polvere come colpite da un piccone. Tra le altre cose, una grande lastra di marmo saltò via per fracassarsi sulla parte alta della cupola di argento sopra la tavola dell'altare...*[149]

Come vedremo il magnifico arredo liturgico della chiesa di S. Cassiano farà parte del bottino dei Selgiuchidi: si accenna anche a un cancello presbiteriale di madreperla, una spessa catena d'argento che sosteneva i turiboli e tre grosse croci di argento con pietre preziose incastonate, una esposta e due invece conservate nel tesoro della chiesa, non rovinato dall'acqua e dal fuoco scatenato dalla tempesta.

Ad Aleppo la chiesa più nota era S. Elena, la cattedrale melchita della città. Non doveva essere l'unica: è noto che nel 1124 furono trasformate in moschee quattro chiese, tra cui quella di S.Elena. Sulla cittadella erano presenti altri due edifici cristiani, uno particolarmente venerato per essere legato alla figura di Abramo, trasformati in moschee probabilmente già

[148] YAQŪT, v. Anṭaqīya. Cfr. la differente traduzione di Le Strange che non accenna ai porticati (LE STRANGE, *Palestine under the Moslems*, cit., p. 371). La questione nasce da un problema terminologico: Yāqūt, citando Ibn Butlān, usa tre termini per indicare la chiesa al-Qusiyān: *haykal*, *kanīsa* e *bi'a*. *Bi'a* e *kanīsa* sembrano sinonimi e indicano l'edificio "chiesa" nel suo complesso. Con *haykal*, termine che significa santuario o tempio, nello specifico è possibile si indichi una cripta/cappella sopra cui c'è la chiesa oppure la zona dell'altare consacrata (confronta con il passo di Ibn al-Shiḥna riportato più sotto). È bene precisare che i porticati sono detti circondare il *haykal* ed è in questi ambienti che avviene l'insegnamento e ha sede il tribunale ecclesiastico.

[149] Y□QŪT, v. Anṭaqīya.

nell'XI secolo.[150] Della chiesa dedicata a S. Elena, alcuni resti sono ancora parzialmente visibili nella struttura della attuale *madrasa* al-Ḥalāwīya.[151] Ibn al-Shiḥna, cairota del XV secolo ma di famiglia aleppina, attraverso passi di Ibn Shaddād, la descrive come la "grande chiesa" tra le costruzioni cristiane di Aleppo:

> *Si dice che ad Aleppo ci fossero più di settanta santuari cristiani* (haykal). Haykal *è un edificio cristiano dove c'è l'immagine (icona?) di Maria (su di Lei la pace). (Il termine) può essere usato per un convento o per (altri) edifici sacri: tra questi il loro grande santuario* (haykal). *Questo altare/santuario* (haykal: *sancta sanctorum, tabernacolo?) era nella grande chiesa che fronteggiava l'ingresso occidentale della moschea congregazionale. Era la grande chiesa costruita da Elena, madre di Costantino. Questa chiesa era di gran lunga la più importante per i cristiani e si dice che alla sua porta sostassero di domenica innumerevoli bestie da soma appartenti ai rappresentanti del clero, ai loro segretari e ai notabili cristiani. E questo non cessò fino a quando i Franchi non assediarono Aleppo nell'anno 510 dell'égira (1124).*[152]

Anche se è probabile che la costruzione sia da datare al VI secolo e non al IV (è comunque tradizione delle fonti medievali arabe associare a Elena, madre di Costantino, la fondazione degli edifici cristiani nel Bilād al-Shām), il passo di Ibn al-Shiḥna è prezioso, oltre che per la descrizione del rapporto fisico con la moschea, anche per la descrizione del ruolo sociale della chiesa lungo tutto il medioevo.

Un'altra chiesa di cui abbiamo traccia è quella dedicata a S. Giovanni a Ḥims, città tra Aleppo e Damasco. Parte delle strutture di questo complesso ecclesiastico potrebbero essere state individuate nel 1988 a fianco della moschea medievale di probabile fondazione nuraddiniana (1146-1174). Si tratta di un lacerto musivo, all'interno di una struttura apparentemente ottagonale.[153] La datazione al VI secolo sembra acclarata, ma la natura dell'edificio è ancora lontana dall'essere definita. La chiesa cattedrale di Ḥimṣ doveva essere particolarmente riconoscibile per la sua struttura in pietra, come ricordato da Ibn Khurradādhbih (cfr. *supra*) e da Ibn al-Rusta.[154] Purtroppo non abbiamo descrizioni dell'edificio, sebbene questo dovette caratterizzare la città anche nel periodo successivo alla conquista arabo-musulmana.[155]

Il caso più eclatante di conflitto tra moschea musulmana e chiesa bizantina è naturalmente quello di Damasco, dove la

[150] AL-DARWĪSH 'A. (ed.), *Ibn al-Shiḥna, Al-durr al-muntakhab fī tārīkh mamlakat ḥalab*, Damascus 1984, pp. 77-78, 82, 115; EDDÉ A.-M., *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart 1999, pp. 452-458.

[151] GUIDETTI M., *L'antico in due edifici siriani medievali. La formazione dell'arte musulmana e il suo rapporto con l'antico: la Siria del XII secolo*, in QUINTAVALLE A.C. (ed.), *Medioevo Mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam dal tardoantico al secolo XII*, Milano 2007, pp. 11-19.

[152] IBN AL-SHIḤNA, *Al-durr al-muntakhab fī tārīkh mamlakat ḥalab*, pp. 81-82.

[153] SALIBY N. - GRIESHEIMER M., *Un Martyrium octogonal découvert à Homs (Syrie) en 1988 et sa mosaïque*, in "Antiquité Tardive" 7 (1999), pp. 383-400.

[154] WIET G. (trad.), *Ibn Rusta*, *Les atours précieux* (*Kitāb a'lāq al-nafīsa*), Il Cairo 1955, p. 92.

[155] IBN AL-FAQĪH, *Kitāb al-buldān*, p. 112; AL-ṬABARĪ, *Tārīkh al-rusūl wa-l-mulūk*, III, p. 1422.

chiesa di S. Giovanni fu distrutta, nonostante la sua proprietà fosse stata assicurata ai cristiani, per edificare al suo posto la moschea congregazionale che ancora oggi vediamo al centro della città. Ma gli edifici cristiani costruiti tra IV e VII secolo non si esaurivano nella sola cattedrale. Le chiese più importanti sono quella dedicata a Tommaso, localizzata pressa l'omonima Bāb Tumā, e quella dedicata a Maria.[156] Nessuna delle due è più visibile, ma della seconda ci resta una descrizione di Ibn Jubayr datata al 1183/4:

> *Nella città c'è una chiesa che appartiene ai cristiani e da questi molto venerata. È conosciuta come chiesa di Maria e per loro, se si eclude la chiesa a Gerusalemme, è la più importante. È un edificio ben costruito e contiene molte splendide pitture che incantano i pensieri e lo sguardo. La loro vista è meravigliosa. La chiesa è nelle mani dei cristiani (al-Rūm) e su questo punto non hanno alcuna preoccupazione.*[157]

La chiesa verrà parzialmente distrutta in seguito alla riconquista mamelucca della città, forse per punire l'alleanza tra mongoli e cristiani avvenuta nel frattempo.[158] Ma l'ultima frase di Ibn Jubayr, alla luce di quello che stava avvenendo in altre città dell'area, è un'eco piuttosto interessante delle preoccupazioni che dovevano caratterizzare il finire del XII secolo, un momento di enormi cambiamenti urbanistici.

Infine Gerusalemme, che è un caso eccezionale e insieme paradigmatico. Paradigmatico perché lungo tutto il medioevo – e in questo caso anche dopo il periodo crociato – si fronteggiano nella città vecchia il nucleo delle moschee musulmane (moschea di al-Aqṣā e Cupola della Roccia) e il luogo per eccellenza del cristianesimo non solo orientale: il Santo Sepolcro (o basilica della *Anastasis*) e la sua vasta area adibita al culto. Ad eccezione di Damasco, dove nel 705 si costruisce la Grande Moschea a detrimento della chiesa, e probabilmente di Ḥamā, dove la chiesa fu trasformata in moschea ruotando da est (l'abside cristiano) a sud (la *qibla* musulmana) la direzione di culto,[159] nella maggior parte delle città del Bilād al-Shām moschea congregazionale e cattedrale cristiana dovettero fronteggiarsi esattamente come a Gerusalemme.[160] Eccezionale perché la vasta area sprovvista di edificazioni trovata dagli arabo-musulmani al momento in cui il

[156] NASRALLAH J., *Damas et la Damascène: leurs églises à l'époque byzantine*, in "Proche-Orient Chrétien" 35 (1985), pp. 49-53.
[157] WRIGHT W. (ed.), *Ibn Jubayr*, *Riḥla*, Leiden 1907, p. 283.
[158] NASRALLAH, *Damas et la Damascène: leurs églises à l'époque byzantine*, cit., pp. 50-3.
[159] Per Hamā cfr.: CRESWELL K.A.C., *Early Muslim Architecture*, I, pp. 17-20, fig. 8; IDEM, *The Great Mosque of Ḥamā*, in ETTINGHAUSEN R. (ed.), *Aus der Welt der Islamischen Kunst: Festschriften für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstagen 26.10.1957*, Berlin 1958, pp. 48-53; RIIS P.J., *Temple, Church and Mosque*, Copenaghen 1965. Altri casi sono stati ipotizzati: KING G.R.D., *Two Byzantine Churches in northern Jordan and their re-use in the Islamic period*, in "Damaszener Mitteilungen" 1 (1983), pp. 111-136; LENZEN C.J., *Ethnic Identity at Beit Ras/Capitolias and Umm al-Jimāl*, in "Mediterranean Archaeology" 16 (2003), p. 86; SHARON M., *The birth of Islam in the Holy Land*, in SHARON M. (ed.), *The Holy land in History and Thought*, Leiden 1988, pp. 230-233, fig.17.1.
[160] GUIDETTI, *Churches and mosques in the cities of Bilād al-Shām*, cit.

patriarca Sofronio cede Gerusalemme non si ripete in nessun'altra città.[161]

Una delle chiese più importanti per la città di Gerusalemme in epoca medievale era la chiesa della tomba della Vergine Maria sul Getsemani. Insieme alla chiesa dell'Ascensione sul Monte degli Olivi (Kanīsat al-Ṭūr nelle fonti arabe), questa era sede di pellegrinaggio anche da parte musulmana. Nonostante l'aspro dibattito in atto tra gli stessi musulmani, il pellegrinaggio continuò ben oltre il periodo medievale, probabilmente legato all'importanza di Maria nel testo coranico e al fatto che nella chiesa se ne venerasse la tomba. Questa sorta di "culto mariano musulmano" venne rafforzato con l'edificazione di un Miḥrāb Maryam (santuario musulmano dedicato a Maria) sempre a Gerusalemme, che ricordava il presunto luogo dell'attesa di Maria e la particolare attenzione che Dio manifestava per lei così come raccontati nel Corano.[162]

Ma è senz'altro il Santo Sepolcro ad essere stato ammirato da generazioni di viaggiatori arabi e musulmani. La chiesa appare nelle fonti arabe con il nome al-Qumāma, probabile storpiatura di al-Qiyāma, Resurrezione in arabo. Già "il califfo delle conquiste" 'Umar si dice che avesse ammirato la chiesa assicurandone la salvaguardia.[163]

Tra le descrizioni, particolarmente esaustiva è quella di Nāṣer-e Khosraw nel 1047 (quindi dopo la parziale distruzione ordinata da al-Ḥakim e la sua ricostruzione finanziata dall'imperatore bizantino Costantino IX Monomaco intorno al 1042). L'interno della chiesa appariva a metà dell'XI secolo ancora ricco e decorato:

> *It is large enough to hold eight thousand people inside and is extremely ornate, with colored marble and designs and pictures. It is arrayed with Byzantine brocades and is painted. Much gold has been used, and in several places there are pictures of Jesus riding on an ass and also pictures of other prophets such as Abraham, Ishmael, Isaac, and Jacob and his sons. The pictures are varnished in oil of sandarac and covered with fine, transperent glass that does not block any of the painting. This they have done so that dust and dirt cannot harm the pictures, and every day workers clean the glass. There are several other places just as elaborate, but it would take too long to describe them. There is one place in this church painted in two parts to represent heaven and hell and their inhabitants; in all the world there is nothing equal to it. Many priests and monks stay here to read the Gospel, pray, and occupy themselves with acts of devotion all day and night.*[164]

La descrizione di Nāṣer-e Khosraw è particolarmente importante perché vi appare un resoconto dettagliato dell'interno

[161] Tra gli altri ROSEN-AYALON M., *Early Islamic Monuments of Ḥaram al-Sharīf. An iconographic study*, Jerusalem 1989.
[162] ELAD A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden 1995, pp. 93-95, 138-141.
[163] PIRONE B. (trad.), *Eutichio, Annali*, Cairo 1987, pp. 335-337.
[164] NAṢER-E KHOSRAW, *Books of Travels* (*Safarnāma*), p. 38.

nonché una descrizione dell'iconografia delle icone e degli affreschi della chiesa.

Sebbene fuori dal Bilād al-Shām, un'ultima chiesa di fondazione bizantina ebbe un certo rilievo tra gli arabo-musulmani. Si tratta della chiesa detta al-Qalis o al-Qullays, la cattedrale di Ṣanā' oggi nello Yemen. Poco è noto della sorte di questa chiesa. Abū al-Ṣāliḥ l'armeno la descrive ancora nel suo lavoro del XIII secolo: in questo testo nulla è detto della sua distruzione, ma la descrizione potrebbe riprendere opere anteriori e non è una prova sicura della sua esistenza.[165] Sappiamo dalla cronaca di Tommaso di Margā che a Ṣanā' un vescovo era stato ancora appuntato nel 850[166] e come la chiesa fu saccheggiata (provandone quindi ancora l'esistenza) sotto il governatore al-'Abbās b. al-Rabī', negli anni del califfo al-Manṣūr (754-75).[167]

Lo stesso al-Azraqī che descrive il saccheggio da contemporaneo, racconta la bellezza della chiesa:

> *...i suoi archi sono decorati con mosaici che raffigurano alberi e arbusti, con stelle dorate che riempono lo spazio restante. Poi dalla sala voltata* (iwān) *si entra nella sala cupolata* (qubba) *che misura 30 per 30 braccia* (dhirā') *che lui (Abraha, il costruttore) ha coperto di mosaici con croci sia in argento che dorate. Nella cupola una lastra di marmo trasparente (alabastro) è posizionata esattamente nel posto che segna il sorgere del sole.*[168]

Abraha, il fondatore della chiesa di Ṣanā', è il re cristiano dello Yemen nel VI secolo. Non è legato direttamente a Bisanzio: le sue alleanze si muovono tra il regno abissino, l'impero persiano e appunto quello bizantino. Gli autori arabi mettono in risalto il suo progetto di conquistare Mecca per diffondere il cristianesimo tra quegli Arabi ancora rimasti pagani, mentre sappiamo che doveva rientrare nelle strategie di Giustiniano per conquistare l'Abissinia. Tra le fonti arabe abbiamo anche traccia dell'invio di materiale di costruzione e di maestranze ad Abraha da parte della corte bizantina. Nel suo studio sulle fonti disponibili, King ha messo in luce la possibile connessione con la cultura bizantina sviluppata nel VI secolo nella zona siriana per quanto riguardo sia le origini delle maestranze che quelle del progetto iconografico.[169]

Le chiese bizantine rimangono dunque un elemento essenziale della topografia del sacro della zona siriana. Insieme ai monasteri e ai santuari nelle zone rurali dovettero caratterizzare il paesaggio ben oltre il VII secolo e catturare così l'attenzione anche degli uomini di lettere del tempo durante i loro itinerari per le diverse città.

---

[165] EVETTS B.T.A. - BUTLER A.J. (trad.), *Abū al-Ṣāliḥ the Armenian, The churches and the monasteries of Egypt and some neighbouring countries*, Oxford 1969, pp. 300-301.
[166] WALLIS BUDGE E. (trad.), *Thomas of Margā, The Book of Governors*, 2 voll., London 1893, II, p. 448.
[167] AL-Ṣ. MALḤAS R. (ed.), *Al-Azraqī, Akhbār Makka*, 2 voll., Mecca 1965, I, p. 141.
[168] AL-AZRAQĪ, *Akhbār Makka*, I, 138-9.
[169] KING G.R.D., *Some Christian wall-mosaics in pre-Islamic Arabia*, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 10 (1980), pp. 37-43; SERJEANT R.B. - LEWCOCK R., *The Church (al-Qalīs) of Ṣan'ā' and Ghumdān Castle*, in *Ṣan'ā', an Arabian Islamic city*, London 1992, pp. 44-48.

Le chiese distrutte.

Naturalmente la sopravvivenza delle chiese è legata soprattutto alla popolazione che le usava come luogo di culto. A volte, specie per gli insediamenti rurali, la decadenza di un sito e quella dei suoi edifici è connessa a dinamiche economiche e commerciali piuttosto che a una conflittualità con i nuovi governanti. Alcune zone rurali furono maggiormente favorite dagli investimenti umayyadi, mentre altrove segnali di crisi potrebbero essere legati a cambi nelle rotte di commercio.[170] In alcuni casi urbani, invece, il cambiamento geopolitico, spostando i confini, influenza il ruolo delle città. Cyrrhus, notevole centro bizantino ricostruito sotto Giustiniano e la cui storia al tempo degli attacchi persiani non ci è del tutto chiara, pare divenire una roccaforte lungo il nuovo confine con Bisanzio.[171] Una certa continuità urbana dovette verificarsi, sappiamo ad esempio che un vescovo fu appuntato a Cyrrhus nell'XI secolo, ma è possibile che la nuova posizione influenzò il suo sviluppo in epoca arabo-musulmana.[172] D'altra parte la continuità di Edessa e l'importanza di Ḥarrān nel primo periodo musulmano – città entrambe non lontane dal confine con Bisanzio – dimostrano che bisogna distinguere caso per caso.[173]

È comunque certo che, nel considerare la continuità delle chiese bizantine nel Dār al-Islām, bisogna tenere conto di condizioni economiche e geopolitiche in continuo cambiamento e non solo della presunta invasione di una popolazione dalla fede diversa.

Un altro dato, che è probabilmente interrelato alla questione economica e al destino dei luoghi di culto cristiani sotto i nuovi governanti, è il fattore demografico. Esiste una questione di demografia assoluta, ma anche una di demografia religiosa, ovvero il lento spostamento della popolazione da una maggioranza cristiana a una musulmana. Pur con enormi problemi metodologici e nella pressoché totale assenza di dati certi, tutti gli studi indicano il periodo tra il X e il XII secolo come quello marcato dal cambiamento della maggioranza religiosa.[174] I dati raccolti per un centro come Edessa, città

[170] WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, cit., pp. 107-112.
[171] BONNER M., *Aristocratic violence and holy war*, New Haven 1996, pp. 43-106.
[172] CUMONT F., *Études syriennes*, Paris 1917, pp. 221-236 ; FREZOULS E., *Recherches historiques et archéologiques sur la ville de Cyrrhus*, in "Les annales archéologiques de Syrie"4-5 (1954-5), pp. 89-128.
[173] SEGAL J.B., *Edessa and Harran (an inaugural lecture delivered on 9 May 1962)*, London 1963; IDEM, *Edessa "the Blessed City"*, Oxford 1970. L'impostazione di Segal lega chiaramente la conquista arabo-musulmana al concetto di decadenza; cfr. PALMER A., *Āmīd in the Seventh-century Syriac Life of Theodūṭē*, in GRYPEOU E. - SWANSON M. - THOMAS D. (edd.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, pp. 111-138.
[174] BULLIET R.W., *Convertion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge 1979, pp. 104-113; LEVTZION N., *Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities*, in GERVERS M., BIKHAZI R.J. (edd.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, pp. 289-311; SCHICK R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*,

cristiana per eccellenza, confermano questo arco cronologico.[175] Anche in questo caso bisogna fare delle distinzioni: Edessa, ad esempio, è tra le città che furono riprese dai Bizantini prima di cadere in mano crociata: entrambe le riconquiste musulmane – dai Bizantini prima e dai crociati poi – la rendono diversa da una città come Aleppo che, pur soffrendo diversi assedi, dal VII secolo all'epoca moderna rimane in mano musulmana. Oppure dal caso di Gerusalemme, dove una maggioranza musulmana sembra affermarsi solo sotto i Mamelucchi nel XIV secolo.[176]

In generale, tuttavia, pare verosimile che i primi tre-quattro secoli dopo la conquista del VII furono caratterizzati da un tessuto sociale ancora in parte simile a quello precedente la conquista. La stessa invasione araba pare essere stata effettuata con un numero ridotto di soldati:[177] se questo rende straordinario l'effetto finale (dalla Spagna all'Indo in pochi decenni), tra le conseguenze bisogna considerare che il nucleo della società dovette rimanere in gran parte il medesimo.[178] Lo spostamento "confessionale" avverrà lentamente e il sorpasso musulmano potrà dirsi compiuto solo agli inizi del XIII secolo.

E un aumentato numero di fedeli musulmani potrebbe volere dire da una parte l'abbandono di alcune chiese, dall'altra il bisogno di nuovi luoghi di culto. Davanti a una società che si trasforma, cambiano le esigenze e le risposte della committenza. Non a caso, fin dall'inizio si lega la costruzione di nuove moschee o l'ingrandimento di quelle esistenti alla necessità di ospitare le crescenti comunità di fedeli: avviene a Damasco, al Cairo e ad al-Qayrawān, per citare alcuni esempi.[179]

Solo avendo presente questo sfondo è possibile ora parlare della scomparsa delle chiese bizantine. Questo tessuto di cambiamento locale è fondamentale, perché le chiese bizantine sembrano avere sofferto in particolar modo le "vere" battaglie del Bilād al-Shām medievale: la riconquista musulmana sui Bizantini prima e quella sui crociati poi. Mescolando dunque l'impatto del mondo esterno – le presenze dei Bizantini e dei crociati che segnano una crisi nel modello di espansione musulmano – ai processi di cambiamento in atto all'interno della società medievale dell'area, si può forse avere un quadro completo dell'evoluzione in atto: se nell'XI secolo Ibn Butlān e

Princeton 1995, pp. 139-158; HEYBERG B., *Les Chrétiens*, in Garcin J.C. (ed.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-Xve siècle)*, 3 voll., Paris 2000, III, pp. 147-156.

[175] GUIDETTI M., *Churches and mosques in the cities of Bilād al-Shām*, cit.

[176] LIMOR O., *'Holy Journey': Pilgrimage and Christian Sacred Landscape*, in LIMOR O. - STROUMSA G.G. (edd.), *Christians and Christianity in the Holy land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, p. 345. Cfr. anche Troupeau (*Les couvents chrétiens dans la littérature arabe*, cit., p. 266) che considera l'invasione mongola come lo spartiacque che segna l'inizio della decadenza cristiana nell'area.

[177] KENNEDY, *The Great Arab Conquests*, cit., pp. 370-372.

[178] Cfr. DAUPHIN C., *La Palestine Byzantine. Peuplement et Populations*, 3 voll., Oxford 1998, II, pp. 370-372.

[179] AL-MUNAĞĞID Ṣalāḥ al-Dīn (ed.), *Ibn 'Asākir, Tārīkh madīnat dimashq*, 2 voll., Damascus 1954, II, p. 19; CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, cit., I, pp. 149-151; DE SLANE M.G. (trad.), *Al-Bakrī, Description de l'Afrique septentrionale*, Alger 1913, p. 53.

Nāṣer-e Khosraw hanno visto certe cose nelle città visitate, chi passerà sul finire del XII secolo – come ad esempio Ibn Jubayr – ne vedrà altre. Il panorama cittadino è decisamente cambiato.

La prima distruzione è quella della cattedrale damascena di S. Giovanni, avvenuta nel 705, anche se, come detto, appare essere stata piuttosto un'eccezione. Non solo perché in altre città le cose non seguono questo processo (è piuttosto Gerusalemme a essere presa a modello), ma anche per la modalità di questa distruzione. L'atto del 705 è il culmine di un lungo rapporto "diplomatico" tra i nuovi regnanti arabo-musulmani e le autorità cristiane. Prima di al-Walīd, il costruttore, già Mu'āwiya e 'Abd al-Malik, i califfi precedenti, una volta scelta Damasco come capitale, premettero perché la chiesa – accordata alla comunità cristiana melchita dal patto di conquista – fosse requisita e la moschea presente nelle sue vicinanze allargata. Davanti al rifiuto reiterato delle autorità cristiane il califfo al-Walīd decide di fare valere la sua posizione di forza e costruire una moschea congregazionale di grosse dimensioni al centro della capitale del califfato.

Nella distruzione della chiesa di Damasco, inoltre, va ricordato un dato importante: la costruzione della moschea preserva il reliquiario di S. Giovanni Battista che, fino al grande incendio del 1893, era situato in una cripta. La cripta doveva essere posizionata sotto l'altare della cattedrale o essere un edificio indipendente all'interno dell'area del complesso cattedrale.[180] Le reliquie di S. Giovanni il Battista sono piuttosto diffuse nell'area: Aleppo, la grande rivale di Damasco nel periodo medievale, vantava di possederne un frammento della testa. La reliquia fu scoperta a Ba'albek nell'XI secolo e una volta portata ad Aleppo, fu posizionata in una delle due moschee della cittadella. Queste due moschee, citate da Ibn Butlān come chiese, furono verosimilmente trasformate nello stesso periodo per ordine dei Mirdasidi, anticipando quello che vedremo essere il periodo della distruzione o trasformazione delle chiese. La reliquia sarà poi spostata, sotto il regno di Nūr al-Dīn, nella Grande Moschea degli Umayyadi, la moschea congregazionale di Aleppo che sorge al centro della città.[181] Questo possesso della reliquia da parte musulmana (un processo che pare comunque differente rispetto ai *furta sacra*)[182] si inserisce in un contesto ben preciso che vedeva i cristiani vantare proprietà e

[180] SAUVAGET J., *Les monuments historiques de Damas*, Beyrut 1932, pp. 12-15, 32-38, tav. 1; CRESWELL K.A.C., *Early Muslim Architecture*, Oxford 1969, pp. 180-196, figg. 99-100; COBB P., *Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades*, in "Medieval Encounters" 8/1 (2002), pp. 49-50.

[181] IBN AL-SHIḤNA, *Al-durr al-muntakhab fī tārīkh mamlakat ḥalab*, pp. 74- 77. Sul tema delle reliquie e delle tombe legate ai protagonisti del vecchio e nuovo testamento nel primo periodo musulmano, vedi : COBB, *Virtual Sacrality*, cit., pp. 47-50, 52-55.

[182] Anche se una certa tensione tra cristiani e musulmani doveva esistere: nel 722 – dunque quando la Grande Moschea di Damasco già aveva "adottatto" la reliquia di S. Giovanni il Battista – St. Willibald descrive la venerazione della testa dello stesso santo nella chiesa a lui dedicata a Ḥimṣ, poco più a nord: WRIGHT T. (trad.), *The travels of Willibald*, *Early Travels in Palestine,* New York 1969, p. 14.

amministrazione dei luoghi santi (e delle possibili relative reliquie).[183]

Un altro momento "eccezionale" nella storia delle chiese cristiane di fondazione bizantina è l'ordine impartito dal califfo fatimide al-Ḥākim nel 1009 di distruggere i luoghi di culto dei cristiani e degli ebrei.[184]

A prescindere dalle ragioni dietro l'ordine (escludendo comunque a priori la presunta "follia" del califfo, spesso portata come spiegazione), è importante ricordare come sia la chiesa di S. Giorgio a Lidda che il Santo Sepolcro a Gerusalemme, anche se rovinati o parzialmente distrutti, vengano ricostruiti negli anni successivi. Ibn al-Qalānisī ricorda come la stessa popolazione musulmana si adoperi per fare cessare le violenze contro gli edifici degli ebrei e dei cristiani.[185] Dalla seconda metà dell'XI secolo in poi, invece, la distruzione e la rovina delle chiese urbane di fondazione bizantina paiono diventare irreversibili: ricostruzioni o restauri non servono o non sono più permessi.

Per comprendere l'esatta estensione del cambiamento avvenuto in una città come Aleppo tra XI e XII secolo, è sufficiente dunque comparare le descrizioni della città di Ibn Butlān (1051) e Ibn Jubayr (1185). Il primo descrive una moschea e due chiese sulla cittadella e una moschea e sei chiese in città.[186] Ibn Jubayr, sul finire del XII secolo, conterà: un santuario musulmano sulla cittadella e una moschea congregazionale e cinque-sei *madāris* (scuole religiose) complessive in città (compresa l'ex-cattedrale di S. Elena, vicino alla moschea).[187]

La descrizione di Ibn Shiḥna della chiesa di S. Elena sopra riportata si concludeva con il 1124 e l'assedio dei "Franchi" (i crociati) alla città. Riprendiamo il passo da dove l'avevamo lasciato:

> *Nell'anno 1124 i Franchi assediano Aleppo, allora nelle mani di al-Ghāzī b. Urtuq, principe di Mardin. Questo a un certo punto fugge e il governatore della città diventa Abū al-Ḥasan Muḥammad, figlio di Yaḥyā b. al-Khashshāb. I Franchi intanto si scatenano sulle tombe musulmane e le dissacrano(...) (riporta ora lo stesso evento da Ibn al-Mullā). Nell'anno 1124, Dubays, Jocelin e Baldovino lasciano Antiochia e attaccano Aleppo. (...) Questi ultimi avanzano su Aleppo e si fanno strada tra gli alberi, rovinano i mausolei e aprono le tombe per bruciare i corpi che vi trovano. Dopo aver aperto la sepoltura del santuario al-Dakka, non avendoci trovato nulla, incendiano il monumento. Prelevano poi i morti le cui articolazioni sono ancora integre: attaccano delle corde ai loro piedi e li trascinano davanti ai musulmani, gridando: «Ecco il vostro profeta Muḥammad! Ecco il vostro*

[183] LEVY-RUBIN M., *The reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem during the early Muslim period*, in "ARAM" 15 (2003), pp. 214-216. Confronta con la lista delle chiese palestinesi legate ai luoghi santi offerta da Eutichio nel X secolo. La lista si concentra su quei luoghi, in mano alla chiesa melchita/calcedoniana, dove Cristo è detto essere stato, lo Spirito Santo essersi manifestato o Dio aver comunicato con i suoi profeti: CACHIA P. (ed.), *Eutichio, Kitāb al-burhān*, 2 parti, Louvain 1960-1, I, 1, pp. 165-193; I, 2, pp. 134-153.
[184] SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule,* cit., pp. 95-6.
[185] AMEDROZ H.F. (ed.), *Ibn al-Qalānisī, Badhīl tārikh dimashq*, Beyrut 1908, p. 68.
[186] YAQŪT, v. Ḥalab.
[187] IBN JUBAYR, *Riḥla*, pp. 251-252.

'Alī!». Si procurano poi una copia del Corano, la distruggono e la lasciano coprire di escrementi da una bestia da soma, mentre ridono e battono le mani. Ogni volta che trovano un musulmano, gli tagliano le mani, lo castrano e poi lo rinviano verso la città. Quando il qāḍī viene a sapere delle atrocità requisisce quattro chiese cristiane all'interno di Aleppo e le trasforma in moschee aggiungendoci un miḥrāb. *La cattedrale, di cui abbiamo parlato, si trovava tra queste e da allora è conosciuta come moschea dei sellai; oggi la chiamiamo al-Ḥalāwīya.*[188]

Non è necessario soffermarsi sui dettagli delle ragioni della requisizione. Quello che importa è il risultato finale: nel 1124, la cattedrale bizantina – insieme ad altre tre chiese – viene trasformata prima in moschea e nel 1149, sotto Nūr al-Dīn, in sala di preghiera della madrasa al-Ḥalāwīya.

Ad Edessa avviene qualcosa di simile. La descrizione del X secolo di Ibn Ḥawqal ci è giunta in una redazione successiva e in qualche passaggio il redattore ha interpolato commenti al testo originale:

Edessa è situata a settentrione di questa pianura e può essere considerata una città di media grandezza. La maggior parte dei suoi abitanti è di religione cristiana e all'interno della città ci sono più di trecento edifici tra chiese e monasteri per i monaci. È in questa città che si eleva la più grande e meravigliosa chiesa. – (Qui inizia l'interpolazione successiva) Questa chiesa fu distrutta in gran parte nel 580 (1184) e solo la sua grande volta centrale è ancora in opera.[189]

La distruzione della chiesa è confermata con una differente datazione anche dalla cronaca armena di Matteo di Edessa[190] e dalla cronaca siriaca anonima detta del 1234:

En ce temps-là (1174), toute la partie du côté sud et l'autel aussi bien que le côté ouest de la grande église d'Édesse, qui s'appelait Haghia Sophia, était encore debout. Ils (i musulmani) se mirent à la detruire et en arrivèrent avec cette construction admirable jusqu'au fondement. Ils prirent ses pierres pour la construction du rempart de la citadelle, après en avoir emmené la majeur partie à la mosquée des musulmans à Ḥarrān .[191]

Quale che sia la datazione della distruzione, forse avvenuta in due fasi, se ne ricava che un'altra fondazione bizantina scompare nel XII secolo. In questo caso assistiamo alla distruzione della chiesa e non a una trasformazione (sebbene alcune parti sembra fossero state portate a Ḥarrān),[192] ma ancora troviamo collegata la scomparsa di una chiesa "locale" con la presenza delle forze crociate e la conseguente riconquista

[188] IBN AL-SHIḤNA, *Al-durr al-muntakhab fī tārīkh mamlakat ḥalab*, pp. 82-83.
[189] KRAMERS J.H. (ed.), *Ibn Ḥawqal, Kitāb ṣūrat al-arḍ*, Leiden 1967, p. 227.
[190] DOSTOURIAN E. (trad.), *The Chronicle of Matthew of Edessa, Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries,* Lanham 1993, p. 198.
[191] *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, p. 128.
[192] Il destino della grande chiesa di Edessa descritta dalle fonti arabe (la cattedrale?, la Santa Sofia?) non è ancora comunque affatto chiaro: DE' MAFFEI F., *Edifici di Giustiniano nell'ambito dell'impero*, Spoleto 1988, pp. 61-62; IDEM, *Il problema della cupola su vano quadrato e la Santa Sofia di Costantinopoli*, in *La Persia e Bisanzio*, Roma 2004, p. 719, n. 48.

musulmana. Spingendoci oltre possiamo anche individuare un interessante slittamento dalla comunità ritenuta colpevole (i Franchi) a quella colpita (i cristiani locali). Anche a Edessa, infatti, tra i motivi addotti per requisire chiese che formalmente erano ancora protette dal patto di conquista del VII secolo viene argomentato come in alcune di esse avessero pregato i crociati.[193]

Ad Antiochia, invece, la trasformazione della chiesa di S. Cassiano in moschea avviene nel 1084, per mano del selgiuchide Sulaymān b. Qutlumīsh:

> *...He opened the great church of Ḳawsyānā (i.e. Mār Cassianus, the Martyr), and he took from it the furniture and curtains, and the vessels of gold and silver and the rest of the objects which had been deposited therein by the citizens, a vast quantity, and he made the church into a mosque.*[194]

Purtroppo non abbiamo altri dati rispetto a questa trasformazione. La città da lì a poco sarebbe caduta in mano crociata (1098) per poi essere nuovamente ripresa dai musulmani sotto Baybars nel 1268.[195] Da notare che, se quanto detto da Bar Hebraeus corrisponde al vero, questa trasformazione precede la prima crociata. Coinciderebbe invece con l'idea di "riconquista" musulmana avvenuta tramite battaglia o comunque con un fronteggiamento armato tra due eserciti; situazione molto diversa dalla prima conquista musulmana, avvenuta nel VII secolo tramite resa senza battaglia delle città assediate. La "prova di forza" tramite cui spesso avviene l'imposizione selgiuchide – insieme alla necessità per una dinastia non araba di legittimarsi come degna interprete del potere califfale tramite una politica particolarmente "virtuosa" – lasciano suggerire che anche l'avvento "turco" dell'XI secolo vada considerato nel grande cambiamento in atto nei centri urbani siriani.

Come detto all'inizio di questo paragrafo, comunque, questa costante della "riconquista" musulmana, per certi versi così convincente come spiegazione della fine delle chiese bizantine, va vista sullo sfondo delle profonde trasformazioni sociali in atto. Alla demografia e agli spostamenti geopolitici, aggiungiamo anche – almeno per il nord della Siria – il ritorno del controllo sunnita tra i musulmani dopo una lunga parentesi sciita. Anche in questo caso, comunque, non bisogna enfatizzare questo "spostamento" sociale come unica chiave di lettura per spiegare nuovi programmi di architettura religiosa.[196]

---

[193] *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, pp. 422-3. Sempre per Edessa un altro capo d'imputazione per i cristiani locali è di essersi alleati contro i musulmani, disobbedendo a uno dei probabili punti sottoscritti al momento della resa del VII secolo.

[194] BUDGE E.A.W. (trad.), *Bar Hebraeus*, *Chronography*, London 1932, p. 229.

[195] KENNEDY H., *Antioch: from Byzantium to Islam and back again*, in RICH J. (ed.), *The city in Late Antiquity*, London 1992, p. 192; THORAU, *The Lion of Egypt: the Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, cit., pp. 190-192 (cfr. *supra*, nota 147).

[196] Cfr. TABBAA Y., *The transformation of Islamic art during the Sunni revival*, Seattle – London 2001, pp. 3-10.

Tra le città citate nei paragrafi precedenti, a Diyārbakir è possibile che la scomparsa della chiesa sia da datare a partire dall'allargamento selgiuchide della moschea nel 1091,[197] ad al-Ruṣāfa, come accennato sopra, pare essere stata la presenza mongola a porre fine alla floridezza della città (la loro conquista o i processi di cambiamento innescati dalla loro presenza?), mentre a Ḥimṣ è forse una decisione di Nūr al-Dīn a cancellare dall'urbanistica cittadina quello che restava del complesso cattedrale bizantino di S. Giovanni.[198] Coincide dunque il periodo (XI-XIII secolo circa), ma le cause sono molteplici e differenti.

Conclusioni.

Nell'attesa di nuove scoperte o riletture archeologiche e di una analisi più minuziosa dei testi, alcune conclusioni possono essere avanzate.

La prima è la sopravvivenza di parte delle chiese delle città del Bilād al-Shām oltre il VII secolo. Nello specifico delle fonti medievali emerge che le grandi chiese urbane continuarono ad avere un certo ruolo; è evidente che analisi archeologiche e studi epigrafici possono portare nuovi dati su altre fondazioni ecclesiastiche.[199] Un primo corollario è il possibile ruolo che le chiese descritte dalle fonti – spesso nel centro delle città – ebbero durante lo sviluppo sia della prima architettura religiosa musulmana che di quello dell'urbanistica.[200] Un secondo corollario è la continuità sociale che la presenza delle chiese sembra assicurarci per almeno i primi tre-quattro secoli dopo la conquista arabo-musulmana: la storia medievale del Bilād al-Shām non è stata esclusivamente una storia musulmana. I dati demografici e la storia ecclesiastica dei patriarcati di Gerusalemme e Antiochia possono completare il quadro così da affiancare una storia completa della chiesa melchita sotto il potere musulmano a quelle probabilmente più conosciute dei Siriaci, dei nestoriani e degli Armeni.[201]

---

[197] VAN BERCHEM M., *Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr*, in VAN BERCHEM M.- STRZYGOWSKI J. (edd.), *Amida*, Heidelberg 1910, pp. 51-2.

[198] Il caso di Ḥimṣ è ancora tutto da chiarire. La città fu assediata ma non conquistata dai crociati; più determinanti, anche per la sorte degli edifici di culto, potrebbero essere state le ripetute conquiste bizantine durante il X secolo e la definitiva riconquista musulmana da parte dei Mirdasidi a inizio XI secolo. Per la situazione dopo la conquista del VII secolo, cfr. GUIDETTI, *Churches and mosques in the cities of Bilād al-Shām*, cit.

[199] DI SEGNI L., *Christian Epigraphy in the Holy Land: new discoveries*, in "ARAM" 15 (2003), pp. 247-267; WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, cit., pp. 120-126.

[200] La possibile dipendenza del complesso musulmano a Gerusalemme dai modelli cristiani è già stata avanzata in passato; vedi una breve discussione in: VAN ESS J., *'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An analysis of some texts*, in RABY J.- JOHNS J. (edd.), *Bayt al-Maqdis, 'Abd al-Malik's Jerusalem. Part One*, Oxford 1992, pp. 101-103. Cfr. GRABAR O., *The Dome of the Rock*, Cambridge 2006, pp. 96-107; FLOOD F.B., *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Boston 2001, pp. 221-230. Quest'ultimo enfatizza il ruolo di Costantinopoli – e del suo monumento simbolo la Santa Sofia – come possibile "specchio" per la nuova capitale Damasco e la sua moschea.

[201] La storia ecclesiastica dei patriarcati di Gerusalemme e Antiochia corre parallela all'esistenza degli edifici cristiani. Per il primo, cfr. LEVY-RUBIN, *The reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem during the early*

La seconda conclusione è connessa al ruolo che Bisanzio ha avuto in rapporto con queste chiese e con le comunità che le frequentavano. In questo articolo il legame con Bisanzio è stato impostato evidenziando soprattutto la fondazione stessa delle chiese, il loro cioè essere "bizantine" e il loro costituire una traccia culturale bizantina all'interno del califfato, ma naturalmente la ricerca potrebbe muoversi su altri livelli: tra arabizzazione dei cristiani nel primo periodo e il ritorno bizantino a cavallo tra X e XI secolo, il rapporto tra le comunità cristiane melchite nel Dār al-Islam e la "madrepatria" Costantinopoli dovette subire certe variazioni.[202]

La terza è l'identificazione del periodo tra la fine dell'XI secolo e il finire del XIII come l'arco cronologico in cui questa presenza bizantina scompare: oggi di quella eredità tardo-antica rimangono le rovine situate nelle zone rurali o elementi di *spolia* in edifici musulmani medievali.[203] Ancora da sistematizzare è invece un modello capace di comprendere le differenze emerse nelle modalità di questa scomparsa. In via generale pare che il cambiamento maggiore sia legato alla ridefinizione degli equilibri politici nell'area dopo l'avvento turco nell'XI secolo e agli effetti della presenza crociata nell'area. Seppur senza annullarli, crociata e contro-crociata stravolgono gli accordi che le comunità cristiane e musulmane negoziavano ormai da circa 450 anni.[204]

La quarta è una ipotesi di lavoro: il caso degli edifici cristiani nel Bilād al-Shām, invita a comparare altre situazioni in cui comunità cristiane hanno vissuto il passaggio a una dominazione arabo-musulmana. Egitto e Mesopotamia per prime, dove il modello "siriano" sembra essere a grandi linee ricalcato, ma anche al-Andalus, dove la conquista avviene in modo differente e con certe conseguenze sulle chiese esistenti – si considerino specialmente le cattedrali di Siviglia e Cordoba.[205] Infine il caso ottomano che, seppur cronologicamente distante, sembra ripetere alcuni dei meccanismi descritti in questo

---

Muslim period, cit., pp. 197-226; GRIFFITH S.H., *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': the Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*, in *Christians and Christianity in the Holy land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, pp. 175-204; con accenni anche al secondo: KENNEDY H., *The Melkite church from the Islamic conquest to the Crusades: continuity and adaptation in the Byzantine legacy*, in *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, Scarsdale, NY 1986, pp. 325-343.

[202] GRIFFITH, *The Church of Jerusalem and the 'Melkites'*, cit., p. 177.

[203] Naturalmente con eccezioni: il Santo Sepolcro, per quanto rimaneggiato, e la chiesa di S. Elia a Ezra'a (80 km. a sud di Damasco) tra queste.

[204] Sulla storia di questa negoziazione ma senza un particolare rilievo dato al fenomeno delle riconquiste musulmane su bizantini e crociati, cfr. TRITTON, *The Caliphs and Theirs Non-Muslim Subjects*, cit.; FATTAL A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrut 1958; SCHICK, *The Christian Commnuities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, cit., pp. 159-179. Vedi invece le ripercussioni del movimento crociato sul rapporto tra mondo latino e Islam nel Mediterraneo occidentale: LAMAA M., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée occidentale à l'époque des Croisades: la Sicile au XIe siècle et les Baléares au XIIIe siècle*, in POUZET L.- BOISSET L. (edd.), *Chrétiens et musulmans au temps des Croisades*, Beirut 2007, pp. 7-17.

[205] SUHRAWARDY S., *The art of the musulmans in Spain*, Oxford 2005, pp. 33-49.

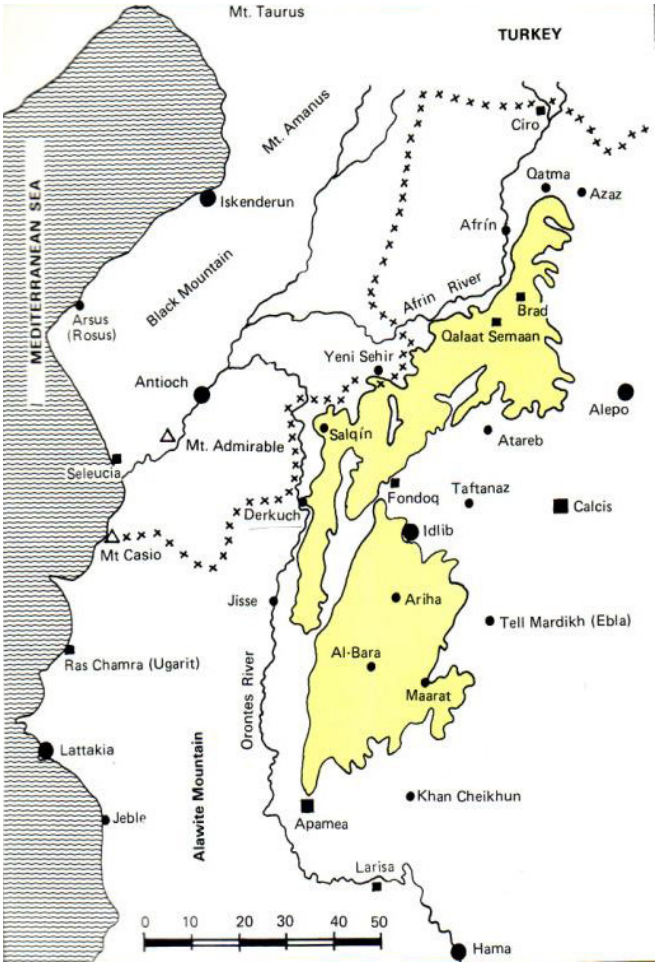
articolo.[206] Lungo il XVI secolo, la crescita demografica musulmana, specie a Istanbul, comporta la requisizione di alcune chiese salvaguardate al momento della conquista del 1453 e ora invece trasformate in moschee. Alla bisogna, nuove "narrazioni" della conquista vengono formulate per giustificare la legittimità del nuovo edificio musulmano (moschee poi dette proprio "fethiye", cioè della conquista). Contemporaneamente in insediamenti meno importanti per il nuovo potere, le chiese bizantine vengono preservate e in alcuni casi ne vengono costruite di nuove. Con la battaglia di Lepanto del 1571 e poi con il retrocedere ottomano in Ungheria e nei Balcani, da una parte i monumenti religiosi musulmani scompaiono pressoché *in toto*, dall'altra – nell'impero ottomano – la trasformazione di chiese in moschee sembra estendersi come parziale «*victory of Islam at a time of diminished military expansion*.»[207]

[206] NECIPOĞLU G., *The age of Sinan. Architectural culture in the Ottoman empire*, Princeton and Oxford 2005, pp- 57-59; KIRIMTAIF S., *Converted Byzantine churches in Istanbul: their transformation into mosques and masjids*, Istanbul 2001.
[207] NECIPOĞLU, *The age of Sinan*, cit., p. 59.

LA CHIESA DI MUSHABBAK NELL'AREA DEL MASSICCIO CALCAREO (SIRIA SETTENTRIONALE)

di Wafaa Zakkour

La Siria interna nord-occidentale, nell'area del massiccio calcareo, presenta un ampio tavolato roccioso costituito da rilievi collinari dove le condizioni storiche, geografiche e climatiche hanno consentito la sopravvivenza di monumenti, villaggi, costruzioni, risalenti per lo più ad epoca bizantina, ma con excursus tra il I ed il VII secolo d.C. Questa regione si trova attualmente isolata, lontana da grandi strade e da centri urbani, cosi che la maggior parte dei siti antichi è completamente abbandonata.



Questo massiccio è inquadrato a nord e a nord-ovest dai corrugamenti del Kurd Dagh, e ad ovest, per tutta la sua lunghezza, dalle grandi fratture geologiche nelle quali scorrono l'Oronte e l'Afrin; a sud si ferma all'altezza di Apamea, dove il corso dell'Oronte forma un gomito. Ad est il massiccio si confonde progressivamente con il tavolato interiore e si distingue solo per la natura della sua consistenza. Questo complesso di alture, lungo circa 140 km da nord a sud e largo circa 20 - 40 km da ovest ad est, è formato essenzialmente da un tavolato. L'altitudine media è compresa tra 400 e 500 m.; i picchi montani si innalzano fino a 600 m. e solo qualche cima supera gli 800 m.

Il massiccio è costituito da calcari di diverse origini: calcare miocenico nella sua parte nord e in quella centrale, mentre nella parte meridionale si trovano calcari eocenici, giurassici e cretacei. Queste diverse formazioni, che si assomigliano strettamente da un punto di vista litologico, formano un complesso omogeneo di calcare compatto a superficie carsica, che in questa regione si distingue dai calcari porosi fossiliferi, dalle marne gessose tenere e dai basalti del pianoro interiore, nonché dai limi che ricoprono la valle dell'Oronte e quella dell'Afrin.

La regione presenta tre gruppi di rilievi: Gebel Sem'an a nord, tre catene parallele al centro (Gebel Barisha ad est, Gebel el A'la in posizione mediana e Gebel Dweili-Wastani ad ovest) ed infine Gebel Zawiye (o Gebel Riha) a sud.

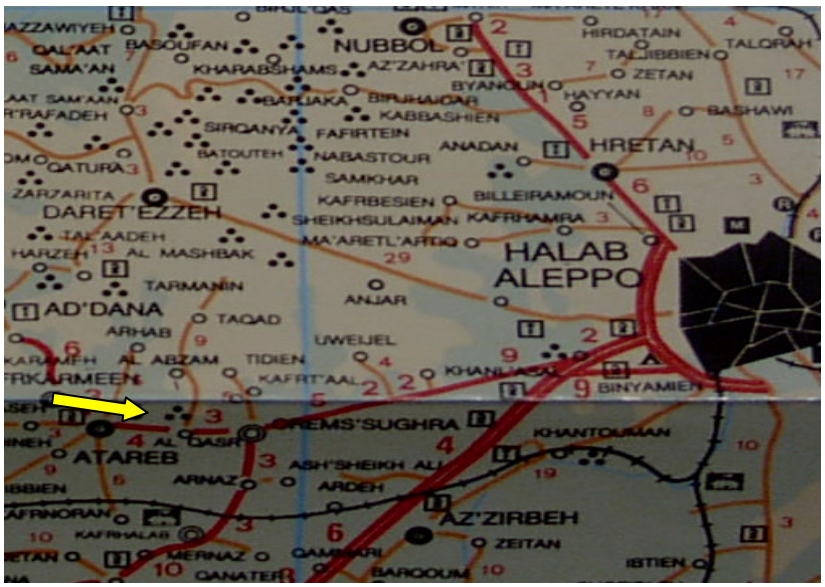


Fig. 1- localizzazione del sito di Mushabbak

Il sito di Mushabbak (fig. 1) si trova nell'area meridionale del Gebel Sema'an, 25 km ad ovest di Aleppo, lungo la strada che da Aleppo porta a Daret'Azze e alla cittadella di S. Simeone. La chiesa si erge al limite nord-occidentale di un piccolo

villaggio bizantino, ora completamente in rovina: è situata sulle alture di un gruppo di basse colline prossime al circolo del Gebel Halqa e la sua costruzione è ben visibile anche da lontano (fig. 2).

Fig. 2 - veduta della chiesa di Mushabbak

Nonostante la chiesa di Mushabbak rappresenti l'esempio meglio conservato di edifici di culto analoghi, finora non esistono studi specificamente dedicati ad essa o al villaggio vicino; anzi, benché compaia nella guide turistiche più diffuse, fino ad oggi non era mai stata documentata ed analizzata con metodo scientifico. Di contro, risulta citata dalla maggior parte dei ricercatori che hanno esplorato queste regioni fin dalla metà del XIX secolo, a partire da M. De Vogüè,[208] che fu accompagnato durante il suo lavoro da W.H. Waddington, incaricato di rilevare le iscrizioni nei siti visitati ed in seguito, nel 1899-1900, nel 1904-1905 e nel 1909, dalle due spedizioni americane che hanno avuto come obiettivo di studio la Siria e la Giordania settentrionale.[209] Un'opera di qualche anno successiva contempla uno studio riguardante l'intero gruppo delle chiese più antiche di Siria[210] ed a questa fa seguito un lavoro di J. Mattern sulle "città morte" dell'alta Siria.[211] La definizione di "città morte" è stata abbandonata dopo gli studi di G. Tchalenko, che dal 1934 ha operato con prospezioni di superficie nell'area del Massiccio Calcareo e soprattutto dopo la sua sintesi del

[208] DE VOGÜÉ 1865-1877.
[209] A.A.E.S 1903-1930; BUTLER 1903; BUTLER 1920.
[210] BUTLER 1969.
[211] MATTERN 1933.

paesaggio rurale della Siria romana e bizantina.[212] A seguito della collaborazione tra G. Tchalenko e J. Lassus fu indagata una regione più vasta, estesa oltre l'area del Massiccio Calcareo e che includeva la zona basaltica posta ad oriente.[213] Un lavoro successivo di J. Lassus dedica particolare attenzione ai monumenti dell'epoca bizantina e soprattutto alle chiese, contribuendo in maniera decisiva alla comprensione del funzionamento liturgico a partire dalle osservazioni archeologiche.[214]

Una più recente ricerca focalizzata sul contesto economico e sociale della regione è stata condotta da G. Tate, partendo dagli stessi dati utilizzati da G. Tchalenko, ma ampliati e trattati con diverse metodologie di studio, così da fornire un quadro sensibilmente diverso dell'evoluzione del Massiccio Calcareo tra II e VII secolo.[215] Secondo G. Tate, dall'inizio del I secolo a.C. si avviò un processo di colonizzazione e di dissodamento del territorio di montagna da parte di contadini venuti dalle pianure vicine. Queste popolazioni, divenute più numerose nel tempo a seguito di una progressiva occupazione del territorio, migliorarono il loro livello di vita soprattutto tra V e VI secolo, grazie allo sviluppo delle colture agricole finalizzate al commercio, in particolare della coltivazione dell'olivo. Grazie alle rendite delle attività economiche fiorenti nei piccoli centri locali, furono investite risorse notevoli nella costruzione di edifici pubblici e la disponibilità di grandi risorse contribuì alla decorazione degli edifici.

Ulteriori ricerche che hanno invece contribuito all'analisi delle decorazioni architettoniche, che nel caso di Mushabbak si sono dimostrate un elemento fondamentale per il suo corretto inquadramento cronologico, si devono specificamente da Ch. Strube e F. W. Deichmann[216] oltre che ad A. Naccache.[217]

L'aula di culto, orientata in senso est-ovest, è costruita in materiale litoide locale, le cui cave si aprono ancora nei pressi, e si presenta oggi in un stato di conservazione generale molto buono, soprattutto per quanto riguarda l'interno, praticamente intatto. Il suo alzato è interamente conservato, anche se alcune pietre delle assise superiori mancanti si trovano in stato di crollo nell'area intorno alla chiesa: ovviamente manca la copertura del tetto, che era in origine principalmente eseguita con materiale deteriorabile, sicuramente legno. La chiesa presenta un impianto planimetrico di forma rettangolare (esternamente misura 23,65 x 15 m. ed internamente 22,60 x 14 m.), l'interno appare molto ben

[212] TCHALENKO 1953.
[213] LASSUS 1935.
[214] LASSUS 1947.
[215] TATE 1992.
[216] STRUBE 2002.
[217] NACCACHE 1992.

proporzionato e tale impressione risulta dal rapporto armonico stabilito tra larghezza e lunghezza che è circa di 3 a 4 (fig. 3).

La pianta è del tipo basilicale classico, con tre navate di cui una maggiore centrale e due minori laterali separate tramite due file corrispondenti di cinque colonne e due pilastri terminali quadrangolari. Le colonne con i pilastri terminali sostengono sei archi costituiti da conci litoidi di diversa dimensione messi in opera a secco. La disposizione delle pietre è molto accurata, tale da formare quasi un motivo decorativo, che si ripete simile, se non identico, in corrispondenza dell'imposta di ciascun arco.

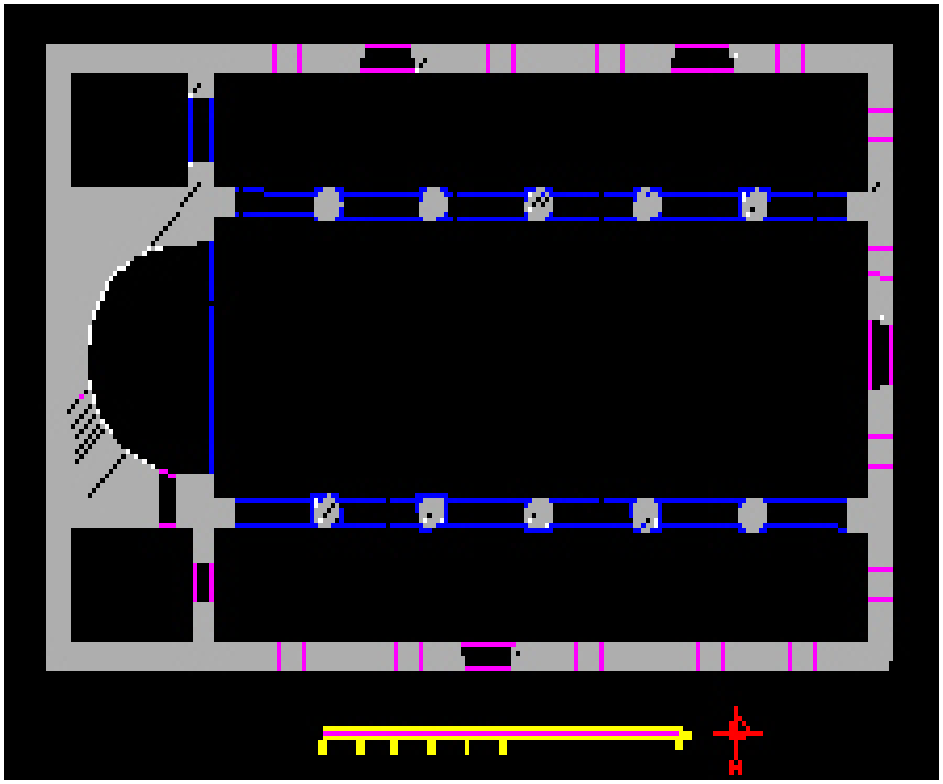


Fig. 3 - Planimetria della chiesa

La navata centrale terminava un tempo con una copertura lignea a doppio spiovente, oggi completamente scomparsa, e doveva essere fornita di embrici di protezioni in terracotta[218] che non hanno lasciato tracce visibili nell'area circostante; le navate laterali dell'edificio erano anch'esse ricoperte con una copertura lignea a spiovente unico, chiaramente più basso di quello della navata principale.

La navata centrale maggiore è larga 7,10 m. e la sua altezza attuale è di 9,75 m., anche se a causa dell'interro del vano la misura dell'alzato è relativa.[219] L'abside, che si trova all'estremità

[218] In casi analoghi nella regione sono state rilevate chiare tracce delle tegole piane e dei coppi che dovevano ricoprire il tavolato ligneo della copertura degli edifici: BISCOP-SODINI 1980.

[219] Le misure dell'alzato sono state prese dal pavimento attuale che, sulla base di alcune prove empiriche preliminari, risulta almeno a circa 30 cm. dal piano originale inferiore.

orientale della navata, è conservata quasi integralmente, è di forma semi-circolare, ha un diametro di 5,90 m. ed al suo centro si aprono due finestre piuttosto grandi; è coperta con una cupola semisferica e la sua chiave di volta è decorata con un disco rilevato su cui compare una croce compresa all'interno di una fascia circolare decorata.

Lo spazio compreso dall'abside è fiancheggiato da due ambienti che si aprono sulle navate laterali. È noto dagli studi sull'architettura bizantina di questa area che nella zona di Antiochia generalmente risulta costante la presenza di vani laterali all'abside centrale suddivisi in un *diaconicon* ed un *martyrion* con funzioni distinte e specifiche: nel primo caso (*diaconicon*), si tratta in pratica di una sacrestia accessibile dall'abside, cioè un vano utilizzato come ripostiglio e localizzato di solito sul lato nord, mentre nel secondo caso (*martyrion*) si tratta di un vano con un altare o mausoleo funerario, cioè uno spazio in cui era collocato un sarcofago o un reliquiario e di regola localizzato sul lato sud rispetto alla navata centrale, tranne rare eccezioni come nella chiesa di Julianos a Brad.[220]

Il vano settentrionale del *diaconicon* si apre al termine della navata laterale sinistra, tramite un accesso sormontato da un architrave piatto privo di decorazioni; risulta accessibile anche direttamente dall'abside tramite una porta analoga, ma di dimensioni minori (larghezza 0,9 m.) e presenta due piccole finestre a feritoia rettangolare aperte nelle facciate nord ed est. Al vano meridionale del *martyrion* si accede dalla navata laterale destra tramite una porta coronata da un arco, e due grandi finestre si aprono nelle pareti sud ed est, anch'esse coronate ad arco. Nella parete di fondo del *martyrion* sono visibili le tracce di una rientranza irregolare, forse la traccia di un alloggiamento per un reliquario.

Nella navata centrale le colonne sono piuttosto elevate, alte oltre quattro metri, e la percezione dello spazio sviluppato in altezza viene accresciuto dall'effetto dovuto alle larghe arcate della navata maggiore che si presentano rialzate poggiando su un blocco cubico alto quasi mezzo metro. Al di sopra delle arcate si aprono le nove finestre del cleristorio (ciascuna misura 1,5 x 0,76 m.), poggianti su un unico filare di conci piatti; gli stipiti sono costituiti da monoliti che sostengono le arcate, anch'esse monolitiche. Le mensole di sostegno del tetto sono ben conservate e presentano una decorazione scolpita (fig. 4).

[13] SODINI 1989, p. 352.

Fig. 4 – Mensola con decorazione scolpita

Il prospetto principale della chiesa si presenta elevato sull'odierno spiazzo calcareo e spicca per la presenza dell'accesso principale ad un livello superiore rispetto al moderno piano di calpestio. (fig.5)

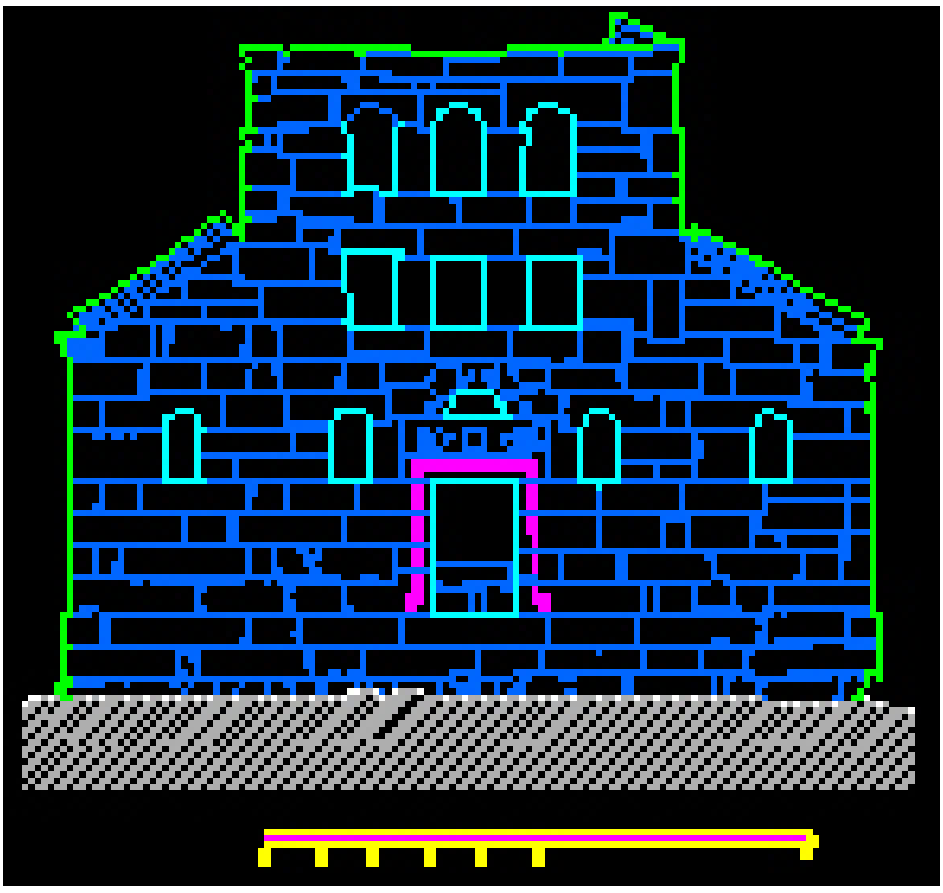


Fig. 5 – prospetto Ovest

La porta principale della chiesa si apre nella facciata ovest ed è sormontata da un architrave decorato con vari motivi difficilmente leggibili perché ormai consunti dalla lunga esposizione alle intemperie: il passaggio presenta una cornice

modanata larga 30 cm. circa. Alcuni studiosi, tra cui Butler,[221] ricostruiscono una scala in muratura proprio in ragione della differenza di quota tra il piano esterno e la soglia, tramite la quale si sarebbe raggiunto l'accesso superiore, anche se non ci sono tracce materiali in quest'area. La costruzione della chiesa su un piano roccioso non omogeneo ed inclinato verso est ha comunque comportato la realizzazione di muratura con diversa quota di partenza per pareggiare il naturale dislivello. Ai due lati della porta, alla stessa altezza del filare dell'architrave decorato dell'entrata, si aprono due finestre per lato coronate da un arco (0,69 x 1,3 m.), mentre sopra l'architrave della porta c'è una finestrella semicircolare (0,95 x 0.45 m. circa). Al di sopra del portale si aprono due serie di aperture: il primo livello consiste di tre finestre rettangolari, mentre il secondo livello presenta tre finestre con sommità semicircolare, per cui la facciata della chiesa di Mushabbak risulta scandita da aperture secondo un motivo ricorrente nelle facciate delle chiese del V sec.

Fig. 6 – veduta della parete ovest

Lungo il fianco laterale meridionale della chiesa (figg. 7-8) si aprono due porte di larghezza diversa, quella occidentale (1,7 m.) più larga di quella orientale (1,53 m.), ma entrambe presentano un architrave decorato a rilievo con motivi vegetali. Nelle murature a fianco delle porte si aprono quattro finestre piuttosto larghe e con coronamento semicircolare (0,69 x 1,31 m. ciascuna). Questa parete laterale si è conservata per tutto il suo alzato, così che risultano ancora visibili i fori di alloggiamento

delle travi che dovevano sostenere il tetto. Si notano inoltre, all'altezza delle finestre del cleristorio, impronte circolari irregolari che corrono lungo la fiancata della chiesa: si potrebbe trattare di tracce di rifacimento successivo delle coperture delle navatelle. Al di sopra degli accessi si notano i fori per l'alloggiamento di tipologie diverse di coperture, ad esempio piccoli protiri.

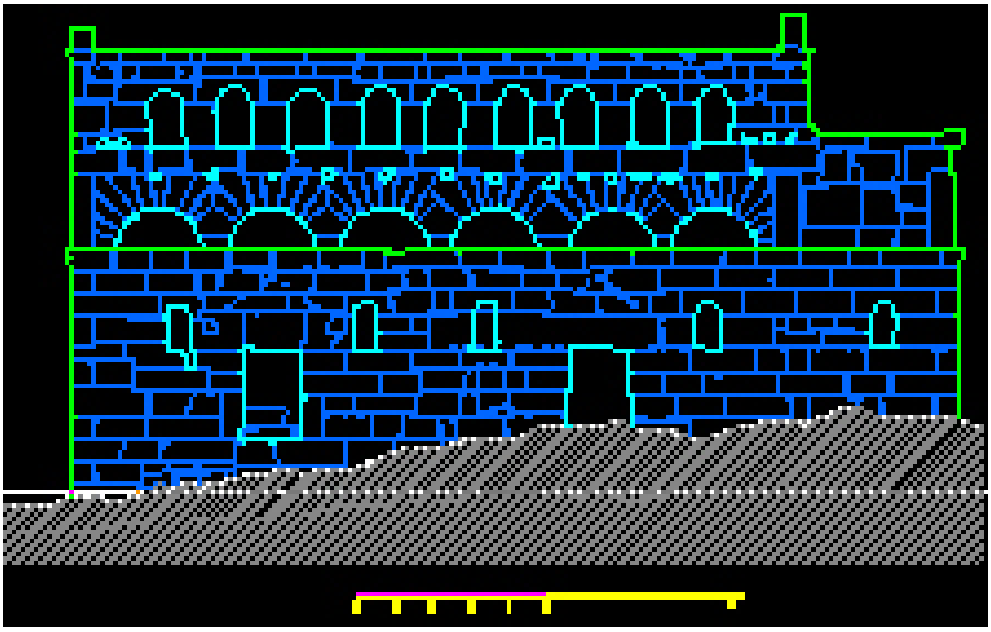


Fig. 7 – prospetto sud

Fig. 8 – veduta della parete sud

Nella parete settentrionale della chiesa (fig. 9) si apre un solo accesso (larghezza 1,35 m.) con architrave monolitico

decorato da motivi vegetali. Presenta caratteristiche analoghe alla parete sud.

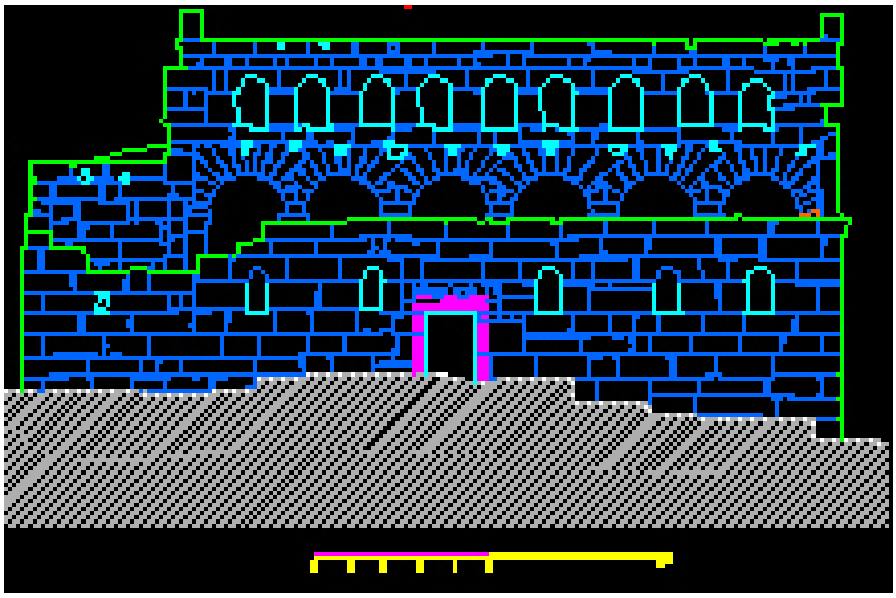


Fig. 9 – prospetto nord

Il prospetto est dell'edificio (figg. 10-11) presenta una facciata esterna piana, in considerazione dell'abside inscritta nella parete rettilinea di fondo, nella quale si aprono quattro finestre, due delle quali ravvicinate, del tipo grande con coronamento ad arco semicircolare in corrispondenza dell'abside interna; una piccola finestra molto stretta di tipo rettangolare si apre nella metà settentrionale della facciata, a destra sul *diaconicon,* ed è simile a quella dello stesso vano che si apre sul fianco nord dell'edificio, mentre una quarta finestra di tipo con coronamento ad arco semicircolare si apre a sinistra dell'abside sul *martyrion*.

L'ornamentazione interna della chiesa di Mushabbak risulta più semplice della decorazione usualmente riscontrata in molte altre chiese della regione datate alla fase primitiva del Cristianesimo bizantino nord-siriano. L'arco dell'abside è adorno di una serie di modanature che terminano orizzontalmente verso l'esterno, sopra i pilastri laterali; presenta inoltre una modanatura della cornice superiore corrispondente all'imposta centrale che sostiene la semicupola dell'abside. Sul fronte della navata centrale, in alto sull'arco trionfale, è presente un grande disco simbolico in rilievo proprio al centro dell'arco dell'abside; esso presenta la raffigurazione della croce inserita in una banda circolare perlinata cui si affiancano i simboli A e Ω, tipici motivi religiosi riferiti al principio ed alla fine del Creato. I capitelli dei pilastri angolari della navata centrale dell'edificio sono tipici

esempi dello stile tardo corinzio di epoca classica rivisitato in età bizantina.

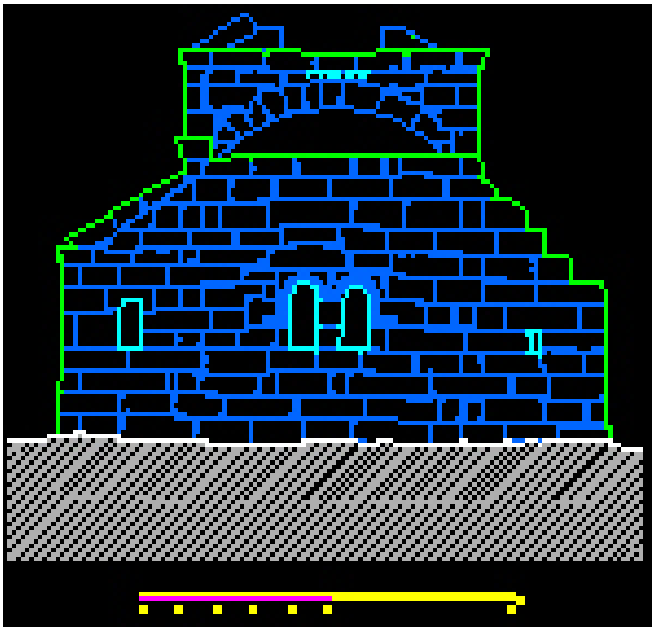


Fig. 10 – prospetto est

I capitelli delle arcate della navata alternano invece due tipi di decorazione appartenenti ad ordini architettonici diversi che richiamano lo stile corinzio semplificato o quello ionico; questi ultimi presentano dei collaretti aggiuntivi che servono a pareggiare l'altezza con i capitelli dell'altro tipo.

Fig. 11 – veduta della parete absidale

La decorazione esteriore risulta ancora confinata quasi esclusivamente ai portali, comprovando la precoce datazione della costruzione dell'edificio; le finestre sono semplici, con l'unica eccezione della coppia di finestre dell'abside, che sono decorate tramite una cornice modanata (fig.12): la decorazione in questo caso termina circa a metà dell'altezza della finestra e prosegue lateralmente in senso orizzontale per circa 40 cm. Questo tipo di decorazione modanata applicato ad una coppia di finestre è stato segnalato come una delle attestazioni più antiche in Siria[222] e si ritrova in un edificio termale di Sergilla chiaramente datato da un'iscrizione dell'anno 473 d.C.

Fig. 12 – particolare delle finestre nel muro absidale

I portali principali della chiesa sono enfatizzati con semplici decorazioni architettoniche con cornici ornamentali eseguite sulle pesanti lastre calcaree. Le quattro aperture dovevano in origine essere protette da una tettoia di legno supportata da due colonne in facciata; ovviamente la mancanza di queste protezioni ha portato alla erosione di gran parte delle decorazioni a rilievo aggettante.

[222] BUTLER 1969, p. 64.

Poco distante dalla chiesa è visibile sul profilo roccioso il taglio della cava (fig.13) da cui è stata estratta la pietra calcarea per la costruzione dell'aula di culto e degli altri edifici del villaggio: si notano in superficie chiaramente i segni della cava principale praticamente a pochi passi del monumento a sud-ovest dell'edificio; un altro taglio della roccia estremamente evidente è identificabile a nord-ovest, più distante e più in basso sul fianco della collina.

In entrambe le cave è ancora possibile distinguere l'area risparmiata dal taglio della pietra, in cui compare una sorta di rampa di utilizzo, finalizzata a movimentare i blocchi tagliati dal fronte vivo della cava stessa: nella cava sud-ovest, più vicina all'angolo della chiesa, il lato orientale della cava presenta una rampa inclinata in discesa proprio nel punto più prossimo all'edificio religioso; invece nella cava più isolata a nord-ovest, dislocata su un forte dislivello naturale, il fronte di cava rimane a monte della collina e la rampa risulta forzatamente posizionata sul margine inferiore dell'area.

Fig. 13 – cava antistante la basilica

Sembra evidente che nel tempo entrambe queste cave a cielo aperto siano state convertite in spazio di raccolta delle acque piovane, in modo da tesaurizzare le risorse d'acqua, tuttora disponibili per fini secondari. Invece proprio in coincidenza

dell'angolo nord-est della chiesa si riconosce sulla superficie rocciosa un'area circolare molto estesa e completamente rocciosa: coincide con la presenza nel sottosuolo di una riserva d'acqua potabile ancora usata da una famiglia che abita tuttora il sito. Tale riserva sulla base dell'indizio ricavabile dalla fotografia aerea sembra avere una conformazione ovoidaleggiante, come lascia intendere l'aspetto esterno dell'area e sembra verosimile ipotizzare una sua localizzazione originaria precedente allo stanziamento umano sulla collina; certamente in uso durante l'occupazione antica del pianoro roccioso, si ricollega al sistema diffuso nella regione del riutilizzo delle cavità naturali sotterranee come cisterne di riserva idrica.[223]

Nell'area ad est della chiesa si trovano i resti di un antico villaggio, sicuramente abitato in età bizantina, attualmente in stato di crollo ed abbandono: riguardo alle strutture visibili in superficie nessuna ricerca specifica è stata eseguita al fine di identificare la natura stessa di questa occupazione, di cui rimangono in piedi solo alcuni tratti di muri su cui talvolta si distinguono le aperture degli ingressi degli edifici; si può tuttavia segnalare la presenza di tipologie di strutture con finalità differenti, tra cui certamente resti di abitazioni e verosimilmente resti di scuderie, identificabili con un tipo di cortile porticato a pilastri monolitici (fig.14).

Fig. 14 – alcuni resti nel villaggio

[223] BISCOP-SODINI 1980, pp. 222-224.

Il villaggio è dimensionalmente piccolo rispetto agli altri del Gebel Sim'an, che in genere si estendono su una superficie media di quasi 3,4 km.: esso si estende infatti per una superficie non di molto superiore ad appena 2 km. quadrati. Anche ricorrendo all'analisi delle fotografie aeree (fig.15), senza un preciso riscontro archeologico che rimuova i livelli di terreno di abbandono che occultano gli originali orientamenti delle strutture, risulta impossibile ipotizzare la plausibilità della presenza di assi viari, che seppur in modo ridotto possono essere stati un tempo risparmiati nell'agglomerato. Nonostante i summenzionati limiti dell'indagine, si segnala comunque che solo in alcuni tratti i resti delle strutture raggiungono ancora il livello di alzato del primo piano degli antichi edifici: in particolare, si conserva un tratto di porticato di un edificio eseguito con pilastri monolitici su due livelli. Inoltre, come spesso accade altrove in questa area, si notano sporadici casi di decorazioni eseguite con incisioni geometriche sugli architravi delle porte degli edifici: si segnala infatti la presenza di una decorazione incisa con motivo decorativo estremamente complesso di tipo geometrico, basato sui temi base del quadrato, del cerchio e delle linee curve combinati in un incrocio complesso.

Fig. 15 – foto aerea della chiesa con il villaggio

Un elemento già emerso dall'analisi delle poche informazioni a disposizione sul villaggio riguarda la precoce occupazione del sito stesso, risalente alla fase imperiale romana,

potendosi datare al II-III secolo d.C. in base alla tipica tecnica di lavorazione dei blocchi di calcare, di tipo poligonale, utilizzati negli edifici ed ancora chiaramente visibili nel riutilizzo dell'abitazione moderna e in alcuni tratti delle recinzioni interne del villaggio. Rispetto a questo elemento di datazione piuttosto che di un dato puntuale si tratta di un margine orientativo sul periodo durante il quale si possono far partire le prime costruzioni del villaggio di Mushabbak: all'interno del quadro relativo alla storia dell'insediamento, la chiesa fu quindi eseguita durante una fase piuttosto avanzata nel tempo; sebbene per i suoi caratteri tecnici specifici essa mostri elementi di precocità e di alta datazione rispetto ad altre chiese analoghe,[224] la chiesa bizantina di Mushabbak deve essere stata costruita intorno alla seconda metà del V secolo, quando il sito doveva già avere assunto una sua organica conformazione, nel quadro delle dinamiche architettoniche che accomuna la maggior parte dei siti religiosi del Massiccio Calcareo. La sua decorazione è tra l'altro, come ricordato, comparabile con quella dell'Hammam di Sergilla, datato da una iscrizione al 473 d.C.

Si potrebbe tentare di ricollegare la storia di questo villaggio e del suo edificio religioso allo sviluppo della regione: è stato più volte ribadito il fatto che un nucleo abitativo nel villaggio potrebbe risalire ad un'epoca precedente la fase bizantina, ma solo con la fine del V secolo, proprio negli anni che coincidono con la nascita del centro di culto di San Simeone Stilita, nel villaggio di Mushabbak compare un grande edificio religioso posto ai margini del centro già occupato dalle abitazioni. Si è stimolati da questo forte argomento della contemporaneità cronologica a mettere addirittura in relazione l'esistenza di questo centro con l'importante santuario martoriale. Lo spunto è fornito da una serie di tenui indizi: il villaggio non sembra caratterizzato da una densità abitativa tale da fare sorgere la necessità di un edificio sacro così ampio; la presenza di un vano adibito a *martyrion,* posto a destra dell'abside centrale della chiesa, sembra corrispondere a precise motivazioni derivate dal culto dei santi e delle loro reliquie, che proprio a Qalat Sema'an raggiunge il massimo della rilevanza; nel sito le costruzioni visibili senza il ricorso di analisi approfondite presentano caratteri tipici dei complessi monastici dell'area, con una serie di edifici porticati su più livelli in cui ospitare religiosi o pellegrini; l'esiguità della distanza che separa il centro di Mushabbak dal centro di Qalat Sema'an rappresenta infine un argomento assai convincente.

Negli anni in cui il monastero ed il complesso sacro maggiore si andavano sviluppando, il grande cantiere architettonico deve aver richiamato nuclei sempre più ampi di pellegrini, religiosi e laici, per cui sembra quasi naturale porre in relazione l'evento della creazione di una piccola chiesa nel sito

[224] BUTLER 1969, p. 64.

posto a margine di un pianoro elevato in vista della via di fondovalle che collega Aleppo con Qalat Sema'an passando per Daret Azze: solo circa 12 km. di strada separano il piccolo centro dal maggiore sito religioso del massiccio calcareo. Certo queste considerazioni rimangono per il momento suggestive ipotesi che potrebbero trovare un effettivo riscontro solo nel campo delle verifiche archeologiche negli anni a venire.

BIBLIOGRAFIA

A.A.E.S. 1903-1930 = *Publications of an American archaeological Expedition to Syria in 1899-1900*, New York 1903-1930.
BISCOP - SODINI 1980 = BISCOP J.L. - SODINI J.P., *DEHES, (Syrie du Nord). Campagnes I –III (1976-1978). Recherches sur l'habitat rural*, Syria, LVII, 1980.
BURNS 1992 = BURNS R., *Monuments of Syria, An historical Guide*, London 1992. p. 109.
BUTLER 1903 = BUTLER H.C., *Architecture and other Arts*, Amsterdam 1903.
BUTLER 1920 = BUTLER H.C., *Architecture, Northern Syria,* Amsterdam 1920.
BUTLER 1969 = BUTLER H.C., *Early Churches in Syria,* Princeton 1929, Amsterdam 1969.
CANIVET 1987 = CANIVET P. e M.T.*, Huarte, sanctuaire chrétien d'Apamène, (IV- VI s.)*, BAH, CXXII, Paris 1987.
DE VOGÜÉ 1865-1877 = DE VOGÜÉ M., *Syrie Centrale: architecture civile et religieuse du Ier au VIIe s.*, 2 voll., Paris 1865- 1877.
JALABERT-MOUTERDE 1939 =JALABERT L.- MOUTERDE R., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* II , Paris 1939.
JARRY 1967 = JARRY J., *Annales Islamologiques,* VII (1967).
JIDEJIAN 2002 = JIDEJIAN N., *Beyrouth à travers les âges*, Beirut 2002.
LASSUS 1935 = LASSUS J., *Inventaire archéologique de la région N-E de Hama*, Damas 1935.
LASSUS 1947 = LASSUS J., *Sanctuaires Chrétiens* de *Syrie,* Paris 1947.
LASSUS 1950 = LASSUS J., *Liturgie nestorienne médiévale et églises*, Paris 1950, pp. 326-352.
MANGO 1989 = MANGO C., *Architettura bizantina*, Milano 1989.
MATTERN 1933 = MATTERN J., *A Travers Les Villes Morts De Haute Syrie*, Beyrouth 1933.
MATTERN 1944 = MATTERN J., *Villes mortes de haute Syrie,* Beyrouth 1944.
NACCHACHE 1992 = NACCACHE A., *Décor des églises de villages d'Antiochène du IVe au VIIe siècle*, Paris 1992.
P.A.E.S = *Publications of the Princeton University Archaeological expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909*, Leyde 1907-1949 = "Revue de l'histoire des religions"*,* Paris 1950, pp. 326-352.
PENA-CASTELLANA-FERNANDEZ 1975 = PENA R.- CASTELLANA P. - FERNANDEZ R., *Les Stylites syriens,* Milan 1975.
ID., *Les Reclus syriens,* Milan 1980.
ID., *Les Cénobites syriens*, Milan 1983.
ID., *Inventaire archéologique du jebel Bariša*, Milan 1987.

ID., *Inventaire* du *jebel el' Ala,* Milan 1991.
ID., *inventaire du jebel Wastani* , Milan 1999.
SEYRIG 1940 = SEYRIG H., *Antiquités Syriennes*, 32, *Ornamenta Palmyrena antiquiora*, Syria, XXI 1940.
SODINI 1989 = SODINI J. P., *Les églises de Syrie du Nord,* in *Archéologie et histoire de la Syrie*, II, *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Sarrebruk 1989, pp. 347-372.
STRUBE 2002 = STRUBE Ch., *Baudekoration im Nordsyrischen Kalksteinmassiv*, Mainz 2002.
Syria 79-2002 = DENTZER J.-M. -. BLANC P.M. - FOURNET T., *Le développement urbain de Bosra de l'époque nabatéenne à l'époque byzantine: bilan des recherches françaises 1981-2002*, in "Syria" 79 (2002), pp. 75-154.
TATE 1988 = TATE G., *A propos des campagnes de la Syrie du Nord (II-VII siècles), une tentative d'histoire sérielle*, in *Géographie historique du monde méditerranéen, Publications de la Sorbonne*, Paris 1988, pp. 207-213.
TATE 1989 = TATE G., *Les paysages ruraux en Syrie du Nord à l'époque romano-byzantine,* in *Resurrecting the past. Joint Tribute to Adnan,* Leiden 1990, pp. 379-386.
TATE 1992 = TATE G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle*, Paris 1992.
TATE 1997 = TATE G., *Expansion d'une société riche et égalitaire, les paysans de Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle,* CRAI 1997, pp. 913-940 .
TCHALENKO 1953 = TCHALENKO G., *Villages Antiques de Syrie du Nord*, Paris 1953-1958.
TCHALENKO 1979 = TCHALENKO G., *Eglises de Village de la Syrie du Nord,* vol. I, *Planches,* Paris 1979; vol. II., *Album*, 1980.
TCHALENKO 1990 = TCHALENKO G., *Eglises Syriennes à Bêma, Texte,* Paris 1990.
TEXIER–PULLAN = TEXIER Ch. – PULLAN R.P., *L'architecture Byzantine. Receuil de monuments des premiers temps du Christianisme en orient*, Londres 1864.

AI MARGINI DI DUE IMPERI: SIRIA INTERMEDIA, FRA BISANZIO E LA PERSIA

del prof. Andrea Piras

Vi sono territori che per la loro conformazione geografica esprimono un destino storico, geopolitico e culturale che li distingue per originalità e creatività, ponendoli come luoghi di intersezione, oltre che di conflitto e di antagonismo – ma si sa, le guerre sono fenomeni cruenti di scambio che oltre agli aspetti bellici implicano relazioni, mescolanze etniche e religiose, comunicazioni nella vasta gamma di linguaggi verbali e gestuali (rituali diplomatici, cerimoniali, doni e tributi) che esprimono visioni del mondo e ideologie.

Tra le molte zone che possono trovare le proprie coordinate all'interno di questi parametri, la Siria è indubbiamente uno dei casi più interessanti per valutare il suo ruolo di mediazione e di intercapedine geoculturale, estesa lungo una fascia cruciale, effervescente e dinamica, cerniera tra frontiere di imperi avversari, e per questo simili nelle loro mistiche della regalità, come furono appunto quelli di Bisanzio e dei Sassanidi.

Possiamo quindi definire l'importanza della Siria in paragone con altre regioni estese "tra Oriente e Occidente" (per usare il titolo di una celebre opera di Santo Mazzarino, dedicata alla Ionia e all'Asia Minore, in cui la competenza dello storico si addentrava lungo i percorsi impervi e tortuosi di quelle geografie di frontiera che videro le realizzazioni più originali di una grecità non racchiusa nell'Ellade, ma protesa con impeto avventuroso alla conoscenza e all'incontro con genti e civiltà adagiate sul largo abbraccio del Mare Egeo e del Mediterraneo).

Nella penisola anatolica fiorirono esempi di civiltà non isolate (Ittiti, Cari, Lici, Frigi, oltre che Greci) ma anzi in perenne movimento lungo questa "via della *koinè*" trans-frontaliera, dove stili di vita, conoscenze, tecniche e arti fluivano liberamente dentro gli ampi fiumi di tre mondi della storia arcaica dell'Asia anteriore: quello ionico microasiatico, quello siriaco, appunto, e quello mesopotamico,[225] dando luogo ad aggregazioni in cui nascevano soggetti politici dinamici e bellicosi, come l'impero assiro. E dove si inoltravano nuovi soggetti etnici altrettanto dinamici e bramosi di emergere, come gli Iranici, proiettati con irruenza sugli scenari del Vicino Oriente semitico e mesopotamico, desiderosi di emulare i grandi dinasti, di elevarsi organizzativamente e di sostituirsi ai precedenti regnanti, al momento dell'offuscarsi dei loro splendori: come nel caso dei Medi e poi dei Persiani che dal VI secolo a.C. in avanti, nella persona di Ciro II, il Grande,

[225] MAZZARINO 1989, p. 106.

scompaginarono gli assetti statuali, politici e amministrativi, delle più mature e vetuste società della Lidia, di Babilonia e dell'Egitto.

In questa mappatura di geografie interattive la Siria rivela la sua funzione di porta sul Mediterraneo e di cerniera tra la penisola anatolica a nord e la Palestina e l'Egitto a sud; mentre oltre la linea dell'Eufrate, a est, si aprono le regioni della Mesopotamia e le grandiose realizzazioni degli imperi di Babilonia e di quelli iranici che si susseguirono per più di un millennio, dalla dinastia degli Achemenidi a quella degli Arsacidi e infine dei Sassanidi.

Possiamo quindi definire la Siria come un' ulteriore "fascia intermedia tra Ellenismo e Iranismo", per entrare nel merito del teatro di guerre e contatti che qui ci interessa – i rapporti tra Bisanzio e la Persia attraverso la Siria – e per estendere alla cronologia del tardo-antico una definizione coniata per una realtà, quella dell'Asia Minore nel periodo achemenide, studiata da David Asheri in un'indimenticabile opera[226] che coniugava erudizione e ingegno nell'affrontare, con tutti gli strumenti della metodologia storica, ogni più variegata espressione dei fenomeni di acculturazione in zone di confine.

Le aree di frontiera enumerate da Asheri contavano molte fasce costiere del Mediterraneo o del Mar Nero, rintracciabili nella Scizia, l'Iberia, la Gallia meridionale, l'Etruria, la Sicilia e la Magna Grecia, Cirenaica, Asia Minore, Cipro, Fenicia e Palestina. Nella sostanza del suo libro, era la striscia di frontiera tra mondo greco e iranico-mesopotamico a catalizzare la sua disamina, volta a sondare collegamenti e separazioni tra i due mondi, per varcare spartiacque culturali piuttosto che politici, che mai furono Grandi Muraglie ma piuttosto limiti convenzionali e simbolici di identità cangianti, confini apparenti che non potevano arginare il naturale flusso di relazioni e di curiosità verso territori ignoti che alimentavano desideri, fantasie e pregiudizi (l'oriente sontuoso e debosciato, i suoi fasti e la sua ricchezza, la sua sapienza magico-esoterica).

Anche la Siria tardo-antica, benché lontana dai secoli dell'impero achemenide, ripropone comunque e in nuove forme e processi questa funzione di diaframma tra l'Occidente e la Persia, tra ellenismo bizantino *versus* l'iranismo.

Un iranismo ora sassanide ma sempre arroccato sulle ancestrali posizioni di conflitto e di rivendicazione territoriale di luoghi di antico dominio achemenide, come appunto quelli disseminati lungo le frontiere della Siria e della Mesopotamia e reclamati nel III secolo dal re dei re Shabuhr I, nella sua iscrizione alla Ka'ba-ye Zardusht,[227] situata nella Perside.

[226] ASHERI 1983.
[227] GNOLI 1991.

Shabuhr menziona le conquiste (§§10-19) nella provincia romana della Siria (Asuriya), nel corso della seconda campagna che gli permise di occupare luoghi come Hierapolis, Sura, Barbalissos, Apameia e Antiochia; e proclama con imperiosa autorità tale dominio sulla base di un precedente diritto di possesso di suo padre, dei suoi nonni (*niyāgān*) e dei suoi avi (*ahēnagān*), avi da intendersi come quei predecessori achemenidi nella cui linea di successione carismatica si poneva il monarca sassanide del III secolo d.C.

Si dichiarava quindi, senza soluzione di continuità e con un balzo cronologico di secoli, una presunzione di imperio su quelle zone del versante siro-mesopotamico a ridosso della striscia dell'Eufrate che ancora divenivano argomento di contesa col nemico, romano prima e bizantino-romeo poi, nella vana speranza di poter nuovamente conquistare uno sbocco sul Mediterraneo, perduto nei secoli trascorsi e al tempo della dominazione achemenide sulla costa siro-fenicia, con proiezione su Cipro.

La dinastia persiana dei Sassanidi, che entrò in conflitto con Roma per il controllo di regioni strategiche come la Mesopotamia, l'Armenia e la Siria, aveva riscosso notevoli successi con le sconfitte di Valeriano, fatto prigioniero da Shabuhr nel 260, e di Giuliano, morto in battaglia nel 363; mentre con le vittorie di Teodosio II (nel 421 e 441) si raggiunse un equilibrio sostanziale, fino al momento del riaccendersi delle ostilità con le guerre bizantino-sassanidi sotto l'imperatore Anastasio (491-518), a causa dell'occupazione persiana di Teodosiopoli, di Amida e Nisibi nella Mesopotamia.

In fasi ricorrenti il conflitto si accendeva dunque in quella striscia intermedia che per diversi secoli costituì una interzona di attriti, di rivendicazioni e di spostamenti coatti a seguito di frequenti deportazioni, cominciate con Shabuhr e ripetutesi nel periodo delle guerre tra Giustiniano e Khusraw I (= Cosroe), quando il re dei re, dopo aver saccheggiato Antiochia nel 540, ne deportò tutti gli abitanti. Ma l'aspirazione persiana a trovare uno sbocco sul Mediterraneo venne di nuovo frenata dalla resistenza del generale Belisario.

Il conflitto più lungo e sanguinoso tra Bisanzio e la Persia lungo la frontiera della striscia siro-palestinese ed egiziana fu quello condotto da Khusraw II, che si impadronì di Antiochia (611), di Damasco (613) e di Gerusalemme (614), spingendosi fino all'Egitto (619) in un ultima slancio di conquista sugli scenari geo-politici del Vicino Oriente mediterraneo. Ultimi bagliori di un crepuscolo splendido e agonizzante, come fu quello di Khusraw II, costretto alla fuga dalla vittoriosa campagna di Eraclio che ribaltò gli esiti infausti della avanzata sassanide, riconquistando i territori di Bisanzio, prima di perderli definitivamente dopo la battaglia dello Yarmuk (630) che consegnò la Siria alle armate del califfo 'Omar. E anche la

Persia immortale nei secoli di lì a poco sarebbe caduta sotto la marcia inesorabile dell'Islam e delle schiere arabe trionfanti nella battaglia di Qadisiyya (634).

Questa rapida scorsa degli eventi bellici e dell'avvicendarsi di fasi alterne di acquisizioni e di perdite, è una trama generica su cui rintracciare disegni più ampi e intrecci di contingenze, occasioni, possibilità di incontro e di scambio che al di là della tragicità degli accadimenti si verificano sempre nella storia. E ancor di più in questa fascia intermedia tra Scilla bizantina e Cariddi persiana, dove comunità, società e istituzioni venivano periodicamente sconvolte da venti di guerra e da esodi di massa.

È il caso delle deportazioni: fenomeno traumatico di sradicamento cittadino e regionale che tuttavia favoriva una migrazione di competenze, mestieri e maestranze tra le più varie, sia nel dominio dell'architettura che dell'urbanistica, delle arti suntuarie o delle arti medico-terepeutiche (disciplina quest'ultima in cui la Siria - e la cultura siriaca più in genere, estesa quindi anche alla Mesopotamia - ebbe sempre una grande rinomanza e un prestigio che riscosse il favore della corte di Persia).

Il fenomeno delle deportazioni è quindi basilare per comprendere le dinamiche dei flussi etnici e civili costretti a transumanze periodiche dall'una parte all'altra del *limes* romeo-persiano e della fascia intermedia siriaca, soggetta a tali eventi di traslazione coatta – ma che non devono essere valutati al pari di altri effetti ineliminabili dei conflitti, come gli espropri e i massacri, la riduzione in schiavitù, la coscrizione militare o la forzata sedentarizzazone dei nomadi.[228]

Al contrario, l'analisi delle fonti rivela modalità spesso non cruente delle deportazioni, insieme a conseguenze positive di questi massicci trasferimenti che servivano a popolare nuovi insediamenti urbani, e questo fin dalle guerre dei primi Sassanidi, come Ardashir, che insediò numerosi prigionieri romani nelle sue città.

Un altro aspetto frequente era quello di una ridefinizione etnica di città: come Nisibi, in Mesopotamia, ceduta a Shabuhr II in seguito al trattato di pace con l'imperatore Gioviano, nel 363, e ripopolata con 12.000 individui provenienti dalle migliori famiglie della Persia, in specie dalla città di Ishtakr.

Anche fonti cristiane come la *Cronica di Seert* registrano l'impiego di molti deportati nei territori dell'impero, ai fini di incrementare la produttività dei lavori agricoli di bonifica, irrigazione e coltivazione (un'attività meritoria, quest'ultima, per l'*ethos* della Persia pre-islamica, non scevra da profonde implicazioni religiose).

Inoltre, cosa non secondaria, come vedremo più oltre, a queste deportazioni è connesso il fenomeno della diffusione del

[228] KETTENHOFEN 1996.

cristianesimo in terra di Persia, evento veicolato da flussi migratori che prepararono il suo cammino di evangelizzazione e che trasmisero la cultura bizantina e siriaca: guardando oltre le legittime angustie del racconto dei contemporanei – la conquista di Antiochia nel III secolo (Zosimo I, 27, 2) e nel VI, quella di Hatra e di Dura Europos nel IV (Ammiano XXV, 8, 5) o di Nisibis, di Apamea, Aleppo e Dara nel VI sec. – non sono infrequenti accenni positivi alle condizioni favorevoli di accoglienza e sostentamento da parte persiana, nonché alla generosità di un sovrano come Yazdegerd I (399-420), lodato dall'autore del *Liber Calipharum* per la sua bontà e generosità verso i deportati e per aver acconsentito al rilascio di 1.330 esiliati, liberi di tornare in patria, anche se circa 800 decisero di restare in Persia.

Né mancano esagerazioni nelle fonti, laddove si enumerano cifre improbabili di deportati, oppure toni agiografici che drammatizzano lo scontro tra cristianità e "paganesimo" con ecatombi di martiri, come l'episodio delle 2.000 vergini che si gettarono nel fiume per non abiurare alla propria fede e per non essere consegnate da Khusraw I ai suoi ufficiali e soldati (Giovanni da Efeso).

Le guerre bizantino-sassanidi sono quindi contrassegnate – oltre che da tregue ripetutamente infrante e da pesanti tributi – da vari episodi di trasferimenti, ripopolamenti urbani e di villaggio per la riqualificazione del territorio, e questo non solo in base a criteri numerici di massa ma anche secondo la distinzione, il grado, la professionalità e la competenza dei prigionieri: ovvero, privilegiando la nobiltà, gli alti ufficiali, i dotti, i sacerdoti e gli artigiani. Specialmente per questi ultimi poi, i Sassanidi dimostravano una preferenza alla scopo di migliorare le proprie tecnologie: ingegneri idraulici, metallurgici, specialisti delle tecniche di irrigazione, capomastri, architetti, muratori, carpentieri, genieri (ponti, strade), tessitori, artigiani della seta e del broccato, medici e insegnanti.

In alcuni casi, fenomeni di ristrutturazione economica, come durante il regno dell'antagonista di Giustiniano, Khusraw I, promotore di una generale riforma fiscale, poterono verificarsi grazie all'apporto di concezioni giuridiche romano-bizantine raccolte in opere come il *Codice legale siro-romano*, che pare aver influenzato certi aspetti della legislazione fiscale sassanide e, ben più oltre, anche dell'Islam.

L'origine dello scritto è controversa e dibattuta, ma si propende a escludere un transito diretto da Bisanzio alla Persia, a favore di un livello intermedio di elaborazione testuale, in cui alcune tradizioni normative della Siria dioclezianea, assunte e rifuse nella forma di questo codice siro-romano, sarebbero poi giunte agli ambienti istituzionali sassanidi preposti alla gestione amministrativa ed economica.[229]

[229] GARSOIAN 1983, pp. 587-588.

Si può quindi affermare che la storia della cultura di questo periodo, nel suo intreccio di accadimenti e di circostanze che generarono incontri di ambienti e di persone e che influirono sullo sviluppo della qualità urbana e sociale dell'impero persiano, è largamente debitrice dell'apporto esterno di abilità e mestieri fiorenti nel cosmopolitismo di quest'epoca di ampia circolazione di genti, di idee, di traffici, di saperi e di ingegni, lungo le coordinate di passaggio che nella fascia intermedia siriaca, dal Mediterraneo all'Eufrate, promuovevano sintesi e commistioni nell'ambito della speculazione intellettuale e teologica, dell'arte e dell'estetica.

E non ultimo, nella elaborazione di una ideologia del potere in cui i due imperi eccellevano, per creatività simbolica e scenografica, per l'alta produzione di segni culturali e di cerimoniali, per la raffinata diplomazia. Lungo la dorsale dell'interzona siriaca si rinvengono luoghi deputati a manifestare rappresentazioni del potere, nel paesaggio architettonico di edifici, piazze, costruzioni, monumenti in cui si fondevano i più eterogenei apporti dell'arte orientale ed ellenistica, per ideare dei comuni linguaggi (verbali, iconografici, gestuali) e una retorica di magnificazione imperiale.

Un'opera dotta come quella di Géza de Francovich, dedicata in modo significativo a *Persia, Siria e Bisanzio nel Medioevo artistico europeo*, è davvero di notevole valore e attualità per indagare quel retroterra della tarda antichità e dell'alto medioevo che, a partire dal Vicino Oriente e dal Mediterraneo, propagò i suoi effetti in molteplici ramificazioni che si diffusero nel continente europeo: ai margini dei grandi imperi e in quella fascia di incubazione che si protendeva all'Asia Minore, a nord, e all'Egitto a sud, all'Arabia a sud-est, brulicavano influssi e germinazioni, si incontravano forme, motivi, esperienze, stili e correnti in un laboratorio vivente, dinamico e fervido, di continue gemmazioni che sono ancora parte essenziale e visibile dei nostri beni culturali, monumentali, artistici e letterari.

Non solo Bisanzio quindi ma la Siria e la Persia, che tramandava, oltre all'eredità partica e achemenide, anche quella dell'antico oriente mesopotamico, assiro e babilonese, ponendosi come sigillo di una trafila millenaria, e impostando una "struttura di immagine" che sarà normativa per Bisanzio e per l'occidente e che ebbe nella Siria la sua operosa fucina di creazioni e di irradiazioni.

Nella variegata arte costantinopolitana si riassumeva uno stile ieratico e maestoso di trascendenza regale, di provenienza iranica, frammisto all'espressionismo siriaco, al *pathos* drammatico microasiatico e alla sua tradizione scultorea, allo stile ellenistico-alessandrino con la sua impronta naturalistica: il tutto in un insieme di gusti, preferenze, ispirazioni e suggestioni

che confluivano nella retorica di un immaginario di monarchia assoluta.[230]

Nell'aspetto più appariscente, fastoso e opulento – che è quello della committenza imperiale ed aristocratica – ci si presenta una teoria di raffigurazioni, di soggetti e di cicli in cui è lampante l'incontro tra i due mondi e il reciproco gusto per un'arte di encomio e di celebrazione, piena di simboli e di emblemi di carisma. L'arte del mosaico che la Persia conobbe grazie alla maestranze dei prigionieri romani, risplende nella città sassanide di Bishabuhr; come ancor più, nella ricca Antiochia siriana, che tanto affascinò i monarchi sassanidi al punto da indurli a ricostruirne le fattezze all'interno dei propri domini, nominandola allo stesso modo, anche se con una sfumatura di appannaggio regale ("Antiochia di Shabuhr").

Antiochia è così una citta-effigie, luogo principe per cogliere gli indizi di questa vitalità creativa di botteghe e officine che esportavano, verso la corte di Bisanzio o di Ctesifonte, un patrimonio iconografico e un linguaggio figurativo che ben si adattava alle intenzionalità del potere (e del lusso) e al discorso della propaganda imperiale che necessitava di icone di sovranità e di metafore di autorità.

È in Antiochia, grande centro tessile siro-romano, che i mosaici pavimentali si ispirano alle stoffe di lana e di seta che si fabbricavano nel V secolo per la vicina, temuta e ammirata, Persia.[231]

Gli *ateliers* dei mosaicisti trasponevano nell'ordito delle tessere policrome le scene di caccia o animali stilizzati, protomi di arieti che sorgono da ali spiegate e uccelli con nastri, nastri analoghi a quelle duplici bande dalle punte fluttuanti che ondeggiano dietro la criniera di un leone, uno dei temi favoriti di quest'epoca che si diffuse per tutta la Siria e la Palestina, e quanto mai iranico nelle fattezze.

Questa coppia di flabelli sospesi al vento – così sembra dalla iconografia che riproduce la mobilità delle bande – compaiono, originariamente, nei rilievi monumentali partici e sassanidi come ornamento di investitura al pari di altre insegne, quali l'anello/diadema, simbolo di carisma che veicola energie sovrannaturali di autorità e di legittimazione, iconograficamente avvicinabile al motivo del *nimbus* posto sul capo di monarchi e di santi, e a quell'aureola di gloria iranica, lo *khwarrah,* splendore di maestà e forza che irradia dalla testa del sovrano persiano. La sua presenza vicino ad animali come leoni, arieti e uccelli non è così solo un artifizio ornamentale ma un segno di appartenenza regia - e quindi di un prestigio di eccellenza per questi animali e per colui che li possiede, anche solo nella raffigurazione del mosaico.

[230] de FRANCOVICH 1984, pp. 11-15.
[231] GHIRSHMAN 1962, pp. 306-307.

La ricca produzione di Antiochia manifesta una pervasività di motivi e di forme che si innervarono agevolmente nella vita e nei gusti di questa metropoli posta al termine della Via della Seta e perciò destinataria di beni (stoffe, spezie, gioielli) che giungevano dalla Cina all'occidente, per tramite della Persia, nell'interstizio della Siria.

Nel caso di Antiochia tardo-antica, città dalla popolazione prevalentemente cristiana e sovente in ansia per la temibile vicinanza persiana, è stato osservato di recente[232] a proposito di questi mosaici e del mosaico che raffigura il leone (non la fiera dei ludi circensi romani ma l'animale delle riserve di caccia imperiali, e quindi di proprietà del sovrano persiano) come si debba forse vedere in questo esemplare di arte uno di quei rari momenti di pausa, all'inizio del V secolo, nella secolare vicenda bellica tra i due antagonisti, in una situazione favorevole di dialogo tra competenze artigianali esperte nella lavorazione di motivi esotici di un'arte iranica destinata a perpetuarsi nella sua varietà di forme, di simboli e di fantasie (uccelli mitologici, pavoni) nei periodi seguenti, come si può vedere nei tessuti di Antinoe, dell'Egitto bizantino.

Non bisogna tuttavia dimenticare anche una dinamica opposta che favorì la migrazione di elementi bizantini e siriaci verso la Persia, così ricettiva nei confronti delle tecnologie e delle maestranze di oltre frontiera, come si diceva più sopra.

Un caso eminente è rappresentato dal complesso monumentale e figurativo di Taq-i Bustan, il meno sassanide tra gli esempi di arte regia persiana, in ragione della sua architettura e della sua iconografia.

Costruito per magnificare l'investitura del re Khusraw II (590-628) e il favore divino di legittimazione celeste della sovranità terrena, il complesso di Taq-i Bustan rappresenta un esempio mirabile di quell'alterno flusso di apporti che intercorsero tra Bisanzio e la Persia e che si tradusse sovente in un medesimo linguaggio (verbale, figurativo, gestuale): è l'epoca del VI e del VII secolo, quella di grandiosi antagonismi tra personalità di eccezionale vigore, carisma e progettualità ideologica, politica, istituzionale, tra Giustiniano e Khusraw I (Anoshervan "dall'anima immortale"), tra Maurizio, Eraclio e Khusraw II (Aparwez "il vittorioso").

Questa fu anche l'epoca di intense relazioni tra artigiani e competenze, nel segno di una vicendevole attività di edilizia e di urbanizzazione, testimoniata da Procopio nel caso di Giustiniano, a leggere la sua opera sugli edifici, oppure per Khusraw I che dopo aver espugnato Antiochia (540) la ricostruì vicino alla capitale sassanide, Ctesifonte, e la chiamo "Antiochia di Khusraw" (*Antiocheia Chosroou*, in Procopio, *De Bello Persico* 2.14.1).

[232] GONOSOVA 2000.

La proliferazione di edifici civili ed ecclesiastici nella Siria e nella Mesopotamia bizantina dovette costituire un fronte di migrazione e diffusione di uno stile artistico e architettonico condiviso nel gusto e nelle intenzionalità semiotiche dell'una e dell'altra parte.

Taq-i Bustan ne è una prova evidente[233] per le sue costruzioni a volta (*iwan*) e per la frontalità dei soggetti: Khusraw II al centro, affiancato a destra e a sinistra dalle due divinità regie – Ahura Mazda e Anahita – che nel millennio dell'Iran pre-islamico hanno sempre consacrato (insieme a Mithra) l'investitura del monarca; al di fuori della volta, due raffigurazioni in uno stile a metà tra classicità e cristianesimo, tra le Vittorie alate e gli Angeli proto-bizantini, recano l'insegna del diadema ornato da fasce e incorniciano la scena centrale della volta, a maggiore enfasi della "Eternal Victory" di Khusraw II in questo riquadro di spazialità ordinata da icone divine e da simboli posti a fondamento sovrannaturale del dominio regale e della sua *perennitas*.

Il parallelo fatto da M.C. Mackintosh con la teoria di immagini frontali nell'abside di San Vitale a Ravenna, con l'iconografia del dittico consolare di Clementino, con il mosaico dell'abside di San Michele in Africisco a Ravenna o con quello di Sant'Agnese a Roma, è certo illuminante per valutare l'originalità di Taq-i Bustan e i modelli – comuni ad entrambi i regni – da cui trasse la sua ispirazione: in ciò ebbe un ruolo notevole la circostanza che portò Khusraw II a lasciare il suo regno per sfuggire moti di sommossa, riparando sotto la protezione di Maurizio (nel 590) e quindi soggiornando a Circesium, ultimo posto fortificato sul *limes*, in cui apprezzò (e forse volle emulare in seguito) le opere dell'edilizia bizantina e del suo protettore. Strutture analoghe con architetture a volta, singola o molteplice, erano del resto attestate in Egitto, Palestina, in Siria e in Mesopotamia, a seguito della promozione edilizia avvenuta sotto il regno di Giustiniano.

Continuiamo dunque a seguire la pista della lettura iconografica per far risaltare la vividezza di transiti e di assimilazioni reciproche mediate dalla cultura siriaca e definiamo un altro soggetto da esaminare nelle due direzioni: i Magi evangelici.

Il ciclo musivo di San Vitale a Ravenna, seguendo l'indagine recente di Pietro Piccinini, presenta una sequenza di immagini di autorità disposte a formare una narrazione solenne e maestosa che esalta la corte costantinopolitana e i due *augusti*, Giustiniano e Teodora: la clamide purpurea dell'imperatrice riporta in basso la scena dell'offerta dei Magi ed evoca, con tale preziosità di significati e significanti, un alone di trascendenza che si effonde su tutti i personaggi rappresentati nel loro agire

[233] MACKINTOSH 1978.

cerimoniale; e i gesti di una *oblatio* che la coppia augusta sta compiendo ai lati dell'altare riflette il dono dei Magi, in un duplice rimando di metafore centrate sulla ideologia cristomimetica di trionfo della *basileia*, di governo terreno legittimato dal favore celeste.[234]

Un veicolo importante della trasmissione culturale inerente i Magi evangelici è costituito dai cicli narrativi elaborati negli ambienti di lingua siriaca, fonti che dovevano essere note alla cultura bizantina nel VI secolo, come è stato ben evidenziato da un celebre libro di Ugo Monneret de Villard.[235] Questo materiale narrativo sarebbe poi confluito in libri come l'*Opus imperfectum* o il *Libro della caverna dei tesori* che conobbero ampia diffusione grazie a rimaneggiamenti nel Medioevo occidentale.

Fu in questo ambito che le leggende sui Magi evangelici modellarono e rifusero le conoscenze dei Magi persiani – sulla scia del racconto di Matteo – alla luce del dibattito teologico e patristico, delle speculazioni escatologiche e apocalittiche che confluivano negli scritti apocrifi e intertestamentari: questa ingente mole di testi poteva diffondersi grazie a traduzioni greche o latine e fornire modelli iconografici, come quelli che verosimilmente hanno ispirato il ciclo musivo ravennate.

Verso Bisanzio pervenne, grazie all'opera del siriano Romano il Melode, il genere poetico e melodico della innologia siriaca, con la sua delicata sensibilità e tenerezza devota, ben nota a molti grazie all'*Inno Acàtisto alla Madre di Dio*, in cui il tema dei Magi si riafferma nell'adorazione del mistero della Natività. Ed è in particolare nel contacio della Natività[236] che la sapienza poetica di Romano traspone in veste melodica concetti teologici e filosofici, per renderli accessibili a un più vasto pubblico di fedeli, in conformità con quell'indole semitica propensa al lirismo e all'emotività.

Temi come la venuta dei Magi, la stella annunciatrice, la profezia di Balaam – già presenti nella IV *madrasha* (ode) di Efrem Siro – o aspetti di esegesi scritturale vetero- e neo-testamentaria convergono in questo episodio dove i rappresentanti del sacerdozio sassanide, i Magi, i "Magusei" delle concezioni ellenistico-mesopotamiche, divengono figure dell'attesa del mistero di salvezza, primizie della vocazione e del peregrinare alla ricerca dell'infinito.

Le cognizioni di Romano erano così tutt'altro che superficiali e, al contrario, meditate e approfondite intellettualmente e intuitivamente, motivate nella sua scelta compositiva e innologica che trascendeva le circostanze politiche dello scontro bizantino-sassanide – in cui si era ben consapevoli che i Magi erano parte delle istituzioni religiose, giuridiche e amministrative dell'impero persiano – per diluirne i

[234] PICCININI 1991, pp. 161-163.
[235] MONNERET DE VILLARD 1952, p. 26.
[236] BUSSAGLI 1985-1986, pp. 15-17, 40, 49.

contorni reali, sfumarli nell'immaginario religioso cristiano e nella fruizione di un episodio, e di un copione destinato a molteplici adattamenti drammaturgici nel teatro e nelle pantomime del Medioevo.

La accoglienza e la fortuna di questo motivo nella cristianità di Oriente e di Occidente è quindi debitrice di una lunga gestazione e di una filiera letteraria che in gran parte scorreva dagli ambienti colti ed eclettici dell'area siro-palestinese e della sua versatile e poliglotta creatività, nel dominio del greco, del siriaco e di altre varietà dell'aramaico, dell'ebraico, e del persiano.

Spogliati dei loro referenti più immediati – e tragici, se si pensa alle repressioni di cristiani promosse dai Magi sassanidi – i Magi divengono in Romano un incunabolo del racconto evangelico di salvezza, pellegrini al seguito dell'epifania di una stella e testimoni dell'*adventus* del re dei re; oppure discrete presenze, adombrate dalla clamide dell'*augusta* in San Vitale, in processione oblativa verso la *Maiestas Domini* che affianca il corteo imperiale, riunito in solenne adunanza di offerta e di consapevole mimesi di più eccelsi cortei ultraterreni.

Quanto detto chiama in scena la letteratura siriaca, nella sua varietà feconda di generi, di forme espressive, di stilemi e di autori, la cui fama si propagò verso Bisanzio come pure verso la Persia.[237]

Ancora una volta la natura "bifronte" di questa fascia di incubazione tra due mondi si rivela nella sua attitudine e vocazione dialogica e di intermediazione: e questo sarà ancora più evidente nel ruolo diplomatico delle grandi personalità ecclesiastiche del cristianesimo siriaco, ambasciatori – oltre che "testimoni" della fede, nel senso etimologico di "martiri" – tra i due imperi e mediatori di una raffinata cultura intellettuale (letteraria, scientifica, teologica, poetica).

Una delle funzioni principali dei vescovi nella tarda antichità e in tempo di pace – intercessori col potere imperiale a beneficio della loro città – divenne maggiormente preziosa durante i conflitti col vicino persiano,[238] nelle fasi cruciali di assedi o di rilasci di prigionieri: personalità come Tommaso di Apamea, Candido di Sergiopoli o il vescovo di Sura, sull'Eufrate – incaricato delle trattative con Khusraw I nel 540 – sono esempi del ruolo diplomatico degli ecclesiastici in questa zona di confine, al pari dell'Armenia in cui il *katholikos* svolgeva mansioni identiche.

L'emergere della figura dell'ambasciatore vescovile, plenipotenziario annoverato tra i più alti gradi dei dignitari, da una capitale all'altra dei due imperi, denota la rilevanza di un compito delicato e psicologicamente rassicurante, per l'alone di

[237] BETTIOLO 2000.
[238] GARSOIAN 1973, pp. 121-123.

spiritualità pacificatrice e mansuetudine, che poteva agire come incisivo fattore di convincimento in negoziazioni cruciali.

La percezione del sacro come *dynamis*, come potenza sovrannaturale, nella vita quotidiana del tardo-antico è un elemento centrale per la storia delle mentalità a ridosso dei due versanti del *limes* e, nel caso della Siria, ancora una volta, si distinguono personaggi che incarnano energie di sacralità e di santità a cui vengono tributati ossequio e devozione sia a Bisanzio che in Persia.

Il prestigio dell'uomo santo, ben studiato da Peter Brown, è un esempio che può spiegare molte di queste immunità *bipartisan* che hanno nel numinoso il loro fondamento di autorevolezza e di intoccabilità, per la totale consacrazione a Dio raggiunta in quelle pratiche estreme di ascesi tipiche dell'indole siriaca: in virtù di questa eccellenza nello spirito, e per la libertà di parola (*parrhêsia*) che ne consegue, l'eremita San Saba o Mar il Solitario potevano rivolgersi con una veemenza irriverente verso gli *augusti* Giustiniano e Teodora; e il sovrano Khusraw II, in un momento di sconforto per tumulti dinastici, poteva tributare onori e doni preziosi al santuario di Resapha dedicato al megalomartire e terapeuta San Sergio – senza con ciò presumere svolte confessionali – nella speranza di venire esaudito, come in effetti accadde.

E sebbene nella vicenda degli ex-voto di Khusraw II a San Sergio vi sia da mettere in rilievo, ancora una volta, la paziente opera diplomatica di un ecclesiastico come Gregorio, patriarca di Antiochia, questo episodio è significativo per illustrare meccanismi comportamentali e psicologici – la soggezione dei monarchi al numinoso - diffusi in ambedue i versanti degli opposti imperi, nonostante si possa denunciare l'opportunismo del re sassanide, e zoroastriano, nell'impetrare grazie a un santo cristiano (ma il tornaconto non contraddice le intenzioni del supplice e lo stato d'animo di rispettosa venerazione nei confronti della santità).

La Siria era del resto nota per il potere dei suoi santi che maledicevano spesso e volentieri e con pesanti conseguenze: come quando Giacomo di Nisibi maledisse un giudice persiano che aveva emesso una sentenza ingiusta e un macigno vicino a questi si sgretolò; oppure quando dalle mura di Nisibi maledisse l'esercito del re dei re.[239] Vi era quindi una casistica di sacri furori tale da muovere gli individui e la collettività a timori o tremori reverenziali.

In altri casi, saltuarie occasioni di armonie potevano anche verificarsi in situazioni ecumeniche di liturgie congiunte dove – come durante un'ambasceria presso Eraclio – il *katholikos* nestoriano e il patriarca bizantino potevano officiare insieme: il che, va detto, non sempre era percepito come un gesto di cristiana pacificazione dalle rispettive gerarchie, quanto

[239] BROWN 1988, p. 79.

piuttosto di resa e di tradimento, visto il clima di lotte confessionali che agitavano l'uno e l'altro impero.

Questo poteva infatti essere il rischio per i cristiani in bilico tra "doppie lealtà"[240] alla fede e al re dei re, due estremi che polarizzavano tensioni frequenti, con episodi di martirio e di persecuzioni e con accuse (non sempre infondate) di collaborazionismo con Bisanzio: di certo motivate anche dalla libera circolazione tra una frontiera e l'altra di chierici che andavano a Costantinopoli per imparare il greco o di ecclesiastici (nestoriani, monofisiti, ortodossi) impegnati in viaggi pastorali per istituire sedi episcopali.

La vocazione itinerante e missionaria dei presuli dava quindi maggior forza al bilateralismo della loro condizione esistenziale, di cristiani e di mediatori in una fascia geografica *naturaliter* propensa alla comunicazione.

L'inclinazione a mediare, a tradurre, alla competenza multipla negli idiomi e all'interpretariato culturale (religioso, politico) nasceva spontaneamente da una fondamentale caratteristica "bicipite" di questa grande cultura, sospesa tra mondo semitico ed ellenistico e quindi luogo in cui, già prima dell'era volgare, si erano intrecciate varietà dell'aramaico (hatreno, palmireno, nabateo) prima che la variante più dotta e raffinata, quella del siriaco di Edessa, potesse assurgere a lingua della cristianità d'oriente[241] per dare corpo a una multiforme efflorescenza letteraria.

Questa trovava poi un formidabile veicolo di diffusione nella lingua greca, conosciuta e apprezzata negli ambienti intellettuali, anche se con talune idiosincrasie e diffidenze – come nel caso di Efrem, sospettoso verso una lingua di "pagani" e idolatri, a causa delle ascendenze bibliche e giudeo-cristiane che erano alla base della sua formazione e produzione testuale.

Uno degli aspetti più rilevanti nell'approccio alla letteratura siriaca risiede nelle sue possibilità di fornire un vasto repertorio di temi, figure e metafore di un vivace repertorio simbolico, erede sia della cultura ellenistica – e del suo lascito di motivi "pagani" – che del patrimonio scritturale ebraico, giudeo-cristiano, manicheo e gnostico, in una primigenia indefinitezza di confini dogmatici riluttante ad escludere o proscrivere un'immagine o un aspetto dottrinale che anzi poteva migrare in vari ambiti testuali con relativa libertà – anche se da un momento in poi si verificarono cesure e censure, specie al termine di controversie dogmatiche o cristologiche e relativi diktat.

Ma a parte questo esito inevitabile, quando ortodossie antagoniste definiscono i propri vincoli identitari, si può leggere

[240] BROCK 1982b.
[241] BROCK 1998, pp. 708-709.

con disinvoltura questo immenso patrimonio letterario per cogliere quei motivi attinenti le sfere di fruizione più diverse.

Per quanto più ci interessa, vi è ormai da tempo un consolidato orientamento di ricerca sulla "mistica" del potere e le sue teorizzazioni simboliche, che ha eletto questa ampia geografia euroasiatica (a cui bisogna aggiungere l'Egitto, l'Armenia e il Caucaso) a osservatorio imprescindibile per studiare l'ideologia della *basileia* costantinopolitana,[242] nelle sue interazioni culturali più varie e raffinate che affondano nella storia più remota del Mediterraneo e del Vicino Oriente e che all'indomani di Alessandro e dell'ellenismo hanno pervaso l'immaginario politico della civiltà greca e romana, per suggestionarne le velleità di reggenza ecumenica e universale.

La dimensione trascendente della regalità, i segni di autorità e le iconografie che formano lo spazio e il tempo in cui la sovranità si muove, traevano le loro ispirazioni nel Crescente Fertile e nelle sue onde concentriche di influenza che effondevano simboli, dottrine, speculazioni di impianto vetero- e neo-testamentario.

Gli esempi proposti da Carile – il trono di Salomone, la verga di Mosé, il drago satanico – indicano oltre i simboli i loro referenti biblici e scritturali, essenziali per comprendere la teologia della *basileia* e la densità e lo spessore intellettuale di ogni sua formulazione.

Muovendosi in questo percorso con altri esempi, è facile attingere spunti che si riverberano nella letteratura siriaca per cogliere le potenzialità creative di questa ampia fascia di gestazione e diffusione di figure e di temi.

Partiamo da un brano del *De Vita Constantini* (I, 2, 3) di Eusebio di Cesarea, dove si menziona il premio ultraterreno per l'anima del sovrano, quel «*diadema eternamente rigoglioso di un'esistenza senza fine e l'immortalità della vita*»: una frase che riassume la dialettica tra potere terreno e sovrannaturale, tra la caducità degli onori effimeri e l'eternità che esalta nell'apoteosi quelle insegne altrimenti transeunti.[243]

Sovrapponiamo questa citazione ad alcuni inni di Efrem (*Inni del Paradiso*: III, 1; VI, 1, 12, 24; VII, 3, 23, 24) in cui si menzionano quei premi di vittoria ultraterrena, come la ghirlanda intrecciata coi fiori dell'Eden o la corona e la tunica, che glorificano le anime.

Uno stesso linguaggio si può cogliere anche in una particolare esperienza religiosa dell'iranismo cosmopolita ed eclettico, nata nella Mesopotamia sassanide, il manicheismo, in cui si ritrovano analoghe terminologie di sovranità paradisiaca, con simboli quali il diadema, la corona, il trono e la veste regale: data la esclusività di tali insegne nella cultura zoroastriana e nell'ideologia regale bisogna scorgere nella letteratura manichea

[242] CARILE 1995.
[243] HARRISON 2003.

un indizio di quella multipolarità sincretica dell'area siro-mesopotamica e dei suoi transiti e migrazioni di temi, simboli e immaginari che passavano lungo l'evanescente frontiera tra i due imperi.

Nel caso presente, vi è una fonte comune nella matrice cristiana del linguaggio metaforico centrato sulla trascendenza di emblemi che sono insegne dell'encomio celeste (e quindi imperituro e incorruttibile), alla base sia della mentalità bizantina sia della camaleontica religiosità manichea, nel suo lato gnostico e cristiano, intriso di quei "simboli del regno" che alludono a conquiste di salvezza e di vittoria dopo un'esistenza di impeti agonistici in strenue psicomachie.

È opportuno notare che queste insegne perdono nella escatologia il loro carattere di esclusività regale per magnificare ogni anima pia, in base a una "democratizzazione del sistema degli onori" (Harrison), promossa dal cristianesimo, da altri messaggi religiosi e nuove mentalità protagoniste di quel vasto fenomeno di "democratizzazione della cultura"[244] nella tarda antichità.

In cui non ultimo fu il ruolo della cultura siriaca nel processo di assimilazione e rifacimento di una eredità antica (semitica, ellenistica), declinata secondo le nuove istanze teologiche ed esegetiche del cristianesimo e con l'originalità di pensatori e ambienti "nazionali", come quelli siriaco-palestinesi e copto-egiziani, che fiorirono all'interno dell'ecumene imperiale.

È lungo questo versante mediterraneo siro-egiziano che si riscontrano i punti di snodo e irradiazione di un linguaggio figurato, con la sua sintassi iconica e simbolica trasmessa in una varietà di materiali e di oggetti (tessuti, mosaici, piatti, gioielli, rilievi monumentali) e pronta ad essere accolta e personificata nei codici gestuali che scandivano i ritmi delle gerarchie di corte: un soggetto eminente di tale linguaggio consiste nelle "metafore del vestiario" studiate da Sebastian Brock[245] a partire dalla "teologia dell'abito" di impostazione biblica, con risvolti sacerdotali e battesimali, con le sue implicazioni soteriologiche ed escatologiche di veste di gloria e di resurrezione.

Di nuovo, è un testo siriaco, con delle tinte gnostiche, come l'*Inno della Perla* - inserito negli *Atti di Tommaso* e conosciuto anche grazie a una versione greca – a condensare in una trama fiabesca le vicende di un principe che al termine di un viaggio, di ritorno presso il re dei re, suo padre, ottiene in premio una veste pregiata in cui "l'immagine del re dei re era interamente ricamata e dipinta su di essa e come pietre di zaffiro rilucevano le sue tinte".

Questo abito di gloria e di fulgore allude al sembiante celeste dell'origine del principe, suo premio di vittoria e di

[244] MAZZARINO 1974, pp. 75-86.
[245] BROCK 1982, pp. 20-22.

reintegrazione alla corte del Padre (dopo un vicenda di esilio, dimenticanza e risveglio che simboleggia la caduta dell'anima nel mondo materiale).

La veste è quindi una tela di fondo su cui può imprimersi una effigie che adombra presenze sovrane: in tale prospettiva si comprende la potenza simbolica del dono fatto dall'imperatore Giustino II al re dei Lazi, Tzath, che fra le varie insegne del potere ricevette anche una clamide bianca decorata con un ritratto in oro dell'imperatore,[246] e si potrebbe estendere questo gioco di *imagery* sovrapposte anche a molti altri contesti e trattazioni sull'estetica dell'abbigliamento imperiale bizantino-sassanide, dall'uso di paramenti e monili, a quello di copricapi e di gemme o alla simbolica dei colori.

Non meno ragguardevole fu il passaggio di cognizioni mediche, filtrate dai rappresentanti della cultura siriaca come Sergio di Reshaina che tradussero gli *Aforismi* di Ippocrate e altri scritti di Galeno. L'esodo di sapienti e intellettuali da ovest a est fu particolarmente intenso dopo la chiusura della Scuola di Edessa ("Scuola dei Persiani") ad opera dell'imperatore Zenone (nel 489), evento che spinse molti maestri verso la capitale sassanide Gundeshabur, che già ospitava una sede vescovile; e un medesimo esodo si verificò nel 529, dopo la chiusura della Scuola di Atene, ordinata da Giustiniano, continuando a incrementare quell'afflusso di saggi e di medici che vennero accolti e ospitati da Khusraw I, sotto il cui regno venne anche costruito un ospedale chiamato *Accademia Hippocratica*.

Si venivano così a creare quelle premesse di un radicato insediamento di dotti cristiani nestoriani che in breve detennero il monopolio dell'arte medica, un patrimonio che dopo i Sassanidi si trasmise all'Islam e al califfato abbaside del VIII secolo, in specie con Gurgis /Georgios, medico del califfo al-Mansur e capostipite di quella famiglia dei Bakhtishu che si stabilì nella corte di Baghdad.

Entrando nel merito degli scambi letterari, molto ci sarebbe da dire su materiali fiabeschi, o su temi narrativi gnomici e didascalici, transitati in questa zona di drenaggio e mescolamento di idiomi e di forme.

Si può solo accennare, come esempio, all'impiego di allegorie fiabesche di provenienza greca (Esopo) che tra la fine del V e l'inizio del VI venivano rifuse e tradotte in produzioni testuali siriache di genere polemistico, rivolte contro i potenti: sia in Efrem che in Iacopo di Serugh le allegorie del Leone e della Volpe servono a costruire discorsi di biasimo (ad esempio contro Giuliano in Efrem), con intento didattico e moraleggiante. Velati nell'arguzia dissimulatoria, questi *topoi* allegorici saranno utilizzati da Romano nella sua invettiva

[246] PICCININI 1991, pp. 146-147

contro Giustiniano, a seguito della cruenta repressione dell'*augusto* dopo la sollevazione Nika (nel 532) che aveva suscitato inquietudini di massa e suggestioni escatologiche; diffuse comunque nell'ambiente bizantino già dall'inizio del VI secolo, a partire da Anastasio, e quanto mai consone alla mentalità siriaca e perciò all'indole di Romano.[247]

La predilezione per queste atmosfere messianiche sulla fine del mondo e sull'attesa di prodigi e indizi rispecchiava gli umori di una sensibilità collettiva, inquieta per i segni dei tempi di eventi bellici che fomentavano angosce e timori, quali la azione di conquista dei Persiani all'inizio del VII secolo.

Un insieme di storie su Alessandro Magno circolavano in ambiente in siriaco e in testi (una leggenda in particolare, composta nella Mesopotamia settentrionale, forse a Emesa o Amida) che accolsero e interpretarono queste paure sociali, inserendole in un quadro narrativo apocalittico che drammatizzava lo scontro tra i due imperi.

La figura del Macedone veniva quindi sovrapposta ad Eraclio, le cui vittorie del 628 evocavano, nei toni della propaganda, scenari di cataclismi e di risoluzioni finali sotto la protezione divina, verso una redenzione del mondo e un destino di salvezza universale in base ai valori della fede cristiana, rappresentati e difesi da Eraclio, campione della escatologia imperiale bizantina e salvatore della comunità dei fedeli.[248]

In conclusione, per dare un esempio della mentalità di un'epoca consapevole di una fluidità di relazioni e di condivisioni letterarie, non vi potrebbe essere niente di meglio del prologo del *Libro di Syntipas*[249], tradotto dal siriaco al greco nel XI secolo, e recentemente pubblicato in una raccolta di novelle bizantine, curata da Fabrizio Conca.

È un prologo che esemplifica mirabilmente e sinteticamente quella vasta corrente di migrazioni letterarie e di trasformazioni, rimpasti adattamenti di racconti che scorrevano dalla Persia (e più a oriente, dall'India) al Levante mediterraneo e a Bisanzio: «*Il libro di Syntipas, narratore di storie secondo i Siri, anzi, secondo i saggi scrittori persiani, è questo che tu vedi, amico; scritto in siriaco, l'ho tradotto nella lingua greca d'oggi: a comporre l'opera sono stato io, Michele Andreopulo, servo di Cristo*».

[247] PAPOUTSAKIS 2007, p. 65
[248] REININK 2003, pp. 160-162
[249] CONCA 2004, p. 5

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ASHERI 1983 = ASHERI D. 1983, *Fra Ellenismo e Iranismo. Studi sulla società e cultura di Xanthos nella età achemenide*, Bologna 1983.
BETTIOLO 2000 = BETTIOLO P. *Letteratura siriaca*, in di BERARDINO A. (a cura di), *Patrologia, vol. V*, Genova 2000, pp. 415-493.
BROCK 1982 = BROCK S., *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in SCHMIDT M. (a cura di), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, pp. 11-38.
BROCK 1982b = BROCK S., *Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties*, in "Studies in Church History" 18 (1982), pp. 1-19.
BROCK 1998 = BROCK S., *Syriac Culture, 337-425*, in CAMERON A. – GARNSEY P. (a cura di), *The Cambridge Ancient History, vol. XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge 1998, pp. 708-709.
BROWN 1988 = BROWN P., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988.
BUSSAGLI 1985-1986 = BUSSAGLI M., *Sul contacio della Natività di Romano il Melodo. A proposito dell'Angelo Stella*, in "Rivista di studi bizantini e neo-ellenici" 22-23 (1985-1986), pp. 3-49.
CARILE 1995 = CARILE A., *Fonti vicino-orientali dell'immaginario imperiale costantinopolitano*, in *Ravenna, Costantinopoli, Vicino Oriente - XLI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1995, pp. 267-277 (= CARILE 2000, pp. 117-125).
CARILE 2000 = CARILE A., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2000.
CONCA 2004 = CONCA F., *Novelle bizantine*, Milano 2004.
de FRANCOVICH 1984 = de FRANCOVICH G., *Persia, Siria e Bisanzio nel Medioevo artistico europeo*, Napoli 1984.
GARSOIAN 1973 = GARSOIAN N., *Le rôle de la hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides*, in "Revue des études arméniennes" 10 (1973), pp. 119-131.
GARSOIAN 1983 = GARSOIAN N., *Byzantium and the Sasanians*, in YARSHATER Eh. (a cura di), *The Cambridge History of Iran, Vol. III-1*, Cambridge-London 1983, pp. 568-592.
GHIRSHMAN 1962 = GHIRSHMAN R., *Arte persiana: Parti e Sassanidi*, Milano 1962.
GNOLI 1991 = GNOLI Gh., *L'inscription de Shabuhr à la Ka'ba-ye Zardusht et la propagande sassanide*, in *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*, Paris 1991, pp. 57-63.

GONOSOVA 2000 = GONOSOVA A., *Exotic Taste: The Lure of Sasanian Persia*, in KONDOLEON C. (a cura di), *Antioch. The Lost Ancient City*, Princeton 2000, pp. 130-138.
HARRISON 2003 = HARRISON J. R., *The Fading Crown: Divine Honour and the Early Christians*, in "Journal of Theological Studies" 64-2 (2003), pp. 493-529.
KETTENHOFEN 1996 = KETTENHOFEN E., *Deportations. ii: In the Parthian and Sasanian Periods*, in YARSHATER Eh. (a cura di), *Encyclopaedia Iranica VII*, Costa Mesa-California 1996, pp. 297-308
MACKINTOSH 1978 = MACKINTOSH C. M., *Taq-i Bustan and Byzantine Art: a Case for Early Byzantine Influence on the Reliefs of Taq-i Bustan*, in "Iranica Antiqua" 13 (1978), pp. 149-177.
MAZZARINO 1974 = MAZZARINO S., *Il basso impero. Antico tardo-antico ed èra costantiniana*, I vol., Bari 1974.
MAZZARINO 1989 = MAZZARINO S., *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano 1989.
MONNERET DE VILLARD 1952 = MONNERET DE VILLARD U., *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano 1952.
PAPOUTSAKIS 2007 = PAPOUTSAKIS M., *The Making of a Syriac Fable from Ephrem to Romanos*, in "Le Muséon" 120 (2007), 1-2, pp. 29-75.
PICCININI 1991 = PICCININI P., *La regalità sacra da Bisanzio all'Occidente ostrogoto*, Bologna 1991.
REININK J. 2003 = REININK G., *Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts*, in "Bizantinorossica" 2 (2003), pp. 150-178.

ANABASI LONGOBARDA IN SIRIA: SESSANTAMILA GUERRIERI AL SERVIZIO DELL'IMPERO

di Nicola Bergamo

Contra Langobardos paucitas nobilitat:
plurimis ac valentissimis nationibus cincti
non per obsequium, sed proellis
ac periclitando tuti sunt.[250]

Breve introduzione.

Questo mio breve scritto desidera approfondire una particolare esperienza etnica nella guerra tra impero bizantino e impero persiano durante i regni di Giustino II e di Maurizio. All'interno di questa ennesima lotta tra i due colossi geopolitici del mediterraneo orientale, vi fu un avvenimento poco noto e poco trattato anche dagli storici: l'invio, da parte romana, di un corpo d'armata longobardo agli estremi confini orientali. Le cifre parlano dell'impressionate cifra di sessantamila uomini,[251] al soldo di Bisanzio per contrastare la Persia.

Le fonti sono così avare di informazioni che potrò solamente supporre quello che accadde in quel particolare frangente, attenendomi rigorosamente allo sviluppo storico e sociale del periodo, sia per quanto riguarda l'etnia longobarda sia per quanto riguardano gli avvenimenti storici propriamente detti. Visto che si trattò di un lungo viaggio compiuto da un grande esercito, dalla costa fino in prossimità dei grandi fiumi Tigri e Eufrate, ho voluto evocare nel titolo la ben più nota spedizione descritta da Senofonte.

Il contesto storico.

L'imperatore Giustiniano aveva firmato con l'impero persiano una «*pace perpetua*» per garantirsi così ampi spazi di manovra in Occidente. La pace durò, anche se intervallata da duri scontri armati tra le parti, fino all'ascesa di Giustino II il quale, appena salito al trono, si rifiutò di pagare ulteriori tributi ai Persiani.[252] La guerra fu la conseguenza diretta della politica estera perseguita dal nuovo imperatore e si protrasse per un ventennio, mettendo a dura prova le esigue risorse umane e militari dell'impero. Il contenzioso nato tra le due potenze risultava essere, ancora una volta, la piccola Armenia, che oltre

[250] TACITO, *De origine et situ Germanorum*, XL.
[251] La fonte è GIOVANNI DI EFESO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 13 (a. 575). Vedi inoltre BOGNETTI G.P., *L'età longobarda* (= BOGNETTI), Milano 1966, III, p. 9, n. 5.
[252] OSTROGORSKY G., *Storia dell'Impero bizantino*, Torino 1963, pp. 68-69.

ad essere il centro delle vie di comunicazione per l'Oriente, era terra di giovani e ottimi soldati.
Vi furono dei tentativi per scongiurare la guerra: Giustino inviò Giovanni Comnetiolusio alla corte del Gran re per giungere ad un compromesso, ma tutto risultò vano.

Il conflitto esplose con tutta la sua violenza nel 572. Il *magister militum* Marciano, nipote dell'imperatore, attaccò il territorio nemico riuscendo a vincere le prime schermaglie e a cingere d'assedio la città di Nisibia.[253] In questo frangente, l'insorgere di discordie interne portò ad una momentanea rottura dei rapporti tra il re gassanide Mundir, alleato dell'impero, e Giustino II, permettendo ai Persiani di riconquistare tutte le città appena perdute; le truppe vincitrici entrarono in Siria nel 573.

Cadde pure la città di Apamea, che venne anche saccheggiata e data alle fiamme. L'esercito di Crosroe avanzò senza incontrare ostacoli fino alla grande città di Dara, costruita da Anastasio per bloccare e prevenire gli attacchi da Oriente,[254] e la cinse da assedio. Dopo appena cinque mesi la città si arrese al nemico.

Intanto a Costantinopoli Giustino, già gravemente malato, dava segni di irrequietezza sempre più evidenti e pare che la sconfitta subita a Dara, abbia notevolmente accelerato il decorso della malattia aumentandone enormemente i sintomi. Sofia, moglie dell'imperatore, per ovviare alla vacanza del trono, riuscì a far eleggere Cesare il *comes* degli *Excubitores*, Tiberio, che aveva già dimostrato contro gli Avari grandi doti militari. L'imperatrice riuscì a strappare a Crosroe una tregua onerosa che permise a Giustiniano, figlio di Germano, di vincere con le proprie truppe in Armenia vicino a Melitene. Nel 578 venne nominato *comes degli Excubitores* un certo Maurizio – il futuro imperatore – il quale guidò la spedizione bizantina fino nella profonda Persia.[255] Secondo la fonte in nostro possesso lo stesso Maurizio partì con un grosso carico di oro dalla capitale in direzione della Cappadocia con l'obbligo di raccogliere quanti più uomini da schierare sul fronte siriano. Reclutò soldati semplici, ufficiali, *excubitores*[256] in gran quantità per poi dirigersi verso Chitarizon dove convocò tutti i generali per preparare al meglio la guerra. Nel 579, dopo la conquista da parte bizantina della città di Singara, Crosroe chiese la pace ma morì prima di firmare l'accordo, che non fu rettificato dal suo successore Hormizd IV. Nel 580 i Gassanidi, alleati dell'impero bizantino, vinsero contro i loro storici nemici, i Lachimidi, alleati della Persia, ma la successiva spedizione militare guidata

[253] Città già famosa durante le guerre romano-partiche, situata nell'odierna Turchia meridionale. Vedi POLIBIO, *Storie* e CASSIO DIONE, *Storia romana*.
[254] Cfr. GELSOMINO S., *Dara capolavoro di ingegneria ed urbanistica bizantina,* in www.imperobizantino.it/Arte-art4.htm, nonchéTHAIS, http://www.thais.it/architettura/Bizantina/highres/Foto_041.htm.
[255] GIOVANNI DI EFESO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 14 (a. 575).
[256] *Ibidem*.

da Maurizio sul confine del'Eufrate fallì miseramente. Scoppiò, per via di incomprensioni tra Maurizio e il re gassanide al-Mundhir III, una violenta battaglia che portò alla vittoria romea e al tramonto dell'antico stato gassanide, mentre i Persiani lanciavano indisturbati un durissimo attacco in Mesopotamia. Nel 582 Maurizio vinse vicino Costanza una grande battaglia che gli garantì pure l'ascesa al trono e al suo posto venne nominato Giovanni Mistacon, che però fu sconfitto sul fiume Nymphios da Kardarigan. Nel 591, in piena guerra civile, sappiamo di ulteriori scontri tra le truppe bizantine alleate a quelle di Crosroe II, guidate da Giovanni Mistacon e da Ariulfo, e le truppe persiane leali a Bahram. L'esito rimase incerto fino alla fine quando le truppe imperiali vinsero e rimisero sul trono Crosroe II.

Tre le due grandi battaglie, attorno al 575, un grosso corpo d'armata proveniente presumibilmente dall'Italia, di etnia longobarda e fedele al re assassinato Alboino, prese servizio attivo e venne inviato in Siria al soldo dell'impero. La loro presenza contribuì non poco alla vittoria di Bisanzio.

I Longobardi al soldo di Bisanzio.

I Longobardi non erano sconosciuti ai Romani. Tacito nel *De origine et situ Germanorum* infatti ci informa che

contra Langobardos paucitas nobilitat: plurimis ac valentissimis nationibus cincti non per obsequium, sed proellis ac periclitando tuti sunt.[257]

Diverso invece è il ritratto fatto da Velleio Patercolo:

Langobardi gens etiam Germana ferocitate ferocior[258]

Procopio, descrivendo il *foedus* concesso ai Longobardi di Audoino, scrive:

āonde costoro, lasciate le patrie sedi, stabilironsi dall'altra parte del Danubio non molto discosti dai Gepidi, ed anzi essi andaron facendo preda e schiavi per la Dalmazia e per l'Illirico fino al confine di Epidamnio. E poiché alcuni dei fatti schiavi erano riusciti a fuggirsene e tornarsene a casa, questi barbari diedersi a scorazzare per l'impero romano, come quelli che coi Romani erano confederati, e se mai alcuni dei fuggiaschi ivi riconoscessero, li catturavano quasi fossero schiavi loro domestici fuggiti via, e strappabili ai genitori li menavano seco alla propria casa, senza che alcuno loro si opponesse.[259]

E ancora:

[257] TACITO, *De origine et situ Germanorum*, XL.
[258] VELLEIO PATERCOLO, *Historia Romanae*, II, c. 106
[259] PROCOPIO, *Guerra Gotica* (= PROCOPIO), III, 33.

Alcuni di essi prestavano servizio anche nell'esercito romano, ascritti fra i così dette federati

Come si può evincere dalla ottima descrizione dello storico di Cesarea, i Longobardi, pur non amando la *romanitas*, prestavano servizio nell'esercito romano in qualità di *foederati*. Prova della loro forza e della loro grande ferocia si ha nella battaglia di *Taginae* del 552, quando il Generalissimo Narsete ebbe a disposizione ben 5.500 uomini di etnia longobarda suddivisi in 2.500 soldati e 3.000 ausiliari. Lo scontro con le truppe gote guidate da Totila sembra essere deciso proprio dal centro della formazione bizantina composta in maggioranza di truppe longobarde, appiedate per volontà dello stesso generale. È noto che, alla fine del conflitto, gli stessi Romei, preoccupati del comportamento di questi loro mercenari, si siano premuniti portandoli fino al confine, dove poi ebbero la possibilità di ritornare dalla loro gente in Pannonia.

Lo stesso rapporto di vicinanza e di alleanza è riscontrabile pure durante il periodo di guerra tra i Longobardi guidati da Alboino e i Gepidi nel 568. La vittoria fu ottenuta sia grazie all'abilità militare che all'alleanza con i Romei: scrive infatti Paolo Diacono:

[I Longobardi] furono di sostegno contro i rivali della res pubblica *romana.*[260]

Nel biennio 546 - 547 i Longobardi godevano della qualità di σύμμαχοι([261] ossia di alleati dell'impero, cosa che permise loro di combattere nelle fila dell'esercito imperiale e di riuscire ad apprendere tattiche e strategie militari.

Diversi soldati longobardi combatterono per l'impero e divennero famosi tra i Romani per le loro grandi gesta militari. Tra i più conosciuti, il duca di *Brixellum*, Droctulfo, ben descritto da Paolo Diacono.[262] Egli vinse contro il re Autari sul fiume Po, riconquistò Classe, combatté contro gli Slavi in Tracia e in punto di morte volle farsi seppellire a Ravenna, dove gli fu dedicato un epitaffio. Un altro, Guduin, ricoprì prima l'incarico di *hypostrategos* nella guerra contro gli Avari e poi per riconoscenza venne insediato come duca di Napoli.[263] Nordulfo, combattente in Siria, venne insignito della prestigiosa carica di *patricius* ed inviato successivamente in Italia per reclutare soldati della sua stessa etnia a favore dell'impero. Molti duchi in Italia passarono con Bisanzio, come il giovane Gisulfo II del

[260] PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* (= DIACONUS), II, 1: «*Romanae rei publicae adversum emulo adiutores fuerunt*»

[261] RAVEGNANI G. *, Soldati di Bisanzio in età Giustinianea,* Roma 1988, p. 14: «*contingenti forniti per le guerre dalle tribù alleate che militavano sotto i capi nazionali*», mentre i *foederati* erano anch'essi barbari ma inquadrati nell'esercito imperiale sotto il comando di ufficiali romani.

[262] DIACONUS, III, 18-19, inoltre TEOFILATTO SIMOCATTA, 2, 17.

[263] POHL W, *Le origini etniche dell'Europa* (= POHL), Roma 2000, p. 174.

Friuli[264] o come l'abile Ariulfo, anch'esso impegnato nella grande campagna orientale, che divenne duca di Spoleto.[265]

Le testimonianze coeve descivono i Longobardi come più inclini all'oro alla fedeltà verso il proprio re. Gregorio Magno ebbe a scrivere:

> *se io avessi voluto brigare per la distruzione dei Longobardi, oggi essi non avrebbero né re, né duchi, né comites e sarebbero in preda a lacerazioni intestine.*[266]

Dello stesso pensiero è Maurizio che nello *Strategikon,* oltre ad esaltare il loro vigore guerresco e la loro indole libertaria, conferma quanto detto da Papa Gregorio:

> *essendo avidi, sono facilmente corruttibili col denaro.*[267]

La coesione del regno in quel periodo era assai aleatoria e garantiva poche sicurezze per il futuro al contrario dell'impero romano che invece assicurava un avvenire ricco e glorioso.

I Longobardi in Siria.

L'unica fonte a menzionare la spedizione longobarda in Siria è l'*Historia Ecclesiastica* di Giovanni di Efeso:

> ā *il patrizio Giustiniano è già in marcia e ha al suo seguito sessantamila Longobardi.*[268]

Pare che questo contingente abbia preso parte alla campagna militare bizantina contro la Persia, dopo il riacutizzarsi della situazione politica nella zona siriaca, ed era guidato dal patrizio Giustiniano. L'anno dovrebbe essere il 575, cioè ben 8 anni dopo la migrazione longobarda in Italia, quando Giustino II aveva perso gran parte della propria salute mentale.

Secondo Bognetti la causa che portò la spedizione in Siria fu la morte di Alboino,[269] avvenuta per mano di suo fratello di latte Elmichi e di Rosmunda, figlia di Cunimondo e moglie dello stesso re. Paolo Diacono ci dice che, vista l'impossibilità da parte di Elmichi di governare sui Longobardi, Rosamunda si accordò con Longino, allora prefetto di Ravenna, affinché fosse inviata loro una nave per scortarli fino alla *Romania.*[270] Così i due, già uniti in matrimonio, portandosi la figlia del re Alpsuinda e il tesoro dei Longobardi, arrivarono alla capitale

[264] «*con gli uomini a lui più vicini e l'intero esercito*» POHL, p. 174.
[265] TEOFILATTO SIMOCATTA, 1, 7-9. Inoltre POHL, p.174, n. 27.
[266] POHL, p. 175, inoltre GREGORIO MAGNO*, Registrum Epistolorum*, 5, 5.
[267] CASCARINO G. (a cura di), *Maurizio imperatore, Strategikon. Manuale di arte militare dell'impero romano d'Oriente* (= STRATEGIKON)*,* Rimini 2006, XI, 3.
[268] GIOVANNI DI EFESO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 13 (a. 575).
[269] Dopo tre anni e sei mesi. DIACONUS, II, 28.
[270] Termine latino per definire i possedimenti imperiali.

della prefettura d'Italia dove attendeva loro Longino. Dopo il suicidio dei due, sembra per via dall'abilità del prefetto, Alpsuinda e tutto il tesoro longobardo vennero spediti a Costantinopoli all'imperatore Giustino. Sempre secondo Bognetti, l'intero esercito di Verona, fedele alla figlia del re, partì alla volta del Bosforo, mettendosi così al servizio dell'impero. È credibile, se diamo per buona questa tesi, che questi soldati siano arrivati fino a Ravenna per poi essere imbarcati alla volta di Costantinopoli con l'oro e la stessa figlia del re. Una volta giunti nella capitale, furono inquadrati nell'esercito imperiale e condotti sulla linea del fronte siriano. Sicuramente l'oro portato da Elmichi e da Rosmunda, che secondo Paolo Diacono rappresentava l'intero ammontare delle ricchezze regie, fu utilizzato per armare l'esercito e a sopperire le varie spese militari.

Come già abbiamo riscontrato precedentemente, i Longobardi avevano già militato tra le file romee e quindi non ebbero alcuna difficoltà di inquadramento visto che, essendo *symmachoi*, potevano contare su di un capo della loro stessa stirpe.

Possiamo ipotizzare che al tempo della grande spedizione in Siria i soldati «*dai capelli biondi*»[271] fossero in gran parte pagani, anche se è possibile che alcuni rappresentanti dell'elite fossero già cristiani di fede ortodossa.[272] Questo potrebbe spiegarsi con la vicinanza delle classe dirigente longobarda con quella imperiale soprattutto quando essi erano ancora stanziati in Pannonia. La scelta della conversione, magari quasi sempre di facciata, da parte di questo popolo è riconducibile alla vicinanza con l'impero. È quindi molto probabile che la maggioranza del gruppo spedito in Siria fosse pagana. Qualche anno dopo infatti, lo stesso Gregorio Magno in Italia si lamenterà della persistenza dell'eresia anche sul suolo italico.[273] Possiamo supporre, quindi,

[271] STRATEGIKON, XI, 3.

[272] Per il rinvenimento di crocette auree riconducibili all'etnia longobarda vedi FUCHS S. *Die Langobardischen Goldblattkreuze aus der Zone südwärts der Alpen*, Berlin, 1938, p. 15 inoltre BOGNETTI, p. 30, n. 68.

[273] I riti descritti dal papa ne suoi *Dialogi* comprendevano cerimonie sacre nelle quali erano presenti certi sacrifici umani e molti italici furono uccisi perché rifiutavano di prendervi parte attiva. I riti potevano essere di due tipi, il primo consisteva in un pranzo sacrificale mentre il secondo, anche se più complesso, si basava sull'immolazione di un *caput caprae*, quasi sicuramente riconducibile alla divinità Thor-Donar che ha come animale sacro proprio la capra. Questo rito veniva praticato con una danza molto veloce e ritmica che sfociava in una sorta di *carmen nefandum* direttamente dalle voci degli stessi partecipanti Longobardi. Quest'ultima rappresentazione tribale è tipica di un popolo di cacciatori, lo stesso Tacito riporta che i Romani trovarono diversi crani di cavalli pendenti nelle selva di Teutoburgo, dopo la sconfitta subita da Vero. Altre rappresentazioni di tali pratica sono riconducibili agli Alamanni o addirittura nella romana Gallia del V secolo d.C, durante la vita di Germano vescovo di Auxerre. Questi riti erano così diffusi in Italia che Gregorio Magno in una lettera indirizzata alla ortodossa principessa franca Brunechilde, dice: «*hortamur, te et ceteros subiectos vestros sub disciplinae moderazione restingere, ut idiolis non immolent, cultores arborum non existant, de animalium capiti bus sacrificia sacrilegia non exibeant*» La prima e la terza rappresentano divieti sulle azioni già sopra descritte, mentre la seconda riguarda un'altra tradizione pagana dei Longobardi che sopravvisse almeno fino alla seconda metà del VII secolo. Questa pratica è descritta in maniera molto dettagliata nella *Vita di san Barbato vescovo di Benevento*: «Al tempo in cui Grimoaldo teneva le redini del regno longobardo e suo figlio Romualdo governava i Sanniti, un insigne sacerdote di nome Barbato, come si racconta, per volontà del Redentore fiorì a Benevento, famoso per le sue azioni e corrusco di gloria. In quei giorni,

che le truppe di etnia longobarda inviate in Siria continuassero le pratiche pagane, dato che la conversione completa dell'intero popolo avvenne in Italia con il governo di Ariperto I, ossia quasi un secolo dopo.

Un gruppo coeso, pagano e con forti reminiscenze tribali, è quello che probabilmente aiutò l'impero nella lotta contro la Persia. Non se ne hanno, come già puntualizzato, prove concrete, ma è molto probabile che questo gruppo di soldati mantenesse le proprie usanze tribali, come accadde in Italia, visto che i Romei accettavano con prudenza i pagani rispetto ad altri fedeli ad eresie cristologiche.[274] È possibile inoltre che gli stessi Longobardi al servizio dell'impero in Siria (l'élite piuttosto che i semplici soldati) abbiano assunto anche forme e modi tipiche della *romanitas* data la vicinanza con le istituzioni imperiali.

Abbiamo visto quindi che un cospicuo numero di Longobardi prese parte alla grande campagna contro la Persia e molti di loro combatterono in Siria guidati dagli stessi loro capi. Una personalità di primaria importanza è Ariulfo,[275] anch'esso longobardo, insigne capo agli ordini del *magister militum per Orientem* Giovanni Mistacon, dislocato in Siria per la campagna contro i Persiani.[276] Ariulfo comandava l'ala destra dello schieramento, mentre il centro rimaneva prerogativa del generale romeo. Sembra che la gestione della prima fase dello scontro fosse di competenza del duca longobardo, a dimostrazione che la fiducia imperiale era ben riposta (a differenza invece dello sciita Kors che assieme a tutto il suo gruppo di soldati tradì in massa).[277] Sotto il comando del *magister militum per Orientem* Giovanni Mistacon, qualche anno dopo, si trovò ad operare in Tracia contro gli Avari (vincendo la battaglia di Adrianopoli)[278] Droctulfo[279], fedele duca già al servizio del *kuropalate* Baduario in Italia, Troviamo

---

sebbene i Longobardi fossero stati lavati dall'onda del sacro battesimo, tuttavia, mantenendo essi i riti antichi del paganesimo, dato che avevano una mente bestiale, piegavano il collo che debitamente avrebbero dovuto piegare davanti al loro Creatore, davanti al simulacro di una bestia, chiamata vipera. Inoltre, non lontano dalle mura di Benevento, nei giorni solenni, adoravano un albero sacro, al quale sospendevano una pelle di animale; [allora] tutti quelli che erano presenti voltavano le spalle all'albero e cavalcavano il più velocemente possibile, spronando a sangue i cavalli, per superarsi l'uno con l'altro; poi, tornati indietro nel loro tragitto, strappavano la pelle con le mani e una volta fattala a pezzi ne prendevano superstiziosamente un piccolo pezzo da mangiare. E poiché lì scioglievano i loro stolti voti, da questo fatto dettero nome a quel luogo Voto, così come è chiamato ancora oggi». Vedi GASPARRI S, *Cultura tradizionale*, pp. 45-50. La traduzione di Gasparri è su www.storia.unive.it/_RM/didattica/fonti/anto_ame/cap_V/V_5_it.htm$A.

[274] BOGNETTI, p. 464. In questa parte l'autore si riferisce alle milizie longobarde stanziate nel centro-sud Italia. Vista la possibile somiglianza con la spedizione in Siria ho optato per questa teoria.

[275] BOGNETTI, p. 464

[276] *Ibidem*.

[277] BOGNETTI, p. 464.

[278] TEOFILATTO SIMOCATTA, II, 17.

[279] Per la figura di Droctulfo, uno dei pochi duchi rimasti sempre al servizio di Bisanzio, vedi DIACONUS, III, 18-19; BERGAMO N., *Il problema dell'entità etnica tra Romani e Longobardi* nell'Historia Langobardorum *di Paolo Diacono*, in "Porphyra" 8 (2006), pp. 26-44, www.porphyra.it/Porphyra8.pdf.

nelle fonti[280] un'altra figura, quella di Nordulfo, che di sicuro prese parte nel conflitto tra Persiani e Romei in Siria e forse sposò la stessa figlia di Alboino, insignito dell'aulica carica di *patricius* e successivamente inviato in Italia al fianco del *kuropalate* Baduario.

La figura di Nordulfo è fondamentale per la politica di Bisanzio in Italia, perché venne utilizzato per convincere i Longobardi stanziati nella Penisola a scegliere in maniera definitiva l'impero al posto dell'effimero regno; egli ricopriva quasi certamente l'incarico di duca nella campagna di Siria[281] contro i Persiani. Verso il 590 lo troviamo nella nuova controffensiva di Bisanzio in Italia dove, a fianco dell'*exarchus* Romano,[282] aveva aggregato a sé molti guerrieri provenienti dalla Siria e delle varie arimannie italiche. Purtroppo la campagna dell'*exarchus* Romano si rivelò fallimentare e tutto l'esercito longobardo alleato a Bisanzio si sfaldò in breve tempo.[283] Non si hanno notizie certe del risultato della spedizione militare del *patricius* Giustiniano, che annoverava tra le sue fila, una forza di questi uomini venuti dal Nord che mal tolleravano il caldo, il freddo, la pioggia e la mancanza di provviste.[284]

Qualche mese prima l'imperatore Maurizio aveva richiamato un comandante di nome Comentiolo, che godeva di ampia stima da parte dei σύμμαχοι longobardi.[285] Sembra che questo abbia insospettito Ariulfo, che fu parimenti inviato in Italia per combattere contro Autari. Vi giunse nel settembre del 591, quando ancora in Italia non si poteva prevedere la completa sconfitta di Bahram (il quale comunque continuava ad incitare i longobardi contro Bisanzio).[286] Ariulfo si preparava ad agire in Italia e Gregorio Magno era allarmato per la sua attività: non era chiaro se intendesse colpire Roma o addirittura Ravenna. Le truppe in Italia, secondo quello che scrive il Bognetti, sarebbero riconducibili a quelle che combatterono in Oriente al soldo di Bisanzio ed erano comunque divise tra Bizantini e il nuovo regno longobardo. Gran parte delle antiche famiglie aveva perso il proprio carisma e così molti soldati cominciarono a scegliere, al posto di certi duchi, il regno che cresceva e prosperava nella penisola italica. Ariulfo pare avesse a disposizione un esercito variegato formato dalle truppe defezionate dell'esercito regio, riconducibili ad Autari, e quelle di Nordulfo, con le quali aveva combattuto in Oriente. Chiedeva all'*exarchos* di poter tornare tra

[280] BOGNETTI, p. 465.
[281] Per il riferimento alla fonte, vedi VON FALKENHAUSEN V., *I bizantini in Italia*, in CAVALLO G., VON FALKENHAUSEN V., FARIOLI CAMPANATI R., GIGANTE M., ROSATI F., *I bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 1 – 136: p. 15, n. 62.
[282] Per maggiori dettagli riguardo la campagna militare del 590 cfr. GOUBERT P., *Byzance avant l'Islam,*, Paris 1965, pp. 95-98
[283] Secondo la tesi del Bognetti questi "transfughi" longobardi costituirono il ducato di Spoleto e di Benevento.
[284] STRATEGIKON, XI, 3.
[285] BOGNETTI, p. 470.
[286] BOGNETTI, p. 471.

le fila dell'impero, a patto che venissero erogate le paghe che ormai da parecchio tempo non venivano corrisposte.[287] Questo voltafaccia potrebbe essere riconducibile alla sconfitta di Bahram in Persia e alle prime vittorie di Maurizio contro gli Avari. Così, l'imperatore domandò al fido Nordulfo, anch'esso combattente e comandante in Siria, qualche consiglio sul ex-traditore.[288] La cosa stupì molto lo stesso papa, che si sentì tradito sulla fiducia, visto che considerava il *patricius* longobardo quasi un incompetente.[289] Sta di fatto che Ariulfo divenne duca di Spoleto pochi anni dopo e la politica di Bisanzio in Italia iniziò un lento decadimento.

L'esercito longobardo: armamento e organizzazione.

È ormai quasi di prassi ricordare i Longobardi come grandi combattenti. La loro saga, tramandata dall' *Origo gentis Langobardorum*, è ricca di spunti riferiti proprio ad azioni eroiche e a gesta vigorose degne di nota. Fin dallo loro mitica partenza dalla Scandinavia, i Longobardi dovettero affrontare numerosi nemici e una moltitudini di popoli, riuscendo però ad avere sempre la meglio su di loro. Quando migrarono verso la penisola italica, il loro ordinamento interno era pressoché quello di un grande esercito ed essi stessi si consideravano un popolo-esercito. Il re era a capo dell'esercito per discendenza e per nobile etnia, mentre i *duces* venivano scelti per la loro grande forza militare; gli arimanni erano l'insieme di uomini liberi armati che componevano l'esercito.[290] Il termine *arimannus* è assai antico e specialmente nel periodo della migrazione aveva altri significati che ora ci sfuggono; è poco attestato durante il regno longobardo, più frequente invece nel periodo carolingio e post-carolingio, fino addirittura al periodo comunale.[291] La base della struttura militare dell'esercito si costruì sempre su queste figure, che però non furono più legate all'etnia ma al censo, come si vedrà con le leggi militari dei re Liutprando e principalmente Astolfo.

Alla base del sistema militare longobardo vi erano i cavalieri. I reperti archeologici che sono stati trovati in questi anni ci parlano di una società legata proprio all'uso del cavallo come stato sociale: sono state trovate anche staffe per piedi infantili. Nel primo periodo ogni attività militare era riservata alla stirpe longobarda, non accessibile dunque ad altre etnie. I vertici della società si presentavano di fronte alla propria

[287] GREGORIO MAGNO, II, 45. Inoltre in BOGNETTI, p.472, n. 91.
[288] BOGNETTI, p. 473.
[289] *Ibidem.*
[290] GASPARRI S., *Nobiles et credentes omines liberi arimanni. Linguaggio, memoria sociale e tradizioni longobarde nel regno italico*, in "Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 105 (2003), pp. 25-51: p. 4.
[291] GASPARRI, *Nobiles et credentes*ā, cit., p. 5.

comunità come cavalieri, sia nelle vesti di abili guerrieri in alta armatura, sia nella veste pubblica. L'assenza o la scarsezza dei ritrovamenti di staffe fa pensare che, almeno all'epoca della migrazione in Italia, esse non fossero regolarmente usate e che i Longobardi sopperissero alla mancanza di questo strumento con le loro straordinarie doti di cavalieri, coltivate sin dall'infanzia. Nona caso Paolo Diacono scrive:

'Non colpirmi, posso reggermi sul cavallo'ā il fanciullo, afferrate le briglie, seguì i fratelli nella fugaā[292]

E ancora:

Il piccolo Grimoaldo, tutto felice, voltato il cavallo e ripresa la fuga, alla fine si riunì ai fratelli e diede loro un'immensa gioia.[293]

Le armi usate dai Longobardi erano del tutto simili a quelle delle altre tribù germaniche, forse con differenze regionali non ancora del tutto chiarite.[294] Fondamentale importanza hanno in questo senso i ritrovamenti archeologici:[295] i resti rinvenuti nelle tombe, specialmente prima della cristianizzazione, mostrano un corredo composto da armi e da altri oggetti preziosi. Le prime leggi militari scritte, quelle di Astolfo (VIII secolo) non comprendono norme specifiche riguardanti l'armamento.

Le scarse fonti scritte dovranno quindi essere integrate con l'abbondante materiale archeologico.

Era tradizione militare, tra le popolazioni barbare e specialmente presso i Franchi, l'uso dell'ascia o scure, in latino *securis* o *francisca*.[296] Questo tipo di arma è stato rivenuto in diversi scavi, in particolare nelle tombe merovinge comprese tra il V e il VII secolo, ed era utilizzata sia dalla fanteria che dalla cavalleria. Serviva come arma sia da taglio che da lancio; pare che quest'ultimo metodo fosse il prediletto tra le etnie barbariche: la scure veniva scagliata con grande forza e poteva arrivare a coprire una distanza di ben 12 metri.[297] L'unica testimonianza sul suo uso presso i Longobardi è un passo di Paolo Diacono:

Autari dunque (ā) si rizzò quanto più poté sul cavallo che montava e con tutta la forza scagliò la piccola scure che aveva in mano contro l'albero più vicino e ve la lasciò infissa, dicendo 'Così ferisce Autari'.[298]

[292] DIACONUS, IV, 37.
[293] *Ibidem.*
[294] MORO P. (a cura di) , *I Longobardi e la guerra, da Alboino alla battaglia sulla Livenza (secc. VI-VIII)* (= MORO), Roma 2004, p. 95
[295] Per quanto riguarda gli articoli archeologici presi in esame cfr. LA ROCCA C., *Tombe con corredi di armi, etnicità e prestigio sociale*, pp. 51-58 e GELICHI S., *L'archeologia longobarda in Italia*, in MORO, pp. 41-51
[296] MORO, p. 95.
[297] MORO, p. 96.
[298] DIACONUS, IV, 24.

A parte questa citazione non abbiamo altri esempi dell'uso dell'ascia, che rimane un'arma di preferenza franca.[299] Nelle sepolture sono stati rinvenuti pochissimi esemplari di asce, tra cui cinque nella sola necropoli di Testona,[300] di lunghezza variabile dai 15 ai 25 cm e di altezza dagli 8 ai 15 cm.[301]

La vera arma prediletta dai Longobardi rimase la *spatha*. Quest'arma non rappresentava solamente la parte fondamentale dell'armamento degli *exercitales*, ma vi era in essa l'essenza stessa dell'identità maschile aristocratica.[302] L'impugnatura, di legno o cuoio, era fissata ad un corpo di metallo, a formare un corpo unico con la lama.[303] Si hanno diverse tipologie di spade: quella simmetrica a due tagli, conosciuta come *spatha* o *gladius*, che misurava tra i 75 e i 90 cm., quella detta *semispatha* o spada corta, della lunghezza di 40 cm., ed infine lo *scramasax.*[304] Il fodero era di legno oppure di cuoio rinforzato con anime di ferro, il suo interno era rivestito con pelo di animale oppure con capelli, imbevuti d'olio affinché la lama non si arrugginisse.[305] Lo *scramasax* invece, era una sorta di coltellaccio o sciabola corta, spesso utilizzata per il combattimento ravvicinato a cavallo. Pare che questa tipologia d'arma fosse in largo uso in Europa centro-orientale, forse per via dei molti contatti con i popoli della steppa, e che i Longobardi la utilizzassero durante la loro residenza in Pannonia.[306] È molto curioso che la presenza nelle tombe dello *scramasax* sia limitato al Nord Italia e che, nella maggioranza dei casi, esso sia stato trovato legato alla cintura multipla o presso il bacino del defunto.[307] L'impugnatura era, come per le spade, composta da materiale organico quale legno o osso e fissata ad un'anima di metallo, mentre i foderi erano di materiale deperibile. Gli *scramasax* sono molto rari nel VI secolo e hanno una dimensione ridotta pari a 30-40 cm. e una lama sottile.[308] La lunghezza tenderà via via ad aumentare: raggiungerà anche il mezzo metro agli inizi del VII secolo e ben 80 cm. (le dimensioni di una *spatha*)qualche decennio più tardi.[309]

In molte tombe è stata riscontrata la presenza della lancia (in latino *lancea, hasta,* o *contus*)[310] insieme alla spada l'arma più diffusa nell'esercito longobardo.[311] La lancia più antica era formata da un'asta di legno e da una punta a forma di foglia di

[299] PROCOPIO, II, 25.
[300] BALBI M, *L'esercito Longobardo 568/774* (= BALBI), Milano 1991, p. 51.
[301] *Ibidem.*
[302] MORO, p. 96. Vedi inoltre la prima citazione su DIACONUS, II, 28.
[303] *Ibidem.*
[304] MORO, p. 98.
[305] BALBI, p. 32.
[306] BALBI, p. 34.
[307] BALBI, p. 36.
[308] BALBI, p. 92.
[309] *Ibidem.*
[310] MORO, p. 99.
[311] BALBI, p. 42.

salice, mentre nel VII la punta diventerà a forma di alloro.[312] Ne possiamo notare diversi esempi su uno dei pochi reperti iconografici giunti fino ai giorni nostri, la lamina di Agilulfo. La lancia poteva essere di diversa lunghezza: ad altezza d'uomo, quella più simile alla rappresentazione nella lamina del re poc'anzi citata, e infine una più lunga, forse utilizzata per il combattimento a cavallo, che appare sul piatto di Isola Rizza e nel disco d'oro di Cividale.[313] Alcune lance, traforate e con cannula centrale, pare fossero utilizzate come portabandiera, come cita Paolo Diacono:

> *uno dell'esercito del re, di nome Amalongo, che di solito portava il vessillo del re issato sulla lancia.*[314]

Questa teoria è confermata dal ritrovamento delle punte di lancia cosiddette *traforate*, specialmente nelle tombe di Trezzo d'Adda (MI) e di Testona (TO),[315] compatibili quindi con la funzione di sorreggere lo stendardo di stoffa o insegne costituite da code di cavallo, o ancora insegne con rappresentazioni zoomorfiche, specialmente prima della conversione al Cristianesimo.[316] La lancia inoltre era anche il simbolo militare del potere regio. Paolo Diacono ci riferisce:

> *percosse forte con quella stessa lancia, a mani unite, un greco, lo prese dalla sella su cui cavalcava e lo sollevò per aria sopra il suo capo. Vedendo ciò l'esercito dei Greci preso all'improvviso da immenso terrore, si volse in fuga.*[317]

> *Lì uno soltanto tra i Longobardi, di nome Munichis, che poi fu padre dei duchi Pietro del Friuli e Urso di Ceneda, si comportò con valore e da uomo. Sbalzato da cavallo, allorché uno slavo, attaccatolo di sorpresa, gli ebbe legato le mani con una fune, egli, benché con le mani legate, strappò con la destra la lancia allo slavo, lo trafisse con essa e, sempre legato, buttandosi già per i dirupi scampò*[318]

Oltre all'armamento offensivo, grande importanza ricopriva per il soldato longobardo l'armamento difensivo. Lo scudo faceva parte integrante di tale funzione e ne abbiamo riscontro archeologico, visto il gran numero di umboni ritrovati nelle tombe analizzate. Lo scudo, conosciuto in latino con il termine di *clypeus* o *scutum*, aveva, oltre a quello difensivo, altri importanti significati: la sua consegna costituiva il momento in cui i giovani longobardi erano dichiarati abili alle armi e alla guerra.[319] L'abbandono dello scudo in campo di battaglia era

[312] MORO, p. 99.
[313] BALBI, p. 44.
[314] DIACONUS, V, 10.
[315] BALBI, p. 21.
[316] *Ibidem*.
[317] DIACONUS, V, 10.
[318] DIACONUS, VI, 24.
[319] MORO, p. 101.

motivo di disonore tra le truppe; il corpo del guerriero caduto veniva trasportato sul proprio scudo così come il re veniva proclamato sugli scudi.[320] Lo scudo di forma circolare era composto da liste di legno ricoperto di cuoio e poteva misurare dagli 80 ai 90 cm. di diametro, con più di un centimetro di spessore.[321] Al centro veniva posto l'umbone metallico, importantissimo per seguire l'evoluzione del popolo longobardo dalla Pannonia fino alla caduta del regno.[322] Una tipologia di scudo, quello da parata (*prunkschild*),[323] assai diffuso in Italia, si caratterizzava da ribattini in bronzo dorato ed era inoltre decorato da lamine applicate di bronzo dorato.[324] Visti la tipologia, l'eleganza e il costo elevato, pare che tale scudo fosse appannaggio della sola aristocrazia. Da un passo di Paolo Diacono sappiamo come veniva usato lo scudo:

> *'Io ho visto uno molto migliore di me in ogni cosa, e ogni volta che qualche nemico voleva colpirmi, quell'uomo valoroso sempre mi proteggeva con lo scudo.*[325]

Oltre allo scudo vi erano l'elmo e la corazza. Il primo, (in latino *galea*), era costituito da una sorta di piccolo caschetto di metallo o da una calotta di ferro. Al suo interno è ipotizzabile che vi fosse una sorta di imbottitura costitutita da stoffa o da cuoio.[326] L'elmo, chiamato anche *Feder* o *Lamellenhelm*,[327] aveva alla propria estremità una calottina emisferica con un picciolo nel quale venivano inserite le piume.[328] Al bordo inferiore erano applicate delle paraguance che si univano tramite un laccio legato di cuoio legato sotto il mento.[329]

L'armatura rappresentava la parte più importante dell'apparato difensivo del soldato longobardo, anche se il costo eccessivo ne permetteva l'uso solamente ai cavalieri aristocratici. Ve ne erano di diverse tipologie, tra le quali spicca quella più largamente in uso, ossia la *brunia* usata dai Franchi, costituita da stoffa rinforzata con il cuoio sulla quale venivano applicate piccole placche di metallo disposte a squama di pesce.[330] Sulla placca di Agilulfo le guardie vicine al re indossano un'armatura completa a lamine unite e legate tra loro da stringhe di cuoio e disposte a fasce orizzontali.[331] Una corazza molto simile è stata trovata a Niederstotzingen. Essa era

[320] *Ibidem.*
[321] MORO, p. 101
[322] BALBI, p. 38.
[323] *Ibidem.*
[324] MORO, p. 102.
[325] DIACONUS, IV, 16.
[326] MORO, p. 103.
[327] BALBI, p. 48.
[328] *Ibidem.*
[329] *Ibidem.*
[330] MORO, p. 104.
[331] BALBI, p. 48.

composta da due parti: la prima ricopriva la parte inferiore fino alle cosce, mentre la parte superiore proteggeva il torace,[332] era priva di maniche ed era sostenuta da una sorta di bretelle costituite anch'esse da lamelle.[333] In Italia questi tipi di armatura hanno pochissimi riscontri e questo può far pensare che la maggioranza degli eserciti longobardi utilizzassero protezioni organiche.[334] È probabile che l'armatura, oggetto di altissima qualità, venisse non tesaurizzato ma passato da padre a figlio come accadde nel testamento di Everardo del Friuli.[335] Paolo Diacono parla di armature:

Alla fine, di animo pio com'era, vinto dalle preghiere e lacrime, diede la sua corazza, l'elmo, gli schinieri e le altri armi al diacono.[336]

Conclusioni.

L'impero romano d'Oriente calamitò verso le proprie strutture ricettive più sensibili, quali l'esercito e le milizie cittadine, molte etnie di origine barbarica. La guerra gotica fu l'esempio più chiaro e meglio documentato dalle fonti. In quel periodo la politica espansiva di Giustiniano portò ad una grande richiesta di soldati che venne assicurata grazie al forte incremento di etnie diverse all'intero delle schiere imperiali. Così avvenne pure per i Longobardi, popolo guerriero e agguerrito, come testimoniato già da Tacito. Man mano che la forza militare dell'impero veniva meno e la sua fama di indistruttibilità messa a dura prova, molti dei popoli barbarici un tempo alleati di Bisanzio ruppero gli indugi e si rivelarono nemici di prim'ordine. I Longobardi combatterono a fianco degli alleati romei in Siria dopo aver percorso un lungo viaggio da Ravenna fino alla lontana Siria, passando presumibilmente per Costantinopoli. Gli esempi di Droctulfo, Nordulfo o Ariulfo ci dimostrano come questa etnia germanica riuscisse ad integrarsi perfettamente nelle strutture imperiali, anche se con destini differenti. Dopo la sconfitta di Baduario, i duchi longobardi rimasti fedeli all'impero si ribellarono creando così quella frammentazione tipica della penisola italica che si perpetuò fino al XIX secolo. La grandezza e la lungimiranza di un impero multietnico, quale quello romano del VI secolo, dimostrò che vi era posto pure per etnie considerate molto pericolose come per i Longobardi, i quali però combatterono per Bisanzio in diverse occasioni e in altrettanti fronti. La Siria, anche se così lontana, fece la fortuna di Nordulfo, il quale diventò addirittura un *patricius*, così come per Ariulfo, che da attendente del *magister*

[332] *Ibidem*.
[333] BALBI, p. 48.
[334] MORO, p. 104.
[335] *Ibidem*.
[336] DIACONUS, V, 40.

militum per Orientem Giovanni Mistacon, divenne sul finire della propria esistenza duca di Spoleto.

APPENDICE

RECENSIONE DEL VOLUME *VIAGGIO FRA I CRISTIANI D'ORIENTE*

di Matteo Broggini

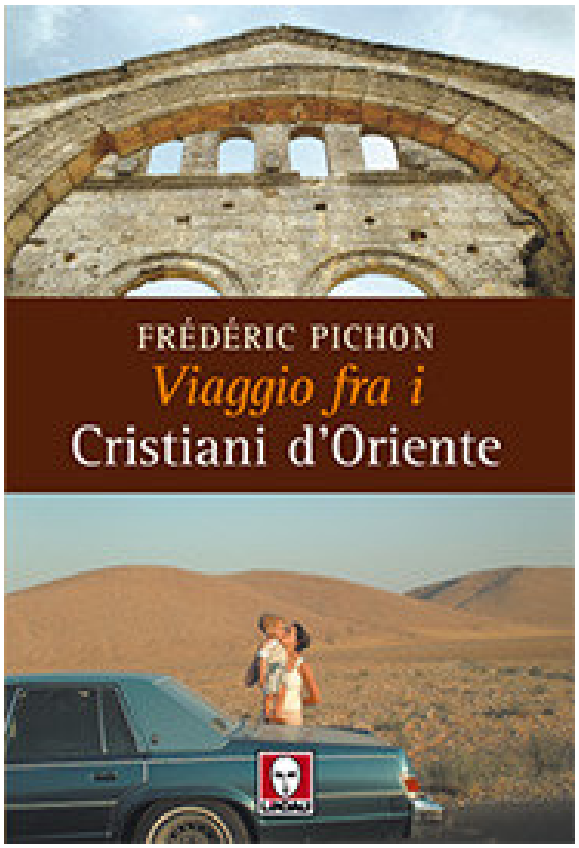
«*Si chiamano Youssef, Ibrahim o Elia. Vivono da qualche parte fra le montagne del Libano, i deserti della Siria e i confini della Turchia. Sono cristiani in terra d'islam, e l'arabo e la loro lingua madre. Discendono dai primi cristiani che il mondo ha conosciuto. Abitano in queste terre da secoli e la loro presenza ha accompagnato la storia di questa parte dell'Oriente.*» Ad essi è dedicato il volume *Voyages chez les chrétiens d'Orient* di Frédéric Pichon (éditions Presse de la Renaissance 2006), recentemente pubblicato anche in italiano (*Viaggio fra i cristiani d'Oriente,* edizioni Lindau 2008).

Un viaggio di sicuro interesse per i lettori di questo numero di *Porphyra*, che documenta la persistenza, in territori un tempo bizantini, di una varietà di confessioni cristiane le cui radici affondano proprio nel mondo romano orientale.

Chi ha letto *Dalla montagna sacra* di William Darlymple si è accostato alla spiritualità cristiano-orientale muovendo da Occidente, immergendovisi passo dopo passo; Frédéric Pichon ci invita a vivere l'esperienza opposta: il suo viaggio scandisce le tappe di una lenta (e sofferta) emersione da un Oriente amato e compreso dall'interno.

L'occasione è il rientro in Francia dell'autore e della sua famiglia, dopo alcuni importanti anni in Medio Oriente: un rientro cui i Pichon scelgono di dare il ritmo di un lento commiato, lungo 6.000 chilometri percorsi in automobile, attraverso Libano, Siria, Turchia e infine (ma meno significativamente) Grecia e Italia.

Il racconto ben esprime, in particolare nei capitoli dedicati a Libano e Siria, il legame viscerale che nei secoli il cristianesimo orientale ha stabilito con i luoghi. È maronita la profonda vallata di Wadi Qadisha, sin dall'età bizantina sicuro rifugio contro le persecuzioni; nella stretta pianura della Bekaa vivono, quasi isolati dal mondo, i cristiani di Ras Baalbek. A Sidone sorge il monastero melchita di Saint Sauveur; a Damasco, ove «*essere cristiani,* (...) *ancora più che in Libano, significa avere una certà libertà*», incontriamo i monofisiti della Chiesa siriaca ortodossa; ad Aleppo «*la bianca*» sopravvive la Chiesa caldea cattolica, fondata da S.Tommaso e nestoriana dal V secolo.

Viaggio fra i cristiani d'Oriente è un volume di lettura agevole, essenziale ma non superficiale, ed appassiona per l'accorata partecipazione dell'autore alle vicende degli uomini e delle donne che incontra: «*abbiamo condiviso la loro intimità,*

visitato i loro santuari, ascoltato le loro paure riguardo all'avvenire. (...) *L'Oriente ha bisogno di loro, e sono in molti ad averne coscienza.*»