Università del Salento – Dipartimento di Beni Culturali
Université catholique de Louvain – Institut Orientaliste

Dottorato di ricerca in "Storia antica: fonti, strumenti e metodologie (disciplinari e tecnologiche) per lo studio delle civiltà antiche" – XVIII Ciclo
Doctorat en Philosophie et Lettres – "Philologie et Histoire Orientales"

Dissertazione dottorale:

La politica ecclesiastica dell'imperatore Maurizio (582-602) in Armenia.

Genesi e motivazioni, fra ortodossia e necessità 'strategiche'

Coordinatore (per l'Università del Salento): Prof. Mario Lombardo

Tutor:
Prof. Salvatore Alessandrì (Università del Salento)
Prof. Bernard Coulie (Université catholique de Louvain)

Candidato:
Alessio Antonio De Siena

Lecce, Maggio 2008

Università del Salento – Dipartimento di Beni Culturali
Université catholique de Louvain – Institut Orientaliste

Dottorato di ricerca in "Storia antica: fonti, strumenti e metodologie (disciplinari e tecnologiche) per lo studio delle civiltà antiche" – XVIII Ciclo
Doctorat en Philosophie et Lettres – "Philologie et Histoire Orientales"

Dissertazione dottorale:

La politica ecclesiastica dell'imperatore Maurizio (582-602) in Armenia.

Genesi e motivazioni, fra ortodossia e necessità 'strategiche'

Coordinatore (per l'Università del Salento): Prof. Mario Lombardo

Tutor:
Prof. Salvatore Alessandrì (Università del Salento)
Prof. Bernard Coulie (Université catholique de Louvain)

Candidato:
Alessio Antonio De Siena

Lecce, Maggio 2008

Sommario

Résumé 5
Introduzione 6
Capitolo I - Il quadro storico: l'impero romano nel VI secolo d.C. 9
I.1 Premessa 9
I.2 Da Calcedonia alla Pace romano-persiana del 562 12
I.2.1 Il Concilio di Calcedonia 12
I.2.2 La ricezione del Concilio nell'impero 13
I.3 Da Giustino II a Maurizio 16
I.3.1 La difficile eredità di Giustiniano 16
I.3.2 Maurizio al potere 17
Capitolo II - Il VI secolo a est dell'impero romano 21
II.1 Rivolta mazdakita e riforme sasanidi 21
II.1.1Movimento mazdakita e riformismo sasanide 21
II.1.2 Studi sul mazdakismo: lo stato della questione 23
II.1.3 Il mazdakismo fra lotte dinastiche e necessità riformatrici 27
II.1.4 Le grandi riforme di Cosroe I 30
II.1.5 Differenze istituzionali fra impero romano e impero sasanide: superiorità romana e sue conseguenze 33
II.2 Collaborazione persiana e strategie caucasiche 35
II.2.1 Collaborazione fra le due superpotenze: spartizione (387) e fine (428) del regno d'Armenia 35
II.2.2 Rivolta antipersiana e progressivo isolamento "dottrinale" degli Armeni 38
II.2.3 La contesa per il controllo di Lazica e Suania: il problema delle Porte Caspie 39
II.2.4 Solidarietà 'strategica' fra i due imperi: politica di equilibrio e difesa comune dai nomadi delle steppe 42
II.3 La situazione in Estremo Oriente: la Via della Seta e il milieu turco-sogdiano 43
Capitolo III - Il patriziato: dall'innovazione costantiniana alla 'diplomazia di frontiera' 47
III.1 Costantino e la 'invenzione' del patriziato 47
III. 2 Lo sviluppo del diritto internazionale romano e i *foedera* con i barbari 49
III.3 Il posto del patriziato fra le alte dignità di epoca tardo-antica 52
III.3.1 Evoluzione del patriziato da Diocleziano a Giustiniano 52
III.3.2 Il patriziaro nella seconda metà del VI sec. 55
III.4 L'uso 'diplomatico' del patriziato 57
III.5 Il caso di Siagrio 60
III.6 Una nuova forma di controllo imperiale 63
III.6.1 Tradizionale ricorso romano alla 'collaborazione' dei popoli confinanti 63
III.6.2 Formazione dei regni romano-barbarici: concetti di *deditio* e *hospitalitas* 65
III.6.3 'Caduta' della *pars* occidentale e sua gestione da Costantinopoli 66
III.7 Gli 'stati clienti' e la *grand strategy* dell'impero romano 69
III.8 Un interessante 'precedente': Gildone *comes Africae* 72
III.8.1 L'esercito imperiale alla fine del IV sec. d.C. 72
III.8.2 La 'rivolta' dei figli di Nubel 73
Capitolo IV - Il patriziato nei secc. VI e VII: diplomazia e cooptazione di dinasti 'stranieri' nel *comitatus* imperiale 77
IV.1 'Dignità' romane e diplomazia bizantina 77
IV.1.1 La diplomazia nell'Antichità: un mondo complesso 77
IV.1.2 La diplomazia romana in epoca tardo-antica e bizantina 78
IV.1.3 Il ruolo fondamentale svolto dall'elemento cristiano nelle relazioni diplomatiche fra Romani e Persiani 80

IV.1.4 Costantinopoli e il regno etiope di Axum: un esempio della 'nuova' diplomazia romana 84
IV.2 Il concetto di 'impero ecumenico' 86
IV.2.1 Pieno e reciproco riconoscimento istituzionale fra Romani e Persiani 86
IV.2.2 Il concetto romano di *oikoumenē* 87
IV.2.3 Alcuni leader stranieri al servizio dell'impero romano 89
IV.3 La cooptazione di dinasti stranieri sotto Giustiniano 89
IV.3.1 Conversione di Tzath e passaggio dei Lazi nell'orbita romana 89
IV.3.2 Fallimento del tentativo giustinianeo di "provincializzare" parte del Caucaso 94
IV.3.3 Provincializzazione dell'Armenia: la testimonianza di Procopio 95
IV.3.4 Importanza strategica della Lazica 96
IV.3.5 Grepes e Grod: due nuovi successi diplomatici di Giustiniano 99
IV.3.6 Difficoltà 'strategiche' dell'Impero a inizio VI sec. 103
IV.3.7 Gli Arabi Ghassanidi: i più importanti *clientes* romani sul confine orientale 106
IV.3.8 Esempi di collaborazione romano-persiana: la punizione del doppiogiochista Zilgibis e la possibile adozione di Cosroe (I) 108
IV.3.9 Iniziale superiorità degli alleati saraceni filo-persiani e soluzione offerta da Giustiniano al problema 111
IV.4 Nuovi esempi di cooptazione sotto Giustino II e Maurizio 115
IV.4.1 Il patriziato del ghassanide al-Mundhir 115
IV.4.2 Guaram curopalate d'Iberia e il suo scontro col *darīgbed* Bahrām Chubīn 117
IV.5 Eraclio e le sue 'clientele' 121
IV.5.1 Kovrat il bulgaro: un fedelissimo di Eraclio 121
IV.6 Conclusioni preliminari: procedure di cooptazione dei prìncipi stranieri 128
Capitolo V - La politica armena di Giustino II e l'unione del 572 134
V.1 La condanna armena di Calcedonia: un problema cronologico 134
V.2 L'unione del 572: premesse 136
V.3 Il piano di Giustino e le difficoltà dell'impero 141
V.4 Una nuova guerra romano-persiana 143
V.5 Una testimonianza sospetta 144
V.6 La situazione all'inizio del 572 148
V.6.1 La controversia triteista e le sue conseguenze 148
V.6.2 Potenzialità 'commerciali' della Persarmenia 151
V.7 Cosa accadde veramente nel 572 152
V.7.1 La raccolta delle principali testimonianze 152
V.7.2 Contrasto fra autorità 'laica' e autorità ecclesiastica in Armenia 155
V.7.3 Giustino II e la sua *callida* interpretazione degli accordi romano-persiani 157
V.7.4 Michele Siro (X 1) conferma l'aspirazione romana al controllo dell'intero Caucaso 160
V.8 Un testimone d'eccezione: Giovanni di Efeso 162
V.8.1 Giovanni d'Asia 162
V.8.2 L'opera evangelizzatrice di Giovanni e l'ambiguità dell'ortodossia imperiale 163
V.8.3 Teodosio di Alessandria e la ripresa del movimento "monofisita" 164
V.8.4 Giovanni leader "monofisita" di Costantinopoli fino alla morte 165
V.9 La forza del movimento monofisita a Costantinopoli 166
V.10 L'arrivo degli Armeni a Costantinopoli nel 572 167
V.10.1 La delegazione armena ricevuta a corte 167
V.10.2 Accordi romano-armeni e loro comunione nel segno dell'ortodossia calcedoniana 168
V.11 La 'verità' sull'unione del 572 170
Capitolo VI - Mušeł e la rottura del 591 174

VI.1 L'unione del 591: le testimonianze 174
VI.2 Differenze fra 572 e 591: il ruolo di Mušeł Mamikonean 177
VI.2.1 Il silenzio 'sospetto' di Ps.-Sebeos 177
VI.2.2 I retroscena del viaggio di Mušeł a Costantinopoli 180
VI.2.3 Una solenne cerimonia 'diplomatica': nel 591 come nel 572 181
VI.2.4 Mušeł plenipotenziario imperiale negli accordi romano-persiani sulla Persarmenia? 183
VI.3 Un *naxarar* con pochi scrupoli: Atat Xoŕxoŕuni 187
VI.3.1 La prima rivolta di Atat: l'ingombrante controllo romano sull'Armenia 187
VI.3.2 Seconda ribellione e fine di Atat: vacilla il trono di Maurizio 193
VI.4 Quale verità su Mušeł? 195
VI.5 La suddivisione amministrativa dell'Armenia 198
VI.6 Calcedonia: la posizione dei Mamikonean e dei loro territori 200
VI.7 Movsēs II: il grande avversario di Mušeł? 201
VI.7.1 Una crescente "mésintelligence" fra Costantinopoli e Dwin 201
VI.7.2 Contrasto fra diritto consuetudinario e diritto canonico in Armenia 203
VI.7.3 'Interferenze giurisdizionali' fra Movsēs II e Mušeł 205
VI.8 L'azzardo di Mušeł 207
VI.8.1 Mušeł sperava in una ricompensa anche da parte di Cosroe II? 207
VI.8.2 Anche Mušeł tenta il doppio gioco? 209
VI.8.3 Lettera di Maurizio a Cosroe II sul 'problema armeno' 210
VI.8.4 La *milieutheorie* nel VI sec. d.C. 213
VI.9 Scisma armeno: la proposta di una nuova interpretazione dei fatti 214
VI.9.1 La 'inevitabile' elezione di Yovhannēs Bagaranc'i 214
VI.9.2 Genesi del patriarcato armeno e sue peculiarità 217
VI.9.3 La gerarchia della Chiesa imperiale e le sue 'interferenze' col patriarcato armeno 219
VI.9.4 Movsēs II: una mina vagante per l'impero 220
VI.9.5 Cosroe II e le sue 'simpatie' anti-calcedoniane 222
VI.9.6 Lo scisma armeno-iberico 223
VI.10 L'intransigenza 'religiosa' di Maurizio e una sua apparente eccezione 224
VI.10.1 Maurizio e i Ghassanidi 'monofisiti' 224
VI.10.2 Lo scisma tricapitolino e la sorprendente, in apparenza, tolleranza di Maurizio 226
Appendice al capitolo VI 233
Cosroe II e il cristianesimo 233
Il Sade del 591 241
La restituzione di Martyropolis ai Romani 252
L'illusione di un Cosroe cristiano 255
Cosroe II e il cristianesimo non calcedoniano. 258
Capitolo VII - Importanza strategica dell'Armenia: il fattore economico 261
VII.1 Le miniere del Caucaso 261
VII.2 Romani, Persiani e risorse minerarie 264
VII.3 Un'alternativa alla 'Via della Seta' 266
Appendice al capitolo VII 273
La regione persiana del Fārs e i commerci fra il Mediterraneo e l'estremo oriente 273
Conclusioni 277
Postfazione 285
Immagini 287
Bibliografia 292
Indici 321

Résumé

Le but de cette recherche est double: a) essayer de soustraire le schisme de l'Église arménienne de la fin du VIe siècle (591) à une vision uniquement 'arménienne', c'est-à-dire périphérique et isolée par rapport aux affaires contemporains de l'Empire Romain; b) identifier les orientations et l'évolution de la politique ecclésiastique de Maurice (582-602), qui - comme montre le cas, à notre avis paradigmatique, de l'Arménie - a pris soin de l'organisation administrative et de la définition théologique de l'Église impériale, tout en assurant, d'une manière plus générale, la défense et la gestion des territoires de l'Empire.

On a donc d'abord donné un aperçu de la situation de l'Empire Romain à la fin de l'antiquité tardive et souligné comment il a évolué - en particulier après Justinien – à l'intérieur, et par rapport aux peuples extérieurs avec lesquels il avait des relations diplomatiques, militaires ou de commerciales, c'est-à-dire avec les peuples germaniques, les nomades de la steppe, les Arabes et les Ethiopiens, les Chinois; ainsi que les populations caucasiennes, mais surtout le grand rival Sassanide.

Puis, on a décrit les grandes lignes de la stratégie romaine le long des frontières: pendant l'antiquité tardive, elle vise, par une sage et habile diplomatie, à attirer dans l'orbite des Romains les gens aux frontières, et à les associer à la cour impériale par l'octroi de titres de grand prestige, comme *patricius* ou *kouropalatēs*. Dans ce sens, on a constaté le rôle diplomatique joué, en particulier en Orient, par les commerçants et la haute hiérarchie ecclésiastique.

Ensuite, on a décrit les deux événements qui illustrent le mieux la politique ecclésiastique romaine à la fin du VIe siècle et annoncent le schisme arménien: les unions du 572 d'abord et de 591 ensuite entre l'Église Impériale et l'Église (perse-)arménienne. Dans les deux cas on a cherché à mettre en évidence les raisons christologiques (c'est-à-dire de l'orthodoxie de Chalcédoine), mais aussi politiques, militaires, stratégiques et commerciales qui déterminé les choix des Romains et des Arméniens. On a aussi prêté une attention particulière au rôle des Perses, surtout pour l'union de 591. Celle-ci a été créée après les accords entre l'Empire romain et l'État persan, et suivie par l'alliance qui permit à Khosro II, presque 'fils adoptif' de l'empereur Maurice, de regagner le trône qui avait été volé par l'usurpateur Bahrām Chubīn.

Enfin, on a mis en évidence que cette politique ecclésiastique de Maurice est dictée par des raisons idéologiques. Entre aussi en ligne de compte la nécessité de gérer la difficile unité de l'Empire autour de la Méditerranée , unité qui avait été rétablie seulement sous Justinien. L'expansion considérable des zones frontalières, la crise économique et démographique et les événements de l'empire persan ont rendu cette réalisation difficile, de sorte que, paradoxalement, c'est bien Maurice qui donne à son État, de manière de plus en plus évidente, les traits d'un Empire de moins en moins 'romain' et de plus en plus 'byzantin'.

Introduzione

> It was the rule among the classic historians of China to keep their personal statement for the end. They preferred the facts to speak. Nor need a preface be long, unless the author has been abnormally incompetent or expects dull readers.
> (R. Syme, *Sallust*, preface)

Un evento epocale nella storia della Chiesa e del popolo d'Armenia, lo scisma del 591, sembra aver avuto scarsa eco lontano dai luoghi e dalle persone che ne furono diretti protagonisti. Eppure una antica e pressoché unanime tradizione letteraria armena attribuisce al coevo imperatore romano Maurizio la responsabilità di questi fatti: come vedremo ciò può sembrare riduttivo, ma non è certo privo di fondamento. Anzi: non è possibile, a nostro avviso, comprendere quegli avvenimenti senza tener conto delle azioni e delle intenzioni dell'imperatore romano e del suo 'ministro dell'ortodossia', il vescovo Domiziano di Melitene.

Ma ciò non basta: anche il sovrano persiano dell'epoca, Cosroe II, alleato e 'figlio' di Maurizio, ebbe un ruolo in quelle vicende. Naturalmente queste sono solo le punte avanzate di una variegata compagine di figure che, in quegli anni, fece la storia del mondo tardo-antico. Lo scisma armeno ne è un riflesso: ciò non significa che a tale scisma debba essere attribuita una importanza maggiore rispetto al passato, o che il suo verificarsi abbia inciso in maniera drammaticamente significativa sui fatti contemporanei. Significa però che esso è stato parte integrante dei convulsi e a volte ambigui avvenimenti di quel periodo, e come tale deve essere inteso e studiato: per riceverne una luce maggiore, e a sua volta per accrescerne a nostro beneficio la comprensione.

Naturalmente l'argomento, nel corso dei secoli e soprattutto negli ultimi decenni, ha attirato grande attenzione e suscitato numerosi e a volte notevoli studi; questo sforzo di comprensione, generoso e spesso efficace, ha forse il torto di affrontare la questione da un punto di vista troppo specialistico. Insomma, della vicenda si sono occupati soprattutto gli armenisti. Tuttavia un notevole salto qualitativo in tale ottica è offerto dalla recente (1999) sintesi di Nina Garsoïan, il cui volume *L'Église Arménienne et le Grand Schisme*

d'Orient ha svariati motivi di pregio: la studiosa offre un'analisi completa, in relazione alla bibliografia sia primaria che secondaria, degli antecedenti e delle conseguenze dello scisma, producendo una sintesi efficace quanto ricca di spunti per ulteriori approfondimenti, in virtù di una conclusione che la stessa Garsoïan definisce provvisoria; per di più, il volume è corredato da una preziosa traduzione francese dei più importanti (in relazione allo scisma) documenti del *Girk' T'łt'oc'*, il celebre "Libro delle Lettere", raccolta epistolare ufficiale della Chiesa armena[1]. Altri studi, sebbene più generici e meno centrati sullo scisma, forniscono un contributo importante alla questione[2]. Ma, come si è già detto, molto spesso questi approcci nascono da un interesse specialistico e focalizzato sul significato 'armeno' dell'evento; d'altra parte, chi si occupa invece della storia imperiale bizantina spesso sfiora appena o addirittura elude la questione, soprattutto in virtù delle scarse testimonianze dirette di cui disponiamo.

Scopo di questo nostro studio è appunto il tentativo di approfondire la questione sia dal punto di vista delle dispute dottrinali interne alla Chiesa armena del tempo, che soprattutto nell'ottica delle scelte politiche e degli scopi perseguiti da Costantinopoli al riguardo; a guidarci è la convinzione che il rispetto dell'ortodossia calcedoniana fosse sì un punto nevralgico della politica imperiale, ma che non si esaurisse in sé, rientrando invece in un più ampio e 'romanamente' tradizionale disegno politico. Intendiamo dimostrare che le unioni fra la Chiesa imperiale e quella armena prima nel 572 e poi, in virtù del drammatico scisma interno alla Chiesa armena, nel 591, non furono frutto del caso ma rientravano in una ben precisa politica imperiale; una linea politica che individuava nel rispetto dell'ortodossia calcedoniana una delle chiavi di volta per il controllo di territori difficili da provincializzare, ma fondamentali per i propri meccanismi di difesa, come il Caucaso, attraverso la politica dei "Christian presiding princes": premessa indispensabile, quest'ultima, per continuare a tener vivo il sogno della *reconquista* giustinianea. In second'ordine, tenteremo da una parte di illustrare gli interessi strategici – non solo militari ma anche economici – dei Romani in Armenia, interessi che appunto giustificano l'impostazione di politica ecclesiastica summenzionata; e dall'altra l'evolversi, spesso ambiguo e contraddittorio, delle scelte imperiali in relazione al rispetto dell'ortodossia

[1] Vd. Garsoïan 1999, p. 77 n. 121.
[2] Ad esempio Garitte 1952 e Sarkissian 1965.

calcedoniana: questo secondo aspetto si intreccia con le coeve vicissitudini dello stato sasanide, e con i tentativi, a tratti espliciti, di Cosroe II di rafforzare la sua posizione contando sui cristiani del suo impero, e facendo leva sulla differenze dottrinali fra questi e gli imperiali.

Il fine che perseguiamo è quindi far riaffiorare le linee della politica ecclesiastica di Maurizio e contestualmente strappare lo scisma armeno a quell'isolamento – soprattutto storiografico – cui è stato relegato dalla portata 'locale' della sua evoluzione, ma al quale è in buona parte estranea la sua genesi.

Capitolo I – Il quadro storico: l'impero romano nel VI secolo d.C.

I.1 Premessa

«L'avvenimento non ebbe un suo storico; ed è proprio questo evento inafferrabile che abbiamo scelto come argomento del nostro studio. La nostra prima preoccupazione è stata quella di sciogliere il nodo che occorre districare per restituire alla storia delle origini di Costantinopoli quella dimensione temporale che viene elusa dalla tradizione. Ci si accorge allora che un primo atto di fondazione era già stato abbozzato da Settimio Severo; che Costantino non concesse subito tutto alla Nuova Roma; e che le ultime conseguenze della fondazione della città furono comprese veramente soltanto al Concilio di Calcedonia, allorché il Papa si rifiutò di riconoscere i diritti e i privilegi del patriarca di Costantinopoli, cioè quando Roma, nel solo campo in cui era ancora in grado di farlo, si rifiutò di prendere atto dell'esistenza di una nuova capitale in Oriente. Per questa sola ragione il 451 è stato scelto come termine *ad quem* di questo nostro studio: partendo dal 330, la vista fino al 451 è ancora buona; è fino a quell'anno che si sviluppa l'<equazione> del 330 e si prolunga l'atto di fondazione che i cronisti concentrano e riassumono in una sola frase sotto una sola data. La volontà imperiale manifestata nel 330 è diventata, nel 451, la storia di una popolosa città» (Dagron 1991, pp. 3-4).

Questo è senza dubbio uno dei passi più significativi dell'introduzione di Gilbert Dagron alla sua celebre monografia dedicata alla Nuova Roma, monumentale affresco della storia di una città predestinata, già potente ancor prima di nascere, punto di riferimento epocale ben oltre i suoi secoli di gloria. Per quanto ciò possa apparire singolare, dalle parole di Dagron emergono molti elementi che richiamano, più o meno direttamente, le possibilità di analisi della politica ecclesiastica dell'imperatore Maurizio (582-602) in Armenia. Ma questo non deve stupire.

Basti pensare, come primo presupposto, che i contrasti cristologici alla base della politica suddetta hanno la loro origine proprio in quel Concilio di Calcedonia che Dagron considera, almeno idealmente, atto finale della fondazione del nuovo fulcro dell'impero dei Romani. Un anno, quel 451, in cui anche l'antica Roma, nella persona della sola vera

personalità di rilievo che ancora ospita, il vescovo della città, cerca di respingere la novità politica (e non solo a livello ecclesiastico, naturalmente) del primato orientale del patriarca costantinopolitano[3]: le gerarchie ecclesiastiche hanno ben chiaro che l'impero, romano e cristiano, non è più assolutamente uno nel Mediterraneo e che una definizione delle rispettive competenze va studiata, seppur con riluttanza da parte occidentale; per gli imperatori, che di lì a poco abiteranno solo l'antica Bisanzio, tutto ciò invece non è ancora evidente e cercheranno perciò, almeno fino a Maurizio, di ribadire la tradizionale unità di quell'impero. Atteggiamento, quest'ultimo, frutto fra l'altro della necessità di mantenere inalterata quella ideologia imperiale che sola giustificava e garantiva il potere di Costantinopoli, città bisognosa di una compensazione per i molti secoli di storia romana di cui era priva. Tale atteggiamento, come vedremo, è parte integrante delle vicende di cui ci occupiamo.

Per gli Armeni invece le cose erano meno complicate, o più semplici, almeno all'apparenza: gli Armeni nel 451 affrontarono una sfida ben più difficile, cercando di resistere all'ingerenza politica e religiosa dell'altro grande impero dell'epoca, quello persiano; il popolo armeno aveva sempre gravitato intorno al mondo iranico, ma quel cordone ombelicale sembrava prossimo a essere reciso sotto la spinta della nuova fede. Tuttavia gli Armeni, popolo di montagna, abituati a vivere nell'isolamento per buona parte dell'anno, non avrebbero rinunciato tanto facilmente alla loro autonomia: in quel 451 i confratelli Romani non avevano dato loro l'aiuto sperato; forse non a caso gli stessi Armeni avrebbero sempre diffidato delle conclusioni di quel concilio, di quegli innumerevoli, e diremmo quasi 'bizantini', tentativi di mediare fra le più disparate posizioni. La posizione cristologica in territorio armeno, o almeno nella sua parte più

[3] In realtà, come ha ben argomentato De Halleux (1990, pp. 520-555), i padri riuniti a Calcedonia non avevano alcuna intenzione di 'fare uno sgarbo' all'indirizzo di Roma; tutto nacque da un equivoco, nonostante il quale tuttavia non possiamo parlare già dal 451 di un'aperto contrasto fra le due "capitali": era piuttosto la prima di una serie di incomprensioni che nel giro di pochi decenni avrebbero poi assunto una connotazione politica (e non solo di politica ecclesiastica) più forte. «L'histoire a cliché le vingt-huitième canon de Chalcédoine comme une étape décisive sur la voie du schisme entre les deux Rome, mais il aurait pu en aller tout autrement, car l'élaboration du décret ne s'inscrivit nullement dans un contexte polémique. […] Malheureusement, les auteurs du décret commirent l'imprudence de le solenniser en l'inscrivant, comme la definition dogmatique à laquelle ils l'équiparaient, à la suite des conciles de Nicée et de Constantinople. Ceci revenait à faire dériver la juridiction <patriarcale> de la nouvelle capitale de sa primauté dans l'Église universelle, et ainsi à heurter de front la tradition romaine, qui concevait alors toute primauté comme pétrinienne, alors qu'il ne pouvait s'agir, pour la Nouvelle Rome, que d'un privilège de nature politique […] » (De Halleux 1990, pp. 553-554).

estesa e importante, la cosiddetta Persarmenia, era ormai abbastanza chiara e tale sarebbe rimasta: poggiava su solide basi patristiche e tradizionali, esse stesse in gran parte greco-romane; non si capiva dunque questo bisogno romano di cambiare ancora, e ancora: era una questione di punti di vista, da una parte e dall'altra.

Ma torniamo alla fondazione di Costantinopoli. L'avvenimento non ha un suo storico, si diceva. Stesso discorso va fatto per la politica ecclesiastica armena di Maurizio. La cosa è di gran lunga meno sorprendente, ne conveniamo: ma identici restano i problemi da affrontare per venire a capo della vicenda, e raccontare questa storia. Dagron ha cercato di capire *come*, e non *perché*, Costantinopoli sia stata fondata, abbandonando il vizio storiografico della sistematica ricerca delle cause; allo stesso modo noi cercheremo di raccontare come l'imperatore Maurizio e i suoi consiglieri abbiano cercato di affrontare il problema Armenia, e come ciò abbia provocato uno scisma interno alla Chiesa armena; come infine tutto sia legato a doppio filo agli importanti eventi politico-militari di quegli anni. I perché, le cause di questi avvenimenti saranno chiari o intuibili, forse, solo dopo questa ricostruzione. La nostra distanza, sotto ogni punto di vista, dal mondo antico, la scarsità e la difficile interpretazione delle notizie e dei dati di cui disponiamo, rendono naturalmente arduo un compito del genere, nel quale all'indagine del passato continua necessariamente ad affiancarsi la decifrazione della storia, in un gioco complesso e ininterrotto di reciproci rimandi: poste queste premesse, credere di poter ricostruire dinamiche e motivazioni alla base dei complessi avvenimenti della fine del VI sec. d.C. è, probabilmente, illusoria utopia. Ma, ancora una volta, G. Dagron (1991, p. 4) viene in nostro soccorso: «Si può discutere sulle «reali» intenzioni di Costantino, come si può dubitare dell'<autenticità> del suo cristianesimo; resta il fatto che Costantinopoli è stata la capitale dell'Impero Bizantino e Costantino un santo dell'ortodossia cristiana». Allo stesso modo si può dubitare di quali fossero le effettive intenzioni di Maurizio, e ci si può chiedere cosa davvero suscitò le reazioni armene. Resta però legittimo il tentativo di andare oltre il dettato delle fonti, di spiegare fatti che, almeno allo stato attuale, fanno sorgere dubbi e domande circa la loro interpretazione: in tale ottica sarà importante tener conto non solo delle (scarse) fonti coeve, ma anche di quelle che ci raccontano i fatti che precedono quelle vicende e quelli che ne conseguono; sarà quindi necessario bilanciare, sotto diversi punti di vista, il peso di tutte le testimonianze.

I.2 Da Calcedonia alla Pace romano-persiana del 562

I.2.1 Il Concilio di Calcedonia

È possibile rintracciare delle interconnessioni fra la politica di *reconquista* giustinianea in occidente e la sua opera riformatrice da un lato, e le correlate vicende del Caucaso e dell'Armenia in particolare dall'altro. Tale situazione diviene ancora più evidente sotto i successori di Giustiniano, e in particolare durante il regno di Maurizio (582-602): in tale periodo, la riorganizzazione amministrativa dell'occidente 'redento' e i rapporti con il papato romano e i regni germanici subiscono la diretta e reciproca influenza dei tentativi di controllo della zona caucasica e di risoluzione delle controversie cristologiche, intrecciandosi con le difficili e spesso ambigue relazioni con l'impero persiano.

I presupposti di questa situazione, definitivamente matura alla fine del VI secolo, affondano le radici nelle vicende che caratterizzano l'Impero Romano d'Oriente a partire dalla metà del V secolo. Sconfitto l'arianesimo, la principale disputa teologica riguardava la contrapposizione fra l'interpretazione antiochena, che sosteneva la coesistenza nel Cristo delle due distinte natura umana e divina, e quella della scuola di Alessandria, sostenitrice della dottrina dell'uomo-dio: nel 428, divenuto vescovo di Costantinopoli l'antiocheno Nestorio, la rivalità fra le due scuole di pensiero si trasformò in scontro aperto con il patriarca Cirillo di Alessandria[4]. L'alleanza fra i vescovi di Roma e Alessandria portò alla sconfitta e alla deposizione di Nestorio, decisa nel terzo concilio ecumenico svoltosi a Efeso nel 431. Il potere del patriarcato di Alessandria arrivava a intimorire persino le autorità imperiali, e tale situazione si protraeva anche sotto Dioscoro, successore di Cirillo. Una nuova rottura era però inevitabile, visti da un lato l'avvicinamento 'politico' fra le cattedre di Roma e Costantinopoli e dall'altro la dottrina decisamente monofisita, e lontana dall'equilibrio cirilliano, di Eutiche, potente rappresentante del partito alessandrino presso la corte imperiale. Tuttavia, in un nuovo

[4] Se Cirillo difendeva a spada tratta il titolo di *Theotokos* che sarebbe stato riconosciuto alla Vergine Maria nel Concilio di Efeso del 431, Nestorio preferiva quello 'più prudente' di *Christotokos*.

concilio tenuto a Efeso nel 449 (il celebre "Brigantaggio" di Efeso) Dioscoro, utilizzando ogni mezzo per far tacere l'opposizione, riuscì a ottenere un nuovo successo. Ma la situazione cambiò col nuovo imperatore Marciano (450-457) che, nel 451, convocò (prima a Efeso, poi per problemi logistici) a Calcedonia il IV concilio ecumenico: condannate le eresie di Nestorio (che negava a Maria l'appellativo *Theotokos*) ed Eutiche (per il quale la natura divina del Cristo aveva sofferto), venne formulata una professione di fede equilibrata ed equidistante dalle posizioni monofisita e duofisita, che riprendeva e proclamava il simbolo di Nicea (325), la cui validità era già stata ribadita a Costantinopoli (381). Era la vittoria del patriarcato di Costantinopoli[5]: ma i canoni di Calcedonia segnavano anche una frattura religiosa e politica con le province d'Egitto e di Siria, ostili alle loro formulazioni[6].

I.2.2 La ricezione del Concilio nell'impero

La situazione militare e amministrativa non era migliore, vista la crescente autorità e influenza dei popoli germanici: sia Marciano che il suo successore Leone I (457-474) dovettero accettare la tutela del patrizio Aspar, alano di stirpe e ariano di confessione, *magister militum* e 'figlio d'arte'[7]. Leone, che fu il primo imperatore a ricevere la corona dalle mani del patriarca di Costantinopoli, tentò di liberarsi di Aspar cercando contro di lui l'alleanza del bellicoso popolo degli Isaurici: il loro capo Tarasicodissa, assunto il nome greco di Zenone, sposò Ariadne, figlia maggiore dell'imperatore[8]. Dopo un effimero ritorno al potere della famiglia di Aspar, Zenone, morto Leone, assunse il potere prima come tutore del giovanissimo figlio Leone II e, morto quest'ultimo, in prima persona.

[5] Il patriarcato di Costantinopoli vide la ratifica ufficiale e formale della sua creazione proprio a Calcedonia (nel 451), ma in realtà aveva di fatto visto la luce già nel 381, allorquando il vescovo della capitale era stato sottratto alla giurisdizione di Eraclea e aveva ricevuto in appannaggio la provincia di Tracia, fulcro dei futuri domini patriarcali: vd. Grumel 1932, pp. XIII-XV. Più in generale sulla questione, delicata e controversa, vd. Elia 2002b.

[6] Per un quadro completo, con analisi delle fonti e bibliografia di riferimento, su questi importanti eventi della storia religiosa imperiale, si veda Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998 (part. pp. 9-145). Per la definizione della cristologia calcedoniana, vd. Maraval 1998a, pp. 87 ss.; De Halleux 1976; Grillmeier 1951. Per le premesse e le conseguenze, soprattutto politiche, del Concilio di Calcedonia, vd. Gray 2005 e Van Rompay 2005.

[7] Suo padre Ardaburio era stato a sua volta *magister militum* sotto Teodosio II. Fra l'altro il futuro imperatore Marciano aveva militato per anni al loro seguito.

[8] Sugli Isaurici vd. il recente Feld 2005 (su Zenone in particolare, vd. pp. 236-331).

Dopo una breve deposizione, a seguito di una congiura frutto dell'ostilità generata dalle sue origini etniche, Zenone riprese saldamente il trono per un quindicennio (476-491). Intanto la *pars* occidentale dell'impero, pur restando formalmente sotto l'autorità imperiale di Costantinopoli, di fatto cadeva sotto il dominio dei popoli germanici: in pochi anni, al regno di Odoacre successe quello di Teoderico. In questa maniera a oriente ci si liberava della mal digerita influenza germanica, dirottata su Roma. Tuttavia permanevano i due grandi problemi: quello etnico, dovuto al grande potere esercitato dagli Isaurici, e quello religioso, vista la crescente importanza del monofisismo nelle province orientali. Zenone cercò un compromesso: con l'appoggio del patriarca Acacio, nel 482 pubblicò un editto d'unione (*Henotikon*), in cui si accettavano le conclusioni dei tre primi concili ecumenici (Nicea 325, Costantinopoli 381, Efeso 431) e si aggirava abilmente il problema cristologico: Calcedonia non veniva condannata ma in compenso, essendo accettati i 12 anatemi di Cirillo, si assicurava un successo del partito "monofisita". La soluzione fu tutt'altro che risolutiva (anche se in alcune regioni anche esterne all'impero, come l'Armenia, l'editto fu accolto con favore unanime): anzi, provocò un più che trentennale scisma fra il patriarcato costantinopolitano e il papato romano[9]. Morto Zenone, gli successe un anziano funzionario di corte, Anastasio (491-518), amministratore abile ed energico, che riorganizzò il sistema di riscossione delle tasse, favorendo le classi commerciali e cittadine a scapito dei contadini[10]. Con Anastasio finì il dominio isaurico ma, risolto quello etnico, si riacutizzò l'altro grande problema, quello religioso: pur facendo formale professione di ortodossia, l'imperatore in realtà mostrò ben presto le sue forti simpatie monofisite, favorendo così una serie di ribellioni che sommavano lo scontento religioso a quello generato dalla nuova politica fiscale. La politica di Anastasio perciò, se da una lato favoriva una comunque instabile pacificazione in Siria ed Egitto, dall'altro rendeva fortemente instabile la situazione a Costantinopoli (come dimostrato dai tre assedi conseguenza della rivolta del comandante di Tracia, Vitaliano). Il quadro politico-militare cambiò radicalmente sotto Giustiniano (527-565) che, già detentore dei pieni poteri durante il regno dello zio Giustino (518-527), ricompose la scissione col papato romano (premessa indispensabile per il progetto, presto

[9] Sulla politica ecclesiastica di Zenone e le sue conseguenze, vd. Maraval 1998b, pp. 117-122.
[10] Sul regno di Anastasio, vd. Capizzi 1969.

coronato da successo, di *reconquista* dell'occidente romano) e avviò una fondamentale opera di riorganizzazione giuridica (*Corpus Iuris Civilis*) e amministrativa. Ma il successo non poteva essere completo: nonostante i pesanti 'tributi' pagati ai Persiani per assicurarsi mano libera a ovest, Giustiniano dovette spesso rintuzzare le loro sortite; sul fronte danubiano, poi, faceva la sua comparsa un nuovo e sorprendente pericolo: gli Slavi, sospinti dall'avanzata degli ancor più temibili Àvari[11]. Fondamentali per l'economia 'bizantina' erano i commerci, sia in uscita che soprattutto in entrata, con Cina e India: un problema, in tal senso, era rappresentato dall'obbligatoria mediazione sasanide che, in caso di guerra romano-persiana, bloccava l'attività commerciale[12]. Sia le vie carovaniere che quelle marittime (dal Golfo Persico a Taprobane, l'odierna Ceylon) erano controllate dai mercanti persiani[13]. Un tentativo di migliorare la situazione era stato fatto all'inizio del regno di Giustino I, quando i Romani avevano stretto un accordo con il regno etiope di Axum, occupando così lo Yemen[14]: l'idea era buona ma né i Romani né gli Etiopi riuscirono mai a insidiare veramente il monopolio commerciale persiano. Per questo Giustiniano (seguito in ciò dai suoi successori) si procurò prima e cercò di consolidare poi il controllo di Crimea e Caucaso, ottenendo così, oltre a una via diretta al commercio orientale, intensi rapporti commerciali con i popoli delle steppe e l'alleanza dei Turchi, anch'essi ostili agli iranici. La guida giustinianea fu molto autoritaria anche nei confronti della Chiesa: le esigenze della sua ambiziosa politica lo spinsero a ritrovare l'accordo col papato romano ma, allo stesso tempo, a cercare di evitare una rottura con l'oriente monofisita. Perciò, nel V concilio ecumenico svoltosi a Costantinopoli nel 553, fece condannare i cosiddetti "Tre Capitoli" (ovvero gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, di Teodoreto di Ciro e di Ibas di Edessa) e cercò più volte il dialogo con i 'non-calcedoniani': sfortunatamente le tensioni ne risultarono addirittura inasprite. I successori di Giustiniano dovettero affrontare l'arduo compito di mantenere le sue conquiste

[11] Sugli Slavi vd. Kazanski 1999 e Curta 2001; sugli Àvari vd. Pohl 1988. Sui loro reciproci rapporti con Bisanzio, vd. invece Hauptmann 1927-28.

[12] Tale mediazione era resa necessaria anche dalla scarsa propensione cinese per il commercio, un'attività che non aveva una tradizione in Cina, laddove invece si faceva ricorso alla mediazione persiana, dal momento che «for a Chinese every Persian was a tradesman» (Ecsedy 1996, p. 231). Ciò potrebbe anche spiegare l'importante ruolo diplomatico, quasi sempre legato alle attività di mediazione commerciale, svolto da taluni dignitari sasanidi alla corte cinese: ad esempio, vd. Forte 1996.

[13] Per una disamina completa e accurata della questione, vd. De Romanis 1996.

[14] Vd. Greatrex 1998, pp. 225-239, nonché Vasiliev 1933, Vasiliev 1950, *passim* e Vasiliev 1956. Sul regno di Axum, vd. Munro-Hay 1991.

territoriali, facendo i conti con le ingenti spese da lui affrontate e anche con i danni (sia economici che sociali) prodotti, a partire dalla metà del secolo, dalle ricorrenti epidemie pestilenziali[15].

I.3 Da Giustino II a Maurizio

I.3.1 La difficile eredità di Giustiniano

Il nipote e successore, Giustino II (565-578), cominciò col piede sbagliato: subito contravvenendo al trattato di pace cinquantennale, stipulato solo nel 562, rifiutò di pagare gli esosi (con)tributi pattuiti col re dei re, scatenando una lunga guerra allo scopo, principalmente, di assicurarsi il controllo dell'Armenia (spinte le popolazioni germaniche verso ovest, i 'Bizantini' avevano bisogno dei validissimi guerrieri caucasici per il loro esercito). Ottenuta l'alleanza dei Persarmeni (in rivolta nel 572) e dei Turchi, Giustino, convinto di poter migliorare la situazione sia economica che strategica del suo impero, lanciò un attacco diretto all'impero persiano, disdegnando i tentativi di accordo dello *šāh*. I Romani tentarono subito il colpo grosso, da un punto di vista simbolico, ovvero il recupero di Nisibi (ceduta ai Persiani nel 363) ma il tentativo fallì; dopo alcuni successi nel Caucaso, le cose iniziarono a cambiare decisamente: passato al contrattacco nel 573, Cosroe I pose l'assedio a Dara e se ne impadronì, assestando un duro colpo al sistema difensivo romano e, sembra, alla salute mentale dell'imperatore. Poi vi furono alcuni anni di stanca nel confronto, la cui conseguenza più immediata, tuttavia, fu l'indebolimento delle posizioni romane in occidente, dove in pochi anni i Longobardi occuparono gran parte dell'Italia e i Visigoti ripresero i territori iberici da poco tornati sotto l'egida imperiale. Passato il trono nelle mani di Tiberio Costantino (578-582), che già gestiva l'impero dal 574 a seguito della malattia di Giustino, le cose non cambiarono granché,

[15] Sterminata la bibliografia secondaria relativa al fondamentale regno di Giustiniano. L'ultima (da un punto di vista cronologico) summa della questione, con grande attenzione anche ad aspetti a volte trascurati ma comunque in uno sforzo onnicomprensivo, è stata realizzata in Maas 2005. Degni di nota anche i recenti Meier 2003 e 2004, Sarris 2006 (sebbene quest'ultimo sia, per certi versi, una riproposizione dell'ottimo Zuckerman 2004).

nonostante una buona serie di successi del nuovo *magister militum per Orientem*, Maurizio[16].

I.3.2 Maurizio al potere

Salito al trono, lo stesso Maurizio iniziò il suo regno (582-602) in un momento ristagnante del conflitto, il cui estenuante protrarsi suscitò ben presto segni di insofferenza fra le truppe di entrambi gli schieramenti. La situazione era resa particolarmente complicata, per i Romani, dai problemi sul fronte balcanico: gli Àvari avevano preso *Sirmium* nel 582, e da lì minacciavano costantemente Costantinopoli; le Lunghe Mura della capitale videro poi da vicino la minaccia slava nel 584; la situazione pareva disperata. Maurizio, probabilmente convinto della necessità di contrattaccare, nonostante le difficoltà, su entrambi i fronti, chiese al suo esercito uno sforzo straordinario, come del resto avrebbe fatto per tutto il suo regno, persuaso del fatto che μετὰ Θεὸν ἐν τοῖς ὅπλοις ἔχειν δεῖ τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἢ ἐν μόνῳ τῷ ὀχυρώματι καὶ χάρακι (*Strategikon* 8, 1, 37). Respinto l'attacco lanciato dai Balcani contro l'impero nel 586/7, e recuperata *Sirmium* l'anno successivo, i problemi sorsero nuovamente sul fronte orientale dove erano ripresi gli scontri. La rivalità fra il comandante dell'esercito orientale Filippico e il suo sostituto *in pectore* Prisco si innestò sul malcontento degli uomini per i disagi del conflitto e la ventilata diminuzione dello stipendio decisa dall'imperatore[17]. L'ammutinamento dell'esercito accampato a Monocarton, in Osroene, durò addirittura un anno (dalla Pasqua del 588 a quella dell'anno successivo) e a porvi fine fu solo il carismatico intervento del vescovo Gregorio di Antiochia. Nonostante il lungo blocco

[16] Per le vicende dei primi dieci anni di questa nuova guerra romano-persiana, vd. Greatrex e Lieu 2002, pp. 135-166. Vd. anche Whitby 1988, pp. 250-275. Più in generale in merito alla 'arte della guerra' romana nel VI secolo, vd. il recente e completo Syvänne 2004.

[17] In realtà Maurizio non voleva diminuire lo stipendio dei suoi uomini, ma sostituire un quarto di esso (che era versato come indennità per l'acquisto di armi ed equipaggiamento) con l'assegnazione diretta degli strumenti necessari al servizio: evidentemente l'imperatore intendeva rendere più efficiente il suo esercito, eliminando il diffuso malcostume che vedeva quel denaro destinato ad altro scopo dagli uomini. La testimonianza di Evagrio (*Historia Ecclesiastica* VI 4) è al riguardo più precisa di quella di Teofilatto (*Hist.* III 1 – 3, 6): vd. Whitby 2000, p. 294, n. 16. Sul tentativo di riforma di Maurizio, vd. Haldon 1992, pp. 139-141. Il malcostume in questione era anch'esso parte della tradizione (ma di una tradizione poco nobile) della storia militare romana; da secoli ormai i soldati, e *in primis* gli ufficiali, cercavano di sfruttare le 'zone grigie' nell'amministrazione dell'annona militare per realizzare degli *interpretia*: vd. Mazzarino 2003, I, pp. 289 ss.

delle operazioni romane, i Persiani non approfittarono della situazione, impegnati dal duro confronto con i Turchi, l'equivalente del problema balcanico per i Romani. Da lì a poco lo stato sasanide affrontò poi una lunga crisi, dovuta proprio al generale vincitore dei Turchi, Bahrām Chūbīn, che, scontratosi col re Hormizd, non fermò la sua ribellione nemmeno di fronte alla successione al trono del figlio del sovrano[18]. Maurizio fu abile nell'approfittare della crisi interna allo stato persiano, appoggiando con successo il nuovo, legittimo sovrano Cosroe II contro l'usurpatore: la coalizione romano-persiana ebbe ragione di Bahrām, e Maurizio ottenne dal nuovo alleato notevoli vantaggi territoriali, recuperando così nel 591 città importanti come Dara e Martyropolis, nonché gran parte del territorio della cosiddetta Persarmenia. Proprio in questo frangente si inserisce lo scisma interno alla Chiesa (pers)armena: gran parte dei vescovi armeni dei nuovi territori imperiali, rimasti fedeli al patriarca Movsēs II (che continuava risiedere a Dwin, in territorio persiano), rifiutarono la convocazione a Costantinopoli e l'unione con gli imperiali calcedoniani; i restanti vescovi armeni, invece, fedeli all'impero, elessero un nuovo patriarca (կաթողիկոս, *katʻołikos*) nella figura di Yovhannēs di Kogovit: si verificava così, col benestare di Maurizio e del suo consigliere Domiziano, una gravissima frattura. Intanto, la 'pacificazione' del fronte orientale permise all'imperatore di concentrare i suoi sforzi a occidente, potendo contare anche su nuovi e preziosi rinforzi caucasici per le sue truppe[19]: nel 592 l'esercito orientale si spostava perciò sul fronte balcanico.

Che la linea politica del nuovo imperatore fosse rivolta al sogno giustinianeo dell'impero universale, è dimostrato da due fatti: Maurizio riorganizzò amministrativamente e militarmente quanto restava all'impero delle province occidentali, creando gli esarcati di Ravenna e Cartagine (senza mai rinunciare a far sentire la sua autorità ai sovrani dei neonati regni germanici); in un testamento redatto nel 596/7, e attestatoci da Teofilatto (*Historiae VIII* 11, 8-11), lasciava in eredità al figlio maggiore Teodosio la *pars* orientale dell'impero e divideva il resto fra i figli minori, affidandone la tutela a Domiziano di

[18] Sull'usurpatore Bahrām vd. Zeev Rubin 2004; Kamoliddin 2005; PLRE III, pp. 166-167 *s.v.* Bahram 2 [Chobīn]; A.S. Shabazi, *art.* BAHRĀM, in *Encyclopaedia Iranica*, III, p. 514-516; Frendo 1989; Whitby 1988 (part. pp. 294-304); Czegdely 1958; Gumilev 1960.

[19] Per l'importanza strategica dei guerrieri caucasici, e in particolare armeni, per l'Impero vd. Syvänne 2004, pp. 410-414.

Melitene, parente dell'imperatore e suo principale consigliere in materia ecclesiastica[20]. Ciononostante, la situazione sul confine danubiano, così come la situazione finanziaria, restava molto difficile: furono questi gli agenti principali che fecero detonare la rivolta di Foca (602-610) e la sua rapida ascesa al potere, dopo lo sterminio di Maurizio e della sua famiglia[21].

Se tali sono, nelle loro linee generali, le vicende del VI secolo, prima di affrontare il nodo centrale di questo studio, ovvero la politica ecclesiastica di Maurizio in Armenia, sarà necessario descrivere la cornice entro la quale tale politica, al di là delle controversie cristologiche e delle preoccupazioni imperiali in materia di ortodossia, viene a iscriversi.

Infatti, nessuno mette in dubbio l'importanza e la complessità del regno giustinianeo; ma, nonostante ci sia sicuramente ancora molto da dire su quest'epoca, essa si è vista già dedicare, dalla storiografia del settore, una serie straordinaria e proficua di indagini, che hanno reso patrimonio comune i suoi aspetti principali. Un'attenzione relativamente minore è stata dedicata, invece, al parallelo momento riformistico e rifondatore che interessò nel VI secolo l'impero iranico; e a quel processo di osmosi fra le due superpotenze che, sempre esistito, visse proprio in quel periodo la sua concentrazione più alta. Membrana di detta osmosi furono da un lato le popolazioni 'di confine' fra i due imperi, dalle caucasiche alle mesopotamiche fino a quelle della penisola araba; dall'altro quel cristianesimo orientale, o meglio quella temperie culturale e religiosa che attraversava

[20] Su Domiziano vd. Honigmann 1953 e Paret 1957. Melitene è oggi Battalgazi, piccola cittadina turca della provincia di Malatya, così chiamata in onore di Battal Gazi: figura di "santo guerriero" islamico, quest'ultimo, i cui tratti in parte leggendari ne fanno un rivale di Leone III Isaurico (717-741), imperatore bizantino fra gli immediati successori dell"armeno' Filippico (Vardan; 711-713), nonché suocero di Artavasde, anch'egli di origine armena e a sua volta imperatore/usurpatore (742-743). Di Domiziano ci ha lasciato un efficace, quanto presumibilmente parziale ritratto, Giovanni di Efeso (*HE* III 5, 19): «One relative, however, needs more particular mention, namely, Domitian, metropolitan of Melitene. Already Maurice, when sent by Tiberius to the East with the title of count, had shown his devotion to the interests of his family by making him bishop of Melitene in Cappadocia: and when, after spending a period of two years more or less in the East, he had returned to the capital, and been made king, immediately Domitian hastened to him, and became his counselor and most intimate adviser, and the person who thought for him, and encouraged him in all the severe and painful difficulties with which he had to contend in the wars which pressed upon him on all sides, with the heathen and Magian people of the Persians, and the barbarous and savage tribes who came from the ends of the world, and are called Avars, and also with the Slavonians. And in all these difficulties the bishop of Melitene was the king's comforter and counselor, although he was still but a young man. He was however thoroughly imbued with the opinions of the council of Chalcedon and of Leo. The great and important matters then, which pressed upon the empire on all sides, he laid before the king, together with his advice; and he let him settle them as he chose, and so he continues to do to this day» (trad. ing. Payne Smith 1860).

[21] Su Maurizio, vd. Goubert 1951 e 1956, Whitby 1988. In particolare sulle guerre persiane dell'imperatore vd. l'ancora prezioso Higgins 1939. Sul regno, spesso negletto dagli studiosi, di Foca, vd. Olster 1993.

l'area, divenendo il minimo denominatore comune di una zona vastissima, che si estendeva dalle sponde europee dell'Atlantico fino all'Estremo Oriente. Esporremo quindi in sintesi le vicende che, nel secolo sesto, riguardarono questa vastissima zona; e lo faremo in maniera direttamente proporzionale all'influenza che questi fatti esercitarono sulla coeva storia dell'impero romano d'oriente, e sulle sue scelte politico-strategiche nel Caucaso.

Passeremo poi a un'analisi dettagliata di alcune precise pratiche diplomatiche, soprattutto romane: se è vero che le guerre duravano degli anni ma spesso con intervalli lunghissimi fra una battaglia e l'altra, è altrettanto vero che quel vuoto bellico era compensato da frenetiche e a volte raffinatissime trattative. Le difficoltà di gestione amministrativo-economica e militare dei due imperi, il romano e il persiano, portarono sovente i loro 'gruppi dirigenti' a scegliere strade più proficue e alternative a una dispendiosa campagna di guerra.

Capitolo II - Il VI secolo a est dell'impero romano

II.1 Rivolta mazdakita e riforme sasanidi

II.1.1Movimento mazdakita e riformismo sasanide

Merita grande attenzione un particolare movimento che interessò, e quasi sconvolse, l'impero persiano nella prima parte del VI sec., sintomo della grave crisi dello stato sasanide e preludio della grande attività riformatrice di Cosroe I, curiosamente ma forse non casualmente parallela a quella di Giustiniano. I fatti che lo prepararono e quelli che ne conseguirono costituiscono la cifra interpretativa dell'ultima storia sasanide.

Infatti, l'interesse che, soprattutto negli ultimi decenni, ha visto fiorire una quantità notevole di studi sul mazdakismo, è direttamente proporzionale all'importanza che ogni tentativo di ricostruzione e interpretazione di questo fenomeno ha, non solo allo scopo di approfondirne i diversi aspetti (religiosi e socio-culturali) ma, in particolar modo, per il contributo che ciò può offrire a una migliore comprensione e inquadratura degli eventi storici che a esso si accompagnarono fra i secoli V e VI d.C. In particolare gli ultimi decenni del secolo V avevano segnato un periodo particolarmente difficile per l'Iran, nel corso del quale a ripetute sconfitte militari si erano sommate annate di siccità, cattivi raccolti e invasioni di cavallette, con conseguenti gravissimi problemi per le popolazioni nelle campagne e il progressivo spopolamento di queste ultime; problemi spesso condivisi dal vicino romano, come chiarisce Giosuè Stilita quando descrive con accenti anche crudi la situazione della vicina provincia romana di Mesopotamia fra l'anno 498 e il 500[22]. È

[22] «In this month there also came a letter, which was read to the whole church, (informing us) that the city of Nicopolis had fallen down suddenly in the middle of the night, burying all its inhabitants […] The entire wall encircling the city and everything inside it was flattened that night, and no one survived except the bishop of the city and two other men who were sleeping behind the apse of the altar of the church […] Furthermore, up north there was a martyrion called Arsamosata, which had been strongly built and beautifully decorated. Every year on the day on which occurred the commemoration of the saint<s> who <were> placed in it, a multitude would gather there from all around, […] When there was a great crowd there, of men, women, and children, and of all ages and ranks, terrifying lightning and violent thunder broke out, and the rumblings of a quake. All the people fled to the *martyrion* to take refuge with the bones of the saints, but […] the *martyrion* collapsed and the majority of those inside were crushed beneath it. This happened on the same day as the fall of Nicopolis. […] In March of this year the locusts came at us from out of the ground in such numbers that we imagined that not only the eggs in the ground

così possibile, partendo dalla storia del movimento mazdakita, gettare nuova luce su quel mutuo scambio di influenze e 'condizionamenti' interni al mondo iranico che emerge in quel momento storico e che fa il paio con il parallelo e contemporaneo svolgersi delle vicende dei due grandi imperi dell'epoca; con i due mondi, il romano e il sasanide, spesso coinvolti in situazioni analoghe quando non frutto di reciproca osmosi[23].

È perciò un peccato che le nostre conoscenze relative al mazdakismo e alle sue vicende storiche si fondino soltanto su fonti esterne a questo movimento: i contributi degli autori greci (Procopio, Agazia, Malalas), siriaci (come Giosuè lo Stilita) nonché persiani e arabi (fra gli altri Ferdowsī nello *Šāhnāme*, al-Šahrastānī, Ṭabarī, etc.) sono indubbiamente preziosi ma smorzano solo il rimpianto degli studiosi per il perduto testo pahlavi del *Mazdak-nāmag*, ovvero il "Libro di Mazdak" (tradotto in arabo da Ibn al-Muqaffa'). L'assenza di fonti primarie e i possibili fraintendimenti di quelle secondarie di cui disponiamo non fanno dunque che accrescere l'incertezza e le discussioni degli studiosi in merito alle origini e ai fini del movimento mazdakita: i due principali orientamenti, in proposito, fanno capo a Christensen (1925), che riteneva Mazdak un manicheo, e ad Altheim (1961, pp. 61-80 e 1963), che sosteneva l'origine zoroastriana della sua predicazione. Proprio tali incertezze, e il prestigio della discussione apertasi su questo e altri aspetti della questione, hanno permesso lo sviluppo di una vasta e feconda bibliografia secondaria, che ha il merito di aver portato alla luce i diversi aspetti di un fenomeno storico che, come vedremo, avrebbe condotto prima all'apice della monarchia sasanide e poi a una serie di crisi cui non fu indifferente, in un senso e nell'altro, il vicino impero romano[24].

---

had hatched against us, but that as it were in the air was bleching **[belching *erraverunt* Trombley *et* Watt]** them forth against us, and they were coming down from heaven upon us. […] By the end of the year misery surrounded the people as a result of famine and they were selling their possessions for half their value, whether cattle or oxen, sheep or pigs. Because the locusts had consumed the entire crop, leaving no food or nourishment for people or animals, many left their own districts and moved to other regions of the north and west. The infirm in the villages, along with the elderly and the young […] went into the cities to live by begging. Many villages were empted of people, but (the people) did not [escape] punishment, not even those who went to distant regions» (Trombley e Watt 2000, pp. 33-39).

[23] Per una rassegna generale delle trattazioni relative al mazdakismo, e una puntuale analisi dei più recenti contributi sul tema, vd. Gnoli 2004. Ma vd. anche, da ultimo, il recentissimo Gariboldi 2006, pp. 89-151.

[24] Di notevole valore, per le implicazioni storico-sociali della questione, il contributo della storiografia sovietica: ne offre uno spaccato importante, con l'inedita traduzione italiana degli articoli più importanti, il recente Ognibene e Gariboldi 2004.

II.1.2 Studi sul mazdakismo: lo stato della questione

Nella produzione recente, due studi soprattutto si impongono all'attenzione: quello di Yarshater (1983b) che, pur dedicando scarsa attenzione ai problemi di storia tardoantica, ha il pregio di utilizzare al meglio le fonti storiche islamiche (non altrettanto si può dire di quelle greche e zoroastriane) e offrire così una preziosa sintesi delle tappe del movimento mazdakita; quello della Crone (1991) che, oltre a utilizzare in modo puntuale tutte le fonti disponibili, ha il merito di offrire spunti molto interessanti alla riflessione storica nell'ambito di un'ampia analisi del fenomeno, in relazione alla lunga e complessa esperienza di governo di Kawād.

Yarshater (1983b, p. 995) definisce il mazdakismo un movimento religioso gnostico venato di forti implicazioni sociali, le cui lontane origini sarebbero da rintracciare nella predicazione di quel Bundos che Giovanni Malalas (*Chron.* ed. Dindorf pp. 309-310) ci dice essere stato un manicheo eretico segnalato a Roma sotto Diocleziano, e poi attivo più tardi anche in territorio persiano. Tuttavia lo studioso esclude una stretta relazione del movimento col manicheismo, e considera piuttosto i mazdakiti degli zoroastriani riformati[25]. In merito agli aspetti politico-sociali del mazdakismo, egli ritiene che Kawād, perseguendo lo scopo di combattere lo strapotere della grande nobiltà e del clero zoroastriano, avrebbe appoggiato Mazdak, tenendo la posizione fino a essere deposto dai suoi avversari. Tornato sul trono grazie all'alleanza degli Eftaliti, lo *šāh* avrebbe continuato a sostenere Mazdak per intimo convincimento; in seguito ne avrebbe abbandonato la causa di fronte agli eccessi rivoluzionari e in ragione del sostegno che, per la successione al trono, i mazdakiti riservavano al suo figlio maggiore Kāwūs: a questi egli preferiva il più giovane Cosroe (il futuro Cosroe I) che, non a caso, nell'ultima fase di regno del padre, avrebbe stroncato in prima persona il movimento[26]. Cionondimeno, la violenta repressione di Cosroe I non avrebbe impedito al movimento mazdakita di sopravvivere, soprattutto nelle campagne, e di trovare successivamente terreno fertile presso talune sette islamiche[27].

[25] Yarshater 1983, p. 998: analoga, in proposito, è l'opinione di Molé (1959 e 1960-61).
[26] Yarshater 1983, pp. 999-1000.
[27] Vd. Yarshater 1983, pp. 1001 ss.; Frye 1962.

Indubbiamente di grande spessore è il succitato studio della Crone, la quale dimostra una notevole «capacità di analisi e di riflessione su una materia che si presenta in una maniera estremamente confusa e contraddittoria. La ricostruzione offerta è […] perfettamente razionale, storiograficamente accurata e storicamente plausibile. Buono è il livello di informazione bibliografica, anche se non del tutto esente da pecche […] Un sicuro pregio del lavoro della Crone è che in esso si cerca di valorizzare tutto quel che di positivo si trova nella precedente ricerca storica. Così, la tesi di Gaube vi viene respinta, ma non senza l'ammissione che essa è basata sulla constatazione che nessuna delle fonti contemporanee cita Mazdak (mentre buona parte di esse si riferisce all'esperienza comunistica di Kawād) e che le fonti più tarde sono piene di contraddizioni. Per lei, tuttavia, tutto ciò può essere spiegato in una maniera meno radicale di quella di Gaube, senza ricorrere alla presunta non storicità di Mazdak»[28]. D'altra parte lo sforzo maggiore attuato dalla Crone è stato quello volto a ridurre la contraddittorietà, a questo punto apparente, delle fonti, realizzando una ricostruzione dei fatti che distingue, anche cronologicamente, la cosiddetta "eresia" di Kawād dalla rivolta di Mazdak. Due fasi, in effetti, caratterizzano il lungo regno di Kawād: la prima, iniziata nel 488, si concluse nel 496 con la deposizione del sovrano voluta dai nobili più influenti e dall'alto clero; la seconda, dal suo ritorno sul trono nel 498 alla sua morte nel 531[29]. Ed è nella prima, e più breve, fase di regno che andrebbe collocata la celebre "eresia" dello *šāh*, probabilmente fra le cause principali della sua deposizione; la rivolta di Mazdak, viceversa, si sarebbe verificata nel secondo periodo, e come risposta 'popolare' proprio a un provvedimento del sovrano, ovvero la sua riforma catastale e fiscale, poi completata dal figlio e successore Cosroe I[30]. Bisogna quindi distinguere il periodo dell'eresia di Kawād, incentrato sul cosiddetto 'comunismo' delle donne, e nell'ambito della quale Mazdak non avrebbe recitato alcun ruolo (da qui il silenzio delle fonti); e quello, posteriore, della rivolta mazdakita, il cui scopo dichiarato era una comunione sia dei beni che delle donne. A

[28] Gnoli 2004, pp. 445-446. Il lavoro cui si fa riferimento è Gaube 1982.
[29] Kawād poté recuperare il suo potere grazie al sostegno degli Unni Eftaliti, alleati di cui però dovette ben presto assicurarsi la fedeltà con cospicui donativi: lo stato di 'prostrazione' delle casse del tesoro persiane (Ps. Giosuè Stilita 19) e il rifiuto di Anastasio di finanziare il potente vicino in difficoltà furono poi fra le cause principali dell'aprirsi delle ostilità romano-persiane del 502: vd. Greatrex 1998.
[30] Sulla riforma di Cosroe I, vd. il fondamentale Grignaschi 1971 e il più recente Rubin 1995. Su Kawād e Mazdak vd. anche Panaino 2001, pp. 123 ss.

proposito di quest'ultima, la Crone precisa che il mazdakismo non cercò mai l'abolizione del matrimonio né quella della proprietà privata (che sarebbe rimasta tale e avrebbe compreso il possesso, in comune, delle donne); l'ideale mazdakita cercava piuttosto di minare le irriducibili sperequazioni sociali su cui si fondava il dominio dell'alta nobiltà sasanide: i mazdakiti perciò non propugnavano la liberazione della donna ma anzi ne sottolineavano il carattere di bene di possesso, che essi volevano comune per distruggere un ordine sociale vecchio e ormai sclerotico, fondato su distinzioni di casta e sul matrimonio endogamico[31]. Come vedremo, seppur represso da Cosroe I, il movimento mazdakita avrebbe comunque visto proprio nello *šāh* il realizzatore di parte dei suoi progetti di riforma sociale o, per meglio dire, di differente distribuzione degli equilibri all'interno dei gruppi di potere. La Crone però ritiene che sia comune la fonte e dell'eresia di Kawād e della rivolta di Mazdak: un eretico zoroastriano vissuto probabilmente nel III sec., Zarādušt di Fasā[32]. Tale collegamento è esplicitamente confermato da una delle fonti di cui disponiamo, ovvero lo Pseudo Giosuè Stilita: «(Kawad) ought to have [expressed] words of salutation and felicitation to (Anastasius) and to have rejoiced with him at the inauguration of the sovereignity recently granted him by God. Instead, by his threatening words he angered the faithful emperor Anastasius, who despised him when he heard his arrogant pronouncements. (These included) his restoration of the loathsome magian sect called Zardushtakan, which teaches that women belong in common and everyone may have intercourse with whoever he pleases, and his persecution of the Armenians under his rule because they would not worship fire»[33].

Altri due punti sono certamente degni di nota nell'analisi della Crone: la sua insistenza sulla figura di Kawād come grande modernizzatore dello stato sasanide, sulla stesso solco del padre Pērōz e anticipando così il figlio e successore Cosroe, in un curioso quanto

[31] La cosiddetta *Lettera di Tansar*, che insiste sull'importanza delle distinzioni di classe, potrebbe riflettere una reazione al pensiero mazdakita: vd. Yarshater 1983 p. 999 n. 2.

[32] Christensen (1925, p. 99; 1971, p. 339) ritiene che questi sia da identificare col già citato Bundos di cui parla Malalas: ma la Crone (1991, p. 24) giudica il racconto dello storico «too garbled» e preferisce accantonare l'ipotesi di Christensen. La stessa Crone (1991, p. 24) precisa: «The fundamental idea behind Zaradusht's heresy was that women and property engender envy, anger, hatred, greed and needs which would not arise if they were held in common […] nobody was allowed to have more than others; sharing was a religious duty».

[33] Vd. Trombley e Watt 2000, pp. 17-18.

significativo parallelismo con le coeve spinte riformatrici del rivale impero romano[34]; la caratterizzazione di Mazdak come leader di una rivolta contadina, scoppiata in Iraq ma presto estesasi nel Fārs, e generata dalla protesta contro una riforma catastale e fiscale che si concretizzava nel passaggio dal pagamento di una tassa (anche in natura) proporzionale alla produzione a un pagamento in denaro frutto di una imposizione fiscale fissa[35]. Sul piano dell'analisi politico-sociale dei fatti, la Crone ha il merito di ribaltare l'interpretazione marxista della rivolta mazdakita, svecchiando così ulteriormente le conclusioni storiografiche in proposito: la rivolta non sarebbe stata la risposta 'dal basso' alla disgregazione del vecchio mondo (produzione schiavistica e proprietà collettiva della terra tramite il cosiddetto *hambayīh*, ovvero "condivisione della proprietà") a favore di nuovi equilibri 'feudali', e lo strumento di cui Kawād e Cosroe si sarebbero serviti per procedere risolutamente alle loro grandi riforme economico-fiscali; sarebbero state, viceversa, proprio queste ultime riforme a provocare la ribellione, in quanto un'esazione fiscale quadrimestrale su quote fisse si sarebbe spesso risolta, soprattutto in anni economicamente difficili, in una rovina per i piccoli coltivatori diretti. Bisogna però meglio precisare queste innovative e indubbiamente valide conclusioni: come nota Rubin (1995, pp. 230-231), è improbabile che la riforma fiscale sasanide potesse aver avuto, in pochissimi anni, effetti così disastrosi sui 'contribuenti' da provocare una vera e propria rivolta: perciò è preferibile calibrare meglio dette conclusioni, tenendo conto della particolare contingenza suaccennata e che, in virtù soprattutto delle già ricordate catastrofi naturali di quegli anni, aveva sicuramente esacerbato le difficoltà della popolazione rurale, combinandosi in modo negativo col nuovo tipo di imposizione fiscale, basato su quote fisse indipendenti dall'andamento dei raccolti.

In definitiva, quindi, il movimento mazdakita risulta probabilmente più articolato di quanto un tempo si sia creduto, e certo più di quanto sia stato riportato, in modo affatto riduttivo, dagli storici Procopio e Agazia[36]. Da un punto di vista dottrinario, si può dire che si presenti «come una eresia dello Zoroastrismo con tratti gnostici ed esoterici, piuttosto che come una continuazione del Manicheismo, col quale tutt'al più sembra

[34] Crone 1991, p. 30.

[35] Crone 1991, p. 33. Sulla rivolta, per molti versi analoga a quella mazdakita, sviluppatasi all'incirca nello stesso periodo in Iraq sulla spinta della locale comunità ebraica, vd. Soloducho 2004.

[36] Vd. Mazzarino 2003, II, pp. 434-435.

condividere una generica concezione dualistica, propria naturalmente anche dello Zoroastrismo, e un comune orientamento gnostico»[37].

II.1.3 Il mazdakismo fra lotte dinastiche e necessità riformatrici

Più originali e interessanti sono i caratteri del movimento sul piano della morale pratica e nei suoi risvolti istituzionali. Pur dovendo il suo nome a quello che ne è solo l'ultimo esponente di punta, Mazdak, questo movimento era, come visto, una tendenza interna allo zoroastrismo e risalente forse fino al III sec. d.C.: ma tra i suoi esponenti, oltre all'eponimo Mazdak, aveva annoverato anche un sovrano sasanide, Kawād I. Quest'ultimo da una parte era ispirato dalla esigenza di maggior equità sociale propria del movimento, dall'altra cercava di rafforzare la sua posizione istituzionale in un momento di grande difficoltà per la corona sasanide, sotto lo scacco degli Eftaliti dopo una serie di disastri culminati nella sconfitta e uccisione di Pērōz nel 484: inaugurò quindi una serie di riforme allo scopo di indebolire la posizione della grande nobiltà e del clero zoroastriano. Sconfitto e deposto, il giovane sovrano tornò presto sul suo trono proprio grazie all'aiuto dei temibili Eftaliti: egli fu quindi costretto a ripartire da zero, cercando nella guerra contro i Romani una legittimazione carismatica e finanziaria del suo potere; non aveva rinunciato, però, al suo progetto riformatore. In quel momento, l'emergere di Mazdak e la grande popolarità del movimento da lui guidato garantirono al sovrano la spinta sociale e la base di consenso necessarie a sferrare il colpo di maglio, vincendo in modo definitivo le resistenze istituzionali e rafforzando quella riforma fiscale e amministrativa che, poi completata dal figlio Cosroe I, avrebbe permesso un maggiore controllo dell'impero al potere centrale e la creazione di un esercito non più in balìa dei capricci della grande nobiltà ma alle dirette dipendenze del sovrano. Come visto, è impossibile, almeno allo stato attuale, dare un rigoroso ordine cronologico e consequenziale a questi avvenimenti: la situazione per la monarchia e per l'impero sasanide si presentava molto difficile, in un momento in cui alla crisi politica (leggasi posizione di forza dell'alto clero e della nobiltà) si aggiungevano quelle sociali ed economiche, non meno insidiose; il crollo della dinastia

[37] Gnoli 2004, p. 455. Per una analisi più particolareggiata delle peculiarità dottrinarie del mazdakismo, vd. Yarshater 1983, pp. 1006-1018.

sasanide era dietro l'angolo e perciò il grande merito di Kawād, e poi del suo erede Cosroe, fu quello di superare con accortezza i diversi ostacoli, sfruttandone i lati positivi e uscendone addirittura con un rafforzamento della propria posizione. Una volta ottenuti tali e importanti risultati, e dopo aver sfruttato la rivolta per indebolire ulteriormente la posizione dei suoi avversari, il sovrano avviò la violenta repressione del movimento, attuata in particolare dal figlio Cosroe, che così legittimava il suo diritto di successione al trono a danno del fratello Kāwūs (sostenuto, sembra, proprio dai mazdakiti). In conclusione, con il ritorno all'ordine dopo la stagione delle rivolte e con la formazione di una classe 'media' di guerrieri fedeli al sovrano, si chiudeva il cerchio con un bilancio lusinghiero per la dinastia sasanide al potere[38].

In effetti, sebbene fra molte difficoltà e addirittura nuove rivolte che si sarebbero protratte fino alla metà del VI sec., l'opera riformatrice di Cosroe I, così come quella del padre, segnò un'epoca permettendo una effettiva razionalizzazione dell'impero e la possibilità di sfruttarne al massimo le potenzialità grazie alla nuova macchina amministrativo-militare, in un significativo e non del tutto casuale parallelo con la coeva opera riformatrice (e restauratrice) giustinianea: «La riforma militare di Xusraw va vista ugualmente in rapporto col periodo precedente di sconvolgimenti sociali. La figura dello *spāhbed* dell'Iran, che comandava tutte le forze armate, fu sostituita da quattro *spāhbed* che si occupavano di differenti settori dell'esercito. Uno di essi portava il titolo di *spāhbed* dell'oriente (il Ḫorāsān e le zone ad esso limitrofe), l'altro dell'occidente, il terzo comandava l'esercito del sud (Yemen) e il quarto le forze dell'Azärbayğan. In tal modo il potere degli *spāhbed* era notevolmente ridotto ed essi erano in gran parte dipendenti dallo *šāh*. Inoltre Xusraw si sforzò di fornire all'esercito armi e cavalli ed introdusse una disciplina ferrea per rafforzare la potenza militare dello stato. La riforma fiscale introdotta

[38] Sono quindi ancora valide le conclusioni in merito di Pigulevskaja (2004a, p. 95): «Uscirono vincitori dal movimento mazdakita i medi proprietari terrieri e parte della nobiltà. Quando i vertici del mazdakismo furono liquidati Xusraw si sforzò di ridare forza alle famiglie nobili impoverite. Ordinò di registrare i figli delle famiglie nobili privati dei padri per prestare loro aiuto. I termini arabi non lasciano dubbi sul fatto che si parli delle casate nobili. Le figlie venivano fatte sposare, dopo avere procurato a loro una dote, i figli venivano sposati dopo avere dato loro un sostegno materiale da parte dello stato. Questi mezzi, tuttavia, non restauravano la vecchia nobiltà poco dipendente dallo *šāh*, ma piuttosto creavano una nuova forza d'appoggio per lo *šāh*, uno strato sociale che veniva a trovarsi alla sua diretta dipendenza. Se Xusraw dava loro assistenza materiale, richiedeva però che essi "rimanessero presso la corte". Affidava loro incarichi, li obbligava a svolgere determinate mansioni per lo stato e a servire nelle armi, creando, in questa maniera, uno strato sociale di proprietari terrieri vicini alla corte che servivano e prestavano servizio militare».

da Xusraw nei suoi tratti generali era importata da Bisanzio. L'introduzione del catasto, le tassazioni sulla terra e il testatico venivano riscosse anche nelle province asiatiche di Bisanzio, mentre lo stesso sistema poteva essere noto dal codice siriaco, l'unico monumento che conserva dati precisi sul catasto. È noto che alcuni siriani occupavano posti di rilievo alla corte di Xusraw e si occupavano particolarmente di traduzioni dal greco per ordine dello *šāh*»[39].

Quanto a quest'ultimo aspetto, ovvero la presunta ispirazione che i Sasanidi trassero dall'esempio bizantino per la loro imponente opera riformatrice (vd. anche Pigulevskaja 2004b pp. 79-81), gli studiosi solitamente si dividono in due schieramenti: si registra cioè una netta distinzione che vede da una parte coloro che sostengono fermamente questa ipotesi (Lukonin 1983 p. 746; Crone 1991 p. 30) e addirittura estendono una sorta di mutuo sistema di 'traduzione' delle altrui innovazioni, filtrato grazie alla tradizione culturale siriaca, fino alla creazione dei *themata* bizantini (ancora Pigulevskaja 2004b)[40]; dall'altra parte si ha invece chi come Hahn (1959), partendo dalla testimonianza del *Talmūd*, rifiuta categoricamente tale ipotesi. Una posizione mediana, nel dibattito, è quella tenuta da Rubin (1995, p. 231) che, pur essendo incline ad appoggiare le già citate conclusioni di Hahn, riconosce la concreta possibilità che la grande tradizione del modello fiscale romano abbia esercitato una certa influenza sull'ammodernamento del sistema tributario persiano.

Tuttavia, lo si è già detto, la situazione non era così semplice, e la rivolta mazdakita nasceva anche da un profondo e radicato malessere sociale. Infatti, al di là delle proteste che poterono causare alcune riforme dei sovrani a inizio VI sec., altri fattori 'esterni'

---

[39] Pigulevskaja 2004a, p. 96. L'ultima grande rivolta di 'sapore mazdakita' diretta contro il nuovo sistema fiscale è quella guidata nel Khūzestān, nel 550-1, dal figlio maggiore di Cosroe II, Anōšagzād ("nato immortale"): vd. Pigulevskaja 1963 pp. 221-228. Va però notato che, molto probabilmente, come suggerito da Procopio (*Bella* VIII 10, 17-18), il tentativo di Anōšagzād era dettato soprattutto dalla volontà di quest'ultimo, allontanato dal padre per condotta immorale, di approfittare di un momento in cui la cagionevole salute del sovrano sembrava stesse per strapparlo al suo trono per impadronirsi del potere. Tuttavia è altrettanto interessante notare come questo nobile ribelle, accusato di comportamento immorale (per aver giaciuto con le mogli del padre, sembra, ma anche per la sua fede cristiana), facesse leva su commercianti e artigiani, guarda caso cristiani e di cultura siriaca, della citta di Bēt Lāpāṭ (Gundešābuhr) dove era stato esiliato: tante le analogie, quindi, con la particolarmente vivace (ed eterodossa) giovinezza del futuro Cosroe II, che avrebbe però avuto molta più fortuna del prozio (che fu invece arrestato e mutilato dal generale Phabrizos, inviato da Cosroe I).

[40] La riforma fiscale sasanide prenderebbe le mosse dal celebre "Codice anonimo di diritto siriaco": vd. Pigulevskaja 2004° 2004b, *passim*.

contribuirono alle agitazioni che a un certo punto si incanalarono nella rivolta mazdakita: «tutti i fattori capaci di ridurre la produzione agricola, come il brigantaggio, i terremoti, la siccità, le carestie e persino le invasioni delle locuste, come quella devastante in Mesopotamia del 499/500, concorsero a provocare l'aumento dei prezzi e l'abbandono dei villaggi più piccoli. Queste calamità, pertanto, riducevano la possibilità di pagare le tasse da parte della popolazione rurale»[41].

II.1.4 Le grandi riforme di Cosroe I

Le riforme di Cosroe I cercavano proprio di risolvere tutta questa serie di problemi. Significative, in tal senso, le parole attribuite a Cosroe dallo storico del IX sec. al-Mas'ūdi, considerato l'Erodoto arabo, e che riportiamo nella traduzione inglese offerta da Rubin (1995, p. 258):

> Kingship is based on the army, the army on financial resources, financial resources are based on the land-tax, and the land tax is based on the cultivation of the land. The cultivation of the land is based on rectitude, and rectitude on the probity of the officials. The probity of the officials is based on the integrity of the king's ministers. But first and foremost, all this is based on the king's supervision of his own affairs, and his ability to discipline them, so that he governs them rather than being governed by them.

Poche parole ma molto chiare. Le riforme sasanidi della prima metà del VI secolo perseguono lo scopo di rafforzare l'autorità del sovrano, sottraendola all'arbitrio delle grandi famiglie nobiliari, per abbandonare una struttura che si potrebbe definire feudale o proto-feudale e trasformare l'impero sasanide in uno stato burocratico e fortemente centralizzato[42]. Base fondamentale di tale cambiamento doveva quindi essere la creazione, o ricostituzione, di una classe di piccoli e medi agricoltori su cui fondare le entrate fiscali della corona; i recenti sommovimenti e le calamità avevano invece provocato l'abbandono di molte terre e l'incremento dei grandi latifondi, praticamente sottratti al controllo fiscale centrale. Alle entrate della tassa fondiaria il fisco avrebbe aggiunto i benefici economici derivanti dal controllo dei commerci con l'estremo oriente, che solitamente favorivano un

[41] Gariboldi 2006, p. 150.
[42] Sul feudalesimo sasanide, vd. da ultimo Gariboldi 2006, pp. 17-46.

forte drenaggio di oro dall'impero romano in direzione del persiano: per questo era importante, per i Sasanidi, assicurarsi anche il controllo dello Yemen che, se in mano romana, avrebbe potuto costituire una base d'appoggio per una rotta commerciale alternativa verso l'India e la Cina[43]. Naturalmente questa nuova classe di piccoli e medi proprietari terrieri (i *dekhān*) sarebbe stata la spina dorsale del nuovo esercito, reclutato direttamente dal sovrano e non tramite i nobili che controllavano le diverse zone dell'impero[44]. Ma il grosso problema, nel mondo iranico, era proprio andare oltre la tradizionale struttura 'feudale' dell'esercito e dell'amministrazione. L'idea e le intenzioni erano buone: il nuovo sistema di tassazione si basava su delle entrate fisse e anticipate, fissate per ogni unità agricola, che permettevano perciò una periodica previsione di bilancio e la pianificazione degli investimenti e delle spese che la compagine statale avrebbe potuto sostenere; fra l'altro il sistema era abbastanza flessibile, e in caso di carestia era prevista una restituzione della percentuale della tassa già pagata proporzionale alla mancata produzione[45]. A questa riforma fiscale si accompagnava la già ricordata riforma agricola, mirante alla ricostituzione di una classe di piccoli e medi proprietari terrieri che smorzasse i privilegi e le prepotenze delle grandi famiglie nobiliari e latifondiste. Inizialmente il nuovo sistema sembrò funzionare, tanto che alcune imposte furono raddoppiate[46]. Ma i problemi emersero ben presto: perché tutto continuasse a funzionare sarebbero state necessarie una stabilità interna, una sicurezza sui confini, e una continua prosperità finanziaria (che si doveva anche ai proventi dei commerci e ai vari tributi e accordi diplomatici), che furono e restarono un momento eccezionale e passeggero nella storia sasanide[47]. Il nodo della questione era la tradizionale struttura della 'alta società' iranica, ovvero i diversi raggruppamenti in cui erano distinti i liberi dell'impero[48]. Infatti, sebbene le fonti più o meno ufficiali di cui disponiamo vogliano farci credere il contrario,

[43] Vd. Rubin 1995, pp. 261-262.
[44] Rubin 1995, p. 283.
[45] Rubin 1995, p. 291.
[46] Rubin 1995, p. 292.
[47] «The system was not free from faults. Its proper functioning depended on internal stability, external security, and continuing financial prosperity, backed up by incomes other than those of the land and poll taxes (e.g. customs on international trade, especially the silk trade, the spoils of successful wars abroad, tributes and diplomatic subsidies). It depended too much on a delicate balance which only a very powerful monarch could maintain at the best of times, and in a vast empire like the Sasanian monarchy, with vast continental frontiers it was exposed to the dangers that threatened the empire itself» (Rubin 1995, p. 292).
[48] Vd. Rubin 2004, pp. 244-6.

la monarchia sasanide non era poi tanto meglio organizzata né tanto più centralizzata di quella arsacide[49]. Fra i 'liberi' dell'impero, il rango più elevato era quello dei *sahrdārān*, ovvero i sovrani, più o meno virtuali, di regni più o meno indipendenti ma di fatto parte dell'impero; si trattava di un retaggio dell'epoca arsacide, anche se l'indipendenza di questi sovrani era ora decisamente minore, e inoltre, sempre più spesso, a ricoprire questi ruoli erano gli stessi figli dello *šāh*. Vi erano poi i *vāspuhragān*, o prìncipi, membri della famiglia reale ma non diretti discendenti del sovrano. Una terza categoria era quella dei *vuzurgān*, che comprendeva i membri delle più importanti famiglie aristocratiche, fra le quali quelle dei Sūrēn, dei Mihrān, degli Aspāhbadh e dei Kārin[50]. Anche questa era una (ben più) spiacevole eredità del periodo arsacide: i primi Sasanidi erano riusciti a ridurre il numero di queste famiglie; quelle superstiti tuttavia ripresero ben presto vigore, e i loro membri di fatto si comportavano come sovrani nelle vastissime regioni che controllavano per diritto ereditario: il problema più grave per il potere centrale era l'impossibilità di riscuotere tasse o fare leve militari senza l'intermediazione di questi nobili, spesso solo formalmente legati da un rapporto di sudditanza al sovrano. L'ultima categoria, infine, era quella degli *azadān*, ovvero «all the remaining free men of honourable status who did not belong to any of the above mentioned categories […] in all likelihood the social element from which most of the effective military power of the Sasanian monarchy was recruited»[51]. Naturalmente qualunque *šāh*, per esercitare pienamente i suoi poteri, doveva assicurarsi il controllo degli *sahrdārān* come, soprattutto, l'appoggio di gran parte dei *vuzurgān*; ovvio che fossero questi ultimi il problema principale: spesso uno di loro approfittava della richiesta di appoggio del sovrano contro altri *vuzurgān* per ottenere poteri quasi monarchici, esercitando un vero e proprio controllo sul re e cercando di trasmetterlo ai propri figli[52]. Casi del genere non furono rari nella storia sasanide e ci fanno capire come il pericolo di un usurpatore fosse sempre incombente. Cosroe I perciò aveva, come visto, approfittato della rivolta mazdakita per portare a compimento una serie

[49] Vd. Rubin 2004, pp. 241-3.
[50] Non si è certi del numero e dell'identificazione di queste famiglie, che solitamente vengono calcolate in numero di sette: vd. Rubin 2004, p. 245 n. 24. Molto spesso nelle fonti bizantine i nomi di queste famiglie sono scambiati per nomi di cariche o uffici: ciò era dovuto alla tendenza ad associare determinati incarichi amministrativi e militari ad alcune famiglie, per diritto ereditario. In proposito, vd. Th. Sim. *Hist.* III 18, 6-9.
[51] Rubin 2004, pp. 245-246.
[52] Rubin 2004, pp. 247-248.

di riforme che promettevano di rendere la struttura feudale iranica maggiormente controllata dal potere centrale. Ma in poco tempo le cose tornarono come prima, e sia gli *spāhbed* (i quattro supremi capi militari cui era affidato il controllo dell'impero) che i *marzban* vennero nominati dal seno della grande aristocrazia latifondista, e secondo criteri territoriali[53]. Le riforme di Anūširvān si configurano quindi come un'occasione mancata, anche perché il loro ideatore non poté e forse non volle portarle alle estreme conseguenze. Infatti le capacità finanziarie e amministrative dello stato persiano non erano tali da reggere, alla lunga, il peso di queste riforme. D'altra parte l'organizzazione militare era troppo fragile e le infrastrutture economiche troppo primitive per innescare il circolo virtuoso necessario a sostenere un gettito fiscale molto più oneroso del solito.

II.1.5 Differenze istituzionali fra impero romano e impero sasanide: superiorità romana e sue conseguenze

A grandi linee, la distanza che separava i due grandi imperi, e rendeva quello romano alla lunga superiore, era nient'altro che il riflesso della diversa organizzazione (e tradizione) statuale delle due superpotenze. Infatti, pur tenendo presente che le classificazioni troppo rigide sono fuorvianti e rischiano di schiacciare la realtà storica su modelli teorici costruiti a tavolino, non si può sorvolare sul fatto che 'i due grandi vicini' avessero caratteristiche che li rendevano molto vicini a due forme sostanzialmente diverse di organizzazione statale, quella basata sulla riscossione delle tasse (per lo stato romano) e quella basata sul controllo della proprietà terriera, e delle conseguenti rendite fondiarie (per il persiano). Chris Wickham ha brillantemente dimostrato come il primo modello, fondato su un sistema fiscale che fornisce una base indipendente al potere politico e militare, garantendo una piena autonomia al potere centrale, svincolato dai 'capricci' dell'aristocrazia anche grazie a una ben oliata e imponente macchina burocratica, sia decisamente più stabile ed

[53] Letteralmente "signore di frontiera", ovvero ufficiale cui era affidata la sorveglianza di una marca dell'impero. Figura per certi versi paragonabile al germanico "margravio" (*markgraf*), ma di sicuro poco e non esattamente definita nelle fonti di cui disponiamo, anche se pare si debba escludere che originariamente designasse uno dei quattro funzionari cui era demandato il controllo dei corrispondenti punti cardinali dell'impero iranico; in epoca tarda il *marzban* sembra ricoprire soprattutto un ruolo militare a livello locale, e non fa parte direttamente dell'amministrazione centrale: sulla complessa questione, e per un tentativo di fare nuova luce su di essa, vd. Gignoux 1984.

efficiente del secondo, nel quale sia i finanziamenti che la potenza militare scaturiscono da una continuamente instabile e politicamente costosa fedeltà dell'aristocrazia terriera[54]. Come detto, tracce di entrambi i sistemi sono riscontrabili sia nell'impero romano che in quello persiano; ma indubbiamente lo stato romano è fondato su una macchina burocratica (i cui rappresentanti inglobano spesso parte dell'aristocrazia terriera) e militare imponente, che il potere centrale gestisce grazie alle notevoli e pressoché sicure entrate fiscali, mentre quello sasanide ha caratteristiche che a ragione possono definirsi 'feudali', e che in quanto tali, stante la 'finitudine' dei domini fondiari, costringono spesso il potere centrale a intraprendere guerre allo scopo di conquistare nuove terre o, più semplicemente, di reperire nuove possibilità di finanziamento *cash*[55].

La competizione quasi impossibile con la forza economica romana portava così i diversi sovrani a spingersi sempre un po' oltre i limiti che l'economia iranica poteva permettersi[56];

[54] Wickham 2005, pp. 58-59: «In an ideal-type tax-based state, where wealth is taken from (nearly) everyone, the fiscal system provides an independent basis for political power, separate from the goodwill of the aristocracy, for the army is paid directly from public coffers, and complex bureaucracies, themselves usually salaried, handle the process of tax-collection […]. The separation of the state from the aristocracy is seldom complete, for the aristocracy tend to dominate the fiscal and military administration too, if for no other reason than that anything to do with taxation is such a reliable source of enrichment, legal or illegal; public office may also be, in fact usually is, an important element of aristocratic status itself. But the complexity of the state is such that there are many levels of mediation between the interest of the ruler and the interests of aristocrats; and the wealth of the state is so great that it will keep aristocratic loyalty and commitment for a long time. Tax-raising rulers have one crucial advantage over their dependants, too: in the case of unreliability, […] they can simply dismiss them, and stop paying their salaries. […] Subjects have only one practical recourse in return: the replacement of the ruler, by rebellion or coup. Regional autonomies, in particular, are hard to create […]. Contrast an ideal-type land-based (or rent-based) state: here, the bulk of the wealth of a ruler is derived, not from a whole population, but only from the rent-paying inhabitants on the land he (very rarely she) directly controls, and the wealth is also the major support for all political aggregation. The administration is simpler, for the tax system is absent or rudimentary […] All political reward is dominated by the 'politics of land' – cessions of land and its rents, to officials or to other powerful aristocrats, in return for loyalty. Rulers have two basic problems here. The first is that land is finite, except in periods of political expansion […] The second problem is regional fragmentation: in the absence of capillary administrative controls, and unless the centre is particularly powerful and effective, regional officials have little preventing them from increasing their autonomy, and maybe in the end breaking free altogether».

[55] 'Feudale' nel senso di organizzazione statale fondata sul controllo e la distribuzione della proprietà terriera, da distingursi quindi dagli altri due significati del termine: «Actually, one can distinguish between three main meanings of the word in historical practice: feudalism as a mode of production; feudal society as the 'politics of land', characteristic of the land-based rather than the tax-based polities just discussed; and what is sometimes called 'military feudalism', or 'feudo-vassalic' relationships, characterized by a system of rewards based on conditional military tenures (fiefs) and complex rules of loyalty» (Wickham 2005, pp. 60-61). Per una summa dei riferimenti bibliografici in proposito, vd. Wickham 2000.

[56] Howard-Johnston 1995, p. 211: «Only in Mesopotamia, where cities had been developed in large numbers by successive hydraulic states, could the Sasanians call on urban resources matching those of the Romans. They remained therefore at a considerable economic disadvantage at the end of the sixth century. And there was a price to be paid for the growth which they promoted so diligently. Alien religious ideas

tuttavia aveva anche delle conseguenza religiose e culturali, costringendo il mondo iranico a lasciarsi coinvolgere sempre più nella zona mesopotamica, ricca di risorse economiche sì, ma anche spirituali. Ma il peccato originale era un altro, ed era frutto della tradizione, il cui peso non era solo ideologico ma molto più effettivo di quanto si possa pensare: messi da parte il clero zoroastriano e l'aristocrazia terriera (ovvero i nemici di un potere centrale forte), non vi erano risorse umane che potessero rispondere ai bisogni amministrativi e militari del mondo iranico[57]. Col tempo la classe dei *dekhān* avrebbe potuto, forse, riempire questo vuoto. Ma di tempo non ve n'era stato abbastanza, evidentemente.

II.2 Collaborazione persiana e strategie caucasiche

II.2.1 Collaborazione fra le due superpotenze: spartizione (387) e fine (428) del regno d'Armenia

I problemi sia interni che esterni, cui si è in breve accennato, e che tormentarono in epoca tardo-antica l'esistenza dei due grandi imperi, romano e persiano, spesso si tradussero anche in un rapporto di contrasto o collaborazione, a seconda dei casi, il cui oggetto era la volontà di assicurarsi i servigi di popoli alleati; in particolare di quelle popolazioni, caucasiche e arabe in particolare, che occupavano una naturale posizione (non solo geografica) mediana fra le due superpotenze. Perciò la contesa relativa ai servigi di questi alleati, spesso volubili nell'orientare le proprie alleanze, è stata in molte occasioni scintilla dei diversi scontri che hanno contrapposto i due grandi imperi fra il III e il VII sec. Un esempio lampante è il primo conflitto romano-persiano del V sec. All'epoca intercorrevano ottimi rapporti fra i due imperi: Yezgerd I, appena salito al trono nel 399, si era dimostrato molto aperto verso le minoranze religiose, inaugurando una politica di tolleranza e sostegno nei confronti di ebrei e cristiani, cui corrispondeva una dura ostilità

---

were entering the highland heartland of this empire. Zoroastrianism which had been one of the two ideological motors of their empire was coming under increasing challenge. So too, one may surmise, was the traditional dominance of the landed nobility in Iran. This surely is the context in which the Mazdakite movement should be placed […]».

[57] Vd. Rubin 2004, pp. 251-252.

nei confronti del politicamente invadente e religiosamente intollerante clero zoroastriano[58]; addirittura, stando alla testimonianza di Procopio, Arcadio avrebbe nominato per testamento Yezgerd tutore del figlio Teodosio, proclamato Augusto ad appena un anno dalla nascita, e lo *šāh* avrebbe ottemperato correttamente e fermamente ai suoi doveri di 'padrino'[59]. Ciononostante il figlio e successore di Yezgerd, Bahrām V Goar, sarebbe stato impegnato in una guerra contro Teodosio II[60]: ma lo scontro era stato generato da una provocazione romana. Infatti in quegli anni era in aumento il numero di cristiani che, per vari motivi, lasciavano i territori persiani e si rifugiavano, supplici prontamente accolti, nell'impero; solitamente i tentativi di questi fuggiaschi erano ostacolati dalle tribù nomadi saracene alleate dei Sasanidi; ma accadde anche che il capo di una tribù saracena e suo figlio passassero a loro volta dalla parte dei Romani, convertendosi al cristianesimo. Naturalmente in situazioni del genere la tolleranza del re

[58] In questo stesso periodo, con la celebre sinodo di Seleucia del 424, la Chiesa di Persia si costituì come tale, dichiarando la propria indipendenza dottrinale e gerarchica dalla chiesa romana, e riconoscendo la giurisdizione secolare dello stesso *šāh*. Vd. Fiey 1967; Garsoïan 1998, pp. 1108-1113; Jullien e Jullien 2003, pp. 227-258.

[59] Proc. *Bella* I 2, 1-10: Ἡνίκα τὸν βίον Ἀρκάδιος ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς ἐν Βυζαντίῳ τελευτᾶν ἤμελλεν (ἦν γάρ οἱ παῖς Θεοδόσιος οὔπω τοῦ τιτθοῦ ἀπαλλαγείς), διηπορεῖτο ἀμφί τε τῷ παιδὶ καὶ τῇ βασιλείᾳ, εὖ θέσθαι ἄμφω ὡς ἥκιστα ἔχων. ἐγίνετο γάρ τις αὐτῷ ἔννοια, ὡς, ἢ μὲν κοινωνόν τινα Θεοδοσίῳ τῆς ἡγεμονίας πορίζηται, αὐτὸς ἂν τὸν παῖδα τὸν αὑτοῦ διαχρησάμενος τῷ ἔργῳ εἴη, πολέμιον αὐτῷ δύναμιν τὴν βασίλειον περιβεβλημένον ἐπαγαγών, ἢν δὲ μόνον αὐτὸν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς καταστήσηται, πολλοὶ μὲν τῆς βασιλείας ἐπιβατεύσουσι, τῆς τοῦ παιδὸς ἐρημίας, ὡς τὸ εἰκός, ἀπολαύοντες, ἐπαναστάντες δὲ πόνῳ οὐδενὶ τυραννήσουσι, τὸν Θεοδόσιον διαφθείραντες, ἐπεὶ οὐδένα ἐν Βυζαντίῳ ξυγγενῆ εἶχεν, ὅστις ἂν αὐτῷ ἐπίτροπος εἴη. Ὀνώριον γάρ οἱ τὸν θεῖον ἐπαρκέσειν οὐδαμῇ ἤλπισε, πονηρῶν ἤδη τῶν Ἰταλίας πραγμάτων ὄντων. οὐδὲν δὲ ἧσσονκαὶ τὰ ἐκ Μήδων αὐτὸν ξυνετάρασσε, δεδιότα μὴ οἱ βάρβαροι οὗτοι τῆς τοῦ αὐτοκράτορος καταθέοντες ἡλικίας ἀνήκεστα ἔργα Ῥωμαίους δράσωσιν. ἐς ταύτην Ἀρκάδιος τὴν ἀμηχανίαν ἐμπεπτωκὼς, καίπερ οὐ γεγονὼς εἰς τὰ ἄλλα ἀγχίνους, βουλεύεται βουλὴν, ἥτις οἱ τόν τε παῖδα καὶ τὴν ἀρχὴν διασώσασθαι εὐπετῶς ἴσχυσεν, εἴτε κοινολογησάμενος τῶν λογίων τισὶν, οἵοι πολλοὶ βασιλεῖ παρεδρεύειν εἰώθασιν, ἢ θείας τινὸς ἐπιπνοίας αὐτῷ γενομένης. διαθήκης γὰρ διαθεὶς γράμματα, διάδοχον μὲν τῆς ἡγεμονίας ἀνεῖπε τὸν παῖδα, ἐπίτροπον δὲ αὐτῷ κατεστήσατο Ἰσδιγέρδην τὸν Περσῶν βασιλέα, ᾧ δὴ πολλὰ ἐν ταῖς διαθήκαις ἐπέσκηψε Θεοδοσίῳ τὴν βασιλείαν σθένει τε καὶ προνοίᾳ πάσῃ ξυνδιασώσασθαι. Ἀρκάδιος μὲν ὧδε τήν τε ἀρχὴν καὶ τὰ οἰκεῖα διοικησάμενος ἐτελεύτησεν· Ἰσδιγέρδης δὲ ὁ Περσῶν βασιλεὺς, ἐπεὶ τὸ γράμμα τοῦτο ἀπενεχθὲν εἶδεν, ὧν καὶ πρότερον ἐπὶ τρόπου μεγαλοφροσύνῃ διαβόητος ἐς τὰ μάλιστα, ἀρετὴν ἐπεδείξατο θαύματός τε πολλοῦ καὶ λόγου ἀξίαν. τὰς γὰρ Ἀρκαδίου ἐντολὰς ἐν ἀλογίᾳ οὐδεμιᾷ ποιησάμενος εἰρήνῃ τε ἀφθόνῳ χρώμενος διαγέγονεν ἐς Ῥωμαίους τὸν πάντα χρόνον καὶ Θεοδοσίῳ τὴν ἀρχὴν διεσώσατο. αὐτίκα γοῦν πρὸς Ῥωμαίων τὴν βουλὴν γράμματα ἔγραψεν, ἐπίτροπός τε οὐκ ἀπαρνούμενος Θεοδοσίου βασιλέως εἶναι καὶ πόλεμον ἐπανατεινόμενος, ἤν τις αὐτῷ ἐς ἐπιβουλὴν ἐγχειροίη καθίστασθαι. Da Teofane (AM 5900) conferma della storia (sulla veridicità della quale invece non nascondeva il suo scetticismo Agazia IV 26, 6-7), con la precisazione che a occuparsi del giovane imperatore non fu direttamente Yezgerd bensì Antioco, un eunuco inviato alla corte costantinopolitrana e che sarebbe stato in seguito anche patrizio, sulla carriera del quale vd. Bardill e Greatrex 1992. Per altre versioni, anche 'orientali', della vicenda, vd. Bardill e Greatrex 1996, p. 173 n. 9.

[60] Guerra combattuta nel 421-2 e sulla quale la nostra fonte principale è Socrate, *Hist. Eccl.* VII 18 e VIII 20: su queste e le altre testimonianze, vd. Greatrex e Lieu 2002, pp. 36-43.

dei re nei confronti dei cristiani, sospettati di connivenza con i correligionari Romani, era messa a dura prova[61]: l'alleanza dei nomadi saraceni era imprescindibile per la gestione del confine siro-mesopotamico. Perciò, non a caso, nell'accordo di pace stipulato alla fine delle ostilità una clausola prevedeva il reciproco impegno a non accettare alleati dell'altra parte[62]: è dubbio se tale accordo fosse relativo ai soli alleati saraceni, ma è probabile che la testimonianza di Malco (II, 404 Blockley 1981) vada intesa in senso più ampio[63]. Probabilmente Romani e Persiani stipularono anche un accordo sulla libertà di riunione e di culto per i cristiani in terra persiana, e per gli zoroastriani nell'impero. Il problema del rispetto delle reciproche sfere di influenza sulle principalità satelliti sembra quindi informare da subito i rapporti diplomatici fra Romani e Persiani: in particolar modo è l'alleanza dei nomadi saraceni a preoccupare entrambe le parti. Alla metà del secolo, mentre avveniva il non agevole passaggio dinastico da Teodosio II a Marciano, un altro grave problema si presentò per i Romani, frutto di una situazione che sotto certi versi anticipa quella di fine VI sec. La clausola sul rispetto reciproco delle libertà di culto nell'accordo del 422 non era affatto casuale. La protezione dei cristiani, se non era stata forse la causa principale, nonostante l'influenza dell'augusta e piissima Pulcheria, certo aveva giocato un ruolo di primo piano nella detonazione del conflitto[64]. Da parte romana almeno, dati i termini del trattato del 387 sulla spartizione del regno d'Armenia in due sfere d'influenza romana e persiana, l'unico pretesto politico per intervenire era proprio la protezione dei cristiani[65]. E infatti quel conflitto ebbe anche un fronte armeno; un fronte sul quale i Sasanidi pagarono qualche difficoltà, dal momento che l'accentuarsi della loro ingerenza politica a partire dal 387 aveva indebolito la sovranità armena, accrescendo il potere e le ambizioni dei *naxarar*, le cui velleità unite alla contemporanea crisi dinastica persiana avevano prodotto, proprio nel 421, un notevole rafforzamento romano sul confine armeno[66]. Le difficoltà persiane, comunque innegabili, furono probabilmente prese a pretesto, da parte sasanide, per abolire il regno d'Armenia, come già da tempo nelle intenzioni di Ctesifonte: nel 428 Artašēs (o Artašir, alla persiana) fu accusato di

[61] Vd. Brock 1982.
[62] Sulla vicenda vd. Mazza 2004, pp. 41-56.
[63] Mazza 2004, p. 55 n. 89.
[64] Su Pulcheria e le guerre romano-persiane come 'crociate', vd. Holum 1977.
[65] Vd. Traina 2004a, p. 359. Sugli accordi del 387 vd. anche Chrysos 1976, pp. 32-45.
[66] Vd. Traina 2004a, p. 360. Sul confine armeno e il doppio punto di vista dello stesso, vd. Traina 2004b.

simpatie con i Greci e deposto. Naturalmente l'abolizione della monarchia armena, e la sostituzione del sovrano arsacide con un *marzban*, violava gli accordi del 387; tuttavia Teodosio II non poté far altro che accettare il fatto compiuto, limitandosi a formalizzare la situazione di fatto tramite l'ambasceria del *magister militum utriusque militiae per Orientem* Flavio Dioniso: le grosse difficoltà della *pars* occidentale dell'impero imponevano un intervento in forze su quel fronte, e quindi un temporaneo disimpegno sul fronte orientale[67].

II.2.2 Rivolta antipersiana e progressivo isolamento "dottrinale" degli Armeni

La situazione per gli Armeni si aggravò ben presto: Yezgerd II inaugurò una politica religiosa ostile ai cristiani e nel 449, spinto dal clero zoroastriano, cercò di imporre la conversione forzata degli Armeni allo zoroastrismo: era il momento cruciale di una situazione già tesa, dal momento che già gli ultimi anni avevano visto i tentativi della Chiesa di Persia, oltre che del suo sovrano, di controllare la Chiesa armena[68]. La risposta armena fu immediata, e i rivoltosi guidati da Vardan Mamikonean impegnarono duramente i Persiani, senza però riuscire a coinvolgere i Romani (duramente impegnati a occidente dagli Unni) nel conflitto. Inesorabile giunse, il 2 giugno 451 nella piana di Avārayr alle pendici dell'Ararat, la sconfitta. 18 giorni dopo Aezio avrebbe fermato, ai Campi Catalaunici, l'avanzata fino ad allora inesorabile di Attila e dei suoi Unni. Nell'autunno dello stesso anno, a Calcedonia e sotto gli auspici del nuovo imperatore Marciano, il IV Concilio Ecumenico della Chiesa Cristiana Cattolica sembrava porre fine alle laceranti e innumerevoli controversie cristologiche. Nel giro di pochi mesi tre avvenimenti capitali; tutti, a vari livelli, di straordinaria importanza; nessuno però, a ben vedere, in grado di mantenere le promesse che ne erano scaturite. Dopo aver resistito al tremendo impatto delle orde unniche, l'impero romano d'occidente in realtà si avviava inesorabilmente verso la propria implosione politica. Il Concilio di Calcedonia, nonostante le importanti decisioni prese (non ultima la politicamente significativa

[67] Vd. Traina 2004a, pp. 363-364. Sull'accordo del 428 (part. pp. 3-14) e, più in generale, sulla vicende di quell'anno, vd. Traina 2006. Sul doppio fronte militare di Costantinopoli e sul cosiddetto "dilemma strategico-politico dell'impero romano d'Oriente", vd. Mazza 2004, pp. 64 ss.
[68] Sulla "minaccia sasanide" contro l'autocefalìa della Chiesa d'Armenia, vd. Garsoïan 1999, pp. 45-134.

equiparazione in dignità del seggio di Costantinopoli a quello romano, il celebre Canone 28), avrebbe addirittura peggiorato la situazione, frammentando ulteriormente proprio il mondo cristiano orientale. Gli Armeni, nonostante la sconfitta di Vardan, mantenevano la propria fede cristiana e anzi si avviavano a prendere piena coscienza della propria autonomia dottrinale e pastorale: soli nel momento del bisogno, impossibilitati a prender parte ai lavori di Calcedonia, avrebbero col tempo preso decisamente e apertamente le distanze dalle decisioni dottrinali del Concilio, rifiutando in particolare le conseguenze 'politiche' di quel Canone 28 che garantiva giurisdizione ecclesiastica al seggio costantinopolitano su tutto l'oriente cristiano[69]. Ma soprattutto i Romani, perdendo i precedenti vantaggi sul confine armeno, avevano subìto un grave danno strategico. La situazione del Caucaso, il cui controllo era importante per una serie di motivi (in particolare economico-commerciali e militari), era ora decisamente compromessa.

II.2.3 La contesa per il controllo di Lazica e Suania: il problema delle Porte Caspie

La perdita definitiva della Persarmenia, quindi di gran parte del vecchio regno d'Armenia, si traduceva nella necessità di controllare regioni come Suania e Lazica, ovvero quell'antica Colchide che, oltre a essere lo sbocco di una delle principali vie commerciali

[69] «XXVIII. Voto sui Privilegi della sede di Costantinopoli. Seguendo in tutto le disposizioni dei santi padri, preso atto del canone [III] appena letto, dei 150 vescovi cari a Dio, che sotto Teodosio il Grande, di pia memoria, allora imperatore si riunirono nella città imperiale di Costantinopoli, nuova Roma, stabiliamo anche noi e decretiamo le stesse cose riguardo ai privilegi della medesima santissima chiesa di Costantinopoli, nuova Roma. Giustamente i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, poiché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 vescovi diletti da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode di privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi anche nel campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella. Di conseguenza, i soli metropoliti delle diocesi del Ponto, dell'Asia, della Tracia, e inoltre i vescovi delle parti di queste diocesi poste in territorio barbaro saranno consacrati dalla sacerrima sede della santissima chiesa di Costantinopoli. È chiaro che ciascun metropolita delle diocesi sopraddette potrà, con i vescovi della sua provincia, ordinare i vescovi della sua provincia, come prescrivono i sacri canoni; e che i metropoliti delle diocesi che abbiamo sopra elencato, dovranno essere consacrati dall'arcivescovo di Costantinopoli, a condizione, naturalmente, che siano stati eletti con voti concordi, secondo l'uso, e presentati a lui». Per il contrastato e controverso rapporto fra il Concilio di Calcedonia e la Chiesa d'Armenia, si veda l'ormai classico Sarkissian 1965.

del nord Eurasia, diveniva fondamentale assieme al Ponto Polemoniaco per sbarrare l'accesso persiano al Mar Nero e per garantire agli eserciti romani possibilità di manovra nello stesso Caucaso[70]. I Romani cercarono perciò di accentuare il loro controllo della Lazica e, attraverso i Lazi, della Suania: venne creato quindi un meccanismo diplomatico in virtù del quale l'imperatore romano si arrogava il diritto di intervenire nella scelta del re lazico e quest'ultimo, a sua volta, nominava il re dei Suani col consenso di Costantinopoli[71]. Tuttavia non era semplice ottenere l'obbedienza di questi alleati, e i Romani probabilmente furono costretti a due attacchi per convincere il re lazico Gubazes ad abdicare in favore del figlio[72]. Nondimeno sembra che il riottoso Gubazes sia tornato al potere e si sia presentato poi, ambiguamente abbigliato alla persiana ma con corredo di *symbola* cristiani, a Costantinopoli nel 466-7 in cerca nuovamente del sostegno dell'imperatore Leone I, anche grazie all'intermediazione di Daniele lo Stilita[73]. Ottenuto il riavvicinamento ai Romani, il re lazico non ricevette da loro, gravemente preoccupati dalla situazione in Sicilia (ancora una volta l'occidente!), l'aiuto sperato per risolvere il problema della Suania, che era sfuggita al controllo lazico e quindi romano, di fatto consegnando gran parte dell'area transcaucasica (la stessa Lazica era ora vulnerabile da nord) al controllo persiano[74]. Iniziamo quindi a capire la complessità della situazione nel Caucaso, l'importanza delle alleanze locali per le due superpotenze e gli elementi di disturbo che condizionano le scelte di entrambe: la parte occidentale dell'impero per i Romani; la difesa delle Porte Caspie dagli attacchi dei nomadi per i Persiani[75]. Il livello di

[70] Vd. Blockley 1992, p. 70. Sulla preminente importanza strategica della Lazica, vd. Syvänne 2004, pp. 410: i Persiani ne cercavano il controllo perché avrebbe permesso loro di consolidare il controllo dell'Iberia, assicurarsi dalle incursioni degli Unni e, soprattutto, disporre di una rotta marittima attraverso la quale attaccare direttamente Costantinopoli.

[71] Questo sistema, come avrebbero scoperto i Romani alla metà del VI sec., poteva rivelarsi un'arma a doppio taglio, soprattutto se sfruttato a proprio vantaggio dai Persiani nei reciproci accordi internazionali: vd. Zuckerman 1991, pp. 540-544.

[72] Greatrex 1998, pp. 124-125

[73] Vd. Mazza 2004, p. 72.

[74] Ma tale schiacciante supremazia persiana nella regione non sarebbe durata a lungo: vd. Greatrex 1998, pp. 126 ss.

[75] Difesa nella quale, soprattutto tramite (con)tributi in denaro, sono coinvolti anche i Romani: vd. Blockley 1985b. La difesa si attestava nella fortezza di *Darband* ("Porte Chiuse" in persiano), conosciuta anche come *Bāb al-Abwāb* (الابـــو بـاب, "Porta delle Porte", in arabo) e *Demirkapı* ("Porta di Ferro", in turco), oggi Derbent (Дербент, in russo) nella repubblica del Dagestan (membro della Federazione Russa): parte dell'Albània Caucasica, forse da identificarsi con la sua capitale, fra V e VI sec. entrò nell'orbita sasanide, rifondata col nome attuale da Kawād I; a Cosroe I si devono invece, con tutta probabilità, le mura e la cittadella fortificata che ne fecero un importante porto e avamposto militare dell'impero persiano. Su

criticità dell'area era cresciuto, a cavallo fra IV e V secolo, proprio a causa del maggior peso assunto dai Persiani in zona. Il dominio persiano si dimostrò infatti più diretto e deciso, ma anche meno raffinato ed efficace rispetto a quello romano. Fino ad allora infatti, il controllo dei fondamentali valichi caucasici era stato affidato dai Romani ai popoli alleati che da secoli abitavano e 'sorvegliavano' la zona. Il controllo indiretto dei Romani si era dimostrato sufficientemente elastico ed efficiente. Tuttavia l'accresciuto coinvolgimento militare persiano nella zona, e la sua assunzione di responsabilità nel controllo dei passi, muovendosi parallelo nel corso del tempo al ridimensionamento del ruolo dei locali (gli Iberi in particolare), si tradusse in un indebolimento delle capacità dell'area iranico-mediterranea di controllare la pressione delle popolazioni ciscaucasiche: il rafforzarsi delle capacità militari degli Unni contribuì a far 'saltare il tappo', aprendo così una lunga stagione di 'infiltrazioni' provenienti dalle steppe. «Lo dimostrano chiaramente le ripetute sollecitazioni rivolte dai Persiani ai Bizantini per ottenere un contributo finanziario alla difesa delle gole caucasiche. Secondo Giovanni Lido [*De Magistratibus* III 52-53], le difficoltà persiane dipendevano dalla loro incapacità di proteggere i territori entrati in loro possesso in virtù del trattato del 363. L'affermazione di Lido richiede, se non un capovolgimento, almeno una precisazione: non fu il disimpegno dei Romani dall'Armenia a indebolire le difese caucasiche; fu invece la decisione persiana di esercitare un controllo rigido sull'Iberia, e di gestire quindi in prima persona la sorveglianza dei passi, a rendere ancora più grave il pericolo unno. Quello che un tempo era stato possibile agli Iberi e agli Albani, non rientrava nelle possibilità dell'impero persiano: un segno evidente che la sola potenza bellica non era lo strumento ideale per governare il Caucaso»[76]. Una lezione, questa, che evidentemente i Romani avevano appreso prima e meglio dei Sasanidi. Una riprova del tatto necessario nella politica diplomatica in area caucasica, anche e forse soprattutto quando ciò implicava la delicata questione dell'identità religiosa.

Derbent, vd. *sub voce* DARBAND in *Encyclopaedia Iranica*; Minorsky 1958; Gignoux 1984; Cuneo 1985. Sulle *Portae Caspiae* si veda però soprattutto il classico e completo Treidler 1953. Nelle fonti si registra anche un uso improprio della definizione di Porte Caspie, in riferimento al Passo di Darial, ovvero le "Porte degli Alani" (*Dār-e Alān* in persiano), che, detto anche in maniera più appropriata "Porta degli Iberi" o "Porta Caucasica", rappresentava un'altra importante via d'accesso: vd. Giardina 1996, p. 100. Per la collocazione dei due passi in questione, vd. cartina 3.

[76] Giardina 1996, p. 138.

II.2.4 Solidarietà 'strategica' fra i due imperi: politica di equilibrio e difesa comune dai nomadi delle steppe

Nel sesto secolo in particolare, entrambi gli imperi hanno bisogno di controllare la regione transcaucasica per mettersi al sicuro da brutte sorprese: i Romani, controllando i territori (o almeno parte dei territori) di Armeni, Iberi, Lazi, Suani e Abasgi possono in qualche modo garantirsi da possibili sorprese sul fronte orientale (il grosso pericolo è un attacco diretto a Costantinopoli, magari dal mare, che venga dai nomadi o dagli stessi Persiani) e concentrarsi sul fronte danubiano, laddove è vitale il controllo di *Sirmium* (vera e propria testa di ponte dalla quale Àvari o Slavi potrebbero attaccare la Nuova Roma); i Persiani invece devono garantirsi soprattutto dai possibili attacchi dei nomadi delle steppe, oltre a cercare di mantenere il controllo delle vie commerciali, i proventi delle quali consentono ai Sasanidi di equilibrare la maggiore forza economica del vicino romano[77]. L'equilibrio che solitamente accompagna tale contesa fra i due imperi, anche nei momenti di maggiore debolezza di uno dei due (il 363 per i Romani, e il 591 per i Persiani, ad esempio), è il prodotto dell'incapacità (o della non volontà) di entrambi di prendere il sopravvento nella regione. Un equilibrio che si potrebbe a ragion veduta definire tradizionale e che era probabilmente il portato di una serie di affinità, storiche e culturali, che avevano sempre più nel corso dei secoli accomunato il mondo iranico e quello greco-romano, risultanti ultime di civiltà plurisecolari di popoli stanziali e 'urbani', che non a caso vedevano nei nomadi delle steppe un grave pericolo comune dal quale salvaguardarsi (spesso a vicenda) di continuo; dei diversi e degli 'incivili', dei barbari quindi da controllare con ogni mezzo. Le difficoltà e la contemporanea necessità di questa impresa ben giustificavano la apparentemente 'strana' solidarietà dei due imperi, cui forse non era estranea la consapevolezza che l'antico quanto straordinario sforzo di difesa (la "Grande Muraglia") dell'altro grande impero antico, quello cinese, si era rivelato spesso

[77] Vd. Howard-Johnston 1995, *passim*. Per la dislocazione 'strategica' delle popolazioni in questione e la situazione della regione transcaucasica nella seconda parte del regno di Maurizio, vd. carta 3.

insufficiente[78]. Un accostamento, quello con la Cina, non casuale, soprattutto dal punto di vista delle soluzioni difensive adottate, se è vero che «l'impero romano conobbe nei suoi rapporti con i *Reitervölker* iranici prima, germanici poi, turco-mongoli infine – uno sviluppo parallelo a quello cinese: erezione di un sistema continuo anche se non omogeneo di fortificazioni e adozione d'una cavalleria corazzata caratterizzata in pari misura dal grande terribile *kontòs* (lat. contus), la lancia a due mani, e dalla corazza a scaglie avvolgente tutto il corpo»[79].

II.3 La situazione in Estremo Oriente: la Via della Seta e il milieu turco-sogdiano

Ferdinand von Richthofen, insigne geologo e geografo tedesco, coniando l'espressione *Seidenstraße* ("Via della Seta"), che egli utilizzò per primo nei cinque volumi della sua *China, Ergebnisse eigener Reisen* (1877-1912), probabilmente non immaginava che gli avrebbe donato la celebrità, forse più duratura di quella dell'altro grande von Richthofen, Manfred, il celebre *Rote Baron* della Grande Guerra. In realtà è più corretto parlare (come d'altronde fece lo stesso von Richthofen) di Vie della Seta, al plurale, trattandosi in sostanza di un reticolo di itinerari terrestri, marittimi e fluviali, che, su uno sviluppo di diverse migliaia di chilometri, permettevano alle carovane commerciali di attraversare

[78] Cardini 2004, pp. 11-13: «Il nostro discorso si apre sulle sconfinate distanze della steppa e del deserto, tra Danubio e Huang-Ho. Se volessimo costruire una schematica morfologia geostorica dell'Eurasia nell'antichità, diremmo che essa è limitata ai quattro punti cardinali da altrettanti blocchi che – quantomeno a prima vista, e se vogliamo per illusione ottica – si presentano come immobili, monolitici, in sia pur differente misura poco penetrabili: a nord la *taigà* e gli inospiti silenzi ghiacciati; a ovest l'impero romano; a est quello cinese; a sud il persiano, tramite fra i due e attraversato dalle grandi carovaniere e dalle grandi migrazioni di popoli e di culti. Al centro di questo cosmo, sta un'immensa distesa erbosa, pietrosa, sabbiosa, riarsa dal sole e battuta dai venti; una distesa percorsa da fieri popoli nomadi: cacciatori, pastori, allevatori, guerrieri. Questo è il regno del cavallo. Contro la pericolosa mobilità delle truppe 'barbare' del deserto, le popolazioni stanziali di agricoltori e di artigiani, dotate di spiccate attitudini organizzative e di vivo senso dello stato, hanno pensato presto a erigere dei frangiflutti. Nella leggenda di Alessandro, che chiude dietro le porte di ferro le orde mostruose di Gog e Magog, si esprimono la secolare paura e l'aspirazione secolare dei popoli stanziali, abituati al vivere ordinato, a controllare il dinamismo feroce delle tribù nomadi che possono mettersi in moto in ogni momento e per le cause più varie: una siccità più lunga, una lotta intestina, una morìa di bestiame. […] Già fin dai secoli IX-VIII a.C. l'Europa è interessata dalla presenza dei *Reitervölker*, stanziati attorno ai bacini della Vistola e del Dnepr. Dall'altra parte del grande mare stepposo-desertico, verso la Cina, si agitano le inquiete tribù turco-mongole […] La Grande Muraglia, fatta erigere alla fine del III sec. a.C. dall'imperatore Ch'in Shi Huang-ti collegando in una linea continua le fortificazioni limitanee già esistenti, si rivela insufficiente a contenere i nomadi».

[79] Cardini 2004, p. XXIV.

l'Asia, collegando l'attuale Xi'an, nella Repubblica Popolare Cinese, all'Asia Minore e al Mediterraneo; a ciò si aggiungevano diverse diramazioni, in Estremo Oriente e in India. Pare che i primi contatti commerciali fra i produttori cinesi di seta e il Mediterraneo, contatti quasi esclusivamente mediati dal mondo iranico, risalissero addirittura al II secolo a.C. (sotto la dinastia Han). Ciò non toglie che scambi commerciali fossero iniziati già prima, facendo della Via della Seta un gigantesco mediatore, essa stessa, e catalizzatore di impulsi non solo economici, ma anche religiosi e culturali: un ruolo che avrebbe continuato a svolgere nei secoli[80]. Nel VI secolo d.C. la Cina viveva un momento importante della sua storia. Una accesa rivalità contrapponeva le dinastie settentrionali degli Zhou e dei Qi: a guadagnarci fu il da poco sorto impero turco unitario. I Turchi, infatti, non solo allacciarono con la Cina un proficuo commercio di cavalli 'da guerra' ma, data la loro forza militare, furono di fatto 'stipendiati' per anni dalle due dinasti rivali, che cercavano in questo modo di comprarne l'alleanza o almeno la neutralità: a tale scopo sia gli Zhou che i Qi versarono ai Turchi l'incredibile quantità di centomila pezzi di seta ciascuno[81]. Ora, al di là dell'affidabilità e precisione di questi numeri, è chiaro il vantaggio economico e politico che questa situazione offriva ai Turchi. Ma era una situazione destinata a non durare più di un trentennio. Gli Zhou, schiacciati i rivali nel 577, si sarebbero presto arresi a un'altra dinastia, quella occidentale dei Sui, che nel 588 avrebbe stabilito, proprio a beneficio dei Turchi, dei mercati frontalieri che, evidentemente, erano la conseguenza dell'abolizione dei donativi summenzionati[82]. Ma a cercare di mettere a

[80] «Le nestorianisme, une hérésie condamnée par le concile d'Ephèse en 431, est éliminé en Occident, mais connait une fortune surprenante à l'Est. Les voyageurs médiévaux, allant à la rencontre des Tartares, sont très surpris de trouver une puissante église nestorienne implantée chez des peuples si sauvages que l'on doutait qu'ils fussent humains" (Huyghe e Huyghe 2006, p. 20)». Per una interessante e particolare interpretazione di questo cristianesimo nestoriano in Estremo Oriente, vd. Palmer 2001.

[81] De la Vaissière 2002, p. 207.

[82] De la Vaissière 2002, p. 207 n. 43. Già nel 581 il generale Yang Jian, preso il nome di Wen Di, fondò la dinastia Sui (隋朝), dopo aver soppiantato gli Zhou Settentrionali, di cui era stato un potente generale e, negli ultimi tempi, plenipotenziario di fatto: in pochi anni egli fu in grado di unificare la Cina sotto il suo controllo. Nel 588 egli riuscì a sconfiggere il monarca della dinastia Chen, in Indocina, rendendone tributario il regno. Per migliorare il controllo sul territorio, tuttavia, decise di trasferire la sua residenza a nord. Nel 589 Yang Jian riuscì finalmente a riunificare l'impero. Contemporaneamente iniziarono le riforme, il cui scopo era soprattutto migliorare riorganizzandola la burocrazia imperiale. L'instaurazione della nuova dinastia non fu affatto semplice, tanto che nel 590 fiorirono alcune rivolte, presto sedate dal figlio dell'imperatore, il principe Yangdi Yang Guang; quest'ultimo nel 602 avrebbe poi ereditato il potere. In questo periodo fu inoltre realizzato, allo scopo di favorire la crescita economica e il controllo centralizzato del Paese, il cosiddetto Canale Imperiale, lungo più di 1.500 chilometri. Divenne così più facile e veloce trasportare materie prime, vettovaglie e truppe in molti angoli dell'impero. Di notevole

frutto le ovvie eccedenze di seta di cui l'impero turco disponeva in quegli anni, non furono gli stessi Turchi, bensì un popolo di commercianti loro soggetto: i Sogdiani. Quindi, ormai, fra il mondo cinese e quello mediterraneo non vi era più solo l'intermediazione iranica. L'impero dei Göktürk, cioè i Turchi Blu o Celesti (ovvero Orientali), *Tujue* nelle fonti cinesi, comparve improvvisamente da protagonista sul proscenio della Storia alla metà del VI secolo, ereditando di fatto quello che era stato il dominio degli Hsiung-Nu in Asia Centrale[83]. Il khan Bumin, leader della famiglia degli Ashina e fondatore dell'impero, dopo aver sostenuto i Rouran (conosciuti anche come Tan Tan: Tartari?), si rivoltò contro di loro e li sconfisse, soppiantandoli. Il consolidamento dell'impero continuò sotto i suoi successori: il figlio Muqan, che a est conquistò tutta la steppa a nord della Cina, e il fratello Ištämi (il Sizabul delle fonti greche) che, in seguito a un accordo con il sasanide Cosroe I, sconfisse gli Eftaliti nel 557 e si impadronì della Sogdiana, arrivando poi nel giro di un paio di decenni a controllare tutte le steppe occidentali fino alla Crimea. Negli anni successivi l'impero turco sarebbe stato ufficialmente diviso fra la sua parte orientale (destinata a cadere sotto i colpi dei Sui e poi, definitivamente dopo il 630, dei Tang) e quella occidentale, che nel settimo secolo avrebbe sopportato un ulteriore scissione fra i Bulgari a ovest e gli On Oq in Asia Centrale. A noi però interessa ora sottolineare l'importanza della conquista turca della Sogdiana, ex provincia dell'impero persiano, abitata da popolazioni in prevalenza di lingua iranica con una secolare tradizione commerciale alle spalle[84]. In quegli anni infatti si realizzò una pacifica quanto proficua fusione fra l'elemento turco e quello sogdiano, a livello sia etnico che linguistico, con una rapida diffusione dell'elemento etnico turco cui

---

importanza, e indubbio significato politico, fu anche la "riunificazione legislativa" del paese, attuata mediante la promulgazione di tre, successivi codici penali: vd. MacCormack 2004, pp. 70-73. Ma il grande sforzo riorganizzativo e le ambizioni dei Sui esigevano dei costi. Ebbero esito infausto le spedizioni contro l'area della Corea e, dalla parte opposta, contro il khaganato orientale dei Turchi; anche il tentativo di imporsi nell'area della Mongolia non ebbe buon esito. La rivolta iniziò nel 613, concludendosi nel 618 con la morte violenta dell'imperatore. Lo scettro sarebbe quindi passato alla ben più longeva (618-907) dinastia Tang (唐朝). Sulla dinastia Sui, vd. Bingham 1941 e Wright 1978.

[83] Per una sintesi esauriente di queste vicende, vd. Golden 1992, pp. 115-154. Sugli Hsiung-Nu e la loro parziale e possibile identificazione con gli Unni, vd. Gumilev 1972, nonché il più recente De la Vaissière 2005.

[84] Sul commercio sogdiano, vd. De La Vaissière 2002 e l'articolo "Sogdian Trade" nell'*Encyclopaedia Iranica* (http://www.iranica.com/newsite/). Oggi il territorio dell'antica Sogdiana corrisponde a diverse vallate comprese fra i corsi dell'Amu Darya (Ὦξος nelle fonti greche) e del Syr Darya (il greco Ἰαξάρτης), e in particolare la valle dello Zeravshan, divisa fra le ex repubbliche sovietiche di Uzbekistan e Tagikistan.

faceva da contraltare la grande influenza culturale sogdiana. I Sogdiani fecero leva sulla grande forza dell'impero turco per ampliare e migliorare i loro affari commerciali; d'altra parte, essi 'donarono' ai Turchi la scrittura (l'attuale alfabeto mongolo è un discendente lontano di quello sogdiano), un'organizzazione amministrativa e burocratica, nonché il buddismo[85].

[85] Lo stesso Maniakh, ambasciatore 'turco' alla corte costantinopolitana di Giustino II (Menand. fr. 10, 1 Blockley 1985a), aveva un nome buddista ed era membro di una famiglia sogdiana ben inserita alla corte di Sizabul: vd. De La Vaissière 2002, p. 199.

Capitolo III – Il patriziato: dall'innovazione costantiniana alla 'diplomazia di frontiera'

III.1 Costantino e la 'invenzione' del patriziato

«Constantinus autem ex se Byzantium Constantinopolim nuncupavit ob insignis victoriae memoriam»[86]. Costantinopoli nasce quindi per commemorare, eternandola, la vittoria su Licinio, da non intendersi semplicemente come il successo di Crisopoli, bensì come il trionfo perpetuo dell'*aeterna Roma*. Ma è anche la città del vincitore, del quale eterna il nome legandolo ai destini di un impero che egli sceglie di rimodellare cristiano e dinastico, caratteristiche delle quali la città stessa diviene monumento emblematico[87]. Un Costantino, quindi, che fin dall'inizio è innovatore deciso e originale, probabilmente quanti altri mai prima di lui; forse, si potrebbe aggiungere, ben al di là di quanto lui stesso potesse supporre. Colui che aveva saputo portare alle estreme conseguenze l'epocale momento di passaggio avviato dal regime dioclezianeo, colui che aveva superato, con la sua vittoria, il sistema tetrarchico (pur rimanendo in esso ancora invischiato, almeno nelle molteplici designazioni di figli e nipoti), probabilmente non immaginava quale sarebbe stata effettivamente l'evoluzione di quell'impero cui aveva finalmente ridato solide basi. Costantinopoli, la sua creatura, sorta per riaffermare l'indiscusso e indiviso primato di Roma, avrebbe seguito il suo destino di Seconda Roma senza tentennamenti, superando la Prima e vivendo una nuova, 'personalissima' vicenda.

«Questa capitale dinastica prevede una successione e una divisione ereditaria? Fondandola, Costantino pensa a uno sdoppiamento dell'Impero o addirittura a una divisione di tipo tetrarchico? Lo svolgersi degli avvenimenti fra il 324 e il 337-38 dà, in un primo momento, questa impressione: l'imperatore unico conferisce successivamente il rango di Cesari ai suoi figli, Crispo e Costantino verso il 317, Costanzo nel 324, Costante nel 333, e persino al proprio nipote Delmazio nel 335. Ma è dubbio che tutti questi Cesari fossero proprio gli eredi dell'Impero; essi sono piuttosto, come dice Eusebio, i raggi che il sole

[86] *Anonymus valesianus* 6, 30.
[87] Dagron 1991, p. 24.

proietta lontano, i rappresentanti di un'autorità imperiale che Costantino detiene tutta intera fino alla morte e che intende lasciare nella sua interezza a Costantino II, il suo figlio maggiore dopo l'assassinio di Crispo nel 326. Le responsabilità affidate a Costanzo in Oriente, a Costante in Italia, al Cesare Costantino in Gallia, a Delmazio sul basso Danubio, e la stessa nomina di Annibaliano a *rex regum et Ponticarum gentium* (Anonimo di Valois, 35), non rompono l'unità dell'Impero. Non vi fu nessuna spartizione, e proprio questo spiega l'imbarazzo degli eredi di Costantino nel 337 e la lotta che esplode subito fra di loro»[88]. Un imbarazzo presto risolto, almeno momentaneamente, nel più cruento dei modi: l'imperatore si era spento, nel generale cordoglio, il 22 maggio del 337; del suo rito funebre, naturalmente celebrato a Costantinopoli, si era occupato il figlio Costanzo, che pochi mesi dopo si sarebbe preoccupato di compiere un ben diverso, ma forse non troppo, rituale. Il *comes* Zosimo (Fozio, *Biblioteca* 98), autore certo poco tenero nei confronti del primo imperatore romano campione dei cristiani, è molto chiaro in proposito:

> Ma dopo che ebbero spartito il potere in questo modo, Costanzo, sforzandosi come di proposito di non essere da meno del padre per empietà, volle dimostrare a tutti la propria indole virile, cominciando dalla sua famiglia e spargendo il sangue dei parenti. In primo luogo fa uccidere dai soldati Costanzo, fratello di suo padre, poi trama macchinazioni analoghe a scapito del cesare Dalmazio, preoccupandosi di uccidere insieme a lui anche Optato, che Costantino aveva elevato alla dignità di patrizio: Costantino fu il primo a introdurre tale titolo onorifico e a fissare a termini di legge che coloro che ne fossero insigniti avessero la precedenza sui prefetti del pretorio. (Zosimo, *Storia Nuova* 40, 1-2)

Come gli accade spesso Zosimo è un po' impreciso. Il Cesare fatto uccidere si chiama Delmazio, non Dalmazio, fratello di Annibaliano e come lui figlio di quel Delmazio nato dal matrimonio fra Costanzo Cloro e Teodora. Ma ancor più interessante è la notizia riservata al patriziato, dignità 'resuscitata' da Costantino e che in tale veste fu ricoperta, fra i primi privilegiati, proprio da Flavio Optato, personaggio di umili origini (era un maestro di scuola, già istruttore del figlio di Licinio), che aveva saputo distinguersi al servizio dell'imperatore. Un altro segno, la dignità del patriziato, della grande capacità di

[88] Dagron 1991, pp. 25-26. Riguardo al titolo di "re dei re" assegnato ad Annibaliano e all'ipotesi, invero poco plausibile, di una volontà imperiale di destinare il nipote a soppiantare, in un progettato, trionfale futuro, lo *šāhānšāh* sul trono di Ctesifonte, vd. Chrysos 1978, pp. 36-38 (part. 37: in realtà Annibaliano si vide affidare l'autorità regale sui sovrani dei regni clienti del Ponto).

rinnovamento nella tradizione che era di Costantino ed era stata anche, poco più di tre secoli prima, del fondatore del principato, l'Augusto per eccellenza; quello che fino ad allora, e fin dalle origini di Roma, era stato un titolo ereditario, geloso privilegio delle più antiche famiglie dell'aristocrazia romana, divenne una distinzione personale e non ereditaria, concessa dall'imperatore ai suoi più stretti e fidati collaboratori; ma anche un titolo onorifico destinato ad accrescere la sua importanza nei secoli successivi, sintomo della crescente personalizzazione del potere imperiale e dei riflessi di ciò anche nella politica estera dei Romani, ambito nel quale avrebbe finito per designare prìncipi di popolazioni o gruppi esterni all'impero, legati all'imperatore – così come il loro popolo a quello romano – da un rapporto di tipo 'clientelare' in senso romano.

III. 2 Lo sviluppo del diritto internazionale romano e i *foedera* con i barbari

Non sarà a questo punto fuori luogo una precisazione in merito alla concezione, politico-ideologica e giuridica, delle popolazioni esterne alla compagine statale romana come "clienti"[89]. In effetti la maggiore o minore potenza politica ebbe sempre, nel mondo antico, un riflesso giuridico; tale riflesso si esplicitava in particolare in una visione gerarchica della realtà, di solito universalmente accolta e alla quale si conformavano i rapporti internazionali fra le diverse compagini statali. Si determinava così una realtà giuridica che, curiosamente, raggiunse il mondo romano per il tramite ellenistico ma che rimontava alla più antica esperienza greca, e ancor più indietro nel tempo addirittura egiziana e soprattutto hittita; una concezione giuridica dei rapporti internazionali che, proprio in quanto orientale, subì un ulteriore influsso 'asiatico' (iranico in particolare) in epoca tardoantica, allorquando incontrò le norme consuetudinarie germaniche, producendo così una proficua fusione della quale fu catalizzatore, come è ovvio, il diritto

[89] Un dato di fatto già evidente per un giureconsulto come Proculo (*Dig.* 49, 15, 7, 1): *Liber autem populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subiectus: sive is foederatus est item, sive aequo foedere in amicitiam venit sive foedere comprehensum est, ut is populus alterius populi maiestatem comiter conservaret. hoc enim adicitur, ut intellegatur alterum populum superiorem esse, non ut intellegatur alterum non esse liberum: et quemadmodum clientes nostros intellegimus liberos esse, etiamsi neque auctoritate neque dignitate neque viri boni nobis praesunt, sic eos, qui maiestatem nostram comiter conservare debent, liberos esse intellegendum est.*

romano[90]. Tutto ciò era il prodotto di una lunghissima evoluzione del diritto internazionale romano, che all'inizio conosce solo la cosiddetta "dedizione", ovvero la resa incondizionata al popolo romano da parte dei vinti in guerra; successivamente si iniziò a distinguere la *deditio in potestatem* (che dissolveva, in quello romano, lo stato che la compiva) e la *deditio in fidem* (che lasciava in vita lo stato sconfitto, stabilendo però la sua "devozione" nei confronti di quello dominante)[91]. Il successivo prevalere della seconda forma di dedizione comportò anche un'evoluzione del valore della *fides*, che passò dal primigenio valore di "asservimento" a quello di obbligo morale del vincitore nei confronti dei vinti che "a lui si affidavano". I dediti passavano così dall'*arbitrium* dell'esercito da cui erano stati sconfitti, a quello del console, che li accoglieva nella sua clientela. Dal considerare i dediti clienti del console a clienti dello stato romano in sé e, dal Principato in poi, dell'imperatore, il passo fu breve: naturalmente, se in epoca repubblicana la *deditio* prevedeva l'approvazione del Senato, la successiva evoluzione costituzionale dello stato romano (dalla repubblica al principato al dominato) contrasse l'originaria competenza senatoria in materia, facendo del rapporto di dedizione un legame diretto fra il sovrano e il popolo soggetto. Ma già in precedenza il carattere non convenzionalmente stabilito né temporalmente delimitato della *deditio* fu integrato dall'associazione di questa al *foedus iniquum* – che era invece un accordo perpetuo, sottoscritto da due contraenti dei quali uno in posizione dominante: ne risultò così una meno aleatoria definizione giuridica del rapporto fra potenza maggiore e potenza minore[92]. In sostanza il carattere originariamente 'violento' della *deditio* – che prevedeva la distruzione, un tempo materiale poi solo giuridica, della comunità sottomessa e il suo riassorbimento nella compagine statale romana – smise di essere tale, soprattutto quando essa era compiuta non come atto di disperazione alla fine di un conflitto bensì come segno di rispettosa amicizia e di richiesta di aiuto nei confronti di uno stato, quello romano, riconosciuto come

[90] Vd. Paradisi 1954, pp. 10, 44-45 e 91-92: sembra di lontana derivazione hittita la celebre formula *hostis eosdem habeto quos populus Romanus*, che vincolava i "clienti" come contraenti inferiori (noi oggi diremmo 'di minoranza') nei *foedera iniqua* col popolo romano.

[91] Vd. Paradisi 1954, pp. 30 ss.

[92] «Nel '*foedus iniquum*' il rapporto convenzionale consacrava la dipendenza perpetua della potenza minore, ma per la stessa sua natura fissava per sempre uno '*status quo*' nel quale la natura dello Stato dipendente rimaneva giuridicamente inalterata. Nella '*deditio in fidem*' il mantenimento dello '*status quo*' non era legato ad un trattato ma costituiva una assicurazione politica, all'osservanza della quale si era moralmente tenuti, ma che non aveva carattere giuridicamente obbligatorio e non era vincolata ad un determinato decorso di tempo» (Paradisi 1954, pp. 35-36).

superiore; ma tale devozione esigeva dall'altra parte il rispetto dell'integrità statale del dedito: «così il '*se dedere in fidem*', divenuto la base stessa della relazione giuridica con lo Stato romano, non aveva più in sé alcun elemento contraddittorio con il '*foedus*'. Al contrario, ne era divenuto il fondamento. […] Così dal II secolo della repubblica all'inizio del II secolo dell'impero può dirsi che si sia compiuto il processo di eliminazione del '*foedus iniquum*' o della sua fusione nella '*deditio in fidem*'»[93]. L'evoluzione 'monarchica' dello stato romano permise di accentuare il carattere 'clientelare' (in senso romano) delle relazioni internazionali, rendendole anche più semplici e immediate, traducendosi esse di fatto in un rapporto clientelare fra l'imperatore e il sovrano della popolazione sottomessa o, a seconda dei casi, associata o alleata dell'impero: la scelta di un 'alleato' (o federato o dedito) *ad hoc* pemetteva ai Romani, per il suo tramite, di gestire più di un popolo posto all'interno o all'esterno dell'*imperium*, ma a ogni modo strettamente connesso agli interessi romani: ciò spiega il trattamento di riguardo riservato da Cesare agli Edui; e, alcuni secoli dopo, la scelta di Teoderico – a capo di una vasta confederazione e provvisto di un indubbio carisma nel mondo germanico – come miglior rappresentante degli interessi imperiali in occidente. Vi è poi un ulteriore, interessante risvolto: non vi è una precisa distinzione (in termini di diritti e doveri) fra le popolazioni dotate di *foedus* stabilite all'interno dei confini imperiali, e quelle stanziate immediatamente al di là di essi; parimenti il vincolo di dipendenza dello stato 'vassallo' rispetto all'impero è talmente forte che spesso, pur conservando formalmente la propria indipendenza – è il caso, si vedrà, di talune *civitates foederatae liberae et immunes* –, i territori del primo sono di fatto parte del secondo[94]. Un ulteriore evoluzione ebbe il metodo di assistenza offerto da Roma: spesso, infatti, l'impero si impegnava a offrire aiuto militare a questi stati subordinati; tuttavia la diffidenza verso il barbaro aveva spinto quasi sempre i Romani a sostituire l'aiuto militare diretto con uno finanziario. Tale pratica, soprattutto nei periodi in cui l'impero era costretto a cercare l'*amicitia* dei barbari, fu quindi rafforzata e generalizzata, informando poi gran parte delle relazioni internazionali, ivi comprese quelle col potente vicino iranico. Proprio di origine iranica, o comunque orientale – hittita per la precisione –, è poi l'evoluzione successiva di tali rapporti internazionali, improntati a una concezione

[93] Paradisi 1954, pp. 39-40 e 42. Ma sull'argomento vd. anche Frezza 1938.
[94] Vd. Paradisi 1954, pp. 60-61.

di stampo ancor più 'privatistico': la cosiddetta "famiglia dei prìncipi", legati fra loro da un rapporto di fratellanza oppure da una relazione padre-figlio, a seconda delle circostanze[95]. Tutto ciò naturalmente giustifica la visione di un ordine gerarchico universale, che soppiantava una concezione più propriamente 'cittadina' del diritto e vedeva un ulteriore sviluppo (verso l'alto) in ambito romano, con la proiezione del vertice di tale gerarchia nella figura del Cristo/Dio, di cui l'imperatore era rappresentante in terra. Non a caso fu proprio con il primo imperatore cristiano, Costantino, che «si affacciò la teoria che anche la terra dei '*foederati*' appartenesse all'impero e si sviluppò l'idea che di esso facessero parte gli Stati collegati. La crisi politica e militare, che l'impero aveva sofferto nell'epoca precedente, appariva così superata in un rinnovato e rafforzato ascendente da esso esercitato sulle popolazioni barbariche, che trovava la propria espressione ideologica in una concezione dell'impero non più soltanto come comunità romana ma universale, sulla quale le tradizioni dell'Oriente avevano fatto sentire la propria influenza» (Paradisi 1954, pp. 102-103). Finalmente anche le amministrazioni civile e militare furono coinvolte nel processo: se infatti prima il sostegno militare barbarico era stato limitato soprattutto al controllo delle aree di frontiera, ora le truppe degli stati dipendenti non venivano più reclutate come ausiliarie bensì, con coscrizione obbligatoria, come truppe regolari dell'esercito romano; d'altra parte si generalizzò progressivamente, dopo i suoi sporadici inizi sotto Gallieno, l'occupazione concordata di territorio imperiale da parte di popolazioni barbariche.

III.3 Il posto del patriziato fra le alte dignità di epoca tardo-antica

III.3.1 Evoluzione del patriziato da Diocleziano a Giustiniano

Ma torniamo al patriziato e procediamo con ordine. A monte ritroviamo la riforma degli ordini senatorio ed equestre avviata alla fine del III sec. d.C., e la successiva evoluzione dell'amministrazione imperiale[96]. Fino a Diocleziano il senato romano aveva mantenuto le sue caratteristiche classiche: i suoi membri erano circa seicento, appartenenti a famiglie di

[95] Paradisi 1954, pp. 90-95.
[96] Sull'evoluzione del ceto senatoriale e della composizione del concistoro imperiale, vd. Jones 1974, pp. 745-788 e Giardina 1986b; più specificamente sul *consistorium* vd. Delmaire 1995, pp. 29-45.

antica nobiltà (in alcuni casi risalente addirittura ai tempi della repubblica), quasi tutti residenti in Italia, nonostante vasti possedimenti sparsi in molte province imperiali. Ma il loro coinvolgimento nella gestione dell'impero, che era stato massimo nel II sec., dopo le tristi vicende dei decenni successivi era iniziato a venir meno: Diocleziano portò alle estreme conseguenze questa linea politica, relegando i senatori a cariche civili di natura secondaria, e riservando i più importanti incarichi di natura civile e, soprattutto, militare ai rappresentanti del ceto equestre: sembrava così risolto quel 'connubio competitivo' fra i due *ordines* sul quale Augusto aveva fondato il suo innovativo progetto politico; e sembrava essersi risolto definitivamente a favore della parte più cara al primo erede del grande Cesare. Se il prestigio sociale del senato restava immutato, e decisamente superiore, l'importanza politica dei cavalieri era ora preponderante e anche il loro numero, nei posti chiavi del governo imperiale, continuava a crescere: l'ordine equestre era di fatto una nuova aristocrazia, ma non ereditaria, bensì sempre legata al favore del *dominus*. L'ascesa al potere di Costantino portò, nel volgere di pochi anni, alla formazione di un terzo ordine di nobiltà, che tuttavia si sovrapponeva, almeno in parte, agli altri due. Coloro che accompagnavano l'imperatore nei suoi viaggi erano sempre stati indicati come suoi *comites*: ma si trattava di una qualifica semiufficiale e onorifica. Costantino fu il primo a conferire la qualifica di *comes* con un codicillo ufficiale e a classificarne i beneficiari secondo tre diversi gradi (*ordinis primi*, *secundi*, *tertii*)[97]. Naturalmente facevano parte della comitiva imperiale personaggi di estrazione senatoria o equestre, anche se non erano rari i casi di *comites* di estrazione più umile[98]. Già nel IV secolo sia l'ordine equestre che la comitiva furono inflazionati: spesso la corruzione favoriva il proliferare delle concessioni di molti titoli onorifici. Ma gli stessi senatori iniziarono a crescere, sia per numero che per importanza. Ancora una volta fu Costantino a innescare questo processo: aumentò il numero di senatori e parallelamente il loro impiego in ruoli chiave dell'amministrazione, affidando loro incarichi tradizionalmente

[97] Il codicillo o lettera conferiva effettivamente il posto di *comes* di uno dei tre ordini, oppure donava al destinatario la condizione di *ex comitibus*. Il grado così conferito, effettivo o onorifico che fosse, con tutti i privilegi relativi, era vitalizio e, almeno teoricamente, non ereditario: al riguardo vd. Jones 1974, p. 753.
[98] Si pensi al già citato caso di Flavio Optato.

riservati ai cavalieri, quali *praesides* di province o prefetti al pretorio[99]. Nel V secolo, dopo che alla progressiva crescita del senato aveva fatto da contraltare il progressivo declassamento della *comitiva* e degli equestri, quella senatoria sembrava ormai l'unica vera aristocrazia dell'impero. Tuttavia anche l'ordine senatorio divenne ben presto inflazionato, tanto da rendere necessaria una gradazione al suo interno. Ormai il grado era determinato dalla copertura di un incarico imperiale: in fondo, nella gerarchia, vi era chi godeva del clarissimato per diritto di nascita. Al vertice della gerarchia vi era chi aveva ricoperto il consolato ordinario, subito seguito da chi si fregiava del titolo di patrizio, questa ennesima e già ricordata innovazione costantiniana[100]. Li seguivano prefetti, *magistri militum*, *praepositi sacri cubiculi*, nonché i principali ministri palatini. Tutti costoro potevano fregiarsi del rango di *illustris*. Chi aveva ricoperto cariche meno importanti godeva di titoli meno rilevanti: erano gli *spectabiles* e i *clarissimi*. «La nuova gerarchia trasformò effettivamente l'aristocrazia della nascita in un'aristocrazia delle cariche. È vero che l'appartenenza all'ordine senatorio era ancora ereditaria: il figlio di un senatore era senatore di diritto. Ma era un semplice *clarissimus*, persino se suo padre era stato un *illustris*. I gradi più alti dell'ordine potevano essere conseguiti solamente ricoprendo le cariche appropriate, oppure per concessione da parte dell'imperatore dello *status* equivalente. Durante la prima metà del V secolo la distinzione fra i tre gradi divenne più netta. Gli *illustres* ricevettero più alti privilegi fiscali e giurisdizionali: quelli degli *spectabiles* e dei *clarissimi* furono invece sminuiti. […] Così gli *illustres* arrivarono a formare un'aristocrazia più ristretta e sotto Giustiniano non solo l'appartenenza attiva al senato, ma lo stesso titolo di senatore fu riservato a essi. La data esatta del cambiamento è incerta. Deve aver avuto luogo dopo il 450, perché in quell'anno gli *spectabiles* e i *clarissimi* erano ancora obbligati alla pretura, e prima del 530, quando fu pubblicato il *Digesto*. È improbabile che sia avvenuto al tempo di Giustino o di Giustiniano, altrimenti

[99] L'antico sogno senatorio, il mai sopito desiderio di rivalsa sull'altro *ordo* che aveva avuto un'effimera anticipazione all'inizio del principato di Vespasiano (vd. Mazzarino 1998, p. 284), sembrava finalmente avverarsi.

[100] Tuttavia Giustiniano (*Nov.* LXII, II) nel 537 avrebbe modificato la gerarchia senatoriale, concedendo il primo posto al patriziato: […] *1. Quemadmodum enim inter proceres nostros moris est patriciatus infulas consolari fastigio anteponi, et in amplissimo senatu idem observandum est. 2. Cetero omni post patricios consortio tam consolarium quam praefectoriae dignitatis, quibus etiam magistros militum connumeramus nec non viros magnificos illustres, secundum suae dignitatis tempora in magnam curiam tam convenientibus quam consedentibus et sententiam ferre habentibus licentiam* […].

Procopio lo avrebbe denunciato nella sua *Historia Arcana* […] Il senato era così divenuto nel VI secolo un corpo ancora una volta relativamente ristretto e scelto, ma a differenza del senato del principio del IV secolo non era più legalmente un corpo ereditario: l'appartenenza dipendeva da una nomina imperiale a una carica del grado *illustris*, attiva o onoraria»[101]. E fra coloro che ricoprivano il grado di *illustris*, lo ricordiamo, il primo posto spettava ai patrizi[102]. Costoro soprattutto, ma anche chi si fregiava dei più rari titoli di *nobilissimus*, *curopalates*, *Caesar* (quest'ultimo inteso, nel VI secolo, a indicare il successore designato), erano gli unici a detenere il rango senatoriale solo per espressa volontà imperiale: gli altri senatori erano tali solo in quanto avevano ricoperto un'alta ufficialità; tale restrizione nell'accesso al senato divenne addirittura più severa nel corso del settimo secolo[103].

III.3.2 Il patriziaro nella seconda metà del VI sec.

Ma cosa sappiamo veramente dei patrizi, del loro numero e delle loro funzioni fino al VI secolo almeno? Quel che è certo, e che costituisce il nostro punto di partenza, è il fatto che al loro titolo non corrispondeva un ufficio prestabilito e individuato nell'amministrazione imperiale o al servizio dell'imperatore. Cassiodoro è molto esplicito al riguardo: « hinc est quod et honor ipse cinctus est, cum vacaret, nihil iurisdictionis habens et iudicantis cingulum non deponens » (*Variae* VI 2, 2)[104].

---

[101] Jones 1974, pp. 751-752.

[102] «By Justinian's reign, only those who also held the titles of *patricius*, ex-consul, *illustris* and *illustris inter agentes* could sit on the senate proper; and of these, it was mostly the active *illustres*, who bore the epithet *gloriosus* or *gloriosissimus* (Gr. *endoxotatos*) who represented the real power and who also occupied the higher posts, civil and military, in the state» (Haldon 1999, p. 390). D'altra parte le sorti del consolato erano ormai 'segnate': i consoli, nominati (di solito uno per parte) anche dopo la divisione dell'impero nonché dopo il 476, vennero designati dopo il 534 (Paolino, nominato da Amalasunta) solo in oriente; ma già nel 541 Flavio Anicio Fausto Albino Basilio fu l'ultimo 'suddito' a ricoprire la carica: vd. Cameron e Schauer 1982. Dal 542 il consolato, che d'altra parte richiedeva un notevole sforzo economico nell'organizzazione dei tradizionali e fastosi giochi (sforzo che sempre meno cittadini erano disposti a compiere), fu assunto solo dagli imperatori. Vd. Jones 1974 p. 756, ma soprattutto i recenti Olovosdotter 2005 e Ravegnani 2006.

[103] Vd. Haldon 1990, pp. 390-391.

[104] Ciò non toglie tuttavia che in alcuni casi tale titolo possa comunque essere l'equivalente di una carica ben precisa e di grande prestigio. Possiamo però escludere che ciò avvenisse in maniera sistematica (Barnes 1975). Così non la pensavano Ensslin (1931), che riteneva che fra il 433 e il 476 nella *pars* occidentale dell'impero il titolo *patricius (noster)* fosse esclusivamente abbreviazione del titolo di *comes et magister utriusque militiae et patricius*, e prima di lui, e per altri versi, Baynes (1922, p. 228), che discutendo del patriziato di Ricimero concludeva: «I am note quite so certain on this point: in the formula of patriciate as

Ottenere tale rango era cosa rara e di grande prestigio, e spesso si discute di quanti effettivamente l'abbiano ottenuto nel corso del tempo, dal momento che la non identificazione del titolo con una precisa funzione amministrativa o ufficiale rende difficile la catalogazione di questi *patricii*[105].

Sebbene tale rango subisca una leggera 'inflazione' nel VI sec. (Mathisen 1990, p. 88), tuttavia resta fonte di autorevole distinzione per chi possa fregiarsene: d'altra parte, non a caso esso sembra legarsi strettamente a un ruolo rappresentativo, e quindi alla rappresentanza diplomatica dell'impero (ovvero, dell'imperatore), tanto che «patricians often were referred to as *pater Augusti*, "the father of the emperor", and this appellation would only emphasize an ambassador's role as the personal representative of the emperor»[106]. Tale capacità rappresentativa ha sia un valore diplomatico in senso stretto (ricevono perciò il rango i membri più rappresentativi di importanti ambascerie) che in un significato più vasto, legandosi alle prerogative di una autorità locale di territori esterni ai confini imperiali ma di fatto controllati dai Romani. I riscontri, non numerosissimi ma significativi, relativi alle carriere dei *patricii* sui quali abbiamo informazioni, sembrano indicare una particolare connessione fra il rango e la partecipazione a una o più missioni diplomatiche[107]. Questa situazione difficilmente può essere considerata una mera coincidenza. In effetti, un ambasciatore doveva avere delle capacità non comuni, sul piano retorico, della capacità di negoziazione e di adattamento a situazioni impreviste, magari anche la conoscenza di ambienti e popolazioni straniere e lontane dai parametri culturali greco-romani. Ma ciò non bastava. L'ambasciatore ideale doveva avere un certo carisma e

---

given by Cassiodorus what is the meaning of the following words: 'hinc est quod et honor ipse cinctus est, cum vacaret, nihil iurisdictionis habens et iudicantis cingulum non deponens'? It surely means that exceptionally in the case of the patriciate when the holder of the office has ceased to perform the functions of his office he still retains the insignia of office – the cingulum of the judge; if this be the true interpretation of the clause, since most of the institutions of the Gothic kingdom in Italy are fashioned, as Mommsen has shown, on the Roman model, is it not possible that beside the patricius as military commander there was also the patricius as civil judge in the Roman empire of the fifth century? (cf. the senatorial ex-patricii who were present at the Council of Chalcedon whose careers are purely civil). But I do not for a moment pretend to have any answer to the problems raised by the patriciate […]». Mathisen (1986, p. 36) nota invece che all'inizio del V sec., nella parte occidentale dell'impero, chiunque ricoprisse la carica elevatissima di *magister militum* era di solito gratificato del rango di patrizio.

[105] Una ricca nota bibliografica sul patriziato e i cataloghi di patrizi è presente in Mathisen 1986, p. 35 n. 2, nonché nel più prudente Jones 1974, p. 576 n. 50 e p. 1084 n. 28; per una integrazione di questi elenchi con i nomi di alcuni patrizi solitamente non catalogati, vd. Mathisen 1990.

[106] Mathisen 1986, p. 41 e n. 25. Fra i più illustri patrizi possiamo ricordare Stilicone, Aezio e Belisario.

[107] Mathisen 1986, pp. 37-39.

uno status personale importanti, quali potevano derivare dal possedere un alto rango. È ben nota la pretesa dell'unno Attila di trattare con ambasciatori romani che fossero οὐ τῶν ἐπιτυχόντων, ἀλλὰ τῶν ὑπατικῶν ἀνδρῶν τοὺς μεγίστους[108]. L'insistenza di Attila al riguardo lascia intendere l'importanza nient'affatto secondaria del particolare[109]. Ciò spiega dunque l'alto numero di patrizi, e di consolari, fra gli ambasciatori romani in epoca tardo-antica. Tuttavia è necessaria un'ulteriore spiegazione e distinzione. Infatti, che un console avesse abilità 'diplomatiche' poteva ben essere fortuito, visto il carattere onorario (e oneroso) assunto ormai all'epoca da quella carica: certamente niente dimostra che un qualsiasi dignitario romano fosse nominato console in vista di un suo impiego come ambasciatore. Allora viene il dubbio che un discorso analogo possa essere fatto anche per i patrizi. Ma la differenza è proprio questa: i consoli erano solitamente due per anno (se vogliamo tralasciare gli onorari e i *suffecti*) e venivano nominati con un certo anticipo[110]; il patriziato, invece, non essendo legato ad alcun ufficio, poteva essere teoricamente assegnato a chiunque e in qualsiasi momento dall'imperatore.

III.4 L'uso 'diplomatico' del patriziato

Tuttavia, come anticipato, il titolo di patrizio non interessava solo i dignitari imperiali più importanti e prossimi all'imperatore. Ancora una volta è Mathisen (1986, p. 36) a guidarci: «Moreover, as of the late fifth century, eastern emperors often endowed

[108] Prisco di Panion, fr. 7, 18-19.

[109] L'anno successivo, il 448, di fronte all'oscuro Massimino, inviatogli da Teodosio, il re degli Unni avrebbe ribadito la sua richiesta, questa volta indicando chiaramente i nomi di ambasciatori a lui graditi, ovvero Nomo, Senatore e Anatolio (Prisco di Panion, fr. 8), tutti e tre all'epoca già di rango consolare e patrizio, nonché almeno due di loro con alle spalle l'esperienza di una ambasciata presso gli stessi Unni: vd. Mathisen 1986, p. 40 e n. 19.

[110] D'altra parte il già decadente consolato ordinario era stato svilito, nella seconda metà del V sec., dalla sempre più frequente concessione di consolati onorari, che sembra fossero comunque considerati inferiori a quelli ordinari, ma che si potevano ottenere, in virtù di un provvedimento voluto da Zenone, tramite il pagamento di un *centenarium* d'oro (ovvero 100 libbre, quindi quasi 33 kg d'oro) al fondo per gli acquedotti costantinopolitano (CJ XII 3, 3 § 1: *Quoniam vero gloriosissimae huic urbi, quae caput orbis terrarum est, omnifariam credimus consulendum, universos, qui posthac honorarii consulatus insignibus principali munificentia decorantur, centum auri libras ad reficiendum aquaeductum publicum ministrare censemus ad similitudinem eorum, qui per annale tempus consularium editione munerum gloriantur. Nam ipsis quoque expedit, ut florentissima civitas centum auri librarum munificentia sustentata honorarium quoque sentiat consulatum*). Per la stessa cifra, e allo stesso scopo, erano tenuti a impegnarsi, già dal 452 e in aggiunta ai tradizionali giochi, i consoli ordinari (CJ XII 3, 2 § 3: *Ad instaurationem itaque aquaeductuum huius amplissimae urbis centena pondo auri praestentur per singulos consulatus, ut et consul patriae se dedisse noverit et data notum sit mansura esse perpetuo*). Al riguardo, vd. Jones 1974 p. 757 e p. 1084 n. 26.

barbarian potentates with the title patrician, presumably in an effort to obtain their good will, as well as, perhaps, to display some kind of nominal authority over them. Also, under the Ostrogoths in Italy there existed a "patricius presentalis," **[sic]** and in sixth-century Gaul, high ranking administrators were often called "patricius" along with their other titles».

Il patriziato, quindi, venne anche utilizzato dagli imperatori 'bizantini' come strumento per controllare, in qualche modo, territori esterni all'impero e governati da prìncipi o sovrani che, pur gelosi della loro autonomia, subivano comunque il fascino e la superiorità culturale romana, aspirando inoltre a far parte della "romanità": chi allo scopo di garantirsi protezione da nemici sia esterni che interni; chi nella speranza di accaparrarsi quell'oro spesso generosamente elargito dai Romani ai loro alleati; chi, forse più spesso, per entrambe le ragioni. Del titolo di patrizio dovrebbe aver beneficiato proprio quell'Odoacre che, deponendo Romolo Augustolo nel 476, aveva provocato la "caduta senza rumore" dell'impero romano d'occidente[111]. Egli però continuò a tenere il suo titolo di *rex* e a comportarsi, di fatto, come tale. Zenone cercò quindi di contrapporgli l'emergente Teoderico, re degli Ostrogoti, personalità molto più raffinata: educato a Costantinopoli, dove era stato ostaggio per alcuni anni, ariano convinto ma ciononostante gradito al Papa romano e alle gerarchie cattoliche, Teoderico ebbe presto ragione di Odoacre, inaugurando così un lungo regno, la cui autorità era stata sancita dal titolo di *magister utriusque militiae et patricius* ottenuto da Costantinopoli[112]. Ma il

[111] Per la definizione, ormai proverbiale, vd. Momigliano 1973. Sul patriziato di Odoacre vd. Mathisen 1986, p. 36 n. 8; scettico al riguardo Jones (1974, p. 308).

[112] Le ambizioni 'imperiali' di Teoderico, che probabilmente ambiva a essere riconosciuto formalmente come imperatore d'occidente, furono naturalmente contrastate da Costantinopoli: ma, nonostante le sue professioni di modestia ad Anastasio (Cassiod., *Variae* I 1, 3: *Regnum nostrum imitatio vestra est, forma boni propositi, unici exemplar imperii: qui quantum vos sequimur, tantum gentes alias anteimus*), il *rex* ostrogoto aspirò sempre alla consacrazione imperiale e come un augusto fu forse considerato da alcuni senatori romani, uno dei quali lo celebrò in una iscrizione come "sempre Augusto" (vd. Moorhead 2005, p. 146). Su Teoderico vd. anche Moorhead 1992. Un altro ostrogoto avrebbe in seguito meritato il rango di patrizio; Ebrimo, sposo di Teodenante e genero di Teodato, passò dalla parte dei Romani con tutto il suo seguito e fu perciò gratificato da Giustiniano (Proc. *Bella* V 8): forse non è peregrino ipotizzare che l'imperatore pensasse di poterne sfruttare la posizione per imporlo, come sovrano amico e patrizio romano, al posto del suocero. Tuttavia le vicende presero una piega differente: Teodato fu presto eliminato da Vitige che, messo alle strette da Belisario, avrebbe poi chiesto e infine ottenuto un intervento di Cosroe I a danno dei Romani (vd. Louth 2005, p. 108); sbaglia però Mathisen (1986, p. 36 n. 8) quando afferma che lo stesso Vitige ottenne il patriziato: nel passo citato (Iord. *Get.* XIV 79: *Vetericus item genuit Eutharicum, qui coniunctus Amalasuinthae genuit Athalaricum et Mathesuentam, mortuoque in puerilibus annis Athalarico Mathesuenthae Vitigis est copulatus, de quo non suscepit liberum; adductique simul a Belesario*

numero dei patrizi fra i sovrani barbari era destinato a crescere: si noterà che, sempre più spesso, questi sovrani non saranno più ariani o comunque eretici bensì cattolici. Esempio ne sia il caso di Sigismondo, allievo di Avito vescovo di Vienne, che abbandonò l'arianesimo per abbracciare la fede cattolica guidato dal suo maestro; anch'egli fu patrizio e ritenne sempre il suo ruolo di re dei Burgundi come una milizia al servizio dell'imperatore romano[113]. A precederlo, in questo doppio passaggio, era stato il re dei Franchi Clodoveo: egli certo non affrontò il percorso spirituale che avrebbe condotto Sigismondo al cattolicesimo, ma fu l'opportunità politica a guidarlo in tal senso[114]; ancor meno chiara è la testimonianza di Gregorio di Tours in relazione alle gratificazioni che gli concesse l'imperatore Anastasio, anche se possiamo affermare con un certo margine di sicurezza che, ottenuto il controllo di gran parte della Gallia, Clodoveo ricevette pure il rango di patrizio[115]. Insomma il quadro inizia a prendere forma. Non possiamo certo stabilire un legame diretto fra il rango di patrizio e una rappresentanza diplomatica in senso stretto; tuttavia, come è chiara la tendenza romana a utilizzare patrizi per le missioni diplomatiche, tanto più potremo affermare che il rango in sé vada configurandosi, alla vigilia dell'età propriamente bizantina, come garanzia per i terzi della affidabilità di chi lo detenga e della sua capacità rappresentativa delle volontà e direttive imperiali. Una situazione che ben si attaglia al caso dei regni romano-barbarici i cui leader, ricevendo il rango di patrizio, da un lato soddisfano le loro ambizioni e dall'altro vedono confermata la 'benedizione' imperiale, che si traduce in una legittimazione del loro potere e, entro certi limiti non sempre ben definiti, in una garanzia di fedeltà per la corte costantinopolitana.

Constantinopolim: et Vitigis rebus excedente humanis Germanus patricius fratruelis Iustiniani imp. eam in conubio sumens patriciam ordinariam fecit; de qua et genuit filium item Germanum nomine) il patrizio in questione è Germano, cugino di Giustiniano, che dopo la morte di Vitige (portato a Costantinopoli con la sua famiglia da Belisario) avrebbe sposato sua moglie Matesuenta, figlia di Amalasunta, dalla quale avrebbe avuto un figlio chiamato anche lui Germano.

[113] Disse ciò esplicitamente ad Anastasio: vd. Avitus, *Ep.* 93.

[114] La conversione dei Franchi, che erano ancora pagani, avvenne in una data imprecisata fra il 496 e il 506: l'episodio è notevole se si pensa che fino ad allora le popolazioni barbariche avevano accolto il cristianesimo quasi esclusivamente nella sua variante ariana: vd. Barbero e Loring 2005, pp. 172 ss.

[115] Greg. Tur., *Hist. Franc.* II 38: *De patriciato Chlodovechi regis. Igitur ab Anastasio imperatore codecillos de consolato accepit, et in basilica beati Martini tunica blattea indutus et clamide, inponens vertice diademam. Tunc ascenso equite, aurum argentumque in itinere illo, quod inter portam atrii et eclesiam civitatis est, praesentibus populis manu propria spargens, voluntate benignissima erogavit, et ab ea die tamquam consul aut augustus est vocitatus. Egressus autem a Turonus Parisius venit ibique cathedram regni constituit*. Sembra quindi che abbia ottenuto anche un consolato, quasi certamente onorario (vd. Van Dam 2005, p. 197): d'altra parte Clodoveo aveva ricevuto una grande impressione della Gallia romanizzata, e non si può escludere che abbia pagato per ottenere quel titolo. Sul suo patriziato vd. invece McCormick 1989.

D'altra parte, le velleità e ambizioni imperiali di questi *reges* (si sono già ricordate quelle di Teoderico e Clodoveo) spesso si traducono, sul piano formale, nella tendenza propria soprattutto della Gallia del VI sec. a nominare *patricii* i loro più importanti e fedeli collaboratori: una traduzione, questa, della loro già menzionata ideologia di *imitatio* delle prerogative e degli atteggiamenti imperiali. L'importanza di questo meccanismo e la sua rapida evoluzione sono testimoniate dalla gelosia con cui questi sovrani presero a difendere tali nuove prerogative: è il caso del patrizio Siagrio, che ci permette fra l'altro di introdurre un altro aspetto della 'politica imperiale del patriziato'.

III.5 Il caso di Siagrio

Infatti nel 587 un incidente diplomatico occorse fra Maurizio e Gontrano, ovvero fra l'impero e il regno di Borgogna: oggetto della contesa, la nomina imperiale a patrizio dell'inviato franco a Costantinopoli, un certo Siagrio. Nostro testimone è Fredegario[116]:

AN. DLXXXVII. Anno 27 ejusdem regni Leudisclus a Guntchramno patricius partibus Provinciae ordinatur. Filius Childeberti regis Theodobertus natus fuisse nuntiatur. Eo anno nimia inundatio fluminum in Burgundia fuit, ut eorum terminos nimium transcenderent. Ipsoque anno Syagrius comes Constantinopolim jussu Guntchramni in legatione pergit, ibique fraude patricius ordinatur. Coepta quidem est, sed ad perfectionem haec fraus non peraccessit. Eo anno signum apparuit in coelo: globus igneus decidens in terram cum scintillis et rugitu; ipsoque anno Levildus rex Spaniae moritur, et regnum obtinuit Richaridus filius ejus. AN. DLXXXVIII. Anno 28 regni domni Guntchramni alius filius Childeberti, nomine Theudericus, natus nuntiatur. Guntchramnus se cum Childeberto, pacem firmans Andelao, conjunxit. Inibi mater, et soror, et conjux Childeberti regis pariterque fuerunt; ibique speciali convenientia inter domnum Guntchramnum et Childebertum fuit conventum, ut regnum Guntchramni post ejus discessum Childebertus assumeret. (Fredeg. *Chron.* V-VII)

Gontrano aveva dunque aperto il 587 con la nomina a patrizio di Leudisclo: il patriziato sembrava comportare responsabilità di governo nella Provenza. Successivamente lo stesso re aveva inviato Siagrio come ambasciatore presso la corte imperiale: non conosciamo i motivi di tale ambasceria, sebbene se ne possano ipotizzare molteplici; certo la situazione

[116] Seguiremo ora, per grandi linee, l'analisi della vicenda realizzata da Goubert (1956, pp. 74-81), pur discostandocene in parte nella misura in cui daremo maggiore attenzione alla collocazione dell'episodio in un contesto, sia spaziale che temporale, più vasto.

politico-militare dell'epoca, sia in Gallia che in Italia, rendeva tutt'altro che sorprendente la necessità di comunicazioni fra l'impero e i regni romano-barbarici. Certamente un politico accorto come Gontrano avrà avuto le sue motivazioni: era ancora molto preoccupato dal tentativo di Gondovald, e in qualche modo sentiva di doversi far perdonare l'esecuzione di quello che era stato pur sempre un favorito dell'imperatore[117]; lo spaventavano le voci di un'alleanza fra Brunilde e un figlio di Gondovald rifugiatosi in Spagna (Greg. Tur., *Hist. Franc.* IX 28)[118]; sperava che l'imperatore potesse o volesse impedire la paventata alleanza fra i Visigoti e l'Austrasia. Ma cerchiamo di capire chi fosse e quale ruolo potesse svolgere questo conte Siagrio. Innanzitutto va notata una omonimia: sono suoi contemporanei due vescovi che hanno lo stesso nome. Uno dei due, Siagrio figlio di Desiderato e vescovo di Verdun, sembra non aver alcun rapporto con il conte-ambasciatore: emerge, come figura di spietato vendicatore del padre, alla metà del VI sec.[119] Ben diverso discorso va fatto per Siagrio vescovo di Autun (*Augustodunum*): molto legato a Papa Gregorio Magno e ben visto da Maurizio (entrambi approveranno la richiesta di Brunilde di concedergli il *pallium*), protetto della regina Brunilde[120]; fra i sostenitori di Gondovald, o se non altro deciso oppositore di Gontrano; nel 587 riuscì per di più a ottenere l'assegnazione del vescovato di Arelate (capitale della Provenza), vacante per la morte del vescovo Licerio, a un suo protetto, l'abate di Autun Virgilio. Ora, come

---

[117] Gondovald, sedicente figlio di Lotario I, era giunto a Costantinopoli probabilmente verso la fine del regno di Giustino II: quest'ultimo, e i suoi successori, gli riservarono ogni riguardo, probabilmente in previsione di un suo utilizzo come valida pedina sullo scacchiere gallico. E forse c'è proprio Maurizio (se non un suo disegno, di certo l'appoggio finanziario offerto all'impresa) dietro il progetto di Gondovald di riunificare il *Regnum Francorum*, soprattutto a scapito di Gontrano che invece si mostrava sordo alle richieste imperiali di un intervento in Italia contro i Longobardi: tuttavia l'abilità di Gontrano, che nel 585 stipulò un primo accordo con Childeberto, e le macchinazioni e i ripensamenti dei nobili di Austrasia che lo avevano richiamato da Bisanzio, provocarono la sconfitta e la morte di Gondovald. Vd. Goubert 1956 pp. 27-69; Goffart 1957.

[118] Su matrimoni e alleanze nei regni merovingi, vd. Crisp 2003.

[119] Greg. Tur., *Hist. Franc.* III 35: *Defuncto autem apud urbem supradictam memoratum antestitem, Agiricus quidam e civibus in eius est cathedram subrogatus. Siacrius autem, filius eius, reminiscens iniuriam patris, qualiter a Sirivuldo ad regem Theudoricum incusatus, non solum spoliatus, verum etiam suppliciis adfectus fuisset, oppraessum cum armata manu Sirivuldum taliter interfecit. Mane facto, cum nebula esset condensa et vix, adhuc disrumpentibus tenebris, alequid quis possit discernere, venit ad villam eius in Divionensi territorio cui nomen est Floriacum; egressoque domo uno amicorum, putantes, ipsum Sirivuldum esse, interfecerunt eum, et revertentibus, quasi victuriam obtenuissent de inimico, indicat eis unus ex familia, non eos dominum interfecisse, sed subditum. At illi regressi, requirentes eum, cellulam, in qua dormire solitus erat, repertam adgrediuntur. Ad cuius osteum diutissime pugnantes, nihil ei poterant praevalere. Dehinc erutum ab uno latere parietem, ingredientes, gladium eum interemunt. Post mortem enim Theudorici hic interfectus est.*

[120] Su Brunilde e le sue 'manovre', vd. il recente Magnani 2006.

visto, Gontrano aveva affidato il governo della Provenza a Leudisclo, già vincitore di Gondovald, uomo della massima fiducia, incaricato così di difendere la regione contro il visigoto Recaredo. Una serie di coincidenze che non sembrano essere casuali. Il testo di Fredegario non è molto ricco di particolari: tuttavia la connessione che sembra voler stabilire fra il patriziato di Siagrio e gli accordi di Andelot potrebbe suggerire che, effettivamente, Maurizio intendesse in qualche modo scavalcare Gontrano e contrapporre un suo candidato al governo della Provenza[121]. Con le ipotesi si potrebbe andare anche oltre. Non è certamente assurdo pensare a un tentativo di Maurizio di intromettersi nelle faccende interne del regno franco di Borgogna: per certi versi, sul piano formale, poteva considerarlo un suo diritto; d'altra parte il precedente di Gondovald e la fretta con cui Gontrano stipulò l'accordo di Andelot, sembrano giustificare i sospetti, o quanto meno i fondati timori del re franco, di manovre bizantine alle sue spalle. Forse la nomina di Siagrio a patrizio era un primo passo verso la sua contrapposizione al re e, magari, successiva legittimazione come suo sostituto: insomma un patriziato non da intendersi come governatorato della Provenza, bensì come professione di fiducia dell'imperatore nei confronti di una possibile alternativa al vecchio Gontrano. D'altra parte sorge il dubbio che tutto fosse nato proprio da un equivoco; in effetti non si può escludere che il titolo di patrizio fosse stato concesso a Siagrio solo perché ambasciatore a corte ed eventualmente latore di una risposta di Maurizio a Gontrano: in sostanza lo stesso meccanismo che avrebbe spinto, qualche decennio più tardi, Eraclio a nominare patrizio il persiano Nicetas, figlio dello *šāh*, durante i negoziati del 629[122]. Sta di fatto che quell'incidente fu in qualche modo risolto: Maurizio probabilmente preferì evitare uno scontro diretto con un campione della fede cristiana, il futuro santo Gontrano. Per di più gli accordi di Andelot avevano anche risolto la questione della successione al trono, e probabilmente nel modo più sfavorevole per i Romani: già il fallito tentativo di Gondovald, che aveva ricevuto un'educazione romana e che aveva un culto quasi fanatico di San Sergio, aveva avuto lo scopo, nell'ottica romana, di sostituire al recalcitrante Gontrano un sovrano pronto a fiancheggiare Childeberto nella lotta contro i Longobardi; forse, con Siagrio, i

[121] L'accordo, formalmente stipulato fra Gontrano e Childeberto II, di fatto dal vecchio re con Brunilde, il 28 novembre 587, prevedeva l'adozione di Childeberto da parte di Gontrano e la conseguente successione regale del primo al secondo: Greg. Tur., *Hist. Franc.* IX 11 e IX 20.
[122] Ma, anche in questo caso, è legittimo il dubbio sulle intenzioni dell'imperatore.

Romani avevano provato a sondare nuovamente il terreno. Ma era un ultimo, disperato tentativo: il riavvicinamento fra Gontrano e Childeberto spostava più a ovest, verso i Visigoti convertiti, l'asse della politica militare dei Franchi; e anche un eventuale tentativo imperiale di mettere i bastoni fra le ruote a Gontrano in quella zona sembrerebbe fallito: Maurizio si sarebbe dovuto occupare direttamente dei Longobardi[123].

III.6 Una nuova forma di controllo imperiale

III.6.1 Tradizionale ricorso romano alla 'collaborazione' dei popoli confinanti

In sostanza si era creato una sorta di modello diplomatico: le necessità del controllo, o almeno dei tentativi di controllo, dell'occidente dopo il 476 avevano portato la corte costantinopolitana a sviluppare un nuovo sistema di gestione territoriale. Era, come sempre nella storia romana, una innovazione nel solco della tradizione. I Romani avevano sempre preferito, almeno a partire dalla fine del I sec. a.C., evitare quando possibile il controllo amministrativo diretto di nuovi territori. Creare nuove province significava doverle gestire da ogni punto di vista: amministrativo, militare, fiscale. Erano poi sorte, con l'espansione dell'impero, nuove esigenze di natura sia economica che strategica. I Romani sentivano la necessità di assicurare i propri confini e non potevano prescindere dalla collaborazione di popolazioni stanziate subito oltre le province più esterne, con le quali venivano stretti dei *foedera* e degli accordi basati sul concetto di *amicitia*: non era nient'altro che la proiezione, in un ambito più vasto, internazionale, di quei rapporti clientelari di cui la società romana era intessuta fin dagli albori[124]. Di fatto era una situazione di mutuo scambio: le popolazioni esterne, soprattutto quelle stanziali, allacciavano con i Romani proficui rapporti di natura commerciale; altre popolazioni, soprattutto quelle nomadi, cercavano periodicamente rifugio e sicurezza all'interno dell'impero, magari spinte dalla pressione di altre popolazioni nomadi più aggressive o semplicemente dalla fame e dalle carestie, cui speravano di sfuggire trovando protezione e

[123] L'accordo con i Persiani nel 591 veniva propizio anche a questo proposito: la pacificazione del fronte orientale sembrava poter garantire maggiore libertà d'azione in occidente.
[124] Isidoro, *Etymologiae* XVIII 11: *Foedus est pax quae* 598 *fit inter dimicantes, vel a fide, vel a fetialibus, id est sacerdotibus, dictum*. Sul concetto di *amicitia*, vd. Paradisi 1947.

magari lavoro presso i Romani. I Romani dal canto loro, per sostenere la loro imponente struttura economica (tutt'uno con la macchina burocratico-fiscale e militare su cui poggiava le fondamenta il loro stato), spesso facevano riferimento a queste popolazioni di commercianti, soprattutto per reperire merci che venivano da zone lontane come l'estremo oriente, e ancor più spesso demandavano a signori locali non solo la gestione di questi traffici commerciali ma anche la protezione dei confini, che poi si traduceva in una attività di controllo e garanzia delle rotte commerciali: si pensi al caso di Palmira; in altri casi, soprattutto quando l'*oliganthrōpìa* interna minacciava di rendere ancor più esiguo il numero di quelle legioni che spesso attraversavano i territori imperiali nel tentativo di riportare l'ordine e riprendere il controllo dei 'confini', erano ben lieti di rivolgersi a queste popolazioni di barbari, assoldandoli come truppe mercenarie o addirittura cooptandoli nel proprio esercito[125]. Anche quando era in grave difficoltà, l'impero romano ha sempre cercato di salvare il salvabile, 'traducendo' anche le situazioni più disperate in proprie scelte strategiche, sempre nel rispetto formale della tradizione e del proprio diritto secolare, basi dell'ideologia stessa del proprio *imperium*, ossatura della propaganda imperiale[126].

[125] E questi 'barbari', o almeno le loro élite, a volte coscientemente altre volte no, divenivano veri e propri romani, non solo per aver ottenuto la cittadinanza, e difendevano in modo straordinario gli interessi stessi di Roma: «The precipitating conflict, between the Palmyrenes and the Tanukh Arabs, developed in a peripheral zone of Roman influence; here Odaenathus had defended Roman interests more effectively than more Roman forces had been able to do, and received Roman recognition for his services. Against this history of decentered authority, it may not have seemed revolutionary at all to Zenobia and Vaballathus that they should assert Odaenathus' legacy. Aurelian's reaction made the revolt a revolt, both in fact and in history. His victory reconfigured the frontier city for the Roman center» (Long 1996, p. 70). Sul concetto di barbari e sul suo valore non sempre peggiorativo, vd. Geary 2001.

[126] Ciò non toglie che vi siano stati periodi, anche piuttosto lunghi, nella storia imperiale in cui il dominio romano si sia effettivamente realizzato senza un effettivo ricorso alla collaborazione di 'clienti' o simili, bensì mediante il controllo diretto delle province e dei confini. L'epoca di Traiano inaugurò in tal senso una lunga fase, che inverstì buona partedel II sec. d.C. e nel corso della quale il contemporaneo verificarsi di condizioni quasi 'ideali' (nella burocrazia, nelle finanze, nella 'macchina' militare dell'impero) permise all'impero romano di esprimere in pieno il suo potenziale, dispiegando il suo dominio senza (o quasi) bisogno di compromessi o accordi con altri soggetti 'statali' o 'nazionali', pur mantenendo Roma una grande forza politica e conseguentemente diplomatica. «Il sistema antoniniano, che rimase in uso sotto forme diverse dall'età dei Flavi (dopo il 69 d.C.) alla crisi della metà del III secolo, riflette la territorializzazione dell'impero e il nuovo orientamento delle sue esigenze prioritarie. […] La forza militare dell'impero e il suo potere effettivo sono ora rigidamente proporzionali, poiché tale forza viene ora largamente usata in modo diretto, non come un semplice strumento di persuasione politica. Esistono ancora i "clienti", ma non sono più utili come in passato: il compito di mantenere la sicurezza territoriale è passato, con notevoli vantaggi, dai "clienti" deboli a delle truppe di confine distribuite a largo raggio, mentre l'esistenza di "clienti" forti non può essere ulteriormente tollerata, poiché la loro forza può ora essere pericolosa, nel caso che superi quella delle truppe imperiali limitrofe» (Luttwak 1981, p. 257).

III.6.2 Formazione dei regni romano-barbarici: concetti di *deditio* e *hospitalitas*

In questo modo, anche di fronte alla formazione dei cosiddetti regni romano-barbarici, sempre ed essi stessi in primo luogo richiamatisi all'autorità imperiale, ma non di rado capaci di esercitare un potere locale decisamente autonomo, i diversi imperatori romani, quando non hanno potuto (come farà invece Giustiniano) riprendere il controllo diretto di (almeno parte di) quei territori, hanno comunque ufficializzato quelle situazioni con istituzioni quali la *deditio* o l'*hospitalitas*[127]. D'altronde è noto come spesso, quelle che sono passate alla storia come invasioni dei barbari o lotta dell'impero contro di essi, erano in realtà scontri all'interno di una stessa élite provinciale romano-barbarica o il frutto di una cattiva gestione romana di popolazioni straniere cui era stato concesso di insediarsi all'interno dei territori imperiali[128]. Molto spesso poi quelle élite locali realizzavano una sorta di controllo economico-sociale delle popolazioni, intrafrontaliere e transfrontaliere, più immediate, sebbene ciò non si traducesse in una effettiva 'romanizzazione' di queste popolazioni[129]; tuttavia questi signori locali, loro sì romanizzati, spesso in stretta

[127] Da un punto di vista giuridico, la *deditio* era la sottomissione 'spontanea' di un popolo straniero alla sovranità romana; solitamente il tutto era frutto di un accordo verbale, regolato in modo ben preciso, e che poteva segnare la fine di una guerra ma anche essere frutto di una richiesta realmente spontanea (e dettata da motivazioni differenti) del popolo straniero di turno: questo veniva quindi incorporato nell'impero ma, si badi bene, non assimilato. L'*hospitalitas*, invece, è sostanzialmente il sistema di insediamento attuato dalle prime popolazioni germaniche giunte in Italia; grazie a esso gruppi di barbari disseminati sul territorio italico sottrassero ai latifondisti romani una parte dei loro terreni (solitamente uno o due terzi), in virtù di quel diritto all'alloggio e al mantenimento da parte dei proprietari terrieri romani che spettava loro in quanto 'truppe' al servizio dell'impero. I latifondisti ricevevano in cambio protezione e difesa. Nel periodo longobardo, tuttavia, l'istituto della *hospitalitas* mutò le sue caratteristiche. L'*hospitalitas* non fu più un istituto organizzato e concordato tra le parti ma divenne, piuttosto, imposizione unilaterale dei vincitori sui vinti. Tuttavia non si deve dimenticare, come sottolinea Wirth (1997, pp. 14-15), che una interpretazione troppo legata alle fonti giuridiche, spesso 'sottili' e generalizzanti, relative a istituti come l'*hospitalitas* o suoi analoghi come *amicitia*, *hospitium*, *deditio*, potrebbe essere fuorviante: il patrimonio giuridico è la summa di un processo storico più lungo e complesso; in molti casi, poi, il senso pratico degli ufficiali romani e la necessità del momento suggerivano il migliore, e via via diverso, modo di operare.

[128] «Prima della battaglia di Adrianopoli, le invasioni barbariche sono già cominciate; ma sono, in gran parte, invasioni pacifiche di barbari sottomessi, che con la loro forza lavoro contribuiscono non poco alla tenuta economica del mondo mediterraneo. Finché l'amministrazione imperiale è in grado di gestire pacificamente quest'immigrazione, finché ci sono regole chiare e controlli ravvicinati, non ci risulta che il crescente numero di immigrati abbia provocato problemi o risentimenti di nessun genere: l'impero romano era già di per sé un impero multietnico, un crogiolo di lingue di razze di religioni, ed era perfettamente in grado di assorbire una massiccia immigrazione senza essere destabilizzato» (Barbero 2005, p. 25).

[129] «Romanization is a vague term. According to Starr, it is a "true identification with Rome and the Romans so that a provincial did not think consciously or unconsciously of "we" and "you". Judged by this standard, Romanization had failed in Britain» (Jones 1996, p. 56). Probabilmente si può affermare la stessa cosa per altre zone di frontiera con una situazione analoga a quella Britannica.

collaborazione con le autorità militari, riuscivano di fatto a controllare l'economia di una zona che si estendeva in parte nei confini imperiali, in parte fuori da essi. Insomma, l'artificiale delimitazione (quando effettivamente c'era) di un territorio 'romano', distinto da quello 'barbaro', non poteva cancellare i tradizionali rapporti di collaborazione e scambio delle comunità locali. Si creavano così, lungo le zone di frontiera, delle proficue aree di scambio, nelle quali le rispettive popolazioni, esterne e interne all'impero, non si riconoscevano come nemiche o estranee bensì davano continuità a reciproci rapporti commerciali, culturali, probabilmente anche gerarchici[130].

III.6.3 'Caduta' della *pars* occidentale e sua gestione da Costantinopoli

A un certo punto, in occidente, la situazione aveva subìto un cambiamento (almeno apparentemente) brusco; alcune etnie barbariche erano ormai stabilmente all'interno dei confini imperiali ma, questa volta, erano le popolazioni romane a rivolgersi a loro, bisognose di quell'ordine e di quella sicurezza che il governo imperiale sembrava non

[130] «This brings me to the second part of my theme for this chapter, which is the other side of the coin: the source of frontier supplies from local resources and the general social and political effect this had on the frontiers as zones of interaction. There are plenty of examples of how Roman traders and military personnel on the frontiers collected supplies both from local and from beyond the frontiers. […] Archaeological evidence supports these records of symbiosis and exploitation beyond the frontiers. North of Hadrian's Wall in Northumberland and East Lothian, signs of both grain and cattle culture increase significantly after Roman occupation […] In other words, frontier trade and the cultural contacts that went with it had an important impact on the societies of the *Vorlimes*. But we must be careful not to exaggerate or to assume that Roman artifacts turned transborder folks into Romans. We must always remember that the number of such material contacts was small in comparison with the goods that were circulating inside the Roman province itself. […] Trade in these circumstances reinforced the control of the elite, […] But we can go further. Frontier zones extended to both sides of the *limes*, and frontier trade affected both. After studying the analysis of goods going beyond the frontiers, one archaeologist has suggested that there is a reasonable possibility that the absence of prestige goods in the *Vorlimes* zones could be the consequence of the regular reuse and melting down of the metal (Fulford 1985 passim, esp. 100, 105). The important fact, he thinks, is not that high-value imports were absent from such zones but that the more mundane products of Roman culture were *not* generally going beyond that zone» (Whittaker 1994, pp. 113, 114, 125, 127; per una conferma di tale modello interpretativo, vd. Drinkwater 1996, p. 26). Tale concetto di *frontier-zone*, studiato soprattutto nei riguardi delle meno sicure e più frazionate frontiere nord-occidentali dell'impero, potrebbe però avere una sua applicazione anche per le aree orientali. Si pensi ai casi, di cui si tratterà in seguito, dell'oasi di Rusafa, vero e proprio crocevia di culture e popolazioni intorno al 'molteplice' culto di San Sergio, e alla 'permeabilità' estrema dei confini fra l'Armenia romana e la Persarmenia, di cui forse Maurizio (e più ancora Mušeł con i suoi alleati) potrebbe aver cercato di approfittare soprattutto dopo gli accordi del 591.

poter più garantire[131]. Il destino delle due *partes* dell'impero romano era stato deciso nel breve volgere di anni che vanno dal 406 al 410: da una parte l'occidente dove, come detto, le popolazioni germaniche stavano progressivamente abbandonando il proprio ruolo di federati per fondare, pur nella legittima cornice imperiale, i propri regni 'nazionali', avviando così un irreversibile processo di disgregazione dall'interno dello stato romano; l'oriente invece reagiva meglio alle pressioni esterne, preservando la propria integrità territoriale ed economico-militare, sancendo il primato della Nuova Roma. Alla metà del V sec. l'Italia era ormai sempre più isolata dal resto dei domini occidentali e costretta a ripiegare su stessa per evitare il tracollo. Il regno di Maggioriano (457-461) era l'ultimo tentativo di preservare l'unità della *pars occidentis*, tenendo legati all'Italia i destini di Gallia e Dalmazia (mentre la Britannia era abbandonata definitivamente alle incursioni dei Sassoni). Ma le macchinazioni dei senatori romani e la forza dei generali federati impedirono il suo progetto. Nonostante l'invio da Costantinopoli di Antemio, imperatore nel quinquennio successivo, il potere era di fatto gestito dallo svevo Ricimero, che aveva in precedenza eliminato Maggioriano[132]. Morto Ricimero nel 472, l'armata di Dalmazia aveva imposto sul trono il proprio *magister militum* Giulio Nepote nel 474: ma il nuovo imperatore, la cui moglie era nipote di Leone I, ultimo imperatore occidentale 'legittimo', avrebbe ben presto (475) lasciato l'Italia per la Dalmazia (dove sarebbe morto nel 480), di fatto scacciato dal comandante dell'armata d'Italia, Oreste, che pose sul trono il figlioletto Romolo Augustolo. La scarsità di risorse provocò ben presto una rivolta delle truppe di cui approfittò un altro generale di origine barbarica, Odoacre, che nel 476 depose Romolo Augustolo e, d'accordo col senato romano, inviò le insegne imperiali a Costantinopoli, proclamandosi re d'Italia (ma Zenone continuò a considerare Giulio Nepote il sovrano legittimo). Il governo di Odoacre assicurò una certa stabilità all'Italia: la sua decisione di invadere l'Illiria nel 486/487 fu però un errore: Costantinopoli gli inviò contro il capo ostrogoto Teoderico che, costretto l'avversario nel giro di tre anni prima a rifugiarsi a Ravenna e poi ad arrendersi, lo massacrò assieme al suo seguito e fu

[131] Sulla progressiva trasformazione delle élite romane, sulla diversa evoluzione politico-economica della *pars* occidentale e sul costituirsi, in epoca tardoantica, della "cornice" che caratterizzerà il mondo 'europeo e mediteranneo' nei primi secoli del Medioevo, vd. il ricco Wickham 2005.

[132] Anche Ricimero era un patrizio. D'altra parte a Costantinopoli il potere era gestito con abilità da Tarasicodissa, un barbaro, imperatore col nome di Zenone.

proclamato re dalle sue truppe. Sotto Teoderico le cose per l'Italia sembrarono addirittura migliorare: fino al 530 egli assicurò alla penisola una sicurezza dalle minacce esterne ormai dimenticata, e riuscì finanche a recuperare parte dei territori gallici e pannonici. Anche all'interno la situazione era positiva: Teoderico governava con l'appoggio convinto delle élite romane e in accordo con l'imperatore d'oriente; la popolazione cattolica non aveva problemi di convivenza con i Goti di fede ariana; l'insediamento pacifico dei Goti sui territori italici migliorava ulteriormente la situazione fiscale e militare[133].

Di fatto la nomina a 'patrizio' di un capo 'barbaro' corrispondeva a una sua cooptazione nell'entourage dell'imperatore, nel suo *comitatus*. Come sempre i Romani mostravano accortezza, nel momento in cui stipulavano accordi di tal fatta, a rispettare anche il modo tradizionale in cui stringevano i patti i contraenti stranieri. In tal senso, e in riferimento ai popoli germanici, non si può non pensare a quel complesso rituale, detto *addobbamento*, che attraverso una serie di mediazioni romano-cristiane ed evoluzioni sarebbe poi stato codificato, in epoca medievale, come la cerimonia in virtù della quale "si diventa cavalieri": esso era un rito iniziatico, che sanciva il passaggio del giovane all'età adulta,

[133] «In Italia e nei regni visigotico e burgundo l'insediamento fu condotto con metodi non così arbitrari. Sembra che il governo romano avesse assegnato terre ai Visigoti in Aquitania e ai Burgundi in Sapaudia con un sistema basato sulle regole dell'acquartieramento militare (*hospitalitas*). Un soldato era autorizzato ad occupare un terzo della casa nella quale era alloggiato, e quando i *foederati* visigoti e burgundi si insediarono permanentemente, a quanto pare, fu loro concesso un terzo dei possessi sui quali si erano stabiliti. Questo almeno si può dedurre dalla terminologia delle leggi germaniche più tarde, le quali mostrano che i possedimenti erano divisi tra i proprietari romani e barbari e applicano il termine *hospes* alle due parti. In Italia, come abbiamo visto, i *foederati* chiesero ad Oreste ed ottennero da Odoacre una concessione simile, e Teoderico insediò gli Ostrogoti con lo stesso sistema. […] La terra non fu certo tutta divisa: nessun Goto fu stanziato in Apulia o in Calabria, per esempio. Ma sembrerebbe che in tutta l'Italia un terzo della terra fosse considerato disponibile per la distribuzione, e che i proprietari dei possedimenti indivisi restassero esposti alla perdita di un terzo a favore di un beneficiario e intanto pagassero l'affitto (*tertiae*) per questo terzo. […] Nondimeno nessuna protesta ci è giunta: al contrario lo stanziamento sulle terre fu caldamente lodato dai contemporanei. […] Sembra che i Goti pagassero la tassa fondiaria regolare sulle loro *tertiae* e così le entrate non fossero diminuite dalla divisione delle terre, mentre la tassa delle *tertiae* sulle proprietà divise era chiaramente un guadagno per il governo. Fu così possibile far fronte all'aumento delle spese senza aumentare la tassa fondiaria, e questa fu senza dubbio una discreta consolazione per i proprietari che avevano perduto le loro terre» (Jones 1974, pp. 312-314). Gli studiosi hanno molto dibattuto la natura dell'insediamento dei barbari: la questione è stata di recente puntualizzata in un dibattito fra Liebescheutz (1997), per il quale i barbari erano appunto insediati nelle proprietà terriere, e Durliat (1997), a parere del quale i barbari godevano invece della tassazione delle terre romane. Ulteriore bibliografia sull'argomento: Paradisi 1954; Goffart 1980; Pellicciari 1982; Barnish 1986; Wolfram e Schwarcz 1986; Sivan 1987; Chrysos 1989; Heather 1996; Chrysos 1997.

ovvero alla condizione di guerriero[134]. Ora, a ben vedere, anche la cooptazione di questi capi-guerrieri stranieri nel *comitatus* imperiale assumeva le caratteristiche di un ingresso ufficiale di costoro alla corte dell'impero dei Romani, del quale divenivano a tutti gli effetti dignitari. Era anche un modo, questo, per neutralizzarne la diversità e sancirne solennemente l'appartenenza a quel mondo 'civile', che si identificava con l'impero romano e si riconosceva nella guida del suo imperatore.

Insomma, la lunga teoria di rapporti e accordi con queste popolazioni straniere era stata una buona palestra per la diplomazia imperiale: Costantinopoli aveva appreso bene la lezione e si preparava ad applicarla, con i dovuti distinguo, lungo altre zone di frontiera. Vedremo in seguito come ci siano analogie interessanti, e forse non del tutto casuali, fra il rito di cooptazione di dinasti orientali codificato a Costantinopoli e il già ricordato *addobbamento* medievale. D'altra parte, infine, questo modo abile, e per certi versi tutto romano, di operare con vicine popolazioni straniere, questa capacità di ottenere il massimo con il minimo sforzo nelle province (che per definizione, e almeno inizialmente, hanno confini ben delimitati solo all'interno dell'impero, mentre sono aperte verso l'esterno), aveva avuto inizio quando Roma aveva avviato la sua penetrazione nel Mediterraneo orientale, entrando in contatto con i regni ellenistici.

III.7 Gli 'stati clienti' e la *grand strategy* dell'impero romano

Nella sua complessa, quanto discussa e discutibile, monografia dedicata alla *grand strategy* dell'impero romano, Edward Luttwak ha anche lucidamente analizzato il sistema romano degli stati clienti nei primi tre secoli dell'era cristiana[135]. L'autore individua tre differenti

[134] Cardini 2004, pp. XXXIII-XXXIV: «Le origini di questa cerimonia sono misteriose. Pare di poterla far risalire agli antichi germani (già Tacito aveva rilevato qualcosa del genere), ma si deve notare che, a livello antropologico, tutte le "società guerriere" conoscono riti iniziatici attraverso i quali il giovane passa dalla condizione di "apprendista" a quella di guerriero vero e proprio. Durante il medioevo riti del genere erano del resto comuni anche alle associazioni di mestiere. Può darsi che la cerimonia germanica – di origine evidentemente pagana – si sia modificata profondamente nel corso dei secoli altomedievali in modo da poter rientrare in uno schema religioso cristiano: essa si presenta comunque, a partire circa dall'VIII-IX secolo, come una semplice consegna di armi da parte di un autorevole e anziano guerriero all'iniziato. Più tardi la cerimonia si complicherà e si arrichirà di elementi sacrali cristiani, in evidente analogia, soprattutto, con i sacramenti del battesimo e della cresima».

[135] Per una summa del dibattito storiografico relativo a Luttwak 1981, si veda Wheeler 1993 e il più recente Heather 2001. Qui ci limitiamo ad anticipare alcune premesse alla questione. Il testo di Luttwak, che ha indubbiamente il 'torto' di sottovalutare l'importanza di una analisi approfondita di tutte le fonti disponibili,

sistemi di sicurezza imperiale: quello "giulio-claudio", in sostanza il sistema dell'imperialismo di età repubblicana, basato su un controllo egemonico di Roma intorno alle sue aree centrali, circondate da una serie di stati 'clienti' che percepivano l'esercito romano come un blocco unitario pronto a schiacciare ogni loro velleità e di conseguenza, anche grazie all'accompagnamento di incentivi sapientemente dosati, esercitavano un preciso compito di difesa territoriale dei confini dei Romani, che si garantivano il controllo delle frontiera essenzialmente grazie a una serie di iniziative diplomatiche (il sistema è anche caratterizzato dalla grande mobilità dell'esercito imperiale e da ulteriori possibilità di espansione scevre dalla necessità di aumentare i contingenti militari); il sistema "antoniniano", caratterizzato invece dalla territorializzazione delle truppe che progressivamente sostituirono gli stati clienti nel controllo delle periferie, facilitato dalla tranquillità delle province, dalla buona resa delle infrastrutture di difesa e dalla capacità romana di tenere divisi i nemici, limitando quindi i rischi di invasione a pericoli "a bassa intensità"; nel "terzo sistema", alla difesa avanzata (i 'cunei' traianei, a esempio) delle epoche precedenti si sostituisce una difesa "in profondità" (consistente in una serie di fortificazioni costruite in posizione non troppo profonda rispetto ai confini), che non è altro che l'evoluzione dioclezianea della difesa "elastica" (che prevedeva l'intervento di appositi eserciti campali per combattere i barbari in penetrazione) adottata all'epoca di Gallieno. Ribadiamo l'interesse e la sostanziale plausibilità offerte dalla sistematizzazione di Luttwak, sebbene molti particolari all'interno di tale costruzione andrebbero rivisti e precisati. Quel che più ci interessa però al momento è l'interpretazione che lo studioso americano produce in relazione agli stati clienti. Dapprima ne analizza la fondamentale importanza nel primo sistema difensivo, sia a est che a ovest, non mancando di riconoscere le radici ideologiche di tale sistema nello stesso 'patronato' che aveva informato la vita politica romana soprattutto in età repubblicana[136]. In seguito sottolinea

ma che ha il merito di realizzare una scelta efficace e attenta della bibliografia secondaria (vd. Gruen 1978), ha sofferto spesso di fraintendimenti e in alcuni casi anche di polemiche pretestuose. Un grosso problema è sicuramente quello terminologico, e in tal senso lo stesso autore ha contribuito ad aumentare la confusione (vd. Wheeler 1993, *passim*); tuttavia, ad esempio, ulteriori confusioni sono state generate dalle stesse numerose traduzioni dall'inglese del volume. La resa italiana con "grande" dell'aggettivo *grand* del titolo è sicuramente inesatta e probabilmente fuorviante: più corretto sarebbe tradurlo "superba" o "grandiosa"; ancor meglio, forse, "totale", con riferimento al carattere onnicomprensivo e unitario che linea politica e pensiero strategico hanno, ad avviso di Luttwak, nell'epoca analizzata.

[136] Luttwak 1981, pp. 34-59.

l'evoluzione (in negativo) del rapporto di Roma con i suoi "clienti", a partire dall'età di Vespasiano il quale, dopo aver beneficiato più di chiunque altro del sistema clientelare, ne avviò di fatto il parziale smantellamento con una politica di annessioni; primo risultato di questa nuova tendenza espansiva e di controllo diretto, fu la necessità di aumentare i contingenti militari legionari e trasformare la difesa dei confini in una linea di sbarramento, che da un lato riduceva sensibilmente la mobilità delle truppe imperiali e dall'altro rendeva superflui i clienti deboli e instabili quelli forti[137]; in definitiva, affermatasi la volontà romana di sfruttare nuovi territori a fini commerciali e, soprattutto, fiscali, e «istituiti ovunque, in forma repentina, dei confini "scientifici", la dinamica combinazione di controllo egemonico e potere militare di offesa divenne superflua, e con essa l'intero sistema di stati "clienti" alla periferia dell'impero»[138].

In realtà riteniamo sia più corretto affermare che tale sistema andò incontro prima a un ridimensionamento e poi a un'importante evoluzione, frutto soprattutto della "barbarizzazione" degli eserciti imperiali in età tardo-antica e del sempre più frequente ricorso a truppe ausiliarie reclutate fra i barbari esterni al confine. Impostosi in particolare in occidente, e ivi raffinatosi fra IV e V secolo, questo nuovo sistema di stati clienti, ora implementato dall'accresciuto carisma di capo della cristianità dell'imperatore, sarebbe stato poi pronto per essere nuovamente e proficuamente adottato a est[139]. Insomma possiamo ben affermare che i Romani adottarono, per gestire tali clienti, un vero e proprio metodo scientifico, nel senso di un procedimento "per tentativi ed errori", che fu progressivamente perfezionato nel corso degli anni. Ad esempio, di fronte a possibili minacce 'multiple' lungo la frontiera, l'intervento militare aveva quasi sempre lo scopo di eliminare il pericolo immediato; a quel punto era l'intervento politico-diplomatico a perseguire l'obiettivo principale: disperdere la minaccia stessa, impedire la solidarietà delle diverse popolazioni barbariche, selezionare fra loro quelle più propense a una collaborazione fattiva con l'impero e sfruttare tale possibilità fino in fondo[140]. Negli

[137] Luttwak 1981, pp. 150-156.
[138] Luttwak 1981, pp. 157-158.
[139] Sull'arte romana del 'client management' e la sua particolare applicazione nella difesa lungo la frontiera renana dell'impero nel IV sec. dell'èra volgare, vd. l'interessante contributo di Heather (2001), che fonda la sua analisi soprattutto sulle preziose testimonianze di Ammiano Marcellino.
[140] Heather 2001, pp. 21-22: «The resettlement of outsiders in late antiquity was a device regularly deployed by the Roman state throughout the centuries of its existence. Before the end of the fourth century,

accordi stipulati con queste popolazioni i Romani si mostrarono ben presto propensi ad assecondare pratiche 'barbare', come particolari forme di giuramento, che dimostravano un maggior valore vincolante nei confronti di quei nuovi alleati; a ciò si aggiungeva la pratica di prendere come ostaggi giovani 'prìncipi', che si traduceva in un doppio vantaggio: limitare possibili 'colpi di testa' dei nuovi alleati; educare alla romana questi futuri dinasti, esercitando così di fatto su di loro una notevole influenza e garantendosi nuovi e più complessi accordi per il futuro[141]. Si vedrà in seguito, soprattutto a partire dal VI sec., la valida applicazione delle medesime 'tecniche' con i più raffinati barbari orientali.

III.8 Un interessante 'precedente': Gildone *comes Africae*

III.8.1 L'esercito imperiale alla fine del IV sec. d.C.

Un caso particolare, che in un certo senso contribuisce a precisare il quadro appena descritto, è quello relativo alla peculiare e ambigua caratterizzazione della figura del *comes Africae*, soprattutto a cavallo fra IV e V secolo. Per avere una prospettiva migliore sulla vicenda, è necessario fare una breve premessa sulla situazione dell'esercito imperiale all'epoca, ovvero alla fine del regno di Teodosio I, come ci viene testimoniata dalla preziosa *Notitia Dignitatum*. Ormai la distinzione fra legioni e truppe ausiliarie, soprattutto a seguito della *Constitutio Antoniniana* del 212, non ha più una connotazione "etnica" ma solo tattica, con le legioni più 'pesanti' sia per numero che per armamento e adatte quindi a uno scontro campale, e gli *auxilia* invece più versatili e adattabili a forme

however, resettlements always involved military subjugation of the group concerned and its dispersal over a vary wide geographical area in order to minimize the potential danger of any future revolt. Population transfer, however, was only a preliminary move. It was always accompanied by an attempt to generate a more general political settlement in the area where the campaign had been launched. The aim of such settlements was to achieve longer term peace and stability by first identifying, and then advancing the interests of, a series of barbarian allies who seemed willing to cooperate with the overarching Roman objective of generating peace and stability in the given frontier region. The means employed could be far-reaching».

[141] Vd. Heather 2001, pp. 24 ss. Sull'elaborazione di possibili "strategie" di difesa dell'impero romano d'Oriente nel VI sec. e la loro continuità in età medievale, vd. Haldon 1999, pp. 34-66.

di guerra meno tradizionali[142]. Erano altre le distinzioni che coinvolgevano, trasversalmente, entrambi i tipi di unità. Si distinguevano infatti: le truppe palatine, costantemente al seguito dell'imperatore e perciò guidate da *magistri militum* definiti *praesentale*s; i *comitatenses*, ovvero gli eserciti regionali, guidati appunto da *magistri* definiti in base alla regione di stanziamento delle loro truppe; gli eserciti *limitanei* o *ripenses*, ovvero gli eserciti di frontiera, inferiori per numero di effettivi e prestigio agli altri due gruppi[143]. Naturalmente bisogna poi distinguere la parte occidentale da quella orientale. L'esercito orientale è diviso in cinque gruppi, e resterà tale fino a Giustiniano: due unità sono acquartierate nei pressi di Costantinopoli, alle dirette dipendenze dell'imperatore; le altre tre sono invece regionali (Oriente, Tracia, Illirico). In occidente la situazione è meno definita, anche se gran parte dell'esercito campale è di stanza in Italia (agli ordini dei *magistri praesentales*); il resto è diviso in alcuni gruppi regionali: il più importante si trova in Gallia; gli altri in Spagna, Illirico, Britannia, Tingitana e Africa; tutti agli ordini di *comites rei militaris*[144].

III.8.2 La 'rivolta' dei figli di Nubel

Quel che ci interessa più da vicino è, come detto, il *comes Africae*, un ufficio nato come temporaneo, in un periodo di emergenza, ma poi reso definitivo per garantire all'ufficiale

[142] Non è questo il luogo per riprendere la delicata questione relativa alla costituzione imperiale di Caracalla, che estese la cittadinanza romana a tutti i liberi dell'impero con l'esclusione dei *dediticii*: proprio la definizione di quest'ultima categoria ha suscitato, e in parte continua a suscitare, un acceso dibattito fra gli studiosi. Per un punto sullo stato della questione e la relativa bibliografia di riferimento, vd. Mathisen 2006. Notiamo qui, per inciso, un'interessante riflessione dello stesso Mathisen (2006, p. 1025): «The adoption of Christianity as a state religion during the fourth century brought additional ways of defining citizen status. As Christian clerics, administrators, and emperors became increasingly intolerant of anyone who was not an orthodox Christian, the possession of full citizenship came to be based on Christian confessional status. Pagans, Jews, and heretics suffered a diminution of their citizenship rights and their ability to avail themselves of Roman civil law: they could "pursue the decisions of no judge in private business". And in a metaphorical sense, the Christian concept of being a citizen of some supernal community, such as heaven or the "City of God", was similar to, and even replaced, the classical philosophical sense of being a citizen of the cosmopolis: Christians were "citizens of the heavenly Jerusalem"».

[143] Si aggiungono infine gli *pseudocomitatenses*, ovvero ex truppe di frontiera associate alle comitatensi ma che non ricevevano gli stessi privilegi di questi, secondo uno schema rigidamente gerarchico in base al quale talune truppe palatine trasferite fra gli effettivi regionali avevano conservato i propri superiori privilegi, mentre non vi era un miglioramento della condizione dei soldati che facevano il percorso inverso. Il titolo di *pseudocomitatenses* è attestato per la prima volta nel 365, in riferimento alle unità di frontiera evacuate dalle regioni cedute da Gioviano ai Persiani: vd. Jones 1974, pp. 840-841.

[144] Jones 1974, pp. 841-842.

responsabile della diocesi maggiori possibilità di gestione del territorio[145]. Nel 373, all'epoca di Valentiniano I, proprio il *comes* d'Africa aveva dovuto affrontare una situazione spiacevole, ovvero la rivolta di Firmo, figlio di Nubel, re degli Iubaleni. Messa in questi termini, sembrerebbe il solito tentativo di "invasione barbarica": invece premesse, sviluppi e, soprattutto, conseguenze della vicenda sono affatto diverse. A informarcene sono Ammiano Marcellino (29, 5) e Zosimo (IV 16, 3). Nubel aveva almeno sei figli: Gildone, Firmo, Zammac, Mascizel, Dius e Mazuca. Uno di questi, Zammac, molto vicino a Romano, era stato ucciso pare proprio dal fratello Firmo. Il *comes* non esitò ad accusare direttamente Firmo alla corte imperiale: questi cercò di difendersi; ma quando si accorse che Romano, con la complicità del *magister officiorum* Remigio, aveva impedito che i suoi dispacci raggiungessero l'imperatore, diede il via alla sua rivolta, ricevendo il sostegno non solo della locale tribù dei Mazici ma anche di alcuni contingenti dell'esercito imperiale. In sostanza, Romano era stato esautorato. Valentiniano dovette inviare con un esercito Teodosio, padre del futuro imperatore. Questi riuscì ad aver ragione del 'ribelle' Firmo grazie al prezioso aiuto di Gildone, un altro dei figli di Nubel. Come provano i fatti, oltre a un'interessante testimonianza epigrafica (*CIL* 8.9255) relativa alla consacrazione di una chiesa deputata a ospitare un frammento della Vera Croce per volontà di Nubel, il re degli Iubaleni e i suoi figli non sono dei 'selvaggi', non sono barbari assoldati dai Romani ma romani essi stessi, seppur con una particolare coloritura "etnica". Come nota Elton (1996, pp. 132-133), «like his father, Firmus was part of the Roman system. When he revolted against Romanus, he was supported by the city of Caesarea, the *princeps gentis* of another local tribe, the Mazices, and at least two regiments of Roman troops. The local church was so far committed to him that Augustine later described them as Firmiani. […] As we might expect of a Roman aristocratic family, Nubel owned property scattered throughout the province while Gildo owned so much land that after his death, a special commission was needed to administer it». E in effetti Gildone, premiato per la sua fedeltà o più fattivamente gratificato dal legame con Teodosio il Vecchio, sarebbe poi stato nominato da Teodosio I, sul finire del 393, proprio all'ufficio di *comes Africae*. Ma anche lui qualche anno dopo sarebbe stato

[145] «D'altra parte l'ufficio di *comes Africae* diventò permanente: qui a quanto pare la guarnigione locale di *limitanei* fu rinforzata in permanenza da reggimenti di *comitatenses* e il loro comandante, finora un *dux*, fu per l'avvenire promosso al grado di *comes*» (Jones 1974, p. 168).

protagonista di una rivolta, presentata *sui generis* come quella del fratello, frutto cioè in realtà di un "regolamento di conti" interno alle élite romane. Infatti morto Teodosio, i suoi figli ed eredi, Onorio e Arcadio, governavano sotto la soffocante tutela di Stilicone. Ciò provocava malumori soprattutto a Costantinopoli, dove altri generali avrebbero voluto prendere il posto del 'barbaro' Stilicone nel controllo di Arcadio. Nel tentativo di mettere in difficoltà Stilicone, costoro riuscirono a ottenere proprio l'alleanza di Gildone che, rivestito del grado eccezionale di *comes et magister utriusque militiae per Africam*, aveva una posizione molto forte e praticamente era un intoccabile: l'intenzione di Gildone di passare la sua fedeltà ad Arcadio si sarebbe tradotta nella perdita, per la *pars* occidentale, del controllo del ricco e preziosissimo granaio africano. Stilicone decise ancora una volta di far affidamento su un altro figlio di Nubel, Mascizel, i cui figli erano morti proprio per mano di Gildone e che quindi era ansioso di vendicarsi del fratello. Nel luglio del 398 la rivolta era stata repressa e Gildone eliminato. Per non correre rischi, Mascizel, tornato vittorioso in Italia, fu ringraziato "come meritava": «Stilicone, che pure era irritato per tale successo, fingeva di onorarlo, offrendogli buone speranze. Quando, recandosi in un sobborgo, giunse presso il ponte di un fiume, seguito fra gli altri anche da Mascizel, fece un segnale alle guardie, che lo eseguirono gettando nel fiume Mascizel: Stilicone rideva, mentre la corrente travolgendolo faceva annegare quell'uomo» (Zosimo V 11, 4-5). Il fratello di Gildone non ebbe quindi le fortune politiche che forse si sarebbe aspettato; anzi, Stilicone provvide subito a limitare i poteri del *comes Africae*, ponendolo di nuovo sotto il ferreo controllo del governo centrale[146]. Questa complicata vicenda si rivela per noi molto istruttiva. Da un lato infatti abbiamo l'élite di una tribù locale, quella degli Iubaleni, che pur mantenendo forti legami 'etnici', ed essendo anzi proprio per questo imprescindibile punto di riferimento per l'autorità imperiale, si presenta decisamente romanizzata: nel modo di vivere, nelle fortune accumulate, nelle carriere politico-militari, nel patrocinio di culti cristiani. Dall'altro lato vi è un ufficio, quello del *comes Africae*, le cui funzioni sono evidentemente cresciute di importanza e in autonomia a causa di particolari circostanze. Abbiamo quindi un'élite locale perfettamente romanizzata, cui viene affidata la più alta carica ufficiale della regione e che, nonostante le 'rivolte' in questione, in realtà non mette mai in dubbio il rispetto per l'autorità romana: le

[146] Vd. Jones 1974, p. 226.

morti dei figli di Nubel non sono testimonianza di forze centrifughe e spinte 'nazionalistiche', bensì il frutto di lotte di potere all'interno della classe dirigente romana. Il riaffermato controllo centrale sull'ufficio di *comes* d'Africa dimostra il timore che questo 'esperimento' amministrativo sfuggisse al controllo centrale, un po' come era successo con i palmireni Odenato e Vaballato nel secolo precedente. Ma forse non è sbagliato ritenere questa un'ulteriore fase del processo di evoluzione dell'amministrazione romana di determinate aree provinciali, basate sul sostegno a élite locali romanizzate o se non altro cristianizzate (concetti che tenderanno a identificarsi col passare dei secoli) e sul tentativo di creare nuove forme giuridiche di amministrazione politico-militare dei territori 'frontalieri' o ufficialmente esterni all'impero. Vedremo a seguire quale sarebbe stata l'evoluzione di tale prospettiva, che di fatto perseguiva la formalizzazione di un sistema già esistente, come si è visto, nelle epoche repubblicana e, soprattutto, del principato.

Capitolo IV – Il patriziato nei secc. VI e VII: diplomazia e cooptazione di dinasti 'stranieri' nel *comitatus* imperiale

IV.1 'Dignità' romane e diplomazia bizantina

IV.1.1 La diplomazia nell'Antichità: un mondo complesso

Fra VI e VII secolo molti re e prìncipi, signori di ἔθνη teoricamente esterni all'impero ma di fatto nel pieno della sua sfera di influenza, ricevono il titolo di patrizio. A volte, in alternativa al rango di patrizio, viene conferito loro quello di *curopalate*.

L'attribuzione di questi titoli, quello di patrizio in particolare, è come in passato un metodo di cooptazione di leader stranieri nella politica e negli interessi della corte imperiale, e dello stato romano più in generale. In sostanza il titolo è una reciproca garanzia: per i Romani, perché conferisce un carattere formale al loro 'controllo' di questi signori e dei popoli che a essi fanno riferimento; per i 'barbari', perché assicura l'appoggio romano e accresce così la loro forza all'interno e la loro capacità di negoziazione/azione all'esterno (nei confronti di terzi).

Dobbiamo però notare che questa pratica diplomatica sembra essere più complessa rispetto al passato, sembra in qualche modo essersi raffinata; il ruolo della religione cristiana, quando possibile o quando necessario (come nel caso armeno, a nostro avviso) nel pieno rispetto dell'ortodossia calcedoniana, sembra essenziale e per nulla secondario. L'imperatore è per definizione guida e punto di riferimento dell'intero mondo cristiano[147]; le autorità ecclesiastiche, d'altra parte, per una serie di motivi (non solo religiosi ma anche linguistici e culturali), sono sempre più spesso gli interlocutori preferiti per i rapporti con gli altri stati orientali e l'impero persiano in particolare[148]; gli stessi ecclesiastici, e più in generale i missionari (e i mercanti, figure spesso coincidenti) cristiani, rappresentano il miglior strumento di penetrazione culturale e di attrazione dell'impero al suo esterno. Non sorprende che questi elementi si fondano fra loro e diano vita a un vero e proprio

[147] I sospetti di infedeltà spesso nutriti dai Persiani nei confronti dei loro sudditi cristiani, sebbene spesso infondati o eccessivi, ne sono una conferma indiretta: vd. Brock 1982; sul problema della "lealtà" e sulle posizioni spesso difficili che furono costretti a ricoprire, specie taluni vescovi "di frontiera", vd. Lee 1993b. Sul ruolo dell'imperatore vd. anche Dagron 2003.

[148] Vd. Garsoian 1973-74; Sako 1966.

strumento diplomatico che consente ai Romani, almeno per alcuni periodi, alleanze o attrazioni di territori e popolazioni di grande importanza strategica per i loro interessi militari, economici, religiosi; in una parola, per l'integrità dell'impero.

IV.1.2 La diplomazia romana in epoca tardo-antica e bizantina

Tuttavia, prima di analizzare nei particolari questo discorso, descrivendo i meccanismi di questo metodo diplomatico che, a nostro avviso, fu applicato anche negli eventi che precedettero l'unione armeno-romana del 591, è necessario fare una premessa sulla diplomazia romana in epoca tardo-antica e bizantina, soffermandosi in particolare sul principale campo d'azione della stessa: il Mediterraneo orientale, ovvero i rapporti con l'impero sasanide, spesso imperniati proprio sul controllo e la gestione delle risorse, materiali e umane, del Caucaso. Una diplomazia, premettiamo, giocata sul doppio binario percorso dalla Persia (con cui vi è un rapporto solitamente paritario, e sempre di reciproci riconoscimento e legittimazione) e dalle principalità circostanti i confini dell'impero, spesso riottose al giogo romano ma sempre considerate (e consideratesi), almeno ideologicamente, su un piano di inferiorità.

Per quanto strano possa sembrare non esiste uno studio, sistematico ed esaustivo, dedicato ai diversi aspetti della diplomazia bizantina e teso a illustrarne caratteristiche generali, evoluzione, mezzi e scopi. Sebbene un'opera simile non abbia ancora visto la luce, gli ultimi anni hanno beneficiato della pubblicazione di studi dedicati all'analisi, almeno parziale, di taluni aspetti della diplomazia tardo-romana e bizantina[149]. Un importante contributo alla materia è stato fornito da un simposio sull'argomento svoltosi nel 1990[150]. Nell'intervanto di apertura, Alexander Kazhdan si interrogava sulla "nozione di diplomazia bizantina"[151]. Lo studioso notava come il problema di definire la diplomazia tout court, e quella bizantina in particolare, possa apparire banale e scontato; tuttavia «is it

[149] Per il periodo che interessa la nostra analisi, si pensi soprattutto a Blockley 1992 (per le relazioni romano-persiane) e, sotto certi rispetti, a Lee 1993a (importante in relazione alla acquisizione di informazioni). Riguardo al prezioso volume di Blockley, è significativo che il taglio scelto dallo studioso nell'affrontare l'argomento metta assieme storia politica e storia diplomatica. Per ulteriore bibliografia, si vede Mazza 2004, p. 39 n. 1.
[150] Shepard e Franklyn 1992.
[151] Kazhdan 1992.

really so simple? G. Moravcsik, in his commentary on Obolensky's paper, recommended for the study of diplomacy books 'concerning Byzantine history, in its wholeness or in its parts, or concerning the relations of Byzantium with foreign peoples' [citaz. da *Actes du XII Congrès International des Etudes Byzantines I* (Belgrade, 1963), p. 302]. Is diplomacy identical with foreign relations? If so, then how we can isolate diplomacy from the whole history of Byzantium, its 'war and peace', which, in its turn, is closely connected with the internal development of the country? Zakythinos argues, by contrast, that foreign policy and international relations are not the same as 'la diplomatie byzantine' [citaz. da *Actes*, cit., p. 313]; he restricts our task to studying 'the tecnique of foreign relations'. In other words, when we study Byzantine diplomacy the accent should be not what was happening but how it was happening […]. Another very general question to ask is that which concerns our overall assessment of Byzantine diplomacy. This questions finds opposing solutions in modern historiography. Obolensky, in the above-mentioned paper, acknowledges 'failures' of Byzantine diplomacy but emphasizes its 'achievements' […] all leading to the final conclusion: 'There can be no doubt that, on an overall view, Byzantine diplomacy was outstandingly successful' [citaz. da Obolensky, 'Principles', *Actes*, cit., pp. 60-61]. By contrast, Lounghis flatly asserts that: 'The history of Byzantine embassies to the west was a failure (un échec)' [il riferimento è a T.C. Lounghis, *Les ambassades byzantines en occident depuis la fondations des états barbares jusqu'aux croisades*, Atene 1980.]»[152]. Due interrogativi, due questioni ancora aperte relative a un dibattito storiografico molto interessante, il cui valore va forse oltre la storia bizantina in sé per investire un approccio più generale alla storia delle scienze diplomatiche. La prima questione può essere riassunta nelle contrastanti posizioni del 'cosa' e del 'come': per Moravcsik la diplomazia bizantina è tutt'uno con la storia bizantina stessa, e si traduce nelle relazione dei *Romei* con i popoli stranieri; per Zakythinos, viceversa, lo studio della diplomazia deve essere più specifico e riguardare le tecniche adottate in queste relazioni internazionali, il modo in cui i Romani operarono fuori dai confini imperiali per stringere accordi, ottenere vantaggi, risolvere situazioni intricate. Si tratta, a ben vedere, di una differente prospettiva, tesa certo a determinare i limiti e i metodi della ricerca ma non in grado di modificarne oltremodo la sostanza. La seconda questione invece è molto più

[152] Kazhdan 1992, pp. 6-7.

sorprendente e delicata in virtù della radicale contrapposizione delle posizioni espresse. Non si può negare che ci sia una differenza sostanziale fra lo studio di Obolensky (più attento alle relazioni bizantine con i vicini del nord, gli Slavi in particolare) e quello di Lounghis (che dedica la sua attenzione alle relazioni diplomatiche fra Costantinopoli e l'occidente): ma la 'distinzione territoriale' non è sufficiente a spiegare una tale divergenza di opinioni. Legittimo è dunque il dubbio, proposto da Kazhdan (1992, p. 7), che i due studiosi, pur parlando entrambi di "diplomazia", facciano riferimento a due nozioni ben distinte dello stesso concetto e giungano perciò, inevitabilmente, a conclusioni decisamente lontane fra loro. Obolensky, che pone alla base della sua prospettiva una contrapposizione essenzialmente ideologica, quella fra "barbarie" e *oikoumenē* civilizzata, intende la diplomazia come il mezzo utilizzato dai Bizantini per evangelizzare i propri vicini settentrionali e trasmettere loro, con la religione, anche la lingua e la cultura greca, piuttosto che come uno strumento politico atto a realizzare gli interessi romani in territorio straniero o a sfruttarne le risorse[153]. Da questo punto di vista, effettivamente, analizzando i fatti lungo l'intera storia bizantina, entrambe le posizioni sono valide. Ma a questo punto è necessario chiedersi fino a che punto l'impatto religioso e culturale bizantino sugli altri popoli (quelli slavi in particolare) possa essere considerato 'diplomazia'.

IV.1.3 Il ruolo fondamentale svolto dall'elemento cristiano nelle relazioni diplomatiche fra Romani e Persiani

Non vi sono dubbi sul peso che l'elemento cristiano ha avuto nella storia diplomatica dell'impero romano orientale, poi bizantino; anzi, se concentriamo la nostra attenzione sull'età tardo-antica, un'epoca in cui le principali relazioni internazionali erano intrattenute dai Romani con il vicino impero sasanide, l'elemento cristiano diviene progressivamente preponderante. L'analisi dedicata alla questione da Nina Garsoïan è

[153] Come cercheremo di dimostrare in seguito, in realtà la concessione di titoli a sovrani e prìncipi barbari, la diffusione dell'ortodossia cristiana, da un lato e, dall'altro, il soddisfacimento degli interessi romani in territorio straniero dall'altro, non sono, o almeno non sono sempre stati, esigenze e modi di agire troppo in contrasto fra loro; piuttosto, due facce di una stessa medaglia.

tuttora di grande importanza e interesse[154]. La studiosa prende le mosse dall'altrettanto importante (ma ormai datato) studio di Karl Güterbock dedicato ai rapporti diplomatici fra i due grandi imperi[155]: relazioni solitamente affidate a funzionari d'alto rango (per lo meno patrizi) da parte romana, alti dignitari ereditari sul versante persiano. Ma, già a partire dal IV sec., il ruolo dei vescovi, almeno come rappresentanti a livello locale, iniziò a crescere d'importanza. Questo dato interessò naturalmente l'impero romano, ma ben presto pure la Persia: in particolare nel VI sec., si deve sottolineare il ruolo svolto da vescovi quali Tommaso d'Amida (sovrintendente alla costruzione della fortezza di Dara sotto Anastasio), Gregorio di Antiochia (che riportò alla ragione gli ammutinati dell'esercito imperiale sotto Maurizio), Sabrišoʿ (*katholikos* persiano che, assieme ad altri vescovi, accompagnò Cosroe II a Nisibi e che, dopo la morte di Maurizio, non esitò a incoronare l'impostore che Cosroe volle far passare per Teodosio, figlio del defunto imperatore)[156]. D'altra parte come dimenticare il ruolo fondamentale svolto da Domiziano, vescovo di Melitene, nonché cugino dell'imperatore e suo consigliere, negli accordi conclusi da Maurizio e Cosroe II a partire dal 590[157]. D'altra parte, anche nei regni e nei territori vicini ai due imperi, come la stessa Armenia, ben presto invalse l'uso di farsi rappresentare dalle principali autorità ecclesiastiche: gli stessi *katʿolikoi* armeni spesso agirono, soprattutto nei momenti critici, come ambasciatori e plenipotenziari[158]. Si è già accennato ai frequenti sospetti persiani di connivenza dei cristiani di Persia con l'impero romano; ben presto tali sospetti vennero fugati dai fatti, anche in virtù della sempre maggiore e decisa autonomia che la Chiesa di Persia venne acquistando nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche romane[159]. Di fatti «l'Église de Perse préserve aussi ses traditions chrétiennes et ne se lasse pas absorber par le zoroastrianisme, mais en même temps elle tranche résolument ses liens avec Byzance, rejetant officiellement l'autorité et les dogmes de l'Église impériale et affirmant sa loyauté au rois des rois, auquel elle reconnaît tous les droits de l'empereur orthodoxe et dont elle seconde fidèlement la

[154] Garsoïan 1973-74.
[155] Güterbock 1906: un 'difetto' dell'opera è l'uso, pressoché esclusivo, di fonti storiografiche in lingua greca.
[156] Garsoïan 1973-74, pp. 122 e 131.
[157] Prezioso, in tal senso, fu ancora una volta l'apporto di Gregorio di Antiochia; su Domiziano, vd. nota 20.
[158] Vedremo in seguito il ruolo, di certo importante, svolto da Teodoro vescovo di Karin (nell'Armenia romana) nello scisma della Chiesa armena del 591.
[159] Vd. Labourt 1984, *passim*; Brock 1982; Garsoïan 1999, *passim*; Panaino 2004b.

politique. Une fois ces loyautés établies des deux côtés, les liens culturels des évêques limitrophes, leurs connaissance linguistiques, et leurs nombreux rapports le long de la frontière en font les intermédiaires rêvés pour les autorités, alors que les services rendus à la Perse assurent simultanément aux Églises orientales sa protection contre la menace de l'orthodoxie impériale. Considéré de ce point de vue, l'emploi égal d'évêques-ambassadeurs s'éxplique fort bien car il sert aussi bien les intérêts de l'Église que du pouvoir. En outre, la représentation de l'État par ses dignitaires ecclésiastiques illumine non seulement certaines pratiques diplomatiques de l'époque ainsi que l'activité politique de l'Église, mais aussi la double fonction de la chrétienneté orientale: trait d'union entre deux mondes et simultanément préservatrice des traditions autochtones menacées; enfin, et par dessus tout, elle reflète la conception d'une union indivisible des loyautés politique et religieuse qui est un des éléments fondamentaux de cette période»[160]. Assodato il carattere cristiano di certa diplomazia bizantina, è ora necessario definire meglio tale concezione che, spesso combinata col carattere centralizzato e 'dirigista' tipico dell'impero, è stata intesa come spina dorsale di quella sua tradizionale ideologia 'universalistica'. Una ideologia, quest'ultima, che si concretizzava nella pretesa coincidenza dell'impero romano con l'intera *oikoumēne* civilizzata: un mondo civile che risultava perciò culturalmente (greco, o greco-latino) e religiosamente (cristiano) omogeneo, ed era concepito come una complessa gerarchia di stati al cui vertice vi era l'imperatore circondato dalla famiglia dei prìncipi [161]. Ma bisogna fare attenzione, e non confondere la propaganda romana con la reale concezione del mondo che i Romani avevano e con le scelte che di conseguenza facevano per trattare con i popoli stranieri[162].

[160] Garsoïan 1973-74 p. 138.

[161] Kazhdan 1992, p. 10.

[162] L'altro grande impero dell'epoca, quello persiano, in quest'ottica sembrerebbe scomparire, relegato in una parte del mondo considerata estranea alla civilizzazione, oppure periodicamente entrare a far parte della famiglia dei prìncipi cristiani, subordinati all'imperatore. Maurizio, o se non altro i suoi contemporanei, forse sperarono in quest'ultima possibilità: *Eo anno uxor Anaulfi imperatoris Persarum, nomine Caesara, virum relinquens, cum quatuor pueris, totidemque puellis ad beatum Johannem episcopum Constantinopolim veniens, se unam esse de populo dixit, et baptismi gratiam ab antedicto beato Johanne expetiit. Cumque ab ipso Pontifice fuisset baptizata, Augusta Mauricii imperatoris eam de sancto suscepit lavacro; quam cum vir suus imperator Persarum per legationes saepius repeteret, et Mauricius imperator uxorem ipsius esse nesciret, tunc Augusta videns eam pulcherrimam, suspicatur ne ipsa esset quam legati quaerebant, dicensque eis: Mulier quaedam de Persis huc venit, dixitque se unam esse de populo; videte eam, forsitan ipsa est quam quaeritis. Quam legati videntes, proni in terram adoraverunt, dicentes ipsam esse eorum dominam, quam quaerebant. Dicit ad eam Augusta: Redde illis responsum. Tunc illa respondit: Ego cum istis non loquor, vita illorum ad instar canum est; si conversi, Christiani, sicut et ego sum, efficiuntur,*

Tuttavia l'imperialismo universalistico romano, per quanto strano possa sembrare, in epoca tardo-antica persegue scopi eminentemente difensivi[163]: essi si realizzavano sia sul piano militare, attraverso la costituzione di un *limes* parzialmente fortificato, sia sul piano diplomatico per mezzo della costituzione di un sistema di stati limitrofi lungo la frontiera imperiale[164]. È importante sottolineare che tale sistema di stati limitrofi non era un fenomeno di natura regionale: non era una pratica che riguardava solo i piccoli regni o le piccole principalità orientali (in particolare, come vedremo, quelle caucasiche e arabe); i Romani potevano contare su stati-satellite anche in occidente, come si è visto, e pure a sud dell'Egitto, in Africa.

---

tunc eis respondebo. Legati vero animo libenti baptismi gratiam accipiunt. Postea dicit ad eos Caesara: Si vir meus voluerit Christianus fieri, et baptismi gratiam accipere, libenter ad eum revertar. Nam penitus aliter ad ipsum non repedabo. Legati id imperatori Persarum nuntiantes, statim ille legationem ad Mauricium imperatorem misit, ut sanctus Johannes veniret Antiochiam, ipso tradente baptismum vellet accipere. Tunc Mauricius imperator infinitissimum apparatum Antiochiae fieri jussit: ibi imperator Persarum cum sexaginta millibus Persarum baptizatus est, et per duas hebdomadas a Johanne et reliquis episcopis Persae ad plenitudinem supra scripu numeri baptizantur. Imperatorem illum Gregorius Antiochiae episcopus suscepit de lavacro. Anaulfus imperator a Mauricio imperatore petens ut sibi episcopos cum clero sufficiente daret, quos in Persia stabiliret, ut universi Persidae baptismi gratiam adhiberent. Quod Mauricius libenti animo praestitit, summaque celeritate omnes Persidae ad Christi cultum baptizantur. (Fredeg. *Chron.* IX). Testimonianza della stessa tradizione, ma probabilmente derivata da una fonte differente, ritroviamo anche in Paolo Diacono (*Historiae Langobardorum* IV 50). D'altra parte gli stessi Persiani, a livello di propaganda, non ponevano limiti, almeno teoricamente, alle loro ambizioni territoriali (come afferma Šāhbuhr I nelle sue *Res Gestae*: vd. Huyse 1999, *passim*), oppure ambivano apertamente a recuperare i territori 'achemenidi' addirittura fino all'Asia Minore (vd. Frendo 1992): in realtà è probabile, come dimostra Huyse 2002, che la rivendicazione dell'Asia Minore sia da attribuirsi all'*auctoritas* erodotea esercitata sugli storiografi bizantini, dal momento che i documenti sasanidi di cui disponiamo oggi non vanno oltre la rivendicazione dei territori armeni e mesopotamici in mano ai Romani. Tuttavia, al di là dei proclami propagandistici, i due imperi si rispettavano dal punto di vista sia formale che 'territoriale': vd. Chrysos 1976, pp. 8 ss. Ma sul "sogno achemenide" vd. anche Shahid 2004, pp. 238-243.

[163] Discorso a parte meriterebbe la *reconquista* giustinianea, che fra l'altro nacque piano a piano e probabilmente non fu progettata fin dall'inizio nella sua completezza; ma anche le conquiste di Giustiniano si configuravano in un certo senso come 'difensive', perché tese a recuperare al diretto controllo di Costantinopoli alcune province occidentali: «Evangelos Chrysos's masterly analysis of the treaty of 535 between Justinian I and Ostrogothic king of Italy Theodahad demonstrates that Constantinople took very seriously its right to supreme jurisdiction over Italy despite the actual independence and stability of the Ostrogothic kingdom […]» (Kazhdan 1992, p. 12). Nondimeno, a maggior ragione dopo le dispendiosa e lunga opera di restaurazione giustinianea, le esigenze della politica imperiale divennero essenzialmente difensive.

[164] Per *limes* si intende una sorta di "linea di demarcazione", il cui elemento essenziale non è una barriera fisica, materiale (come un muro o una palizzata), bensì la rete stradale che collegava fra loro e con l'interno le guarnigioni di frontiera: vd. Luttwak 1981, p. 87. Di fatti, «la diversità tra il mondo provinciale e quello barbarico non fu mai ragione sufficiente per produrre il reciproco isolamento. Il confine identificava una zona di complessi intrecci culturali, commerciali, giuridici e umani, con molti protagonisti: gli abitanti locali, i barbari, i missionari cristiani, i singoli soldati e l'organizzazione militare. Problemi amministrativi e, soprattutto, di sicurezza militare potevano imporre il controllo dei passaggi e la regolamentazione dei commerci ma, salvo luoghi e momenti particolari, più che una barriera insuperabile il *limes* segnava il confine tra potenzialità economiche diverse che favorivano lo scambio commerciale» (Guidetti 2007, p. 27). Per una sintesi relativa a tale concezione di *limes* in età tardo-antica, vd. Whittaker 1993.

IV.1.4 Costantinopoli e il regno etiope di Axum: un esempio della 'nuova' diplomazia romana

La relazione con il regno etiope di Axum, complessa e importante per diversi rispetti, fondamentale soprattutto nella politica economico-commerciale bizantina del VI sec., merita una puntualizzazione. Le fonti etiopi di cui disponiamo sembrano porre il negus Kaleb e l'imperatore romano (in questo caso Giustino I) sullo stesso piano[165]. Nella *Kebra Nagast*, ovvero "Gloria dei Re (d'Etiopia)", a proposito di questi accordi fra i due sovrani possiamo leggere:

117. Concerning the King of RÔMÊ and the King of ETHIOPIA. And the King of RÔMÊ, and the King of ETHIOPIA, and the Archbishop of ALEXANDRIA—now the men of RÔMÊ were orthodox—were informed that they were to destroy them. And they were to rise up to fight, to make war upon the enemies of God, the JEWS, and to destroy them, the King of RÔMÊ 'ÊNYÂ, and the King of ETHIOPIA PINḤAS (PHINEHAS); and they were to lay waste their lands, and to build churches there, and they were to cut to pieces JEWS at the end of this Cycle in twelve cycles of the moon. Then the kingdom of the JEWS shall be made an end of and the Kingdom of CHRIST shall be constituted until the advent of the False Messiah. And those two kings, JUSTINUS the King of RÔMÊ and KÂLÊB the King of ETHIOPIA, met together in JERUSALEM. And their Archbishop was to make ready offerings and they were to make offerings, and they were to establish the Faith in love, and they were to give each other gifts and the salutation of peace, and they were to divide between them the earth from the half of JERUSALEM, even as we have already said at the beginning of this book. And for love's sake they were to have jointly the royal title [of King of ETHIOPIA]. They were to be mingled with DAVID and SOLOMON their fathers. The one whom in faith they chose by lot to be named from the Kings of RÔMÊ was to be called "King of ETHIOPIA", and the King of RÔMÊ likewise was to bear the name of "King of ETHIOPIA", and he was to have part in the lot whereby he should be named with DAVID and SOLOMON their fathers, after the manner of the Four Evangelists. And the fourth the one whom they were to choose each in his own country... (tr. ingl. Wallis Budge 1932)[166]

---

[165] Il riferimento è agli accordi, su cui ritorneremo in seguito, stretti fra i Romani e i monofisiti etiopi per il controllo dello Yemen e delle rotte commerciali dell'Arabia meridionale: sulla guerra fra Etiopi e Omeriti vd. Vasiliev 1950, *passim*; Shahid 1979; Greatrex 1998, pp. 226-240.

[166] Straordinario caleidoscopio di tradizioni e leggende, alcune di grande valore storico e altre puro materiale folcloristico, la *Kebra Nagast* è stata per secoli, si può dire, venerata dagli Abissini come il testo contenente le prove inoppugnabili della loro discendenza dai patriarchi biblici e del legame di parentela della loro dinastia regale di ascendenza salomonica con il Cristo. Il suo contenuto, oltre che dalla tradizione rabbinica e veterotestamentaria, trae linfa da antichi testi egiziani (sia cristiani che non), arabi ed etiopi. Il suo nucleo originario, redatto da un prete copto, quasi certamente risale al VI sec. d.C. La trasmissione medievale del testo fu affidata essenzialmente a traduzioni arabe: la fase di passaggio comportò anche

Quindi, Kaleb e Giustino I, su un piano di perfetta parità, si sarebbero incontrati a Gerusalemme e avrebbero spartito il mondo civilizzato in due rispettive e paritarie sfere di influenza. Naturalmente il testo non va preso alla lettera. Altre testimonianze, e in particolare quella di Malalas, ci permettono però di correggere il tiro: egli distingue sette regni di "Indiani ed Etiopi", facendoci così comprendere che il potere del negus non era certo quello esaltato nelle fonti 'nazionali' etiopiche, ma era molto limitato e quegli stessi territori erano divisi in diverse principalità[167]. In definitiva, possiamo ben dire che l'impero romano fosse 'circondato' da stati alleati o 'federati', che avevano i propri governanti ma che ricevevano dall'impero, a seconda dei casi, aiuti economici, terre e privilegi vari, ed erano a propria volta inclusi nel cerimoniale imperiale, inviando a Costantinopoli ambasciatori che prendevano parte alle più importanti festività (cristiane, ovviamente)[168]. L'impero a sua volta inviava i propri vescovi o i propri missionari nei territori degli alleati, rafforzando così a diversi livelli la propria influenza su di essi. Tutto ciò determinava i princìpi della diplomazia bizantina[169]; una diplomazia che perseguiva lo scopo di difendere l'impero dai nemici esterni, i barbari del nord-ovest e la Persia a oriente, attraverso una serie di stati satellite che implementavano le capacità di difesa/offesa frontaliera romana, e permettevano anche di 'by-passare' gli ostacoli naturali e politico-militari al commercio imperiale; una diplomazia basata sul concetto di supremazia; una diplomazia che completava così la sua evoluzione: da attività di complemento della guerra, o tutt'al più deputata a formalizzarne le conclusioni, ad attività in grado di essere alternativa e spesso più efficace del conflitto armato[170]. Naturalmente vi furono delle eccezioni in tal senso: la più significativa, anzi forse la sola in epoca tardo-antica, fu la Persia, di cui si è già sottolineata la fattiva e continua collaborazione con l'impero, soprattutto in materia di 'strategie caucasiche'. Non a caso, lo stesso impero

---

l'inclusione di innumerevoli informazioni ed elementi desunti da fonti arabe. Successivamente, il testo fu nuovamente tradotto in copto: per la storia del testo, vd. Wallis Budge 1932, pp. ii-x e xvi-xlvii.

[167] Malalas *Chron.* 433, 7-11 (Dindorf): Ὁ τῶν Αὐξουμιτῶν βασιλεὺς ἐνδότερός ἐστι τῶν Ἀμεριτῶν, ὁ δὲ τῶν Ὁμηριτῶν πλησίον ἐστὶ τῆς Αἰγύπτου. οἱ δὲ πραγματευταὶ Ῥωμαίων διὰ τῶν Ὁμηριτῶν εἰσέρχονται εἰς τὴν Αὐξούμην καὶ ἐπὶ τὰ ἐνδότερα βασίλεια τῶν Ἰνδῶν. εἰσὶ γὰρ Ἰνδῶν καὶ Αἰθιόπων βασίλεια ἑπτά, τρία μὲν Ἰνδῶν, τέσσαρα δὲ Αἰθιόπων, τὰ πλησίον ὄντα τοῦ Ὠκεανοῦ ἐπὶ τὰ ἀνατολικὰ μέρη.

[168] Sullo *status* di *foederati*, vd. Heather 1997 (ora anche Heather 2002).

[169] Vd. Obolensky 1964.

[170] Blockley 1992, p. 1.

persiano praticava una politica di difesa o gestione dei propri 'confini', laddove era possibile, per mezzo di ἔθνη alleati e stati vassalli[171].

IV.2 Il concetto di 'impero ecumenico'

IV.2.1 Pieno e reciproco riconoscimento istituzionale fra Romani e Persiani

Questo equilibrio militare e strategico ha naturalmente un corrispettivo nei rapporti diplomatici fra Persiani e Romani. Come ha brillantemente notato E. Chrysos (1976, pp. 12-15), abbiamo prove certe del mutuo riconoscimento dei due imperi come stati sovrani, riconoscimento che invece non viene solitamente concesso agli ἔθνη. Lo studioso parte da una analisi della terminologia politica della tradizione letteraria greca, nella quale il termine πολιτεία, implicando in sé la nozione di αὐτάρκεια, veicola la nozione di "stato sovrano", dal momento che, secondo Aristotele (*Politica* IV 3, 11), solo una comunità politica libera può essere detta "stato"; viene quindi notato l'uso frequente del termine, in riferimento sia all'impero persiano che al romano, nei frammenti pervenutici dell'opera storica di Menandro Protettore, nella quale invece gli altri popoli sono indicati solo come ἔθνη o γένη. La testimonianza di Menandro è particolarmente significativa per due motivi, uno più generale e l'altro invece legato alla nostra indagine: il suo fare riferimento a testi inerenti accordi diplomatici, quindi presumibilmente testi ufficiali e 'terminologicamente significativi'[172]; il suo essere un autore operante durante il regno di Maurizio, e quindi evidentemente espressione di punti di vista (in questo caso l'equiparazione istituzionale dei due imperi) condivisi se non auspicati dalla classe dirigente dell'epoca. Questa situazione è nient'affatto inficiata dai frequenti pagamenti romani ai Sasanidi[173]; essa inoltre ha un ulteriore riflesso 'diplomatico' nella consuetudine

[171] Non si dimentichi, infatti, che un'antecedente di tale politica è già riscontrabile nel controllo esercitato dall'impero dei Parti sui due regni minori retti dalla dinastia arsacide, quello di Media Atropatene e quello d'Armenia: d'altronde le stesse interferenze romane nella nomina dei sovrani di queste zone, e dell'Armenia in particolare, costituiscono un primo importante passo verso la generalizzazione di tale pratica politico-diplomatica nell'oriente romano.

[172] D'altra parte dobbiamo i frammenti che conserviamo della sua opera ai ben più tardi *Excerpta de Legationibus*: sull'autore e la sua opera, vd. Blockley 1985a, pp. 1-30.

[173] Vd. Rubin 1986, pp. 686-687.

dei due sovrani di rivolgersi l'uno all'altro chiamandosi "fratello", mentre almeno da parte romana prìncipi e sovrani delle altre nazioni, posti su un piano inferiore, sono considerati figli dell'imperatore[174]. L'idea della "famiglia dei prìncipi", insomma, o di "gerarchia familiare" che però, è bene sottolinearlo, «was only a theoretical construction, a political "idea" with religious affiliations and that it was used in a typical Byzantine way in diplomatic protocol, but it was never made into a political institution, binding Byzantium legally to the international community of states around it»[175]; anzi, nuovamente sul valore meramente propagandistico di certe posizioni, non si dovrà dimenticare nemmeno che «the Romano-Persian "brotherhood" as a diplomatic expression of the mutual recognition of the two empires' sovereignity, shows that the whole theory of the "hierarchical world order" and the often alleged "Byzantine universalism", as a claim of Byzantium for universal dominion, belong to sphere of political ideology and not to the legal reality and can therefore be witnessed only in panegyric sources of political propaganda, never in legal texts»[176].

IV.2.2 Il concetto romano di *oikoumenē*

La Nuova Roma aveva ereditato dalla Roma propriamente detta l'idea di un impero "ecumenico" da difendere; si impone, a questo punto, la necessità di specificare (o almeno di fare un tentativo in tal senso) che cosa i Romani intendessero con *oikoumenē*. Ne sono possibili tre definizioni: intesa come *orbis terrarum*, e quindi come tutta la superficie terrestre; vista come estensione dell'impero al momento del suo apogeo quando, prima sotto Augusto poi sotto Adriano, si scelse di arrestare l'espansionismo territoriale; infine, con riferimento ai confini effettivi dello stato romano in ogni distinto momento storico[177]. Sicuramente, come già visto, da escludere la prima definizione, probabilmente la risposta al nostro interrogativo si pone a metà strada fra la seconda e la terza, in

[174] Ma questi figli non erano poi così sprovveduti come dimostra l'ambasciatore àvaro Targite che, ribaltando la situazione, si fa portavoce dei diritti del suo khan, in quanto "figlio" dell'imperatore, a controllare *Sirmium* e a ricevere un tributo dai Romani: Menand. 12, 6 Blockley 1985a.
[175] Chrysos 1976, p. 18. Al riguardo vd. anche Chrysos 1978. Dovrebbe ormai essere chiaro che «the essence of late Roman diplomacy was the establishment of a chain of satellites around the unique empire identical with the civilized *oikoumenē*» (Kazhdan 1992, p. 21).
[176] Chrysos 1976, p. 20.
[177] Chrysos 1992, pp. 25-26.

dipendenza magari dalle differenti situazioni storiche e dai diversi rapporti di forza dello stato romano con i suoi 'vicini'. Si può quindi accogliere la definizione cara a Obolensky (1964, p. 52): «For it was above all Justinian who developed and bequeathed to his successors that conception of diplomacy as an intricate science and a fine art, in which military pressure, political intelligence, economic cajolery and religious propaganda were fused into an almost irresistible weapon of defensive imperialism». Quanto tale diplomazia, che per Obolensky è la sintesi della triplice natura romana, greca e cristiana dell'impero, fosse irresistibile, è lecito dubitarlo: siamo invece più propensi ad accettare la formula dell'imperialismo difensivo e della possibile efficacia di questa complessa diplomazia imperiale. Certo è un peccato che dell'intensa attività diplomatica, per sua natura riservata, abbiamo un numero di testimonianze decisamente inferiore ai trattati e agli accordi prodotti in epoca tardo-antica[178]. Ma è ora venuto il momento di scoprire come la diplomazia bizantina agisse, soprattutto a partire dal VI sec., nel tentativo (spesso coronato da successo) di assicurarsi i servigi di principalità e piccole 'nazioni', spesso immediatamente esterne ai confini imperiali, a volte (soprattutto nel caso dei nomadi) anche interne a essi ma comunque installate a ridosso della 'frontiera': la loro collaborazione era un supporto indispensabile per integrare gli sforzi compiuti dagli eserciti 'regolari' per difendere gli interessi romani; quanto alle *nationes*, oltre agli indubbi vantaggi economici e politici, si tradusse anche in una impennata della loro maturazione politica e in una cosciente crescita delle loro strutture istituzionali, naturalmente sull'abbrivio dell'*imitatio imperii*. Alla fine della disamina di alcuni di questi 'accordi diplomatici', risulterà «obvious that the well-known activities of the Byzantine diplomats, the offering of titles with concomitant imperial documents, the extravagant gifts-garments, crowns, images, armature – and the typical ceremonial acts of their acceptance and appropriation by the foreign rulers constitute symbolic gestures and acts with a much deeper meaning than we are inclined to perceive today. They reflect the substantive procedure of recognizing the empire's partners not only on the grounds of their actual

[178] Per una quantificazione *e silentio* del materiale di cui purtroppo non disponiamo, vd. Chrysos 1992, pp. 31-33.

military and political potential but also according to their degree of constitutional and political development»[179].

IV.2.3 Alcuni leader stranieri al servizio dell'impero romano

I casi di leader locali investiti di titoli e regalie romani, e come tali 'legittimati' nell'esercizio del loro potere, sono numerosi. In questa sede porremo la nostra attenzione più in particolare sui seguenti: Tzath dei Lazi, Grod degli Unni, Grepes degli Eruli sotto Giustiniano; il ghassanide al-Mundhir nei primi anni di regno di Giustino II (che, evidentemente, soprassiede sul suo monofisismo); Guaram degli Iberi e l'armeno Atat Xoŕxoŕuni sotto Maurizio[180]; l'ebreo Beniamino, il persiano Nicetas e il bulgaro Kovrat al tempo di Eraclio. A questo aggiungeremo l'ipotesi che anche Vardan Mamikonean e (forse) Mušeł Mamikonean abbiano ricevuto, o siano stati sul punto di ricevere, il rango di patrizio o equivalente rispettivamente nel 572 e nel 591. Incidentalmente precisiamo che Guaram è forse da identificarsi con quel Gurgenes che, come Vardan, si era ribellato ai Persiani e si era recato a Costantinopoli nel 572 (Martin-Hisard 1998, p. 1177); Atat, invece, potrebbe aver fatto compagnia a Mušeł nel settembre del 591. La rottura fra le chiese di Armenia e Iberia del 607 forse fu anche sintomo della diversa capacità dei leader iberi di imporre l'ortodossia calcedoniana[181]; o, allo stesso tempo, della maggior forza e indipendenza dottrinale degli Armeni.

IV.3 La cooptazione di dinasti stranieri sotto Giustiniano

IV.3.1 Conversione di Tzath e passaggio dei Lazi nell'orbita romana

Un contributo di rilievo al nostro tentativo di comprensione delle dinamiche proprie della diplomazia romana di VI sec. è offerto dall'opera storica di Giovanni Malalas, cronografo antiocheno coevo. R. Scott (1992), nel suo pregevole contributo dedicato all'argomento,

[179] Chrysos 1992, p. 36.
[180] Per altri casi di *patrikios* e *kouropalatēs* armeni e iberici, vd. Greenwood 2004, pp. 62 ss.
[181] Il simbolo dell'ortodossia georgiana resterà sempre quella Chiesa della Croce la cui edificazione iniziò proprio sotto Guaram: vd. Martin-Hisard 1998, pp. 1220-1222.

concentra la sua attenzione sull'analisi dei libri 17 e 18 dell'opera di Malalas, evidenziando come la sua testimonianza illumini la assoluta importanza assunta dall'elemento cristiano nella gestione dei rapporti internazionali e nella capacità romana di controllo delle 'nazioni' vicine. «Conversion to Christianity meant, in diplomatic terms, fealty to the Byzantine Christian empire and recognition of the overlordship of the Byzantine emperor. In book 18 Malalas provides several examples of this Byzantine technique in diplomatic offensive (18.6; B. 427-8, 18.14; B. 431, vd. 18.13; B. 430-1), sometimes with the emperor himself acting as baptismal sponsor of foreign kings and dismissing them to their homeland after their baptism with gifts and the words 'when I need you, I shall send for you'. But the best example is in the book 17 with the supposed conversion of the Lazi which was recognized by the Persians as a hostile act (17.9; B. 412-4). What is revealing in Malalas's account of this diplomatic coup is the thorough reinforcement of its message. Not only is the king of the Lazi baptized a Christian by the emperor, but a patrician Roman wife is found for him to take back to his own country and he is also crowned by the emperor in what was clearly a carefully orchestrated ceremony designed to reinforce dramatically and visually that, although his position as king of the Lazi is formally recognized by the Romans, this recognition involves making him in effect a vassal of the Roman emperor»[182]. Qualcosa, dell'analisi di Scott, va indubbiamente corretto o quantomeno precisato: l'utilizzo del termine "fealty", a esempio, tecnicismo della terminologia storica in lingua inglese per indicare la fedeltà del vassallo al re, probabilmente anticipa un po' troppo parametri e modelli (quelli del vassallaggio feudale, appunto) che possono essere applicati al VI sec. solo a costo di forzature inopportune (lo stesso dicasi per il termine "vassal"); anche l'assunto in base al quale conversione al cristianesimo significa automatico riconoscimento della sovranità romana, è decisamente azzardato, non sempre verificabile e verificatosi, in alcune occasioni contraddetto dai fatti[183]. Ma non possiamo sottovalutare il ruolo che assume, in quello che sembra un vero e proprio cerimoniale, lo stesso imperatore, 'padrino' del re o del principe barbaro di turno, del quale non sembra solo autorizzare e rendere autorevole una già effettiva sovranità, quanto assicurarsi anche i servigi secondo un modello 'aristocratico' di matrice

[182] Scott 1992, p. 162. Blockley (1982) sostiene che tali matrimoni "altolocati" erano un mezzo per stabilire, a livello simbolico ma non solo, dei legami fra i Romani e le *nationes* barbariche.
[183] Vd. Brock 1982 e Garsoïan 1999, *passim*.

tipicamente orientale o, per meglio dire, anatolica[184]. Insomma, in buona sostanza, le informazioni offerte da Malalas sembrano meritare una analisi più approfondita. Iniziamo perciò dai passi già menzionati da Scott e che, in rigoroso ordine cronologico, riguardano Tzath re dei Lazi, l'unno Grod e il capo erulo Grepes; di queste testimonianze proporremo, a seguire, fra i numerosi testi paralleli, il testo corrispondente della *Cronaca* di Giovanni di Nikiu nella traduzione inglese di Charles (1916)[185].

Durante il suo regno Tzath, re dei Lazi, andò in collera e lasciò i territori persiani. (Ciò accadeva) mentre a regnare sui Persiani era Kawād, un amico di Tzath, re dei Lazi, che un tempo era stato sottoposto al governo di Kawād. Così non appena un re dei Lazi moriva, il suo successore, sebbene della stessa etnia dei Lazi, veniva nominato e incoronato dal re dei Persiani. Il re dei Lazi aveva respinto la fede pagana e perciò non fu nominato da Kawād, il re persiano, e non fece sacrifici e non rispettò le altre usanze persiane, ma appena morì suo padre Damnazes, egli si recò immediatamente dall'imperatore Giustino a Bisanzio, si mise a sua disposizione e gli chiese di essere proclamato re dei Lazi e di divenire cristiano. Egli fu ricevuto dall'imperatore, battezzato e, divenuto cristiano, sposò una donna romana di nome Valeriana, la nipote del patrizio ed ex *curopalate* Nomos, ed egli la prese e la portò con sé nel suo paese. Egli era stato incoronato da Giustino, l'imperatore dei Romani, e aveva indossato una *coroncina* regale e una clamide bianca in pura seta. Invece del bordo purpureo l'adornava l'aureo bordo regale; nel mezzo vi era un autentico ritratto purpureo con l'effige dell'imperatore Giustino. Indossava anche una tunica bianca, un *paragaudion*, con ricami regali dorati, anch'esso provvisto di un ritratto dell'imperatore. Indossava scarpe tipiche del suo paese, ed esse erano costellate di perle. Ricevette molti doni dall'imperatore Giustino, così come sua moglie Valeriana. (Malalas, *Chron.* 412. 16 – 413. 21)[186]

---

[184] Si pensi agli aristocratici greci *lydízontes* d'epoca arcaica: vd. Mazzarino 2007, pp. 186 ss. Anche se forse Scott, a proposito di "godfather" o "sponsor", cede un po', traducendo Malalas, a suggestioni quasi 'cinematografiche' («'when I need you, I shall send for you'»). Sul modello del 'padrino bizantino', vd. Macrides 1987.

[185] Della cronaca del vescovo di Nikiu (in alto Egitto), autore del VII sec., possediamo solo la moderna versione etiopica del testo arabo medievale, a sua volta traduzione dell'originale in greco: Malalas è stato certamente uno degli autori cui Giovanni fece riferimento per la sua composizione annalistica.

[186] Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας Ζτάθιος ὁ τῶν Λαζῶν βασιλεὺς μηνιάσας καὶ ἀναχωρήσας ἀπὸ τῶν Περσικῶν μερῶν βασιλεύοντος Περσῶν Κωάδου καὶ φίλου ὄντος τοῦ αὐτοῦ Ζταθίου, βασιλέως Λαζῶν, ὡς ἅπαξ ὑποκειμένου τῇ βασιλείᾳ το αὐτοῦ Κωάδου· διὸ καὶ εἰ συνέβη τινὰ τελευτῆσαι τῶν βασιλέων Λαζῶν, ὑπὸ τοῦ Περσῶν βασιλέως προεχειρίζετο καὶ ἐστέφετο, ἐκ τοῦ γένους μέντοι τῶν αὐτῶν Λαζῶν· ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Λαζῶν φυγὼν τὸ τῶν Ἑλλήνων δόγμα διὰ τὸ μὴ προχειρισθέντα αὐτὸν ἀπὸ Κωάδου, βασιλέως Περσῶν, ποιῆσαι καὶ θυσίας καὶ πάντα τὰ ἤθη τὰ Περσικά, ἢ μόνον ἐτελεύτησεν ὁ αὐτοῦ πατὴρ Δαμνάζης, εὐθέως ἀνῆλθε πρὸς τὸν βασιλέα Ἰουστῖνον ἐν τῷ Βυζαντίῳ, καὶ αὐτὸν ἐκδοὺς παρεκάλεσεν αὐτὸν ἀναγορευθῆναι βασιλέα Λαζῶν. καὶ δεχθεὶς παρὰ τοῦ βασιλέως ἐφωτίσθη, καὶ χριστιανὸς γενόμενος ἠγάγετο γυναῖκα Ῥωμαίαν, τὴν ἐκγόνην Νόμου τοῦ πατρικίου, ὀνόματι Οὐαλεριανήν. καὶ ἔλαβεν αὐτὴν μεθ´ ἑαυτοῦ εἰς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ χώραν, στεφθεὶς παρὰ Ἰουστίνου, βασιλέως Ῥωμαίων, καὶ φορέσας στεφάνιον Ῥωμαϊκὸν βασιλικὸν καὶ χλαμύδα ἄσπρον ὁλοσήρικον, ἔχον ἀντὶ πορφυροῦ ταβλίου χρυσοῦν βασιλικὸν ταβλίον, ἐν ᾧ ὑπῆρχεν ἐν μέσῳ στηθάριον ἀληθινόν, ἔχοντα τὸν χαρακτῆρα τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἰουστίνου, καὶ στιχάριον δὲ ἄσπρον παραγαύδιον, καὶ αὐτὸ ἔχον χρυσᾶ πλουμία βασιλικά, ὡσαύτως ἔχοντα τὸν χαρακτῆρα τοῦ αὐτοῦ

35. And in his reign the Lazaeans, who had been under the sway of the Persians, and had embraced the cult of their idols, came to him and became Christians. 36. It was on the occasion of the death of the king of the Persians that they received grace from heaven, that is, faith in the Son of God, our Lord Jesus Christ. 37. And thereupon they came to the city of Constantinople to the emperor Justin, saying: 'We wish thee to make us Christians like thyself, and we shall then be subjects of the Roman empire.' And he received them gladly, and had them baptized in the name of the Father, and the Son, and the Holy Spirit, the consubstantial Trinity. 38. And he honoured their chief exceedingly, and clothed him after his baptism with a robe of honour, and rendered to him imperial honours, and gave him for his spouse the daughter of a great official, who was named Ionics, and he sent him back to his own country with great honours. 39. And when Cabades, the king of the Persians, heard these things he was greatly grieved, and sent ambassadors to the emperor Justin with the following message: 'Heretofore there have been friendship and peace between us: but behold now thou hast created enmity and hast + received+ the king of the Lazaeans, who from the earliest times has been subject to our sway, and not to that of Rome'. 40. And when the emperor Justin heard this message, he wrote a reply in the following terms : 'We have not taken from thee any of thy subjects; but when a man named Tzathius came to us, humbly begging us to deliver him from the error wherein he walked, namely, the errors of demons and of pagans, and from impure sacrifices, and besought us that he might be made a Christian, how could I forbid one who desired to return to the true God, the Creator of all things ? 41. And when he became a Christian, and was deemed worthy to receive the holy mysteries, we permitted him to return to his own country'. And for this reason there was enmity between the Romans and the Persians. (Giovanni di Nikiu, *Cronaca* XC 35 – 41)[187]

Si impone subito una serie di riflessioni. La morte del padre di Tzath, Damnazes, si trasforma nella morte del sovrano sasanide in Giovanni di Nikiu: non possiamo escludere che ciò indichi un cambiamento di rotta politica da imputarsi al passaggio dinastico, con un Damnazes decisamente schierato per i Persiani e uno Tzath pronto a nuove alleanze. Certo resta il mistero della conversione di Tzath: sincera o frutto di semplice calcolo politico? E per quale ragione, in questo secondo caso? Senza dubbio questo è un periodo (siamo fra il 521 e il 522) di febbrile attività missionaria, spesso incoraggiata quando non direttamente indirizzata dalla corte imperiale: e sempre in questo secolo non devono stupire improvvise quanto sincere conversioni (come il passaggio dall'arianesimo al

βασιλέως· τὰ γὰρ ζταγγία, ἃ ἐφόρει, ἦν ἀγαγὼν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτοῦ χώρας, ἔχοντα μαργαρίτας Περσικῷ σχήματι· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ζώνη αὐτοῦ ὑπῆρχε διὰ μαργαριτῶν. καὶ ἄλλα δὲ ἔλαβε δῶρα πολλὰ παρὰ τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἰουστίνου καὶ αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Οὐαλεριανή. Vd. anche *Chron. Pasch.* 613.3 – 615.4; Theoph. *Chron.* 168. 14 – 169. 12 (AD 522/3); Cedren. 638. 17 – 639. 7; Slav. Ist. 18. 12 – 19. 13 (versione slava medievale del testo di Malalas).

[187] Quello che Malalas chiama Nomos, il nonno di Valeriana, per Giovanni è Ionics, ma forse è da preferire l'Oninos di *Chron. Pasch.* 332.

cattolicesimo che avrebbe ben presto caratterizzato un altro avvicendamento dinastico cui si è già accennato, nella Spagna visigotica). Probabilmente tali elementi concorrono tutti quanti nel determinare questa nuova situazione: come già l'Armenia un paio di secoli prima, anche la Lazica fa una scelta religiosa che è anche (se non soprattutto) riflesso di una ferma volontà di emancipazione culturale e politica dal mondo iranico[188]. Costantinopoli capisce l'importanza del momento, e probabilmente lo ha auspicato; si spiega così la complessa cerimonia riferita da Malalas, in cui nulla viene lasciato al caso e che tutto sembra fuorché casuale, appunto. Possiamo scorgere qui, in maniera evidente, lo strettissimo legame formale fra cristianesimo, relazioni diplomatiche e capacità romana di controllo dei territori limitrofi dell'impero[189]. Va di pari passo con gli onori e i doni ricevuti dal nuovo sovrano cristiano, che dopo il battesimo rinasce a nuova vita sia come uomo che come re, anzi ne è parte integrante, la mano di Valeriana, donna di nobilissima famiglia romana, che sposa Tzath e lo segue nella sua terra. Insomma, nulla era stato lasciato al caso: quello che tradizionalmente era il sovrano di una piccola *natio*, quella dei Lazi, che negli ultimi anni aveva ricevuto il carisma regale dallo *šāhānšāh* sasanide, ora derivava la sua autorità da un sovrano romano e cristiano; l'alleanza era capovolta, e il successo diplomatico romano era enorme, tanto da suscitare le giustificabili proteste di Kawād, che in sostanza accusava i Romani di concorrenza sleale per avergli sottratto una pedina fondamentale nello scacchiere caucasico. Dal canto loro, naturalmente, i Romani non ebbero difficoltà a mascherare i loro interessi dietro il dovere, proprio dell'imperatore, di difendere e diffondere la cristianità, accogliendo al suo interno chiunque chieda asilo; d'altronde i vantaggi acquisiti col controllo della Lazica erano evidenti e innegabili[190]. L'elemento cristiano offriva quindi una marcia in più: l'alleanza dei Lazi, comunque in essere già da oltre un secolo, sembrava ora poter essere più salda e duratura sotto gli auspici della fede comune[191].

[188] In Armenia il cristianesimo era religione di stato sin dall'anno 301, molto prima che ciò avvenisse anche nell'impero romano. Ma l'identità armena rimase sempre profondamente segnata dalla forte influenza culturale iranica: vd. Garsoïan e Mahé 1997.

[189] Si noti però la "coroncina" (στεφάνιον) cinta da Tzath, ben distinta dal diadema dell'imperatore romano: vd. Chrysos 1978.

[190] Vd. Braund 1984, *passim*; Braund 1991; Braund 1994, *passim*.

[191] Come vedremo, in realtà, la comune religione cristiana non offriva garanzie assolute di fedeltà: era però innegabilmente un'arma diplomatica fondamentale.

IV.3.2 Fallimento del tentativo giustinianeo di "provincializzare" parte del Caucaso

Il Caucaso, immerso nell'attività dei missionari cristiani, diveniva terreno fertile per la diplomazia romana. Se gran parte di esso, soprattutto Armenia e Iberia, era culturalmente legata al mondo iranico (vd. Garsoïan 1997a), la comune fede cristiana lo attraeva irresistibilmente verso l'impero romano. Negli anni successivi alla conversione di Tzath, le ambizioni romane nel Caucaso sembrano essere coronate da continui successi. Ben presto anche il piccolo popolo degli Abasgi entra nell'orbita di Costantinopoli, ancora una volta grazie a un'opportuna conversione al cristianesimo[192]; pure gli Tzani, testarda popolazione di montanari già parte dei territori imperiali ma da sempre riottosi all'obbedienza, cedono grazie all'opportuna combinazione di spedizioni militari e missioni evangelizzatrici[193]. A questo punto, però, forse Giustiniano si spinse un po' oltre. Nel 536 diede un ordinamento provinciale a quelle regioni armene che da oltre un secolo gravitavano nell'orbita romana[194]; in Lazica invece fondò la città di Petra[195]. La reazione di Armeni e Lazi non si fece attendere; l'autonomia promessa dai Romani sembrava svanita e si iniziava a sentire il peso del loro dominio diretto[196]; naturalmente si rivolsero ai Persiani, e il conflitto che ne scaturì, la seconda e più lunga guerra persiana di Giustiniano, fu inevitabile; anche Gubazes, figlio di Tzath, e suo fratello (nonché successore) Tzath II, i figli della romana Valeriana, si dimostrarono ben decisi a far valere gli interessi dei Lazi[197].

---

[192] Proc. *Bella* VIII 3, 13-21. La testimonianza di Procopio, che parla di una regalità collegiale cui infine gli Abasgi rinunciarono, sembra far emergere la volontà romana di provincializzarne i territori.

[193] Proc. *Bella* I 15, 25; *Aed.* III 6, 7.

[194] Just. *Nov.* 31. Vd. Adontz 1970, pp. 143-144 e *passim*.

[195] I Lazi, oltre a essere gratificati del compito di controllare la regione per conto dei Romani, avevano ottenuto sempre di difendersi da soli, senza dover tollerare guarnigioni romane nel loro territorio. La fondazione di Petra (nei pressi dell'odierna Batum, in Georgia) naturalmente era contraria a tale tradizione e alle attese dei Lazi. Procopio (*Bella* II 15) attribuisce le responsabilità della rottura al generale Tzibo: «In seguito l'imperatore Giustiniano inviò nella Lazica altri generali, fra i quali Giovanni detto Tzibo, uomo di origine umile e oscura pervenuto al rango di generale solo perché era il più intrigante fra tutti gli uomini, abilissimo a escogitare ogni mezzo per realizzare profitti illeciti. Costui inquinò e sconvolse i buoni rapporti fra Romani e Lazi. Egli convinse anche l'imperatore Giustiniano a fondare nella Lazica una città in riva al mare, chiamata Petra, dove si insediò come in una fortezza, saccheggiando le proprietà dei Lazi. Infatti non permise più che i mercanti portassero nella Colchide i prodotti ritenuti indispensabili per i Lazi, o che i Lazi stessi andassero altrove ad acquistarli; ma istituì a Petra quello che possiamo definire un vero e proprio monopolio, e si fece egli stesso commerciante nonché sovrintendente di tutto lo sviluppo di questo traffico, comprando dai Colchi ogni genere di merci e rivendendole non al prezzo corrente, ma al più caro possibile».

[196] Proc. *Bella* II 15, 1-30.

[197] Vd. Greatrex e Lieu 2002, p. 121.

La pace "senza fine" proclamata nel 532 non aveva retto nemmeno dieci anni: i Persiani, guidati da un Cosroe I ormai saldamente alla guida del suo impero, erano decisi a riprendersi ciò che era stato loro, e a ribadire la loro tradizionale leadership sul Caucaso. Per quanto riguarda il nostro discorso, due elementi si impongono all'attenzione: la descrizione che Procopio offre negli *Edifici* della provincializzazione dell'Armenia; le trattative di pace del 561-2 e, di riflesso, l'importanza strategica della Lazica in quel contesto.

IV.3.3 Provincializzazione dell'Armenia: la testimonianza di Procopio

Trattando della decisione giustinianea di sostituire i satrapi delle regioni armene, il cui apporto militare era considerato ormai insufficiente, Procopio (*Aed.* III 1, 16-29) ci parla proprio di questi satrapi: sottolinea a più riprese che essi combattevano alla guida di propri eserciti, e che mai un soldato romano servì sotto di loro; ma, soprattutto, Procopio descrive l'investitura che gli imperatori romani riservavano a questi *naxarar*, un'investitura molto simile a quella già vista in precedenza per Tzath[198]:

Dispose questo per la Grande Armenia, come viene detta, ma nell'altra Armenia che si estende nella parte interna del corso del fiume Eufrate fino alla città di Amida, cinque satrapi armeni detenevano il potere, e tali uffici erano sempre ereditari e vitalizi. Tuttavia costoro ricevevano i simboli della loro ufficialità solo dall'imperatore romano. Vale la pena descrivere queste insegne, poiché esse non saranno più visibili a occhio umano. Vi è un mantello fatto di lana, ma non quella prodotta dalle pecore, bensì raccolta dal mare. *Pinnos* è il nome della creatura sulla quale si genera la lanugine[199]. E nella zona dove ci sarebbe dovuta essere la porpora, ovvero dove solitamente viene inserito il tessuto in porpora, è ricoperto con (una fascia di) oro. Il mantello era fissato da un fermaglio d'oro

[198] Il titolo di *naxarar* (նախարար) deriva probabilmente dal parto **naxvdār* nel senso di "colui che detiene il primo (rango)" e, come sottolinea Garsoïan (1989, p. 549), rinvia alla nobiltà di chi lo detiene più che a una sua particolare funzione; quindi una nobiltà ereditaria, fortemente gerarchizzata e che non necessità di una sanzione regale per esercitare il suo potere 'locale'. Per il corrispondente titolo persiano, *naxwār*, e le sue prerogative, vd. Gignoux 2004, 41-43.

[199] In realtà la forma comune del nome è πίννα. La *Pinna nobilis*, comunemente nota come 'Nacchera' o 'Pinna', è la più grande bivalve del Mar Mediterraneo. Vive sottocosta, fissata con la parte appuntita della sua conchiglia triangolare nella sabbia o nella roccia. Come tanti altri molluschi marini, essa produce dei filamenti grazie ai quali è in grado di ancorarsi sul fondo del mare: questi fili, sottili quanto robusti, costituiscono il materiale con cui si fabbrica il filamento detto *bisso marino*, utilizzato soprattutto in passato (oggi la *Pinna nobilis* è tutelata da una direttiva dell'Unione Europea) nelle culture mediterranee per la tessitura di preziosi indumenti dai colori cangianti. Evidentemente è bisso il materiale con cui veniva tessuta la clamide cui qui fa riferimento Procopio.

nel mezzo del quale vi era una pietra preziosa alla quale erano appesi tre zaffiri per mezzo di catene d'oro non allacciate. C'era una tunica di seta ornata in ogni sua parte di decorazioni in oro che sono soliti chiamare *plumia*. Gli stivali erano di colore rosso e alti fino al ginocchio, come quelli che possono essere indossati solo dall'imperatore romano e dal re persiano. (Proc. *Aed.* III 1, 17-23)[200]

IV.3.4 Importanza strategica della Lazica

Un'ulteriore conferma, insomma, della presenza di una cerimonia di investitura caratterizzata da un rituale ben preciso e cui si assegnava grande importanza[201]. La profezia di Procopio sulla fine di quelle cerimonie è valida solo in relazione alle cinque satrapie armene: in senso assoluto, cerimonie di quel tipo avrebbero ancora caratterizzato le iniziative diplomatiche e amministrative romane.

Il caso della Lazica riveste grande importanza ed è istruttivo, sotto molti punti di vista, in relazione al continuo tira e molla fra i due imperi per il controllo dei territori a sud del massiccio caucasico e lungo le coste del Mar Nero[202]. Gli interessi in ballo erano numerosi. La Ciscaucasia era più o meno controllata dalle varie tribù unne, e la loro

---

[200] τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ τῇ μεγάλῃ καλουμένῃ Ἀρμενίᾳ διῳκήσατο ὧδε, τῇ δὲ ἄλλῃ Ἀρμενίᾳ, ἥπερ ἐντὸς Εὐφράτου ποταμοῦ οὖσα διήκει ἐς Ἄμιδαν πόλιν, σατράπαι ἐφειστήκεισαν Ἀρμένιοι πέντε, καὶ κατὰ γένος μὲν ἐς ἀεὶ ⟨ἐς⟩ τὰς ἀρχὰς ἐκαλοῦντο ταύτας, ἐχόμενοι αὐτῶν ἄχρι ἐς θάνατον. σύμβολα μέντοι αὐτῶν πρὸς τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐδέχοντο μόνον. ἄξιον δὲ τὰ σύμβολα ταῦτα δηλῶσαι λόγῳ, ἐπεὶ οὐκέτι ἐς ἀνθρώπου ὄψιν ἀφίξεται. χλαμὺς ἡ ἐξ ἐρίων πεποιημένη, οὐχ οἷα τῶν προβατίων ἐκπέφυκεν, ἀλλ´ ἐκ θαλάσσης συνειλεγμένων. πίννους τὰ ζῷα καλεῖν νενομίκασιν, ἐν οἷς ἡ τῶν ἐρίων ἔκφυσις γίνεται. χρυσῷ δὲ ἡ τῆς πορφύρας κατηλήλειπτο μοῖρα, ἐφ´ ἧς εἴωθεν ἡ τῆς ἀλουργίδος ἐμβολὴ γίνεσθαι. περόνη χρυσῆ τῇ χλαμύδι ἐπέκειτο, λίθον ἐπὶ μέσης περιφράττουσά τινα ἔντιμον, ἀφ´ οὗ δὴ ὑάκινθοι τρεῖς χρυσαῖς τε καὶ χαλαραῖς ταῖς ἁλύσεσιν ἀπεκρέμαντο. χιτὼν ἐκ μετάξης ἐγκαλλωπίσμασι χρυσοῖς πανταχόθεν ὡραϊσμένος, ἃ δὴ νενομίκασι πλούμια καλεῖν. ὑποδήματα μέχρι ἐς γόνυ φοινικοῦ χρώματος, ἃ δὴ βασιλέα μόνον Ῥωμαίων τε καὶ Περσῶν ὑποδεῖσθαι θέμις.

[201] Una cerimonia di investitura che, come già anticipato, presenta alcune interessanti analogie con l'*addobbamento*, ovvero la cerimonia di investitura (appunto) dei cavalieri in epoca medievale: «Il cavaliere passerà quindi attraverso varie cerimonie, e con infinite varianti locali: la vestizione degli abiti simbolici di vario colore, la calzatura degli sproni, la consegna della spada appesa alla cintura, che diverrà (con gli sproni appunto) il simbolo del suo nuovo grado, un simbolico colpo (con il pugno chiuso, la mano aperta o il piatto della spada) sulla spalla o sul collo, l'abbraccio del suo iniziatore, la benedizione del vescovo presente nelle cerimonie più tardi» (Cardini 2004, p. XXXIV).

[202] «[…] I Lazi dapprima erano stanziati nella Colchide ed erano sudditi dei Romani, ma non soggetti al pagamento di un tributo o in qualche modo costretti a obbedire ai loro ordini, ma soltanto nel senso che, quando il loro re moriva, l'imperatore inviava il suo benestare per la designazione del successore al trono. Quest'ultimo doveva, assieme ai suoi sudditi, sorvegliare attentamente i confini del paese, per evitare che gli Unni, scendendo come nemici dai monti del Caucaso a loro contigui, attraversassero la Lazica e invadessero il territorio dell'impero romano. Per tale vigilanza costoro non ricevevano denaro o aiuti militari dai Romani, né dovevano prestare servizio nel loro esercito; però esercitavano un assiduo commercio con i Romani che abitavano sul Mar Nero. Infatti non possedevano né sale né grano né alcun altro prodotto utile, ma si procuravano ciò che serviva loro fornendo pelli, cuoio e schiavi […]» (Procopio, *Bella* II 15).

presenza e mobilità era una continua minaccia soprattutto per l'impero persiano. Il controllo della Transcaucasia significava anche controllo di quei passi, come le Porte Caspie, attraverso i quali era possibile controllare questa "minaccia mobile". Ma il controllo dei passi significava anche controllo delle possibili vie alternative a quelle tradizionali dei commerci con l'estremo oriente: la questione premeva ai Romani, intenzionati a evitare le dogane o (nei periodi di conflitto) gli sbarramenti persiani; ma i Persiani stessi, naturalmente, avevano interesse sia economico che politico a impedire ciò. Infine i territori della Colchide e del Caucaso offrivano il destro a un possibile attacco diretto a Costantinopoli (già spesso minacciata, a ovest, da Àvari e Slavi che soprattutto nella seconda metà del VI sec. si riversavano nella penisola balcanica). Riuscire a controllare tutti questi territori di frontiera sarebbe stato l'ideale ma non si verificava quasi mai; la perdita di uno di essi comportava la necessità di rispondere con nuove acquisizioni o con l'ampliamento della propria sfera di influenza. Il controllo della Lazica, per esempio, non aveva un valore straordinario in sé ma diveniva imprescindibile qualora altri territori fossero 'passati al nemico'. Quando poi non era possibile controllare direttamente alcuno di questi regni in una determinata zona, l'*ultima ratio* era l'installazione nella regione di presìdi militari e l'allacciamento di relazioni amichevoli con le numerose tribù montane. Illuminante al riguardo l'analisi dedicata da Costantin Zuckerman all'installazione delle prime fortezze bizantine nel Ponto orientale[203]. La perdita dell'Iberia, definitiva dopo Valente, aveva imposto a Teodosio I, preso atto del controllo persiano sull'Iberia, di ottenere il controllo della Lazica, di cui probabilmente i due imperi discussero contemporaneamente agli accordi sull'Armenia nel 387[204]. La Lazica era quindi entrata nell'orbita romana e i suoi re abitualmente ricevevano l'investitura da Costantinopoli[205]: grazie al sostegno imperiale, e per conto dei Romani, i Lazi a loro volta controllavano i vicini popoli dei Suani, Scymni, Apsili e Abasgi. Ma Apsili e Abasgi a loro volta, così come tutte queste tribù montanare, rappresentavano l'altra faccia della medaglia, l'aspetto

[203] Zuckerman 1991.
[204] Zuckerman 1991, pp. 536-537 n. 38.
[205] La pretesa che nel V sec. la Lazica fosse subordinata all'Iberia controllata dai Persiani è senza fondamento: vd. Martin-Hisard 1983, pp. 225-227 e Zuckerman 1991, p. 536 n. 37. D'altra parte, pur essendo formalmente subordinati ai Romani, i Lazi come altri loro vicini (quali Armeni e Iberi) erano soliti modificare le loro alleanze, magari chiedendo l'intervento persiano: si è già visto in precdenza il caso di Gubazes.

meno eclatante ma non meno decisivo di una stessa politica. L'amicizia che legava queste tribù al popolo romano aveva il compito di integrare o sostituire (per brevi periodi) il sostegno di alleati più importanti ma più scomodi come gli stessi Lazi: la vicinanza di fortezze romane come Sebastopolis e Pityus (odierne Sakhumi e Pitsunda in Abkhazia) fece di queste tribù-clienti fortemente militarizzate degli alleati preziosi[206]. L'importanza della Lazica restava comunque indiscutibile: fintanto che «the empire kept hold of Iberia, it had access to the main passes of the central Caucasus, and the importance of those in Lazica was marginal. Once Iberia was lost to Persia, the northern passes alone escaped Persian control. The kind of traffic passing through them is known from sixth-century sources: by that time, subsidies to trans-Caucasian tribes and distant diplomatic itineraries were firmly established»[207]. Una conferma di tale situazione si sarebbe avuta durante le trattative di pace avviate, da Romani e Persiani, nel 561 allo scopo di perfezionare gli accordi già raggiunti nel 557. I Persiani si dimostrarono abili nello sfruttare una leggerezza diplomatica della controparte, che aveva dato per scontato che nell'accordo sul ritorno della Lazica nella sfera di influenza romana fosse compreso anche il recupero della Suania. I Romani contavano sul fatto che, da svariati decenni ormai, era il re dei Lazi, dopo uno scambio epistolare con Costantinopoli, a nominare il sovrano dei Suani nei momenti di passaggio dinastico. Il plenipotenziario romano, Pietro, si recò alla corte di Cosroe I per discutere direttamente la questione: i documenti da lui presentati furono ammessi come validi dallo *šāh*, ma riguardavano solo alcuni anni del V sec.; da parte loro i Persiani erano in grado di produrre loro documenti (di cui il nostro testimone, Menandro Protettore, non ci dice nulla nei frammenti superstiti) che dimostravano come nell'ultimo secolo le cose fossero andate diversamente[208]. Ma si trovò comunque un accordo. I Persiani non avevano intenzione di tenere la Suania; ma, dimostrato che Suania e Lazica erano due territori ben distinti, pretesero e ottennero un distinto e ulteriore pagamento per restituire anche la prima ai Romani.

[206] Vd. Kazanski 1991, pp. 488-493.
[207] Zuckerman 1991, p. 540.
[208] Una testimonianza di Prisco (fr. 41 Bornmann) illumina la questione con il riferimento a un conflitto da cui sarebbe scaturita, dopo il 468, la 'autonomia' della Suania. Tornata ai Romani, e pur mantenendo rapporti di scambio con i Lazi, la Suania comunque ottenne dal 562 di mantenere tale 'autonomia': vd. Zuckerman 1991, pp. 540-544 (part. 543).

Il discorso fatto per la Lazica vale, quasi di riflesso oseremmo dire, anche per la Suania. I Romani, così come i Persiani, non le attribuivano un gran valore in sé e per sé, ma non sottovalutarono mai il rilievo assoluto della sua posizione geografica. «Yet if Justinian and his successors made the recovery of Suania a central issue in the relations with Persia, it was for a reason. The old Persian general Mermeroes did not fail to notify his king that Suania is Σκυθῶν πάροδος, the entrance gate of Scythians. Whoever controlled it, could let in raids by the tribes of the northern Caucasus. In this way, the Persians there could, indeed, threaten Lazica. The story of Zemarchos, Justin II's ambassador to the Turcs, shows, moreover, that Persian occupation of Suania jeopardized the traffic through the pass of Kluhor, the empire's main link across the Caucasus. From Suania, located to the south-east, Persians could easily send an ambush in the territory of the Missimiani, who dwelled above the Apsili at the immediate approaches to the pass. The imperial government knew that in this mosaic of tribes set between the sea and the northern spurs of the Caucasus range, it could not relinquish one without weakening the entire system of communications considerably. Thus the real issue of the Suanian controversy was the security of the northern Caucasus passes, first established as an imperial stronghold by Theodosius I almost two hundreds years before»[209].

IV.3.5 Grepes e Grod: due nuovi successi diplomatici di Giustiniano

Ma ora facciamo un piccolo passo indietro: torniamo a Malalas e alle cerimonie di investitura di Grepes nel 527 e Grod nel 528. Siamo entrati nel pieno dell'età giustinianea.

In quell'anno il re degli Eruli, di nome Grepes, venne dai Romani e arrivò a Bisanzio con il suo esercito. Fece atto d'obbedienza all'imperatore Giustiniano e chiese di diventare cristiano. Fu battezzato durante la Santa Epifania ed ebbe l'imperatore Giustiniano come padrino del suo santo battesimo. I suoi senatori e dodici suoi parenti furono battezzati con lui. Quando Giustiniano gli ebbe concessi molti doni e lo ebbe congedato, viaggiò con le sue truppe fino alla sua patria, mentre l'imperatore dei Romani gli diceva "Quando avrò bisogno di te, te lo farò sapere". (Malalas, *Chron.* 427. 17 – 428. 4)[210]

[209] Zuckerman 1991, p. 544. Il Passo di Kluhor collegava Sebastopolis alla valle del fiume Kuban, nel nord del Caucaso, fiume che arriva a bagnare Armavir.

[210] ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ προσερρύη Ῥωμαίοις ὁ ῥὴξ τῶν Ἐρούλων ὀνόματι Γρέπης· καὶ ἦλθεν ἐν Βυζαντίῳ μετὰ ἰδικῆς βοηθείας, καὶ προσεκύνησε τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν καὶ ᾔτησεν ἑαυτὸν

And in those days there reigned in the country of the Huns a man named Grepes (text—Akraids), and he went to the emperor Justinian and became a Christian, he and all his kindred and officers. And the emperor gave him large sums of money, and sent him back to his own country with honour as a vassal of the Roman empire. (Giovanni di Nikiu, *Cronaca* XC 70)[211]

In quell'anno il re degli Unni vicini al Bosforo, chiamato Grod, si recò anche lui dall'imperatore. Venne a Costantinopoli e fu battezzato. L'imperatore fu suo padrino di battesimo e, dopo avergli fatto molti doni, lo rinviò nel suo paese, per sorvegliare il territorio romano, inclusa Bosforo, la città costruita da Eracle che veniva dalla Spagna[212]. Eracle stabilì come contributo una tassa annuale per i Romani, in bovini invece di denaro, e chiamò la città "Boōn phoros" (Tassa dei bovini), cioè quello che aveva ordinato di pagare[213]. Egli installò in quella città un *numerus* di truppe romane o italiche conosciute come Ispanici, assegnando a essi un tribuno che fosse preposto alla sorveglianza. C'era commercio nella città fra Romani e Unni. Questo re che era divenuto cristiano ritornò nella sua terra vicino Bosforo dove trovò suo fratello. Lasciandoselo alle spalle con un manipolo di Unni, egli andò via. Gli Unni erano soliti venerare degli idoli; questi li presero e li fusero, poiché erano fatti di argento e di elettro, e li scambiarono a Bosforo ricevendo in cambio dei *miliaresia*. I sacerdoti degli Unni erano furiosi e uccisero il re e nominarono re suo fratello Mongel al suo posto. Temendo i Romani, essi si recarono a Bosforo e uccisero coloro che erano di guardia alla città. Informato sui fatti, l'imperatore nominò l'ex console Giovanni *comes* degli stretti del Mar Nero, e gli ordinò di attestare la sua posizione in un posto chiamato Hieron, all'imboccatura del Mar Nero, inviandolo con un esercito di Goti[214]. L'imperatore iniziò una campagna contro gli Unni, inviando navi piene di soldati, insieme a un esarca, attraverso il Mar Nero e inviando anche per via di terra un grosso esercito al comando del generale Badouarios. Quando i barbari vennero a

---

γενέσθαι χριστιανόν. καὶ βαπτισθεὶς ἐν ἁγίοις θεοφανίοις ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο τοῦ ἀχράντου βαπτίσματος ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανός· ἐφωτίσθησαν δὲ σὺν αὐτῷ καὶ οἱ συγκλητικοὶ αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς αὐτοῦ δώδεκα. καὶ πολλὰ χαρισάμενος αὐτῷ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ὥδευσεν ἐπὶ τὴν ἰδίαν χώραν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ βοηθείας, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων ὅτι Ὅταν βουληθῶ, δηλῶ σοι.

Vd. anche Theoph. *Chron.* 174. 27 – 175. 5 (AD 527/8); Cedren. 643. 10 – 15; Michele Siro 9. 21 (192); Ps.-Dionys. 844 (AD 532/3); Slav. Ist. 26. 14 – 27. 1.

[211] Grepes, che è Akraids nel testo di Giovanni (che lo descrive come un unno, forse associando erroneamente le due popolazioni o in riferimento al caso immediatamente precedente di Grod, che è anticipato nel suo testo) e Γρέτες in Cedreno. Molto interessante la testimonianza dello Pseudo Dionigi Tel-Mahre, il cui dettato è veramente vicinissimo a quello di Malalas e nel quale il nome del re erulo è scritto *'gryps*, che sembra suggerire un 'Agrippa' (vd. Witakowski 1996, p. 49 n. 251).

[212] La città in questione potrebbe essere Cherson (oggi Sevastopol, in Crimea), fondata da coloni dori di Eraclea Pontica, oppure Panticapaeum (oggi Kerch, sempre in Crimea), conosciuta anche come Bosforo. In ogni caso il riferimento alla Crimea o al Bosforo in quanto tali è certo. Più probabile, però, che la città in questione sia l'odierna Kerch, situata sullo Stretto di Kerch (antico Bosforo Cimmerio): vd. Witakowski 1996, p. 49 n. 256. Su Cherson, vd. Bortoli e Kazanski 2002.

[213] L'etimologia del termine Bosforo è più comunemente legata al mito di Io. Per altre spiegazioni del nome, vd. Dagron 1991, p. 375 n. 14.

[214] Hieron, così detto nell'antichità per il santuario di Zeus Ourios e posto all'imboccatura del Bosforo.

saperlo fuggirono, e Bosforo tornò in pace sotto il governo romano. (Malalas, *Chron.* 431. 16 – 433. 2)[215]

66. And subsequently there came a man of the Huns named Jaroks to the emperor Justinian, and he was baptized and became a Christian. And the emperor Justinian was his sponsor at the baptism, and he gave him abundant honours, and sent him back to his own country. Now this man became a vassal of the Roman empire. 67. And when he returned home he told his brother regarding the gifts which the emperor had given him. And he also became a Christian. This Jaroks took all the idols which the Huns worshipped and brake them in pieces, and took the silver wherewith they were covered and burnt them with fire. And all the people of the country of the Huns who were barbarians were wroth, and they rose against him and slew him. 68. And when the emperor Justinian heard of this, he arose and went to war against them, and he sent many ships by the sea of Pontus and many warriors of the Scythians and Goths. And he set Tulilan, a valiant general, over the ships. 69. But as for the cavalry he dispatched them by land, and there was a numerous army with Baduarius as commander. And when the inhabitants of the country of the Huns heard (of these forces) they took to flight, and concealed themselves. And the emperor seized their country and made peace with them anew. (Giovanni di Nikiu, *Cronaca* XC 66-69)[216]

Queste nuove testimonianze, su Grepes e Grod, non arricchiscono le nostre informazioni sul cerimoniale diplomatico-religioso di investitura, da parte romana, di questi sovrani e prìncipi barbari. Ci forniscono però, soprattutto i fatti riguardanti Grod, qualche preziosa indicazione supplementare circa le direttive e gli interessi della politica imperiale nel VI sec.

---

[215] Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ καὶ ὁ πλησίον Βοσπόρου ῥὴξ τῶν Οὔννων ὀνόματι Γρὼδ προσερρύη τῷ αὐτῷ βασιλεῖ· καὶ ἦλθεν ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ἐφωτίσθη· ὅντινα ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἐδέξατο εἰς φώτισμα, καὶ πολλὰ χαρισάμενος αὐτῷ ἀπέλυσεν αὐτὸν εἰς τὴν ἰδίαν χώραν εἰς τὸ φυλάττειν τὰ Ῥωμαϊκὰ καὶ τὴν Βόσπορον, ἥντινα πόλιν Ἡρακλῆς ὁ ἀπὸ Ἰσπανιῶν ἔκτισε καὶ ἐποίησε συντελεῖν Ῥωμαίοις ἀντὶ χρημάτων βόας κατ´ ἔτος, δεδωκὼς αὐτῇ τῇ πόλει ὄνομα Βοῶν φόρος, ὅπερ καὶ συντελεῖν αὐτὴν ἐκέλευσεν. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ πόλει ἐκάθισεν ἀριθμὸν στρατιωτῶν Ῥωμαίων, ἤτοι Ἰταλῶν, λεγομένων Ἱσπανῶν, δοὺς αὐτοῖς καὶ τριβοῦνον σὺν αὐτοῖς φυλάττοντα. ἦν δὲ ἐν τῇ πόλει συναλλαγαὶ Ῥωμαίων τε καὶ Οὔννων. Ὁ δὲ αὐτὸς ῥὴξ ὁ γενόμενος χριστιανὸς ἀπελθὼν ἐπὶ τὴν ἰδίαν χώραν πλησίον Βοσπόρου εὗρε τὸν ἴδιον ἀδελφόν· καὶ ἐάσας αὐτὸν μετὰ βοηθείας Οὐννικῆς ἀνεχώρησεν. ἔσεβον δὲ οἱ αὐτοὶ Οὖννοι ἀγάλματα· καὶ λαβόντες αὐτὰ ἐχώνευσαν· ἦσαν γὰρ ἀργυρᾶ καὶ ἠλέκτρινα· καὶ κατήλλαξαν αὐτὰ ἐν Βοσπόρῳ, λαβόντες ἀντ´ αὐτῶν μιλιαρίσια. καὶ μανέντες οἱ ἱερεῖς τῶν αὐτῶν Οὔννων καὶ ἔσφαξαν τὸν ῥῆγα καὶ ἐποίησαν ἀντ´ αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν Μοῦγελ. καὶ πτοηθέντες Ῥωμαίους ἦλθον ἐν Βοσπόρῳ καὶ ἐφόνευσαν τοὺς φυλάττοντας τὴν πόλιν. Καὶ ἀκούσας ταῦτα ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἐποίησε κόμητα στενῶν τῆς Ποντικῆς θαλάσσης, ὃν ἐκέλευσε καθῆσθαι ἐν τῷ λεγομένῳ Ἱερῷ εἰς αὐτὸ τὸ στομίον τῆς Πόντου, Ἰωάννην τὸν ἀπὸ ὑπάτων, ἀποστείλας αὐτὸν μετὰ βοηθείας Γοτθικῆς. καὶ ἐπεστράτευσε κατὰ τῶν αὐτῶν Οὔννων ὁ αὐτὸς βασιλεὺς πέμψας διὰ τῆς αὐτῆς Ποντικῆς θαλάσσης πλοῖα γέμοντα στρατιωτῶν καὶ ἔξαρχον, ὁμοίως δὲ καὶ διὰ γῆς πέμψας πολλὴν βοήθειαν καὶ στρατηγὸν Βαδουάριον. καὶ ἀκούσαντες οἱ βάρβαροι, ἔφυγον, καὶ γέγονεν ἐν εἰρήνῃ ἡ Βόσπορος, ὑπὸ Ῥωμαίων οἰκουμένη. Vd. anche Theoph. *Chron.* 175. 24 – 176. 17 (AD 527/8); Cedren. 644. 13 – 645. 6; Michele Siro 9. 21 (192); Ps.-Dionys. 845 (AD 533/4).

[216] Il nome di Grod è, come visto, Jaroks in Giovanni e Γόρδας in Cedreno.

Grepes e i suoi furono solennemente battezzati nel giorno dell'Epifania. Non si era trattato di un grandissimo colpo della diplomazia bizantina. L'antica potenza degli Eruli era ormai solo un ricordo, e di fatti da allora in poi se ne sentirà parlare solo come contingenti di rinforzo delle truppe romane. Probabilmente originari della Scandinavia, gli Eruli erano comparsi sulla scena romana nella seconda metà del III sec. d.C., al seguito dei Goti dei quali condividevano mobilità e pericolosità, quindi si erano stanziati nei territori liberi fra il Ponto e le paludi meotidi[217]. Comunque, entrarono a far parte della congerie di popoli che costituiva l'impero unno; sconfitto Attila, si staccarono dagli Unni e crearono un proprio regno fra le attuali Vienna e Brno, sottomettendo le popolazioni già ivi stanziate come i Longobardi; nel 476, infine, erano al seguito di Odoacre in Italia. A quel punto iniziò la parabola discendente della loro storia. Sconfitti da Teoderico e battuti anche dai Longobardi in rivolta, gli Eruli andarono incontro a una vera e propria diaspora all'inizio del VI sec.: una parte di loro si diresse verso l'Illiria, e sono probabilmente gli stessi che, al seguito di Grepes, ottennero la protezione imperiale mettendo a disposizione di Giustiniano le loro capacità militari.

Più generoso nei particolari il racconto della conversione di Grod, sovrano degli Unni stanziati nella zona del Bosforo. Questo, inizialmente, sembra un ottimo risultato conseguito dalla diplomazia romana[218]. L'alleanza di questi Unni garantisce una maggiore sicurezza della regione, presidiata da tempo da un contingente romano, e inoltre nuove possibilità commerciali. Ma la situazione è presto rovesciata dall'instabilità del regno di Grod che, probabilmente a causa della sua conversione e di una condiscendenza giudicata

[217] Non a caso Giordane (*Getica* XXIII 117) ricollega il loro nome al greco ἕλος ("palude"); ma è più probabile che la loro denominazione sia da riconnettersi all'anglosassone *eorl*, antico nordico *iarl* ("uomo eccellente") oppure al gotico *hairus*, antico sassone *heru* ("spada"): vd. Capo 1992, p. 392.

[218] Non si può escludere che fosse il risultato di una missione diplomatica affidata, poco prima, al patrizio Probo, nipote del defunto imperatore Anastasio: vd. Greatrex 1998, p. 143 n. 11. In effetti, come ci testimonia Procopio (*Bella* I 12), qualche tempo prima (e forse in risposta alla conversione di Tzath), il re degli Iberi Gurgenes, di fronte al tentativo di Kawād di imporre lo zoroastrismo al suo popolo, si era recato direttamente da Giustino per implorare la sua protezione; a questo punto l'imperatore inviò il succitato Probo nella città di Bosforo, sul Mar Nero, con una grossa somma di denaro allo scopo di assoldare un esercito di Unni da inviare in aiuto agli Iberi. La missione, stando a Procopio, si concluse con un nulla di fatto; ma forse, come detto, l'alleanza di Grod non è del tutto estranea a queste trattative: vd. anche Engelhardt 1984, pp. 85-87 e Rubin 1960, p. 267. Si noti per inciso che la scelta di Probo, un non calcedoniano dichiarato, per una missione diplomatica che riguardava una zona (la Crimea e, soprattutto, il Caucaso) a forte maggioranza monofisita, non era affatto casuale e rispondeva alla tradizionale 'fessibilità' propria della *Realpolitik* romana: vd. Vasiliev 1950, pp. 250-252; Rubin 1960, pp. 261-262; Engelhardt 1984, pp. 80-90.

eccessiva verso i Romani, viene rovesciato dal fratello che avvia una politica decisamente ostile nei confronti dell'impero. I Romani sono quindi costretti a delle grandi manovre nel Mar Nero e, a quanto pare, lo stesso spiegamento di forze basta a spaventare i nuovi nemici e a farli fuggire.

IV.3.6 Difficoltà 'strategiche' dell'Impero a inizio VI sec.

Il Mar Nero non era più, ormai da oltre due secoli, un "lago romano"; le sue coste settentrionali vedevano l'alternarsi di tribù solitamente ostili che l'impero era costretto a fronteggiare; la situazione si era aggravata nel IV secolo con la perdita, da parte romana, dei maggiori "clienti" caucasici e, conseguentemente, del controllo dei passi del Caucaso centrale ora in mano persiana. Questa situazione di emergenza aveva stimolato le scelte, nella regione, di Teodosio I cui già si è accennato: certo è per noi impossibile determinare quanto di questa politica sia stato coscientemente determinato, e quanto invece fosse frutto della contingenza o della improvvisazione[219]. Resta fuori di dubbio però che tali scelte informarono d'allora in avanti la politica romana nella zona, e che comunque perseguirono alcuni obiettivi ben precisi. Era chiaro che l'impero «would not give up access to Cherson and to Bosporus as, despite the havoc wrought by invasions, it still considered the Black Sea basin as a reservoir of grain for Constantinople. Nor could it forgo the strategic advantages engendered by direct contacts with the powerful new tribes installed to the north of the Caucasus and the Caspian steppe. On the other hand, the state was no longer capable of achieving these goals by a large-scale military presence, as it had no forces to spare. These basic considerations were, no doubt, present in Theodosius' mind. Thus outside its main territory, the empire occupied two strategic strongholds on the Pontic coasts, which it defended by small regular garrisons and even more so by protective screens of heavily subsidized local barbarians. Rather than basis for military intervention, these were essentially advanced posts of intelligence gathering, diplomatic traffic and trade»[220].

[219] Vd. Zuckerman 1991, p. 552.
[220] Zuckerman 1991, pp. 552-553.

Il problema che si ripropone è sempre lo stesso: l'impero da difendere è vastissimo, e lo sono soprattutto i suoi confini[221]; sono necessari sforzi umani ed economici che spesso sono superiori alle possibilità dei Romani, i cui nemici sono tanto numerosi quanto in continuo avvicendarsi, attratti dall'impero per una serie di svariati motivi; a ciò si aggiunga la rivalità con la Persia, cui si intreccia la necessità di collaborare con essa per fronteggiare i pericoli comuni. La risposta dell'impero è sempre più orientata verso la diplomazia e un uso intelligente delle forze e delle risorse disponibili. In tal senso, il cristianesimo, con la sua capacità persuasiva e carismatica, con il suo acceso proselitismo, è sempre più uno strumento efficace e imprescindibile. E Giustiniano non si sarebbe certo fatto pregare per sfruttare questa 'arma' diplomatica. Durante tutto il suo regno, egli si sarebbe preoccupato di inviare missioni evangelizzatrici sia nelle regioni dell'impero rimaste pagane che, come abbiamo visto, fra popolazioni estranee all'impero di cui cercava l'alleanza[222]. Il monaco Giovanni d'Amida, sebbene monofisita, fu incaricato intorno al 542 di attraversare regioni come Asia, Caria, Frigia e Lidia per convertire, con la collaborazione di altri monaci siriaci, gli ultimi pagani ancora rimasti. Facendo la spola fra la capitale e queste province, in un lungo processo durato trentacinque anni (e quindi ben oltre il regno di Giustiniano), Giovanni sembra aver riportato una serie di successi straordinari, probabilmente anche grazie ai lauti compensi che l'imperatore garantiva a chi si faceva battezzare (un *tremissis*, un terzo di un solido d'oro, pro capite)[223]. Ma anche

[221] Ancor più dopo la *restauratio* di Giustiniano.

[222] Per la politica religiosa di Giustiniano, vd. Maraval 1998c.

[223] Ps.-Dionys. 853 (AD 541-/2): «God's grace visited the countries of Asia, Caria, Lydia and Phrygia by the zealousness of the victorious Justinian. It proceeded from him abundantly by mediation of our humble self, that is John of Asia, to the effect that by the power of the Holy Spirit 70,000 souls were instructed in the faith and turned away from the error of paganism, idolatry and the celebration of the demons to the knowledge of the truth. They were converted, signed with the Cross and baptized in the name of our Lord Jesus Christ. Having renounced the error of their fathers they joined the ranks of the Christians. (For) the expenses and the baptismal robes the victorious (emperor) gave abundantly and he also took care to bestow upon every of them a *trimision*» (Witakowski 1996, p. 72). Giovanni di Efeso *HE* III 2, 44: «This Deuterius was a man of industrious and upright habits, who from his youth to old age uninterruptedly, through a period of five-and-thirty years, was fellow-labourer with John in instructing the heathen in the provinces of Asia, Caria, Phrygia, and Lydia, where together they built ninety-nine new churches and twelve monasteries: and throughout this time John confided in him, and trusted in him more than in all besides. When therefore he grew old, and became the victim also of persecution, he appointed |160 Deuterius in his place as bishop of the orthodox in Caria, and intrusted to his charge the churches and monasteries there, among which he laboured, visiting and strengthening them all, until his death, which happened at Constantinople. For he was greatly assisted by Divine grace, which enabled him to discharge efficiently and zealously and manfully the painful duties of his office: and when the synodites pursued him in hopes of getting him into their power, that they might treat him as they had done Paul of Aphrodisias, and substitute

fuori dai confini imperiali le missioni evangeliche erano state numerose. Giustiniano aveva inviato vescovi agli Abasgi e ai Goti della Palude Meotide, nonché missioni presso i Nobadi, che furono convertiti fra il 537 e il 545 da un prete alessandrino, Giuliano, inviato da Teodora in persona e (naturalmente, siamo tentati di chiosare) monofisita convinto[224]; sotto Giustino II, il monaco Longino, già assistente del deposto vescovo di Alessandria Teodosio, nominato a sua volta vescovo di Nubia, completò l'opera di evangelizzazione[225].

Un breve inciso: la politica religioso-diplomatica giustinianea (tutto sommato protratta anche sotto Giustino II), come visto, spesso si affida a eminenti figure di monofisiti: i sovrani di Axum, Probo, Giovanni di Amida (la cui missione si concluse solo nel 576), Giuliano, gli alleati Ghassanidi (di cui si tratterà di seguito). Insomma, è una politica ecclesiastica pregna di realismo e senso pratico, la stessa che aveva indirizzato Giustino a un'aperta tolleranza in Egitto quando, all'inizio del suo regno, aveva inaugurato una linea repressiva nei confronti dei non calcedoniani[226]; e aveva indotto in seguito lo stesso Giustino a restituire, su fortissima pressione del goto Teoderico, i beni confiscati alla ricca comunità ariana di Costantinopoli, che sarebbe successivamente risultata immune anche al ritorno a una politica repressiva nel 527[227]. Una linea di condotta tollerante, dunque, che era stata probabilmente ispirata dalla constatazione che l'orientamento repressivo aveva suscitato malumori anche fra quegli ortodossi che avevano accolto l'*Henotikon* senza ravvisarvi alcun carattere anti-calcedoniano[228]. Tale orientamento sarà progressivamente, e soprattutto con Maurizio (e Domiziano), abbandonato e quasi ribaltato con la fine del secolo: dalla collaborazione dei monofisiti si passerà all'emarginazione dei loro leader e alla conversione forzata dei credenti 'eretici'. Una scelta di 'coerenza estrema' sul piano della politica ecclesiastica, quasi sempre (almeno in

---

him in the place of the other Paul of Antioch, the Lord did not deliver him into their power: and so he fought unto the end the good fight, and arrived at a prosperous old age» (trad. ing. Payne Smith 1860).

[224] Giuliano aveva preceduto la missione calcedoniana inviata da Giustiniano (Ioh. Eph. *HE* III 4, 6): forse non è assurdo credere che l'imperatore avesse trovato il modo di salvare le apparenze inviando una missione ortodossa, ufficiale, preceduta però da una non ufficiale e monofisita, di certo più 'efficace' in Nubia.

[225] Vd. Maraval 1998c, p. 396. I Nobadi avrebbero egregiamente servito l'impero cristiano della Nuova Roma: guidati dal loro re Silko, avrebbero infatti impartito una dura lezione ai Blemmi, da sempre una spina nel fianco per l'Egitto romano: vd. Eide, Hägg, Pierce e Török 1998, pp. 1147-1153.

[226] Vd. Maraval 1998b, p. 138.

[227] Vd. Maraval 1998b, p. 143-144.

[228] Vd. Maraval 1998b, p. 1 Vd. Maraval 1998b, p. 140.

oriente) rispettata da Maurizio, e che avrebbe avuto notevoli ripercussioni sugli equilibri politici e militari dell'impero[229].

IV.3.7 Gli Arabi Ghassanidi: i più importanti *clientes* romani sul confine orientale

Siamo giunti al 529. Giustiniano ha ormai consolidato la sua posizione come unico Augusto. La vecchia generazione, quella degli uomini di Giustino, segna il passo: i comandi militari sono affidati a Sittas e a Belisario. Anche fra gli alleati, in particolare fra gli Arabi, emerge una figura guida, molto vicina all'imperatore: è al-Ḥārith, capo jafnide della tribù dei Ghassanidi.

Il rapporto fra Roma e gli Arabi, e più in generale fra Roma e il mondo semitico è di antichissima data quanto intenso e spesso decisivo per la storia dell'impero. In particolare, le relazioni fra Romani e Arabi divengono sempre più intense e cruciali per gli sviluppi storici in epoca tardo-antica, fino all'esplosione islamica dell'epoca di Eraclio[230]. I Romani ebbero rapporti con due tipi diversi di popolazioni arabe: quelle sedentarie, insediate nelle città della penisola (soprattutto città carovaniere, come Palmira)[231]; e poi c'erano le popolazioni nomadi, che popolavano e dominavano il deserto arabo, una "terra di nessuno" se la vediamo da un'ottica romano-persiana, ma in realtà terra di qualcuno, le tribù arabe appunto, cui i due imperi si rivolgevano per sorvegliare i propri interessi nel punto di frizione fra i loro territori, per controllare meglio e tenere in equilibrio le 'zone

[229] Le necessità di ortodossia dell'impero erano fra l'altro ben chiare anche ai suoi alleati. Infatti fu proprio la necessità di chiarire la questione e trovare un compromesso il principale motivo del viaggio di al-Ḥārith a Costantinopoli nel novembre 563. «The discussion of which of his sons should succede him clearly implies that Arethas had more than one son. One of them, Jabala, had been killed in 554 in the encounter with Munḏir. Another, left anonymous by Procopius, had also been killed in the 540s. Even after the death of these two, Arethas had more than one son, as is clearly implied in the use of the plural by Theophanes. Only one of them is known by name, none other than Munḏir, who actually succeeded him in 569. Munḏir was a Monophysite, and this throws more light on why it was necessary for Arethas to come to the capital for settling the question of succession, this time from the point of view of Arethas himself. The Ghassānids, although staunch Monophysites, had among them some Dyophysite princes or phylarchs, as is clear from the Syriac sources. It is therefore possible that among the sons of Arethas there were those who were inclined toward Chalcedon. Arethas wanted a successor who was a Monophysite as well as a competent soldier; and he had also to reckon with the Chalcedonian camp in the capital that would view the Monophysite arab phylarchs with suspicion and probably would have wanted Chalcedonian ones. Hence the necessity of the journey to Constantinople.» (Shahid 1995, p. 284).

[230] Al riguardo, oltre alle monografie di Shahid (1984a, 1984b, 1989, 1995), si veda Kaegi 1992 e il più recente Retsö 2002.

[231] Al di là dell'importanza di Palmira, non si dimentichino le origini dell'imperatore Filippo, detto appunto l'Arabo.

di subduzione' fra i rispettivi domini. Ma a parte i possibili interessi comuni (commerciali in primo luogo), o uno scambio reciproco (servizi per i Romani, *stipendia* o soprattutto *annona foederaticia* per gli alleati arabi), un altro elemento lega queste tribù arabe e il mondo romano: il cristianesimo[232]. Ciò naturalmente non significava automatica e garantita fedeltà delle tribù saracene all'impero: come si è già accennato, la fede cristiana non sempre va di pari passo con le scelte politiche. Sicuramente costituì, soprattutto nel VI sec., un ulteriore motivo di coesione, che in qualche modo facilitò i rapporti fra Romani e (soprattutto) Ghassanidi; ma poteva diventare, data la posizione solitamente miafisita di questi cristiani arabi, fonte di tensione e motivo di rottura con l'impero al di là di ogni interesse 'mondano', capovolgendo così le più scontate aspettative in merito. Nel IV e nel V sec. i principali alleati arabi dell'impero, Tanuchidi e Salihidi, erano tribù arabe cristiane di osservanza ortodossa (e conseguentemente calcedoniana nel secondo caso)[233]; ma a capo delle tribù arabe 'federate' troviamo, nel VI sec. i Ghassanidi, anch'essi cristiani ma di osservanza monofisita. I Ghassanidi saranno di fatto vittime politiche dell'incertezza confessionale della politica ecclesiastica imperiale nel corso del secolo; passati al credo monofisita in un periodo favorevole (il regno di Anastasio), perseverarono coerentemente nelle loro convinzioni religiose, scontrandosi così con le necessità ortodosse e i frequenti cambiamenti di rotta della politica imperiale, pagando in particolare l'intolleranza della chiesa calcedonita e il progressivo affermarsi del suo peso nelle scelte di corte nel corso di tutto il secolo[234]. Già verso la fine del V sec. l'egemonia dei Salihidi fra le tribù arabe alleate dei Romani era stata messa in discussione dall'emergere dei Ghassanidi; all'inizio

[232] D'altra parte il mondo arabo era sempre stato molto ricettivo nei confronti del cristianesimo; è probabile che il primo sovrano cristiano della storia sia stato proprio un arabo, Abgar di Edessa: vd. Shahid 1984, p. 155. Molto interessante una recente tendenza della storiografia specialistica, che ha avviato una serie di studi comparati fra il modo arabo e il mondo germanico (vd. Chrysos e Schwartz 1989), partendo da una visione degli Arabi come "germanici dell'oriente (romano)". Sono indubbie le affinità fra i due 'fenomeni' storici: il ruolo di *foederati* dei Romani, l'attrazione verso il cristianesimo (sebbene con evoluzioni affatto diverse), il 'futuro' da conquistatori dell'ovest e dell'est rispettivamente. Preme tuttavia sottolineare, al di là del carattere "romano/europeo-centrico" della questione, una notevole differenza fra i due casi: la debolezza dell'impero e la contemporanea assenza di un impero rivale (ruolo di fatti progressivamente assunto dagli stessi regni romano-germanici) a occidente, la situazione contraria in oriente.

[233] Vd. Shahid 1984b e Shahid 1989.

[234] Vd. Shahid 1995, p. xxviii; lo studioso è inoltre convinto che questi contrasti, indebolendo oltremodo i Ghassanidi, abbiano aperto la strada all'espansione islamica del VII secolo: ipotesi certo interessante e per molti rispetti persuasiva, ma a nostro modesto avviso azzardata se intesa a considerare la debolezza ghassanide come l'elemento esclusivo di spiegazione dello straordinario dispiegarsi della potenza arabo-islamica nel Mediterraneo.

del sesto secolo a loro si aggiungevano, con un ruolo guida, gli stessi Ghassanidi e gli Arabi del regno di Kinda (potente gruppo peninsulare che, scioltosi dall'orbita degli Omeriti dello Yemen, era passato all'alleanza con i Romani). Con Ghassanidi e Kinditi Anastasio concluse un *foedus* nel 502, alla vigilia di un nuovo scontro con la Persia. L'anno successivo i Ghassanidi, ormai sempre più i principali alleati arabi dell'impero, ebbero il loro battesimo del fuoco in tale ruolo attaccando la città di Hira, capitale degli Arabi Lakhmidi, più vicini a un cristianesimo di tipo nestoriano (come quello della Chiesa di Persia) e preziosi alleati dei Sasanidi[235]. Almeno nei primi decenni di questo 'scontro nello scontro' fra gli alleati delle due "superpotenze", i Lakhmidi avrebbero avuto molto spesso la meglio.

IV.3.8 Esempi di collaborazione romano-persiana: la punizione del doppiogiochista Zilgibis e la possibile adozione di Cosroe (I)

Il conflitto scoppiato nel 502 aveva, come spesso accadeva, motivazioni di carattere 'economico': in sostanza, era soprattutto la carenza di liquidità a spingere Kawād allo scontro. Ritornato con difficoltà sul trono nel 499, dopo esserne stato scacciato tre anni prima per una congiura ordita da alto clero e nobiltà, Kawād si trovava in una difficile situazione: al vuoto delle casse statali faceva riscontro la pressante richiesta degli Unni Eftaliti, suoi alleati, di essere lautamente ricompensati per i servigi resi[236]. A questo problema si era aggiunta una gravissima carestia nel sud della Mesopotamia. Lo *šāh* si era naturalmente rivolto alla sola persona in grado di 'prestargli' il denaro occorrente, ma Anastasio si era mostrato sordo alle sue ricerche. Perciò Kawād era stato in un certo senso

[235] Vd. Shahid 1995, p. 12. In realtà i sovrani lakhmidi furono decisamente 'pagani' (a volte affermando con fierezza tale caratteristica), anche se probabilmente l'ultimo rappresentante della dinastia, Nu'mān III, era cristiano: egli fu poi giustiziato a inizio VII sec. da Cosroe II (prima di lui era stato certamente cristiano un sovrano lakhmide del IV sec. Imru' al-Qays I al-Bad' il quale, convertitosi al tempo di Šāhbuhr II, abbandonò l'alleanza sasanide e passò al servizio dei Romani: vd. Shahid 1984b, pp. 31-47). D'altra parte il regno di Hira, già fra i più importanti centri culturali della regione (l'alfabeto arabo attuale nasce da quello di Hira), fu un importante centro del cristianesimo nestoriano, come attestano le testimonianze archeologiche relative a chiese sia nella sua regione che in quelle immediatamente circostanti: vd. Bosworth 1999, p. 22 n. 78.

[236] Sul regno di Kawād, e le sue due fasi, vd. Christensen 1925, *passim* e 1971, pp. 316-362. Detronizzato nel 496, egli era stato recluso nella tremenda Fortezza dell'Oblio, terribile e quasi inespugnabile luogo di prigionia del Khūzestān (Susiana), dalla quale tuttavia Kawād sarebbe presto fuggito in modo alquanto romanzesco: vd. Traina 2002, pp. 401-402.

'costretto' ad attaccare l'impero romano, alla ricerca del denaro di cui aveva assoluto bisogno: le ricche città dell'oriente romano erano la soluzione che cercava[237]. La guerra sarebbe durata fino al 506[238]. Tuttavia, anche dopo la conclusione del conflitto i rapporti fra Anastasio e Kawād restarono tesi; e le cose non cambiarono anche dopo l'ascesa al trono di Giustino I nel 518. Tuttavia un episodio riavvicinò i due imperi, facendo loro riprendere la consueta collaborazione: fu il tentativo di 'doppio gioco' di un capo unno, Zilgibis, che ottenne un'alleanza (separata, segreta e generosamente finanziata) con entrambi gli imperi[239]. Giustino avvertì direttamente il 'collega', che si preoccupò di eliminare l'incauto quanto infido alleato. Fu probabilmente questo episodio a spingere Kawād intorno al 524-5, sempre preoccupato dall'instabilità della sua posizione interna e desideroso di garantirsi come successore Cosroe (il futuro Cosroe I), a chiedere a Giustino di adottare suo figlio. Giustino e il coreggente di fatto Giustiniano si mostrarono entusiasti dell'idea (che in fondo era la rielaborazione di una vecchia idea, già sfruttata da Arcadio per porre il futuro Teodosio II sotto l'ala protettiva di Yezgerd). Ma non tutti a Costantinopoli condividevano gli entusiasmi imperiali, e probabilmente anche fra gli altri dignitari persiani la 'trovata' non riscuoteva grande successo: sta di fatto che le trattative furono ben presto interrotte[240]. Nonostante la rottura delle trattative, non vi fu nell'immediato una nuova deflagrazione del conflitto. Lo scontro si mantenne a livello di scaramucce, affidate soprattutto ai rispettivi alleati arabi. Intanto Giustiniano, nominato augusto l'1 aprile del 527, l'1 agosto dello stesso anno restava unico imperatore. Come abbiamo già visto, la diplomazia romana negli ultimi anni, dopo la rottura delle succitate trattative, aveva moltiplicato i suoi sforzi, acquisendo nuovi alleati. Restava però un problema preoccupante: al-Mundhir (Alamoundaras), capo delle tribù arabe filosasanidi, era una spina nel fianco dell'impero. Giustiniano cercò quindi una soluzione affidandosi ad al-Ḥārith (Arethas), subentrato nel 528 al padre Jabala alla guida dei Ghassanidi, come ci testimonia Procopio in questo brano in cui traspare l'ammirazione per le capacità militari degli Arabi, mista alla solita diffidenza romana verso gli alleati saraceni.

[237] Vd. Greatrex 1998, p. 52 n. 42.
[238] Vd. Greatrex 1998, pp. 73-119.
[239] Malalas *Chron.* 414-415. Torneremo più avanti su questo significativo episodio.
[240] Vd. Greatrex 1998, pp. 134-138. Per i particolari, complessi aspetti giuridici della vicenda, vd. Pieler 1972.

Al-Mundhir era infatti molto assennato e con una grande esperienza in materia di guerra; inoltre era sinceramente fedele ai Persiani e deciso in sommo grado; infatti per cinquant'anni consecutivi aveva costretto in ginocchio lo stato romano. Infatti, partendo dai confini egiziani fino alla Mesopotamia, aveva compiuto incursioni e saccheggi da un capo all'altro di tutto quel territorio, incendiando le città in cui si imbatteva e prendendone gli abitanti come prigionieri, ogni volta decine di migliaia, che in parte trucidava numerosi senza pietà mentre liberava gli altri dietro pagamento di ingenti riscatti. Egli non compiva mai le sue incursioni senza aver ben riflettuto, ma poi balzava improvvisamente e in un momento a lui tanto favorevole che di solito era già andato via carico di bottino quando ufficiali e soldati romani si erano appena accorti dell'accaduto e si mettevano in moto contro di lui. Ma quando per caso riuscivano a sorprenderlo, poi però erano così impreparati e disorganizzati che questo barbaro si gettava sui suoi inseguitori e li metteva in fuga senza difficoltà e ne faceva strage. Anzi, una volta fece prigionieri tutti i soldati che erano sulle sue tracce, con i loro comandanti: Timostrato, fratello di Rufino, e Giovanni, figlio di Luca, che rilasciò in seguito, ricevendo in cambio una notevole quanto insolita quantità di denaro. Per farla breve, quest'uomo fu di gran lunga il più duro e temibile fra gli avversari dei Romani. La ragione era questa: al-Mundhir, avendo il titolo di re, era il solo a regnare su tutti i Saraceni della Persia e aveva la possibilità di invadere l'impero romano in qualsiasi momento e con l'esercito al gran completo. Nessuno dei comandanti romani, i cosiddetti "duci", e nessuno dei capi saraceni alleati dei Romani, i "filarchi", con il proprio seguito poteva opporre resistenza ad al-Mundhir, dal momento che nei vari distretti non erano state stanziate truppe in grado di affrontare in battaglia un nemico del genere. Per questa ragione l'imperatore Giustiniano mise a capo di quante più tribù era possibile al-Ḥārith, figlio di Jabala, che già regnava sui saraceni d'Arabia, e gli assegnò il titolo di re, cosa mai fatta in precedenza dai Romani. Tuttavia al-Mundhir continuò a molestare lo stato romano non meno di prima, se non addirittura in misura maggiore, e al-Ḥārith fu estremamente sfortunato in ogni incursione e scontro, oppure iniziò subito a tradire. Ma su di lui non sappiamo ancora niente di sicuro. (Proc., *Bella* I 17, 40–48)[241]

[241] ἦν γὰρ Ἀλαμούνδαρος ξυνετώτατός τε καὶ τῆς κατὰ πόλεμον ἐμπειρίας εὖ ἥκων, Πέρσαις τε πιστὸς ἐς τὰ μάλιστα, καὶ διαφερόντως δραστήριος, ὃς δὴ ἐς πεντήκοντα ἐνιαυτῶν χρόνον ἐς γόνυ ἐλθεῖν τὰ Ῥωμαίων ἐποίησε πράγματα. ἐκ γὰρ τῶν Αἰγύπτου ὁρίων ἀρξάμενος καὶ μέχρι ἐς Μεσοποταμίαν ληιζόμενος τὰ ἐκείνῃ χωρία, ἦγέ τε καὶ ἔφερεν ἐφεξῆς ἅπαντα, καίων τε τὰς ἐν ποσὶν οἰκοδομίας καὶ τοὺς ἀνθρώπους κατὰ πολλὰς ἀεὶ μυριάδας ἀνδραποδίζων, καὶ αὐτῶν τοὺς μὲν πλείστους ἀποκτείνων οὐδενὶ λόγῳ, τοὺς δὲ ἄλλους ἀποδιδόμενος χρημάτων μεγάλων. ἀπήντα δέ οἱ τῶν πάντων οὐδείς. οὐ γάρ ποτε ἀνεπισκέπτως ἐποιεῖτο τὴν ἔφοδον, ἀλλ᾽ οὕτως ἐξαπιναίως τε καὶ αὐτῷ ἐς τὰ μάλιστα ἐπιτηδείως, ὥστε ὁ μὲν ἤδη ὡς τὰ πολλὰ ξὺν τῇ λείᾳ πάσῃ ἀπιὼν ᾤχετο, οἱ δὲ στρατηγοί τε καὶ στρατιῶται πυνθάνεσθαί τε τὰ ξυμπεσόντα καὶ ἀγείρεσθαι ἐπ᾽ αὐτὸν ἤρχοντο. ἢν δέ που αὐτὸν καὶ καταλαβεῖν τύχῃ τινὶ ἔσχον, ἀλλ᾽ ἔτι ἀπαρασκεύοις τε οὖσι καὶ οὐ ξυντεταγμένοις ἐπιπεσὼν τοῖς διώκουσιν ὁ βάρβαρος οὗτος ἔτρεπέ τε καὶ διέφθειρεν οὐδενὶ πόνῳ, καί ποτε τοὺς διώκοντας στρατιώτας ξὺν τοῖς ἄρχουσιν ἐζώγρησεν ἅπαντας. Τιμόστρατος δὲ ἦν ὁ Ῥουφίνου ἀδελφὸς καὶ Ἰωάννης ὁ τοῦ Λουκᾶ παῖς, οὓς δὴ ἀπέδοτο ὕστερον, πλοῦτον αὐτῶν οὐ φαῦλον οὐδὲ τὸν τυχόντα περιβαλλόμενος. καὶ τὸ ξύμπαν εἰπεῖν χαλεπώτατός τε καὶ δεινότατος οὗτος ἀνὴρ γέγονε Ῥωμαίοις πολέμιος πάντων μάλιστα. αἴτιον δὲ ἦν, ὅτι Ἀλαμούνδαρος μὲν βασιλέως ἀξίωμα ἔχων ἁπάντων μόνος τῶν ἐν Πέρσαις Σαρακηνῶν ἦρχε, παντί τε τῷ στρατῷ οἷός τε ἦν ἀεὶ τὴν ἔφοδον ποιεῖσθαι ὅπη βούλοιτο τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς· οὐδεὶς δὲ οὔτε Ῥωμαίων στρατιωτῶν ἄρχων, οὓς δοῦκας καλοῦσιν, οὔτε Σαρακηνῶν τῶν Ῥωμαίοις ἐνσπόνδων ἡγούμενος, οἳ φύλαρχοι ἐπικαλοῦνται, ξὺν τοῖς ἑπομένοις

IV.3.9 Iniziale superiorità degli alleati saraceni filo-persiani e soluzione offerta da Giustiniano al problema

Alcuni dati sono degni di nota. In primis, la pericolosità e allo stesso tempo utilità (vista dall'altro 'campo') di questi alleati saraceni: evidentemente conoscono benissimo il deserto e le regioni nelle quali sono deputati a operare; sono in grado di compiere veri e propri blitz, perseguendo il loro scopo (saccheggio, azione di disturbo, provocazione) senza dare al nemico la possibilità di intercettarli; anche quando vengono intercettati e inseguiti (certo qui il discorso riguarda i Lakhmidi, a danno dei Romani, ma sarà evidentemente capovolto quando entreranno in azione i *foederati* romani), sfruttando la conoscenza dei luoghi, possono facilmente ribaltare la situazione. Di fatto, sia per i Romani che per i Sasanidi il solo modo di difendersi da queste incursioni è rispondere con la stessa arma: insomma, nella zona di frizione fra i due imperi (in particolare Mesopotamia, Siria e penisola araba), sono gli alleati saraceni a vedersela fra loro, almeno all'inizio delle guerre romano-persiane e fra una tregua e l'altra. È però evidente che all'inizio dell'epoca giustinianea i Persiani e i loro alleati sembrano godere di un certo vantaggio: determinato quest'ultimo, come testimoniato dal persistere delle difficoltà dei Ghassanidi, da una probabile superiorità tattica e militare dei Lakhmidi; ma gioca un suo ruolo anche la diversa organizzazione delle tribù arabe. Quelle alleate dei Persiani sono poste tutte sotto il controllo di al-Mundhir, che può quindi organizzare in tempi rapidi un grosso esercito e colpire, a seconda delle esigenze, un qualsiasi distretto dei 'dirimpettai', certo di poter contare non solo sull'effetto sorpresa ma anche su una quasi scontata superiorità numerica. Affatto diversa la situazione nei territori dei Romani: i loro alleati arabi non hanno una guida unica, e ogni singola tribù controlla autonomamente le diverse zone assegnatele[242]. La seconda parte del passo procopiano in esame è molto controversa: la definizione di una

---

Ἀλαμουνδάρῳ ἀντιτάξασθαι ἱκανῶς εἶχεν· ἐν χώρᾳ γὰρ ἑκάστῃ τοῖς πολεμίοις οὐκ ἀξιόμαχοι ἐτετάχατο. διὸ δὴ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς φυλαῖς ὅτι πλείσταις Ἀρέθαν τὸν Γαβαλᾶ παῖδα ἐπέστησεν, ὃς τῶν ἐν Ἀραβίοις Σαρακηνῶν ἦρχεν, ἀξίωμα βασιλέως αὐτῷ περιθέμενος, οὐ πρότερον τοῦτο ἔν γε Ῥωμαίοις γεγονὸς πώποτε. Ἀλαμούνδαρος μέντοι οὐδέν τι ἦσσον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, τὰ Ῥωμαίων πράγματα ἔφθειρεν, Ἀρέθα ἐν πάσῃ ἐφόδῳ τε καὶ ἀγωνίᾳ ἢ ἀτυχοῦντος ὡς μάλιστα ἢ καταπροδιδόντος ὡς τάχιστα. οὐ γάρ πω σαφές τι ἀμφ΄ αὐτῷ ἴσμεν.

[242] Gli stessi Ghassanidi, pur riconoscendo in al-Ḥārith il proprio sovrano, erano divisi in tribù che controllavano autonomamente i diversi territori imperiali.

eventuale ἀρχιφυλαρχία e dell'espressione ἀξίωμα βασιλέως ha suscitato molte discussioni fra gli studiosi[243]. Non è questo il luogo per riprendere tali dispute. Ciò che a noi interessa e che, al di là della precisione delle titolature, resta fuori di dubbio, è che al-Ḥārith fu investito da Giustiniano dell'autorità sul maggior numero possibile di tribù alleate dei Romani lungo il confine persiano: ciò implicava, almeno teoricamente, l'estensione in tempo di guerra della sua autorità anche su tribù non arabe; in periodo di pace, è difficile dire quale fosse la reale situazione[244]. Quindi l'imperatore attuò il tentativo di fare del capo dei Ghassanidi un contraltare del leader lakhmide al-Mundhir: operazione non facilissima, evidentemente, come testimoniano l'affermazione di Procopio («a capo di quante più tribù era possibile») e le successive difficoltà incontrate dal ghassanide nel tener testa al rivale. Si possono però fare delle ipotesi sulle tribù che probabilmente 'sfuggivano' alle nuove competenze territoriali di al-Ḥārith[245]: quella guidata da suo fratello Abū Karib, filarca indipendente della *Palaestina Tertia*; anche la regione del Sinai, un po' troppo lontana dall'Arabia, doveva essere esclusa; ancora la *Palaestina Prima*, controllata dai filarchi della Parembole, calcedoniani in territorio ortodosso, e anche per questo difficilmente subordinati ad al-Ḥārith[246]; infine il regno di Kinda e, forse, anche le zone a sud dell'Eufrate. Seguendo il ragionamento di Shahid (1995, p. 103) possiamo quindi definire l'area di competenza di al-Ḥārith tenendo conto anche delle fortificazioni giustinianee e del raggio d'azione di al-Mundhir. «The part of the *limes* most exposed to Munḏir's raids was, as stated, the sector from the Euphrates to the Red Sea; that from the Euphrates (Circesium) to Palmyra had been well fortified by Justinian. What remained was the sector from Palmyra to Ayla on the Red Sea where the two Ghassānid brothers, Arethas and Abū Karib, watched the *limes*. This is the part of the limitrophe over which Arethas' authority was clearest, especially from Arabia to Palmyra. This section was left out of Procopius' account of Justinian's building operations, the presumption being that fortifications were unnecessary since it was in the good hands of the Ghassānids. After Arethas' death, his son Munḏir built a *praetorium extra muros* near Sergiopolis in

[243] Si vedano Chrysos 1978 e Shahid 1995, pp. 97 ss.
[244] Vd. Shahid 1995, p. 99.
[245] Shahid 1995, pp. 99-102.
[246] Sui filarchi della Parembole, vd. Shahid 1989, pp. 185-191; sulla presenza ghassanide in Palestina, vd. Shahid 1995, pp. 697-699. Sulle comunità cristiane della Palestina, vd. Schick 1995 (part. pp. 1-84).

Euphratensis, indicating that later in the century Ghassānid authority reached north of Palmyra. This might have been happening during the latter part of Arethas' lifetime, when his prestige had grown beyond its original limits». Proprio i limiti territoriali dell'autorità di al-Ḥārith richiedono un ulteriore precisazione. Si può ben dire che al-Ḥārith fosse un re senza regno, cioè senza effettivi domini territoriali, o quasi. Infatti, la gran parte delle regioni controllate per conto romano dai Ghassanidi e dalle altre tribù, erano parte integrante della diocesi d'Oriente, quindi parte integrante dello stesso impero romano; erano poche invece le zone *extra limitem*, come poteva essere la regione di Ḥijāz, il nord Arabia, della quale erano originari gli stessi Ghassanidi[247]. Questo costituisce un'evidente differenza con il caso di Tzath, sovrano della Lazica, che gestisce un territorio su cui ha diritto a regnare; ma in molti altri casi la situazione era questa: i Romani si affidavano a capi barbari cui spesso veniva demandato il controllo di territori 'provinciali', in particolare di zone (come i deserti o le montagne) che essi non potevano controllare direttamente per ragioni logistiche, e che potevano così divenire porta d'ingresso per le minacce (sia i Persiani che gli imprevedibili popoli nomadi) dell'impero. Che avessero o meno un proprio territorio, e indipendentemente dalle dimensioni di quest'ultimo, questi leader 'stranieri' svolgevano comunque una funzione di controllo su terre che, di fatto o di diritto, venivano considerate a loro volta parte dell'*imperium* dei Romani.

IV.3.10 La carriera di al-Ḥārith: da filarca a patrizio

Naturalmente, pur dovendo precisare dei distinguo nei diversi casi, i compiti affidati a questi alleati erano eminentemente militari, e non amministrativi. La *phylarchìa* è il titolo militare ricoperto da al-Ḥārith. Ma i Romani si rendevano conto della necessità di garantire questi alleati, anche da un punto di vista carismatico, con una sorta di *transfer* del carisma imperiale, da nemici interni o dalla possibile riluttanza di altri capi a obbedire loro (è il caso del capo ghassanide dopo il 529). Da ciò nasceva la necessità di conferire loro anche un titolo onorifico che ne facesse parte del *comitatus* imperiale, satelliti dell'astro imperiale come il loro stato lo era di quello romano. A tal proposito, facciamo ora un deciso balzo in avanti nel tempo, allo scopo di analizzare un ulteriore e

[247] Shahid 1995, p. 107.

formalmente ancor più interessante, per i nostri scopi, "promozione" di al-Ḥārith. In realtà non possiamo datarla con precisione, tale promozione, ma possiamo stabilire un *terminus post quem* nel 558/9: a quella data, il filarca dei Saraceni è certamente già stato insignito del rango di patrizio. Ma andiamo con ordine. Gli scavi condotti a Qaṣr al-Ḥayr al-Ghārbi, palazzo ommaìade a sud-ovest di Palmira, hanno portato alla luce due iscrizioni greche riguardanti al-Ḥārith[248]. Infatti il palazzo, la cui costruzione risale all'inizio dell'VIII sec., è stato edificato sul sito di un vecchio monastero monofisita. La prima iscrizione (*IGLSYR*,V, 2553B), vergata la tempo del locale diacono Anastasio, è datata all'epoca τῆς φυλαρχίας τοῦ ἐνδοξωτάτου Ἀρέθας[249]: di al-Ḥārith vengono quindi indicate la carica di filarca e il titolo di *gloriosissimus*, nonché il suo combattere (anche) per la fede, sotto gli auspici e con il supporto delle preghiere della sua chiesa[250]. Ancor più interessante la seconda (*IGLSYR*, V, 2553D), nonostante sia più breve[251]: il *nomen Flavius* sembra attestare la cittadinanza romana del filarca, cosa nient'affatto sorprendente, istituendo forse un legame con la famiglia imperiale[252]; il rango di patrizio è invece l'ulteriore riconoscimento, la 'promozione' cui si accennava prima[253]. Tale rango è già attestato da Teofane a proposito del summenzionato viaggio di al-Ḥārith a Costantinopoli nel novembre del 563[254]; ma questa attestazione epigrafica ci permette di anticipare con certezza, e di qualche anno, l'assegnazione del titolo stesso. L'iscrizione è chiaramente datata all'anno 870 (dell'Èra Seleucide): siamo quindi nel 558/559, il *terminus post quem* di cui sopra. Come ha ipotizzato Shahid (1995, p. 261), è probabile che tale rango fosse un premio per la straordinaria vittoria di Calcide del 554, occasione nella

[248] Vd. Schlumberger 1939; Jalabert e Mouterde 1959, pp. 240-243.

[249] «Au nom de notre Père Jésus-Christ, sauveur du monde, celui qui efface le péché (du monde) – (sous un tel) archimandrite et le très pieux Anastase, diacre, (au temps où) le très illustre Aréthas était phylarque. Qu'il combatte, afin que, quand le Seigneur Dieu viendra, il soit classé avec ceux qui sont à droite !» (Jalabert e Mouterde 1959, p. 243).

[250] È ipotizzabile che il leader ghassanide avesse contribuito finanziariamente all'edificazione del monastero: vd. Shahid 1995, p. 259. Il rango di *gloriosissimus* era un'ulteriore, importante distinzione: di solito i filarchi avevano diritto solo al clarissimato.

[251] «(+ à Flavius Aréthas, patrice, longues années, vie! Grand, beau tu es venu! (Combien [?]) beau tu es venu, ô Aréthas (?) … l'an 870 …» (Jalabert e Mouterde 1959, p. 244).

[252] Vd. Shahid 1995, pp. 66-67 e 260.

[253] Sul patriziato di al-Ḥārith, vd. anche Shahid 1959.

[254] Theoph., *Chron.* I 240, 13-17: τῷ δὲ Νοεμβρίῳ μηνὶ εἰσῆλθεν ἐν Βυζαντίῳ Ἀρέθας, ὁ πατρίκιος καὶ φύλαρχος τῶν Σαρακηνῶν, ὀφειλὰς ἀγαγεῖν τῷ βασιλεῖ, τίς τῶν τέκνων αὐτοῦ ὀφείλει μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀποβίωσιν κρατῆσαι τῆς φυλαρχίας αὐτοῦ, καὶ περὶ τῶν γινομένων ὑπὸ Ἄμβρου, τοῦ υἱοῦ Ἀλαμουνδάρου, εἰς τοὺς τόπους αὐτοῦ.

quale i Ghassanidi avevano sconfitto i Lakhmidi e, soprattutto, fisicamente eliminato lo spauracchio al-Mundhir[255]: difficile infatti che il titolo gli sia stato assegnato nel 529, dal momento che la formula attestata nell'iscrizione ricalca quella testimoniata nel *Liber De Cerimoniis* (καλῶς ἦλθες, ὁ δεῖνα πατρίκιε τῶν Ῥωμαίων) per il saluto ai neo-patrizi[256].

IV.4 Nuovi esempi di cooptazione sotto Giustino II e Maurizio

IV.4.1 Il patriziato del ghassanide al-Mundhir

Subentrato al padre nel 569, pur essendo destinato a un regno molto più breve di quello del defunto al-Ḥārith, al-Mundhir non dovette attendere così a lungo per divenire anch'egli un patrizio. Ancora una volta sono delle testimonianze epigrafiche a venirci incontro. Fra i diversi rinvenimenti epigrafici relativi ai *foederati* arabi del VI sec., tre iscrizioni (tutte in greco) riguardano il regno di al-Mundhir: scoperte rispettivamente ad Hayyāt in Batanaea (odierna al-Bathaniyya) nella provincia d'Arabia, a Ḍumayr in Siria, a Ruṣāfa (Sergiopolis) nell'Eufratesia[257]. A noi interessano le prime due (delle quali è possibile datare con certezza solo la prima, risalente al 578), nelle quali al-Mundhir è definito πανεύφημος e πατρίκιος[258]. Resta da stabilire quando il filarca ricevette l'onore del patriziato: due fonti letterarie siriache ci permettono di risolvere il problema. Di queste, una, Giovanni di Efeso, che pure fa numerosi riferimenti al ghassanide, non ci è di grande aiuto dal punto di vista cronologico[259]; la seconda, invece, una lettera relativa alla controversia triteista contenente in calce le firme di alcuni abati monofisiti, è un documento datato al 569/70 (primo anno di regno del ghassanide) e fa esplicito riferimento ad al-Mundhir come "patrizio"[260]. Quindi al-Mundhir, a differenza del padre,

[255] Sulla battaglia nella zona di Calcide in *Syria Prima* (attuale Qinnasrin, in Siria), vd. Shahid 1995, pp. 240-251. Sulla morte di al-Mundhir, vd. Michele Siro IX 33.
[256] Vd. Shahid 1995, p. 261.
[257] Per queste iscrizioni e un loro commento, vd. Shahid 1995, pp. 489 ss.
[258] Sull'alta onorificenza romana di πανεύφημος, vd. Shahid 1995, pp. 515-517.
[259] Vd. Shahid 1995, p. 513 n. 388.
[260] La controversia triteista fu tra i più spinosi problemi teologici che Giustino II dovette affrontare durante il suo regno. La polemica aveva preso le mosse dallo scalpore suscitato da alcuni scritti di Giovanni Filopono, filosofo aristotelico e poi vescovo monofisita di Alessandria: ma la controversia era ben presto cresciuta. I "triteisti" (che naturalmente non si riconoscevano come tali e accusavano i loro avversari di essere sabelliani, non riconoscendo a loro giudizio la piena natura divina alle persone della Trinità) erano

sembra inaugurare il suo regno con il rango di patrizio. Naturalmente il titolo non era stato ereditato dal filarca, poiché, come già sottolineato, il patriziato era vitalizio ma strettamente personale. Tuttavia, il viaggio di al-Ḥārith a Costantinopoli per sostenere il suo pupillo e garantirne la successione, e questa subitanea concessione del rango potrebbero essere collegati, e testimoniare magari delle difficoltà (almeno iniziali) di al-Mundhir a mantenere la sua leadership; oppure potrebbero essere una mossa strategica di Giustino II nel suo tentativo di avvicinare alla Chiesa ortodossa i monofisiti, magari partendo da un ulteriore avvicinamento a uno dei loro leader 'secolari' più importanti. Sta di fatto che il progetto di al-Ḥārith era andato in porto e il figlio prediletto aveva rilevato il suo posto sia come sovrano ghassanide che come legittimo interprete e difensore della volontà imperiale in uno dei punti più delicati del confine romano-persiano[261].

accusati di considerare le tre persone della Santa Trinità come divinità distinte fra loro. Al di là del merito della questione, vale la pena notare che tale polemica si inserì nel momento in cui l'imperatore stava cercando di ricucire i rapporti fra monofisiti e calcedoniani: la controversia triteista non solo procurò una frattura nel campo monofisita ma intervenne anche, con effetti nocivi, nel tentativo imperiale di riportare i miafisiti nel campo ortodosso. Tale polemica avrebbe infine prodotto il celebre editto imperiale del 571 che, come vedremo, probabilmente ebbe un ruolo anche nell'unione armeno-romana dell'anno successivo. Sulla controversia, vd. Honigmann 1951, pp. 179-188 e Maraval 1998d, pp. 462-466. Naturalmente anche i Ghassanidi, e gli ecclesiastici e teologi monofisiti legati a loro, giocarono la loro parte. La presa di posizione del loro vescovo, Teodoro di Bostra (vd. Honigmann 1951, pp. 163-164), contro l'eresia triteista li coinvolgeva di fatto nella contesa: vd. Shahid 1995, pp. 805-860. La controversia si pone a cavallo fra i regni di al-Ḥārith e del figlio. La lotta di Teodoro, affiancato dall'altro leader monofisita Giacomo Baradeo, è testimoniata in alcune lettere, scritte o ricevute dai due ecclesiastici sulla controversia, raccolte nei *Documenta ad Origines Monophysitarum* (Chabot 1908) e nella *Cronaca* di Michele Siro (Chabot 1899-1924). Di queste lettere ci interessa in particolare la terza (Chabot 1908, pp. 116-117), indirizzata a Teodoro e Giacomo, e sottoscritta da ben 137 archimandriti, testimonianza impressionante della massiccia presenza monastica nella regione controllata dai Ghassanidi. Fra i firmatari della missiva, datata al 569-70, doveva esserci anche Sergio, abate del monastero di ʿŪqbatā: caso (per noi fortunato) vuole che, vista l'assenza forzata di questo abate, a firmare sia stato il suo priore, Eustazio, prete della chiesa del patrizio (appunto!) al-Mundhir: vd. Shahid 1995, pp. 830-831.

[261] «Although in the world of the barbarians outside the *limes* and to his own people, his highest title was that of king, *malik*, in the world of Byzantium and within the *limes*, his official function was phylarch, while the most important honorific title was *patricius*. Hence the reference to himself in the al-Burj inscription as *phylarchos*; but in order to distinguish him from many other phylarchs, small and not too small, the title *patricius* also appears with phylarch, the one that assigned him to the new Byzantine aristocracy» (Shahid 1995, p. 518).

IV.4.2 Guaram curopalate d'Iberia e il suo scontro col *darīgbed* Bahrām Chubīn

Lasciamo ora il *limes* arabico e torniamo nel Caucaso. Qualche anno è trascorso: a Giustino II è succeduto, per quattro anni, Tiberio; Costantinopoli è poi passata nelle mani di Maurizio. Siamo quasi alla vigilia dell'usurpazione di Bahrām Chubīn in Persia.

I Persiani governavano sull'Iberia e sul confine armeno-iberico e sul Siwnikʻ e il Vaspurakan; il *katʻalikoz* era Samuel e l'Iberia iniziava a essere riunificata. E costoro posero Guaram prima come *eristʻavi* e poi come *curopalate*. Ed egli (Guaram) pose le basi per la fondazione della Venerabile Croce e sotto di lui fu *katʻalikoz* un altro Samuele. E gli abitanti di Tpʻilisi iniziarono a costruire una grande chiesa: metà fu eretta da tutto il popolo e metà dagli *eristʻavi*; e Bartolomeo era *katʻalikoz*. E dopo (Guaram,) suo figlio Stepʻanoz, fratello di Demetra, governò come *eristʻavi*, e continuò (la costruzione) della Chiesa della Croce. (*Mokʻcʻevay Kʻartʻlisay*, *Lista Reale* II, 20-21)[262]

Questa preziosa testimonianza è tratta dal *Mokʻcʻevay Kʻartʻlisay* (letteralmente "La Conversione della Georgia"), una collezione di sei testi distinti composti fra il VII e il IX sec.[263] Nella seconda metà del VI sec., quindi, i Persiani sembrano controllare saldamente i territori georgiani e parte dell'Armenia. La lista dei re è però a questo punto 'interrotta' dalla presenza di Guaram, *eristʻavi* e *curopalate*: quest'ultimo titolo una spia evidente dell'intervento romano nella regione[264]. Dobbiamo perciò fare un passo indietro per

[262] In georgiano l'Armenia è detta solitamente Somxetʻi (სომხეთი); l'utilizzo, in questo testo, del termine Somxitʻi (სომხითი) sta invece a indicare la frontiera armeno-iberica: vd. Rapp 2003, p. 176 n. 22. Siwnikʻ (in georgiano *Sivnietʻi*) e Vasparukan (in georgiano *Guaspuragani*) sono due regioni dell'Armenia storica, poste rispettivamente a est e a sud-ovest. La Chiesa della venerabile Croce (georgiano antico Juari, moderno Jvari) è una «cruciform doomed church perched on a small peak overlooking the city of Mcʻxetʻa», la cui costruzione è datata fra la fine del VI sec. e il 604/605: vd. Rapp 2003, p. 323; la sua edificazione, stando alla nostra fonte, sarebbe dovuta in parte al popolo, e in parte a Guaram e al suo successore Stefano.

[263] Di essi solo il terzo, *La Conversione della Georgia* appunto, conserva il titolo originale, passato poi a indicare l'intera collezione: lo precedono *La Storia Primitiva della Georgia* e la *I Lista dei Re*; lo seguono *II* e *III Lista dei Re*, e infine *La Vita di Nino*. I titoli di questi altri testi sono stati loro attribuiti da Cyril Toumanoff: vd. Rapp 2003, p. 246. Su questa importante collezione di testi, vd. anche il recente Rapp e Crego 2006.

[264] Il titolo di *kouropalates* merita il dovuto approfondimento. Ne erano investiti dei funzionari di basso rango, istituiti dalle riforme dioclezianee, che si occupavano della costruzione e della manutenzione dei palazzi imperiali, e in quanto tali erano subordinati al *castrensis sacrii palatii*: vd. Chaumont 1973, p. 158 e n. 119; Delmaire 1995, pp. 165-166. Ma le cose dovevano già essere cambiate sotto Giustino, quando, come abbiamo visto, a Tzath re dei Lazi fu data in sposa la figlia di Nomos, "patrizio ed ex curopalate": i meccanismi della diplomazia bizantina, e la stessa dignità di patrizio, accertano l'alto rango del personaggio in questione; se si trattasse di una nuova *cura palatii* o se la stessa avesse assunto ora un'importanza decisamente maggiore, non ci è possibile dirlo; fuor di dubbio però, e lo ribadiamo, il grande valore del titolo in questione. E se dubbi ancora persistessero, l'entrata in scena di Giustino II, nipote e successore di

meglio comprendere come si fosse sviluppata la situazione: «E dopo di lui fu *kat'alikoz* Samuel, e poi Simon-Pietro. E durante (il regno) di questo Bakur il potere regale fu abolito in Iberia»[265]. Come già nel secolo precedente in Armenia, anche in Iberia i Persiani aboliscono la locale monarchia. La gran parte della recente bibliografia georgiana in merito ha la ferma convinzione, traendo spunto dalle varie notizie riportare da Procopio di Cesarea sul regno iberico, che la monarchia sia stata abolita nel 523; diversa invece è l'opinione di Toumanoff, che preferisce (probabilmente a buona ragione) parlare, a partire dal 523, di una monarchia indebolita, affiancata da un viceré persiano, ma la cui fine effettiva coinciderebbe con la morte, nel 580, del re Bakur III[266]. A questo punto, negli anni successivi al 580 in Iberia, così come nell'Armenia del V sec., vi è un viceré persiano che ha di fatto rimpiazzato il sovrano iberico, i cui diritti regali sono ora teoricamente ripartiti fra i diversi prìncipi locali, che hanno recuperato così la loro antica autonomia: ma ciò solo teoricamente, vista la pressante presenza del viceré sasanide. Per questo, appena l'occasione si presenta sotto le spoglie delle difficoltà militari dei Persiani, i prìncipi georgiani ritengono giunto il momento di passare al servizio del correligionario e, si spera, meno invadente imperatore romano. Leggiamo al riguardo la preziosa testimonianza di Ps.-J̌uanšer (217-218) nella traduzione inglese di Toumanoff (1963, p. 383):

After a few years, great troubles arose among the Iranians, for the King of the Turks entered into Iran. The Byzantines came and harassed the Iranians in Mesopotamia and, penetrating into Iran, began to devastate it. Then Kusrō Abharwēz left Albania and Iberia and went to the aid of his father. While the Iranians were thus occupied, all the dukes of Iberia – of the Upper and of the Lower country – concerted together and dispatched an ambassador to the Emperor asking him to place a king over them from the House of the

---

Giustiniano, vale a fugarli del tutto. Egli stesso, prima di ereditare il trono, fu nominato *curopalate* da Giustiniano (Evagrio, *Historia Ecclesiastica* V 1): perciò, a partire dal suo regno, è certo che quel titolo passasse a designare solo personaggi di altissimo rango, e che fosse destinato solo a membri della famiglia imperiale o a stretti 'collaboratori' del sovrano, ben presto divenendo più prestigioso di quello di patrizio: vd. Haldon 1990, p. 390; Whitby 1987, pp. 469-476. Una curiosità: Bahrām Chubīn, il futuro usurpatore del trono persiano ai danni di Cosroe II, nella sua carriera aveva ricoperto anche la carica di *darīgbed* che, come sappiamo grazie alla testimonianza di Teofilatto Simocatta (*Historiae* III 18, 12: « δαριγβεδοὺμ […] (ὃν δὴ κουροπαλάτην Ῥωμαῖοι κατονομάζουσιν)»), corrisponde a quella romana di *curopalate*, almeno dal punto di vista dell'importanza che il personaggio che la ricopriva aveva a corte e della sua vicinanza al sovrano: vd. Chaumont 1973, pp. 157-165; De Siena 2007, pp. XL.

[265] *Mok'c'evay K'art'lisay*, *Lista Reale* II, 18.

[266] Vd. Rapp 2003, p. 322.

Kings of Iberia, but leaving them as dukes, one and all, undisturbed in their duchies. Caesar thereupon fulfilled their wish. And he gave to them the son of the brother of Mithridates, Vakhtang's son by the Byzantine princess, who was named Guaram and who was prince of Cholarzene and Javakhetʿi. Caesar conferred upon this Guaram the dignity of Curopalate and sent him to Mtsʿkhetʿa[267].

La Guerra romano-persiana scoppiata negli ultimi anni di regno di Giustino II continua a protrarsi stancamente da oltre quindici anni. In particolare il conflitto è in un momento di autentico ristagno. Sia una parte che l'altra devono affrontare altre e impreviste difficoltà. I Persiani in particolare devono contenere il pericolo turco sul fronte nord-orientale: il compito è affidato al generale Bahrām Chubīn, evidentemente alla guida di un grosso esercito: infatti i Persiani dovevano essere quasi esclusivamente concentrati sul fronte turco per non approfittare dell'ammutinamento che blocca parzialmente le operazioni romane fra la Pasqua del 588 e quella del 589 (quando l'intervento di Gregorio vescovo di Antiochia fece finalmente tornare sui propri passi i ribelli). Nello stesso frangente, fra l'autunno del 588 e la primavera dell'anno successivo, ebbe luogo la suddetta investitura di Guaram[268]. Il nuovo imperatore Maurizio provò a sfruttare subito la fresca alleanza, e incaricò il leader iberico di provare un'incursione nell'Atropatene, nel tentativo di cogliere di sorpresa i Persiani[269]. Ma una casualità impedì la riuscita del piano. Bahrām Chubīn aveva appena concluso con successo la sua missione, nonostante una brutta disputa col sovrano Hormizd riguardo al bottino; era quindi sulla via del ritorno a corte, quando intercettò gli incursori iberici[270]. Volti in fuga gli avversari, il generale persiano passò al contrattacco invadendo la Suania; ma a questo punto gli si contrappose il generale Romano che, consultato il vescovo di Lazica, mosse all'attacco (Th. Sim. *Hist.* III 6, 17). Bahrām Chubīn a questo punto preparò una ritirata strategica verso i propri confini, sperando di attirare in trappola i Romani; spazientito però dalle esitazioni di Romano, decise per l'attacco frontale e venne inopinatamente quanto sonoramente sconfitto (Th.

[267] Come nota giustamente Thomson (1996, p. 229 n. 4) il termine "re" ("king"), ovvero il classico მეფე (*mepʿe*), non è usato in senso letterale ma solo allo scopo di indicare il "presiding prince" (*eristʿavtʿa mtʿavari*), ovvero il più importante fra i nobili georgiani, il quale tuttavia «did not remove the *eristʿavis* from their principalities, since they held seals for the inheritance of their principalities from the king of the Persians and the king of the Greeks. But they were subject to Guaram *curopalates*» (Thomson 1996, p. 231).

[268] Vd. Toumanoff 1963, p. 383 n. 5.

[269] Whitby 1988, p. 290.

[270] Vd. Whitby 1988, p. 291. I due 'curopalati' si erano quindi trovati subito uno di fronte all'altro.

Sim. *Hist.* III 7, 17-18)[271]. L'Iberia in qualche modo recuperava l'autonomia perduta nel 580, anche se in forma parziale: a governarla non ci sarebbe stato più un sovrano della vecchia dinastia indigena ereditaria né un viceré (sasanide), bensì un principe nominato dall'imperatore in sua vece. Ciò corrispondeva, a detta di Toumanoff (1963, p. 384), allo spirito "autocratico e burocratico" tipico sia dell'impero in generale che dello stesso Maurizio[272]. La scelta dell'imperatore, che aveva preferito Guaram alla vecchia dinastia monarchica, dipendeva certamente dalle opposte tendenze delle due parti: romanofilo il ramo 'guaramide' della dinastia regnante, filoiranico quello dell'ex famiglia reale. Questa considerazione, unita all'invio del nuovo *curopalate* nella vecchia capitale di Mts'khet'a, ha spinto gli studiosi a identificare Guaram con quel Gurgenes che nel 572, di fronte al tentativo persiano di imporre lo zoroastrismo, si era ribellato e poi era fuggito a Costantinopoli, implorando l'aiuto di Giustino II[273]. Ad ogni modo Guaram si dimostrò in grado di esercitare la sua leadership con grande abilità. Ancora una volta i Romani avevano ottenuto il controllo indiretto di una importantissima regione, l'Iberia nel caso specifico, dimostrando la consueta flessibilità e piegando il solito sistema alle particolari condizioni del caso. Infatti «the character of the institution of the Principate, or rule by presiding princes, which replaced in Iberia the abolished monarchy was determined by the social and political structure of the country. The salient feature of the Iberian polity was, it has been noted, the survival of the dynastic aristocracy congeneric with the Crown. The events of 580 had two legal aspects: in the first place, the princes became

[271] A questo punto Bahrām fu costretto a ritirarsi: di lì a poco i continui dissensi sulla spartizione del bottino, e l'umiliazione cui il re dei re lo sottopose per la sconfitta che pure aveva fatto seguito a una serie di trionfi (vd. Bosworth 1999, p. 300 n. 703), spinsero il generale alla rivolta e alla usurpazione, su cui torneremo in seguito.

[272] Tuttavia, al contrario di quanto avrebbe fatto in Armenia, Maurizio era costretto a tenere le briglie più sciolte sul collo degli Iberi, il cui territorio era sensibilmente più distante dai confini romani che da quelli persiani. Poi, nel 591, Maurizio si sarebbe accordato con Cosroe II per una spartizione dell'Iberia nelle 'solite' due sfere di influenza la cui linea di demarcazione passava per Tp'ilisi. Ma anche dopo il 591 Guaram continuò quasi certamente a esercitare la propria autorità su entrambe le zone dell'Iberia: vd. Toumanoff 1963, p. 386 n. 11.

[273] Vd. Toumanoff 1963, p. 385. Forse un discendente (figlio?) di quell'omonimo Gurgenes che (Proc. *Bella* I 12) si sarebbe ribellato a un analogo tentativo di Kawād di imporre lo zoroastrismo, finendo col cercare rifugio e protezione con la sua corte a Costaninopoli. Lo stesso Toumanoff (1963, p. 385 n. 8) ipotizza che facesse parte dello stesso ramo romanofilo della nobiltà iberica quello Zamanarzos che Teofane (AM 6027) definisce re degli Iberi e che nel 534 sarebbe venuto a Costantinopoli con "sua moglie e i suoi senatori", e sarebbe stato gratificato assieme a loro di splendidi doni dalla coppia imperiale: vd. Croke 2005, p. 78. Tuttavia Toumanoff osserva che, al di là del dettato di Teofane, questo Zamanarzos non era effettivamente il re degli Iberi (a quel tempo Bakur II) bensì un dinasta romanofilo, cui Giustiniano avrebbe voluto riconoscere (auspicandogliela) la dignità regale.

immediate vassals of the Iranian emperor by transferring to him the allegiance they had hitherto given to the King of Iberia; and, in the second place, these immediate vassals of the Great King now shared the sovereign powers of the defunct (or dormant) crown of Iberia (which, too, had once been placed under the suzerainty of Iran), or, rather, regained their own aboriginally inherent, 'polygenetic', sovereign powers which that Crown, the embodiment of 'monogenetic' sovereignity, had reduced. Thus, *de jure*, Iberia remained autonomous, or split into several autonomies; but she was not so *de facto*, for she had exchanged a king for a viceroy of the Great King. […] When, in 588, Iberia became a vassal of the Roman Empire, she regained her autonomy *de facto*, for now her supreme ruler was one of her own princes: a *primus inter pares* presiding over the Emperor's immediate vassals. With this, the institution of the Principate of Iberia came into being: an office combining the functions of the High Constable (of which office, consequently, we hear nothing, with one exception, until the Bagratid restoration of the monarchy) with those of the viceroy of the country's imperial suzerain, and so an equivalent, on a dynasticist-feudal soil, of the Exarchates created by the same Maurice. Precisely the same development is observable in Armenia as well as in Albania and Lazica»[274].

IV.5 Eraclio e le sue 'clientele'

IV.5.1 Kovrat il bulgaro: un fedelissimo di Eraclio

Ma anche dopo l'epoca di Maurizio, e per la precisione durante il lungo e importante regno di Eraclio, è possibile rinvenire situazioni analoghe. Insomma, il modello sembra ormai consolidato. Nei primi, difficili anni di regno, quando l'avanzata persiana sembra inarrestabile, quando la Nuova Roma sembra vacillare, Eraclio è costretto a ricorrere a tutte le risorse disponibili pur di resistere, e di far quadrato attorno all'Anatolia[275]: le due

[274] Toumanoff 1963, pp. 386-387.

[275] La posizione di Costantinopoli era storicamente e inevitabilmente delicata: «there is a particular paradox confronting the difenders of any capital city, and Constantinople in the period from the sixth to the twelfth century is no exception to this. This paradox resides in the simple fact that, as capitals, seats of government or imperial households, centres of social attraction and wealth, such cities usually hold this position because they are well situated *vis-à-vis* communications, accessibility, transport and, of corse, supplies and

armate 'presentali', tradizionalmente stanziate nella parte nord-occidentale dell'Asia Minore e in Tracia, e la flottiglia presente nel porto della capitale non sembrano più difese sufficienti[276]; è necessario tener duro sul fronte danubiano, ma le disfatte caucasiche e mesopotamiche aggravano la situazione, drenando risorse di mezzi e di uomini. La diplomazia e l'elemento religioso, la lotta per la fede cristiana che si fonde e confonde con quella per la sopravvivenza dell'impero, divengono ancor più, se possibile, un elemento fondamentale. E anche negli anni migliori, più fortunati del suo regno l'imperatore non dimenticherà la lezione. Lui e i suoi successori cercheranno sempre di combinare diplomazia (cristiana), attività missionaria e conferimento di titoli onorifici romani (come *curopalate* e patrizio) per attrarre dalla loro parte sovrani e prìncipi di nazioni esterne all'impero, e delle quali si vuole ottenere l'alleanza o limitare la pericolosità. 'Clienti' privilegiati, in tal senso, si dimostreranno i prìncipi caucasici, già sotto lo stesso Eraclio spesso premiati con tali onorificenze[277]. Naturalmente questi titoli rischiavano di essere un po' inflazionati, visto che ormai li si spargeva a piene mani. Da qui la necessità, avvertita dallo stesso Eraclio, di crearne di nuovi o, meglio, di recuperarne dal passato delle definizioni particolari: sembra questo il caso del titolo di *proton patrik* del quale pare, stando al dettato di Sebeos (132, 31-32), essere stato gratificato l'armeno Varatziroc' nel 632 proprio per mano di Eraclio[278].

Ma, come detto, questi titoli erano ormai molto diffusi e non spettavano solo ai prìncipi della pur fondamentale regione caucasica. Si fregiarono del titolo di patrizio anche Kovrat (o Koubratos), storico primo khan bulgaro, e addirittura un principe persiano, Nicetas, figlio del sovrano Shahrbaraz. Andiamo con ordine. Il primo caso, probabilmente da un punto di vista cronologico, sicuramente quanto a importanza nel nostro discorso, è quello di Kovrat. Due testi più tardi ci informano con buona dose di dettagli:

---

provisions. […] On the other hand, however, this very accessibility makes such centres attractive to aggressors or invaders, both because they are perceived as foci of political and ideological power, and because they can actually be reached, overland or by sea, without too much difficulty» (Haldon 1995, p. 143).

[276] Haldon 1999, pp. 67-68.

[277] Per una rassegna, basata sia sulle fonti letterarie che (soprattutto) su quelle epigrafiche, vd. Greenwood 2004.

[278] Vd. Greenwood 2004, p. 63 n. 181.

Ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἐπανέστη Κούβρατος ὁ ἀνεψιὸς Ὀργανᾶ ὁ τῶν Οὐνογουνδούρων κύριος τῷ τῶν Ἀβάρων χαγάνῳ, καὶ ὃν εἶχε παρ´ αὐτοῦ λαὸν περιυβρίσας ἐξεδίωξε τῆς οἰκείας γῆς. διαπρεσβεύεται δὲ πρὸς Ἡράκλειον καὶ σπένδεται εἰρήνην μετ´ αὐτοῦ, ἥνπερ ἐφύλαξαν μέχρι τέλους τῆς ἑαυτῶν ζωῆς δῶρά τε γὰρ αὐτῷ ἔπεμψε καὶ τῇ τοῦ πατρικίου ἀξίᾳ ἐτίμησεν (Niceforo Patriarca, *Brev. Hist.* 24, 9-12)

47. And when the inhabitants of Byzantium heard this news, they said: 'This project is concerned with Kubratos, chief of the Huns, the nephew of Organa, who was baptized in the city of Constantinople, and received into the Christian community in his childhood and had grown up in the imperial palace.' 48, And between him and the elder Heraclius great affection and peace had prevailed, and after Heraclius's death he had shown his affection to his sons and his wife Martina because of the kindness (Heraclius) had shown him. 49. And after he had been baptized with life-giving baptism he overcame all the barbarians and heathens through Virtue of holy baptism. Now touching him it is said that he supported the interests of the children of Heraclius and opposed those of Constantine. (Giovanni di Nikiu *Cronaca* CXX 47-49)[279]

Figlio di un àvaro e di una bulgara, il giovanissimo Kovrat era stato inviato a Costantinopoli, probabilmente intorno al 619, come ostaggio o forse per tenerlo al riparo dalle lotte e dalle divisioni interne che avvelenavano in quegli anni il khaganato àvaro, di cui il 'suo' regno degli Unogunduri faceva parte[280]. Allevato a Costantinopoli e qui battezzato, probabilmente con Eraclio nel ruolo di padrino, non avrebbe mai dimenticato il legame con la Nuova Roma e con quel suo imperatore[281]. Cresciuto, e tornato nella sua terra per riprendere il ruolo di sovrano che gli spettava, e nel quale finora l'aveva sostituito come reggente lo zio Organa, continuò coerentemente la politica filo-romana di quest'ultimo e approfittò delle tensioni ancora forti nell'impero àvaro per scacciare gli Àvari dalla sua terra; poi, sempre negli anni '30 del VII sec., promosse l'unione fra Unogonduri e Kutriguri formando il regno conosciuto come "Grande Vecchia Bulgaria". Dubitiamo che tutto ciò fosse accaduto per caso. Battezzato nel 619, profondamente impregnato di cultura greco-romana, gratificato dall'imperatore con il rango di patrizio e con vari doni, destinato a restargli fedele anche dopo la morte (Joh. Nik. CXX 47),

[279] Trad. ing. Charles 1916.

[280] Vd. PLRE III, p. 763 *s.v.* Koubratos; Moravcsik 1958, s.v. Κοβρᾶτος pp. 161-162. Personaggio di straordinario impatto nella cultura e nella tradizione slava medievale, probabilmente alla sua leggenda si riconnette l'eponimia del popolo croato e della terra di Croazia: vd. Bury 1889, vol. II, pp. 275-276.

[281] Nel 619 il giovanissimo Kovrat aveva seguito a Costantinopoli lo zio Organa il quale, oltre ad aver fondato la lega dei popoli bulgari del Caucaso, recatosi nella Nuova Roma, si era anch'egli convertito, era stato battezzato e nominato patrizio: Nic. *Brev. Hist.* 12, 20.

Kovrat aveva concluso un ferreo patto di alleanza con i Romani; la sua cacciata degli Àvari, probabilmente successiva o comunque legata alla loro disfatta contro le forze imperiali a Costantinopoli, il suo indebolirne la minaccia affiancandosi all'impero nel momento in cui Eraclio era ancora in oriente a combattere, erano un'ulteriore riprova degli importanti risultati che poteva conseguire l'accorta diplomazia imperiale[282]. Eraclio proprio in quegli anni aveva brillantemente superato il momento forse più difficile del suo regno. Nel 626, dopo una serie di importanti successi romani nel Caucaso, Cosroe II era passato al contrattacco inviando il generale Sharbaraz a coordinare un attacco a sorpresa delle forze persiane e di quelle àvaro-slave: obiettivo Costantinopoli. Ma la 'capitale' aveva resistito: l'arrivo dei rinforzi imperiali in agosto, l'ottimo lavoro svolto dalla flotta e la guida carismatica del patriarca Sergio avevano trasformato l'assedio in una disfatta per gli avversari dei Romani. L'effetto domino di quel successo romano non tardò a farsi sentire. Gli Slavi furono i primi sottrarsi al giogo di un impero àvaro ormai vicino all'implosione, e si spostarono in territorio greco giungendo a occupare persino il Peloponneso[283]. Di lì a poco Eraclio avrebbe (sottolineiamo il condizionale) 'invitato' Croati e Serbi, provenienti dai Carpazi settentrionali e dei quali si tentò subito la cristianizzazione, a intervenire contro gli Àvari, autorizzandoli a stanziarsi fra la Drava e l'Adriatico, una zona dalla quale gli abitanti 'romani' erano stati in precedenza scacciati dagli stessi Àvari, più o meno nei territori attualmente occupati proprio da Serbia e Croazia[284].

---

[282] Obolensky (1964, p. 48) ha osservato: «In the first half of the seventh century a powerful barbarian kingdom arose in the triangle between the sea of Azov, the lower Volga and the northern Caucasus; known to the Byzantines as „Old Great Bulgaria", its rise to power was undoubtedly due to the East Roman support. Its ruler Kovrat had been brought up and baptized at the court of Constantinople, and the spell cast upon him by his memories of the Imperial city served the Empire in good stead: Kovrat, a close friend of the Emperor Heraclius, his vassal, ally and godson, himself a patrician of the Roman Empire, offers a striking example of a satellite ruler, faithfully guarding the interests of Byzantium in the north». Sulla complessa evoluzione politica dell'Europa sud-orientale fra la fine del Tardoantico e il Medioevo, e sul nascere e prosperare di questi nuovi regni, spesso legati a doppio filo a Costantinopoli, vd. il recente Curta 2006.

[283] Vd. Avraméa 1997, *passim*.

[284] Ὅτι οἱ Χρωβάτοι, οἱ εἰς τὰ τῆς Δελματίας νῦν κατοικοῦντες μέρη, ἀπὸ τῶν ἀβαπτίστων Χρωβάτων, τῶν καὶ ἄσπρων ἐπονομαζομένων, κατάγονται, οἵτινες Τουρκίας μὲν ἐκεῖθεν, Φραγγίας δὲ πλησίον κατοικοῦσι, καὶ συνοροῦσι Σκλάβοις, τοῖς ἀβαπτίστοις Σέρβλοις. Τὸ δὲ Χρωβάτοι τῇ τῶν Σκλάβων διαλέκτῳ ἑρμηνεύεται, τουτέστιν 'οἱ πολλὴν χώραν κατέχοντες'. Οἱ δὲ αὐτοὶ Χρωβάτοι εἰς τὸν βασιλέα τῶν Ῥωμαίων, Ἡράκλειον πρόσφυγες παρεγένοντο πρὸ τοῦ τοὺς Σέρβλους προσφυγεῖν εἰς τὸν αὐτὸν βασιλέα, Ἡράκλειον κατὰ τὸν καιρόν, ὃν οἱ Ἄβαρεις πολεμήσαντες, ἀπ´ ἐκεῖσε τοὺς Ῥωμάνους ἐναπεδίωξαν, οὓς ὁ βασιλεὺς Διοκλητιανὸς ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν ἐκεῖσε κατεσκήνωσεν, διὸ καὶ Ῥωμᾶνοι ἐκλήθησαν διὰ τὸ ἀπὸ Ῥώμης μετοίκους αὐτοὺς γενέσθαι ἐν ταῖς τοιαύταις χώραις, ἤγουν τῆς νῦν καλουμένης Χρωβατίας καὶ Σερβλίας. Παρὰ δὲ τῶν Ἀβάρων ἐκδιωχθέντες οἱ αὐτοὶ

IV.5.2 Il patrizio Nicetas e il sogno di una Persia 'cristiana'

Alla fine dell'anno successivo, rafforzato ulteriormente dall'alleanza già citata dei Bulgari e da quella dei "Turchi" occidentali sotto il kaghanato di T'ong Yabγu, Eraclio avrebbe inflitto una sonora sconfitta ai Persiani a Ninive: era il 12 dicembre 627. Ma era anche la fine dell'ultimo grande sasanide, Cosroe II, ucciso e sostituito dal figlio Kawād-Siroe, lesto a chiedere la pace a un Eraclio ormai pronto al trionfale ritorno a Costantinopoli[285]. I due sovrani si accordarono rapidamente. Ma non era finita. Il grande generale Sharbaraz, ancora di stanza in Siria, si rifiutò di obbedire al giovane sovrano Ardašir, subentrato al padre nell'ottobre del 628. Vi furono nuove trattative. Eraclio sostenne Sharbaraz, aiutandolo a prendere il potere in Persia. Gli accordi romano-persiani precedenti erano in buona sostanza ribaditi: ristabilimento dei confini del 602 e restituzione ai Romani della Vera Croce[286]. Un successo. Un figlio di Sharbaraz, Nicetas, recatosi a Costantinopoli fu insignito del rango di patrizio[287]; contemporaneamente Nike, figlia dello stesso Sharbarazaz, andava in sposa a Teodosio, figlio di Eraclio. Cyril Mango, che collega

---

Ῥωμᾶνοι ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ῥωμαίων, Ἡρακλείου, αἱ τούτων ἔρημοι καθεστήκασιν χῶραι. Προστάξει οὖν τοῦ βασιλέως Ἡρακλείου οἱ αὐτοὶ Χρωβάτοι καταπολεμήσαντες καὶ ἀπὸ τῶν ἐκεῖσε τοὺς Ἀβάρους ἐκδιώξαντες, Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως κελεύσει ἐν τῇ αὐτῇ τῶν Ἀβάρων χώρᾳ, εἰς ἣν νῦν οἰκοῦσιν, κατεσκήνωσαν. Εἶχον δὲ οἱ αὐτοὶ Χρωβάτοι τῷ τότε καιρῷ ἄρχοντα τὸν πατέρα τοῦ Ποργᾶ. Ὁ δὲ βασιλεὺς Ἡράκλειος ἀποστείλας καὶ ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν ἱερεῖς καὶ ἐξ αὐτῶν ποιήσα ἀρχιεπίσκοπον καὶ ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, τοὺς Χρωβάτους ἐβάπτισεν· εἶχον δὲ τῷ τότε καιρῷ οἱ τοιοῦτοι Χρωβάτοι ἄρχοντα τὸν Ποργᾶ. (Const. Porph. *de admin. imper.* 31; sui Serbi, vd. anche Const. Porph. *de admin. imper.* 32). In realtà, però, questa testimonianza (l'unica sull'argomento) appare sospetta: la storia sembra infatti essere stata inventata qualche secolo più tardi per fornire un precedente storico alla politica bizantina alla fine del primo millennio dell'èra cristiana. Come osserva Whittow (1996, p. 263), «[…] Croats and Serbs have also been seen by some historians as rebels who broke away from the Avars to set up their own states in the 620s with the blessing of the emperor Herakleios. But the only evidence is an anachronistic story preserved in the *De Administrando Imperio* which seems to have been invented in the late ninth or early tenth century to give historical precedent to current Byzantine policies. It is really no more than an origin myth and can hardly be taken seriously». Tuttavia l'informazione resta preziosa nella misura in cui conferma la continuità di una ben precisa linea politica-diplomatica, che evidentemente i Bizantini sapevano essere già pienamente operativa all'inizio del VII sec.

[285] Per le fonti antiche e la ricostruzione di questi avvenimenti, vd. Howard-Johnston 1999 e 2004; Zuckerman 1995, 1997 e 2002.

[286] L'accordo fu stipulato ad Arabisso, patria del defunto imperatore Maurizio: una scelta probabilmente molto più che simbolica.

[287] ἐν τούτοις ἐπιβουλεύεται καὶ ἀναιρεῖται ὁ υἱὸς Ὀρμίσδου, καὶ Σάρβαρος παρὰ βασιλεῖ τὴν Περσῶν ἀρχὴν ἐξαιτεῖ. ὁ δὲ ἐδίδου, καὶ ἀλλήλοις συνετίθεντο πάντα τὰ ἐκ Ῥωμαίων ὑπὸ Πέρσαις γενόμενα Ῥωμαίοις ἀνασώζεσθαι. εἰρήνης τε βραβευθείσης εὐθὺς τήν τε Αἴγυπτον καὶ πᾶσαν τὴν ἀνατολικὴν γῆν Ῥωμαίοις ἀποδίδωσι Σάρβαρος, τοὺς ἐκεῖσε Πέρσας ἐξελών, τά τε ζῳοποιὰ ξύλα πρὸς βασιλέα στέλλει. Ἡράκλειος δὲ Νικήταν υἱὸν Σαρβάρου πατρικίου ἀξίᾳ ἐτίμησε, Νίκην τε τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Θεοδοσίῳ τῷ ἐκ Μαρτίνης υἱῷ αὐτοῦ γαμετὴν πεποίηκε. (Nic. *Brev. Hist.* 21).

necessariamente al patriziato di Nicetas una sua ipotetica fede cristiana (Mango 1985, p. 105), anche tenendo conto del matrimonio della sorella con un principe cristiano, è convinto che a questa mossa di Eraclio sia da ricollegarsi la sua intenzione di proseguire il 'sogno' che forse fu già di Maurizio, ovvero la conversione al cristianesimo della Persia, iniziando proprio dal probabile erede al trono[288]. Diversa, e per certi versi più plausibile, l'opinione di Mathisen (1986, p. 42 e n. 27) al riguardo: egli ritiene che la "investitura" a patrizio di Nicetas sia da riconnettere al suo ruolo di ambasciatore presso la corte romana e al valore intrinseco del titolo; il parallelo è con i casi di Severo, ambasciatore a Cartagine nel 474 (Malco fr. 3) e del conte Siagrio, ambasciatore franco presso la corte di Maurizio fra il 585 e il 587. Non si dimentichi poi il già ricordato caso di Antioco, eunuco persiano inviato dal re dei re, su richiesta di Arcadio, per sorvegliare e proteggere l'imperatore-bambino, Teodosio II, rimasto potente alla corte di questi anche dopo il rafforzarsi della posizione di Pulcheria e gratificato, fra gli altri titoli e incarichi, anche del rango di patrizio[289]. In questi casi, il conferimento del titolo di patrizio potrebbe essere spiegato in molti modi: richiesta dell'imperatore al patrizio in questione di svolgere un ulteriore servizio diplomatico a suo nome; volontà dello stesso imperatore di premiare un ambasciatore di cui si era apprezzato l'operato, garantendogli questo titolo e l'appellativo di *pater Augusti*. Queste e altre possibilità sono comunque riconducibili alle caratteristiche del patriziato, il cui possesso garantiva una sorta di proiezione del carisma imperiale presso chiunque (e non erano certo in pochi) ne riconoscesse il valore.

[288] Mango 1985, p. 112. Tuttavia sarebbe più corretto parlare, in termini ipotetici, di tentativo o speranza di fare del cristianesimo la religione ufficiale del regno persiano, sostituendolo al mazdeismo: molti sudditi persiani erano già cristiani, e gli stessi vertici sasanidi, a cominciare proprio dai da poco defunti Cosroe II e Kawād II, erano molto sensibili e vicini alla religione "dei Romani". Da qui a parlare di concrete speranze di cristianizzazione dell'impero persiano corre una bella distanza. Certo non si può non tener conto del matrimonio di Nike: ma la figlia di Sharbaraz potrebbe essersi convertita nell'occasione, senza che ciò presupponga il cristianesimo del fratello. Ma, pur ammettendo la fede cristiana (o la prossimità al cristianesimo) di Nicetas, non possiamo dimenticare la relativa 'tolleranza' sasanide al riguardo e il fatto che il probabile cristianesimo di Šīrīn, e persino gli stessi atteggiamenti di Cosroe II (spesso in odor di cristianesimo), non si erano comunque mai tradotti nella versione persiana dell'Editto di Tessalonica. Perciò, seppur ben argomentata, la tesi di Mango non ci persuade del tutto. E comunque, nel giro di pochissimi anni, l'inesorabile avanzata islamica avrebbe spazzato via ogni dubbio e speranza.
[289] Vd. Bardill e Greatrex 1992.

IV.5.3 Il caso dell'ebreo Beniamino

Un ultimo caso, anch'esso interessante ma sul quale abbiamo però riscontri meno probanti, è quello dell'ebreo Beniamino. Il periodo è sempre lo stesso: siamo nel 628, evidentemente una fase temporale proficua per le operazioni diplomatiche romane. Il luogo: Tiberiade, la città di Erode Antipa, antica sede del sinedrio e luogo di predicazione del Cristo[290]. La rivolta giudaica del 614 era partita proprio da Tiberiade, coinvolgendo l'intera Galilea e Nazareth; gli Ebrei avevano sostenuto l'avanzata sasanide, aumentando le difficoltà romane ed esacerbando l'ostilità delle locali comunità cristiane[291]. Ma l'avanzata trionfale di Eraclio nel 628 aveva riportato i territori sotto il controllo romano. L'imperatore aveva promesso l'impunità, in cambio di collaborazione, ai ribelli ebraici: tuttavia aveva dovuto cedere alle pressioni del clero e della locale popolazione cristiana, bisognosa di una rivincita o meglio di una vendetta, e molti di quei ribelli, a Gerusalemme e nei dintorni, avevano assaggiato il ferro romano; anche Tiberiade non fu, probabilmente, esente da queste rappresaglie: né Eutichio né Teofane vi fanno un esplicito riferimento, ma fra le righe delle loro testimonianze è possibile leggere le tracce dello 'spergiuro' dell'imperatore[292]. Ma non tutti i ribelli erano stati travolti dalle misure repressive; alcuni di loro avevano comunque un ruolo e una posizione tali da renderne necessaria la collaborazione, nonostante il loro passato. Era il caso di Beniamino, che pure era stato fra le guide della rivolta[293]. Teofane, nella sua testimonianza, ci offre un'immagine probabilmente rielaborata dell'avvenimento: incontrato il suo ricco ospite Beniamino di Tiberiade, e chiestogli conto del sostegno offerto ai Sasanidi, Eraclio si

[290] Sulla rivolta giudaica e il suo ruolo nell'ultimo grande conflitto romano-persiano, vd. Sivan 2004. Quanto a Tiberiade, vd. Hirschfeld 1988 e 2005.
[291] Eutych., *Annal.* 1089-1091; Theoph., *Chron.* 328.
[292] Flusin (1992, II, pp. 310-311): «Héraclius passe tout d'abord par Tibériade. Théophane et Eutychès nous en ont conservé indépendamment le souvenir. Le récit de Théophane est anecdotique, celui de Eutychès plus substantiel. L'empereur, à Tibériade, aurait reçu une députation de Juifs, inquiets de ce qui les attendait après l'attitude favorable aux Perses qu'ils avaient adoptée. Héraclius, conformément à ce qu'il avait fait à Édesse, leur aurait promis de les épargner, une politique conciliante à laquelle, toujours d'après Eutychès, il aurait bientôt dû renoncer sous la pression du clergé et de la population chrétienne de Jérusalem, avides de revanche et inquiets pour l'avenir. L'empereur, malgré ce qu'il avait promis, aurait alors fait tuer les Juifs de la Ville Sainte et des environs, et un jeûne spécial aurait été alors institué pour expier ce parjure. Le récit, qui n'est pas à l'abri de la suspicion, conserve sans doute la trace de représailles dont le populations juives furent, à l'époque, les victimes».
[293] Vd. Sivan 2004, p. 85. Flusin (1992, II, p. 311) non accenna esplicitamente a Beniamino e al suo caso di conversione.

sarebbe sentito rispondere che l'ostilità dimostrata ai Romani era meritata in quanto risposta al loro disprezzo della fede giudaica; a quel punto l'imperatore avrebbe compreso come parte integrante della sua missione fosse la conversione dello stesso Beniamino, che ora faceva parte della sua cerchia di collaboratori[294]. Significativamente il battesimo di Beniamino non si sarebbe tenuto nella giudaica Tiberiade, ma nella samaritana Neapolis, che quattordici anni prima era stata una delle tappe principali dell'apparentemente inarrestabile avanzata persiana[295]. Il testo di Teofane appare in effetti sospetto (Flusin 1992, II, p. 311), soprattutto se teniamo conto della situazione difficile degli Ebrei in quel frangente e della risposta all'apparenza determinata e quasi ostile di Beniamino alla richiesta di spiegazioni da parte dell'imperatore. Tuttavia, non ci sembra improbabile leggere in questo resoconto il consueto sistema di 'affiliazione' all'impero (e all'imperatore) praticato dai Romani da ormai più di un secolo almeno: certo la conversione di Beniamino in questa occasione è forzata, o quantomeno frutto di mero calcolo politico; ma anche nei casi visti in precedenza è dubbio il confine fra la conversione sincera e la scelta 'diplomatica'. Su Beniamino non abbiamo molte informazioni, e possiamo procedere solo per congetture: però anche il suo caso sembra rientrare nel tipico sistema di cooptazione romano, e non ci sembra assurdo pensare al possibile conferimento al leader ebreo di un'alta dignità romana come il patriziato.

IV.6 Conclusioni preliminari: procedure di cooptazione dei prìncipi stranieri

Possiamo a questo punto riassumere, facendo il punto su uno degli aspetti (a nostro avviso fra i più significativi) della politica estera dell'impero proto-bizantino. L'impero romano, che sente ancora la sua 'unità mediterranea', è sottoposto a pressioni provenienti da più

[294] Theoph., Chron. 328, 13-27: Τούτῳ τῷ ἔτει ἀπάρας ὁ βασιλεὺς ἅμα ἔαρι ἀπὸ τῆς βασιλευούσης πόλεως ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα ἐπορεύετο ἀπαγαγὼν τὰ τίμια καὶ ζωοποιὰ ξύλα τοῦ ἀποδοῦναι τῷ θεῷ τὴν εὐχαριστίαν. ἐλθόντι δὲ αὐτῷ ἐν Τιβεριάδι κατηγόρησαν οἱ Χριστιανοὶ Βενιαμίν τινα ὀνόματι ὡς κακοποιοῦντα αὐτούς. ἦν γὰρ ἐνούσιος σφόδρα, καὶ ὑπεδέξατο τὸν βασιλέα καὶ τὸν στρατὸν αὐτοῦ. ὁ δὲ βασιλεὺς κατέκρινεν αὐτὸν λέγων· "διὰ ποίαν αἰτίαν κακοποιεῖς τοὺς Χριστιανούς;" ὁ δὲ εἶπεν· "ὡς ἐχθροὺς τῆς πίστεώς μου." ἦν γὰρ Ἰουδαῖος. τότε ὁ βασιλεὺς νουθετήσας αὐτὸν καὶ πείσας ἐβάπτισεν εἰς τὸν οἶκον Εὐσταθίου τοῦ Νεαπολίτου, Χριστιανοῦ ὄντος καὶ αὐτοῦ ὑποδεξαμένου τὸν βασιλέα. εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ ἀποκαταστήσας Ζαχαρίαν τὸν πατριάρχην καὶ τὰ τίμια καὶ ζωοποιὰ ξύλα εἰς τὸν ἴδιον τόπον καὶ πολλὰ εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἀπήλασε τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ τῆς ἁγίας πόλεως, κελεύσας μὴ ἔχειν αὐτοὺς ἐξουσίαν ἀπὸ τριῶν μιλίων τῆς ἁγίας πόλεως πλησιάζειν.

[295] Sivan 2004, p. 85.

direzioni, in un destino di difesa, o meglio di gestione, dei propri 'confini' che lo accomuna al vicino e pressoché egualmente capace impero persiano. La rivalità che contrappone i due imperi nei quattro secoli del loro confronto sembra, alla prova dei fatti, frutto più delle rispettive propagande politiche che di altro. Tranne rare, e già segnalate, occasioni, né i Romani né i Persiani sembrano intenzionati a sopraffare i rivali e a impadronirsi dei loro territori. Considerazioni di *Realpolitik* e il continuo alternarsi di crisi interne di varia natura (dinastica, finanziaria, militare, etc.) sconsigliano mire espansionistiche di tale portata: i due giganti conoscono bene le difficoltà di amministrazione di vaste province e di gestione di sudditi difficili. A questo si aggiungano i comuni interessi economici e di difesa dalle pressioni esterne. Nel VI sec. questi interessi comuni sembrano avere il loro epicentro, al di là della tradizionale zona di frizione siro-mesopotamica, nel Caucaso. Ma il VI sec. è un periodo di grandi novità e grandi riforme per entrambi i contendenti: l'azione di Giustiniano e di Cosroe I è per molti aspetti parallela, e presenta dei punti di incontro che meriterebbero ulteriore e più attento approfondimento. L'impero romano sembra contare su una forza economica e su una capacità militare superiore; ma ha anche più grattacapi dei Sasanidi, per i quali a una minore forza interna sembra fare da contraltare un minor numero di pericoli esterni (le Porte Caspie e, in sostanza, la zona caucasica). I Romani invece non devono solo far fronte ai tentativi di infiltrazione da est, in parte 'coperti' dagli accordi con gli stessi Sasanidi; a tali problemi si aggiungono il pericolo àvaro-slavo a ovest e la necessità, più di carattere ideologico che pratico forse, di gestire e preservare l'importante opera di *reconquista* giustinianea[296]. Ma anche gli importanti commerci con l'estremo oriente sono spesso ostacolati dalla mediazione sasanide, e dalla interruzione della stessa nei frequenti frangenti di contrapposizione armata fra i due imperi; d'altra parte questi scontri nascono spesso dalle continue crisi interne dei Persiani, i cui sovrani sono di volta in volta 'costretti' a intraprendere campagne militari che sono in realtà quasi incursioni a scopo di razzia, quando hanno bisogno di riaffermare il proprio valore militare o di reperire fondi per arginare, anche dietro pagamento, le infiltrazioni esterne dalla zona caucasica. Anche da tale situazione nasce il tentativo romano di crearsi dei passaggi alternativi in oriente, a nord (naturalmente attraverso il Caucaso) o a sud, nella zona del Mar Rosso. Questo stato

[296] Sui rapporti dei Bizantini con Àvari e Slavi nel VI sec., vd. Hauptmann 1927-28.

di cose impone ai Romani delle scelte oculate e il meno possibile dispendiose, da ogni punto di vista. L'alleanza di piccoli sovrani locali, lungo i propri confini, risponde a diverse esigenze: una difesa militare delle zone in questione senza la necessità di dispiegare un numero di legioni di cui non si dispone per motivi sia economici che antropici; la possibilità di controllare di fatto territori senza amministrarli direttamente; la sottrazione ai Persiani di potenziali alleati e la creazione di una serie di possibili 'mosse' vantaggiose nella 'partita a scacchi' giocata con gli eterni amici-rivali. Il problema di queste alleanze è garantirsene l'affidabilità, una affidabilità che sembra difficile da conquistare soprattutto nella zona caucasica. Qui entra in gioco l'elemento cristiano, ormai parte integrante dell'impero e ancora una volta decisivo nell'attrazione e gestione degli alleati di cui sopra. Certo anche la conversione cristiana di queste 'etnie' non garantisce la loro fedeltà, ma se non altro bilancia la loro maggiore affinità storico-culturale col mondo iranico e contribuisce a cementare i legami fra l'impero e questi suoi, di fatto incontrollabili, vicini[297]. Queste operazioni diplomatiche sembrano essere caratterizzate da una ritualità ben precisa. Un re o un principe di una 'nazione' esterna ma geograficamente vicina all'impero si reca all'interno di quest'ultimo, solitamente a Costantinopoli: che sia convocato o vi si rechi di sua spontanea volontà, secondo il dettato delle fonti, poco importa, dal momento che è da escludere che una delegazione ufficiale straniera si recasse a corte senza preavviso e autorizzazione da parte romana. A muoverlo è a volte la sua volontà di sottrarsi al controllo persiano, cambiando alleanza; in altri casi il bisogno di ottenere 'protezione' da parte dell'imperatore, mettendosi al suo servizio e magari ottenendo il permesso di stanziarsi col suo popolo all'interno dei confini imperiali[298];

[297] Vd. Garsoïan e Mahé 1997.

[298] Si pensi al caso, già ricordato, di stanziamento nei confinei imperiali di Serbi e Croati (Const. Porph. *de admin. imper.* 31-32). Situazioni del genere denunciano, a ben vedere, il prevalere alla lunga di un punto di vista, nella politica romana nei confronti dei barbari, che potremmo definire "senatoriale": tale orientamento, abilmente espresso in più di una occasione da Temistio (soprattutto discorso VIII) nel IV sec., si traduceva nell'opposizione dei grandi proprietari fondiari (quindi i senatori) a una politica fiscale che drenava le loro ricchezze per foraggiare un esercito sempre più invadente in politica e ostile ai loro interessi; di tale orientamento si potrebbe vedere un riflesso anche nella tarda tendenza imperiale a limitare le nuove province, optando per un controllo, anche militare, indiretto di nuovi territori, sebbene in tale scelta recitassero un ruolo notevole le difficoltà di arruolamento di nuovi effettivi (spesso a loro volta determinate, oltre che da un calo dei valori demografici, anche dalla scarso entusiasmo con cui i proprietari terrieri lasciavano arruolare i propri lavoratori subordinati). Non possiamo dubitare che, trascorsi due secoli dai discorsi di Temistio, molte cose fossero cambiate negli interessi, negli intendimenti e fra le priorità della politica romana. Nondimeno ci sembra plausibile rintracciare in questi proclami le radici della più tarda politica di pace e assimilazione adottata nei confronti dei barbari. In proposito ha osservato Dagron (1991,

oppure è direttamente il sovrano romano a chiedere i suoi servizi, cercando una sua collaborazione, magari dopo un 'approccio' verificatosi tramite una missione cristiana presso il popolo in questione e il conseguente avvicinamento dello stesso all'impero cristiano: ma, in questi come in altri casi, vi è comunque un bisogno e una convenienza comune nello stringere questa alleanza, naturalmente non su un piano di parità (l'*ethnos* sarà sempre subordinato all'impero) ma alla fine teso a sfociare in un vantaggio comune. Passaggio obbligato nella stipula di questo patto era la conversione del sovrano straniero, e spesso del suo seguito di cortigiani, alla fede cristiana; il momento era reso solenne dalla celebrazione di un battesimo, di solito in occasione di una importante festività cristiana (come la Pasqua, ad esempio) e nel quale l'imperatore spesso svolgeva il ruolo di padrino, e dalla successiva concessione di speciali paramenti (fra i quali un manto con una fascia in oro, simbolo di regalità, una corona ben distinta però dal diadema imperiale, un effige dell'imperatore applicata sugli stessi paramenti) e di altri doni[299]; in alcuni casi il principe

---

pp. 194-196): «Contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, sono considerazioni di ordine economico che spingono all'elaborazione di una politica di pace nei confronti dei barbari; contrariamente a quanto si è creduto, questa politica non è un'apologia retrospettiva del *foedus* del 382, ma è già tutta definita nel discorso che Temistio pronuncia nel 368 a nome dei senatori per festeggiare i *vicennalia* di Valente nel campo militare di Marcianopoli. Discorso di pace in un ambiente di guerra, discorso che esprime un'opinione civile entro la cinta di un campo militare. Temistio, evidentemente, non fa che manifestare le idee dei suoi colleghi senatori. […] Opinione senatoria, evidentemente, di cui vediamo già con nettezza le caratteristiche: 1) Essa si fonda sulla posizione di Costantinopoli al centro dell'Impero; è un'opinione centrale ed ecumenica, in opposizione all'opinione provinciale e al patriottismo di frontiera. 2) Esprime gli interessi dei proprietari fondiari, che vedono di buon occhio la penetrazione dei barbari nella Tracia come un'immigrazione di manodopera a buon mercato in una zona spopolata, cioè come un possibile colonato nei loro possedimenti. L'elemento devastatore è il fisco. In un passo particolarmente significativo, Temistio spiega che la generosità imperiale è vana se implica un aumento delle imposte, e che essa finisce col ritorcersi contro i suoi beneficiari, poiché questi ultimi <sono o saranno dei proprietari fondiari>, e quindi le prime vittime degli oneri fiscali. Si forma, in tal modo, un circolo vizioso, dice Temistio, che paragona il fenomeno alla pioggia che cade e poi dal suolo ritorna in cielo per evaporazione. La situazione dei senatori è veramente paradossale: nella loro veste di dignitari e, il più delle volte, di ex funzionari imperiali, essi diventano dei proprietari fondiari in virtù del loro titolo e della loro ricchezza (spesso di origine recente), e da quel momento in poi i loro interessi non coincidono più con quelli dello Stato e della sua politica militare. 3) Infine, questa opinione (o, per lo meno, la parte importante di questa opinione rappresentata da Temistio) è ostile all'esercito. Alla politica militare di Valente essa contrappone un vero e proprio piano di pace e di assimilazione dei barbari […]».

[299] Non è forse azzardato istituire un paragone fra la presenza di questa effige imperiale e le di molto successive crisobulle bizantine, che d'altra parte erano realizzate soprattutto con oro e porpora: «Scritto con caratteri d'oro su una lussuosa carta purpurea, il documento, redatto in quella forma, portava nel suo margine inferiore, appesa ad un cordoncino di seta, una bolla aurea di varia grandezza. Il complicato simbolismo bizantino ha strettamente connesso alla forma della crisobulla precise idee politiche ed un determinato significato giuridico. L'oro e la porpora, il cui uso faceva parte delle prerogative imperiali, la sottoscrizione di mano dell'imperatore, la bolla aurea che aveva sul retto la figura dell'imperatore col diadema e con le altre insegne della sua dignità e sul verso l'immagine di Cristo, βασιλέυς βασιλέων,

in questione era gratificato dalla concessione di un titolo di grandissimo prestigio, come la dignità di patrizio o *curopalate*, oppure sposava una donna romana, anche lei di altissimo rango. Vi erano poi i casi di 'alleati' già convertiti al cristianesimo, che 'saltavano' naturalmente la fase del battesimo ma dei quali spesso si verificava l'ortodossia (erano forse casi più complicati degli altri, la cui gestione si rivelava tanto più delicata quanto più l'imperatore di turno conferiva importanza al rispetto dell'ortodossia stessa), oppure che già erano alleati dei Romani ma ai quali venivano ora assegnati una autorità e un 'raggio d'azione' più ampi: il caso di al-Mundhir esemplifica entrambe queste situazioni. Sembrano convergere, in queste 'cerimonie', elementi diversi della tradizione politica e ideologica romana: la concessione di dignità di alto rango, come quella di *curopalate* e patrizio, che di fatto si traducono nella cooptazione (almeno simbolica) del beneficiato nel *comitatus* imperiale, facendone un autentico e legittimato rappresentante dell'autorità imperiale; la nomina imperiale delle 'ufficialità' locali cui i Romani demandano l'amministrazione di territori sotto il loro diretto ed effettivo controllo ma che, per una serie di motivi, non hanno voluto o potuto ancora 'provincializzare' (il caso, ben noto, delle cinque 'satrapie' romane d'Armenia); la capacità di attrazione carismatica dell'imperatore cristiano dei Romani, di colui che vede convergere nella propria figura il tradizionale *imperium* di Roma e la forza ecumenica del Cristianesimo, su popolazioni cristiane da tempo, o convertitesi a seguito di recente attività missionaria. Tali alleati, soprattutto quando non hanno un titolo regale ma controllano una parte del territorio occupato da un particolare *ethnos*, sono opportunamente definiti "presiding princes" da Toumanoff. Una definizione semanticamente e ideologicamente più ampia di queste figure può essere quella di *reguli* (alla latina) o βασιλίσκοι (alla greca), intesi come sovrani di piccole nazioni o di territori limitati e subordinati all'impero, oppure τύραννοι nella particolare accezione tardo-antica del termine, da intendersi come designazione di sovrani sprovvisti del necessario χάρισμα, che invece ripetono e ottengono da un sovrano che in qualche modo ne abbonda, come quello romano[300].

---

esprimevano non solo la potenza e la superiorità imperiale, ma ne erano un'emanazione, la contenevano magicamente in sé» (Paradisi 1954, pp. 109-110).

[300] La precisazione di tale valore del termine τύραννος in epoca tardo-romana la dobbiamo a Santo Mazzarino (1980, II, pp. 114-116), che ne ha rilevato l'utilizzo in Atanasio di Alessandria (*Apol. ad Const.* 29; 31) in riferimento ai sovrani axumiti che, per mezzo di questa definizione, venivano ideologicamente inseriti dalla classe dirigente romana nel novero degli stati-clienti pur non essendo, curiosamente, affatto

A nostro modo di vedere, sia nel viaggio di Vardan Mamikonean (e del suo seguito) a Costantinopoli nel 572, che soprattutto nel quasi 'gemellare' viaggio di Mušeł Mamikonean e dei suoi presso la corte di Maurizio nel 591, sono riscontrabili molti degli elementi suddetti.

Vi è un leader riconosciuto, lo *sparapet*, della cosiddetta Persarmenia che si muove col suo seguito su 'invito' imperiale; vi è un incontro dello *sparapet* di turno col sovrano romano; tutto ciò avviene a Costantinopoli e in occasione di una celebrazione solenne, la Festa dell'Esaltazione della Santa Croce; c'è già un accordo fra le due parti, che probabilmente deve essere ratificato o riesaminato; gli 'invitati' a corte sono cristiani ma il loro cristianesimo è passato al vaglio dell'ortodossia; la conseguenza è una (quasi) rottura interna alla Chiesa armena nel primo caso, lo scisma della Chiesa armena nel secondo; in entrambi i casi, quindi, le delegazioni armene sembrano comunque raggiungere un accordo e restano al servizio dell'imperatore romano. Non crediamo che questi elementi siano frutto di pura coincidenza.

---

sprovvisti del dovuto χάρισμα regale: «Con Aeizanâs, noi usciamo dai limiti dell'età classica (pagana) ed entriamo nel mondo cristiano. Ma vale la pena di ricordare che al confine fra queste due epoche – la classica e la tardoantica – noi incontriamo, in Atanasio, un termine che, molto discusso in questi ultimi anni, ancora ci riporta alla tradizione costituzionale-letteraria dell'arcaismo greco. Atanasio dà a Aeizanâs e Sazanâs il titolo di τυράννοις: F. ALTHEIM intendeva questo termine come 'usurpatori', e ne deduceva conclusioni non accettabili per la cronologia di Aeizanâs; […] Noi dobbiamo andare più in là: e chiederci quale sia il concetto che presiede all'idea tardoromana di τύραννος. Τύραννος è l'usurpatore, in quanto il suo potere non è legittimo, non avendo in sé il suo charisma; ma può essere anche il regolo, ossia 're subordinato', in quanto il potere di questo non ha in sé il suo charisma, sì invece lo ripete dall'imperatore o dal βασιλέυς che lo ha investito. Vale a dire: […] n o n o g n i monarca straniero può designarsi, dai tardoromani (e dai Romani in genere), come τύραννος, sì invece quello di cui l'imperatore romano si considera autore. Ed invero Costanzo II si considerava autore di Aeizanâs e di Sazanâs, […] Nella prospettiva di Costanzo II, falsa e non rispondente alla verità storica, il grande stato di Aksum diventava, con deformazione storica degna di nota, uno stato cliente, più o meno come sarebbe stato più tardi, in altro ambito regionale, lo stato di Silkó βασιλίσκος Νουβάδων […] ».

Capitolo V - La politica armena di Giustino II e l'unione del 572

V.1 La condanna armena di Calcedonia: un problema cronologico.

Nella conclusione, non a caso "provvisoria", del suo fondamentale studio dedicato alla storia della Chiesa armena (persarmena, per essere più precisi) fino alla scisma interno di fine VI sec. e alla sua soluzione, Nina Garsoïan sottolinea giustamente come molto ancora resta da fare per approfondire la nostra conoscenza della formazione storica della Chiesa d'Armenia[301]. In particolare le vicende legate allo scisma, le loro motivazioni e circostanze, non sono ancora del tutto chiare. Basti pensare che la ragion stessa di detto scisma, ovvero una rigida presa di posizione anti-calcedoniana da parte del *kat'ołikos* Movsēs II e le reazioni da ciò provocate sul versante opposto, non ha presupposti ideologici e dottrinali evidenti: è infatti ancora dibattuto quando la Chiesa armena abbia preso ufficialmente posizione contro i Canoni di Calcedonia. Garsoïan nega che ciò sia avvenuto nel VI sec., in uno dei due concili tenuti a Dwin (nel 505/6 e nel 555), partendo dal presupposto che negli atti di questi due concili manca un'esplicita menzione di quello di Calcedonia[302]. E nega anche che una condanna effettiva di Calcedonia sia da registrarsi nella sinodo (e non concilio, a suo dire) di Dwin del 552/3[303]: sarebbe invece questa l'occasione, secondo Mahé, in cui la consacrazione episcopale del siriano Abdišoy, giulianista dichiarato, e l'adozione di una professione di fede in linea con le dottrine giulianiste avrebbero significato un effettiva rottura con l'ortodossia bizantina[304]. Garsoïan, dal canto suo, ribadisce che una condanna ufficiale di Calcedonia si avrà solo nel 607 quando il *kat'ołikos* Abraham, protetto dall'autorità persiana rappresentata dal *marzban* (armeno) Smbat Bagratuni, porrà fine allo scisma[305]: d'altra parte la studiosa ammette che una

[301] Garsoïan 1999, p. 399.
[302] Garsoïan 1999, *passim*.
[303] Garsoïan 1999, pp. 233-4.
[304] Mahé 1993, p. 461. Vd. Anche Mardirossian 2004, p. 18.
[305] Garsoïan 1999, p. 363.

rottura *de facto*, fra Armeni e Romani, si produsse già nel VI sec. ma ne posticipa l'*incipit* al periodo successivo alla cosiddetta unione del 572[306].

Lo scopo del nostro studio non è stabilire quale delle due posizioni sia da preferire: prendiamo atto, ed è quel che più ci importa, del sostanziale accordo degli studiosi sul prodursi di una rottura effettiva, anche se non dichiarata, in merito al Concilio di Calcedonia; ma teniamo anche conto di due importanti elementi fornitici da questa analisi: il penetrare, già a metà del VI sec., del pensiero giulianista nella riflessione dottrinale armena e la forte esitazione da parte degli Armeni a prendere, in via ufficiale, una posizione ostile a quella della Chiesa imperiale. Di sicuro questo processo di contrapposizione fu lento e complicato, e probabilmente prese le mosse sotto Giustino I quando l'*Henotikon*, l'editto d'unione voluto dall'imperatore Zenone e che era stato considerato dagli Armeni la miglior garanzia dell'ortodossia romana, venne abrogato: era un primo, significativo strappo; quella lacerazione a metà secolo si era, come visto, allargata ma solo in via ufficiosa. Questo perché, a quell'epoca, la Chiesa affrontava problemi ben più gravi: il più immediato era la propaganda duofisita, che aveva ormai il suo centro dottrinale nella Chiesa d'Oriente, ovvero persiana, e che minacciava l'ortodossia armena sia dall'interno (a Dwin, la capitale, si era installata una comunità nestoriana proveniente dal Khūzestān) che dall'esterno (tramite la propaganda che, montando da Siria e Mesopotamia, trovava terreno fertile nelle diocesi armene meridionali, la cui tradizione dottrinale era molto vicina alla Scuola di Antiochia, in ciò contrapponendosi al clero ellenizzato di tradizione cirilliana delle diocesi settentrionali: vd. Garsoïan 1999 pp. 231-6)[307]. Se però teniamo conto del contemporaneo svolgersi della propaganda monofisita, la cui terra d'elezione era allora la Mesopotamia imperiale (è il caso di Abdišoy), possiamo comprendere come la diffidenza verso i calcedoniani e le

[306] Garsoïan 1999, p. 257: «Le commentaire d'Evagre, que les Arméniens à la veille de leur révolte avaient supplié Justin II de les accepter comme ses sujets afin qu'ils puissent pratiquer leur religion sans crainte ni obstacles, n'a de sens que si une rupture formelle avec l'Église impériale ne s'était pas encore produite. Les élaborations tendancieuses et les explications ridicules qui masquent ce fait sont le produit de milieux pour lesquels la possibilité d'un accord n'était pas, ou n'était plus, acceptable».

[307] Il patriarca Narsete II ottenne dal *marzban* persiano il permesso di convocare il concilio di Dwin del 555 proprio allo scopo di eliminare la comunità duofisita ivi residente: in ciò ebbe gioco facile perché della comunità facevano parte due nobili persiani convertiti, Grigor e Yizitbuzit (quest'ultimo già martire nel 553), situazione questa sempre sgradita ai Sasanidi: vdr. Garsoïan 1999, pp. 227-31. Oggi il Khūzestān, antica Susiana, provincia dell'Iran sudoccidentale sul Golfo Persico al confine con l'Iraq, è una delle zone petrolifere più ricche del Medio Oriente.

paure provocate dalla propaganda nestoriana iniziassero ormai a sovrapporsi, e confondersi: di conseguenza, la cristologia persarmena andava sempre più orientandosi verso un forte monofisismo cirilliano, considerato l'unica possibilità di opporre un fronte unico alle minacce esterne[308]. Ma non era ancora venuto il momento di prendere le distanze da Costantinopoli, anzi. Sarebbe infatti sbagliato inseguire una spiegazione esclusivamente 'religiosa' della futura rottura, mentre è necessario distinguere la "politique ecclésiastique" dalla "politique religieuse"[309].

V.2 L'unione del 572: premesse

In effetti, da questo punto di vista, la minaccia persiana appariva più temibile: ai tentativi di espansione missionaria (o anche giurisdizionale?) della Chiesa di Persia, ufficialmente duofisita (nestoriana) fin dal concilio di Seleucia-Ctesifonte del 486, si affiancava il rifiorire aggressivo della propaganda zoroastriana. I Persiani, infatti, avevano iniziato a edificare templi del fuoco in Armenia. Whitby (1988, p. 252), accogliendo una ipotesi di

[308] Vd. Garsoïan 1999, p. 239. Cirillo rifiutava la definizione di Nestorio della natura umana del Cristo come adottata dalla divina, che distingueva cioè un logos figlio di Dio e un uomo adottato. Il patriarca alessandrino invece riteneva che nel Cristo umanità e divinità confluissero in un solo soggetto teandrico (che ha cioè carattere divino e umano insieme), un solo centro di attività che è costituito dal logos divino il quale fa propria un'umanità completa di anima e di corpo ma in cui l'anima è soltanto mero strumento del logos senza una sua attività effettivamente operante: nei 12 anatemi irrigidì la sua posizione, pur accettando poi un compromesso con la formula d'unione del 433. Al riguardo, vale la pena precisare che coloro che, come gli Armeni (soprattutto i Persarmeni, o gran parte di essi) si opponevano a Calcedonia, in realtà professavano un monofisismo verbale e non reale, a differenza di Eutiche e dei suoi seguaci. In altre parole, come sottolinea Zekiyan (1982, pp. 162-163), «la différence entre les deux christologies ne touche pas la substance même de la foi; elle n'est fonction que d'une différence de suprastructure philosophique et culturelle, à savoir que la réalité de la <nature> est conçue comme un entitéconcrète, subsistante, ou comme une entité abstraite sans subsistance propre» e perciò non a caso «les Arméniens monophysites ne confondaient pas totalement Chalcédoine avec la doctrine nestorienne; mais ils y voyaient un danger, comme une tentation de nestorianisme […] ils acceptèrent plusiers fois d'engager des discussions avec eux [ovvero con i calcedoniani] et purent même aboutir à des ententes concrètes, ce qui n'est jamais arrivé avec les nestoriens». Per le caratteristiche e lo sviluppo del monofisismo, vd. Lebon 1909; Frend 1972. Il monofisismo di stampo cirilliano ebbe un teorizzatore e propugnatore di valore assoluto in Timoteo Eluro che, fedele al suo 'combattivo' soprannome, nel corso del suo patriarcato (in due riprese: 457-460, poi 475-477) fu acceso sostenitore della tradizione alessandrina (e cirilliana) di cui sentiva la straordinaria importanza, manifestando una linea politica incentrata su tre capisaldi: rifiuto netto dell'eutichianesimo; fedeltà all'impero (fatta salva la sua ortodossia); primato del seggio di Alessandria in Oriente (con conseguenti riconoscimento della preminenza di Roma e rifiuto delle ambizioni costantinopolitane). Su Timoteo e la sua linea, vd. Blaudeau 1996. Sul percorso teologico e politico della Chiesa armena pesò senza dubbio la figura di Timoteo Eluro, il cui *Rifiuto del Concilio di Calcedonia* fu tradotto in armeno in epoca non ancora precisata (vd. Garsoïan 1999, p. xiv), anche se oggi gli studiosi propendono per una sua collocazione alla metà del VI secolo: vd. Schmidt 1989.

[309] Vd. Zekiyan 1982, p. 171.

Kramers (1935/7), nota come ciò probabilmente corrispondesse a un tentativo di installare colonie militari nella regione più che a un piano di conversione forzata allo zoroastrismo: ma questo, per certi versi, è solo un dettaglio e gli Armeni non potevano non sentirsi minacciati dalla cosa. Perciò iniziarono a trattare segretamente con i Romani, concludendo un accordo nel 570 (Evagrio, *Historia Ecclesiastica* V 7)[310]. Ma l'alleanza armena era solo una tessera del mosaico voluto da Giustino II, deciso a rompere la pace coi Persiani. Il trattato stipulato con i Sasanidi da Giustiniano nel 561/2 prevedeva, fra l'altro, il pagamento di un'ingente somma che rappresentava il contributo romano alla difesa e al controllo delle Porte Caspie, assicurati dai Persiani nell'interesse di entrambi gli imperi. Già riluttante a concedere il precedente pagamento nel 568/9, Giustino II avrebbe poi decisamente rifiutato di versare il successivo nel 572[311]. Dotato di un forte senso della dignità e superiorità romane, convinto di poter approfittare di una momentanea debolezza della compagine sasanide, l'imperatore bizantino era stato incoraggiato in questa sua scelta provocatoria da due altri fattori: l'offerta del khan dei Turchi di lanciare un attacco combinato contro i Persiani; lo scoppio di una rivolta in Persarmenia nel 571. Rivolta quest'ultima preparata e favorita dalla succitata, e di poco precedente, alleanza armeno-romana: non a caso quando la sollevazione raggiunse il suo culmine, all'inizio del 572, il patrizio Giustiniano, inviato dell'imperatore, si trovava sul confine con la Persarmenia, nella fortezza di Teodosiupoli[312]. Contemporaneamente Čihōr Wšnasp, *marzban* di Persarmenia e membro della famiglia dei Surena, reo di aver condannato a morte il leader armeno Manuēł Mamikonean (vd. Garitte 1952 p. 175) e di aver avviato la costruzione di un tempio del fuoco a Dwin, era stato ucciso da Vardan Mamikonean (fratello di Manuēł) e dai suoi uomini: era il 2 febbraio del 572[313]; gli Armeni avrebbero poi inviato la testa del malcapitato in dono al generale Giustiniano (Joh. Eph. *HE* II 20). A ciò va aggiunto, ed era probabilmente la 'colpa' maggiore dei Persiani, che l'edificazione del tempio del fuoco sanciva quasi certamente, come ricordato, l'installazione in territorio

[310] Vd. anche Greatrex e Lieu 2002, p. 138.
[311] Su tale scelta politica di Giustino II, vd. Turtledove 1983.
[312] Su questa città vd. Garsoïan 2004b: la studiosa, contraddicendo i precedenti orientamenti della critica, dimostra che la fondazione della città risale a Teodosio I e non a Teodosio II.
[313] Blockley 1985b, p. 269 n. 166.

armeno di una colonia militare sasanide: la solita idiosincrasia caucasica per gli eserciti stranieri aveva dunque innescato la rivolta[314].

Prima di procedere nell'analisi delle conseguenze della rivolta armena, è bene però puntualizzare le scelte di Giustino. Cosa aveva spinto l'imperatore romano a fare determinate scelte? Era solo una questione ideologica, solo il suo forte sentimento della superiorità romana l'aveva spinto alla rottura con i Persiani? A ben vedere le cose non stanno proprio così. Senza dubbio, sommandosi alle fibrillazioni caucasiche, l'offerta di alleanza dei Turchi aveva giocato un ruolo importante:

C'erano molte altre ragioni per la guerra fra Romani e Persiani, ma i Turchi furono la nazione che più incoraggiò Giustino ad aprire le ostilità contro i Persiani. Poiché essi attaccarono e devastarono la terra dei Medi, e inviarono un'ambasciata a Giustino per spingerlo a combattere con loro contro i Persiani. Gli chiesero di distruggere, di concerto con loro, quel popolo ostile a entrambi, e perciò a far sua la causa dei Turchi. Perché in questo modo, con i Romani all'attacco da una direzione e i Turchi dall'altra, lo stato persiano sarebbe stato preso in mezzo e distrutto. Reso spavaldo da queste speranze, Giustino iniziò a pensare che sarebbe stato facile sradicare e annullare la potenza persiana. Egli perciò prese ogni misura per rendere il più salda possibile l'alleanza con i Turchi. (Menand. fr. 13, 5 Blockley 1985a)[315]

La succitata ambasciata turca è molto probabilmente quella condotta da Tagma che era stato inviato da Sizabul a Costantinopoli assieme a Zemarco, a seguito della missione di quest'ultimo presso il khan turco: siamo presumibilmente nell'autunno del 571, un anno prima dell'arrivo a corte di Vardan, mentre ancora lui e i suoi uomini stanno preparando la resistenza contro Čihōr Wšnasp[316]. La possibilità di un'alleanza con i Turchi era già stata ventilata qualche anno prima, fra il 568 e il 569, quando i Romani avevano ricevuto le proposte di alleanza del sogdiano Maniakh, rappresentante di questa "nazione di commercianti" suddita dei Turchi e desiderosa di aprire un commercio diretto con i

[314] Si pensi alla rivolta di Armeni e Lazi, in quel caso contro i Romani, nel 541.

[315] Ὅτι ἄλλα τε πολλὰ αἴτια ἐγένοντο τοῦ πολέμου Ῥωμαίων τε καὶ Περσῶν, τὸ δέ γε μᾶλλον ἀναπτερῶσαν Ἰουστῖνον ὅπλα κινῆσαι κατὰ Περσῶν τὸ ἔθνος οἱ Τοῦρκοι ἐγένοντο. οἷδε γὰρ ἐσβάλλοντες ἐς τὴν Μηδικὴν τῆς τε γῆς ἔτεμον, ἔστειλαν δὲ καὶ ὡς Ἰουστῖνον πρεσβείαν ἐφ᾽ ᾧ συνεκπολεμῶσαί γε αὐτὸν Πέρσαις, κοινῇ τε καθελεῖν ἐξαιτοῦντες ἀμφοτέρων τοὺς δυσμενεῖς καὶ τὰ Τούρκων μᾶλλον ἀσπάσασθαι· οὕτω γὰρ ἂν τῇ μὲν Ῥωμαίων, τῇ δὲ Τούρκων ἐπιτιθεμένων ἐν μέσῳ τὰ Περσῶν διαφθαρῆναι. ταύταις ταῖς ἐλπίσιν ἐπηρμένος Ἰουστῖνος ῥᾳδίως ᾤετο τὴν Περσῶν καταστρέψεσθαι δύναμιν καὶ ἐς τὸ μὴ εἶναι ξυνελάσειν. καὶ οὖν ὡς οἷόν τε ἦν ἐν βεβαίῳ ἔξειν αὐτοῦ τὴν πρὸς Τούρκους φιλίαν ἅπαντα παρεσκευάζετο.

[316] Vd. Blockley 1985a, p. 269 n. 170. Sizabul, signore dei Turchi occidentali, è generalmente identificato con il khan Ištämi o Che-tie-mi delle fonti cinesi: vd. Moravcsik 1958, II, pp. 275-276.

Romani dopo lo sprezzante rifiuto persiano di acquistare seta grezza dagli stessi Sogdiani. Questi ultimi tentavano in un certo senso di 'piazzare' le eccedenze di seta delle quali, come si è già ricordato, i Turchi disponevano in quegli anni grazie ai donativi di alcune dinastie cinesi, giocoforza desiderose di acquisirne l'alleanza o se non altro la neutralità. La grande disponibilità serica dei Turco-Sogdiani, combinata con la possibilità di eludere l'intermediazione persiana, avrebbe evidentemente significato un grosso risparmio per le duramente provate casse imperiali[317].

All'inizio del settimo anno di regno di Giustino giunse a Bisanzio un'ambasceria da parte dei Turchi. Dal momento che la potenza turca era in crescita, i Sogdiani, che prima erano sudditi degli Eftaliti e ora dei Turchi, chiesero al loro re di inviare un'ambasciata ai Persiani, per chiedere il permesso per i Sogdiani di dirigersi nelle loro terre e di vendere seta grezza ai Medi[318]. Sizabul acconsentì e spedì degli inviati sogdiani, sotto la guida di Maniakh. Quado giunsero dal re dei Persiani, costoro chiesero che gli fosse permesso di vendere lì della seta grezza senza intralci. Il re persiano (che non era affatto compiaciuto dalla loro richiesta, essendo riluttante a garantire un accesso libero da lì in quella zona della Persia) rimandò la sua decisione al giorno seguente e poi continuò a rimandarla. Dopo una serie di rinvii, dal momento che i Sogdiani iniziavano a pressarlo con insistenza per una risposta, Cosroe riunì il consiglio per discutere la questione. Katulf, l'eftalita, che, poiché il re aveva violentato sua figlia, aveva tradito la sua propria tribù ai Turchi (egli nel frattempo li aveva lasciati e si era unito ai Medi), suggerì al re persiano di non restituire la seta ma di comprarla, pagando il prezzo dovuto per essa, e poi di darla alle fiamme davanti agli occhi degli inviati, affinché non si potesse ritenere che avesse commesso un'ingiustizia ma che fosse chiaro che egli non voleva servirsi di seta grezza dei Turchi. Così la seta venne bruciata, e i Sogdiani tornarono nella loro patria nient'affatto compiaciuti per ciò che era successo. (Menand. fr. 10, 1 Blockley 1985a)[319]

---

[317] Va comunque ribadito che di lì a pochi anni, intorno al 588, il prevalere della dinastia Sui in Cina avrebbe significato la fine di questi donativi e quindi della grande disponibilità turco-sogdiana di seta a – come è presumibile – basso costo: vd. De La Vaissière 2002, p. 207.

[318] Gli Eftaliti avevano costituito un solido regno fra la Sogdiana e alcune province persiane, giungendo in pratica, all'epoca di Kawād I, a essere arbitri del regno sasanide: intorno al 557, però, con la fondamentale alleanza turca, Cosroe I era riuscito a liberarsi definitivamente dello scomodo e invadente vicino.

[319] Ὅτι ἀρχομένου τοῦ τετάρτου ἔτους τῆς Ἰουστίνου βασιλείας πρεσβεία τῶν Τούρκων ἀφίκετο ἐν Βυζαντίῳ. ὡς γὰρ τὰ Τούρκων ἐπὶ μέγα ἤρθη, οἱ Σογδαῖται οἱ πρὸ τοῦ μὲν Ἐφθαλιτῶν, τηνικαῦτα δὲ Τούρκων κατήκοοι, τοῦ σφῶν βασιλέως ἐδέοντο πρεσβείαν στεῖλαι ὡς Πέρσας, ὡς ἂν ἐκεῖσε ἀπιόντες οἱ Σογδαῖται ὤνιον παράσχοιντο τὴν μέταξαν τοῖς Μήδοις. καὶ οὖν πείθεται ὁ Σιζάβουλος ἀφίησί τε πρεσβευσομένους Σογδαΐτας· ἐξηγεῖτο δὲ τῆς πρεσβείας Μανιάχ. ἀφικόμενοι δὴ οὖν παρὰ βασιλέα Περσῶν ἐδέοντο τῆς μετάξης πέρι, ὅπως ἄνευ τινὸς κωλύμης αὐτοῖς προέλθοι ἐπ΄ αὐτῇ τὰ τῆς ἐμπορίας. ὁ δὲ Περσῶν βασιλεύς (οὐδαμῶς γὰρ αὐτῷ ἤρεσκε τὰ τοιάδε, ὡς ἂν μὴ ἐνθένδε ἄδεια ἔσοιτο τούτοις τοῖς Περσῶν ἐμβατεύειν ὁρίοις) ἀνεβάλετο ἐς τὸ αὔριον· καὶ μὲν οὖν αὖθις ἀναβολῇ ἐχρῆτο πάλιν ἑτέρᾳ. ὡς δὲ ἄλλοτε ἄλλως τὸ παρὸν ἀπεκρούετο, τῶν Σογδαϊτῶν ἐκλιπαρούντων τε καὶ ἐγκειμένων, τότε Χοσρόης ἐκκλησιάσας ἀνελογίζετο. καὶ οὖν ὁ Κάτουλφος ἐκεῖνος ὁ Ἐφθαλίτης, ὃς διὰ τὴν ἐκ τοῦ κατ΄ αὐτὸν βασιλέως γεγενημένην βιαίαν μίξιν τῇ γυναικὶ προύδωκε τὸ ὁμόφυλον τοῖς Τούρκοις, οὗτος γοῦν (μετανάστης γὰρ ἐν τῷ μεταξὺ ἐγεγόνει τοῦ χρόνου καὶ ἐμήδιζεν ἤδη) παρῄνεσε

Notiamo qui per inciso un importante precedente nel tentativo romano di allacciare un'alleanza con i nomadi ciscaucasici ostili ai Persiani. A testimoniarcelo è Zacaria Retore, vescovo di Mitilene, in un passo della sua opera storica (VII 3) che si sospetta composto e aggiunto successivamente[320]. Quando Pērōz, sul finire del V secolo, ebbe il suo bel da fare per controllare le 'intemperanze' degli Unni Eftaliti, pare che i Romani avessere giocato un ruolo non indifferente; la possibilità di una alleanza, a scopo sia strategico-militare sia commerciale, fra Romani ed Eftaliti, spinse infatti il re dei re a venire a patti con questi ultimi: il mancato rispetto di tali patti avrebbe spinto gli Eftaliti, in ciò consigliati da un certo Eustazio, mercante di Apamea, ad attaccare, scatenando quello scontro decisivo in cui Pērōz avrebbe trovato la morte[321]. Quindi c'era già un precedente per questo tipo di accordo; e ancora una volta un mercante, nell'occasione il siriaco Eustazio, aveva svolto

---

βασιλεῖ τῶν Περσῶν τὴν μέταξαν οὐδαμῶς ἀποπέμψασθαι, ἀλλὰ γὰρ καὶ ὠνήσασθαι, καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτῆς μὲν καταθέσθαι τιμήματα, θεωμένων δὲ ἄλλως τῶν πρέσβεων ταύτην ἀφανίσαι πυρί, ὡς ἂν μήτε ἀδικεῖν δόξοι μήτε μὴν βούλεσθαι χρῆσθαι τῇ ἐκ Τούρκων μετάξῃ. καὶ ἡ μὲν μέταξα ἐπυρπολήθη, αὐτοὶ δὲ ἐς τὰ πάτρια ἤθη ἀνεχώρησαν τῷ γεγενημένῳ ἥκιστα χαίροντες.
Per un commento esaustivo di questo passo, vd. De La Vaissière 2002, pp. 222-254.

[320] Vd. Hamilton e Brooks 1899, pp. 2-5. Vissuto a cavaliere fra il V e il VI secolo, egli scrisse una *Storia Ecclesiastica*, meglio nota come *Cronaca Siriaca*, anche perché conserva importanti informazioni di storia secolare: vd. Hamilton e Brooks 1899 (traduzione inglese del testo siriaco corredata da nota introduttiva).

[321] «When Piroz, king of the Persians, was reigning in his own country, in the thirteenth (year) of Anastasius, the Huns issued forth from the gates that were guarded by the Persians, and from the mountainous region there, and invaded the territory of the Persians. And Piroz became alarmed, and he gathered an army and went to meet them. And when he inquired from them the reason of their preparation and invasion of his country, they said to him, "What the kingdom of the Persians gives to us by way of tribute is |152 not sufficient for us Barbarians, who, like rapacious wild beasts, reject God in the North-West region; and we live by our weapons, our bow and our sword; and we support ourselves by flesh-food of all kinds; and the king of the Romans has promised by his ambassadors to give us twice as much tribute whenever we shall dissolve our friendship with you Persians; and accordingly we made our preparations, and we have come here, that either you shall give us as much as the Romans, and we will ratify our treaty with you, or else if you do not give it to us, take war." And when Piroz perceived the determination of the Huns, although they were much fewer in number than his own army, he thought it well to play them false and deceive them; and he promised them to give it. And four hundred of the chief men of the Huns assembled, and they had with them Eustace, a merchant of Apamea, a clever man, by whose advice they were guided. But Piroz also and four hundred men with him met together. And they went up into a mountain; and they made a treaty, and they ate together, and they swore, lifting up their hands to heaven. And when few remained along with the four hundred men who were to receive the tribute money which was being collected, and the rest of the Huns had dispersed to return to their own country; after ten days Piroz broke faith with them, and prepared war, both against the Huns who had dispersed, and against the four hundred who remained and those with them. But Eustace the merchant encouraged the Huns that they should not be alarmed even though they were very much fewer. And in the place where the oaths were made, they cast musk and spices upon coals of fire, and made an offering to God according to the advice of Eustace, that he might overthrow the liars. And they joined battle with Piroz, and killed him and a great number of his army; and they pillaged the Persian territory, and returned to their own country. And the body of Piroz was not found; and in his country they call him *the liar*» (Hamilton e Brooks 1899, pp. 151-152).

un ruolo decisivo, presumibilmente per conto dei Romani, della cui ambasceria doveva essere stato fra i membri più in vista[322].

V.3 Il piano di Giustino e le difficoltà dell'impero

L'occasione era dunque ghiotta e aveva un precedente incoraggiante; i Sogdiani offrivano ai Romani la possibilità di eludere la mediazione persiana nei commerci con l'estremo oriente: qualche anno prima l'impero era venuto in possesso di alcuni preziosissimi bachi da seta, ma la loro coltivazione non aveva preso piede. La situazione 'commerciale' fu ulteriormente complicata dal sostegno offerto da Cosroe I a un principe omerita, che riuscì in questo modo a scacciare gli Etiopi alleati dei Romani dall'Arabia meridionale nel 570. La perdita del controllo dello Yemen per Costantinopoli significava perdere il controllo dell'unica possibile alternativa alle tradizionali vie di traffico con India e Cina[323]. L'alleanza dei Turchi sembrava la soluzione al problema. Ma in realtà vi era ancora un altro problema, di mero ordine finanziario, che ci offre l'occasione per una considerazione più articolata della difficile eredità che i successori di Giustiniano si trovarono a gestire. In primo luogo, e lo si è già ricordato, vi era la necessità di conservare la riconquistata unità imperiale; l'occidente era tornato a far parte dell'impero, considerazioni di ordine economico, ideologico e politico imponevano la tutela e il rafforzamento di tale, rinnovata unità. Anche perché i grandi progetti giustinianei, e qui facciamo riferimento anche all'ingente opera di fortificazione dei punti salienti del confine imperiale, avevano gravato non poco sulle casse imperiali. La situazione finanziaria dell'impero era vistosamente peggiorata a causa della peste bubbonica il cui contagio detonò nell'impero intorno al 542 ma sicuramente fu caratterizzato e inasprito da minori quanto frequenti ondate successive negli anni a seguire[324]. L'epidemia ebbe un effetto dirompente sulla società e sull'economia del Mediterraneo dell'epoca, e in particolare sull'impero tardo-

[322] Vd. Hannestad 1957, p. 440; De la Vaissière 2002, pp. 229-230.
[323] Ṭabarī I, 945-958: vd. Bosworth 1999, pp. 235-252. Sull'episodio vd. anche Turtledove 1983, p. 298; Rubin 1995, pp. 284-286; Shahid 1995, pp. 364-372.
[324] Il contagio partì dall'Egitto nell'autunno del 541, raggiungendo la capitale dopo pochi mesi, e continuando la sua diffusione nell'Asia Minore e nei Balcani, fino a colpire l'Occidente nel 543: è abbastanza ovvio che il contaggio aveva seguito le rotte commerciali. Vd. Horden 2005.

antico; effetti che si sarebbero acuiti col passare degli anni. Il problema più grosso era quello, già ricordato, dell'*oliganthrōpìa*. L'improvvisa diminuzione della popolazione significava meno lavoro, minore produzione e, inevitabilmente, una drastica riduzione delle entrate fiscali. La continua recrudescenza dell'epidemia, seppur provocata da fenomeni pestilenziali di minore entità, impediva il risanamento socio-economico. Gli ingenti sforzi, in termini economici ma soprattutto di vite umane, necessari per la politica di *reconquista* acuirono notevolmente il problema. Insomma, Giustino II aveva pagato la "prima rata" del 'contributo' dovuto ai Persiani, ma probabilmente non era in grado, volente o nolente, di pagare la seconda. Le casse imperiali erano vuote: e nel vuoto erano destinate a cadere le richieste sasanidi. Gli eventi degli anni successivi, *in primis* il rinnovarsi del lungo conflitto con Persiani (fra tregue e riprese durerà altri vent'anni) e l'approssimarsi della minaccia àvaro-slava sul fronte balcanico, non faranno che aggravare la crisi: la sola possibile risposta ai due fronti di minaccia passava per un continuo e massiccio impiego dell'esercito; ciò significava necessità assoluta di reperire nuovi fondi per pagare i soldati: ma il problema era proprio quello; l'impero era in rosso, e per sopravvivere era costretto a schiacciare i contribuenti sotto il peso del suo fisco. Tale situazione sarà tanto più grave, come vedremo, all'epoca di Maurizio. «La mesure qui a marqué, pour les Égyptiens, le règne de Maurice a été la conversion de l'ἐμβολή en or. D'après Jean de Nikiou, <l'empereur Maurice accueillait beaucoup de faux accusateurs, auteurs de discorde, à cause de son amour de l'argent. Il vendait et convertissait en or tout le grain d'Égypte, de même que le grain (destiné à la ville) de Byzance. Tout le monde le détestait et l'on disait: "Comment la ville de Constantinople peut-elle supporter un si mauvais empereur">. Cette mesure était la conséquence du déclin de la population de la capitale après les manifestations successives de la peste, déclin que la migration interne ne pouvait plus compenser. Le surplus du blé de l'annone civile a été converti en or, et même si cette conversion n'était pas totale comme le prétend l'historien tardif, mais partielle, elle était néanmoins péniblement ressentie. La partie adérée de l'ἐμβολή devait être réalisée sur un marché déjà déprimé, augmentant la pression sur le prix»[325].

[325] Zuckerman 2004, p. 217. Sul registro fiscale di *Aphroditō*, fonte di straordinaria importanza per la ricostruzione della storia economica e sociale dell'impero nel VI sec., vd. anche Gascou e MacCoull 1987.

V.4 Una nuova guerra romano-persiana

Resta però da precisare che, curiosamente, lo scoppio della guerra non fu in realtà conseguenza della rottura di alcuno degli accordi precedenti. Infatti, come acutamente osservato da Blockley, gli accordi romano-persiani del 561-562 non fanno riferimento alcuno né ai pagamenti dovuti dai Romani ai Sasanidi (probabilmente per non urtare l'orgoglio romano con una dichiarazione che poteva essere scambiata per sudditanza) né all'impegno persiano di non attaccare l'impero (clausola presumibilmente non inserita in contraccambio per la mancata menzione dei pagamenti)[326]; inoltre l'accordo sulle garanzie di culto per i cristiani quasi certamente riguardava i fedeli dell'impero sasanide (quindi soprattutto i nestoriani della Chiesa di Persia, che non avevano certo bisogno della protezione romana) e non i Persarmeni: una clausola, quindi, anch'essa abbastanza strana e ambigua[327]. Fatto sta che, da un punto di vista 'giuridico', e in riferimento cioè al dettato degli accordi, i Persiani non potevano pretendere il pagamento romano, ma erano altresì liberi di attaccare l'impero; i Romani d'altra parte non avrebbero potuto arrogarsi la difesa dei cristiani di Persarmenia. Da un punto di vista 'politico', invece, la musica era tutt'altra.
Ma torniamo alla rivolta di inizio 572. Vardan e i suoi avevano osato troppo: nonostante il sostegno dei vicini Iberi e Albani, furono presto messi alle strette dai Persiani e cercarono rifugio a Costantinopoli[328]. Giunti ormai all'estate del 572, la guerra era inevitabile. In primavera Cosroe I aveva cercato di scongiurarla con un abile mossa diplomatica: inviò a Costantinopoli come ambasciatore Sebokhthes, un cristiano. Gli Armeni si erano rivolti ai Romani invocando il loro aiuto per poter praticare liberamente la comune religione; d'altra parte la libertà di culto per i cristiani era una delle clausole della Pace dei Cinquantanni. La Persarmenia, come già osservato, era quasi certamente stata esclusa da questi accordi. Ma i recenti fatti d'Armenia e la reazione dell'impero a essi sembravano implicare la violazione di una clausola: i Romani sembravano far finta di non ricordare

[326] Blockley 1985a, pp. 255-256 n. 49.
[327] Blocley 1985a, p. 259 n. 67.
[328] Sembra che anche le tribù caucasiche, come Abasgi, Lazi e Alani, sostenessero la rivolta: vd. Thomson e Howard-Johnston 1999, pp. 162-163; Whitby 2000, p. 264 n. 28. Dopo le ripetute sconfitte, come gli Armeni si comportò uno dei loro alleati, quel Guaram/Gurgenes che, come visto, sarebbe poi divenuto *curopalate* d'Iberia ma che ora, dopo la *débâcle* della fronda antipersiana, riparava come Vardan presso la corte costantinopolitana: vd. Toumanoff 1963, p. 385; Martin-Hisard 1998, p. 1177.

bene i patti, o si pronunciavano unilateralmente per una interpretazione 'estensiva' degli stessi. Magari, dal punto di vista romano, la violazione dei diritti di culto persarmeni poteva essere il riflesso di analoghi provvedimenti presi a spese della Chiesa di Persia. Sebokhthes era la confutazione vivente di tutto ciò. Scopo della sua ambasciata era ottenere il pagamento dovuto per la difesa delle Porte Caspie: Giustino rifiutò senza esitare e rilanciò, sostenendo di prendere l'Armenia sotto la sua tutela. Iniziava così un nuovo conflitto romano-persiano, destinato a chiudersi con un accordo solo nel 591: una data non casuale. Ma intanto le attese di Giustino II, spinto al conflitto anche dalle sue mire sulla Suania (Menand. 9, 2-3), andarono ben presto deluse: l'imperatore da un lato aveva sopravvalutato l'apporto di Turchi e Armeni, dall'altro aveva sottovalutato le pesanti conseguenze (soprattutto sul fronte balcanico) di una nuova e lunga guerra contro i Persiani[329].

V.5 Una testimonianza sospetta

Ma nella nostra ottica è più interessante vedere che cosa accadde a Costantinopoli nel settembre di quel 572. Per iniziare la nostra analisi facciamo riferimento alla *Narratio de Rebus Armeniae*, versione greca superstite di un originale opuscolo armeno composto, intorno al 700, da un autore calcedoniano[330]. In *Narratio* 77-84 leggiamo:

77 Molto più tardi, un certo principe Vardan, avendo ucciso Surena, il tiranno persiano, contro il quale si era ribellato, fuggì dall'Armenia **78** a Costantinopoli, nel quarantesimo anno di Cosroe e nel trentesimo anno di Giustiniano, colui che ha costruito Santa Sofia. **79** Dunque, rifutando come quelli che erano con lui di comunicare con i (Greci, Vardan) disse: "I nostri dottori non ci permettono di comunicare con voi". **80** È per questo che l'imperatore ordinò a Vardan di convocare i vescovi e i dottori d'Armenia per fare una corretta disamina della questione. **81** Si ebbe a Costantinopoli un gran concilio contro

[329] Sulla rivolta degli Armeni, vd. Teofilatto Simocatta, *Historiae* III 9, 9-11; Menandro 13, 5 e 16, 1; *Narratio* 77-9; Arsen Sap. XI-XII; Fozio, *Epist. Zak.* 69-70 Akinean; Giovanni di Epifania 3; Evagrio, *Historia Ecclesiastica* V 7; Giovanni di Efeso, *Historia Ecclesiastica* II 18-20 e VI 10-11; Teofane Conf. AM 6064; Theofane Byz. fr. 3; Ps.-Sebeos 67-8; Asołik 84, 23 – 86, 7 (qui lo storico Stefano di Taron fornisce motivazioni differenti per l'omicidio di Surena); Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* IV 40; Mich. Syr. X 1; Giovanni di Biclar 211, 18-24. Per una analisi dei fatti vd. Whitby 1988 pp. 250 ss., Garitte 1952 pp. 175-225 e Garsoïan 1999 pp. 256-62.

[330] Per un esaustivo commento al testo, vd. il non ancora superato Garitte 1952; per una traduzione integrale (in francese) del testo vd. Mahé 1994-95.

alcuni eretici: è quello che chiamano quinto concilio[331]. **82** Essendosi trovati d'accordo, convocarono Vardan e il suo seguito davanti la porta di Santa Sofia, che ancor oggi è chiamata porta degli Armeni. **83** Allora anatematizzarono Origene, Evagrio, Didimo, i Nestoriani, i Giacobiti, i Giulianisti, i Gaianiti e, in una parola, tutti coloro che mantenevano l'eresia di Eutiche e di Dioscoro. **84** Quando rientrarono in Armenia, alcuni accettarono di buon grado l'unione, altri caddero nella fornicazione, al tempo del *kat'ołikos* Yovhannēs: ma, al momento, non è questo il luogo per discuterne in dettaglio.[332]

Vedremo più avanti come il confronto di questa testimonianza con alcuni dei numerosi testi a essa paralleli, ci fornisca delle importantissime indicazioni.

È forse superfluo ricordare l'importanza del passo appena citato, e d'altra parte in passato è stato spesso oggetto di attente analisi[333]. Ma funzionale al nostro discorso è soprattutto riassumere le conseguenze di questi avvenimenti, mettendole poi in relazione con le vicende successive. Nel 572 Vardan Mamikonean, il *kat'ołikos* Yovhannēs Gabełenac'i, i vescovi e i nobili che li avevano seguiti nella fuga in territorio romano, erano stati ben accolti dall'imperatore e avevano poi trovato la possibilità, o la necessità (di fronte all'intransigenza romana), di giungere a un compromesso dottrinale con i "Greci" il 14 settembre[334]. In seguito Vardan era entrato nell'esercito imperiale e una parte almeno

---

[331] Qui vi è un'evidente confusione fra il V Concilio ecumenico (quello di Costantinopoli del 553 sui "Tre Capitoli") e la sinodo dei vescovi armeni in questione: lo stesso errore è riscontrabile nella *Lettera* di Fozio e nel testo, da questa dipendente, di Vardan Arewelc'i (Thomson 1989, p. 186): vd. Garitte 1952, pp. 195-197. Garsoïan (1999, p. 251 n. 23) ipotizza che la possibile convocazione, da parte di Giustino, di un'altra sinodo a Costantinopoli allo scopo di ribadire la condanna di Severo di Antiochia dopo la ripresa delle "persecuzioni" ai danni dei monofisiti nel marzo 571, possa aver generato tale confusione nelle fonti. Tale notizia è riportata in una più tarda cronaca siriaca calcedoniana: in proposito, vd. De Halleux 1977.

[332] 77 Μετὰ δὲ χρόνον πολύν, Βαρτάν τις ἄρχων ἀποκτείνας τὸν Σουριένην τὸν Πέρσην τὸν τύραννον καὶ ἀποστατήσας ἐκ τῶν Ἀρμενίων 78 ἀπέδρα πρὸς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐν τῷ μ΄ ἔτει τοῦ Χοσρόου καὶ τῷ λ΄ ἔτει τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ καὶ τὴν Ἁγίαν Σοφίαν δειμαμένου· 79 ἐκ τῆς κοινωνίας δὲ ἑαυτὸν ἀποχωρίσας σὺν τοῖς μετ΄ αὐτοῦ, ἔλεγεν ὅτι «Οὐκ ἔχομεν ἐντολὴν ἐκ τῶν διδασκάλων ἡμῶν μεθ΄ ὑμῶν κοινωνεῖν». 80 Διὸ προσετάχθη ὁ αὐτὸς Βαρτὰν παρὰ τοῦ καίσαρος συγκαλέσασθαι ἐπισκόπους καὶ διδασκάλους τῶν Ἀρμενίων καὶ ζήτησιν ἀκριβῆ ποιῆσαι περὶ τούτου. 81 Ἐγένετο δὲ σύνοδος μεγάλη ἐν Κωνσταντινουπόλει κατά τινων αἱρετικῶν, ἣν πέμπτην σύνοδον καλοῦσι, 82 καὶ ὁμοφωνήσαντες ἐκάλεσαν τὸν Βαρτὰν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ πρὸς τὴν πύλην τῆς Ἁγίας Σοφίας ἥτις μέχρι τῆς σήμερον καλεῖται τῶν Ἀρμενίων πύλη· 83 τότε ἀνεθεμάτισαν τὸν Ὠριγένην, τὸν Εὐάγριον, τὸν Δίδυμον, τοὺς Νεστοριανούς, τοὺς Ἰακωβίτας, τοὺς Ἰουλιανίτας, τοὺς Γαϊανίτας καὶ τοὺς ἁπαξαπλῶς ἔχοντας τὴν τοῦ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου αἵρεσιν. 84 Ὑποστρεψάντων δὲ αὐτῶν εἰς τὴν Ἀρμενίαν, οἱ μὲν προθύμως ἐδέξαντο τὴν ἕνωσιν, οἱ δέ ἐπονηρεύσαντο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωαννέση τοῦ καθολικοῦ, περὶ οὗ οὐκ ἔστι νῦν λέγειν κατὰ μέρος.

[333] Per una discussione dei suoi contenuti e per la bibliografia in merito, vd. Garitte 1952, 175-225 e Garsoïan 1999, *passim*.

[334] Giorno della Festa della Santa Croce: il dettaglio, per l'episodio del 572, ci è fornito dalla lettera di Fozio a Zaccaria: vd. Garitte 1952, pp. 190-1.

degli uomini al suo seguito si era installata definitivamente a Costantinopoli[335]. Tuttavia i loro connazionali, rimasti in Persarmenia in una situazione affatto differente, non furono tutti entusiasti di questa unione.

Questi i fatti secondo la *Narratio*. Riportiamo ora il passo dello stesso testo relativo alla successiva unione del 591, sul quale tuttavia ritorneremo in seguito per un commento più ampio:

93 Il generalissimo Mušeł Mamikonean, detto il taronita, dopo essere andato in Persia e aver vinto, collocò Cosroe sul suo trono: **94** questi regnò trentasette anni; egli donò all'imperatore Maurizio tutta l'Armenia fino a Dwin, in cambio del fatto che, grazie a lui, era divenuto re. **95** E da costui (=Cosroe), egli (=Mušeł) e le sue truppe ebbero molti doni, grandi e di valore. **96** Nello stesso anno Cosroe, re dei Persiani, rinviò Mušeł da Maurizio: **97** e giunto a Costantinopoli, nel giorno della grande festa della preziosa Croce, tenne lontano sé e il suo seguito dalla comunione. **98** Dopo che lo interrogò l'imperatore per apprendere il motivo (del suo comportamento) Mušeł rispose: "A causa del concilio di Calcedonia e perché voi confessate due nature di nostro signore Gesù Cristo". **99** E l'imperatore disse: "Il vostro predecessore Vardan, gli *azati* del suo seguito e i loro dottori per iscritto convennero di confessare anche loro due nature del Cristo". **100** Mušeł disse: "(Lo fecero) o per ignoranza o per paura: se dunque (lo) ordini e ascolti in modo adeguato e tieni un giudizio in regola, scoprirai la verità tra i nostri dottori". **101** Allora l'imperatore ordinò con delle lettere a tutti i vescovi armeni e al *kat'ołikos* Movsēs, insieme ai suoi segretari, di presentarsi a **102** Costantinopoli. Ma il *kat'ołikos* Movsēs non tenne conto di quest'ordine e disse: "Non passerò il fiume Azat per mangiare del pane lievitato cotto in forno né per bere dell'acqua calda". **103** Allo stesso modo i vescovi del Vaspurakan e tutti quelli che erano sotto dominio persiano si rifiutarono di andare. **104** Ma i vescovi del Taron e quelli che erano sotto il potere romano partirono per Costantinopoli. **105** Dopo accurate ricerche, furono persuasi dai Romani e confessarono per iscritto il loro accordo, con un giuramento[336].

---

[335] Vd. Garsoïan 1999, p. 257: da questa colonia armena presumibilmente proveniva Filippico, che sarebbe stato imperatore nel sec. VIII.

[336] 93 Ὁ δὲ στρατηλάτης Μουσίλης τοῦ Μαγκόνι ὁ ἐπικληθεὶς Ταρωνίτης, ἀπελθὼν ἐν Περσίδι καὶ νικήσας, ἐστερέωσε Χοσρόην ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ· 94 ἐβασίλευσε δὲ ἔτη λη΄· ὃς ἔδωκε τὴν Ἀρμενίαν πᾶσαν Μαυρικίῳ καίσαρι ἕως τοῦ Τιβίν, ἀνθ΄ ὧν ὑπ΄ αὐτοῦ κατέστη βασιλεύς. 95 Καὶ δῶρα παρ΄ αὐτοῦ ἔλαβε πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ τίμια αὐτὸς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτοῦ. 96 Τῷ αὐτῷ δὲ ἔτει ἀπέστειλε Χοσρόης ὁ βασιλεὺς Περσῶν τὸν Μουσίλην πρὸς τὸν Μαυρίκιον· 97 καὶ φθάσας ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς μεγάλης ἑορτῆς τοῦ τιμίου Σταυροῦ, ἑαυτὸν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐκ τῆς κοινωνίας ἐξῶσεν. 98 Ἐρωτήσαντος δὲ τοῦ βασιλέως καὶ τὴν αἰτίαν μαθόντος, ὁ Μουσίλης ἔλεγεν ὅτι «Διὰ τὴν σύνοδον τῆς Χαλκηδόνος καὶ τὸ ὁμολογεῖν ὑμᾶς ἐπὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ δύο φύσεις». 99 Ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν «Ὁ πρὸ ὑμῶν Βαρτὰν καὶ οἱ σὺν αὐτῷ Ἀζάτοι καὶ οἱ διδάσκαλοι αὐτῶν ἐγγράφως συνετάξαντο καὶ αὐτοὶ ὁμολογεῖν δύο φύσεις». 100 Λέγει ὁ Μουσίλης «Ἢ δι΄ ἄγνοιαν ἢ διὰ φόβον· εἰ οὖν προστάττεις καὶ ἐπιεικῶς ἀκούεις καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρῖμα κατευθύνεις, εὑρήσεις τὴν ἀλήθειαν ἐν τοῖς ἐμοῖς διδασκάλοις». 101 Καὶ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς διὰ γραμμάτων πάντας τοὺς ἐπισκόπους Ἀρμενίων καὶ τὸν καθολικὸν Μωσῆν σὺν τοῖς γραμματεῦσιν αὐτοῦ παραγενέσθαι εἰς Κωνσταντινούπολιν. 102 Ὁ δὲ καθολικὸς Μωσῆς οὐ προσέσχε τοῖς προσταχθεῖσι,

Il confronto fra i due passi suscita qualche sospetto: se si tien conto dell'esiguità delle notizie forniteci dalla *Narratio*, le analogie fra i due passi sono per lo meno sorprendenti. Garitte (1952, p. 240) osserva: «les mêmes situations devaient provoquer les mêmes incidents» . Tuttavia, a differenza di quanto sembra ipotizzare Garitte (orientato a considerare il resoconto del secondo episodio improntato letterariamente sul dettato del primo), è legittimo dubitare di quale fra le due situazioni, quella del 572 e quella del 591, possa aver ispirato l'altra nell'autore del testo su cui è basato il resoconto della *Narratio*. Infatti, per esempio, la datazione al 14 settembre è riportata solo nella *Lettera di Fozio* per il 572, mentre è indicata da *Narratio* e Arsen per l'episodio del 591[337]. Partendo da tali presupposti, perché escludere che la fonte comune dei nostri testimoni possa aver rielaborato gli episodi anticipando anche al 572 una situazione che magari si era verificata solo nel 591? La situazione del 572, infatti, era difficilissima per il gruppo di Armeni (compreso il *kat'oł ikos*) di fatto esuli in Romània e ormai 'fuorilegge' in Persia, dal momento che si erano opposti con la violenza al tentativo sasanide di ingerenza nella loro sfera religiosa. Insomma, la rivolta armena del 572 scoppia anche per motivi religiosi, nonostante che il già ricordato tentativo persiano di installare colonie militari in Persarmenia dovesse aver giocato un ruolo fondamentale nelle 'provocazioni'. Ciò non toglie, però, che gli Armeni si erano rivolti ai Romani soprattutto invocando la comune fede cristiana: è sospetto il racconto che ci descrive gli Armeni pronti a opporsi all'imperatore e da questi poi invitati a consultarsi per decidere se unirsi o meno in comunione con i "Greci". Perché tale rielaborazione, allora? Sono diverse le ipotesi possibili. Agli Armeni anti-calcedoniani andava bene, perché in qualche modo deresponsabilizzava i loro leader del 572; per i pro-calcedoniani tale rielaborazione era comunque positiva, poiché, guardando il rovescio della medaglia, chiariva come l'unione del 572 non fosse stata frutto di imposizione imperiale, bensì il risultato di lunghe meditazioni dei dottori della chiesa armena. Più convincente l'esitazione all'unione del

λέγων· «Οὐ μὴ παρέλθω τὸν ποταμὸν Ἀζὰτ οὐδ΄ οὐ μὴ φάγω φουρνιτάριν οὐδ΄ οὐ μὴ πίω θερμόν». 103 Ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς Ἀσπουρακὰν χώρας οἱ ἐπίσκοποι, καὶ ὅσοι ὑπῆρχον ὑπὸ τὴν τῶν Περσῶν ἐξουσίαν, οὐκ ἠθέλησαν ἀπελθεῖν. 104 Οἱ δὲ ἐπίσκοποι τοῦ Ταρών, καὶ οἱ ὄντες ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τῶν Ῥωμαίων, ἀπῆλθον εἰς Κωνσταντινούπολιν, 105 καὶ μεγάλως ἐρευνήσαντες ἐπείσθησαν τοῖς Ῥωμαῖοις καὶ ἐγγαψάμενοι μεθ΄ ὅρκου συνωμολόγησαν αὐτοῖς.

[337] Vd. ancora Garitte 1952, pp. 191-193

591 e l'effettiva possibilità della richiesta imperiale di un incontro chiarificatore a cui sarebbe stato invitato anche il *kat'oikos* assente: dal rifiuto di quest'ultimo, e dai conseguenti problemi di natura politica (non solo ecclesiastica), sarebbe poi nato l'*affaire* dello scisma. Ma, al di là dell'analisi del testo della *Narratio* (e della sua fonte), nonché delle intenzioni del suo autore, ci interessa soprattutto cercare di capire cosa effettivamente fosse successo nel 572. Se teniamo conto anche delle principali testimonianze parallele sull'episodio, e in particolare di quella di Giovanni di Efeso, probabilmente riusciremo a gettare nuova luce sulla vicenda.

V.6 La situazione all'inizio del 572

V.6.1 La controversia triteista e le sue conseguenze

Prima, però, alla nostra indagine vanno aggiunti due elementi. Il primo di essi può farci comprendere l'iniziale fiducia armena nelle posizioni cristologiche imperiali e l'incerta reazione dell'autunno (ammesso che la data del 14 settembre sia da accogliere) del 572. Il secondo invece potrebbe dar conto delle potenzialità commerciali offerte dall'auspicato controllo della Persarmenia.

La controversia detta dei "Tre Capitoli" aveva fatto parte del piano giustinianeo di attrazione dei monofisiti verso l'ortodossia calcedoniana. Lo scopo di tale dibattito, fortemente voluto da Giustiniano e che si associava alla altrettanto 'filo-miafisita' condanna di Origene, era condannare gli scritti di tre rappresentanti della "scuola di Antiochia" del V sec., particolarmente invisi ai seguaci di Cirillo di Alessandria: Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa[338]. Già a tale scopo, fin dal 547, Papa Vigilio era di fatto tenuto sotto custodia a Costantinopoli, fino a quando non fu costretto a condannare con il suo *Judicatum* i tre *Kephaleia*, pur ribadendo la assoluta validità del Concilio di Calcedonia del 451 (che però aveva riaffermato la validità e ortodossia dei "Capitoli" in questione). Tale posizione fu ribadita con forza nel Concilio Ecumenico di Costantinopoli del 553. Ma le buone intenzioni di Giustiniano (che tuttavia spesso ricorse alla forza bruta come argomento di persuasione) non sortirono gli effetti desiderati. In occidente la questione creò confusione e disordine: i vescovi occidentali, oltre a non aver

[338] Sull'affare dei "Tre Capitoli" vd. Maraval 1998c, pp. 414 ss.

sempre le idee ben chiare sulle posizioni teologiche dei colleghi orientali, inizialmente si sentirono combattuti fra la fedeltà al Papa e il rispetto del Concilio Ecumenico del 451; quindi, alcuni di loro almeno, furono decisamente contrariati dall'atteggiamento di Vigilio, che appariva loro come un indebito piegarsi della Chiesa al potere secolare e alle ingerenze imperiali; il risultato finale fu lo Scisma Tricapitolino, che inizialmente coinvolse gli episcopati di Milano (ben presto riallineatosi per cercare la protezione imperiale) e di Aquileia: costituitosi in patriarcato autonomo, il seggio di Aquileia portò avanti coerentemente la lotta, rifiutandosi di riconoscere l'autorità papale e la comunione con gli altri episcopati; restò nondimeno, è bene sottolinearlo, sempre rigidamente ortodosso da un punto di vista teologico, nel pieno rispetto della cristologia calcedoniana[339]. Per di più, l'atteso riallineamento dei monofisiti non si realizzò affatto, visto che la gran parte di loro preferì ignorare la vicenda: anzi, la condanna di Teodoro di Mopsuestia, considerato dai nestoriani-duofisiti l'interprete per eccellenza della Bibbia, provocò forti attriti tra i calcedoniani e la Chiesa di Persia[340]. La situazione ecclesiastica che Giustino II si trovò a ereditare dal suo predecessore era quindi a dir poco complicata. La controversia triteista, cui si è già accennato e che aveva diviso al suo interno anche il campo monofisita, non faceva che peggiorare la situazione. Giustino II cercò di intervenire da subito per riportare la pace fra i monofisiti, passo indispensabile prima di riprendere il solito tentativo di conciliazione fra questi ultimi e l'ortodossia calcedoniana. Fra il 569 e il 570 la capitale fu teatro delle ultime discussioni sulla questione: Giacomo Baradeo, guida della Chiesa siro-ortodossa, rifiutò l'invito, e questo fu un grave smacco per l'imperatore; presero parte alle discussioni invece, fra gli altri, Teodoro d'Arabia, Giovanni di Efeso e Paolo di Antiochia. Nel 571 Giustino pubblicò un editto che nelle intenzioni doveva essere "di pace e d'unione", poiché accoglieva molti suggerimenti dei monofisiti, i quali ne avevano accettato il contenuto convinti che esso implicasse anche una condanna di Calcedonia. In realtà l'editto, in cui si sottolineava l'importanza di un accordo sul senso, tralasciando le polemiche sulle parole o le persone (ovvero i diversi teologi), proclamava sì l'ortodossia della formula cirilliana della "sola natura" ma contemporaneamente affermava che la natura unica è distinguibile, pur senza comportare

[339] Vd. Sotinel 1998. Sulle scelte politiche di Giustiniano in merito, vd. Fedalto 2004. Ritorneremo in seguito sullo scisma tricapitolino.
[340] Vd. Guillaumont 1969-70, p. 54.

una divisione, in due (l'umana e la divina). In pratica l'editto restava calcedoniano, anche se in modo implicito: era la nascita del cosiddetto neo-calcedonismo[341]. Il tentativo di Giustino II, questo editto a volte definito II *Henotikon* (vd. Shahid 1995, p. 865 n. 257), non avrebbe però conseguito il suo obiettivo. Fin dalla sua pubblicazione, fu accompagnato da misure repressive nei confronti dei monofisiti della capitale. I vescovi monofisiti presenti (Giovanni di Efeso, Paolo di Antiochia, Eliseo di Sardi e Stefano di Cipro) e altri ecclesiastici non calcedoniani, contrariati dal carattere implicitamente calcedoniano dell'editto, furono arrestati e inizialmente detenuti nel palazzo imperiale. A questo punto fu loro riservato un trattamento che potrebbe essere utile per comprendere la successiva riunione di vescovi e dottori armeni sulla questione della comunione della loro Chiesa con quella imperiale. Alcuni vescovi monofisiti cedettero subito a pressioni e minacce. I vescovi, dopo trenta giorni di discussioni e deliberazioni, accettarono di sottoscrivere l'editto dietro la promessa, più o meno esplicita, che avrebbe contenuto una condanna di Calcedonia. Per questo accettarono anche di prendere parte alla liturgia, in Santa Sofia e per ben due volte, con il patriarca costantinopolitano Giovanni Scolastico; vennero tuttavia ancora detenuti, con il pretesto di un loro presunto tentativo di evasione[342]. Lo stesso patriarca avviò una persecuzione dei monofisiti nell'intera Asia Minore, ovvero nel territorio di sua competenza. Nel resto delle province monofisite la situazione restò immutata. I vescovi prigionieri nella capitale furono sottoposti a un trattamento molto duro: Giovanni di Efeso, che è il nostro testimone per queste 'persecuzioni' subite dai vescovi (*HE* I 19-29 e II 1-8), abbandonò la collaborazione degli anni precedenti con la corte imperiale e si dimostrò inflessibile; Paolo di Antiochia accettò la comunione con i calcedoniani ma, riuscito avventurosamente a tornare in Siria, cercò la protezione del ghassanide al-Mundhir (Ioh. Eph., *HE* II 8) e il perdono di Giacomo Baradeo; Stefano di Cipro, duramente provato dalla prigionia, accettò Calcedonia. A ben guardare questi sviluppi dovevano essere tipici di ogni controversia analoga, e soprattutto di ogni tentativo imperiale di porvi rimedio cercando la conciliazione con la forza. Una situazione simile, in base alle informazioni di cui disponiamo, possiamo immaginare per

[341] Vd. Maraval 1998d, p. 466. Il testo dell'editto è conservato da Evagrio (*Historia Ecclesiastica* V 4) e, con l'omissione dell'affermazione calcedoniana, da Michele Siro (*Chron.* X 2). Per un'interessante e ricca disamina relativa a calcedonismo e neo-calcedonismo in oriente dal 451 alla fine del VI, vd. Moeller 1951.
[342] Maraval 1998d, pp. 466-467.

le due unioni armene del 572 e, forse soprattutto, del 591[343]. Diremo di più in relazione all'unione del 572: sicuramente l'editto di Giustino II e l'iniziale sottoscrizione dello stesso da parte, fra gli altri, di Giovanni di Efeso e di Paolo di Antiochia dovevano aver avuto una vasta eco; ciò potrebbe aver incoraggiato l'azione degli Armeni, che probabilmente giunsero a Costantinopoli con la convinzione di essere in sintonia con gli orientamenti cristologici della Chiesa imperiale.

V.6.2 Potenzialità 'commerciali' della Persarmenia

Quanto alle potenzialità politico-economiche insite nell'accordo con i Persarmeni, si veda invece questa testimonianza di Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* IV 40):

Post haec autem Anthiocia Egypti et Apamiae Siriae maximae civitatis a Persis captae sunt, et populus captivus abductus. Basilica tunc sancti Iuliam Anthiocensis martyris gravi incendio concremata est. Ad Iustinum autem imperatorem Persi-Armeni cum magno syrici intexti pondere venerunt, petentes amicitias eius atque narrantis, se imperatori Persarum esse infensus. Venerant enim ad eos legati eius, dicentes: 'Sollicitudo imperialis sciscitatur, si foedus initum cum eo custodiatis intactum'. Respondentibus illis, omnia ab his pollicita inlibata servari, dixerunt legati: 'In hoc apparebit, vos eius amicitias custodire, si ignem, ut ille veneratur, adoraveritis' . Respondente populo, nequaquam se hoc facturum, ait episcopus, qui coram erat: 'Quae est in igne deitas, ut venerari quaeat? Quem Deus ad usus hominum procreavit, qui fomentis accenditur, aqua restinguitur, adhibitus urit, neglectus tepiscit'. Haec et his similia episcopo prosequente, legati furore succensi, actum convitiis fustibus caedunt. Cernens autem populus sacerdotem suum sanguine cruentatum, super legatus inruunt, manus iniciunt interemuntque et, sicut diximus, huius imperatoris amicitias petierunt.

Alcuni studiosi mettono in dubbio l'attendibilità di questo passo, preferendo sostituire un "Sogdiani" al tràdito "Persarmeni"[344]. Ma tale correzione non è necessaria, come notato da Manandian (1965, p. 81) che, ricordando che i ribelli Armeni avevano assediato e saccheggiato Dwin (all'epoca uno dei grandi snodi commerciali fra la Persia e Roma), ritiene plausibile che fossero proprio i Persarmeni a portare in dono all'imperatore quella gran quantità di seta lavorata. Ma noi facciamo un ulteriore passo in avanti: quel gesto, sia

[343] Anche nel 591 abbiamo un leader che rifiuta sdegnoso la convocazione imperiale (il *kat'ołikos* Movsēs II), dei vescovi indecisi, alcuni dei quali allineatisi all'ortodossia con convinzione e altri pronti a fare un passo indietro, un leader deciso di parte calcedoniana che avvia una serie di persecuzioni (Domiziano vescovo di Melitene, che è dietro Teodoro di Karin, ed è quasi certamente il primo consigliere in materia dell'imperatore Maurizio).

[344] Stein 1919, p. 24.

che avesse tale scopo sia in caso contrario, poteva far balenare davanti agli occhi di Giustino II le possibilità commerciali che il controllo di Dwin, soprattutto se ottenuto in sede di trattative avviate da una posizione di forza dopo il conflitto, avrebbe potuto garantire[345].

V.7 Cosa accadde veramente nel 572

V.7.1 La raccolta delle principali testimonianze

Ma torniamo all'analisi della *Narratio* nei suoi paragrafi relativi ai fatti del 572. Si impone, a questo punto, il preannunciato confronti con i testi paralleli a quello in questione. A seguire, si riporteranno quelli più importanti per i nostri scopi: il testo georgiano di Arsen Sap'areli; quelli armeni della *Lettera* di Fozio e di Stefano di Taron; quello greco di Evagrio; infine, probabilmente il più prezioso, l'estratto dalla *Storia Ecclesiastica* di Giovanni di Efeso.

Per questo motivo Vardan Mamikonean, che era soprannominato *č'ok'xi*, cioè l'ostinato, e i suoi parenti, gli altri nobili rispettabili, non sopportarono più questi grandi oltraggi; uccisero un certo Surena, *marzban* persiano, e incendiarono la sua dimora, e con le loro famiglie si diedero alla fuga, e partirono per Costantinopoli. Andarono lì e il re (/l'imperatore) Giustiniano li accolse (molto) bene. Ma costoro non comunicarono con quelli; il re fu sorpreso e ne domandò il motivo. Essi risposero che c'era stata una contestazione a proposito del concilio di Calcedonia, e (dissero): «I nostri dottori non l'hanno accolto». Allora il re ordinò di convocare i dottori e i vescovi d'Armenia affinché si informassero e conoscessero la verità. E si riunì allora un grande concilio a Costantinopoli; esaminarono a lungo la questione e la verità fu confermata, e tutti, all'unanimità, accolsero il concilio di Calcedonia; dal canto suo, tutta l'Armenia anatematizzò e condanno colui che lo criticava, ed essi si unirono con loro (con i Greci). Chiesero allora al re di costruire la porta occidentale di (Santa) Sofia a proprie spese, e diedero come prezzo centomila (pezzi) d'argento puro; e fino a ora la si chiama col nome di "Porta d'Armenia". Essi tornarono dal concilio e giunsero in Armenia; alcuni li accolsero con entusiasmo e si sottomisero all'unione, ma altri, come serpenti, accrebbero l'agitazione del popolo e il torbidume a causa delle seduzioni di Mayreguēmeli (Mayragomec'i). E ciò accadeva all'epoca del *kat'ołikos* Yovhannēs. (Arsen Sap'areli, XI-XII)

[345] L'importanza di Dwin è fra l'altro confermata dalla ferma volontà di Cosroe II di mantenerne il controllo nel 591. Su Dwin, vd. Gignoux 1984 e Kalantaryan 1996.

E nel sedicesimo anno del computo armeno, il ribelle Vardan Mamikonean uccise il *marzban* dei Persiani Surena poiché non sopportava più la sua condotta sprezzante, poiché aveva tolto la loro dignità ai nobili e l'aveva data ai vescovi; lui stesso fuggì con una gran folla e con tutti i suoi parenti e si rifugiò presso i Greci. E nel diciassettesimo anno dell'imperatore Yustianos, quando egli costruì Santa Sofia, nella festa della Santa Croce, si separò dalla loro comunione dicendo: «I nostri *vardapet* non ci hanno dato l'ordine». Allora il re ordinò che avesse luogo un concilio e che vi partecipassero molti vescovi e *vardapet*; e si riunirono a Costantinopoli centotrenta (padri), in quello che è detto quinto concilio; fra di loro vi erano degli Armeni, e accolsero, sottoscrivendolo, il concilio di Calcedonia. (Phot. *Epist. Zak.*, 69-70 Akinean 1968)[346]

Cosroe, re dei Persiani, incarica del governo dell'Armenia un suo parente, un Surena, il cui nome era Čihōr Wšnasp, il quale viene e si impadronisce del nostro paese, opprimendo notevolmente i *naxarar* armeni… Irritato da ciò, Vardan il *bdeašx*, figlio di Vasak, che era della famiglia dei Mamikonean, attende un'occasione favorevole, colpisce con la spada il *marzban* Surena e lo getta a terra, nel quarantunesimo anno del regno di Cosroe, che è il settimo anno del regno di Yustianos, nel mese di *areg*, il 22 del mese, che corrisponde a febbraio, un martedì. Allora tutti i prìncipi armeni si separarono dai Persiani e si rivolsero ai Greci, portando, col loro aiuto, una dura guerra contro i Persiani. Quel Vardan, portando con sé la propria famiglia e gli altri nobili, si rifugia nel paese dei Greci, nella città regale di Costantinopoli; si reca dall'imperatore Yustianos, colui che ha costruito Santa Sofia; comunicò con lui per la religione, e diede il suo nome alla grande porta di Santa Sofia, che fino a oggi è detta "porta degli Armeni". (Stefano di Taron, II 2)[347]

Mentre costui (Gregorio) occupava per il primo anno il seggio episcopale, gli abitanti di quella che un tempo era detta Grande Armenia, ma in seguito Persarmenia – questa in precedenza era soggetta ai Romani, ma quando Filippo il successore di Gordiano la consegnò a Šāhbuhr, ai Romani restò il controllo solo della cosiddetta Piccola Armenia ma tutto il resto andò ai Persiani – costoro erano cristiani e, dal momento che erano stati maltrattati dai Persiani, in particolare a riguardo della loro fede, inviarono in segreto un ambasciatore a Giustino per supplicarlo di diventare sudditi dei Romani, così che potessero onorare Dio senza paura, senza che per loro ci fosse ostacolo da parte di alcuno. Dopo che Giustino li accolse, e certe questioni erano state concordate in delle lettere dall'imperatore e confermate con solenni giuramenti, gli Armeni uccisero i propri

[346] Questo testo è epitomato da Vardan Arewelc'i nel passo seguente, riportato nella traduzione di Garitte (1952, pp. 178-179): «Et en la seizième année de l'ère (arménienne), le rebelle Vardan tua le marzpan des Perses Surēn, et lui-même, avec ses proches, vint chez Yustianos, en la trentième année de son règne, et en la fête de l'Exaltation de la Croix, il ne communia pas avec nous, disant: <Nos vardapets nous donnent pas ordre>. C'est pourquoi le roi fit un concile de cent cinquante évêques, qui est dit cinquième concile». Su questo autore, vd. Thomson 1989.

[347] Gli autori armeni usano *Yustianos* per indicare sia il nome Giustiniano che il nome Giustino, indifferentemente: vd. Garitte 1952, p. 189. Come si può notare da queste testimonianze, ciò ha creato non poca confusione. Particolare il caso di Stefano di Taron, dove il riferimento all'anno di regno (il settimo) è quello corretto (Giustino II), mentre il ricordo della costruzione di Santa Sofia è frutto della solita sovrapposizione della figura di Giustiniano.

governanti e si consegnarono in massa all'autorità romana, insieme ai loro vicini, sia della loro stessa razza che stranieri, con i quali erano alleati; Vardan era il più eminente fra loro per nascita, reputazione ed esperienza militare. In seguito, quando Cosroe si lamentò di questo, Giustino gli mandò a dire che la pace era finita, e che egli non poteva rimandare indietro dei cristiani che avevano cercato rifugio presso altri cristiani in tempo di guerra. Nondimeno egli non fece alcun preparativo bellico, ma si diede alla sua abituale lussuria, mettendo ogni cosa in secondo piano rispetto ai suoi piaceri personali. (Evagrio, *Historia Ecclesiastica* V 7)[348]

21. And when these things had taken place, and the whole people of the Greater Armenia saw that a fierce war was stirred up against them from the wicked kingdom of the Persians, they all gathered themselves together from one end of it to the other, and ran for refuge to the kingdom of the Christians, saying, 'Henceforward we are the servants of the kingdom of the Christians, and have run to take refuge in the Roman realm, that it may deliver us from the savage violence of the Magians.' And all this, and much more, the Catholicus of Dovin, and the other bishops who were with him, related in the presence of our merciful king and queen, and of the whole senate: but we have admitted only a small portion of it into our history; for they recounted also the details of the repeated conflicts and devastations which followed, and in which the Persian hosts had more than once been vanquished, and their elephants captured; but which we at present must omit for want of space. 22. Such then is a short abstract of the account of the Catholicus of Dovin, the capital of Persarmenia, related in the royal city of us Romans, by him, and the other bishops and the numerous noblemen who accompanied him, in the presence of many witnesses: and all on their arrival were received with distinguished respect, and large presents and regal honours paid them, and high dignities granted them, and some of the royal residences and chief monasteries were set apart for their abode, and an income assigned sufficient for their proper maintenance; and titles of high rank were also sent to the leading men in the land, as also a large subsidy of gold, and orders that no tax should be levied for three years for the king of the Romans, but that they should do their best to assist those who, having accepted the sovereignty of the land, were warring in their defence, and that of the whole of Armenia against the Persians. And this they did for a long time, and the Magian people fell before the Christians on numerous occasions in the first six years of the time during which the war lasted. Of these events we will

[348] Τούτου τὴν ἐπισκοπὴν πρῶτον ἔτος διέποντος, οἱ τῆς πάλαι μὲν μεγάλης Ἀρμενίας, ὕστερον δὲ Περσαρμενίας ἐπονομασθείσης—ἣ πρώην Ῥωμαίοις κατήκοος ἦν, Φιλίππου δὲ τοῦ μετὰ Γορδιανὸν καταπροδόντος αὐτὴν τῷ Σαπώρῃ, ἡ μὲν κληθεῖσα μικρὰ Ἀρμενία πρὸς Ῥωμαίων ἐκρατήθη, ἡ δέ γε λοιπὴ πᾶσα πρὸς Περσῶν—, τὰ Χριστιανῶν πρεσβεύοντες, ἐπεὶ παρὰ Περσῶν κακῶς ἔπασχον καὶ μάλιστα περὶ τὴν οἰκείαν νόμισιν, ἐν παραβύστῳ ἐπρεσβεύοντο πρὸς Ἰουστῖνον ἱκετεύοντες κατήκοοι Ῥωμαίοις γενέσθαι, ὡς ἂν ἐπ᾽ ἀδείας δρῷεν τὰ εἰς θεὸν γέρα μηδενὸς αὐτοῖς ἐμποδὼν γιγνομένου. Τοῦ δὲ Ἰουστίνου προσηκαμένου, καί τινων ἐν γράμμασι πρὸς τοῦ βασιλέως διομολογηθέντων ὅρκοις τε δεινοῖς κατασφαλισθέντων, ἀποσφάττουσι μὲν οἱ Ἀρμένιοι τοὺς σφῶν ἄρχοντας, προστίθενται δὲ πασσυδὶ τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ μεθ᾽ ὧν προσειλήφεσαν πλησιοχώρων, ὁμοεθνῶν τε καὶ ἀλλοφύλων, Οὐαρδάνου προϋχοντος παρ᾽ αὐτοῖς γένει τε καὶ ἀξιώσει καὶ τῇ περὶ τοὺς πολέμους ἐμπειρίᾳ. Ἐπεγκαλοῦντα τοίνυν περὶ τούτων Χοσρόην Ἰουστῖνος ἀπεπέμπετο, λέγων πεπεράσθαι τὰ τῆς εἰρήνης, καὶ μὴ οἷόν τε εἶναι Χριστιανοὺς ἀπορρίψαι ἐν καιρῷ πολέμου Χριστιανοῖς προσρυέντας. Καὶ ταῦτα μὲν ἀπεκρίνατο· οὐ μὴν ἐς πόλεμον παρεσκευάζετο, ἀλλὰ τῇ συνήθει τρυφῇ ἐνεδέδετο, πάντα δεύτερα τῶν οἰκείων ἡδονῶν τιθέμενος.

subsequently give some brief particulars in their proper place. As for the Catholicus, at the end of two years he died at Constantinople, and never returned to his own land. 23. Upon the first arrival at the capital of the Catholicus of Armenia, and the bishops and nobles in his suite, as men who had fled from the wicked and heathenish kingdom of the Magians, and had come for refuge to the kingdom of the Christians, meeting immediately upon their arrival with so honourable a reception, they went, without making inquiries, and through inattention communicated in full confidence with the patriarch of the city, as not being aware of the schism and quarrel which had arisen in all the churches of the Roman dominions, from the corruption of the faith by the council of Chalcedon. But when intelligence of this reached the bishops and leading men of Armenia, they were angry with them, and wrote sharply to them such things as may now be well passed over in silence; and therefore they withdrew, and separated themselves, and having fitted up a large hall, in a building granted to one of their nobles for a residence, into a church, they there formed a distinct congregation, and celebrated the communion after their own manner; and continued so to do even after the death of the Catholicus. (Ioh. Eph. *HE*, III 2, 21-23: trad. Payne Smith 1860)

V.7.2 Contrasto fra autorità 'laica' e autorità ecclesiastica in Armenia

Tutte queste testimonianze offrono informazioni di assoluto rilievo, fondamentali per integrare il testo della *Narratio* e ottenere così un quadro più chiaro degli eventi del 572.
Il dettato del vescovo georgiano Arsen conferma sostanzialmente quello della *Narratio*, e come in quest'ultima sembra confondere la sinodo dei vescovi armeni a Costantinopoli con il Concilio Ecumenico del 553; un errore certo, invece, contenuto nel testo di Sap'areli, è l'attribuzione, negli anni successivi all'unione, dei torbidi anti-calcedoniani a Mayreguēmeli, ovvero Yovhannēs Mayragomec'i, nato proprio fra il 570 e il 575 e futuro capofila della corrente giulianista del monofisismo armeno[349]: egli nel VII sec. avrebbe cercato di imporre una codificazione dei canoni armeni che implicava la legge religiosa come unica fonte del diritto, promovendo quindi una visione socio-politica che oggi definiremmo integralista, nella quale evidentemente gli ecclesiastici avrebbero svolto un ruolo preminente rispetto ai nobili e ai leader 'laici' in genere[350]. Un riferimento

[349] Su Yovhannēs Mayragomec'i, vd. Mardirossian 2004, pp. 255 ss. I giulianisti, o aftartodoceti o fantasisti, erano i seguaci di Giuliano, vescovo di Alicarnasso, e ideatore, a inizio sesto secolo, di questa dottrina cristologica che sosteneva la non corruttibilità della natura umana del Cristo, che si sarebbe sottoposto di sua volontà alle sofferenze patite, e non in virtù delle necessità imposte dalla sua natura di uomo: sul giulianismo, vd. Draguet 1924. Sull'aftartodocetismo in Armenia, vd. Meyendorff 1992. Questa dottrina tornò particolarmente in auge all'epoca di Giustiniano.
[350] L'opera di Mayragomec'i avrebbe poi spinto alle dimissioni il *kat'ołikos* armeno K'ristap'or (628-630), a causa di un conflitto interno alla Chiesa armena che sarebbe stato risolto solo all'inizio del secolo successivo:

cronologicamente erroneo, dunque, che però potrebbe essere nato dalla successiva identificazione, in Armenia, del Mayragomec'i con la dottrina stessa, e avere quindi a che fare con le dottrine condannate dagli Armeni a detta della *Narratio*, fra le quali vi era appunto il giulianismo. La nostra ipotesi è che il giulianismo già all'epoca giocasse un ruolo importante nelle discussione dottrinale armena, e che fosse oggetto di contesa in una possibile disputa fra i prìncipi armeni e i loro vescovi, più in particolare fra lo *sparapet* e il *kat'ołikos*, in merito alla leadership del popolo. Ciò porterebbe a vedere in Vardan Mamikonean un promotore dell'unione del 572, e nel *kat'ołikos* Yovhannēs una 'vittima' di tale imposizione, dalla quale si sarebbe poi discostato con un gruppo di suoi fedelissimi[351]. Come si vedrà, tale interpretazione potrebbe trovare valido sostegno in altre ragioni, più immediate, che potrebbero aver spinto Vardan in quella direzione. Tuttavia la nostra ipotesi sembra trovare conferma nella testimonianza della *Lettera di Fozio*, nel cui testo l'insolenza del *marzban* sasanide non tollerata dai nobili armeni è legata proprio alla messa in discussione della autorità politica di questi ultimi, «poiché aveva tolto la loro dignità ai nobili e l'aveva data ai vescovi». Ulteriore conferma in tal senso è fornita da Stefano di Taron, o Asołik, autore nell'XI sec. di una cronaca universale che, dopo aver fornito il nome del membro della famiglia Surena *marzban* d'Armenia, Čihōr Wšnasp, sottolinea che aveva irritato Vardan (definito բդեաշխ, "console") «opprimendo notevolmente i *naxarar* armeni»[352]; in un passo successivo lo storico armeno aggiunge che «tutti i prìncipi armeni si separarono dai Persiani», rafforzando quindi l'impressione che vi sia una chiara volontà dei prìncipi (pers)armeni di cambiare alleanza, passando dai Persiani ai Romani [353]. Ma il contributo di Stefano non si esaurisce qui. Egli infatti, pur essendo temporalmente molto lontano dai fatti, ci fornisce con assoluta precisione la data dell'inizio della rivolta armena, il 23 febbraio 572, ovvero il giorno dell'omicidio del

vd. Mardirossian 2004. Per la forza crescente del giulianismo in Armenia e il conseguente, possibile conflitto fra *naxarar* e vescovi, vd. *infra*.

[351] Vd. Ioh. Eph. *HE*, III 2, 23.

[352] Sfortuna vuole che questa frase sia seguita da una lacuna nel testo di Stefano: vd. Garitte 1952, p. 182.

[353] Questo passo di Asołik contribuisce, inoltre, a meglio definire il contenuto, invero un po' ostico, di *Narratio* §77 in cui il tràdito ἀποστατήσας ἐκ τῶν Ἀρμενίων non può che essere tradotto "fuggendo dall'Armenia", attribuendo però in questo modo al verbo ἀποστατῶ un raro e singolare valore di puro moto da luogo; se invece immaginiamo di sostituire a quel τῶν Ἀρμενίων un ἐκ τῶν Περσῶν suggeritoci dal testo di Stefano Taronita, allora si potrebbe attribuire al verbo greco il più consono significato di "defezionare, ribellarsi". D'altra parte questa frase di *Narratio* §77 è omessa o comunque assente nei testi paralleli di Fozio e Arsen: vd. Garitte 1952, p. 187.

marzban, confermando così ancora una volta l'affidabilità e l'importanza delle sue informazioni, almeno in relazione a questo episodio[354].

V.7.3 Giustino II e la sua *callida* interpretazione degli accordi romano-persiani

Molto interessante anche il contributo di Evagrio Scolastico, l'interpretazione del quale risulta subito complicata dalla presenza dell'avverbio πρώην, nella parte iniziale dedicata alla definizione storico-geografica della Persarmenia («un tempo era detta Grande Armenia, ma in seguito Persarmenia – questa πρώην era soggetta ai Romani, ma quando Filippo il successore di Gordiano la consegnò a Šāhbuhr, ai Romani restò il controllo solo della cosiddetta Piccola Armenia ma tutto il resto andò ai Persiani»)[355]. Ora il senso dell'intero periodo e un'opportuna prospettiva storica ci spingono a tradurre l'avverbio con "precedentemente" (interpretazione confermata da Whitby 2000, p. 263: "formerly"); tuttavia la traduzione offerta in Greatrex e Lieu 2004, p. 138, cioè "recently", è più vicina al valore comune di πρώην e si presta a un'interessante, seppur del tutto ipotetica, considerazione: l'intera frase, ἣ πρώην Ῥωμαίοις κατήκοος ἦν, potrebbe essere un ulteriore inciso dell'autore con riferimento a quanto di fatto era accaduto quell'anno oppure addirittura una glossa tarda penetrata poi nel testo, in cui perciò si fa esplicito riferimento al ritorno della cosiddetta Persarmenia sotto il controllo romano prima del 591, anche se per breve tempo. Come detto, questa è solo una ipotesi e tale è per il momento destinata a restare[356]: tuttavia l'idea di fondo, ovvero il concreto tentativo romano di assicurarsi nuovamente l'effettivo controllo di tutta l'Armenia (già messo in luce dalle testimonianze viste in precedenza), sembra trovare conferma nelle righe successive del passo di Evagrio. Infatti, ci informa lo storico, all'inizio delle trattative gli Armeni avevano inviato in gran segreto un ambasciatore a Giustino «per supplicarlo di diventare sudditi dei Romani »[357].

[354] Sulla corrispondenza del 22 del mese di *areg* del settimo anno di Yustianos (Giustino) con il 23 febbraio 572, e sulle conferme esterne di questa data, vd. Garitte 1952, pp. 187-188.

[355] In realtà Evagrio, parlando di *Armenia Minor*, sbaglia poiché il riferimento dovrebbe essere piuttosto all'*Armenia Interior*: vd. Greatrex e Lieu 2002, p. 281 n. 24.

[356] Per accertarne la bontà, sarebbe necessario uno studio complessivo della tradizione testuale di Evagrio che esula dall'ambito di questa ricerca.

[357] L'informazione è confermata dal vescovo iberico (dell'Iberia occidentale però, si noti bene) Giovanni di Biclar, che all'epoca dei fatti era ancora a Costantinopoli dove si era recato per un lungo soggiorno di studi (vd. Martin-Hisard 1998, p. 1177 n. 67): «When the Armenian and Iberian people, who had received the

Di seguito Evagrio parla delle trattative fra le due parti e dei risultati di queste in termini molto circostanziati: «Dopo che Giustino li accolse, e certe questioni erano state concordate in delle lettere dall'imperatore e confermate con solenni giuramenti, gli Armeni uccisero i propri governanti e si consegnarono in massa all'autorità romana, insieme ai loro vicini, sia della loro stessa razza che stranieri, con i quali erano alleati; Vardan era il più eminente fra loro per nascita, reputazione ed esperienza militare». Giustino quindi accoglie la proposta armena di alleanza, dando il via alle trattative vere e proprie, le quali si svolgono in diverse fasi, dal momento che Evagrio parla di diverse lettere (ivi compresi dei codicilli?) spedite dall'imperatore; la chiusura delle trattative con solenni giuramenti ricorda il solito sistema romano di adattamento alle costumanze 'barbariche' nelle trattative, e comunque precisa che accordi circostanziati e bilaterali erano stati raggiunti prima dell'arrivo degli Armeni in fuga a Costantinopoli. Si aggiunge poi che gli Armeni, con i loro alleati caucasici, a quanto pare sotto la guida unica di Vardan, si consegnarono in massa all'autorità romana: l'espressione προστίθενται δὲ πασσυδὶ τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ, ancora una volta, non sembra far riferimento a una semplice migrazione 'fisica' dei ribelli, bensì al loro deciso cambiamento di alleanza con la sottomissione all'autorità imperiale. Infine, merita attenzione anche la risposta di Giustino II alle rimostranze di Cosroe I a proposito degli Armeni: «Giustino gli mandò a dire che la pace era finita, e che egli non poteva rimandare indietro dei cristiani che avevano cercato rifugio presso altri cristiani in tempo di guerra». Una risposta decisamente 'tecnica' e accorta, molto meno banale di quanto possa sembrare a prima vista. Infatti la sesta clausola del trattato di pace romano-persiano del 561-2, così come riportatoci da Menandro Protettore (fr. 6,1 Blockley), recita:

VI. Se qualcuno, in epoca di ostilità, defeziona dai Romani ai Persiani o dai Persiani ai Romani, se arresosi volesse tornare nella sua patria, nessuno glielo impedirà e nessun ostacolo sarà frapposto sulla sua strada. Ma quelli che in tempo di pace defezionano e

faith from the preaching of the apostles of Christ, were forced by the Persian king Khusro into the worship of idols, they refused such an impious order and handed themselves, together with their provinces, over to the Romans. This affair broke the treaties of peace between the Romans and the Persians» (Greatrex e Lieu 2002, p. 140). Stando a questa testimonianza, l'abboccamento fra (Pers)Armeni e Romani risalirebbe al 567; la cronologia offerta da Giovanni Biclarense è di solito ritenuta poco affidabile, tuttavia: vd. Whitby 1988, p. 87 n. 54 e p. 264 n. 22; *contra* Campos 1960, p. 107.

disertano da una parte all'altra, non saranno accolti ma sarà usato ogni mezzo per farli tornare, anche contro la loro volontà, da quelli dai quali sono scappati[358].

Ora, di tale passo solitamente viene offerta una interpretazione in un certo senso 'restrittiva', con riferimento alla fuga da un impero all'altro di personaggi d'alto rango oppure in relazione a prigionieri di guerra[359]; più persuasiva l'ipotesi di Blockley che riferisce la clausola alla «well-attested concern of both states to control the ordinary people in a time of population shortage, especially in the countryside»[360]. Ma il problema della mancanza di uomini non riguardava solo il lavoro dei campi e i proprietari terrieri lungo le terre di confine, ma anche i sovrani e il loro bisogno di truppe alleate, soprattutto lungo le zone di frontiera: nulla vieta perciò di estendere al cambiamento di alleanze e allo spostamento di interi eserciti 'alleati' da una parte all'altra il riferimento implicito in tale clausola[361]. Ne consegue la necessità, da parte di Giustino, di mascherarne almeno superficialmente la rottura: l'imperatore romano afferma di non poter restituire gli Armeni a Cosroe in quanto cristiani che avevano chiesto soccorso ad altri cristiani in tempo di guerra: premessa alla sua dichiarazione era stato infatti l'annuncio della rottura della pace stessa[362]. Insomma tutto lascia pensare che i Romani avessero come obiettivo

[358] ς′, ὡς εἴ τινες, ἐν ᾧ χρόνῳ ὁ πόλεμος ξυνεστήκει, ηὐτομόλησαν, τοῦτο μὲν ὡς Πέρσας ἀπὸ Ῥωμαίων, τοῦτο δὲ ⟨ἀπὸ⟩ Περσῶν ὡς Ῥωμαίους, εἴ γε βούλοιντο οἱ προσκεχωρηκότες ἐς τὰ οἴκοι ἐπαναστρέφειν, μὴ γίνεσθαι σφίσιν ἐμποδὼν μήτε μὴν κωλύμῃ χρήσασθαί τινι. τοὺς μέντοι ἐν καιρῷ εἰρήνης αὐτομόλους ἤγουν καταφεύγοντας ἐξ ἑτέρων εἰς ἑτέρους μὴ ὑποδέχεσθαι, ἀλλ´ ἐκ παντὸς τρόπου καὶ ἄκοντας ἐγχειρίζεσθαι τοῖς ἐξ ὧν καὶ ἀπέδρασαν.

[359] Così Güterbock 1906, pp. 80-83.

[360] Blockley 1985a, p. 257 n. 55. È il solito, grave problema dell' *oliganthrōpìa*.

[361] Dello stesso avviso è Antonopoulos (1990, p. 121), che mette a confronto questa clausola con l'accordo del 422 sul reciproco rifiuto di alleati transfughi dal 'campo' avversario.

[362] Affermazione strana, dal momento che non vi era stata alcuna offensiva né da una parte né dall'altra e che ciò sarebbe avvenuto solo qualche tempo dopo. Possiamo ipotizzare, in proposito, che Giustino II ritenesse rotti gli accordi per il presunto tentativo sasanide di imporre lo zoroastrismo agli Armeni, in riferimento dunque all'accordo separato raggiunto da Romani e Persiani nel 561-562: τούτων δὲ δοξάντων καὶ ἰσχυροποιηθέντων ἐκτὸς ἐνομίσθη τὰ περὶ τῶν ἐν Περσίδι Χριστιανῶν, ὥστε καὶ νεὼς οἰκοδομεῖν καὶ ἐπιθειάζειν σφᾶς ἀδεῶς καὶ τοὺς χαριστηρίους ὕμνους, καθὰ νενόμισται ἡμῖν, ἀκωλύτως ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ γὰρ μήτε καταναγκάζεσθαι εἰς μαγικὴν μετιέναι θρησκείαν μήτε μὴν θεοκλυτεῖν ἀκουσίως τοὺς παρὰ Μήδοις νενομισμένους θεούς, καὶ οἱ Χριστιανοὶ δέ, ὥστε ἥκιστα καὶ οἴδε τολμῷεν μετατιθέναι μάγους ἐς τὴν καθ´ ἡμᾶς δόξαν. ἐκράτησε δὲ ὥστε καὶ τοὺς θνήσκοντας τοῖς Χριστιανοῖς ἐπ´ ἐξουσίας εἶναι θάπτειν ἐν τάφοις, ᾗ νενόμισται παρ´ ἡμῖν. Di tale accordo, quindi, Giustino II sembra dare una interpretazione doppiamente estensiva e tendenziosa: in primo luogo poiché tale accordo, essendo estraneo al trattato, non condizionava in alcun modo l'integrità e il rispetto del trattato stesso; in secondo luogo poiché sembra che tale accordo riguardasse solo i cristiani di Persia, mentre con i Persarmeni i Sasanidi avevano raggiunto un ulteriore accordo separato (vd. Blockley 1985a, p. 259 n. 67).

proprio i controllo dell'intera Armenia e, attraverso essa, di tutta la zona caucasica (non si dimentichi l'accenno di Evagrio a tutti gli alleati dei ribelli armeni).

V.7.4 Michele Siro (X 1) conferma l'aspirazione romana al controllo dell'intero Caucaso

L'aspirazione, se non l'effettivo raggiungimento (anche se temporaneo e molto labile) del controllo romano sulla Persarmenia, pare ricevere conferma dalla narrazione degli eventi offertaci da Michele Siro (a seguire nella traduzione di G. Greatrex):

[…] Afetrwards the Persians began to oppress the Armenian people again, in order that they should worship fire, like the Magi; for the Armenians were subject to the power of the Persians in this period. For this reason, the Armenians revolted against the Persians and sought help from the Romans. And when the Romans helped the Armenians, they defeated the Persians. Khusro demanded that Justin return the Armenians to him, stating, 'It is not right that you give (succour) to a people which has revolted against its king. And if you do not return the people to me, make the land tributary to me'. Justin replied, 'I will not deliver into your hands a Christian people which has forsaken the worship of demons and has sought refuge with me'. Khusro responded and wrote to Justin for a second time, saying, 'If you do not give me the people and do not return the country to us, give the gold which your kings gave by way of tribute for Armenia; and may peace endure between us'. Justin replied again in harsh terms, saying, 'I demand from you even the tribute which you have formerly received. For it is for him who requests peace to give tribute; and since you ask me for the country of the North, so we also demand Nisibis; for it belonged to the Romans, and it was given to the Persians conditionally, as is written in the archives'. (Michele Siro X 1)[363]

La testimonianza di Michele Siro rafforza l'ipotesi di partenza: i Romani, seppur non a lungo, riescono a controllare effettivamente i territori persarmeni e, associando all'alleanza armena quella iberica e delle altre etnie limitrofe, l'intero Caucaso[364]. I danni, sia economici che strategici, per l'impero persiano sono evidenti. Questo scambio diplomatico ad alta tensione fra i due sovrani è collocato da Michele Siro dopo le sconfitte inflitte ai Persiani dagli Armeni col supporto romano. Infatti, già dalla fine del 572 gli

[363] Greatrex e Lieu 2002, p. 140. Vd. anche *Chron. ad annum 1234*, 65. Questa testimonianza integra quella di Menandro Protettore (fr. 16, 1 Blockley 1985a) relativa all'ambasceria del vescovo persiano Sebokhtes a Costantinopoli, sebbene le pretese su Nisibi siano da considerarsi frutto di invenzione o, comunque, fuori luogo in questo contesto: vd. Greatrex e Lieu 2002, p. 281 n. 31.

[364] Giovanni di Biclar afferma che Armenia e Iberia erano divenute province romane (vd. Greatrex e Lieu 2002, p. 149): *de facto*, anche se quasi certamente Giustino non aveva effettivamente 'provincializzato' i territori caucasici, né aveva intenzione di farlo in futuro.

Armeni e i loro alleati rifugiatisi nell'impero, col sostegno dei finanziamenti e delle truppe romane, avevano ripreso la guerra, riconquistando Dwin[365]; alla fine del 574 (quasi in coincidenza con la morte del *kat'ołikos* Yovhannēs, quindi) l'esercito armeno ribelle, penetrato in Iberia, avrebbe sconfitto nuovamente e pesantemente i Persiani nella piana di Khałamakhik'. Dopo una breve tregua, Cosroe I avrebbe preso personalmente la situazione in mano e, anche contando sull'alleanza del Siwnik', politicamente staccatosi dal resto della Persarmenia fin dal V sec., avrebbe rapidamente riportato la Persarmenia sotto il suo controllo[366]. Ma fino all'inizio del 575 l'alleanza aveva retto e con successo; presumibilmente l'esercito armeno e i suoi alleati avevano ottenuto quei successi sotto la guida di Vardan. Anche questo sembra confermare un diverso atteggiamento (di gran parte) dei *naxarar* armeni rispetto a molti dei loro vescovi. Ma qual era il ruolo degli ecclesiastici armeni rifugiatisi a Costantinopoli? Cosa facevano mentre Vardan e i suoi fedelissimi combattevano al fianco degli alleati calcedoniani? La miglior risposta a questo interrogativo, presumibilmente, è quella fornitaci da Giovanni di Efeso, un monofisita come gli Armeni, uno dei grandi leader monofisiti del VI sec. ma al tempo stesso un fedele suddito dell'imperatore; soprattutto, un uomo che in quegli anni si trovava a Costantinopoli. Già si è accennato alla partecipazione di Giovanni al dibattito interno che divideva i miafisiti sulla polemica triteista; è ora il momento di conoscerne meglio la figura, determinarne il ruolo nelle difficili e convulse vicende di quei tempi, accertarne di conseguenza l'affidabilità come nostro testimone[367].

[365] In questa occasione, come si vedrà, i Romani avevano distrutto una Chiesa di San Gregorio utilizzata dai Persiani come magazzino, suscitando le ovvie e animate proteste armene. Questo avvenimento e i contrasti a proposito di Calcedonia avrebbero poi contribuito ad allentare la forza dell'alleanza armeno-romana: vd. Garsoïan 1999, pp. 250-262

[366] Per un'analisi approfondita e un commento di tutti questi episodi, riportati da Ps.-Sebeos (67-69), vd. Thomson e Howard-Johnston 1999, pp. 162-165.

[367] Per un profilo biografico completo di Giovanni Efesino, cui faremo riferimento per le successive indicazioni nel testo, vd. Honigmann 1951, pp. 207-215.

V.8 Un testimone d'eccezione: Giovanni di Efeso

V.8.1 Giovanni d'Asia

Giovanni "il siriaco, convertitore dei pagani", come lui stesso amava definirsi, nacque verso il 507 nel territorio di Ingila, città della Mesopotamia posta sull'alto corso del Tigri, a nord di Amida e a ovest di Martyropolis. All'età di tre o quattro anni entrò nel vicino convento dello stilita Marō ad Ar'ā Rabthā, che avrebbe lasciato quindicenne per passare al monastero di Mār Mamā ad Ḥazīn, dove risiedeva un gruppo di monaci espulso da Amida e che, dopo alcuni anni di quiete, lo stesso Giovanni avrebbe seguito nelle peregrinazioni da una regione all'altra a partire dal 526. Nominato diacono da Giovanni di Tella nel 529, negli anni successivi Giovanni di Amida (come era comunemente chiamato), fece diversi viaggi: ad Antiochia (nel 532), in Egitto (534), a Costantinopoli (535) infine, nello stesso periodo in cui Severo d'Antiochia, guida del movimento miafisita, recatosi nella capitale e ottenuto un incontro, grazie all'intercessione dell'imperatrice Teodora, con il locale patriarca Antimo, riuscì ad attirare quest'ultimo alla causa monofisita; ma, nonostante la protezione dell'imperatrice, il partito monofisita era ormai prossimo alla sconfitta: l'arrivo a Costantinopoli di Papa Agapeto e la deposizione di Antimo, al posto del quale fu nominato Menas il 13 marzo del 536, si tradusse in una nuova condanna di Severo, che riuscì a fuggire grazie al consueto aiuto di Teodora[368]. Iniziava un periodo duro. A causa della persecuzione scatenata nell'inverno 536/537 da Ephrem di Antiochia, l'archimandrita Abbā e gran parte dei suoi monaci, fra i quali Giovanni, nel 539 furono costretti a cercare rifugio nella regione «de Claudia, en aval de Mélitène sur l'Euphrate»[369]: intanto Severo, patriarca antiocheno deposto dal 518, ma considerato legittimo dai siriaci ortodossi, si era spento nel 538, segnando un altro punto a favore dell'aggressiva ripresa calcedoniana. Tornato a Costantinopoli nel 540, Giovanni ne fece il suo punto d'appoggio, pur continuando a viaggiare per il resto della vita. A questo punto il percorso di Giovanni ci appare meno chiaro.

[368] Vd. Honigmann 1951, pp. 152-153
[369] Honigmann, pp. 207-208.

V.8.2 L'opera evangelizzatrice di Giovanni e l'ambiguità dell'ortodossia imperiale

Infatti nel 542 l'imperatore Giustiniano lo incaricò di convertire i pagani delle province d'Asia, di Frigia, di Caria e di Lidia; un compito che avrebbe preso molto seriamente e che l'avrebbe impegnato per circa trentacinque anni con risultati, a suo stesso dire, più che lusinghieri: le cifre al riguardo non sono certe, anche se generalmente si parla di circa ottantamila conversioni e quasi cento fondazioni di nuove chiese (cui se ne aggiungono sette riconvertite da altrettante sinagoghe giudaiche) nonché una dozzina di monasteri[370]. Naturalmente i nuovi convertiti dovevano essere dei calcedoniani, e di questo sono possibili due spiegazioni: Giustiniano chiuse un occhio sul miafisismo di Giovanni, magari influenzato dalla consorte[371]; oppure lo stesso Giovanni, più probabilmente, fece una scelta opportuna tacendo (nell'occasione) il suo credo monofisita, non volendosi far sfuggire quella grandiosa opportunità evangelizzatrice. A nostro parere, tuttavia, l'episodio assume un valore più ampio, esprimendo in modo lampante la grande ambiguità che circonda le controversie cristologiche e le differenti politiche imperiali ruotanti attorno a esse, in un secolo, il sesto, in cui la raffinatezza delle controversie dottrinali era ormai direttamente proporzionale al moltiplicarsi di esse stesse, generando situazioni spesso confuse e di difficile lettura persino per i contemporanei. In questo modo il monofisita Giovanni divenne la più potente arma di conversione di Giustiniano nelle zone più impervie dell'Asia Minore[372]; e contribuì anche a estirpare gli ultimi rigurgiti nella zona dell'eresia montanista: fu lui a guidare un corpo di spedizione che distrusse il tempio montanista nella frigia Pepuza, nucleo storico di questo movimento ereticale non a caso legato all'antichissimo culto frigio della dea Cibele[373]. Evidentemente Giovanni era sempre più stimato a corte: morta Teodora nel 548, Giustiniano gli offrì l'incarico di

[370] Vd. Honigmann 1951, p. 208.
[371] Duchesne 1925, p. 276.
[372] Già si sono ricordate le difficoltà, incontrate dai Romani, nell'ottenere il controllo di queste popolazioni ai margini della civiltà urbana, e l'importanza strategica di tale controllo, per ottenere il quale la conversione al cristianesimo svolgeva un ruolo fondamentale.
[373] Vd. Honigmann 1951, p. 209. Sul montanismo vd. il classico Labriolle 1913 e il recente Trevett 2002 (part. pp. 228-229 sulla 'missione' di Giovanni a Pepuza). Interessante la figura di Giovanni come ecclesiastico e capo militare allo stesso tempo, una associazione non rara in questo secolo: si pensi a Gregorio di Antiochia, che avrebbe fatto rientrare l'ammutinamento dell'esercito imperiale del 588-589, e a Domiziano di Melitene, che avrebbe fatto strage di monofisiti sul finire del secolo: entrambi, questi alti prelati, plenipotenziari di Maurizio negli accordi con Cosroe II, nel segno di San Sergio, il santo guerriero per eccellenza in oriente.

unire tutti i siri, promettendogli in cambio alte dignità; è il momento in cui l'imperatore cerca di ottenere con ogni sforzo il rientro nell'ortodossia dei dissidenti, negli anni che precedono il V concilio ecumenico. Giovanni però non accettò l'incarico.

V.8.3 Teodosio di Alessandria e la ripresa del movimento "monofisita"

In quegli anni egli aveva fatto spesso visita a Teodosio d'Alessandria e ai suoi monaci, internati nella fortezza di Dercos; inoltre, non v'è motivo di dubitarne, nella sua attività di conversione non aveva trascurato il proselitismo monofisita. Fu perciò naturale il suo ingresso nelle alte gerarchie miafisite. Vediamo come. Si è già detto delle grandi difficoltà attraversate dal principale movimento non calcedoniano all'indomani della scomparsa di Severo di Antiochia. Teodosio di Alessandria, di fatto ostaggio dei calcedoniani nella capitale o nei dintorni dal 535 alla sua morte (19 giugno 566), era quindi divenuto capo incontrastato dei monofisiti; ebbe sempre il sostegno della coppia imperiale (anche del solo Giustiniano dopo la morte della moglie) e, grazie a Teodora, poté lasciare la prigione di Dercos nel 539, trovando una 'reclusione' più confortevole nella capitale fino al 548 e, in seguito, a sei miglia circa da Costantinopoli[374]. Il movimento monofisita iniziò quindi una lenta riconquista delle sue posizioni, trovando una nuova guida: su richiesta del ghassanide al-Ḥārith, e con l'ovvio sostegno di Teodora, lo stesso Teodosio nel 542 aveva ordinato due nuovi vescovi monofisiti, in risposta alle esigenze spirituali degli alleati saraceni: Teodoro d'Arabia e Giacomo di Edessa, detto Baradeo (il "rattoppato")[375]. Quest'ultimo, nato in un villaggio a nord di Tellā e cresciuto in un monastero sul Monte Izala, dal 527 era a Costantinopoli, dove era divenuto sincello (ovvero successore designato) di Teodosio[376]: *longa manus* del patriarca alessandrino in oriente, sarebbe comunque diventato ben presto il carismatico capo del movimento monofisita. In tale veste, nel 558 Giacomo consacrò Giovanni vescovo di Efeso, metropoli della provincia d'Asia; dopo il 566, gli affidò la guida spirituale dei monofisiti di Costantinopoli.

[374] Vd. Honigmann 1951, pp. 158-159.
[375] Vd. Shahid 1995, pp. 755-756. Per un profilo di Teodoro e Giacomo, vd. rispettivamente Shahid 1995, pp. 761 ss. e Honigmann 1951, 168-177.
[376] Vd. Honigmann 1951, p. 160.

V.8.4 Giovanni leader “monofisita” di Costantinopoli fino alla morte

In effetti, tranne forse una breve parentesi di pochi giorni, Giovanni d’Asia non avrebbe mai soggiornato nella sua sede episcopale[377]: Costantinopoli restava il vero epicentro della sua azione, e da lì amministrava le rendite di tutte le comunità monofisite della capitale e dintorni; di lì a poco dovette respingere anche i tentativi di Conone ed Eugenio, capofila triteisti nella capitale, di comprarlo alla loro causa[378]. Nella disputa finale fra giacobiti e triteisti, Giovanni affiancò Paolo di Antiochia come portavoce dei primi. Stanco delle polemiche fra i due gruppi Giustino II, come si è già visto, concesse piena libertà d’azione al patriarca costantinopolitano Giovanni Scolastico. Costretti prima con l’inganno (fu promessa loro una formale condanna di Calcedonia mai proferita) e poi con la violenza ad approvare l’editto imperiale d’unione, i quattro capi (Giovanni, Paolo, Stefano ed Eliseo) furono reclusi nel palazzo vescovile. I vescovi monofisiti decisero poi di recedere dalla comunione con i calcedoniani, ma ancora una volta quasi tutti loro cedettero alle violenze; anche Paolo, dopo un’iniziale resistenza, fu vinto; il solo Giovanni restò costantemente fermo nella sua posizione. Dopo circa un anno di reclusione nel palazzo patriarcale, un anno reso ancor più difficile dai tentativi dell’apostata Stefano di Cipro di attirarlo verso l’ortodossia calcedoniana e da un terribile attacco di gotta, Giovanni fu trasferito in un’isola imprecisata a pochi chilometri da Costantinopoli: ventotto mesi più tardi, l’8 novembre 574, per ordine del Cesare Tiberio, fu nuovamente trasferito nella

[377] Honigmann 1951, p. 210.

[378] Ioh. Eph. *HE* III 5, 1: « The great difficulty which they found in |53 propagating their audacious and polluted heresy was the want of bishops. For at first there were but two, namely, Conon himself, the head of the schism, and Eugenius, both bishops of towns in Cilicia. When, however, their views became known there, they were greatly blamed by many of their compeers, and admonished: and upon their refusal to withdraw them, the sentence of deposition was passed upon them: upon which, they and Athanasius, the son of queen Theodora's daughter, who increased and multiplied the heresy by a liberal expenditure of gold, took measures in concert for obtaining a third bishop according to the canon; and for this purpose began honouring and flattering John of Ephesus, who was then resident at the capital, and had the administration of the entire revenues of all the congregations of believers there and elsewhere: their object being to prevail upon him by bribes and presents to submit to them, and join them, that so, they might consecrate bishops. But he refused, and blamed them greatly, and proved to them by argument that 'they were heretics, and worse even than Arians and Macedonians and Nestorians, and all heresies besides.' And when they could not cajole him, and lead him astray, there happened just then to arrive at the capital a certain Theonas, who had been consecrated at the command of Theodosius the patriarch, but subsequently charged with some offence, and deposed. "As having then nothing to do, he wandered about; and happening to arrive there, was |54 easily induced by their gifts to adopt their error. Having associated him then with them, Conon and Eugenius consecrated numerous bishops, and sent them into all quarters to propagate their heresy» (tr. Payne Smith 1860).

capitale dove restò agli arresti almeno fino alla morte del patriarca Giovanni Scolastico, il 31 agosto 577[379]. Il nuovo patriarca, Eutichio, nel 578 gli confiscò una villa che lo stesso Giovanni aveva trasformato in monastero monofisita, e lo mise nuovamente agli arresti: a liberarlo provvide il nuovo imperatore Tiberio, che probabilmente aveva conosciuto e apprezzato Giovanni in gioventù[380]. Avrebbe poi trascorso l'ultimo anno della sua vita, sempre prigioniero, significativamente a Calcedonia, dove morì probabilmente nel 586[381].

V.9 La forza del movimento monofisita a Costantinopoli

La vita di Giovanni di Efeso è evidentemente paradigmatica della situazione del movimento monofisita nel VI secolo. Ma quel che più ci interessa ora è il fatto che, stando alle nostre informazioni, nel momento in cui presumibilmente gli Armeni raggiunsero la capitale, fra l'estate e l'autunno del 572, Giovanni era nella Nuova Roma o in un'isola poco distante. Prigioniero, certo: ma pur sempre leader riconosciuto e ben informato della locale comunità monofisita. Una comunità monofisita che era divisa al suo interno ma che continuava a dimostrare una notevole forza e una sostanziale compattezza: esempio ne sia il ruolo svolto dal monaco Atanasio, nipote dell'ex imperatrice Teodora. In effetti la grande forza del triteismo nasceva dall'allineamento dello stesso Atanasio a questa 'eresia': a un certo punto, addirittura, i triteisti erano divisi fra cononiti e atanasiani. E fu solo dopo la morte dello stesso Atanasio che l'imperatore Giustino II permise al patriarca Giovanni di avviare la repressione di giacobiti e triteisti[382]. Ciononostante, i monofisiti restavano molto influenti: confinato fra il 572 e il 575 in un monastero a Gerusalemme, Conone fu liberato per intercessione di alcuni suoi amici nella capitale; Paolo di Antiochia, dopo l'ennesimo rifiuto di Calcedonia, era riuscito a fuggire da Costantinopoli, ottenendo rifugio presso i Ghassanidi, ma poi era tornato nella capitale, risiedendovi per quattro anni, fino alla morte, senza che i suoi nemici riuscissero a scovarlo[383]. Quindi, nonostante il movimento fosse avviato verso una crisi

[379] Honigmann 1951, pp. 212-213.
[380] Honigmann 1951, p. 213.
[381] Honigmann 1951, p. 215.
[382] Vd. Honigmann 1951, p. 186.
[383] Vd. Hongimann 1951, p. 204.

apparentemente irreversibile, i monofisiti rappresentavano, soprattutto nella capitale, un gruppo dalle grandi risorse[384]: godevano di rendite dirette e del sostegno di facoltosi finanziatori, avevano importanti appoggi politici; evidentemente, erano pure piuttosto numerosi[385]. Giovanni di Efeso, per tutti questi motivi, è verosimilmente il 'testimone' più affidabile fra quelli di cui disponiamo per i fatti del 572.

V.10 L'arrivo degli Armeni a Costantinopoli nel 572

V.10.1 La delegazione armena ricevuta a corte

La delegazione (pers)armena, a quanto pare guidata dal *kat'olikos* Yovhannēs Gabełenac'i, composta di vescovi e nobili armeni, è ricevuta a Costantinopoli, e parla di fronte all'imperatore, all'imperatrice e al senato; non v'è dubbio, come chiarisce lo stesso storico più avanti («they went, without making inquiries, and through inattention communicated in full confidence with the patriarch of the city ») che all'incontro fosse presente anche il patriarca costantinopolitano. L'occasione è solenne, l'accoglienza dei rifugiati ufficiale. Giovanni non riporta per intero il discorso del *kat'olikos* armeno, per mancanza di spazio afferma, e si limita a riassumerlo: il patriarca caucasico riferisce evidentemente dei soprusi persiani, dell'inizio della rivolta, dei primi scontri vittoriosi per gli Armeni, della successiva fuga verso l'impero dei cristiani: la delegazione persarmena chiede aiuto ai correligionari per poter tornare nella propria terra ed essere libera di

[384] Ma nella capitale le cose andavano meglio che nelle zone orientali dove «les quelques évêques nommés par Jacques ne peuvent aucunement soutenir la comparaison avec la structure puissante de la première hiérarchie monophysite. Il demeure pourtant évident que, dans la seconde moitié du sixième siècle, les idées monophsites restaient profondément enracinées dans la population des provinces où elles avaient pénétré avant et pendant l'épiscopat de l'illustre père de l'Église monophysite, Sévère d'Antioche» (Honigmann 1951, p. 245).

[385] La 'capitale' accoglieva numerose e influenti 'minoranze', spesso dotate di importanti mezzi finanziari e ragguardevoli protezioni politiche: si è già ricordato il caso degli ariani sotto Giustino I (vd. *supra*). D'altra parte ciò non deve stupire, sebbene tale tolleranza sembri in paradossale contraddizione con le politiche anti-eretiche, spesso cruentamente repressive, promosse dal soglio imperiale. Non si dimentichi infatti che un certo grado di tolleranza, soprattutto nei confronti di personalità 'in vista', era sempre stato esercitato; quando ancora essere cristiani era un reato contro l'impero, erano tutt'altro che poche le persone vicine agli ambienti di corte le cui scelte religiose venivano abilmente 'ignorate' quando non apertamente tollerate; si pensi a figure di influenti cristiani come Carpoforo (potente e ricchissimo liberto imperiale, padrone del futuro vescovo di Roma Callisto) e Marcia (favorita dell'imperatore) all'epoca di Commodo: vd. Mazzarino 2003, I, pp. 55 ss.

praticare i comuni culti cristiani. Siamo nella fase iniziale: il problema dell'ortodossia ancora non si pone. Non stupisce che Vardan Mamikonean resti un passo indietro: si è già ricordato il ruolo diplomatico delle gerarchie cristiane, e il *kat'olikos* armeno era dotato indubbiamente di grande carisma; senza contare che, con molte più probabilità rispetto a Vardan, doveva conoscere abbastanza bene il greco, e di sicuro il siriaco (lingua per la quale si sarebbe facilmente trovato un interprete), ed essere quindi in grado di prendere la parola, a nome della delegazione, in quella importante occasione ufficiale. Successivamente il nostro storico ribadisce che l'incontro in oggetto era avvenuto alla presenza di numerosi testimoni: più che probabile che alcuni di essi fossero (segretamente magari, ma non è necessario) monofisiti, e che si occupassero quindi di informare dell'accaduto il vescovo di Efeso. Il racconto continua. Gli Armeni al loro arrivo sono stati accolti con grande rispetto, e sono stati gratificati con dignità, doni e addirittura onori regali a profusione; addirittura, se dobbiamo prestar fede al racconto dello storico, agli Armeni sono state concesse residenze reali (per i nobili, evidentemente) e importanti monasteri (per gli ecclesiastici), oltre a una rendita sufficiente alle loro esigenze quotidiane. Un'accoglienza accorta e fastosa, quindi: ulteriore prova dell'importanza assegnata dall'imperatore e dal suo entourage a questa alleanza. Ma, sembra nella stessa occasione, si è andati anche oltre: «titles of high rank were also sent to the leading men in the land, as also a large subsidy of gold, and orders that no tax should be levied for three years for the king of the Romans, but that they should do their best to assist those who, having accepted the sovereignty of the land, were warring in their defence» (Ioh. Eph. *HE* III 2, 22; tr. Payne Smith 1860).

V.10.2 Accordi romano-armeni e loro comunione nel segno dell'ortodossia calcedoniana

I Romani offrono agli Armeni sostegno economico (una grande quantità d'oro) e militare per continuare la lotta contro i Sasanidi, dopo aver accettato la sovranità romana; si precisa poi che i Romani stessi rinunceranno per tre anni alle esazioni fiscali. L'intenzione di Giustino di fare dell'Armenia una provincia, o se non altro di attrarla decisamente nell'orbita imperiale, scorporando così gran parte del Caucaso dal controllo persiano, è lampante: i Persarmeni accettano la sovranità romana e si preparano, trascorsi tre anni, a

versare tributi all'imperatore. Non è questo il luogo per discutere le effettive intenzioni di Giustino al riguardo, ammesso che sia possibile venire a capo della questione visti i pochi elementi certi di cui disponiamo; i tributi che i Persarmeni si impegnano a versare potrebbero essere una sorta di futuro risarcimento del notevole sostegno (anche finanziario) dei Romani, e comunque non presuppongono necessariamente una provincializzazione della regione. Di sicuro nel 572 la Persarmenia non può essere considerata una provincia romana, a meno di non voler intendere il termine nel suo significato originario. Tuttavia è senza dubbio divenuta, o almeno è ufficialmente considerata un 'principato', anzi un insieme di 'principati', legati all'impero romano da un rapporto di alleanza subordinata: è come se si ritenesse la Persarmenia indebitamente occupata dai Persiani e ci si preparasse a riprenderne il controllo. In tale ottica, naturalmente, i diversi capi locali sono coloro che effettivamente stringono il patto di alleanza subordinata con l'imperatore: sono le alte dignità garantite ai capi Persarmeni di cui parla Giovanni. Vardan in primo luogo, in quanto *sparapet*, ma probabilmente non solo lui, avrà quindi ricevuto un alta dignità romana, che ne avrà fatto un legittimo rappresentante del potere imperiale: *curopalate* o più probabilmente patrizio, non possiamo dirlo; ma è difficile che le cose siano andate in maniera differente. Si è già visto cosa comportasse tale investitura: i Persarmeni devono aver comunicato con i Romani, accettando l'ortodossia calcedoniana.

Subito dopo, però, Giovanni d'Asia precisa che gli Armeni erano stati un po' imprudenti, e forse nella fretta dopo il loro arrivo a Costantinopoli, non si erano preoccupati di indagare la questione come avrebbero dovuto: perciò avevano comunicato con i calcedoniani, senza saperlo. Ciò aveva scatenato le proteste dei loro compatrioti in Armenia: sì, ma quale Armenia? Giovanni non lo precisa. Avvertiti da lettere provenienti dall'Armenia, i rifugiati, sia ecclesiastici che nobili, avevano subito fatto marcia indietro e si erano poi ritirati in un palazzo assegnato come residenza a uno dei nobili del loro gruppo: qui sarebbero rimasti, celebrando l'eucaristia alla loro maniera e rifiutando di aderire all'ortodossia calcedoniana, anche dopo la morte del loro *kat'ołikos* nel 574. Le possibili spiegazioni di questi fatti sono innumerevoli. In effetti, almeno inizialmente, gli Armeni si erano sbagliati o, più probabilmente, erano stati ingannati: dai soli Romani, o dai Romani in associazione con alcuni capi armeni, questo poco importa. Potrebbe averli

tratti in inganno l'apostasia di alcuni eminenti monofisiti: si sono già visti i casi di Paolo, poi pentito, ma soprattutto quelli dei meno ondivaghi Eliseo e Stefano: la loro presenza accanto a Giovanni Scolastico, o la promessa di una clausola anticalcedoniana nel nuovo editto imperiale come era stato l'anno prima per i vertici del monofisismo siriaco, potrebbe averli tratti in inganno. In seguito, i loro connazionali, magari messi sull'avviso dai numerosi monofisiti della capitale, o questi ultimi stessi, potrebbero averli avvertiti dell'errore. Ma ormai si era ottenuto il risultato politico auspicato: Vardan e altri leader erano stati investiti di alte dignità romane e guidavano la guerra contro i Persiani. Gli eventi bellici degli anni successivi non lasciano dubbi: i nobili armeni solidali col *kat'ołikos* dovevano essere un'esigua minoranza; la gran parte di essi, e indubbiamente anche alcuni prelati, avevano accolto di buon grado comunione e alleanza con i Romani. Il ristretto gruppo di Persarmeni 'ritiratisi' e ostili doveva godere degli appoggi già ricordati dei monofisiti costantinopolitani: i Romani li tolleravano, poiché non vi era motivo di creare tensioni procedendo a un loro allineamento forzato; i successi contro i Persiani e magari l'operato del patriarca Giovanni Scolastico avrebbero col tempo riportato questi Persarmeni nell'orizzonte calcedoniano. Quale sia stato il loro destino non lo sappiamo: forse furono in seguito rinchiusi nel monastero degli Acemeti, roccaforte dell'ortodossia calcedoniana[386]; oppure beneficiarono della prima tregua con i Persiani per ritornare in patria, magari grazie a un salvacondotto offerto dai 'monofisiti imperiali'.

V.11 La 'verità' sull'unione del 572

Tuttavia è possibile avanzare altre ipotesi, o se non altro smentire almeno in parte alcune posizioni storiografiche sulla cosiddetta unione del 572. Crediamo di aver chiarito il ruolo importante che dovrebbero aver giocato i monofisiti 'romani', in particolare quelli di Costantinopoli; un ruolo forse finora sottovalutato. D'altra parte non possiamo non tener conto dei forti legami di costoro con il cuore del movimento monofisita in terra imperiale, ovvero quella zona siro-mesopotamica che, non casualmente, aveva sempre esercitato una notevole influenza, che fosse di marca monofisita o nestoriana a seconda dei casi non ha ora importanza, sul pensiero dottrinale armeno. Queste considerazioni

[386] Vd. Martin-Hisard 1998, p. 1196 e n. 185.

sono ulteriore mezzo utile a mettere in discussione il rapporto fra le due parti della *Narratio* (e dei testi paralleli) relative alle "unioni armeno-romane" del 572 e del 591. Si è già detto che appare più plausibile attribuire al secondo episodio l'autenticità della datazione (14 settembre), che appare quindi sospetta per il 572. Ma, alla luce di quanto detto in precedenza, è forse possibile mettere in dubbio anche la stessa sinodo generale dei vescovi armeni, anch'essa quindi a sua volta presumibilmente ripresa da quella effettiva del 591. Se è infatti difficile credere che Vardan si sia decisamente opposto a Giustino II a proposito di Calcedonia, ed è invece accettabile che tale informazione nelle nostre fonti 'copra' l'opposizione monofisita interna al gruppo dei rifugiati armeni, non si vede perché i Romani avrebbero dovuto prendersi il 'disturbo' di far convocare tutti i vescovi armeni (mentre, non lo si dimentichi, la Persarmenia era teatro di guerra) per discutere la faccenda, quando ormai avevano incassato, con mezzi più o meno leciti, la comunione dei rifugiati e, soprattutto, la loro alleanza militare. In pratica, come già detto, la effettiva riunione degli ecclesiastici nel 591 potrebbe essersi sovrapposta al ricordo del Concilio ecumenico del 553 e a un'altra possibile sinodo voluta da Giustino II nel 571, e aver così generato la pretesa sinodo d'unione del 572. Una unione che non avrebbe lasciato tracce, stranamente: ciò, a nostro avviso, si spiega solo con la non ufficialità di quella unione, o meglio col successivo 'ripensamento' del *kat'ołikos* e di altri prelati armeni. Anche costoro, come i leader monofisiti l'anno prima, erano stati forse ingannati o spinti all'unione con la violenza. Ma non si era creata una spaccatura, lo scisma era ancora di là da venire: molti dei vescovi armeni rimasti in patria, coloro cioè che avrebbero poi aspramente criticato i colleghi rifugiati, e di sicuro quelli residenti nei territori rimasti in mano persiana, non avevano alcun motivo di recarsi a Costantinopoli. Indubbiamente i loro colleghi 'miafisiti' li avevano messi sull'avviso: e costoro, come Movsēs II due decenni dopo, non avranno certo commesso l'imprudenza di partecipare a una sinodo imposta dai calcedoniani e nella capitale imperiale. Più convincente l'ipotesi di vibrate proteste degli Armeni 'rimasti in patria' nei confronti di coloro che avevano accettato il patto con 'l'eresia calcedoniana' e ora combattevano a fianco dei Romani: in tal senso bisognerebbe intendere il riferimento della *Narratio* (§ 84) al ritorno di coloro che avevano accettato l'unione con i calcedoniani («quando rientrarono in Armenia, alcuni accettarono di buon grado l'unione, altri caddero nella fornicazione, al tempo del *kat'ołikos* Yovhannēs […]»);

non si dimentichi infatti che Giovanni sarebbe morto nel 574, quando ancora i Persarmeni ribelli combattevano al fianco dei Romani contro gli eserciti di Cosroe I: non possono che essere costoro, dunque, coloro che erano "tornati in patria", trovando accoglienza sia favorevole che, più spesso, decisamente ostile alla loro scelta; motivo non ultimo, forse, del successivo fallimento del progetto di Giustino II in Persarmenia e del recupero di posizioni da parte dei Sasanidi. Risulta quindi quanto mai opportuno correggere con Cowe (1991, pp. 274-6) l'interpretazione di *Narratio* § 90 (ἐν αἷς ἡμέραις πολλαὶ ἀκαταστασίαι ἐγίνοντο διὰ τὴν ἀποστασίαν τῶν ἀρχόντων ἔν τε τῇ Ῥωμανίᾳ καὶ Περσίδι, συζητούντων τὴν πίστιν ἐπὶ εἴκοσι ἔτη) offerta da Garitte (1952, p. 222): τὴν ἀποστασίαν τῶν ἀρχόντων non indicherebbe dunque i problemi di ordine interno sofferti dai due imperi negli anni successivi (ovvero la rivolta di Monocarton e quella di Bahrām Chūbīn), bensì quei prìncipi armeni che avevano avversato l'unione del 572 e, aggiungiamo noi, avevano di conseguenza rifiutato di passare la loro alleanza dal campo persiano a quello romano, provocando così, in virtù dell'equilibrio delle forze in campo, molte ἀκαταστασίαι fra l'impero e i Sasanidi. Quindi erano state già gettate le basi per gli eventi del ventennio successivo; fors'anche di una certa contrapposizione fra gran parte dei nobili armeni, e dei loro interessi secolari, da un lato, e gran parte degli ecclesiastici armeni, e delle loro preoccupazioni in materia di fede, dall'altro (συζητούντων τὴν πίστιν). Da un punto di vista cristologico erano evidenti da un lato il progressivo irrigidirsi della posizione imperiale, e dall'altro il delinearsi sempre più netto di una frattura all'interno della Chiesa armena: l'incendio romano della chiesa di San Gregorio fuori Dwin, riconvertita in deposito dai Persiani, era stato un chiaro segnale dell'allontanarsi delle due posizioni[387]. D'altra parte si avvertiva sempre più chiaramente anche il progressivo distacco delle posizioni 'georgiane' da quelle armene:

> Costoro scrissero dunque ad Abas, *kat'ołikos* del paese degli Albani, una lettera concepita in questo modo: "Unisciti a noi nella fede per professare la natura unica di Cristo Dio e aggiungere 'che è stato crocifisso' all'inno del Trisagion!". Ma (Abas) non accettò. Ed essi fecero altrettanto nei riguardi di Vrt'anēs, vescovo del Siwnik'; ma rifiutò anche lui, dichiarando: "Pietro e Gregorio, i beatissimi vescovi che mi hanno preceduto, dissero ciò: 'Dio è Santo'. Quanto a me, non ho nulla da aggiungere, né da togliere". Parallelamente, essi scrissero le stesse cose anche agli Iberi, che risposero loro con veemenza di non volerli

[387] Ps.-Sebeos 68. Vd. *infra*.

nemmeno ascoltare. Inoltre, essi scacciarono ignominiosamente i loro inviati come discepoli di eretici che rinnovavano le affermazioni giudaiche. Nessuno si sottomise alla loro volontà, con l'eccezione dei cantoni che in lingua armena sono detti Tašir, Jorop'or e Gardman, come anche certi altri (cantoni) di Arc'ax. (*Narratio*, 85-89)

Quindi, a quanto pare, a differenza di ciò che accade in Persarmenia, le posizioni di gran parte del clero iberico sembrano allineate a quelle dei gruppi dominanti, e ormai decisamente filo-romani, della loro nobiltà: di lì a qualche anno si sarebbe consumato il definitivo distacco anche fra le due più importanti Chiese cristiane del Caucaso[388].
Nonostante l'affiorare di tali contrasti, e il progressivo acuirsi delle divergenze, circa vent'anni dopo, nel 591, sembrò prodursi una situazione quasi identica, generata però questa volta da un ben diverso confronto fra i due grandi imperi, il romano e il persiano.
Tuttavia è chiaro fin da ora, ed è necessario sottolinearlo, come le vicende del popolo e della chiesa d'Armenia fossero inserite in un 'gioco' ancora più grande: non era certo una novità; la storia armena ha sempre vissuto di strappi contrapposti e attrazioni reciproche nei confronti dei due grandi imperi, romano e iraniano; ma, come cercheremo di dimostrare, in questo VI secolo il maturare della riflessione cristologica e della capacità evangelizzatrice del Cristianesimo da un lato, e i paralleli cicli di crisi-riforma-espansione e conseguente necessità di gestire una situazione più complessa da parte dei due imperi dall'altro, portarono il carico di queste contrapposte sollecitazioni vicino quanto mai a un definitivo punto di rottura.

[388] In relazione a *Narratio* §88-89, Martin-Hisard (1998, p. 1211) osserva: «Le texte montre qu'en 572, la tendance générale des Ibères est bien chalcédonienne, à la différence des Arméniens; l'expédition d'une lettre indique qu'il s'agit d'une tendance qui se dessine, et non encore d'une position officielle. Mais, d'autre part, parmi les territoires qui se rallièrent à la position des Arméniens figurent le Tashir et le Tzorap'or, qui appartiennent au Gugark'; l'auteur emploie à leur sujet la formule <les cantons qu'on appelle en langue arménienne>, comme s'il existait une autre appellation plus usuelle, peut-être ibère. Une partie du vitaxat est donc gagné aux idées monophysites, ce qui doit vouloir dire qu'elle s'est ralliée à ce que les Arméniens avaient demandé aux Albanais dans le même genre de lettre: professer l'unique nature du Christ et <ajouter "qui a été crucifié" à l'hymne du Trisagion>; l'Addition, comme expression liturgique de la foi, est ainsi devenue en Arménie le critère extérieur liturgique de l'adhésion au monophysisme; c'est elle qui fut proposée aux Ibères qui la rejetèrent comme une marque de judaïsme. La rupture dogmatique de 607 entre Arméniens et Ibères est en germe dans la différence liturgique; mais de même qu'il existe aussi et encore des chalcédoniens en Arménie, il existe des monophysites dans la partie plus méridionale du monde ibère, le vitaxat».

Capitolo VI - Mušeł e la rottura del 591

VI.1 L'unione del 591: le testimonianze

Le speranze che Giustino II aveva concepito nella possibilità di un conflitto breve, e dall'esito trionfale, si rivelarono ben presto vane. Nel 577 i Persiani avevano ripreso il controllo dei territori armeni ed erano passati a una decisa controffensiva. Sul finire del decennio i due schieramenti si fronteggiavano nel nord della Mesopotamia: problemi sopravvenuti su entrambi i fronti facevano ristagnare il conflitto. Tentativi di ammutinamento delle truppe avevano costretto i Romani a limitarsi a difendere le loro posizioni; il disastro economico-finanziario prodotto dal lungo sforzo bellico cominciava a pesare su entrambi i contendenti. Non a caso il figlio e successore di Cosroe, Hormizd, reso impopolare dallo stretto controllo amministrativo legato alle spese militari, dovette affrontare nel 589 la ribellione del generale Bahrām Chūbīn, tornato vincitore da uno scontro coi Turchi. Pochi mesi dopo i lealisti sasanidi tentarono una risposta politica alla crisi, ponendo sul trono il figlio di Hormizd, Cosroe II Parviz ("il vittorioso")[389]: questi tuttavia, da un punto di vista militare, non era meno debole del padre e fu perciò costretto a cercare rifugio presso i Romani. La sua richiesta di aiuto fu accolta dal nuovo imperatore romano, Maurizio: l'accordo che ne nacque poneva le basi per una rinnovata alleanza fra i due imperi, rivelandosi particolarmente vantaggioso per la corte costantinopolitana. In estate iniziarono le operazioni congiunte delle forze romane e lealiste sasanidi, appoggiate dai loro alleati (fra cui gli Armeni guidati dallo *sparapet* Mušeł Mamikonean): nel 591 l'usurpatore Bahrām era sconfitto e a Cosroe II era restituito il suo regno[390]. Nella battaglia decisiva, a dispetto delle esagerazioni delle fonti armene, Mušeł e i suoi non recitarono un ruolo molto importante: le fonti greche ignorano la presenza dello *sparapet* armeno nelle due compagini guidate dai generali romani Narsete e Giovanni Mystacon (quest'ultimo *magister militum per Armeniam*); con l'eccezione di Ṭabarī (De Goeje 1879-1901, pp. 999-1000), sono solo le fonti armene, e in particolare Ps.-Sebeos, a

[389] L'evento è datato tradizionalmente 15 febbraio 590; tuttavia, in un recente articolo, Susan Tyler-Smith (2004), dopo aver analizzato nuovamente le testimonianze numismatiche e letterarie, ha proposto in modo convincente di posticipare la data al 27 giugno dello stesso anno.
[390] Vd. Whitby 1988, pp. 292-304; Frendo 1989; Greatrex e Lieu 2002, pp. 169-79.

fornirci qualche informazione sul leader dei Mamikonean[391]. Prima dello scontro decisivo Mušeł aveva ricevuto due lettere (Ps.-Sebeos 78-9) da Bahrām, il quale gli offriva ampliamenti territoriali e la guida di un semiautonomo regno d'Armenia: Mušeł però decise di rifiutare le profferte di un uomo in posizione di debolezza e prossimo alla sconfitta. Non è da escludere però che sulla scelta abbia pesato anche la tradizione filoromana della famiglia di Mušeł: non a caso Ps.-Sebeos (78) precisa che dell'allettante proposta d'accordo non fu fatta menzione per paura di disaccordi con gli altri prìncipi armeni. A questo punto però sembra che siano sorti problemi fra Cosroe e i suoi alleati, problemi a cui accenna anche Teofilatto (*Historiae* V 11, 7) senza però esplicitare i fatti: «[…] ed egli si rese conto che la disfatta dei suoi nemici era sicura, egli rimandò i Romani nel loro paese, mentre riuniva l'esercito persiano ed entrava a Babilonia, dimostrando così una totale mancanza di rispetto nei confronti dei suoi alleati romani». Più esplicito al riguardo è Ps.-Sebeos (80-4), che naturalmente pone al centro della sua attenzione gli Armeni: il giovane Cosroe, convinto da malevoli cortigiani che Mušeł avesse permesso a Bahrām Chūbīn di fuggire e fosse malintenzionato nei suoi confronti, cerca per ben due volte di assassinarlo, però senza successo; l'invincibile Mušeł, aiutato anche dagli ufficiali romani che lo sostengono, sfugge alla morte in scioltezza; a questo punto però interviene Maurizio, che ordina ai suoi uomini di non accusare Cosroe ma di pensare a proteggerlo, e invita il 'figlio adottivo' a congedare gli alleati con i dovuti onori; Ps.-Sebeos conclude dicendo che «l'imperatore convocò Mušeł a palazzo, ed egli non vide più il suo paese». A questo punto la narrazione dello Ps.-Sebeos si interrompe: ritroveremo Mušeł più avanti (90-1) impegnato in Tracia, dove troverà la morte. Tuttavia, pur fornendoci importanti elementi in più, il racconto dello Ps.-Sebeos non convince del tutto: gli intrighi di corte di cui ci mette a parte sembrano celare qualcos'altro; e poi non ci dice nulla sul viaggio di Mušeł a Costantinopoli. Per fortuna, vengono in nostro soccorso altre testimonianze. Torniamo quindi alla *Narratio* (93-108), ancora una volta affiancata dal *kat'ołikos*

[391] Vd. Garitte 1952, pp. 233-4. Ṭabarī in realtà accenna appena a Mušeł, in un passo molto complesso e discusso, nel quale fa riferimento, con tutta probabilità, anche al vescovo Domiziano di Melitene e a San Sergio come preziosi 'alleati' di Cosroe II nella sua campagna contro l'usurpatore: «The army included in its numbers Thiyādhūs, Sarjīs, and the champion warrior who was the equal of a thousand men. He went with them until he reached Azerbaijan and encamped on a plain called al-Danaq (?). Bindūyah and a man from the Iṣbahbadhs of that region called Mushīl with forty thousand warriors met up with him there, and people from Fārs, Iṣbahān, and Khurāsān rushed to Abarwīz's standard» (Bosworth 1999, p. 313).

georgiano dell'XI sec. Arsen (XIII) e dalla lettera del patriarca Fozio (69-70 Akinean 1968)[392].

Rivediamo quindi questo importante passo della *Narratio*, già riportato in precedenza:

93 Il generalissimo Mušeł Mamikonean, detto il taronita, dopo essere andato in Persia e aver vinto, collocò Cosroe sul suo trono: **94** questi regnò trentasette anni; egli donò all'imperatore Maurizio tutta l'Armenia fino a Dwin, in cambio del fatto che, grazie a lui, era divenuto re. **95** E da costui (=Cosroe), egli (=Mušeł) e le sue truppe ebbero molti doni, grandi e di valore. **96** Nello stesso anno Cosroe, re dei Persiani, rinviò Mušeł da Maurizio: **97** e giunto a Costantinopoli, nel giorno della grande festa della preziosa Croce, tenne lontano sé e il suo seguito dalla comunione. **98** Dopo che lo interrogò l'imperatore per apprendere il motivo (del suo comportamento) Mušeł rispose: "A causa del concilio di Calcedonia e perché voi confessate due nature di nostro signore Gesù Cristo". **99** E l'imperatore disse: "Il vostro predecessore Vardan, gli *azati* del suo seguito e i loro dottori per iscritto convennero di confessare anche loro due nature del Cristo". **100** Mušeł disse: "(Lo fecero) o per ignoranza o per paura: se dunque (lo) ordini e ascolti in modo adeguato e tieni un giudizio in regola, scoprirai la verità tra i nostri dottori". **101** Allora l'imperatore ordinò con delle lettere a tutti i vescovi armeni e al *kat'ołikos* Movsēs, insieme ai suoi segretari, di presentarsi a **102** Costantinopoli. Ma il *kat'ołikos* Movsēs non tenne conto di quest'ordine e disse: "Non passerò il fiume Azat per mangiare del pane lievitato cotto in forno né per bere dell'acqua calda". **103** Allo stesso modo i vescovi del Vaspurakan e tutti quelli che erano sotto dominio persiano si rifiutarono di andare. **104** Ma i vescovi del Taron e quelli che erano sotto il potere romano partirono per Costantinopoli. **105** Dopo accurate ricerche, furono persuasi dai Romani e confessarono per iscritto il loro accordo, con un giuramento.

Vediamo invece il contenuto dei testi di Arsen e della *Lettera* di Fozio.

Dopo questi fatti, l'imperatore Maurizio inviò Mušeł Mamikonean, generalissimo d'Armenia, ed egli donò la regalità d'Armenia a Cosroe. Cosroe, a sua volta, cedette tutti (i territori) al di là di Dwin all'imperatore, e fu la pace fra di loro; e a Mušeł fece numerosi doni, e l'inviò nella città reale. E quando Mušeł giunse a Costantinopoli ed era il tempo della Festa dell'Esaltazione delle croci, egli non comunicò con loro, lui e tutti quelli che erano con lui. E l'imperatore li interrogò (sul perché), e gli fecero sapere che era a causa del Concilio di Calcedonia e delle due nature del Cristo. Ma l'imperatore disse: «In precedenza, Vardan e i nobili del suo seguito, tutti l'hanno accettato, secondo i vostri *vardapet* e a seguito di un lungo esame delle scritture». Ma Mušeł disse: «Non è stato forse per ignoranza, o per timore di voi? Ma se la tua regalità che ama il Cristo lo ordina e se tu ti fai arbitro secondo giustizia, tu troverai la verità su questo argomento da parte dei nostri *vardapet*». E l'imperatore ordinò al *kat'ołikos* d'Armenia Movsēs e a tutti i vescovi di venire a Costantinopoli, di esaminare nuovamente la questione e di stabilire la verità. Ora,

[392] Per commento e parziale traduzione di queste e altre fonti legate alle vicende in questione, vd. Garitte 1952 pp. 225-54.

il *kat'ołikos* Movsēs non obbedì, ma parlò in questo modo agli inviati: «Io non passerò il fiume Azat – che è la frontiera dei Persiani – né mangerò il loro pane lievitato né berrò la loro acqua calda». Allo stesso modo, i vescovi del Vaspurakan, che erano sotto il dominio persiano, non vollero partire. D'altra parte, il vescovo del Taron e tutti i vescovi che erano sotto il dominio dei Romani giunsero rapidamente nella città reale; fecero un nuovo esame e confermarono per la seconda volta la fede calcedoniana davanti all'imperatore Maurizio, all'unanimità, e confermarono due vere nature del Cristo, e redassero un giuramento sull'unione per il futuro. E quelli partirono; e quando arrivarono in Armenia, il *kat'ołikos* Movsēs e gli altri vescovi che erano nella zona persiana non li accolsero. E l'Armenia fu divisa, e costoro stabilirono come *kat'ołikos* Yovhannēs di Kogovit. (Arsen Sap'areli, XIII)

E Mušeł Mamikonean, dopo che, con le truppe armene e romane, aveva ceduto a Cosroe il regno dei Persiani, e lui stesso era stato onorato dal re persiano, tornò presso l'imperatore Maurizio. E la conversazione finì col riguardare la fede al cospetto dell'imperatore, e l'imperatore ordinò di fare un concilio. Allora si riunirono 21 vescovi armeni, e si convocarono 160 vescovi, per quello che è detto sesto concilio. E gli Armeni, avendo di nuovo esaminato (la questione), accettarono per iscritto il Concilio di Calcedonia, al tempo di Movsēs *kat'ołikos* d'Armenia. (Phot. *Epist. Zak.*, 69-70 Akinean 1968)

VI.2 Differenze fra 572 e 591: il ruolo di Mušeł Mamikonean

VI.2.1 Il silenzio 'sospetto' di Ps.-Sebeos

Sono evidenti le forti analogie con la situazione verificatasi nel 572: stesso luogo e medesima data (Costantinopoli, 14 settembre); stesso rifiuto armeno di unirsi nella comunione con i Romani; ancora un confronto fra l'imperatore romano (questa volta Maurizio) e il leader dei Mamikonean; infine, per la seconda volta, l'imperatore convoca a Costantinopoli i prelati armeni per dirimere la questione. Le analogie sono talmente forti da destare i sospetti di cui si è già detto, anche se in senso opposto rispetto alla valutazione che tradizionalmente viene offerta delle due vicende. Tuttavia, il contesto storico e le circostanze divergono: Romani e Persiani non sono in guerra ma alleati; gli Armeni non sono rifugiati; il loro *kat'ołikos* è rimasto nella sua sede, a Dwin, in quello che resta della Persarmenia. Anche gli esiti sarebbero stati diversi. Movsēs II e i vescovi delle diocesi ancora sotto controllo sasanide rifiutarono l'invito dell'imperatore; gli altri vescovi armeni, invece, recatisi nella "capitale", accettarono nuovamente il credo calcedoniano.

Ma non era finita: gli Armeni dei territori Romani elessero un anti-*kat'ołikos*, Yovhannēs di Kogovit (cantone della provincia di Ayrarat), dando così avvio a uno scisma interno alla Chiesa armena la cui soluzione sarebbe stata avviata solo dopo la difficile elezione, nel 607, dell'energico *kat'ołikos* Abraham, che avrebbe imposto a tutti i vescovi di scegliere fra il rifiuto di Calcedonia e l'esilio: si sarebbe avuta così, alla fine, la condanna formale di Calcedonia da parte degli Armeni [393].

Ma torniamo al 14 settembre 591. Ps.-Sebeos (91), notoriamente su posizioni non-calcedoniane, rammenta i fatti relativi allo scisma della Chiesa armena ma non fa menzione alcuna di Mušeł e del suo "scontro" con Maurizio[394]. Ciò è sorprendente. Ps.-Sebeos descrive Mušeł come uno straordinario eroe: perché non esaltarne le gesta di campione dell'ortodossia? La situazione rispetto al 572 era affatto diversa. Può sorgere il dubbio che Mušeł in realtà non si sia mai recato a Costantinopoli: ma ciò è da escludersi; lo stesso Ps.-Sebeos (84) ci informa della sua convocazione a palazzo da parte di Maurizio[395]. No, questo silenzio insospettisce ed è stato l'elemento che ci ha spinto ad approfondire l'analisi delle due unioni romano-armene del VI secolo.

Tanto più che tale silenzio sembra non cessare nemmeno in tempi recenti, visto che anche la bibliografia secondaria, pur approfondendo la questione, ha sempre esitato a verificare il ruolo e la posizione dello *sparapet* armeno nella vicenda. Anche Nina Garsoïan, nella sua magistrale ricostruzione di questi fatti, ha taciuto e forse sottovalutato il ruolo di Mušeł: «La crise encore latente en 572 éclatait ouvertement. Protégé par la puissance de l'empire durant la vie de Maurice, l'anti-patriarche Yovhannēs de Bagaran

[393] Vd. Garsoïan 1999, pp. 362-3.

[394] Secondo Ps.-Sebeos all'origine dello scisma c'è l'ordine dell'imperatore romano di imporre il credo calcedoniano in tutta l'Armenia: guarda caso lo stesso "sopruso" attribuito da Giovanni di Efeso (*HE* II 18-19) a Giustino II, che aveva cercato a suo tempo di ottenere, con mezzi più o meno trasparenti come visto, il ritorno dei non calcedoniani all'ortodossia, ovvero aveva cercato di imporre Calcedonia con la forza nell'ottica del vescovo efesino, spingendo così Cosroe I a replicare col suo tentativo di imporre lo zoroastrismo (vd. Martin-Hisard 1998, p. 1177 n. 66). Ps.-Sebeos non è l'unico storico armeno che attribuisce a Maurizio la responsabilità dello scisma: vd. Garitte 1952, pp. 229 ss. Tendenza, quest'ultima, frutto dello spirito nazionalistico armeno e che avrebbe spinto il *kat'ołikos* Yovhannēs, nella sua opera storica (vd. Boisson-Chenhorokian 2003, pp. 131-2), a spendere parole d'elogio per l'omonimo anti-*kat'ołikos* di quell'epoca, preoccupandosi di garantirne l'ortodossia.

[395] Come nota Greenwood (2002, p. 353), le informazioni relative a Mušeł contenute in Ps.-Sebeos sembrano derivare, per l'epicità dei toni e il carattere quasi formulare di alcuni giri di frase, da una tradizione orale: «Indeed the anecdotal, literary tone of all the extracts focused upon Mušeł Mamikonean hints at an oral rather than a written origin». Ciò, a nostro avviso, fatta la tara alle probabili 'esagerazioni' nell'esaltazione dell'eroe armeno, è buona garanzia della veridicità di fondo delle informazioni in esame.

parvint à se maintenir à Awan, tandis que Movsēs II restait sur ses positions à Duin en territoire sassanide, sans aller toutefois jusqu'à donner un caractère officiel à se répudiation du dogme et des coutumes de l'Église impériale. Le dernier acte de la querelle était encore à jouer. Le schisme devait durer vingt ans. Seul la mort de Maurice en 602, suivie deux ans après par celle de Movsēs, et par le changement de la situation internationale au début du VII[e] siècle, réussirent à y mettre fin. Le fond doctrinal de la rupture est incontestable et ne doit en aucun cas être sous-estimé. Les priorités fondamentales de l'époque sont soulignées dans la préface de Sarkissian qui en tire la conclusion que l'opposition des Arméniens à Chalcédoine : <was primarily religious and theological, not political>. Cependant, certains indices suggèrent qu'une explication exclusivement religieuse demeure limitée et insuffisante. Elle néglige un aspect qui, pour être inconscient, n'en était pas moins réel et vint compliquer singulièrement les événements. […] La réaction de l'Église arménienne aux pressions exercées par Maurice ne pouvait manquer d'avoir des répercussions pratiques et en fait, le pouvoir du *kat'ołikos* arménien se trouvait déchiqueté, autant par le clauses territoriales de la paix avec la Perse, que par les effets du schisme»[396].

Come si nota, Mušeł risulta quasi invisibile: la Garsoïan ha l'indubbio merito di sottolineare come le diverse vicende che ruotano attorno allo scisma della Chiesa armena non possano essere spiegate esclusivamente da un punto di vista religioso. Anche la politica ha giocato il suo ruolo, e la rottura interna della Chiesa armena, sebbene causata in parte da fratture proprie e pre-esistenti, ha risentito notevolmente del nuovo assetto della frontiera romano-persiana e del differente equilibrio (o meglio, squilibrio) fra i due imperi dopo i fatti del 591[397]. Ciò che manca a questa analisi è il contributo dato agli avvenimenti dalla politica interna del popolo armeno: chiaro e innegabile il ruolo della politica ecclesiastica, sia imperiale (si badi, romana quanto persiana) che armena; decisivo

[396] Garsoïan 1999, p. 271.

[397] Garsoïan 1999, pp. 272: «La première allusion à une rivalité dans la hiérarchie de l'Église arménienne coïncidant avec le début du schisme apparaît dans une *Lettre* écrite vers 682-683 par le *vardapet* Yovhannēs Mayragomec'i, connu pour son opposition farouche à la doctrin chalcédonienne, à Dawit' évêque de Mec Kołmank' en Albanie caucasienne, qui a été préservée dans l'*Histoire* de Movsēs Kałankatuac'i, et qui est notre témoin le plus proche cronologiquement de l'époque du schisme. Tout en donnant une description des événements qui correspond généralement à celles du Pseudo-Sebēos et de la *Narratio*, la *Lettre* de Mayragomec'i transfert l'initiative et la responsabilité pour le début de la rupture ouvert avec l' Église byzantine de l'empereur Maurice à l'évêque Théodore de Karin/Théodosioupolis […]».

il peso della politica secolare dei due imperi; sfumato, quasi impercettibile quello di Mušeł e degli altri prìncipi armeni. Certo il contributo militare alla campagna contro l'usurpatore persiano era stato minimo, fors'anche risibile; certamente di gran lunga inferiore a quello preteso dalle fonti armene[398]; ma c'era stato, ed è innegabile, adesso come allora. Ma al di là di questo, si è già sottolineato e si spiegherà meglio più avanti il ruolo fondamentale che il controllo dell'Armenia e del Caucaso doveva giocare negli equilibri e nei progetti politici dei due imperi; ciò significava, necessariamente, un coinvolgimento dello *sparapet* e degli altri prìncipi negli accordi dell'epoca: senza la loro alleanza, materialmente comprata o acquisita politicamente che fosse, sarebbe stato impensabile gestire i territori di nuova acquisizione (da parte romana) o riprendere le vecchie posizioni strategiche (da parte persiana).

VI.2.2 I retroscena del viaggio di Mušeł a Costantinopoli

Ma quali accordi? Quali trattative? L'arrivo di Mušeł a Costantinopoli nel settembre del 591, i contrasti a causa del credo calcedoniano e il successivo precipitare della situazione sembrano spuntare fuori dal nulla: colpa della scarsità di testimonianze di cui disponiamo oppure frutto, l'intero episodio datato 14 settembre 591, di elaborazione letteraria? In realtà non abbiamo motivi validi per dubitare della sostanziale veridicità di questi fatti, come detto confermati anche da altre fonti[399]. Più persuasiva la già ventilata ipotesi di un preciso tentativo, degli autori armeni, di tacere qualcosa e passare ai posteri un'immagine di Mušeł esente da macchie. Ciò non ci esime, lo ribadiamo, dalla necessità di approfondire l'episodio, restituendo ai leader armeni dell'epoca il ruolo, fosse anch'esso 'passivo', che hanno ricoperto. Il silenzio di alcune fonti è, a questo punto, 'assordante'.
È quindi necessario porsi una serie di interrogativi, primo fra di essi il perché della presenza a Costantinopoli, il 14 settembre 591, dello *sparapet* e di altri prìncipi armeni al suo seguito. Può sembrare un quesito banale ma non lo è. Le fonti di cui disponiamo sono alquanto avare di indicazioni al riguardo, ma questa non è una sorpresa. Le sole informazioni di cui disponiamo sono per di più contrastanti: Mušeł era stato convocato da

[398] Garitte 1952, p. 233-234.
[399] Garsoïan 1999, p. 269.

Maurizio (Ps.-Sebeos, 84); anzi no, era stato inviato alla corte romana da Cosroe II (*Narratio*, 96). Entrambe le ipotesi sono plausibili, e una scelta fra le due non riveste in realtà importanza decisiva; la soluzione del problema è abbastanza semplice: l'ipotesi di Ps.-Sebeos è da ascriversi a una fonte che predilige un punto di vista 'romanofilo' (è l'imperatore Maurizio la figura di spicco, ed è lui a convocare lo *sparapet*); quella della *Narratio* attribuisce un ruolo di maggior rilievo a Cosroe, che ha trattenuto Mušeł fin quando necessario e lo ha poi autorizzato a raggiungere Costantinopoli. Tuttavia, volendo fare una scelta, propenderemmo per la prima ipotesi, e crediamo che la successiva analisi dei fatti possa corroborare tale scelta. Perché, allora, questa convocazione? L'idea di fondo, ciò che cercheremo di dimostrare (o quantomeno tenteremo di illustrarne la plausibilità) è che il soggiorno costantinopolitano dello *sparapet* armeno, e i risultati di esso anche sul piano della politica religiosa, siano legati alla particolare politica diplomatica romana, tesa a costruire e garantire intorno all'impero una serie di stati o principati vassalli, legati all'imperatore da un patto di fedeltà che ha le sue basi nel carisma di Roma e nella figura del sovrano romano come rappresentante sulla terra di Dio, scelto da quest'ultimo per guidare l'*oikoumenē*, il mondo civilizzato, ovvero cristiano. Non più e non solo politica ecclesiastica quindi quella di Maurizio: bensì una parte, essenziale, della politica diplomatica romana, come venne intesa almeno a partire da Giustiniano e di sicuro anche dopo il regno di Maurizio (forse, in un certo senso, lungo tutta la storia dell'impero bizantino). Riportiamo quindi il nostro discorso al valore 'diplomatico-istituzionale' del rango di patrizio, monumento della storia romana del quale potrebbe essersi fregiato anche Mušeł Mamikonean[400].

VI.2.3 Una solenne cerimonia 'diplomatica': nel 591 come nel 572

[400] In realtà di ciò non abbiamo testimonianza ma cercheremo di dimostrare la plausibilità dell'ipotesi o, quel che più importa, di ricostruire la cornice nella quale si inserisce la convocazione a palazzo del settembre 591.

La nostra ipotesi è appunto questa. Sia nel 572 che nel 591 riteniamo che la delegazione armena recatasi a Costantinopoli abbia partecipato a un rituale 'diplomatico', a una 'cerimonia' come quelle di cui si è trattato in precedenza.

Nel 572 Vardan e i suoi erano stati costretti a fuggire dopo l'escalation incontrollata della loro rivolta: anche gli Iberi loro alleati si erano recati nella capitale; assieme e di concerto con gli Armeni oppure no, questo non possiamo dirlo. Le necessità del momento difficile che attraversava l'impero rendevano appetibile, per Giustino II, il tentativo di controllare la Persarmenia. Probabilmente l'imperatore sperava che la nuova guerra persiana non durasse molto e che magari si raggiungesse un accordo che gli consentisse di controllare la Persarmenia e l'Iberia. Per questo i prìncipi caucasici giunti a corte dovevano essere investiti dell'autorità imperiale che ne facesse dei rappresentanti legittimi del potere romano nei loro territori. Vardan, e forse altri prìncipi del suo seguito, avrebbero dovuto ricevere quindi le insegne di tale legittimazione e magari un'importante rango, come quello di patrizio o *curopalate* (come poi Gurgenes/Guaram nel 588, se non già allora). Il rifiuto armeno di comunicare con i calcedoniani era però un ostacolo non da poco. La sanzione sacrale, cristiana, ortodossa della cerimonia è irrinunciabile: certo gli Armeni non hanno bisogno di essere battezzati, ma non possono rifiutare la comunione con i calcedoniani. Gli Armeni erano stati probabilmente ingannati, come si è detto, oppure il loro (successivo, presumibilmente) rifiuto aveva prodotto la convocazione, formale o informale, di un gruppo di vescovi e dottori della Chiesa armena: dopo le dovute discussioni (e forse le minacce e i maltrattamenti già riservati l'anno prima a Giovanni efesino e ai suoi colleghi), si era trovato l'accordo. L'unione del 572 era stata inevitabile.

Orbene, dal momento che Vardan e il suo seguito erano stati comunque costretti a recarsi a Costantinopoli e a richiedere l'aiuto imperiale, si potrebbe anche escludere che la loro presenza nella capitale fosse legata a una cerimonia di 'investitura'; propendiamo tuttavia per l'ipotesi opposta[401]. Ma tale dubbio ha meno ragione di essere nel 591. Mušeł viene convocato a palazzo. L'occasione è ancora una volta solenne: la Festa dell'Esaltazione della

[401] Bisogna infatti ricordare che l'accordo fra Romani e Persarmeni c'era già da tempo: l'imperatore e il suo entourage avevano dunque avuto la possibilità di programmare l'eventuale nomina degli Armeni ribelli a "presiding princes".

Santa Croce[402]. Non si capisce però quale sia il motivo di questa convocazione e il perché della disputa sull'ortodossia. Inevitabile, a questo punto, esaminare da vicino il dettato delle fonti di cui disponiamo.

VI.2.4 Mušeł plenipotenziario imperiale negli accordi romano-persiani sulla Persarmenia?

Molto interessante, in primo luogo, la parte iniziale delle nostre testimonianze, relativa alla restaurazione di Cosroe II sul suo trono. La *Narratio* non è chiarissima al riguardo: non si comprende se sia Maurizio o lo stesso Mušeł a restituire il trono al legittimo sovrano sasanide. Come nota Garitte (1952, p. 236) però, le altre due fonti sembrano

[402] Vd. Frolow 1961, p. 185. Una solennità di straordinario rilievo vista la crescente importanza del culto delle reliquie e dell'importazione di queste a Costantinopoli: «Ma lo scarto fra la Nuova Roma e la Nuova Gerusalemme si riduce solo molto più tardi: quando le costruzioni di chiese e di monasteri si moltiplicano sotto Teodosio II e Pulcheria; quando il trasferimento delle reliquie nella capitale acquista, nel V secolo, le dimensioni di una vera e propria colletta religiosa; quando Giustiniano decide di <battere Salomone> costruendo la chiesa di Santa Sofia, con un'impresa che mobilita le risorse e le competenze di tutto l'Impero, come, in precedenza, era avvenuto solo per la costruzione del Santo Sepolcro costantiniano; quando infine Eraclio trasferisce a Costantinopoli i pezzi della croce che Elena, si dice, aveva trovato a Gerusalemme. Non ci si può ingannare sul senso di quest'ultimo episodio: l'insicurezza, la conquista persiana prima, e quella araba poi, sono piuttosto delle conseguenze che delle cause; la Palestina è abbandonata a se stessa perché Costantinopoli è diventata la Nuova Gerusalemme». (Dagron 1991, p. 415). È necessaria però una precisazione. Come si è visto, queste cerimonie di investitura avvenivano di solito in una occasione solenne e profondamente simbolica come la Pasuqa. Ma anche la scelta del 14 settembre, del giorno della Festa dell'Esaltazione della Santa Croce non è episodica e men che meno banale. Infatti la Santa Croce, oltre a essere l'emblema stesso del Cristianesimo e a richiamare direttamente la storia di Elena, madre del primo imperatore cristiano, Costantino, assumeva nell'interpretazione della Chiesa un valore simbolico estremamente appropriato all'occasione: ovvero il passaggio dal buio alla luce, dall'errore alla verità, essendo divenuta (nel pensiero cristiano) da simbolo di morte quale era un simbolo di vita e resurrezione. Proprio ciò che avveniva con questi "principi barbari", iniziati al cristianesimo o (come nel caso degli Armeni) riportati sulla strada dell'ortodossia, sempre però affiancantisi come subordinati all'imperatore dei Romani, autentico leader della Cristianità. Un valore simbolico che la Croce e la ricorrenza del 14 settembre manterranno intatto nei secoli, come dimostra questo celebre passo (*Legenda Aurea*, CXXXI – *de exaltatione sancte crucis*) del beato Jacopo da Varazze, prelato e autore latino del XIII secolo: *Exaltatio sancte dicitur eo quod tali die fides et sacra crux plurimum exaltata fuit. Notandum autem quod ante Christi passionem lignum crucis fuit lignum utilitatis, quia huiusmodi cruces de lignis uilibus parabantur; infructuositatis, quia quantumcumque in monte Calvarie plantaretur fructum minime faciebat; ignobilitatis, quia erat supplicium latronis; tenebrositatis, quia tenebrosum et sine omni decore erat; mortis, quia ibi nomine morti tradebantur; fetoris, quia in medio cadauerum plantabatur. Post passionem uero fuit multipliciter exaltata, quia milita transiuit in pretiositatem, unde dixit Andreas: «Salue, crux pretiosa etc.»; infructuositas in fertilitatem, Cant. VII: «Ascendam in palmam et apprehendam fructum eius»; ignobilitas in sublimitatem, Augustinus: «Crux que erat supplicium latronum transiit ad frontes imperatorum»; tenebrositas in claritatem, Chrysostomus: «Crux et cicatrices radiis solis in iudicio erunt lucidiores» […]* (Maggioni 1998, p. 930). Questo brano è parte del celebre capitolo dell'opera di Jacopo che, nel XV secolo, avrebbe ispirato gli altrettanto celebri affreschi relativi appunto alla "Leggenda della Vera Croce" realizzati da Piero della Francesca per decorare la cappella Bacci, nella Basilica di San Francesco ad Arezzo: vd. immagini 1 e 2. Sugli affreschi di Piero della Francesca, vd. Bertelli e Maetzke 2001. Su Elena e la leggenda del ritrovamento della Croce, vd. Drijvers 1992.

assegnare il gesto al generalissimo armeno. In realtà poco importa, dal momento che, anche fosse stato Mušeł a compiere l'atto formale, la restaurazione di Cosroe II sarebbe pur sempre avvenuta per volontà dell'imperatore romano. Infatti, come sottolineato nella *Lettera di Fozio*, le azioni di Mušeł godono del supporto delle truppe armene e romane insieme. Sarebbe interessante capire però a quale restaurazione si faccia qui riferimento. Infatti la *Lettera di Fozio*, che qui è molto più sintetica delle altre due fonti e pare divergere parzialmente da esse, fa riferimento esplicito al "regno dei Persiani"; Arsen invece parla di "regalità dell'Armenia" conferita da Mušeł a Cosroe: ora quest'ultima affermazione, *pace* Garitte (1952, pp. 235-236), forse non è un errore. Infatti sia Arsen che la *Narratio*, ricordando la gratitudine di Cosroe II verso Maurizio, parlano dei territori oltre Dwin, quindi della grande fetta di Persarmenia ceduta ai Romani, e non delle altre acquisizioni territoriali frutto dell'alleanza fra i due sovrani. In tal senso un riferimento al ritorno della regalità armena a Cosroe non sarebbe fuori luogo: conclusa la guerra, e sconfitto l'usurpatore, Cosroe II si vede restituire da Mušeł Mamikonean, generalissimo armeno e inviato dell'imperatore, i propri diritti 'regali' sui territori armeni; quindi, come da accordi precedenti, cede a Maurizio gran parte di quegli stessi territori. A questo punto Mušeł e i suoi uomini sono generosamente ricompensati dallo stesso Cosroe; solo in seguito si recheranno a Costantinopoli. Qui vi è la partecipazione degli Armeni alla festa dell'Esaltazione della Croce, il 14 settembre del 591. Non è fuori luogo ipotizzare quindi che, contemporaneamente ai festeggiamenti per la solenne ricorrenza, Maurizio volesse riconoscere agli alleati armeni quegli stessi onori e doni offerti ai loro predecessori nel 572. Mušeł, a quanto pare, già agiva come un rappresentante imperiale: se già non era accaduto, questo suo ruolo sarebbe stato quindi ufficializzato con il titolo dovuto: patrizio o *curopalate*, non fa grande differenza[403]. Come vedremo, è presumibile che non il solo *sparapet* ma anche altri *naxarar* armeni potessero ricevere in questa occasione un'alta dignità romana: era necessario che i prìncipi dei nuovi territori armeni entrati a far parte dell'impero agissero come legittimi rappresentanti del potere centrale. Un parallelo molto interessante in tal senso, cui si è già fatto cenno, è quello costituito dal 'presiding prince' iberico, il più volte ricordato Guaram/Gurgenes, che aveva sì un ruolo

[403] O magari entrambi, come sarebbe accaduto certamente qualche anno dopo allo *sparapet* armeno di turno: vd. Greenwood 2004, p. 62.

di leader incontrastato nel suo paese, senza che ciò però gli permettesse di mettere in discussione l'autorità 'locale' degli altri *erist'avi*, i quali « held seals for the inheritance of their principalities from the king of the Persians and the king of the Greeks. But they were subject to Guaram *curopalates*» (Thomson 1996, p. 231)[404]. Pare evidente come l'accordo stipulato da Maurizio fosse articolato e capillare, e godesse del beneplacito persiano.

VI.2.5 La comunione con i calcedoniani: il gran rifiuto di Mušeł

Possiamo immaginare una situazione analoga, almeno inizialmente, per gli Armeni. Ma si è già detto più volte cosa comportasse ciò: una cerimonia non solo politica ma anche religiosa; di conseguenza la necessità, per gli Armeni, di "comunicare" con i Romani. I problemi sorsero appunto a questo proposito. Il rifiuto di Mušeł, che sembra premurarsi di ottenere lo stesso atteggiamento dagli altri prìncipi ("tenne lontano sé e il suo seguito dalla comunione", *Narratio* § 97), sorprende Maurizio. Il perché di questa sorpresa potrebbe essere duplice: l'interpretazione più immediata sembra riconnetterla all'ovvio ricordo romano dell'unione del 572, anche se si è già sottolineato come i Romani dovessero essere tutto sommato avvertiti dei contrasti interni in Armenia al riguardo; oppure potrebbe nascere da un diverso atteggiamento dello stesso Mušeł, magari rispetto a sue azioni precedenti il soggiorno di Mušeł in Persarmenia, e a seguito dei suoi incontri con Cosroe II e, probabilmente, col patriarca Movsēs II. Comunque, la risposta dello *sparapet* alle obiezioni di Maurizio è pronta e molto chiara: se gli Armeni hanno accolto Calcedonia nel 572, lo hanno fatto "o per ignoranza o per paura"; una conferma, quest'ultima, delle ipotesi da noi fatte in merito all'unione del 572 sulla scorta della testimonianza di Giovanni di Efeso. Se i vescovi e i dottori armeni accettarono Calcedonia nel 572 fu per l'abilità di Giovanni Scolastico o per i mezzi persuasivi imperiali, probabilmente gestiti sempre dal patriarca costantinopolitano. Questa volta le cose sarebbero andate diversamente. Gli Armeni non erano rifugiati a Costantinopoli, e una parte di essi era sotto la protezione dei Sasanidi, al momento alleati dei Romani. Ormai non vi sono dubbi sul fatto che fosse già in atto da qualche decennio una

[404] La fonte alla quale si fa riferimento è la *Storia di Re Vaxt'ang Gorgasali*, attribuita a J̌uanšer.

spaccatura all'interno della Chiesa armena in relazione a Calcedonia: i contrasti degli ecclesiastici fra loro e parallelamente con i loro leader politici, si intrecciavano a problemi di natura diversa: esistenza di due 'Armenie' (forse nel 591 addirittura di tre); autonomia politica degli Armeni, oscillante fra l'appoggio alternato, e a volte contemporaneo, alle due superpotenze; necessità forse più forte di autonomia della Chiesa armena, nei riguardi della Chiesa di Persia (tutto sommato garantita da Cosroe II e dai suoi predecessori) ma soprattutto della certo più invadente Chiesa imperiale. Non possiamo sapere cosa ne pensasse Mušeł ma le poche informazioni di cui disponiamo, oltre al grande senso pratico che è solito di questi condottieri, ci inducono a pensare che non fosse troppo coinvolto dalla questione cristologica in sé: non poteva però non tenere conto dell'opinione di *kat'ołikos* e vescovi armeni; ma se loro avessero accettato la comunione con i 'Greci', non sarebbe stato certo lui a eccepire qualcosa. Una spia di tale atteggiamento è la testimonianza di Arsen, che fa rivolgere all'imperatore dallo stesso *sparapet* questo invito: "ma se la tua regalità che ama il Cristo lo ordina e se tu ti fai arbitro secondo giustizia, tu troverai la verità su questo argomento da parte dei nostri *vardapet*". Che il Mamikonean potesse difendere il 'monofisismo' armeno e assumere personalmente una posizione rispettosa nei confronti delle direttive del suo *kat'ołikos*, va bene; ma che egli potesse avere l'ardire di invitare l'imperatore a convocare tutti i vescovi armeni a Costantinopoli per tenere un concilio e sperasse quindi che costoro avrebbero convinto i Romani a ripudiare Calcedonia, appare quasi assurdo: possibile che i fatti del 572 non avessero insegnato nulla? Lo escludiamo. Quella di Mušeł sembra piuttosto una provocazione, un invito all'imperatore a convocare i vescovi con la segreta speranza che ciò che era già successo si ripetesse[405]. Movsēs II però non avrebbe accettato l'invito: lo 'scoppio' dello scisma armeno e la nomina di un anti-*kat'ołikos* nella persona di Yovhannēs di Kogovit, avrebbero comunque prodotto il risultato sperato: una nuova unione fra Romani e Armeni, la possibilità per Mušeł e gli altri prìncipi di essere eventualmente investiti di alte

[405] D'altra parte uno scontro fra il leader politico-militare e la massima autorità religiosa non era una novità nel Caucaso: all'inizio del VI sec., sul finire del suo regno, il re georgiano Vaxtang aveva cercato di imporre a capo della sua Chiesa il monaco greco Pietro, sostituendolo all'arcivescovo Mik'ael: il sovrano aveva ottenuto però nell'immediato le ire del prelato, tradottesi in una scomunica e in un dente rotto. A quel punto Vaxtang si sarebbe rivolto direttamente alla corte costantinopolitana, che incaricò il patriarca di Antiochia di risolvere la questione: Pietro fu così nominato *kat'alikos* del K'art'li e Mik'ael fu esiliato nel monastero degli Acemeti a Costantinopoli. In proposito vd. Rapp 2003, p. 319.

dignità imperiali. Ma, come vedremo, ciò non sarebbe stato privo di conseguenze: Movsēs II era rimasto nei territori armeni amministrati dai Sasanidi, e continuava a esercitare il suo ruolo di guida carismatica della Chiesa armena, nonostante tutto. Questa situazione è la chiave degli eventi che determinarono il destino di Mušeł e degli altri prìncipi armeni che, come lui, avevano preferito i vantaggi politici alla fedeltà al proprio patriarca.

VI.3 Un *naxarar* con pochi scrupoli: Atat Xoŕxoŕuni

VI.3.1 La prima rivolta di Atat: l'ingombrante controllo romano sull'Armenia

La disponibilità dei prìncipi armeni ad accettare Calcedonia, magari dopo lo scisma appunto, per mero calcolo politico, ci è testimoniata dalla figura di Atat Xoŕxoŕuni. Se infatti non sappiamo nulla del possibile patriziato di Mušeł, sappiamo con certezza che fu gratificato con quel titolo lo stesso Atat. Proprio le azioni di Atat, e il loro incrociarsi con le poche notizie di cui disponiamo su Mušeł, possono permetterci un migliore inquadramento delle intricate vicende di cui sembra essere stato protagonista il generalissimo Mamikonean. Testimone principe in proposito è Ps.-Sebeos.

87 […] Ora quando il re persiano vide la fuga di questi uomini dall'imperatore, inviò in Armenia il revisore contabile (*hamarakar*) del Vaspurakan con una notevole quantità di tesori e dignità, così che in questo modo potesse sottometterli al suo servizio. Il revisore contabile andò in Armenia accompagnato dal tesoro su molti cammelli. Quando Samuele Vahewuni con altri suoi compagni andò a incontrarlo e si imbatterono in lui lungo i confini della terra di Atrpatakan, si impadronirono del tesoro ma risparmiarono la vita del revisore contabile. Essi erano i seguenti: Atat Xoŕxoŕuni, Samuele Vahewuni e Mamak Mamikonean, Step'anos Siwni, e Kotit, signore degli Amatunik', e Teodoro Trpatuni, e circa duemila cavalieri. Essi avevano fatto la seguente considerazione: «Con questo tesoro porteremo gli Unni dalla nostra parte. Ottenendo il loro supporto, porteremo guerra contro entrambi i re, e con la forza torneremo padroni della nostra terra». Ma quando raggiunsero la città di Naxcawan, i loro piani unitari si dissolsero. Non fidandosi l'uno dell'altro, spartirono il tesoro e si accamparono nei pressi della palude detta Chahuk. Il revisore contabile andò a corte **88** e informò il re di tutto ciò che era successo; le parole dell'imperatore erano confermate. Allora il re Cosroe ordinò di scrivere una lettera all'imperatore; chiese un esercito di rinforzo, e inviò in Armenia il revisore contabile del Vaspurakan. Allora (l'imperatore) ordinò al generale Eraclio, che era di stanza in Armenia,

di prendere le sue truppe e di muovere guerra contro di loro. Così le forze dei due sovrani confluirono assieme presso la città di Naxcawan. Ora quando questi eserciti si erano uniti contro di loro, iniziarono a inviare dei messaggi a quelli (ai ribelli), che non ci dovrebbe essere battaglia e spargimento di sangue fra cristiani, ma avrebbero dovuto desistere da quella follia e sottomettersi all'autorità del sovrano. E ne diedero conferma a loro beneficio con un giuramento: «Non avete niente da temere dal re». Il revisore contabile aggiunse: «Il re dei re mi ha inviato da voi e io vi ho portato il tesoro. Non avete niente da temere dal re dei re». E fece un giuramento secondo il loro costume. Essi iniziarono a esitare e a dividersi l'uno dall'altro. Mamak Mamikonean, Kotit, signore degli Amatunik', e Step'anos e altri ancora della loro compagnia li abbandonarono. Dichiarando se stessi innocenti di fronte al revisore contabile, essi cedettero le loro forze all'autorità del re persiano. Ma Atat Xoŕxoŕuni e Samuele Vahewuni fuggirono con le loro truppe. Passando attraverso il villaggio detto Sawdk', essi raggiunsero la terra degli Albani e si diressero alla volta degli Unni. Dopo aver attraversato il fiume chiamato Kur, si accamparono sulla sua riva. Anche gli altri raggiunsero il margine del fiume e si accamparono sul fianco vicino. Dal momento che non potevano fare assegnamento sulle forze degli Unni, essi allora chiesero un giuramento al sovrano romano e si sottomisero a lui. Alcuni andarono dal revisore contabile e ritornarono nella loro terra. Il revisore contabile riunì tutti i prìncipi e i soldati armeni che erano del settore persiano. Esortandoli con suppliche e parole suadenti, li portò tutti all'unità, e formò diversi contingenti. Li lasciò nel paese con poche truppe e partì «finché vi darò notizie e vi sarà per voi l'ordine di restarci», egli disse. Poiché si era reso conto che altri sarebbero andati da loro e avrebbero accresciuto (le loro fila). Ma l'imperatore convocò di fretta Atat Xoŕxoŕuni con le sue truppe a palazzo. Gli concesse complimenti e onori, gli fece molti doni, e lo inviò in Tracia. (Ps.-Sebeos 87-88)

104 Ora cosa posso dire su Atat Xoŕxoŕuni e sulla sua ulteriore ribellione? Egli era un grande **patrizio**, ragion per la quale l'imperatore ordinò che fosse convocato a palazzo; così egli venne da lui con settanta uomini. Egli onorò splendidamente lui e quelli del suo seguito con una degna e appropriata accoglienza. Gli donò oro e vasi d'argento e molti altri tesori. Egli gli ordinò di (unirsi) alle sue truppe in Tracia. Egli prese congedo dall'imperatore e partì. Ma lungo il cammino decise di ribellarsi e di andare dal re persiano. Deviando dal proprio cammino, si diresse verso la costa, e imbattutosi in una nave disse ai marinai: «Portatemi dall'altra parte poiché l'imperatore mi ha affidato un'importante missione». Egli ingannò i marinai, che lo fecero traversare. **105** Egli si avviò immediatamente e viaggiò rapidamente verso l'Armenia. Nessuno venne a conoscenza del tragitto da lui intrapreso fin quando egli non fu alcuni giorni di viaggio lontano dalla costa. Allora da una qualche fonte seppero della sua partenza, e truppe di varie città uscirono per intercettarlo. Ma costoro non furono in grado di ostacolarlo. In otto o dieci posti egli diede battaglia lungo il cammino e ne uscì vittorioso in ogni occasione, sebbene il suo contingente gradualmente diminuisse. In questo modo raggiunse rapidamente Naxcawan. I Persiani lo accolsero, ed egli si mise al sicuro nella fortezza. Allora lo *stratelate*[406] radunò tutte le sue truppe, giunse (sul luogo) e circondò

[406] Il titolo di *stratēlatēs* nel VI sec. poteva indicare ormai anche il comandante di un piccolo contingente di poche migliaia di uomini, usato come sinonimo di *merarca* (vd. *Strategikon* 12, 2, 8); più tradizionalmente però, come in questo caso, corrispondeva alla carica di *magister militum*: vd. Haldon 1990, p. 165. Nel testo

completamente la fortezza. Il re Cosroe, informato degli eventi, inviò contro di loro il *Parsayenpet*[407] con un esercito. Quando l'esercito si avvicinò, (i Romani) lasciarono la città e partirono. Egli andò solertemente dal re persiano, che lo accolse in maniera amichevole, lo onorò grandemente, gli diede tesori e autorizzò (per lui) uno stipendio dal tesoro (reale). Un anno più tardi Maurizio morì e Foca divenne re. (Atat) decise di ribellarsi e andò dal re romano. Iniziò a organizzare cavalli arabi e a preparare armi, e assoldò dei sicari. Il re fu informato di ciò, e ordinò che fosse legato mani e piedi, e ucciso a bastonate. (Ps.-Sebeos 104-105)

La narrazione di Ps.-Sebeos 88-89 appare alquanto contorta: in un passo immediatamente precedente, che vedremo meglio in seguito, si fa riferimento alla volontà di Maurizio di liberarsi, con la complicità di Cosroe, degli Armeni, sfruttandone le capacità militari contro i rispettivi nemici, a ovest come a est. Il reclutamento forzato di Armeni per le campagne di Tracia avrebbe prodotto la ribellione di alcuni di questi prìncipi e la loro fuga verso Cosroe II, ben lieto di accoglierli come suoi alleati. Ma le successive informazioni del testo contraddicono in parte tale quadro, precisandone meglio, se non altro, le diverse sfaccettature. La ribellione di alcuni prìncipi armeni e il loro passaggio ai Persiani è un modo un po' grossolano di interpretare gli eventi. Non si esclude affatto che il massiccio reclutamento imposto da Maurizio abbia suscitato malumori, e che questi non debbano essere troppo spiaciuti all'accorto Cosroe; ma vedere nelle azioni dello *šāh* il dichiarato intento di sottrarre alleati ai Romani ci pare eccessivo. In realtà tutto sembra frutto di un ulteriore accordo romano-persiano. Maurizio aveva esortato Cosroe a reclutare, come faceva lui, gli abili eserciti armeni: l'acrimonia espressa dall'imperatore nella presunta lettera sintetizzata dal nostro storico armeno si spiega probabilmente col solito atteggiamento ambiguo degli Armeni, e potrebbe essere spia, come si vedrà in seguito, di fatti analoghi già accaduti nel 591 o poco dopo[408]. Se Maurizio aveva bisogno

---

di Ps.-Sebeos è probabile il riferimento al generale Narsete, inviato da Maurizio in soccorso di Cosroe: vd. Thomson e Howard Johnston 1999, p. 55 n. 347.

[407] *Parsayenpet* è attestato, a quanto pare, solo in Ps.-Sebeos: vd. Thomson e Howard Johnston 1999, p. 55 n. 348. Termine associato da Justi (1963, p. 244) al lemma *Paršĕnazdat*, "Ceremonienmeister von Pars […] Heerführer des Xusrau II […]". In sostanza è l'*āyēnbed* della regione del Fārs, ufficio amministrativo (e titolo corrispondente) in realtà poco noto, e non necessariamente legato a una provincia (può essere infatti legato alla gestione di un pireo, e in tal senso la carica venne ricoperta pure dal celebre mago Kirdīr); è discusso se questo "maestro di cerimonie" si occupasse, in ambito amministrativo, delle finanze o del protocollo, oppure ancora di un qualche altro ufficio: vd. Gyselen 1989, pp. 34-35.

[408] L'importanza per un comandante, e per il comandante supremo quale era l'imperatore, di poter fare affidamento sui suoi uomini, è dimostrata proprio dalla storia personale di Maurizio. Le dure prove e la rigida disciplina cui aveva sottoposto i suoi eserciti avevano suscitato, nel corso del suo regno, un diffuso

di forze fresche per sistemare i suoi problemi nei Balcani, e completare così il consolidamento delle frontiere imperiali, il suo 'figlioccio' Cosroe doveva vedersela col solito problema persiano: tenere a bada i popoli delle steppe, soprattutto i Turchi in quel frangente, che come sempre spingevano alle Porte Caspie e lungo gli altri 'ingressi' transcaucasici. Naturalmente, dopo la guerra all'usurpatore e i numerosi problemi avuti, Cosroe aveva per lo meno le stesse se non addirittura più gravi difficoltà militari rispetto a Maurizio: ancora fra il 594 e il 595, anni in cui possiamo collocare questi avvenimenti, il re dei re non ha pienamente ripreso il controllo del suo impero. Da ciò la necessità di reclutare anche truppe armene: ma nel Vaspurakan, nome con cui venne designato ciò che restava della Persarmenia, le risorse umane a disposizione non erano più quelle di un tempo. D'altra parte, per utilizzare i 'suoi' Armeni, Cosroe non aveva certo bisogno dell'invito di Maurizio: ecco quindi che l'invito in questione potrebbe essere più semplicemente l'autorizzazione romana a fare reclute fra gli Armeni 'imperiali', stipendiandoli adeguatamente. Da ciò nasce la missione del revisore contabile del Vaspurakan, intercettato e maltrattato dagli Armeni che, stando al nostro storico, non contenti del solito doppio gioco, ora avrebbero voluto tentare il triplo gioco, cercando l'alleanza degli Unni (come la nostra fonte chiama presumibilmente i Turchi). Se ciò fosse vero, o se semplicemente gli Armeni avessero ceduto alla tentazione di sfruttare la 'debolezza' sasanide in quel frangente, non ci è possibile stabilirlo. Certo non sarebbe stato facile realizzare un piano così ardito e, ammesso e non concesso un tentativo dei 'ribelli' in tal senso, tale tentativo fu ben presto vanificato. Le due superpotenze, infatti, si mostrarono come sempre compatte: la richiesta d'aiuto di Cosroe e la pronta risposta positiva di Costantinopoli (che invia Eraclio, padre del futuro imperatore, al comando delle truppe imperiali in Armenia) confermano da un lato il sostanziale accordo a monte fra i due imperi, e quindi il fatto che il tentativo di arruolamento di Cosroe fosse

malcontento e qualche ammutinamento. Tutto per ora era sempre rientrato, e mai era stata messa in dubbio la fedeltà all'imperatore. Non è forse un caso che la ribellione del 602, che portò al suo rovesciamento, sia divampata poco dopo il congedo di quei veterani dell'esercito che avevano militato sotto di lui negli anni '70, da lui stesso probabilmente reclutati (soprattutto nella natìa Cappadocia), e che avevano sempre garantito il sostegno dell'esercito al potere centrale, ormai da secoli gestito da militari e che solo dai ranghi delle milizie, al di là della propaganda ideologica, traeva autentica legittimazione. Forse il trasferimento in massa di Armeni era stato concepito anche allo scopo di supplire i numerosi congedi del 602: tuttavia, come avrebbe dimostrato il caso di Atat (vd. *infra*), in quel caso la fiducia imperiale sarebbe stata almeno in parte mal riposta. Vd. Whitby 1995, p. 110; Carile 1994, p. 25.

'autorizzato'; dall'altro la probabile debolezza dell'esercito e in genere dello stato sasanide, non ancora tornato sotto il pieno controllo del suo legittimo sovrano. Comunque, sembra che i Persiani si accontentassero poi di fare leve fra i Persarmeni a loro fedeli; anche se l'indicazione che costoro ricevono di restare nel loro paese fino a nuovo ordine potrebbe far pensare all'attesa degli altri rinforzi 'armeni' promessi dai Romani; comunque siano andate le cose, queste truppe avrebbero di lì a poco seguito Cosroe II nella sua campagna contro il ribelle Bistām, lo zio dello *šāh*, che aveva preso le armi dopo la messa a morte del fratello Bindūyah da parte del nipote, controllando per diversi anni la parte settentrionale dell'impero e potendo contare sull'appoggio dei potentati locali nonché delle truppe un tempo al seguito dell'usurpatore Bahrām Chūbīn[409]. Atat, invece, con i nobili del suo seguito si era recato a Costantinopoli. Qui è onorato da Maurizio che gli accorda doni e onori; quindi lo invia in Tracia[410]. Insomma, una situazione almeno in parte analoga a quella che dovrebbe aver visto protagonista Mušeł Mamikonean. Gli onori di cui parla la nostra testimonianza potrebbero comprendere il titolo di patrizio che lo stesso Ps.-Sebeos (104) conferma più avanti, a meno che Atat non ne fosse già stato insignito in

[409] Vd. Thomson e Howard-Johnston 1999, pp. 179-181. Entrambi gli zii di Cosroe erano membri della potente famiglia degli Aspāhbadh, il cui prestigio non era inferiore a quello di Arsacidi e Sasanidi: vd. Rubin 2004, p. 245 n. 24; Bosworth 1999, p. 303 n. 711. Il resoconto più dettagliato sulla ribellione di Bistām è quello offerto dallo storico arabo (ma di origine curda) del IX sec., al-Dīnawarī. Bosworth (1999, p. 316 n. 740), a proposito degli zii di Cosroe II, sulla cui fine Ṭabarī non fornisce notizie, osserva: «Al-Dīnawarī […] deal with them at length and in the same romantic guise as the legenda around Bahrām Chūbīn's end, concluding with Bisṭām's revolt and eventual death through the craftiness of Kurdiyah, Bahrām's sister. Certain Greek and Armenian sources have more prosaic but much briefer references. Theophylactus states that Khusraw took vengeance on all those who had been involved in the depositing and blinding of his father Hormizd, and had Bindūyah thrown into the Tigris; the Armenian historian Sebeos says that Bisṭām fled to "Parthia" and was later treacherously killed by a "Kushan" ruler of the east. The *Anonymus Guidi*, tr. 8-9, also records their deaths. There was thus in Nöldeke's time little hard historical fact on the revolt, but in his trans. 478-87, Excursus 7, he extracted what he could out of the meager evidence. He cocluded that Khusraw probably dealt with Bindūyah fairly quickly, but that Bisṭām, who had been appointed Marzbān of Khurāsān, did not rebel until 591 or early 592, and that he mantained himself virtually independent in northern Persia till the end of 595, since coins of his are extant, dated to what are called years 2 – 6 of his reign. We now know considerably more, above all through the information given by al-Dīnawarī (known to Nöldeke but still in manuscript and apparently not fully accessibile to him) and from fresh numismatic evidence. It seems accordingly that Bisṭām held power ca. 590 – 96 over a considerable stretch of territory in the north, from Media/Jibāl and the Caspian provinces to Khurāsān as far as the Oxus, with the backing of many local magnates and troops from Bahrām Chūbīn's former army. He minted coins at Rayy, under the name PYLWCY WSTḤM, i.e., Pērōz Vistahm, with dates extending over seven regnal years. […] The coin sequence, and information in Christian sources, indicates that it was not till 596 that Khusraw Abarwēz managed through intrigue to procure Bisṭām's death and thus end his separatist movement; he also slew some sixty members of the families of Bindūyah and Bisṭām. These killing were to form one of the accusations laid at Khusraw's door when he himself was deposed and executed over thirty years later […]».

[410] Vd. anche Goubert 1951, pp. 206-208.

precedenza; come Mušeł, anche Atat ha avuto dei dissidi con i Persiani: per entrambi, la spedizione in Tracia potrebbe rispondere, oltre che alle esigenze militari romane, alla volontà politica di tenerli lontani dai territori armeni e da possibili, nuovi 'incidenti diplomatici' con i Sasanidi. D'altra parte la sinergia romano-persiana è confermata dagli sviluppi della ribellione di un gruppo minore di nobili armeni, i Vahewuni, che, al contrario di Atat e degli altri, avevano rifiutato la loro obbedienza a Costantinopoli, forse dopo un'iniziale sottomissione, e avevano cercato di uccidere un *curator* imperiale nei pressi di Karin[411]. Nonostante il loro rifugiarsi nella fortezza naturale costituita dalle montagne a sud del lago Van, i Vahewuni e Teodoro Trpatuni erano stati stanati da un contingente imperiale guidato da Eraclio e da Hamazasp Mamikonean: alcuni di loro erano stati uccisi nello scontro, altri portati a Karin e ivi decapitati[412]. Il solo Teodoro Trpatuni era riuscito a fuggire, cercando rifugio presso la corte sasanide: ma Cosroe II lo aveva fatto mettere ai ferri, torturare e riconsegnare ai Romani. Le due superpotenze dimostravano la solidità del loro accordo: l'asse Maurizio – Cosroe II non ammetteva doppiogiochisti e tradimenti[413]. Un altro particolare interessante fornito da quest'ultimo

[411] «[…] the *curiales* no longer directed the fiscal administration of the state at the municipal level. Instead, centrally appointed officials – the *curator* or *pater civitatis* – representing in theory locally elected officers, but constituting in practice part of the vast machinery of the state bureaucracy, took over this role; these officials were later complemented by the establishment under Anastasius of *vindices* in each *civitas*, responsible for the collection of imperial revenues in each city, who seem also toh ave taken over the administration of the civic revenues» (Haldon 1990, p. 96).

[412] Thomson e Howard-Johnston 1999, p. 177.

[413] Ps.-Sebeos 89-90: «Sul versante romano si ribellarono i nobili Vahewuni – Samuele che ho menzionato prima, Sergio, Varaz Nersēs, Nersēs, Vstam e Teodoro Trpatuni. Essi complottarono per uccidere il *curator* mentre egli si trovava presso una stazione termale per curare un malanno, vicino alla città di Karin. Ma egli ne fu in qualche modo informato e corse a rifugiarsi in città. Essi attaccarono la stazione termale, ma non lo trovarono. Allora saccheggiarono tutto ciò in cui si imbatterono, fecero un grande bottino e si diressero verso l'inaccessibile terra di Korduk', intenzionati a tenere quella fortezza (naturale). L'esercito romano li inseguì, con il generale Eraclio e Hamazasp Mamikonean. Quando essi erano ormai giunti vicino alla fortezza, attraversarono il fiume chiamato Jerm ("Caldo") attraverso il ponte che è detto ponte di Daniele. Essi distrussero il ponte e si posizionarono sul versante per difendere la posizione del ponte. Essi (i Romani) si fermarono sulla riva del fiume e considerarono cosa avrebbero dovuto fare. Dal momento che non trovarono un guado, erano intenzionati a tornare indietro, quando improvvisamente si imbatté in loro un prete errante. Essi catturarono il prete e gli dissero: <Mostraci il guado del fiume, altrimenti ti uccideremo>. Egli fece da guida all'esercito e gli indicò il guado. L'intero esercitò attraversò il guado. Alcuni di loro sorvegliavano la fortezza da dietro, altri tenevano la testa di ponte e l'ingresso nella valle, mentre altri ancora entrarono nella fortezza e li attaccarono. Ci fu un terribile massacro, ma essi riuscirono a sterminarli. Nello scontro uccisero Nersēs e Vstam e Samuele, che (comunque) provocarono una carneficina intorno a loro. Ma catturarono Sergio e Varaz Nersēs insieme ad altri. Li portarono nella città di Karin e quindi tagliarono le loro teste. […] Ma Teodoro Trpatuni scappò e fuggì alla corte del re persiano. Questi ordinò di incatenarlo e di consegnarlo ai suoi nemici perché lo mettessero a morte. E lo fece torturare con grande crudeltà […]».

episodio è la chiara e notevole importanza della città di Karin/Teodosiupoli, centro indiscusso dell'amministrazione romana nei nuovi territori armeni: centro che come si vedrà è anche e forse soprattutto ecclesiastico, come confermato dallo stesso Ps.-Sebeos in un suo raro accenno esplicito all'unione armeno-romana del 591[414]. Né bisogna sottovalutare il tentativo di assassinare il *curator*, sintomo dell'insofferenza armena verso un controllo romano evidentemente sempre più pressante. La situazione era affatto diversa rispetto a qualche decennio prima: quando gli Armeni si erano rivolti all'impero nel 572, Giustino II aveva garantito, anche se solo per pochi anni, l'immunità fiscale; ora invece il sistema amministrativo romano, che proprio nel VI sec. aveva esasperato la sua centralizzazione, provocava inevitabilmente le non certo positive reazioni armene.

VI.3.2 Seconda ribellione e fine di Atat: vacilla il trono di Maurizio

Molto interessante anche la seconda testimonianza di Ps.-Sebeos su Atat. In primo luogo è espresso chiaramente il titolo di patrizio del quale il nobile armeno era stato insignito. Già in precedenza, come si è visto, Atat era stato inviato, come altri nobili armeni e lo stesso Mušeł, a combattere in Tracia con l'esercito imperiale. Possiamo supporre che dal 595 in poi egli fosse stato impiegato in Tracia a più riprese. Ora, siamo intorno al 601, Atat è nuovamente convocato a palazzo e 'comandato' in Tracia dall'imperatore: il suo seguito è composto di settanta uomini. Non possiamo sapere se Maurizio gli avesse affidato una qualche particolare missione, né capire quale motivo lo spingesse effettivamente a una nuova ribellione: fatto sta che Atat, con mossa fulminea, invertì il suo cammino e riuscì a dirigersi in Armenia, cercando e ottenendo la protezione persiana; il suo rango di "patrizio" gli garantì quell'immunità, o meglio autorità carismatica necessaria a non incontrare ostacoli formali e quindi, come riferisce la nostra fonte, «ingannò i marinai,

[414] Ps.-Sebeos 91: «Eppure un altro ordine venne dall'imperatore, di predicare il concilio di Calcedonia in tutte le chiese della terra d'Armenia, e di unirle in comunione attraverso il suo esercito. Ma i religiosi delle chiese armene fuggirono all'estero. Molti, disattendendo l'ordine, mantennero la propria posizione e rimasero immobili. Ma molti altri, influenzati dall'ambizione, si unirono nella comunione. Allora la sede del catholicosato fu divisa in due: uno detto Movsēs e l'altro Yovhannēs – Movsēs nel settore persiano e Yovhannēs in quello romano. Yovhannēs si unì in comunione con loro; ma Movsēs non volle avere alcun contatto con loro. Tutti i vasi della chiesa di san Gregorio a Dwin furono prese e messe al sicuro nella città di Karin. Successivamente lo stesso (Yovhannēs) fu trascinato in catene nella terra di Persia, nella capitale Ahmatan (Ecbatana)».

che lo fecero traversare»[415]. La parte finale di questo racconto è, per noi, ancora più difficile da decifrare: è strano infatti l'atteggiamento di Cosroe, che sembra quasi ostile ai Romani e di certo non in linea con la piena collaborazione mostrata fino ad allora[416]. Una possibile spiegazione potrebbe trovarsi nel dettato non sempre lineare del testo di Ps.-Sebeos, all'interno del quale non possiamo escludere che la cronologia degli eventi sia stata erroneamente o volutamente modificata, magari anche in virtù di una sovrapposizione di diversi episodi che potrebbe aver prodotto il quadro poco chiaro di cui disponiamo[417]. Sicuramente l'intenzione di Maurizio di insistere con il reclutamento forzoso di Armeni da inviare nei Balcani continuava a far crescere il malumore fra la nobiltà caucasica: la fuga di Atat ha in effetti tutta l'aria di essere un tentativo di sfuggire a questa leva forzosa, magari offrendo i propri servigi a un committente magari più generoso[418]. Oppure tutto potrebbe rientrare in una fase finale del regno di Maurizio probabilmente confusa, e nella quale gli stessi rapporti con i Persiani potevano essere tesi ma non tanto da far disperare una soluzione diplomatica del problema: soluzione destinata

[415] Azzardato ma suggestivo ipotizzare che egli avesse ricevuto al momento della sua investitura a patrizio, e portasse con sé nell'occasione, un documento analogo alle successive crisobulle bizantine. Sulle crisobulle, vd. Paradisi 1954, pp. 105–126.

[416] Thomson e Howard-Johnston 1999, p. 189: «The importance evidently attached to his recapture (Maurice being ready to go to the brink of war to do so) suggests that the root cause was political, that he was involved in machinations against Maurice (this would also explain his subsequent eagerness to return, once Phocas had seized power). A valuable glimpse is given into Roman internal security measures. Official authorization was required to cross from Europe to Asia (presumably across the Dardanelles), and movements within Asia Minor and western Armenia were monitored by road-blocks (the troops of various cities whom Atat encountered in eight or ten places). The general alert issued by the imperial authorities is unlikely to have outstripped Atat and his retinue who had a head start and were travelling at high speed. Hence there is no reason to suppose that special security measures were in force. Atat presumably remained in attendance at Khosrov's court, probably at Great Dastakert, once he had been rescued from Nakhchawan. Hence his procuring Arabian horses, for a second planned flight which would have taken him across the desert».

[417] Si è pensato, per esempio, che il 'recupero' di Atat da parte persiana fosse parte dell'offensiva sasanide rapidamente sviluppatasi all'inizio del regno di Foca. Così ad esempio Whitby (1988, p. 307), seppur con qualche imprecisione: «Atat Xoropuni, who refused to serve in Thrace, was besieged in the fortress of Naxcawan by a Roman general, until an army sent by Khusro came to his relief (Sebeos 11). The intervention of Khusro's army suggests that Atat rebelled very near the end of Maurice's reign; he was probably rescued during the major Persian offensives at the start of Phocas' reign. The *Chronicle of Seert* (ch. 70) states that Khusro went to war both to avenge Maurice and to recover what he had ceded, an explanation that might accurately convey his original intentions».

[418] Si ricordi che non molto tempo prima, probabilmente nel 598 (vd. Thomson e Howard-Johnston 1999, p. 178), lo *sparapet* armeno Mušeł Mamikonean era caduto, con molti dei suoi uomini, sul fronte balcanico: gli Armeni, come tutto l'esercito imperiale della zona danubiana, erano ormai stanchi di questa interminabile offensiva contro le apparentemente inesauribili forze àvaro-slave; la nuova politica di economia di Maurizio contribuiva a disincentivare il loro impegno: i Persiani probabilmente avrebbero offerto di più per i loro servigi ma, soprattutto, forse gli Armeni iniziavano a temere che il loro impiego come alleati fosse davvero una trappola del calcedoniano Maurizio per liberarsi di tutti loro.

a non esserci a causa dei drammatici eventi che seguirono. Ma la stessa ribellione di Atat, e il suo atteggiamento doppiogiochista, sembrano collegati alla rivolta dell'esercito imperiale di stanza sul fronte danubiano. Infatti appena preso il potere da Foca, Atat è lesto a organizzare una nuova fuga e a portare eventuali rinforzi a quell'esercito di Tracia nelle cui fila aveva militato a lungo[419]. La reazione di Cosroe fu, a quanto pare, brutale: dalla testimonianza presa in esame non è chiarissimo, ma sembra probabile che la fuga di Atat, presumibilmente diretto verso il deserto con i cavalli arabi procuratisi, sia stata intercettata e che egli sia stato messo a morte.

VI.4 Quale verità su Mušeł?

Torniamo ora a Mušeł Mamikonean, nel tentativo di ricostruire le vicende che lo riguardarono dal 591 fino alla sua morte in Tracia, basandoci sui pochi elementi di cui disponiamo. Nostro punto di partenza è una testimonianza problematica, per certi versi oscura, sicuramente non affidabile in ogni sua parte, ma ricca di spunti potenzialmente interessanti: ne è autore Yovhannēs Mamikonean, presunto compilatore di un *Patmut'iwn Taronōy* (*Storia del Taron*) alla metà del VII sec., in realtà una probabilmente ben più tarda narrazione delle imprese dei membri della famiglia Mamikonean, i signori del Taron, durante il regno di Cosroe II (590-628)[420]. Nella saga dei Mamikonean recita

[419] Sebbene a livello di mera ipotesi, forse non è del tutto assurdo pensare ad Atat come a un messaggero dei ribelli di Tracia, recatosi da Cosroe II per garantirsi la sua 'neutralità' durante la resa dei conti a Costantinopoli. Sfortunatamente questa missione diplomatica avrebbe sortito l'effetto opposto a quello sperato, fornendo al re dei re preziosissime ed esclusive informazioni, che spiegherebbero la solerzia ed efficacia con cui invase l'impero subito dopo i rivolgimenti sul trono imperiale. Se Cosroe II non poteva e non voleva infrangere il patto di alleanza e gratitudine che lo legava a Maurizio, niente gli impediva di assistere 'compiaciuto' alla fine del suo padre romano e di approfittare immediatamente dell'inaspettata occasione.

[420] Avdoyan 1993, pp. 1-2: «The *Patmut'iwn Taronōy* [*The History of Tarōn*] pretends to be the work of two men. The first section is said to have been written by Zenob Glak, the fourth century abbot of the Monastery of St. John [*Yovhannēs*] the Precursor [*Karapet* in Armenian], who had been appointed its first abbot and also the first bishop of the Mamikonean *tun* [feudal house] by Gregory [Grigor] the Illuminator, who is credited with the conversion of Greater Armenia to Christianity in 314 A.D. The second section is said to have been compiled and partially written, after he had translated Zenob's portion, by Yovhannēs [John] Mamikonean, thirty-fifth bishop after Zenob of the Mamikonean *tun* [and abbot of the same Monastery of Glak?]. He translates Zenob's section into supposedly seventh century Armenian, adds to it "the ten sections" he had in the Monastery and then composes a history of the events of his own times, which seems to be the mid-seventh century A.D.; he is thus represented as the compiler of the whole work. The dispute as to the work's authenticity has arisen not only because of the fantastic nature of the events described, the internal contradictions and the incoherences **{sic!}** but also from the fact that most of the

un ruolo di primo piano il 'nostro' Mušeł, il primo dei cinque 'capifamiglia' dei quali sono narrate le gesta. Le sue imprese, ancor più che nelle altre fonti armene, sono esaltate ed 'esasperate', rendendolo un protagonista assoluto della scena internazionale dell'epoca, e quasi un arbitro degli equilibri romano-persiani. Quasi superfluo ricordare come queste siano, appunto, solo esagerazioni. Tuttavia talune informazioni, se combinate con altre in nostro possesso, possono essere liberate dalla patina esaltatrice che le ricopre e ricollocate nel giusto contesto cronologico e storico-politico. Ne è un esempio il testo seguente:

[…] Ora, tornando Cosroe dal territorio dei Romani, su ordine di Maurizio prese con sé Mušeł, signore di Muš e di Xut, principe di Taron e Sasun, lo portò a Dwin e qui lo nominò *marzban* d'Armenia; e gli affidò l'esercito armeno che assommava a trentamila uomini. […] (Abrahamyan 1941, p. 158)[421]

Nel prosieguo della narrazione, lo storico attribuisce a Mušeł la conduzione della campagna contro Bahrām e i meriti del successo finale degli alleati romano-persiani sull'usurpatore. In realtà, nella figura dai tratti leggendari dello *sparapet* armeno, confluiscono qui i meriti militari di Giovanni Mystacon e di Narsete. Tuttavia, ciò non toglie che, fatte le debite proporzioni, Mušeł, membro di una famiglia da sempre filoromana, avesse comunque recitato un suo ruolo nella riconquista del trono da parte di Cosroe II: non solo aveva rinunciato alle offerte di Bahrām, rischiando così il malcontento dei suoi, ma aveva anche partecipato allo sforzo bellico e sicuramente si aspettava di ottenere qualcosa di importante. Per di più, probabilmente aveva fatto conto anche sull'appoggio (e le rassicurazioni) dei transfughi del 572 che ora risiedevano a Costantinopoli. Nelle nuove province romane d'Armenia la sua famiglia occupava

singular events are known only to this "compiler" [hereafter referred to as Ps.Y – Pseudo-Yovhannēs]. Ps. Zenob's section is first used and its author, and indeed the Monastery itself, first mentioned by name in the late tenth century by the historian, Uxtanēs, bishop of Sebastia. The first mention of the Monastery itself after Uxtanēs [whose published, non-critical edition has a corrupted form] appears in the mid-eleventh century in a letter of Gregory Magistros; and Ps. John himself is not named. Nothing in his part of the *History* appears until well after the date of our first complete manuscript – 1220 A.D. We have many centuries of silence to explain».

[421] Արդ մինչ ի Յունաց գայր Խոսրով, առեալ զՄուշեղ զտէրն Մշոյ եւ Խութայ, Տարօնոյ իշխանն եւ Սանւոյ՝ հրամանաւն Մօրկայ, տարեալ ի Դուին, եւ Հայոց մարզպան հաստատեաց՝ տուեալ ի ձեռս նորա զզօրս Հայոց երեսուն հազար.

certamente ruoli chiave[422]. È probabile che invece Mušeł si aspettasse di avere mano libera in quel che restava della Persarmenia, magari approfittando di un Cosroe II ancora debole[423]. Ma non ci sono riscontri sul suo accesso, magari per breve tempo, alla carica di governatore per conto dei Persiani. La lista di Ps.-Sebeos (70-1 e 105) relativa ai *marzban* d'Armenia in quel periodo non include il suo nome: è tuttavia ragionevole credere che egli avesse almeno un ruolo analogo a quello degli *scriniarii* romani, ma con poteri presumibilmente accresciuti dalla sua carica di *sparapet* e dalla relativa debolezza della nuova amministrazione sasanide[424]. Quanto ai motivi che lo avrebbero allontanato dal suo nuovo ruolo, lo storico Yovhannēs ripete sostanzialmente la stessa storia di intrighi e tradimenti riportata dallo Ps.-Sebeos (80-84). È ammissibile che ci siano stati contrasti con ufficiali romani e persiani ma questa versione 'riduttiva' sembra voler nascondere qualcos'altro: magari uno scontro interno alla gerarchia armena, forse un contrasto di carattere sia religioso che politico. Come abbiamo visto (Garitte 1952, pp. 251-2), per gli storici armeni successivi (Asołik, Yovhannēs *kat'ołikos*, Vardan) la colpa dello scisma ricade tutta sulle spalle di Maurizio: una grossolana semplificazione. Yovhannēs Mamikonean, dopo aver narrato il ritorno di Mušeł nei suoi territori, passa direttamente al colpo di mano di Foca del 602. Neppure lui, dunque, accenna a un eventuale ruolo di Mušeł nello scisma del 591: non ve n'era motivo d'altronde, visto che alla metà del VII sec. lo scisma interno era ormai un problema risolto e Mušeł doveva essere ricordato solo come un grande eroe nazionale. Ma, lo ribadiamo, è impensabile escludere Mušeł dalle vicende politico-ecclesiastiche che produssero quel drammatico strappo. Se confrontiamo il suo atteggiamento con quello di Vardan nel 572, non sfugge la provocazione: non a caso quell'ἐξῶσεν (da ἐξωθέω, "tenere lontano, scacciare, respingere") di Mušeł è più

[422] Si pensi ad Hamazasp Mamikonean che, nel 594-5, avrebbe affiancato il *magister militum* Eraclio (padre del futuro imperatore) nella repressione dei ribelli Vahewuni. Non è da escludere, fra l'altro, che Hamazasp fosse un discendente dell'omonimo arconte che, sotto Giustiniano e dopo l'abolizione dell'ufficio del *comes Armeniae*, divenne il primo governatore dell'imperiale *Armenia Interior*: vd. Adontz 1970, p. 138. L'Hamazasp di fine VI sec. potrebbe essere invece uno degli *scriniarii* del *magister militum*, seguendo quella tradizione che vuole dei prìncipi locali a ricoprire questo ruolo, come stabilito dal primo *Magister per Armeniam*, il generale Ursicio (ovvero Sittas, marito di Comitò, sorella dell'imperatrice Teodora): vd. Adontz 1970, pp. 110 ss. e Whitby 1995, p. 106.

[423] Vd. Thomson e Howard Johnston 1999, p. 174.

[424] «Mais *scrinium* ou *scriniarius* (mot qui désigne l'employé d'un *scrinium*) désignent aussi divers fonctionnaires de l'administration provinciale ou militaire, en particulier *scriniarius* ne se rencontre jamais pour désigner les employés des bureaux palatins mais seulement pour ceaux de ces bureaux provinciaux ou militaires» (Delmaire 1995, p. 66).

forte dell'ἀποξωρίσας (da ἀποξωρίζω, "allontanare") di Vardan: il giro di frase di *Narratio* § 97 sembra quasi indicare che Mušeł volle esser certo che nessuno dei suoi "comunicasse" con i Greci: come se ciò non fosse scontato, come se l'atteggiamento degli Armeni potesse essere senza alcun indugio conciliante. Ma, provocazione o meno, un dato pare chiaro: la figura di un Mušeł decisamente ostile a Calcedonia non convince. Legittimo invece è il dubbio che, al di là del senso letterale del testo, la *Narratio* e i testi a essa paralleli ci restituiscano un protagonista altrimenti dimenticato dello scisma armeno. Per trovare più solide fondamenta per questa ipotesi, è di preliminare importanza capire quale fosse la situazione all'indomani della sconfitta di Bahrām Chūbīn, e cosa fosse effettivamente accaduto a Mušeł dopo la fine della guerra. A tale scopo, sarà utile fare un ulteriore passo indietro, illustrando le successive divisioni territoriali dell'Armenia dal IV al VI secolo d.C.

VI.5 La suddivisione amministrativa dell'Armenia

Il regno arsacide d'Armenia, ufficialmente cristiano fin dall'inizio del IV sec., sul finire dello stesso secolo attraversò una grave crisi, soprattutto dinastica (essendo diviso fra i due fratelli e rivali Cosroe e Arsace III), della quale approfittarono i due imperi, romano e persiano, che sempre se ne erano conteso il controllo: nel 387 un accordo fra Teodosio I e Šāhbuhr III portava alla spartizione delle rispettive sfere di influenza sull'Armenia[425]. I Romani tennero come stato vassallo il regno di Arsace (circa un quinto dell'intero territorio); la parte restante, sotto Cosroe, entrò definitivamente in orbita persiana e fu da allora detto dai Romani Grande Armenia o Persarmenia: con la caduta dell'ultimo esponente arsacide nel 428, i Sasanidi passarono all'amministrazione diretta della regione, governata da un reggente o *marzban*, ruolo spesso ricoperto da un principe locale[426]. La parte romana, dopo la morte di Arsace III verso il 390, entrò a far parte, col termine di *Armenia Interior* (o *Armenia Magna*: da non confondersi con Grande Armenia), dell'amministrazione provinciale: tuttavia i suoi territori, che andavano dalla regione di Karin a quella di Dara (spostando così i confini imperiali a est dell'Eufrate), furono

[425] Vd. carte 1 e 5.
[426] Vd. Garsoïan 1998, p. 1127. Sulla fine del regno d'Armenia, vd. Greatrex 2000 e Traina 2004a.

governati in modo poco chiaro fino alla riforma giustinianea del 536. Ma altre unità amministrative portavano il nome di Armenia. In primo luogo i territori dell'antica *Armenia Minor*, posti a ovest del fiume Eufrate, che già facevano parte da tempo (sin da Vespasiano) dell'impero romano e che furono divisi da Teodosio I in *Armenia I* (con capitale Sebastea) e *Armenia II* (con capitale Melitene), province afferenti entrambe alla diocesi pontica. Più a sud poi, lungo l'Eufrate orientale, vi erano alcuni principati armeni autonomi a cui i Romani riconoscevano lo statuto di *civitates foederatae liberae et immunes*: Safene, Sofanene (la regione di Martyropolis), Anzitene, Ingilene, nonché (a partire dalla seconda metà del IV sec.) Astianene e Balabitene.

Questi territori inglobati nell'amministrazione imperiale vennero poi riorganizzati, come detto, sotto Giustiniano: l'*Armenia Interior* venne combinata con parte dell'*Armenia Prima* per formare una più vasta *Armenia Prima* (capitale Ioustinianopolis); quello che restava dell'*Armenia Prima* venne unito ad alcuni distretti del Ponto e formò l'*Armenia Secunda* (capitale Sebastea); la vecchia Seconda divenne semplicemente *Armenia Tertia* (capitale Melitene); infine, i territori delle vecchie *civitates foederatae* furono unificati nell'*Armenia Quarta* (capitale Martyropolis). L'autorità civile e militare delle quattro province fu affidata a una nuova figura, il *Magister Militum Per Armeniam Per Pontum Polemoniacum et Gentes*.

Ebbene, dopo la sconfitta di Bahrām Chūbīn, la situazione era cambiata nuovamente. L'aiuto fornito da Maurizio a Cosroe nel 591 fruttò ai Romani circa 2/3 della cosiddetta Persarmenia e ridisegnò quindi la geografia amministrativa della zona[427]. La vecchia Armenia bizantina fu semplicemente riorganizzata[428]. I territori appena acquisiti vennero invece organizzati in tre nuove province: i principati sud-occidentali vennero combinati con altre terre e formarono una nuova *Armenia Interior* (detta Turuberan nell'AŠX)[429]; le terre del nord, ovvero il principato mamikonide di Tayk' e quello di Bołxa, i cui signori erano vassalli dei Mamikonean, formarono la provincia detta *Armenia Profunda* (o

[427] Vd. carta 2.

[428] La Prima fu detta *Magna*, la seconda restò tale, la Terza divenne Prima, mentre della Quarta mantenne il nome la regione intorno a Martyropolis con il resto della provincia ora denominato *Ioustiniana*: vd. Hewsen 2001, p. 89.

[429] L'*Ašxarhac'oyc'* (*Geografia dell'Armenia*, abbreviato solitamente con AŠX), un testo anonimo che, basandosi su fonti soprattutto greche, ci offre importantissime informazioni e che, recentemente (Hewsen 1992 , p. 15) è stato attribuito ad Ananias di Širak, autore armeno vissuto nel pieno del VII sec.

semplicemente Tayk‘ per gli Armeni); la zona centrale dell’Armenia, comprendente i vecchi domini arsacidi e le terre circostanti, divenne *Armenia Inferior* (Ayrarat nell’AŠX)[430]. In quest’ultima provincia, nella città di Awan, sarebbe poi stata fissata la residenza dell’anti-*kat‘ołikos* Yovhannēs, proprio a ridosso della frontiera. Immediatamente oltre il confine era Dwin, sede del *kat‘ołikos* Movsēs II, città che Cosroe aveva preferito tenere.

VI.6 Calcedonia: la posizione dei Mamikonean e dei loro territori[431]

Come abbiamo già visto, i Mamikonean controllavano praticamente l’*Armenia Profunda*[432]. Ma grazie alle tre province di Palunik‘, Taron orientale e occidentale, la famiglia Mamikonean controllava anche il cuore dell’*Armenia Interior*[433]: Mušeł era originario del Taron e proprio in questa provincia, nella sua parte occidentale, vi era la città di Aštišat, antica residenza del *kat‘ołikos* armeno fino a quando, estintasi la famiglia di San Gregorio, il distretto non passò, per via ereditaria femminile, ai soliti Mamikonean[434]. E proprio nel Taron era la sede del vescovo dei Mamikonean per eccellenza, una delle tre sedi vescovili legate alla famiglia.

Dunque due delle tre nuove province romane erano in pratica controllate dai Mamikonean: il ruolo di Mušeł era presumibilmente di guida incontrastata. Ma qual era l’orientamento dottrinale, cristologico in questi territori? Calcedoniano o, se non altro, ostile all’atteggiamento di rigida chiusura del patriarca Movsēs II. Gli indizi al riguardo sono diversi. All’indomani dello scisma le diocesi di Taron (probabilmente usato qui, per estensione, come sinonimo di Turuberan) erano schierate decisamente a favore dei

[430] Vd. Hewsen 2001, p. 85. Curioso che Yovhannēs Drasxanakertc'i attribuisca entrambe le suddivisioni amministrativo-territoriali (quella giustinianea e la successiva di Maurizio), che egli descrive con dovizia di particolari (sebbene spesso imprecisi), al solo Maurizio, pur tenendo a sottolineare che entrambe si dovevano in realtà ad Aram, leggendario signore eponimo degli Armeni: vd. Boisson-Chenorhokian 2004, pp. 71 e 126-127.

[431] Al riguardo, vd. carta 4.

[432] A Tayk‘ e Bołxa venne aggiunto il piccolo principato di Koł, probabilmente anch’esso legato da vincoli di vassallaggio ai Mamikonean: vd. Hewsen 1992, pp. 204-5.

[433] Vd. Hewsen 1992, pp. 163-4.

[434] Vd. Hewsen 1997, p. 126.

Romani (*Narratio* 104)[435]. Morto Movsēs nel 604, furono necessari tre anni e il susseguirsi di convincenti successi persiani per eleggere un suo erede: Abraham, vescovo della provincia di Ŕštunik'[436]. Quando nel 607 il nuovo *kat'ołikos* venne eletto nel concilio che avrebbe ufficialmente condannato Calcedonia, dovette registrare assenze importanti (Połarean 1994, pp. 293-9: canoni di Dwin del 607; professioni di fede volute da Smbat e, dopo l'elezione, da Abraham): disertarono i vescovi di Taron, di Tayk', di Vanand (regione a est del Tayk'), nonché di Mardałi e (nelle prime sessioni) Xoŕxoŕunik' (questi ultimi entrambi distretti del Turuberan: vd. Hewsen 1992, p. 63A)[437]. Tutto ciò nonostante la guerra registrasse per i Romani (e calcedoniani) una sconfitta dopo l'altra. Ma c'è di più: anche dopo la presa di Teodosiupoli, rocca dell'ortodossia calcedoniana in Armenia, taluni vescovi restarono fedeli all'anti-*kat'ołikos* Yovhannēs, e cercarono rifugio o nell'impero o, guarda caso, nelle terre di Tayk' (*Narratio* 114-5)[438]. Detto questo, è difficile accettare la teoria di un Mušeł ostile ai calcedoniani.

VI.7 Movsēs II: il grande avversario di Mušeł?

VI.7.1 Una crescente "mésintelligence" fra Costantinopoli e Dwin

Ma quali contrasti interni potrebbe aver affrontato lo *sparapet* armeno? Certo, il malcontento di altri prìncipi per i risultati ottenuti: ma per questo avrebbe dovuto passare un po' di tempo, e poi la spiegazione non sarebbe sufficiente. Qualcun altro aveva validi motivi per opporsi subito alla sua autorità. Se ricordiamo, ancora una volta, la tradizione romanofila dei Mamikonean e le probabili simpatie 'calcedoniane' dei loro territori, il primo indiziato di una eventuale 'opposizione' a Mušeł non può che essere il baluardo dell'ortodossia armena anti-calcedoniana, ovvero il patriarca Movsēs II. Dopo gli accordi romano-persiani, Mušeł aveva sperato di poter controllare gran parte dei territori armeni,

[435] E si pensi che il vescovo della parte occidentale del Taron propriamente detto, ovvero la sede vescovile prima gregoride e poi mamikonide, era tradizionalmente un importante sostenitore del *kat'ołikos*: vd. Garsoïan 1999, p. 277.
[436] Questo territorio era parte del Vaspurakan che, con Mokk' e Siwnik', rappresentava le tre unità amministrative in cui era stato riorganizzato ciò che restava della Persarmenia dopo il 591: vd. Hewsen 1992, pp. 179 ss.
[437] Vd. Garsoïan 1999, p. 279.
[438] Vd. Garsoïan 1999, p. 366.

sull'uno e sull'altro fronte, sfruttando la sua autorità di *sparapet* e il sostegno imperiale[439]. Per di più, a prescindere dalle personali convinzioni di Mušeł, fin dai tempi della dinastia arsacide sovrani e prìncipi armeni avevano dimostrato sempre una buona dose di realismo politico, spesso chiudendo un occhio in materia dottrinale e scontrandosi con l'inflessibile ortodossia dei patriarchi[440]. La situazione si era ulteriormente irrigidita dopo l'unione del 572, quando in Persarmenia era iniziato uno scontro all'interno delle gerarchie ecclesiastiche e secolari, provocato dal malcontento generato dall'unione con i Romani [441]. Si aggiunga poi che, all'epoca della rivolta armena del 572, l'esercito romano inviato da Giustino a sostegno degli Armeni si era macchiato di una grave colpa: assediata Dwin e scacciati da essa i Sasanidi, l'armata romana aveva poi incendiato la vicina chiesa di San Gregorio (riconvertita dai Persiani in deposito), provocando una sollevazione popolare (Ps.-Sebeos 68)[442]. Questo episodio, rivelatore a detta di Garsoïan (1999, p. 262) della "mésintelligence" fra gli alleati Romani e Armeni, è anche indice di una crescente tensione fra Costantinopoli e Dwin. Era circolata insistentemente la voce che Giustino II volesse imporre l'ortodossia calcedoniana: ed è probabile che i Bizantini non avessero dimenticato l'antica subordinazione del patriarca armeno al seggio episcopale di Cesarea

[439] D'altronde i confini fra Armenia romana e Persarmenia erano sempre stati molto fluidi, consentendo ai prìncipi locali di muoversi con una certa libertà da un territorio all'altro: vd. Proc. *Aed.* III 3, 9-13. Garsoïan (2004, pp. 330-332) osserva: «Even if we concede the existence of a reasonably clear and generally unaltered line of demarcation between Byzantium and Persia, we must note at once, that it was not identified and supported by a system of continuous fortifications such as prevailed in Britain or on the German *limes*, […] Here, as late as the mid VIth century, Procopius admitted that the two frontiers were indistinct from ancient times and the population traded together and even intermarried, that no stronghold existed on either side so that "it was possible … for the Persian King to proceed by this route with comparative ease and convenience in passing through into Roman territory", a potentially dangerous situation noted some two generations earlier by the Armenian historian, Łazar P'arpec'i. […] Much has been made of the refortification of the *limes* in the first half of the VIth century which moved the newly created *magister militum per Armeniam, Pontum Polemoniacum et gentes* forward to Theodosiopolis, and particularly of the new fortress of Kitharizon in the satrapal region of Asthianene, the residence of one of the three dukes under his command. […] But it was not part of a continuous system of border fortifications, its garrison seems to have been intended to guard the *kleisurai* of the Taurus leading to the Mesopotamia, as much as the central portion of the border, and its presence did not impede Persian raids from by-passing it to reach as far as Theodosiopolis. Because of its relative discontinuity, this imprecise line of demarcation, crossed by raids and counterraids, could not possibly have been hermetic and was as much a bridge as a barrier. It was in fact normally open except in wartime and some roads crossing the Empire into Persian territory are recorded on the contemporary *Tabula Peutingeriana*».

[440] Ad esempio, nel IV sec. i sovrani arsacidi avevano cercato di seguire la linea dottrinale, quasi sempre arianizzante (tendente cioè a negare la natura divina del figlio di Dio), della corte costantinopolitana: vd. Garsoïan 1999, p. 38.

[441] Vd. Garsoïan 1999, pp. 258-9.

[442] Secondo Giovanni efesino (*HE* VI 10-11) il cattivo trattamento riservato dai Romani alla Persarmenia avrebbe provocato la collera divina e la loro conseguente disfatta militare.

di Cappadocia[443]. L'autocefalia e l'indipendenza dottrinale della Chiesa armena sembravano correre un pericolo gravissimo[444]. Non è sorprendente quindi che Movsēs II non vedesse di buon occhio la nuova situazione politica, e le alleanze di Mušeł. Logico quindi che, per quanto potesse, cercasse di contrastarne l'autorità. Ma in che modo era possibile ciò?

VI.7.2 Contrasto fra diritto consuetudinario e diritto canonico in Armenia

Facciamo nuovamente un piccolo passo indietro. La fine della regalità arsacide aveva fatto della Chiesa armena l'unico stato possibile (vd. Mardirossian 2004, p. 39): conseguentemente, fin dalla metà del IV sec. iniziò a profilarsi un contrasto fra il diritto consuetudinario (nobiliare, orale: *awrēnkʻ*) e quello 'canonico' (ecclesiastico, scritto)[445]. Quando, come nel caso dei vescovi presenti alla sinodo di Šahapivan del 444 (i cui venti canoni sono raccolti in *Kanonagirkʻ Hayocʻ*), i padri della Chiesa armena si trovarono di fronte alla necessità di ottenere pene secolari contro i rappresentanti di una pericolosa eresia (forse di stampo pauliciano), la mancanza di un sovrano e di un diritto secolare scritto li obbligò a colmare tale vuoto con lo stabilire delle sanzioni corporali e di imprigionamento (Canone 19 di Šahapivan) teoricamente estranee al diritto canonico, estendendo fra l'altro le pene alla piccola nobiltà ecclesiastica e laica, normalmente

[443] Vd. Garsoïan 1999, *passim* e Mardirossian 2004, *passim*. Ribardiamo solo incidentalmente che il già ricordato (vd. nota 69) canone 28 di Calcedonia, precisando le prerogative del vescovo di Costantinopoli, ne stabiliva il primato in oriente con la facoltà di ordinare i metropoliti di Ponto, Asia e Tracia (ma non gli altri vescovi di questi territori) nonché i vescovi delle regioni sottomesse ai barbari: vd. Maraval 1998a, p. 103 e De Halleux 1990, pp. 520-558.

[444] Si aggiunga che Domiziano, vescovo di Melitene, stretto parente di Maurizio e suo consigliere, plenipotenziario imperiale durante le trattative con Cosroe II, era noto per la sua intransigenza dottrinale: non a caso, qualche anno più tardi (599-601), avrebbe guidato una lunga e sistematica persecuzione dei giacobiti (o siri ortodossi, la cui Chiesa era stata fondata da Giacomo Baradeo proprio nel VI sec.). In proposito vd. Paret 1957 e Maraval 1998d, pp. 468-9.

[445] Al riguardo Mahé, in Mardirossian 2004, p. X, sottolinea: «Si l'on admet, comme le concile de Chalcédoine en 451, que le Christ a deux natures, humaine et divine, unies en une seule personne, on devrait logiquement en conclure que la loi civile et la loi religieuse peuvent rester distinctes, chacune dans son domaine, sous la direction de l'autorité compétente, souverain temporel ou chef de l'église. Au contraire, si l'on rejette la définition chalcédonienne en se réclamant, d'après le concile d'Ephèse de 431, 'de l'unique nature du Verbe incarné', une interprétation trop rigide de cette dernière formule risque de laisser croire que toute activité profane est un vestige illégitime du péché et que la loi civile a vocation à se laisser entièrement absorber par la loi religieuse».

esentata, con una conseguente messa in discussione del diritto consuetudinario[446]. Ancora un Canone di Šahapivan, il 16, prevedeva una riforma delle modalità d'accesso alle cariche ecclesiastiche che apriva queste ultime ai meritevoli, sottraendole all'esclusivo gioco dei clan dinastici: era un ulteriore attacco all'*awrēnk'*, che poneva le premesse per una eguaglianza sociale di base e per una Chiesa riunita intorno alla forte figura del proprio patriarca, minacciando così autonomia e privilegi dei grandi principati familiari[447]. A Šahapivan inoltre erano state gettate le basi dell'autocefalia della Chiesa persarmena, ormai svincolata di fatto da Cesarea e che di lì a poco, impegnata nella difficile lotta contro il tentativo persiano di imporre il mazdeismo, non avrebbe potuto inviare suoi rappresentanti a Calcedonia[448].

Se questa era la situazione alla metà del V sec., è lecito supporre che fosse ulteriormente progredita nel corso del VI fino ad arrivare poi, nella prima metà del VII, agli estremismi di un Yovhannēs Mayragomec'i, che sognava una società monofisita e teocratica in cui il diritto canonico avrebbe prevalso su quello ecclesiastico[449]. Un Mayragomec'i la cui influenza è anticipata, da Arsen Sap'areli (XI), agli anni successivi al 572: un evidente errore dell'autore georgiano (o meglio, della sua fonte) che però forse nasconde qualcos'altro. Non è assurdo infatti ipotizzare che questa 'attrazione' dell'interprete per eccellenza del pensiero giulianista alla seconda metà del VI sec. sia indice dell'importante diffondersi, in quell'epoca e in Armenia, del pensiero di Giuliano di Alicarnasso[450]. Vi erano quindi i presupposti, sia ideologici che giuridici, per una opposizione e un conflitto di competenze fra Movsēs II e Mušeł.

---

[446] In proposito vd. Mardirossian 2004, pp. 209 ss. Paulicianesimo: eresia diffusasi fra VI e VII sec. in Siria e Armenia; si presentava come un dualismo radicale, perciò confuso col manicheismo dai contemporanei, e consisteva in un deciso immaterialismo sfociante nel rifiuto dei sacramenti, della croce, delle immagini e della gerarchia ecclesiastica. Vd. Garsoïan 1967. Contiene spunti interessanti anche Dadoyan 1997.

[447] Vd. ancora Mardirossian 2004, pp. 160-2.

[448] Vd. Sarkissian 1965, part. pp. 148 ss.

[449] Mardirossian 2004, p. 266.

[450] Già introdotto, come detto, all'epoca della consacrazione di Abdišoy: in proposito, tuttavia, vd. le riserve di Cowe 1993. Un atteggiamento 'giulianista' di Movsēs II sembra riflettersi nel suo sdegnoso rifiuto di recarsi a Costantinopoli per non essere costretto, comunicando con i Romani, ad assumere vino mescolato ad acqua e pane lievitato: una posizione giulianista, appunto, che vede nell'acqua un mezzo che renderebbe impuri corpo e sangue del Cristo nel rito dell'eucaristia. Dobbiamo tale interpretazione a un prezioso suggerimento della Prof.ssa Nina Garsoïan.

VI.7.3 'Interferenze giurisdizionali' fra Movsēs II e Mušeł

Proviamo ora a fare delle ipotesi circa la possibile concretizzazione di questo contrasto. In quanto patriarca, Movsēs II era pur sempre la guida incontrastata della gerarchia ecclesiastica armena, compresi i vescovi delle diocesi ora divenute territorio romano: egli, inoltre, era erede di quella carica di primo giudice che in epoca arsacide era passata dal capo del clero zoroastriano al suo omologo cristiano[451]. Tutti i vescovi gli dovevano quindi obbedienza. Inoltre, come ricorda Mardirossian (2004, pp. 155-60), il compromesso raggiunto dalla Chiesa circa il principio ereditario faceva sì che quando in una diocesi il seggio episcopale restava vacante, il signore del luogo avesse facoltà di scegliere un successore all'interno della sua famiglia; tale candidato, tuttavia, doveva ottenere la consacrazione del patriarca che, teoricamente, poteva respingere come indegna la candidatura. Ma la scelta del vescovo di una diocesi era fondamentale: tutta la gerarchia ecclesiastica della regione era consacrata e controllata dal vescovo stesso. Perciò, di fronte a un eventuale veto, il *naxarar* del luogo poteva rivolgersi al *marzban* perché sanasse la situazione. Ne nasceva un contrasto che sarebbe stato risolto solo in virtù dei momentanei rapporti di forza fra le parti[452]. Ma non è finita: di sicuro a partire dal VII sec., il patriarca aveva addirittura la possibilità di nominare autonomamente un vescovo e di modificare i limiti diocesani dei suoi oppositori[453]. Non è difficile pensare a una situazione del genere nel 591, con Movsēs II deciso a contrastare la nomina di un vescovo calcedoniano o a sanzionare, alla luce della mutata situazione politica, vescovi già in carica con simpatie non troppo ortodosse. C'era però dell'altro. Il *kat'olikos*, in quanto capo della Chiesa, aveva sotto la sua giurisdizione circa la metà dei distretti dell'Ayrarat, la nuova provincia di *Armenia Inferior*[454]: la sua ferma volontà di non rendere facile la vita ai calcedoniani doveva farsi sentire. Possibile dunque che, nel giro di qualche mese, i *naxarar* (magari già parzialmente delusi dagli accordi con i Romani) e gli amministratori bizantini iniziassero a produrre a Mušeł le loro rimostranze, mettendolo sotto forte pressione.

[451] Vd. Mardirossian 2004, pp. 222 ss.
[452] Vd. Mardirossian 2004, p. 155.
[453] Vd. Mardirossian 2004, pp. 292-3.
[454] Vd. Hewsen 1997, pp. 125-6.

Ma vi era certamente un altro motivo di contrasto fra il *kat'oɫikos* e lo *sparapet*, che faceva da contraltare a quello appena esposto. Se infatti la giurisdizione 'ecclesiastica' di Movsēs su tutta l'Armenia (o almeno su tutta la 'vecchia' Persarmenia) costituiva un concreto intralcio per l'autorità di Mušeł, viceversa l'autorità politico-militare di quest'ultimo sconfinava probabilmente anche in quel che restava della Persarmenia, costituendo così un ulteriore e più grave problema, dal momento che il rappresentante dell'impero rischiava di pestare i piedi al grande alleato di Costantinopoli, quel Cosroe II che cercava di ricomporre i pezzi del suo regno e aveva l'assoluto bisogno di consolidare la sua autorità attorno a Dwin. In sostanza, si creavano le premesse per un possibile, ma al momento solo teorico e indiretto, scontro fra Maurizio e Cosroe. La situazione era in parte analoga a quella dell'Iberia, con la differenza della complessiva maggiore importanza 'strategica' dei territori armeni. In Iberia infatti Guaram, *curopalate* imperiale, trovava il modo di esercitare la sua autorità anche sulla porzione di territorio iberico rimasta in mani persiane; è nuovamente il discorso della estrema 'porosità' e sostanziale incontrollabilità di queste zone di confine, a maggior ragione quando fra loro omogenee. Infatti, come sottolinea Cyril Toumanoff (1963, p. 386 n. 11), il *curopalate* iberico ottenne la fedeltà dei duchi locali e anche del vecchio ramo cosroide installatosi in Kakhetia, dal momento che «in spite of the division, Guaram must have exercised his suzerainty over the princes of the Iranian sphere of influence; Kakhetia was, obviously, a part of that sphere, and J̌uanšer, 219, after recording the appointment of Guaram, says: 'And the children of Bacurius, dexcendant of Dač'i the son of Vaxtang, to whom King Vaxtang had passed the crown, remained in Kakhetia. They held Kakhetia and Heret'i from the Iori and resided at Uǰarma; and they were obedient to the Curopalate [A om.: Guaram]'».

La situazione per Mušeł sembrava sempre più complicata e delicata. Il suo rispetto, se non altro formale, dell'ortodossia armena nell'incontro di Costantinopoli del 591 aveva già richiesto un prezzo molto alto. Se infatti Guaram/Gurgenes, pur controllando un territorio più remoto e meno importante, aveva ricevuto il titolo di *curopalate*, lui non sarebbe potuto andare oltre il pur sempre importante ma meno prestigioso titolo di patrizio: era una questione di rispetto dell'ortodossia calcedoniana, fondamentale sotto Maurizio, senza il quale nessuna alta dignità romana sarebbe stata conferita ad alcuno; i problemi comunque creati dai contrasti dottrinali, la scarsa elasticità armena in proposito,

imponevano comunque prudenza e l'assegnazione di una onorificenza meno prestigiosa[455].

VI.8 L'azzardo di Mušeł

VI.8.1 Mušeł sperava in una ricompensa anche da parte di Cosroe II?

A questo punto possiamo ipotizzare un doppio, alternativo scenario: la scelta fra le due possibilità dipende dall'interpretazione che si sceglie di dare alla notizia vista in precedenza, ovvero la presunta nomina di Mušeł a *marzban* da parte di Cosroe. Infatti potremmo vedere in questo dato un semplice riferimento, come sempre sostanziato e accresciuto dagli intenti ideologici dello Pseudo Yovhannēs, all'effettivo esercizio, da parte dello *sparapet*, della sua autorità anche sui prìncipi e sui territori di quella che era ancora, propriamente la Persarmenia: il risultato di tale situazione sarebbe stato il manifestarsi, prima smorzato poi sempre più evidente, dei contrasti fra il capo dei Mamikonean e il 'legittimo' *kat'ołikos* armeno, con l'ovvio e conseguente coinvolgimento di Cosroe II prima e del suo alleato Maurizio poi. Non possiamo sapere se tali contrasti siano sorti prima del 14 settembre 591, dopo quella data o, meglio ancora, sia prima che dopo la Festa della Croce di quell'anno: di sicuro essi avranno contribuito non poco allo scisma interno della Chiesa armena e da esso saranno poi stati notevolmente esacerbati. Maurizio, dopo aver risolto il problema 'ecclesiastico', sarebbe stato poi costretto a intervenire per prevenire una crisi politica con l'alleato persiano, provvedendo al sacrificio di Mušeł, privato della possibilità di 'gestire' l'Armenia e inviato in Tracia, e accelerando il consolidamento di una amministrazione diretta dei nuovi territori. Ma, come detto, vi è anche un'altra possibilità interpretativa, che nasce da una interpretazione letterale di quella attribuzione a Mušeł del titolo di *marzban*, una carica che

[455] Toumanoff (1963, p. 389 n. 23): «The preference shown by the Imperial Court to Iberia over Armenia in this matter is, however, due not to the relative importance of the two countries, for the latter was very much more important then than the former, but doubtless to the fact that while Iberia maintained religious conformity with the Empire, Armenia, after 555, did not». Si tenga però conto anche del fatto che l'Iberia romana non era stata provincializzata, mentre i nuovi territori ex persarmeni sembrano essere entrati a far parte, anche se per breve tempo, dell'amministrazione imperiale: da qui, pure, la necessità di conferire un titolo più pesante al "presiding prince" iberico.

evidentemente il generalissimo armeno avrebbe tenuto per pochissimo tempo e che gli sarebbe stata revocata, producendo così la cancellazione del suo nome dagli elenchi ufficiali. Si ricordi infatti che Mušeł aveva rifiutato, in precedenza, le profferte dell'usurpatore Bahrām, il quale aveva proposto un'alleanza sollecitando il sentimento di fedeltà agli Arsacidi da parte armena contro i Sasanidi e facendo balenare a Mušeł le possibilità di una forte autonomia[456]. Non avendo risposto alla prima lettera, Mušeł si vide recapitare una seconda, non più conciliante ma minacciosa, missiva: a quest'ultima lo *sparapet* aveva replicato precisando la sua posizione; preferiva sostenere un sovrano legittimo e, fra le righe, lasciava intendere che preferiva il sicuro sostegno romano alle offerte di un usurpatore. Il generalissimo armeno si era quindi in qualche modo esposto, evitando di rivelare "al popolo, per timore di fratture" le proposte di Bahrām e scegliendo di sostenere Cosroe. Naturalmente egli aveva fatto bene i suoi conti, e si aspettava la giusta ricompensa per la sua scelta. Ma forse, anzi quasi certamente, non si aspettava riconoscenza solo dai Romani ma anche da Cosroe. Come si è già visto, però, nel prosieguo della sua narrazione Ps.-Sebeos parla di aperti contrasti scoppiati fra Cosroe da una parte e gli ufficiali romani e i loro alleati armeni dall'altra. Tali contrasti sembrano avere a che fare principalmente con la spartizione del bottino di guerra, poiché probabilmente i Romani si erano impadroniti di parte delle sostanze che l'usurpatore aveva attinto dalle casse del tesoro reale, e che quindi formalmente sarebbero dovute tornare al loro legittimo proprietario, lo *šāh* (Ps.-Sebeos 80-83): ancora una volta un 'conflitto di competenze', generato da una situazione singolare e ambigua. Il rischio quindi di una rottura, immediata e drammatica, della fresca alleanza fra i due imperi. Ancora una volta, però, sarebbe stato l'intervento pacificatore di Maurizio a risolvere la situazione, imponendo ai suoi uomini il rispetto di suo 'figlio' Cosroe e a quest'ultimo la dovuta ricompensa per chi gli aveva consentito il ritorno sul trono (Ps.-Sebeos 84-85). Episodio tuttavia rivelatore delle difficoltà economiche, e di conseguenza militari, del re dei re appena tornato al potere: difficoltà di reclutamento e finanziamento di un esercito, quindi, nel momento in cui gli zii dello *šāh* divengono un problema che si traduce presto in aspra rivolta, prendendo così il testimone da un Bahrām all'epoca in fuga, ma che

[456] Ps.-Sebeos 77-79. Sul legame fra la famiglia di Bahrām e la dinastia arsacide, vd. il recente Kamoliddin 2005.

sarebbe stato presto, e finalmente, eliminato. In questi contrasti di Cosroe con i suoi alleati rientra anche quello con il leader armeno. Cerchiamo di capire perché, premettendo che tale ricostruzione ha, allo stato attuale, un mero valore ipotetico.

VI.8.2 Anche Mušeł tenta il doppio gioco?

Cosroe ha bisogno di rinforzi per il suo esercito, e nessuno meglio degli Armeni può in questo momento soddisfare i suoi bisogni. Mušeł, membro di una famiglia filoromana ma fino ad allora formalmente suddito dei Sasanidi in Persarmenia, ha certo avuto modo di farsi conoscere dal re dei re; magari ha già avviato trattative con lui subito dopo aver rifiutato l'accordo con l'usurpatore. A questo punto il conferimento del titolo di *marzban* potrebbe essere la giusta ricompensa, al di là di un eventuale finanziamento concreto, per i suoi servigi militari. Ma, se le cose stanno veramente così, Mušeł cerca di tenere il piede in due scarpe: vuole ottenere i pieni poteri sugli altri Armeni sia nel territorio di influenza persiana che nei nuovi territori sotto controllo imperiale. Tuttavia, i contrasti col *kat'ołikos* derivati in prima istanza dalla questione calcedoniana scoprono ben presto il suo doppio gioco, o se non altro il suo comportamento ambiguo e utilitaristico. Lo scontro aperto fra lo *sparapet* e Cosroe sarebbe dunque il risultato di tale situazione. Lo si è già visto, i grandi imperi non accettavano i doppiogiochisti ed erano pronti a reprimere chiunque avesse velleità del genere, o se non altro a riportarlo rapidamente a più miti consigli. Già all'epoca di Giustino I vi era stata una chiara dimostrazione di questo atteggiamento, e della solidità dell'intesa fra le due superpotenze che, pur in 'concorrenza' fra loro, non ammettevano tentativi di terzi di approfittare della situazione. Zilgibis, signore degli Unni stanziati a nord del Caucaso, aveva stretto prima un'alleanza con i Romani e, successivamente, era passato al servizio dei Persiani; informato della cosa, Giustino aveva abilmente sovvertito la situazione sfavorevole e avvertito Kawād, che si era poi incaricato di dare una dimostrazione di forza e 'compattezza' dei due imperi[457]:

In quell'anno l'imperatore dei Persiani persuase un re degli Unni, Zilgibis. L'imperatore Giustino lo venne a sapere, e dal momento che in precedenza aveva convinto Zilgibis ad

[457] Vd. Greatrex e Lieu 2002, p. 80; Scott 1992, p. 163.

aiutare i Romani e gli aveva inviato molti doni e stipulato un accordo con lui mediante giuramento, egli fu estremamente dispiaciuto per la notizia che egli fosse passato all'imperatore persiano. Dopo essere stato convinto da Kawād, imperatore dei Persiani, l'Unno si era messo in marcia per unirsi a Kawād, imperatore persiano, contro i Romani con ventimila uomini, per iniziare una campagna contro i Romani. Il santissimo Giustino rivelò la perfidia e lo spergiuro di re Zilgibis all'imperatore Kawād tramite un suo inviato, in un messaggio amichevole con profferte di pace, proprio come se, è stato detto, gli avesse scritto per un altro scopo. Egli gli disse che aveva accettato denaro dai Romani per agire contro i Persiani, per tradirli e unirsi ai Romani nel momento in cui la battaglia fosse iniziata: «È necessario» continuò egli «per noi che siamo fratelli, parlare in amicizia e non diventare gli zimbelli di questi cani». Quando l'imperatore persiano fu informato della cosa, interrogò Zilgibis: «Hai accettato doni dai Romani, e sei stato persuaso (da loro ad agire) contro i Persiani?». Zilgibis disse la verità e confessò. Kawād, imperatore persiano, era in collera e, sospettando che Zilgibis si fosse recato da lui a tradimento, lo mise a morte e distrusse gran parte della sua orda nella notte. Inviò un vasto contingente contro gli Unni, che non sapevano che quell'esercito era stato inviato contro di loro dall'imperatore persiano ma credevano che fosse un'invasione da qualche altro paese contro gli Unni e il loro re. Gli Unni sopravvissuti fuggirono. Allora l'imperatore Kawād decise di discutere i termini di un accordo di pace e informò di questo l'imperatore romano Giustino tramite l'inviato Labroios. (Malalas *Chron.* 17. 10)[458]

VI.8.3 Lettera di Maurizio a Cosroe II sul 'problema armeno'

In un caso o nell'altro, Cosroe prima e Maurizio poi furono comunque chiamati a intervenire, ribadendo un volta di più la solidità della loro alleanza. Questa particolare lettura dei fatti ci permette anche una diversa interpretazione di uno dei documenti più controversi e interessanti contenuti nell'opera storica attribuita a Ps.-Sebeos: una lettera di

[458] Καὶ προετρέψατο ὁ βασιλεὺς Περσῶν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ῥῆγα τῶν Οὔννων ὀνόματι Ζιλγιβί· περὶ οὗ ἀκούσας Ἰουστῖνος ὁ βασιλεύς, ὅτι πρῴην μὲν αὐτὸς ἦν προτρεψάμενος αὐτὸν πρὸς βοήθειαν Ῥωμαίων· πέμψας γὰρ ἦν αὐτῷ καὶ δῶρα πολλὰ καὶ σύνταξιν παρ´ αὐτοῦ λαβὼν μεθ´ ὅρκου, ἀκούσας ὅτι προσερῥύη τῷ βασιλεῖ Περσῶν, ἐλυπήθη σφόδρα. ὁ δὲ αὐτὸς Οὖννος, προτραπεὶς ὑπὸ Κωάδου βασιλέως Περσῶν ἦλθε κατὰ Ῥωμαίων μετὰ εἴκοσι χιλιάδων, ὀφείλων πολεμῆσαι Ῥωμαίοις. ὁ δὲ θειότατος Ἰουστῖνος ἐδήλωσε διὰ πρεσβευτοῦ τῷ βασιλεῖ Κωάδῃ μετὰ φιλικῆς αὐτοῦ ἀποκρίσεως ἕνεκεν εἰρήνης, ὡς ἐπ´ ἄλλῳ τινὶ γράψας, φησί, τὴν τοῦ αὐτοῦ Ζιλγιβὶ ῥηγὸς παραβασίαν καὶ ἐπιορκίαν, καὶ ὅτι παρὰ Ῥωμαίων ἐκομίσατο χρήματα κατὰ Περσῶν, ὀφείλων αὐτοὺς προδοῦναι καὶ τῷ καιρῷ τῆς συμβολῆς ὑπὲρ Ῥωμαίων συμμαχεῖν, καὶ ὅτι δεῖ ἡμᾶς ἀδελφοὺς ὄντας εἰς φιλίαν λαλεῖν καὶ μὴ ὑπὸ τῶν κυνῶν τούτων παίζεσθαι. καὶ ἐπιγνοὺς ταῦτα ὁ βασιλεὺς Περσῶν, ἐπηρώτησε τὸν Ζιλγιβίν, εἰρηκὼς ὅτι Δῶρα ἔλαβες παρὰ Ῥωμαίων προτραπεὶς κατὰ Περσῶν; καὶ εἶπεν ὁ Ζιλγιβὶς τὸ ἀληθὲς καὶ ὡμολόγησε. καὶ ὠργίσθη ὁ βασιλεὺς Περσῶν Κωάδης, καὶ ἐφόνευσεν αὐτόν, ὑπονοήσας ὅτι δόλῳ ἦλθε πρὸς αὐτόν, καὶ πολλοὺς τοῦ ὄχλου αὐτοῦ νυκτὸς ἀνεῖλε, πέμψας κατ´ αὐτῶν πλῆθος πολύ, ἀγνοούντων ὅτι ἀπὸ τοῦ βασιλέως Περσῶν ἐπέμφθη κατ´ αὐτῶν τὸ πλῆθος, ἀλλὰ ὡς ἀπὸ ἄλλης χώρας, φησίν, ἐπελθόντων τοῖς Οὔννοις καὶ τῷ ῥηγὶ αὐτῶν· οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Οὔννων οἱ περισωθέντες ἔφυγον. καὶ ἔδοξε λοιπὸν ὁ βασιλεὺς Κωάδης λαλεῖν περὶ πάκτων εἰρήνης, δηλώσας διὰ Λαβροΐου πρεσβευτοῦ τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων Ἰουστίνῳ.

Maurizio a Cosroe, nella quale l'imperatore romano espone al 'collega' sasanide un piano per la deportazione in massa degli Armeni e l'eliminazione del problema da essi costituito. Fatta la tara alle solite esagerazioni, a nostro avviso questa testimonianza si configura come il tentativo romano di risolvere un possibile pericolo, scongiurando una fonte di tensioni lungo il confine transcaucasico e, contemporaneamente, sfruttare il potenziale bellico offerto dai *naxarar*. Ma leggiamo ora il contenuto del documento in questione:

A quel tempo il re dei Romani, Maurizio, ordinò che fosse scritta una lettera di denuncia al re dei Persiani al riguardo di tutti i prìncipi armeni e delle loro truppe: «Essi sono una razza perversa e disobbediente; essi sono fra noi e causano problemi. Ora suvvia, io riunirò i miei e li invierò in Tracia; tu riunisci i tuoi e ordina loro di portarsi in oriente. Se muoiono, allora muoiono i nostri nemici; se uccidono, allora uccidono i nostri nemici; ma noi vivremo in pace. Poiché se restano nella loro terra, non avremo mai pace». Entrambi furono d'accordo. L'imperatore iniziò a dare ordini di riunirsi e li inviò in Tracia. Egli insistette con forza perché l'ordine fosse eseguito. Ed essi iniziarono a fuggire dalla regione e a sottomettersi ai Persiani, specialmente quelli la cui terra era sotto il suo dominio. Egli li ricevette con tutti gli onori e concesse loro doni maggiori di quelli dell'imperatore. Specialmente quando egli vide la loro fuga dall'imperatore, con ancor maggiore entusiasmo volle conquistarli alla sua causa. (Ps.-Sebeos 86-87)

Come sempre il racconto di Ps.-Sebeos non è esente da qualche ambiguità. A ragione è stato già osservato come questo preteso documento ufficiale sia in realtà, molto probabilmente, una costruzione retrospettiva e una interpretazione, in parte tendenziosa, delle intenzioni di Maurizio da parte dello storico. Nessuno mette in dubbio il bisogno romano di sfruttare le potenzialità militari armene, né si discute le maggiori opportunità di controllo offerte all'impero da territori in parte privati dei loro politicamente volubili signori, impegnati altrove[459]. Tuttavia riteniamo che un paio di precisazioni siano doverose. Nella *Storia* attribuita a Sebeos, questo passo precede immediatamente la narrazione del già ricordato tentativo dei nobili Vahewuni di sottrarsi al controllo romano

[459] Thomson e Howard-Johnston (1999, pp. 176-177): «The Machiavellian scheme to gut Armenia of its manpower, attributed to Maurice, is, almost certainly, Sebeos' retrospective interpretation. Maurice's letter, unlike the majority of other documents quoted or summarized in the text, is evidently an editorial concoction. It cannot, however, be denied that the Romans would have found it easier to manage their much enlarged sector of Armenia if they were able to siphon off a significant percentage of its military manpower. But there was no question of tampering with the traditional social order. The nobility had to be *managed*, the Romans being forced (because of their need for recruits) to adopt a tough stance. At a later stage, as part of this strict regime, they were ready to take considerable risks in their determination to root out any dissident element among the nobles in their sector (as is witnessed by their campaign deep into the mountain fastnesses south of Lake Van, to stamp out Vahewuni opposition)».

offrendosi ai Persiani, salvo poi cercare di approfittare della situazione e del denaro sasanide tentando, in maniera disperata e inefficace, di tenere in scacco i due imperi. Non è chiarissimo il riferimento ai prìncipi armeni più pronti a passare ai Persiani, che sarebbero stati "specialmente quelli la cui terra era sotto il suo dominio". Ora, se il riferimento è al "dominio" di Maurizio, ciò significherebbe che i Romani stavano facendo leve di Armeni anche nella parte di vecchia Persarmenia rimasta in mano sasanide: niente di sorprendente, visto il perfetto accordo fra i due imperi; la maggiore propensione alla 'diserzione' degli Armeni 'romani' si spiegherebbe con il ripetersi di una situazione che i *naxarar* iniziavano a non digerire; il ricorso agli Armeni 'persiani' sarebbe frutto invece delle maggiori necessità belliche, e potrebbe essere stato imposto a Cosroe II, il cui entusiasmo nell'accogliere i 'transfughi' deriverebbe da pari necessità militari evidentemente non soddisfatte. Se invece il riferimento fosse al(l'ex) "dominio" di Cosroe, allora potrebbe spiegarsi come una volontà dei prìncipi della vecchia Persarmenia di tornare sotto il militarmente meno impegnativo controllo persiano. Ma al di là di questo, e tenuto conto della possibile tendenziosità retrospettiva dello storico, crediamo non siano da sottovalutare le indicazioni contenute nella presunta lettera di Maurizio a Cosroe, che probabilmente non sarà parte di un documento originale ma potrebbe comunque echeggiare una effettiva linea di condotta dell'imperatore romano. Si è già visto infatti quanti e quali problemi gli Armeni avevano da subito provocato ai Romani dopo gli accordi del 591: lo scisma della Chiesa armena è solo l'esempio più noto ed eclatante di quella situazione. Ma si è detto pure degli screzi suscitati da alcuni prìncipi armeni, dei problemi creati dallo stesso Mušeł, dei dissapori di quest'ultimo con Cosroe, che avevano rischiato di incrinare la fresca e importante alleanza fra l'imperatore e il re dei re. Ancora, si è parimenti ricordato il sovrapporsi di giurisdizioni e autorità, sia ecclesiastiche che secolari, che la recente spartizione dell'Armenia aveva provocato. Se poi dovessimo tener conto anche della nostra ipotesi su un possibile tentativo di doppio gioco da parte del generalissimo armeno, allora ce ne sarebbe abbastanza per giustificare il tono e le intenzioni di Maurizio. D'altra parte Mušeł era stato inviato in Tracia dopo quei problemi; stesso destino sarebbe capitato, e più di una volta, ad Atat Xoŕxoŕuni, presumibilmente un nobile del suo seguito. Maurizio aveva il fronte danubiano da rafforzare, e allo stesso modo Cosroe II doveva reprimere prima possibile la ribellione di

suo zio Bistām. Inviare contingenti armeni sui due fronti avrebbe risolto due problemi in un sol colpo. Se invece vogliamo dare una spiegazione dell'astio con cui Maurizio pare parlare degli Armeni, esso potrebbe essere frutto della solita intolleranza dei due imperi verso chiunque, Unni o Armeni che fossero, pensasse di poter entrare con pari dignità nel loro 'gioco'. Non sono ammessi scherzi, in particolare non sono ammessi alleati che spostino a proprio piacimento i loro servigi da un impero all'altro.

VI.8.4 La *milieutheorie* nel VI sec. d.C.

Un altro indizio può essere portato a sostegno della nostra tesi, contribuendo a convalidare la sostanziale autenticità delle idee espresse da Maurizio in questo presunto documento e dandocene anche una spiegazione di carattere 'ideologico'. Come opportunamente notato da Florin Curta (2001, pp. 43-52) nella sua monografia dedicata a "gli Slavi", nella seconda metà del VI sec. riscuote grande successo la "teoria dei climi" o *milieutheorie*: molti storici dell'epoca (da Procopio a Giovanni di Efeso, ma non solo) ritengono cioè che le caratteristiche socio-culturali e militari, 'etniche' diremmo, di un popolo dipendano dalle caratteristiche climatiche, ambientali della regione da esso abitata. Una voce fuori dal coro sembra essere l'autore delle *Eratopokriseis*, un monaco conosciuto come Pseudo-Cesario, uno scrittore monofisita del VI sec. che per lungo tempo è stato ritenuto (a torto: vd. Curta 2001, pp. 43 e 44 n. 19) la prima fonte a parlarci degli Slavi, in un passo da lui dedicato proprio alla confutazione della *milieutheorie*. Al contrario un ulteriore voce a favore, ed è la testimonianza che più ci interessa, è rappresentata dall'autore dello *Strategikon*, ricco e interessante manuale di arte militare, tradizionalmente attribuito proprio all'imperatore Maurizio ma più probabilmente realizzato da un esperto ufficiale a lui vicino[460]; questo autore di strategia militare, basandosi proprio sulla teoria dei climi, cerca di determinare le caratteristiche militari degli Slavi, che egli sembra conoscere bene per esperienza diretta e che considera fra i

[460] Vd. soprattutto Dennis e Gamillscheg 1981, nonché Dennis 1984. Per la prima e piuttosto recente traduzione italiana di quest'opera, vd. Cascarino 2006: l'opera è però forse un po' troppo vicina, anche dal punto di vista dell'impostazione grafica, alla già citata versione inglese di Dennis 1984.

pericoli più gravi per l'impero romano[461]. Per inserire anche Maurizio tra i fautori di questa teoria dei climi il passo è veramente breve. Ciò naturalmente contribuisce a spiegare l'atteggiamento romano nei confronti degli Armeni: il loro territorio era aspro, frammentato, nei lunghi inverni diviso in innumerevoli regioni quasi irraggiungibili[462]; da ciò la diffidenza verso gli Armeni e l'esitazione a controllarne direttamente il paese, il tentativo di cementare le alleanze con parte della loro nobiltà per ottenerne un controllo indiretto, la rinuncia a uno scontro frontale con essi (anche sul piano dottrinale) e il tentativo di indebolirli dividendoli, sfruttandone così anche le straordinarie capacità militari.

VI.9 Scisma armeno: la proposta di una nuova interpretazione dei fatti

VI.9.1 La 'inevitabile' elezione di Yovhannēs Bagaranc'i

Già nel IV sec. il patriarca Sahak il Parto (387-438), ultimo discendente della famiglia di San Gregorio, aveva dovuto subire le forti pressioni dei Persiani che, dopo la divisione del 387 e ancor più dopo il 428, avevano cercato di costringere i Persarmeni ad aderire al duofisismo della Chiesa di Persia per allontanarli definitivamente dai Romani. Ma Sahak,

[461] Ἐν ὕλαις δὲ καὶ ποταμοῖς καὶ τέλμασι καὶ λίμναις δυσβάτοις οἰκοῦντα καὶ πολυσχιδεῖς τὰς διεξόδους τῶν οἰκήσεων ποιούμενα, διὰ τὰς ὡς εἰκὼς συμβαινούσας αὐτοῖς περιστάσεις, τὰ ἀναγκαῖα τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐν ἀποκρύφῳ χωννύουσιν, οὐδὲν περιττὸν ἐν φανερῷ κεκτημένα. Καὶ βίον ζῶντα ληστρικὸν φιλοῦσιν ἐν τοῖς δασέσι καὶ στενοῖς καὶ κρημνώδεσι τόποις τὰς κατὰ τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν ἐγχειρήσεις ἐργάζεσθαι. Κέχρηνται δὲ ἐπιτηδείως ταῖς ἐνέδραις καὶ τοῖς αἰφνιδιάσμασι καὶ κλοπαῖς ἔν τε νυξὶ καὶ ἡμέραις πολλὰς μεθόδους σχηματιζόμενα. Ἐν πείρᾳ δέ εἰσι καὶ τῆς τῶν ποταμῶν διαβάσεως ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους καὶ γενναίως ἐγκαρτεροῦσι τοῖς ὕδασιν, ὡς πολλάκις τινὰς αὐτῶν ἐν τοῖς οἰκείοις διάγοντας, αἰφνιδιασμένους ἐκ περιστάσεως, καταδύναντας ἐν τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, καλάμους ἐπὶ τούτῳ πεποιημένους μακροὺς δι´ ὅλου κεκενωμένους κρατεῖν ἐν τοῖς στόμασιν αὐτῶν διήκοντας μέχρι τῆς τοῦ ὕδατος ἐπιφανείας καὶ κειμένους ὑπτίους ἐν τῷ βάθει δι´ αὐτῶν ἀναπνέειν καὶ ἐπὶ πολλὰς ὥρας ἐξαρκεῖν, ὥστε μηδεμίαν ὑπόνοιαν ἐξ αὐτῶν γίνεσθαι· ἀλλὰ κἂν συμβῇ τοὺς καλάμους ἔξωθεν ὁρᾶσθαι, συμφυεῖς τῷ ὕδατι τούτους νομίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀπείρων. […] Ἄπιστοι δέ εἰσι παντοίως καὶ ἀσύμφωνοι περὶ τὰς συνθήκας, φόβῳ μᾶλλον ἢ δώροις εἴκοντες· διαφόρου γὰρ γνώμης κρατούσης ἐν αὐτοῖς, ἢ οὐ συμβαίνουσιν, ἢ καὶ συμβαινόντων αὐτῶν τὰ δοκοῦντα συντόμως ἕτεροι παραβαίνουσι, πάντων ἐναντίων ἀλλήλων φρονούντων καὶ μηδενὸς τῷ ἑτέρῳ παραχωρεῖν βουλομένου. […] (*Strategikon*, 11, 4, 7-10; 14). Lo stesso Curta (1998, p. 22) ritiene che «the author of the *Strategikon* had a better (perhaps first-hand) knowledge about Sclavenes than did Procopius».

[462] Chapot (1967, p. 5): «[…] même l'Arménie montueuse, est désolée par la sécheresse de l'air et le chaleur des étés, les vents pluvieux de l'ouest étant généralement interceptés. Aucune expédition militaire de quelque durée ne pouvait se poursuivre dans des régions exposées d'aussi forts variations de température; les razzias seules étaient fructueuses […]».

dopo qualche esitazione, aveva respinto il tentativo e aderito decisamente alle opposte tesi di Cirillo d'Alessandria, che avevano prevalso a Efeso nel 431[463]. A fare ciò era stato spinto sia dalla tradizione filogreca della sua famiglia che dalla reale minaccia politica rappresentata dai Sasanidi [464].

Alla fine del VI sec. la minaccia politica, anch'essa molto chiara, era "bizantina": la risposta del nuovo *kat'ołikos* fu analoga a quella dell'antico predecessore. Ma ciò creava gravi problemi a Mušeł che, probabilmente, cercò di imporre la sua volontà a Movsēs: egli però a questo punto si scontrò col re dei re. Fin dal V sec., infatti, i sovrani Sasanidi avevano esercitato un controllo giurisdizionale sulla Chiesa d'Armenia[465]: Cosroe II ereditava tale prerogativa e aveva tutta l'intenzione di esercitarla. I cristiani stavano assumendo sempre maggior peso in Persia, anche a corte, soprattutto dopo l'aiuto dei loro correligionari romani contro Bahrām: Cosroe ne teneva certamente conto e non poteva non difendere l'autonomia decisionale del patriarca armeno. Inoltre, al re dei re faceva buon gioco l'indipendenza della Chiesa armena e la sua diversità dottrinale: un suo allineamento ai canoni di Calcedonia, seguito da un eventuale assorbimento all'interno della Chiesa imperiale, avrebbe definitivamente stravolto gli equilibri nel Caucaso a favore dei Romani. È dunque in tale ottica che vanno lette le storie di intrighi e gelosie raccontate da Ps.-Sebeos (80-84) a proposito dello scontro fra Cosroe e Mušeł. La possibile riluttanza di quest'ultimo, magari spalleggiato da ufficiali romani, a obbedire al sasanide avrebbe poi causato l'intervento di Maurizio, per il quale aveva importanza primaria la conservazione dell'alleanza e della cooperazione con i Persiani. A questo punto Mušeł abbandonò il suo incarico, o ne fu sollevato: tornato in territorio romano, ebbe probabilmente un incontro con l'imperatore o con suoi autorevoli rappresentanti: se ciò sia avvenuto il 14 settembre 591 o in altra data è difficile stabilirlo. Certamente in Armenia o, per meglio dire, nei territori armeni, vi era un malessere diffuso: le rivalità interne, che la successiva storiografia nazionale cercherà di nascondere, stavano esplodendo. Ma il problema non era solo il sovrapporsi e incrociarsi delle giurisdizioni ecclesiastiche e secolari: al suo interno, la stessa gerarchia della Chiesa era spaccata, con una parte dei vescovi che facevano riferimento a Teodoro, titolare della diocesi di Karin, che faceva parte da lungo

[463] Vd. Garsoïan 1999, pp. 74 ss.
[464] Vd. Mardirossian 2004, pp. 13-4.
[465] Vd. Garsoïan 1983; Garsoïan 1999, *passim*; Mardirossian 2004, *passim*.

tempo dell'impero romano (fra i firmatari di Calcedonia vi era stato anche un suo rappresentante) ma che comunque, per la sua posizione, aveva sempre mantenuto strette relazioni con le comunità di Persarmenia, e in particolare con il clero ellenofilo nord-occidentale[466].

In una preziosa lettera di Yovhannēs Mayragomec'i, conservataci dallo storico Movsēs Kałankatuac'i (II 46), leggiamo che, di fronte alla volontà di Movsēs di non avere alcun rapporto con i calcedoniani (il che poteva implicare, come anticipato, la mancata consacrazione di nuovi vescovi), allora Teodoro riunì i vescovi armeni dell'impero per eleggere un nuovo *kat'ołikos*, individuato poi nel già citato Yovhannēs, uno stilita. Secondo Mayragomec'i non fu Maurizio a provocare lo scisma, ma il vescovo della città di Teodosiupoli, la principale fortezza della zona nonché sede del *magister militum*: sembrano assumere quindi un ruolo decisivo le rivalità interne alla Chiesa ed eventuali conflitti di competenza che, combinandosi con la nuova situazione politica, crearono una miscela esplosiva che rischiava di pregiudicare il nuovo ordine. Insomma, era giunto il momento della resa dei conti nella Chiesa armena, una Chiesa frammentata non solo da un punto di vista politico-amministrativo ma anche cristologico. Possiamo infatti parlare di presenza della Chiesa armena nella parte di Armenia annessa all'impero dopo la spartizione del regno, nella buona parte di Persarmenia ottenuta dai Romani nel 591, in quello che restava della Persarmenia; ma non si dimentichino la Marca Iberica (ovvero, grosso modo, la regione del Gugark' o Gogarene) e la Chiesa dell'Albània caucasica, di fatto subordinate tradizionalmente al *kat'ołikos* armeno. La situazione era propizia per la tendenza calcedoniana interna, certo minoritaria ma importante e combattiva. Teodoro di Karin era il leader di questa fazione. Come osserva brillantemente Cowe (1992, pp. 141 ss.), venne messa in dubbio l'autorità carismatica di Movsēs II e la stessa legittimità del *kat'ołikos*-ato persarmeno, ovvero di una autorità ecclesiastica posta sotto il controllo 'temporale' sasanide. Inoltre mentre Teodoro e i suoi affiancavano alle contestazioni di tipo giurisdizionale quelle dottrinarie, cercando di giustificare la (a loro dire) superiore autorità e legittimità del(l'anti-)*kat'ołikos* Yovhannēs Bagaranc'i, di lì a qualche anno anche il clero albàno avrebbe cercato di svincolarsi dalla subordinazione alla gerarchia armena, sostenendo che l'Albània era stata evangelizzata prima dell'Armenia, a opera di

[466] Sulla figura di Teodoro vescovo di Karin, vd. Garitte 1969.

un certo Ełišē/Ełiša[467]; questa mini-scissione sarebbe però presto rientrata, a differenza di quanto avvenne invece con la rottura fra gli Armeni e l'altra grande Chiesa georgiana, quella iberica, all'inizio del VII secolo[468]. Maurizio e il vescovo Domiziano, suo principale consigliere in quel frangente, evitarono lo scontro diretto ma non potevano non intervenire. La questione, in effetti, era ancora più complessa di quanto visto sinora.

VI.9.2 Genesi del patriarcato armeno e sue peculiarità

Torniamo per un attimo all'unione del 591, e al suo precedente del 572. Si è detto che si tratta di due fatti anche 'politici', parte di una ben precisa "strategia di frontiera". Ciò non toglie però che il carattere 'ecclesiastico' della vicenda resti importante: sono le due facce di una stessa medaglia, due aspetti del problema che è impossibile distinguere in modo netto. La fluidità non è propria solo della frontiera armena ma, come si è visto, anche degli equilibri interni (rapporto fra *naxarar* e autorità ecclesiastiche) e di quelli esterni (relazione col mondo romano e con quello iranico) del popolo armeno: un carattere 'frontaliero' sembra costituirsi come tratto quasi antropologico della dimensione 'identitaria' armena[469]. Infatti, «motivi religiosi rendevano relativamente semplice il passaggio di frontiera; per tutto il IV secolo, la Chiesa armena costituì un caso estremamente peculiare, dal momento che l'elezione del suo capo, il *catholicos*, era subordinata a una sua consacrazione episcopale in territorio romano, a Cesarea di Cappadocia; solo nel V secolo si affermò definitivamente la pratica della consacrazione determinata dal concilio di vescovi armeni. Questa doppia consacrazione determinò la

[467] Cowe 1992, pp. 143-144. Lo stesso Cowe (1992, p. 143) nota come della 'propaganda' degli Armeni calcedoniani a sostegno della superiore legittimità di Yovhannēs di Kogovit, fosse parte integrante il richiamo alla missione evangelizzatrice di San Bartolomeo (in proposito si veda Van Esbroeck 1963). Ciò potrebbe spiegare una notizia, molto dubbia, fornitaci dalla calcedoniana *Narratio* (§ 4-9), che associa la città di Teodosiupoli, San Bartolomeo e una chiesa dedicata alla *Theotokos*: «seule parmi les sources arméniennes des premieres siècles, la *Narratio de rebus Armeniae* du 7e siècle, parle de l'existence sur le site de la future Théodosioupolis d'un village que l'apôtresaint Barthélémy qui y construisit soi-disant une église dédiée à la Mère de Dieu nomma Καλὴ Ἀρχή, <Beau Début>. L'association de ce village avec saint Barthélémy et son église est probablement une interpolation d'origine douteuse, mais il n'y a pas lieu de nier l'existence d'un village sur le site, car il est également noté par Procope, qui toutefois ne lui donne pas de nom» (Garsoïan 2004b, pp. 182-183). Sul passo della *Narratio*, vd. anche il commento di Garitte (1952, pp. 64-70).
[468] In proposito vd. Mahé 1996.
[469] Vd. Traina 2004b, pp. 220-221.

convivenza di due stili apparentemente estranei: l'ortodossia 'occidentale', legata alla Cappadocia, e la natura squisitamente irano-caucasica dell'organizzazione della Chiesa armena. Le fonti sulla consacrazione del *kat'ołikos* a Cesarea ricordano che i religiosi venivano scortati dai dignitari più importanti della corte armena […]»[470]. Il secondo "stile" si affermò definitivamente dopo la spartizione del regno d'Armenia. Infatti nella Chiesa armena vi erano sempre state due tendenze, una romanofila e l'altra "nazionalista", facenti capo rispettivamente alla famiglia di Gregorio e a quella di Ałbianos: dopo la fine del regno d'Armenia nel 428 la parte occidentale, e più piccola, del territorio armeno fu assorbita definitivamente, dal punto di vista sia amministrativo che ecclesiastico, nell'orbita imperiale; la zona orientale invece avviò la cosiddetta nazionalizzazione o *naxar*izzazione della Chiesa ora persarmena[471]. Quindi, la figura del *kat'ołikos*, che continuò a esistere e a esercitare la sua influenza solo in Persarmenia, era per certi versi analoga a quella del non più esistente sovrano armeno, ovvero un *primus inter pares* «inteso come sovrano che distribuiva i territori alle singole famiglie nobili, e massima autorità a cui rivolgersi per la difesa dei diritti acquisiti, dove il cippo rappresentava la loro difesa, anche in senso religioso» (Traina 2004b, p. 209); e in effetti, non a caso, il capo della Chiesa armena era inteso come una sorta di "vescovo di corte". Quando Manuēł Mamikonean aveva regolarizzato il sistema dei *naxarar*, infatti, parallelamente era stato avviato l'adattamento a quel sistema anche dell'autorità ecclesiastica che «began to be parcelled out among the more powerful princely houses through the creation of separate bishoprics for each one of them. The system of metropolitans was not found here; there was no territorial basis for the delimitation of ecclesiastical provinces. The ecclesiastical administrative unit coincided exactly with the district of the princely house to which it belonged irrespective of its size» (Adontz 1970, p. 286); il *kat'ołikos* era semplicemente il vescovo dei territori della provincia reale dell'Ayrarat. Dopo la scomparsa della monarchia la prerogativa di sanzionare e chiedere la consacrazione del nuovo *kat'ołikos* era passata al re dei re persiano, generando però una situazione ambigua perché, scomparsa la principalità arsacide e dato il carattere ereditario del patriarcato armeno, le principali famiglie di *naxarar* accampavano a turno pretese. A questo punto, «the problem of

[470] Traina 2004b, pp. 219-220.
[471] Vd. Adontz 1970, pp. 281 ss.

patriarchal authority was resolved in favour of an elective basis as a result of rivalries among bishops, and possibly also as a consequence of the influence of neighbouring churches with whom relations were tightened in this period» (Adontz 1970, p. 288). Non sorprende che questa situazione molto particolare generasse confusione, e di conseguenza diffidenza, nelle autorità romane quando, nel 591, dovettero confrontarsi con una Chiesa armena le cui sedi episcopali non rispondevano a effettive divisioni territoriali ma erano legate alle locali principalità, indipendentemente dalle loro dimensioni; il quadro era completato dai problemi di ortodossia e dalla presenza di un *kat'oł̇ikos*, che pur continuando a esercitare (almeno in linea di principio) la sua autorità anche sui territori armeni passati all'impero dopo gli accordi con Cosroe II, tuttavia risiedeva a Dwin, sotto la protezione dello *šāh*.

VI.9.3 La gerarchia della Chiesa imperiale e le sue 'interferenze' col patriarcato armeno

Facciamo un rapido cenno alla gerarchia della Chiesa imperiale, necessario per meglio chiarire i caratteri di ambiguità della situazione armena. Il concilio di Nicea (canoni 4 e 5), formalizzando una pratica già in uso, decretò che i vescovi di una stessa provincia (o eparchia) dovevano riunirsi due volte l'anno presso il loro metropolita, cioè il vescovo fra loro che risiedeva nella città capitale della provincia stessa. Il metropolita aveva una autorità superiore rispetto ai suoi "suffraganti", in particolare riguardo all'elezione e ordinazione di nuovi vescovi. Si ricorda, per inciso, che nel suo primo periodo tutta la Chiesa armena faceva riferimento al metropolita di Cesarea di Cappadocia. Ma, nei confini imperiali, «la carte de l'Église, à ce niveau encore, se modèle sur la carte administrative et si de nouvelles provinces sont crées, l'organisation de l'Église s'adapte en général»[472]. Tuttavia nel VI secolo il sistema ammetteva delle eccezioni. Così in Egitto i metropoliti sono regolarmente 'scavalcati' dal patriarca di Alessandria, che nominava direttamente i vescovi delle diverse province; nell'Italia riconquistata sono note le eccezionali prerogative del seggio episcopale romano. Inoltre, nonostante a Calcedonia fosse stato ribadito l'obbligo della doppia riunione annuale nella sede metropolita, Giustiniano dimezzò l'impegno dei vescovi. Infine cresceva notevolmente l'autorità e la

[472] Flusin 2004, p. 119.

forza del patriarcato costantinopolitano: il già ricordato canone 28 aveva sistematizzato, sul piano del diritto, una situazione che già nel V sec. garantiva di fatto a Costantinopoli l'effettivo controllo ecclesiastico della *Pars Orientis*, tanto che i patriarchi delle un tempo potenti Alessandria e Antiochia venivano ormai consacrati nella capitale [473]; inoltre se a Calcedonia si era definito Papa Leone "arcivescovo ecumenico e patriarca della Grande Roma", nel VI secolo sempre più spesso, a partire da Giustiniano fino all'autoproclamazione di Giovanni il Digiunatore nel 587, il vescovo della capitale era a sua volta definito "arcivescovo di Costantinopoli e patriarca ecumenico"[474]. Le proteste di Roma erano state immediate quanto vane.

VI.9.4 Movsēs II: una mina vagante per l'impero

Proprio in virtù delle appena ricordate eccezioni ammesse nel sistema a partire dal VI secolo, possiamo credere che al *kat'ołikos* armeno fosse concesso, almeno nelle intenzioni, di continuare a esercitare una particolare autorità non solo nella provincia di Ayrarat/*Armenia Inferior* ma anche nelle altre due nuove province romane in territorio armeno: ciò non toglie che, presumibilmente, egli dovesse comunque risiedere in territorio romano (quindi ad Awan e non a Dwin) e, soprattutto, dovesse ripetere la sua autorità dal vescovo di Costantinopoli, "patriarca ecumenico". Infatti non vanno dimenticate le importanti prerogative di un metropolita, quale di fatto era il *kat'ołikos* armeno[475]: nel VI secolo ormai il governatore di provincia prestava giuramento davanti al metropolita, al momento di entrare in carica; inoltre una *novella* di Giustino II del 569, generalizzando una disposizione della prammatica sanzione giustinianea del 554, stabiliva che lo stesso vescovo della capitale di provincia prendeva parte alla scelta dei candidati per il posto di governatore[476]. A ciò si aggiunga che, forse ispirandosi alla particolare situazione di cui godevano l'episcopato alessandrino e quello romano, si voleva ribadire e rafforzare la portata del calcedoniano Canone 28, estendendo a tutto l'oriente la diretta

[473] Vd. Flusin 1998, pp. 514-515.
[474] Vd. Flusin 1998, pp. 518-519; Laurent 1948.
[475] Vd. Adontz 1970, p. 475 n. 76.
[476] Flusin 2004, pp. 119-120. La prammatica sanzione del 554, emanata *pro petitione Vigilii*, aveva istituito l'Esarcato d'Italia: ancora una volta il bisogno di tenere insieme l'impero, di riprenderne la parte occidentale, influiva sugli equilibri orientali.

autorità di ordinazione dei vescovi propria del patriarca costantinopolitano. Insomma, Movsēs II 'doveva' recarsi a Costantinopoli a rendere omaggio a Giovanni IV il Digiunatore, come già Yovhannēs aveva fatto nel 572 con l'omonimo predecessore di questi, detto lo Scolastico; il *kat'ołikos* dunque, dal punto di vista romano, non poteva continuare a esercitare il suo ruolo al di là della frontiera, a meno che non rinunciasse alla sua autorità ecclesiastica sui territori ex persarmeni. Intenzione che non era certo del combattivo Movsēs, il quale di sicuro non voleva rinunciare alla sua carica e alle sue prerogative (almeno quelle tradizionali in territorio armeno); men che meno avrebbe abdicato al suo ruolo di guida spirituale, abboccando alla trappola imperiale e cadendo nell'eresia calcedoniana. D'altronde i *naxarar* armeni alleati di Maurizio non potevano ricevere alte onorificenza come il patriziato se non rientravano nell'ortodossia calcedoniana, né potevano sperare nel sostegno imperiale se non fosse stata risolta la grana giuridico-ammnistrativa che era venuta a crearsi. Perché ciò accadesse, di fronte al diffidente rifiuto di Movsēs II, era necessario nominare un nuovo *kat'ołikos*. Rispetto dell'ortodossia, allargamento delle alleanze, sostegno al primato del seggio episcopale di Costantinopoli. Sono queste le priorità di Maurizio, sono questi i consigli di Domiziano: Teodoro di Karin, leader ecclesiastico di quella fetta d'Armenia ormai da due secoli parte dell'impero (e, più in generale, di tutti gli armeni calcedoniani), era l'uomo incaricato di risolvere la situazione nel solo modo possibile, facendo eleggere un nuovo *kat'ołikos*: Yovhannēs di Kogovit, l'anti-*kat'ołikos* per gli Armeni ortodossi. Questa elezione rappresentava dunque una sorta di compromesso fra i due diversi "stili" già ricordati, ovvero la consacrazione imperiale e la nomina interna alla Chiesa armena; di certo essa si configurava come la sola, pur se parziale come si vedrà, soluzione per evitare le ambiguità e le sovrapposizioni, probabilmente impreviste, frutto degli accordi romano-persiani del 591.

In effetti, dopo lo scisma, la situazione si presentava più netta ma non meno complicata: le nuove province bizantine, da un punto di vista della giurisdizione ecclesiastica, si trovavano in una situazione per lo meno equivoca, che produceva inevitabilmente un ulteriore irrigidimento delle controparti[477]; sembra inoltre che molti vescovi, posti ora

[477] Vd. Garsoïan 1999, p. 275.

sotto l'autorità dell'anti-*kat'oɫikos*, cercassero comunque un riconoscimento da parte di Movsēs[478].

VI.9.5 Cosroe II e le sue 'simpatie' anti-calcedoniane

Di questa situazione schizofrenica fece in qualche modo le spese Mušeł: inviato in Tracia da Maurizio, sia per sfruttare le capacità militari armene che forse per tenerlo lontano da possibili 'incidenti', avrebbe trovato la morte in battaglia qualche anno più tardi (Ps.-Seb. 90). È questo che nelle fonti armene diviene il tradimento di Maurizio, la sua diffidenza verso gli Armeni, il suo tentativo di disfarsene sfruttandoli (Ps.-Seb. 86). La realtà dei fatti era però diversa. Fin dai tempi di Costantino il Grande e di Eusebio, era dovere dell'imperatore romano garantire l'unità dottrinale nel suo impero: gli Armeni, se non altro come 'clienti' ma ora anche come sudditi, facevano parte di questo mondo[479]. Ma, oltre che un dovere come imperatore, questa per Maurizio era divenuta una necessità: le stragi di monofisiti perpetrate da Domiziano fra il 599 ed il 601 e lo scisma della Chiesa armena (da cui si sarebbe tosto allontanata la chiesa georgiana: vd. Martin-Hisard 1998, pp. 1222 ss.) perseguivano anche lo scopo di bilanciare i tentativi di Cosroe II di attrarre a sé i cristiani non calcedoniani, senza però urtarsi direttamente e dichiaratamente con lui. Sono numerosi gli episodi e le circostanze che illustrano i tentativi di Cosroe II che, riprendendo una linea politica già di Cosroe I, cercava le simpatie dei cristiani orientali: ciò accadde non solo in Armenia ma anche in quella zona di confine della steppa siriana intorno a Rusafa, che Teofilatto (*Hist.* V 13, 3) definisce «pianura barbarica» e della cui fondamentale importanza Cosroe II aveva ricevuto conferma nel corso delle trattative con i Romani [480]. Un tentativo in questo senso fu fatto da Cosroe quando, proprio nel 591, restituì Martyropolis ai Romani: pur in una posizione di debolezza, il sovrano sasanide cercò di mantenere una sua presenza, in quella importante zona di frontiera, con una iscrizione in greco che ricordava il carattere romano-iranico di quel territorio e dei suoi reliquari. La cosa non passò inosservata: Domiziano di Melitene rispose con una celebrazione per festeggiare la salvezza della città e onorarne i martiri: in quella occasione,

[478] Vd. Movsēs Kałankatuac'i II 46; Ps.-Seb. 91; *Narratio* 106; Garsoïan 2004a p. 334 n. 28.
[479] Vd. Garsoïan 1999, pp. 37-8 e Dagron 2003, *passim*.
[480] Vd. Fowden Key 1999; Scarcia 2000 e 2003.

egli stesso intonò un inno, fatto comporre appositamente e che celebrava i martiri iranici come campioni contro l'Iran[481].

VI.9.6 Lo scisma armeno-iberico

D'altra parte lo scisma fra la Chiesa armena e quella di Iberia costituì un successo imperiale. Infatti il *kat'alikos* (კათალიკოს) iberico Kwrion (კვრიონ; Kiwrion, կիւրիոն all'armena), dopo un lungo e aspro dibattito, testimoniato da un ricco carteggio (vd. Garsoïan 1999, pp. 516-583), prima con Movsēs II, poi morto quest'ultimo col *locum tenens* Vrt'anēs K'ertoł, infine col *kat'ołikos* Abraham I, scelse risolutamente di accogliere Calcedonia, producendo così una rottura insanabile con la Chiesa d'Armenia, proprio quando, all'inizio del VII sec., questa ricomponeva lo scisma interno, mentre 'politicamente' sia l'Armenia di Smbat Bagratuni che l'Iberia guidata da Step'anoz I sceglievano di allearsi con i Sasanidi. Tutto ciò accadeva all'incirca nel 607, anno ricchissimo di eventi, nel corso del quale Step'anoz I, succeduto al romanofilo padre Guaram, capovolgeva la linea politica familiare (venendo poi accusato, forse non a caso, di empietà e mancato timor di Dio dallo Ps.- J̌uanšer), probabilmente aspirando a riunire sotto il suo scettro le due parti dell'Iberia che le superpotenze romana e iranica si erano spartite nel 591[482]. Orbene, la grande ambiguità politica (soprattutto dal punto di vista delle competenze amministrative) e giurisdizionale (dal punto di vista ecclesiastico), che già si è notata nel confronto fra i due imperi, si ripete qui, su scala minore, proprio nella rottura dottrinale fra Armeni e Iberi. Ciò avviene su due livelli. In primo luogo pare che Kwrion fosse stato nominato *kat'alikos* proprio dall'armeno Movsēs Ełivardec'i, del quale sarebbe stato allievo: questa notizia, per certi versi poco chiara (vd. Martin-Hisard 1998, p. 1222 n. 370), è attestata da due autori armeni tardi quali Uxtanēs e Yovhannēs Drasxanakertc'i (vd. Garsoïan 1998, p. 1153), e sembra implicare una diretta e 'giuridicamente' definita autorità della Chiesa armena sulla vicina iberica, autorità che sarebbe stata quindi prima messa in discussione e poi negata dall'allineamento iberico

[481] Vd. Fowden Key 1999, pp. 58-9. Vd. *infra*, anche per la politica di 'attrazione' dei cristiani attuata da Cosroe II.
[482] Vd. Toumanoff 1963, p. 390.

all'ortodossia imperiale. D'altra parte la questione era complicata dalla *querelle* relativa al grado di giurisdizione esercitato dalla Chiesa armena sulla cosiddetta Marca Iberica (vd. Garsoïan 1998, pp. 1154-1155), ovvero «one of the four vitaxates (bdeašxut'iwn-k') or military viceroyalities defending Armenia from foreign invasions, in this case from Iberia […]» (Hewsen 1992, p. 200), territorio storicamente conteso fra Armeni e Iberi, ma poi definitivamente passato a questi ultimi dopo la spartizione romano-persiana del regno d'Armenia nel 387. Ciononostante, le tradizioni culturali armene rimasero qui molto forti, tanto che una delle accuse mosse a Kwrion a ridosso della rottura fu quella di aver cercato di abolire la liturgia armena nella regione[483]. Un'ulteriore riprova del fatto che «la juridiction et les traditions de cette région bilingue et bi-culturelle étaient tousjours aussi imprécises que dans toutes les régions frontalières de Persarménie et que l'Église arménienne continuait à lutter pour maintenir dans sa sphère d'influence cette marche perdue à l'époque de la division du royaume arsacide, plus de deux siècles auparavant» (Garsoïan 1998, p. 1155)[484].

VI.10 L'intransigenza 'religiosa' di Maurizio e una sua apparente eccezione

VI.10.1 Maurizio e i Ghassanidi 'monofisiti'

Il regno di Maurizio, indirizzato in tal senso dall'intransigente Domiziano di Melitene, sembra dunque essere caratterizzato da una assoluta intolleranza nei confronti dei dissidenti in materia religiosa, soprattutto gli eretici non calcedoniani. Il trattamento

[483] «[…] le nom de Kartli (Ibérie, Géorgie), centré primitivement sur le territoire situé entre la Kura et l'Aladzani, s'étendit dans la seconde moitié du IV^e^ siècle au sud de la Kura jusqu'à la Gogarène, antérieurement dominée par les vitaxes arméniens. […] l'évangélisation de la Gogarène a pu être rattachée par certaines sources à l'apostolat de saint Grégoire, comme celle du reste de l'Arménie. Mais, quand, au V^e^ siècle, cette même province fut incluse dans l'ensemble appelé Géorgie, saint Grégoire pouvait, plus que jamais, passer pour avoir contribué, à la christianisation de la Géorgie tout entière. Situé dans une région frontalière, le siège episcopal de C'urtaw (Curt'av), soumis au catholicos de Géorgie, mais frequemment confié à des prélats arméniens, semble avoir été institué à la demande de sainte Šušanik […]» (Mahé 1996, pp. 946-947).

[484] La Chiesa iberica perseguiva soprattutto lo scopo di evitare il forte rischio di subalternità alla Chiesa armena; lo stesso rischio che quest'ultima temeva da parte imperiale: al contrario, appoggiarsi alla più potente e lontana Costantinopoli, garantiva ai georgiani la maggiore autonomia cui aspiravano. Tutto ciò accadeva d'altronde in una particolare congiuntura storica «marqué par les tendances centrifuges qui se font sentir de plus en plus à l'intérieur des chrétientés orientales» (Zekiyan 1982, p. 173). Sull'autocefalia della Chiesa georgiana, vd. Tarchnišvili 1960.

riservato ai monofisiti di Siria e Mesopotamia, che in un certo senso prepara il terreno alla non lontana espansione islamica, è emblematico nella sua brutalità; anche gli antichi alleati saraceni, i Ghassanidi protettori della Chiesa ortodossa siriaca, sono travolti dalla furia calcedoniana. Nemmeno considerazioni di opportunità politica sembrano frenare la volontà imperiale di imporre l'ortodossia religiosa. Esempio classico al riguardo è la sorte patita dal ghassanide al-Mundhir. Nel 580 Maurizio, alla guida di truppe congiunte romano-arabe, avrebbe dovuto attaccare Ctesifonte, traversando l'Eufrate grazie a un ponte vicino *Circesium*: il ponte, però, era già stato distrutto dai Persiani[485]. Maurizio sospettò un tradimento di al-Mundhir e lo accusò direttamente di fronte a Tiberio. Il filarca ghassanide, monofisita e protettore dei monofisiti, forse pagò anche la sua fede e le sue ambizioni di mediatore: preso a tradimento a Costantinopoli, fu imprigionato nella capitale nel 581. La morte, l'anno successivo, di Tiberio e l'ascesa al trono del suo 'nemico' Maurizio non fecero che peggiorare la situazione: egli fu esiliato in Sicilia. A questo lontano esilio non sono forse estranei i tentativi dei suoi figli che, sia con le buone che con le cattive (una rivolta in piena regola), cercarono di ottenere il rilascio del padre. Il risultato fu l'imprigionamento dell'erede designato di al-Mundhir, Nu'mān, anch'egli recluso a Costantinopoli. In seguito, fra il 584 e il 585, le tribù saracene sotto il controllo ghassanide furono smembrate in 15 unità, i capi di molte delle quali scelsero di offrire i loro servigi ai Persiani[486]. L'ostilità di Maurizio verso gli alleati monofisiti sembrava dunque andar contro la 'ragion di stato'; ma non bisogna esagerare, né farsi ingannare dal dettato un po' tendenzioso di alcune testimonianze, come quella di Giovanni di Efeso, morto fra l'altro poco prima che lo stesso imperatore correggesse, almeno in parte, il tiro. Infatti il mito di un Maurizio liquidatore dei Ghassanidi, e improvvido fautore della futura avanzata islamica, deve essere in gran parte ridimensionato[487]. Già nel 587 infatti, come sappiamo grazie ad alcune fonti arabe e siriache, Jafna, nuovo leader ghassanide, ha ripreso in mano la situazione ed è al servizio dell'imperatore, che evidentemente si era reso conto, negli anni precedenti, di non poter fare a meno del prezioso filtro difensivo offerto dai Ghassanidi. Questo Jafna, forse un altro figlio di al-Mundhir, avrebbe svolto

[485] Ioh. Eph., *HE* III 40.
[486] Vd. Shahid 1995, pp. 529 ss.
[487] Vd. Shahid 1995, p. 562.

un ruolo importante come mediatore fra l'imperatore e Cosroe II nel 591[488]. Qualche anno dopo lo stesso Nu'mān avrebbe ripreso il suo posto; al-Mundhir, invece, nonostante l'intercessione di Papa Gregorio a partire dal 600, avrebbe dovuto attendere la presa del potere da parte di Foca per ritornare in libertà. Detto questo, però, non possiamo non confermare che, nel ventennio di Maurizio, i monofisiti (soprattutto all'interno dell'impero) non ebbero vita facile. Ma nonostante ciò, secondo la miglior tradizione cristiana verrebbe da dire, il loro numero continuava a crescere. Nella grande area fra Antiochia e Aleppo i calcedoniani erano concentrati nelle aree urbane, mentre nelle zone rurali, dove i numerosi monasteri miafisiti svolgevano un ruolo economico fondamentale, il monofisismo era decisamente in prevalenza[489]. A ciò si aggiungeva il crescere dei severiani lungo il confine con la Persia e l'avanzata monofisita in Cappadocia, e in particolare nell'area attorno a Melitene. Fu anche per questo che il locale vescovo Domiziano, ascoltato cugino o nipote di Maurizio, scatenò sul finire del secolo una tremenda persecuzione che, estesa all'area mesopotamica, costrinse la gerarchia monofisita a rifugiarsi in Egitto: i monaci dell'area di Edessa, invece, opposero strenua resistenza e furono sterminati[490]. Furono differenti i mezzi utilizzati (in Armenia si scelse una linea che potremmo definire 'morbida'), probabilmente proprio in ragione di un realismo politico che non poteva scomparire del tutto; ma il calcedonismo trionfante di fine VI sec. sembrava voler travolgere tutto e tutti.

VI.10.2 Lo scisma tricapitolino e la sorprendente, in apparenza, tolleranza di Maurizio

Vi è solo un caso in cui Maurizio si mostra tollerante e accorto nei confronti di vescovi dissidenti, e anzi sembra addirittura proteggerli. La situazione è però affatto differente: non di eretici si tratta ma di scismatici, i vescovi dell'Italia settentrionale, in particolare quelli del patriarcato di Istria e Aquileia. Oggetto del contendere la già ricordata controversia dei Tre Capitoli. Vediamo in particolare come si sviluppò la situazione negli anni a ridosso del 591.

[488] Vd. Shahid 1995, pp. 556 ss.
[489] Mich. Syr., *Chron.*, X 21-22.
[490] Mich. Syr., *Chron.*, X 23.

Sono noti i numerosi tentativi di Giustiniano di riportare in comunione con la Chiesa imperiale le Chiese monofisite orientali; e si è già ricordato il più celebre e audace tentativo in tal senso, ovvero la condanna imperiale, a partire dal 544, degli scritti (i celebri Tre Capitoli) dei vescovi Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa; costoro erano stati considerati ortodossi a Calcedonia nel 451 ma la loro cristologia aveva sempre costituito motivo di lamentela da parte dei miafisiti orientali. Giustiniano, che agiva su suggerimento di Teodoro Askidas, vescovo di Cesarea, sperava di 'sdoganare' il Concilio di Calcedonia da ogni compromissione col nestorianesimo, che si riteneva reintrodotto nell'ortodossia proprio a mezzo dei tre scritti in questione. Dal momento però che Teodoreto e Ibas erano stati riaccolti nella comunità cattolica proprio nel Concilio del 451, gli occidentali rifiutarono la loro adesione alla condanna, che ritenevano superflua sul piano dottrinale[491]. Per questo Papa Vigilio fu condotto a viva forza a Costantinopoli, dove avrebbe soggiornato fino alla morte: nonostante la sua posizione conciliante e tesa a evitare comunque la sottoscrizione della condanna, il vescovo romano fu infine costretto ad accettare la volontà imperiale. Non sono chiare le modalità, ma sembra che in seguito egli si sia poi reso conto della non contraddizione fra la condanna dei Tre Capitoli e l'ortodossia calcedoniana, arrivando così ad approvare le decisione del Concilio di Costantinopoli del 553, al quale però non prese parte. Morto Vigilio nell'estate del 555, Giustiniano designò a sorpresa come suo successore il diacono Pelagio, all'epoca internato nel convento degli Acemeti, già apocrisario a Costantinopoli per un decennio ma, soprattutto, difensore a oltranza dei Tre Capitoli, tanto da essere entrato in contrasto con lo stesso Vigilio, da lui accusato di aver una condotta conciliante. Fatto sta che, non sappiamo come, di lì a poco anche Pelagio avrebbe cambiato idea, forse persuaso dai soliti 'argomenti' imperiali. Ma le difficoltà erano appena all'inizio. Tornato in Italia nella primavera del 556 e consacrato a Roma durante la Pasqua, Pelagio dovette presto affrontare la diffidenza della popolazione e degli altri vescovi, convinti che avesse fatto assassinare Vigilio per prendere il suo posto. Ma fu l'affare dei Tre Capitoli a causare i problemi maggiori. La situazione era particolarmente tesa in Italia settentrionale. Qui, già prima della nomina di Pelagio, la condanna dei Tre Capitoli si era configurata come

[491] Sulla controversia tricapitolina, vd. Maraval 1998c, pp. 414-426; sullo scisma tricapitolino, vd. Sotinel 1998.

una nemmeno tanto velata opposizione alla politica imperiale. La regione era ormai sottratta al controllo sia papale che imperiale: i vescovi di Aquileia e Milano si consacravano reciprocamente, e i maldestri tentativi di imporre l'autorità dell'impero, come quello messo in atto da Valeriano, rappresentante dell'autorità bizantina ad Aquileia, alla morte di Dazio nel 553, erano destinati a fallire miseramente. Quando Paolo venne designato successore di Macedonio sul seggio di Aquileia, e consacrato a tale scopo a Milano, le due sedi vescovili diedero vita a un vero e proprio scisma, rivolgendo precise accuse a Pelagio reo, a loro dire, di gravi responsabilità nel secondo concilio costantinopolitano. La reazione, risoluta e quasi violenta di Pelagio, che fece pressioni sulle autorità imperiali in Italia per ottenere il loro appoggio, prese di mira soprattutto Paolo di Aquileia, accusato di usurpare il titolo di patriarca, che nel 559 un decreto dello stesso Giustiniano riservava alle cinque sedi canoniche: il Papa voleva sottolineare il carattere 'eversivo' dell'azione degli scismatici. La situazione precipitò nel 568, all'epoca dell'invasione longobarda dell'Italia: mentre Onorato, vescovo di Milano, scelse di rifugiarsi a Genova, accompagnato dai nobili e restando sotto il controllo bizantino, Paolo di Aquileia lasciò la città seguìto dalla popolazione e si rifugiò su un'isola della laguna, Grado; inoltre, la città di Pavia oppose circa tre anni di strenua resistenza agli invasori, mentre le città nella regione della Venezia si arresero quasi senza combattere[492]. I due

[492] Paul. Diac., *Historiae Langobardorum* II 25-27: *Alboin igitur Liguriam introiens, indictione ingrediente tertia, tertio nonas septembris, sub temporibus Honorati archiepiscopi Mediolanum ingressus est. Dehinc universas Liguriae civitates, praeter has quae in litore maris sunt positae, cepit. Honoratus vero archiepiscopus Mediolanum deserens, ad Genuensem urbem confugit. Paulus quoque patriarcha annos duodecim sacerdotium gerens, ab hac luce subtractus est regendamque ecclesiam Probino reliquit. Ticinensis eo tempore civitas ultra tres annos obsidionem perferens, se fortiter continuit, Langobardorum exercitu non procul iuxta eam ab occidentali parte residente. Interim Alboin, eiectis militibus, invasit omnia usque ad Tusciam, praeter Romam et Ravennam vel aliqua castra quae erant in maris litore constituta. Nec erat tunc virtus Romanis, ut resistere possint, quia et pestilentia, quae sub Narsete facta est, plurimos in Liguria et Venetiis extinxerat, et post annum, quem diximus fuisse ubertatis, fames nimia ingruens universam Italiam devastabat. Certum est autem, tunc Alboin multos secum ex diversis, quas vel alii reges vel ipse ceperat, gentibus ad Italiam adduxisse. Unde usque hodie eorum in quibus habitant vicos Gepidos, Vulgares, Sarmatas, Pannonios, Suavos, Noricos, sive aliis huiuscemodi nominibus appellamus. At vero Ticinensis civitas post tres annos et aliquot menses obsidionem perferens, tandem se Alboin et Langobardis obsidentibus tradidit. In quam cum Alboin per portam quae dicitur Sancti Iohannis ab orientali urbis parte introiret, equus eius in portae medio concidens, quamvis calcaribus stimulatus, quamvis hinc inde hastarum verberibus caesus, non poterat elevari. Tunc unus ex eisdem Langobardis taliter regem adlocutus est dicens: "Memento, domine rex, quale votum vovisti. Frange tam durum votum, et ingredieris urbem. Vere etenim christianus est populus in hac civitate". Siquidem Alboin voverat quod universum populum, quia se tradere noluisset, gladio extingueret. Qui postquam tale votum disrumpens civibus indulgentiam promisit, mox eius equus consurgens, ipse civitatem ingressus, nulli laesionem inferens, in sua promissione permansit.*

metropoliti restavano entrambi in territorio bizantino, ma in condizioni affatto diverse: nell'impossibilità o quasi di comunicare, separati da una regione occupata; in contatto con i propri fedeli sia in territorio imperiale che in zona occupata Paolo; ben più isolato e prono alla volontà imperiale Onorato. Il vescovato di Aquileia iniziava allora ad allacciare buone relazioni con gli occupanti longobardi; quello milanese invece si riallineava ben presto a Roma. Il metropolita di Aquileia, 'patriarca' delle Chiese dissidenti di *Venetia et Histria*, restava il solo autorevole difensore dei Tre Capitoli. «Mais Grado n'est pas pour autant un site vierge lorsque Paulus y installe son siège en 568. La petite place forte entourée de murailles compte déjà deux églises. En y entreprenant de vastes travaux, Helias manifeste le dynamisme de ce qui est devenue une Église entièrement autocéphale dont Aquilée est la tête. Il transforme une des basiliques en un édifice plus important, placé sous le patronyme de sainte Euphémie, la protectrice du concile de Chalcédoine et de l'orthodoxie romaine. Cette dédicace est une des manifestations de l'attachement d'Helias à la cause des Trois Chapitres; la consécration de la basilique s'accompagne d'un concile régional qui réunit autour d'Helias de nombreuses Églises séparées de Rome. […] un concile au cours duquel les évêques présents ont souscrit un text qui approuvait l'établissement du siège épiscopal à Grado et rappelait les positions prises à propos du concile de Chalcédoine»[493]. Questa Chiesa scismatica dimostrò subito una formidabile coesione. Inutili furono i ripetuti tentativi papali di indurre i vescovi di *Venetia et Histria* a tornare all'obbedienza. Ciò spinse già Pelagio a chiedere un intervento diretto dell'esarca di Ravenna, Smaragdo, che tentò di trascinare Helias a Ravenna. Ma i fedeli di quest'ultimo fecero pronto appello a Maurizio, che nel 586 chiarì ufficialmente che ogni tentativo di riportare le Chiese scismatiche alla comunione avrebbe dovuto attendere il ritorno di tutte quelle Chiese sotto l'autorità imperiale[494]. Nel gennaio del 591 Gregorio, da poco nuovo vescovo di Roma, convocò gli scismatici con la chiara intenzione di riportarli alla comunione con la Chiesa cattolica. La risposta dei vescovi dell'Italia settentrionale fu un nuovo appello all'imperatore Maurizio, scandito da tre differenti e importanti lettere: la prima, scritta da Severo di Aquileia; la seconda, opera dei suoi

---

Tunc ad eum omnis populus in palatium, quod quondam rex Theudericus construxerat, concurrens, post tantas miserias animum de spe iam fidus coepit [ad] futura relevare.

[493] Sotinel 1998, pp. 445-446.

[494] Maur. Imp., *Epistula ad Gregorium I papa*, *ACO* IV 2, p. 135.

suffraganti; la terza, indirizzata a Costantinopoli dai vescovi delle città occupate dai Longobardi. Ancora una volta gli scismatici ottennero l'appoggio imperiale: la ragion di stato prevalse nuovamente. D'altra parte costoro, in territorio longobardo, «sont les seuls garants de la loyauté à l'empire. S'ils étaient persécutés pour leur foi, ils seraient obligés de quitter leur siège, et seraient alors remplacés par des évêques choisis par les archevêques des Gaules qui, sous domination franque, échappent entièrement à l'autorité de l'empereur. Cette analyse témoigne d'une maîtrise de la situation politique qui est assurément une des causes de la longévité du schisme en Italie septentrionale. L'invasion lombarde, loin de désorganiser les Églises de *Venetia et Histria* comme celles de Ligurie, leur donne le moyen de se soustraire en partie à l'autorité impériale et d'échapper ainsi à la normalisation souhaitée par l'évêque de Rome comme par le prince. Grégoire est ainsi obligé de renoncer, pour la durée de son pontificat, à intervenir directement dans la province»[495]. Quindi Papa Gregorio avrà le mani legate non solo durante il regno di Maurizio, i rapporti col quale non furono mai facilissimi, ma anche quando a guidare l'impero vi sarà il meno rigido e più amichevole Foca. D'altra parte lo stesso Gregorio Magno aveva agito in un momento in cui credeva più debole la posizione degli scismatici, ma a torto. Infatti pochi mesi prima, il 5 ottobre del 590, era morto il re longobardo Autari, che la Pasqua precedente aveva addirittura vietato di battezzare cattolicamente i nuovi nati. Ma ben presto la regina Teodolinda si era associato al trono Agilulfo, duca turingio di Torino, nel mese di novembre[496]. La corte longobarda, e la

[495] Sotinel 1998, p. 451.

[496] Paul. Diac., *Historiae Langobardorum* III 35: *Interim dum legati Authari regis in Francia morarentur, rex Authari apud Ticinum nonas septembris, veneno, ut tradunt, accepto, moritur postquam sex regnaverat annos. Statimque a Langobardis legatio ad Childebertum regem Francorum missa est, quae Authari regis mortem eidem nuntiaret et pacem ab eo expeteret. Quod ille audiens, legatos quidem suscepit, pacem vero in posterum se daturum promisit. Qui tamen praefatos legatos post aliquot dies, promissa pace, absolvit. Regina vero Theudelinda quia satis placebat Langobardis, permiserunt eam in regia consistere dignitate, suadentes ei, ut sibi quem ipsa voluisset ex omnibus Langobardis virum eligeret, talem scilicet qui regnum regere utiliter possit. Illa vero consilium cum prudentibus habens, Agilulfum ducem Taurinatium et sibi virum et Langobardorum genti regem elegit. Erat enim isdem vir strenuus et bellicosus et tam forma quam animo ad regni gubernacula coaptatus. Cui statim regina ad se venire mandavit, ipsaque ei obviam ad Laumellum oppidum properavit. Qui cum ad eam venisset, ipsa sibi post aliqua verba vinum propinari fecit. Quae cum prior bibisset, residuum Agilulfo ad bibendum tribuit. Is cum reginae, accepto poculo, manum honorabiliter osculatus esset, regina cum rubore subridens, non deberi sibi manum osculari, ait, quem osculum ad os, iungere oporteret. Moxque eum ad suum basium erigens, ei de suis nuptiis deque regni dignitate aperuit. Quid plura? Celebrantur cum magna laetitia nuptiae; suscepit Agilulf, qui fuerat cognatus regis Authari, incoante iam mense novembrio, regiam dignitatem. Sed tamen, congregatis in unum Langobardis, postea mense maio ab omnibus in regnum apud Mediolanum levatus est.*

regina Teodolinda in particolare, mostrarono aperto appoggio verso il patriarcato di Aquileia, che poté così notevolmente rafforzare la propria posizione, cementando un legame con gli invasori e costringendo Costantinopoli (e Roma) a una politica di tolleranza e moderazione.

La situazione era quindi ben diversa da quella armena o siriana. La Chiesa scismatica di Aquileia faceva capo a vescovi che, lungi dal rifiutare Calcedonia, se ne proclamavano strenui difensori, mettendo invece in discussione l'autorità del papato romano: forse l'imperatore e il patriarcato costantinopolitano non vedevano negativamente una tale posizione; anzi, forse non avrebbero sperato in così tanto. L'imperatore, poiché il patriarcato di Aquileia costituiva un enclave calcedoniana e, a loro dire, fedele all'impero nell'Italia settentrionale occupata dai Longobardi ariani; il patriarcato costantinopolitano, dal momento che lo scisma tricapitolino metteva in difficoltà l'energico e scomodo Papa Gregorio, indebolendo il prestigio e la preminenza della sede romana.

Continuava dunque quella linea politica, voluta da Maurizio e dal suo primo consigliere, Domiziano, tesa a esaltare le prerogative del patriarcato costantinopolitano, ma anche pronta a coniugare le esigenze dell'ortodossia e della politica ecclesiastica con le forse ancor più importanti necessità strategiche dell'impero[497]. L'elezione dell'anti-kat'ołikos

[497] L'importanza assegnata da Maurizio al rispetto e all'affermazione dell'ortodossia può forse intuirsi, per certi versi *e contrario*, anche dalla celebra inchiesta cui sottopose il miracolo di Santa Eufemia, dal cui sepolcro, ospitato nella chiesa a lei dedicata a Calcedonia, ogni anno nel giorno del suo martirio (16 settembre) il locale vescovo attingeva sangue ὡς ἀπό τινος σώματος νεοσφαγοῦς ἰχῶρσι τραυμάτων ἀναμεμιγμένα τὰ αἵματα, μύροις συγκεκραμένα αὐτοφυέσι τισίν ὡς ἀπό τινος σώματος νεοσφαγοῦς ἰχῶρσι τραυμάτων ἀναμεμιγμένα τὰ αἵματα, μύροις συγκεκραμένα αὐτοφυέσι τισίν (Th. Sim. *Hist.* VIII 14, 5). La santa di Calcedonia quindi, simbolo del concilio, era protagonista di un miracolo periodico che ricorda da vicino quello di San Gennaro e che, come questo, probabilmente attinge alle radici orientali di tradizioni come quelle legate al persiano *Sade* (per cui vd. *infra* nel testo); illuminanti in proposito le parole di Scarcia (1998, p. 39) che nota come «uno degli elementi che trasformano Tomaso da costante tipologica a variabile della costante aionico-zurvanita è costituito dal sangue, e dalle sue metamorfosi cromatiche, rintracciabili, a partire da Aiôn e dalle plurime operazioni sincretiche di cui è stato oggetto, anche in S. Gennaro. Fra le caratteristiche zurvanite che si riscontrano nel mito del fratello di Gesù, Tomaso, compare perlappunto l'inconfondibile mutazione cromatica, la quale assume precise analogie col miracolo della de-coagulazione del sangue gennariano grazie al miracolo della Croce di Madras, che , nel luogo della Passione del Santo, ripetutatamente sanguinò tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento […] Lasciando da parte il pur significativo, ulteriore gemellaggio tra la figura gnostica di Tomaso e quella gnostico-popolare islamica di Yahyâ (Giovanni Battista) – entrambi ipostasi, anzi veri prototipi di Gesù Cristo – proprio in relazione al sangue che ribolle perché ingiustamente versato […] resta l'analogia fenomenologica fra un aspetto del mito tomaseo e la dimensione miracolistica di S. Gennaro, la cui apparente stranezza viene dissipata se si parte da un comune denominatore zurvanita, cioè da Aiôn/Zurvân, irradiatosi verso Est come verso Ovest, e riflesso di una rilettura popolare *spontanea* del naturale zurvanismo di fondo comune ai due fenomeni». Tuttavia nel 593 l'imperatore Maurizio, con una iniziativa che lo stesso Teofilatto Simocatta (*Hist.* VIII 14) descrive decisamente sdegnato, volle verificare che questo presunto miracolo non fosse opera

armeno nasceva da questo: i contrasti interni alle gerarchie ecclesiastiche armene e quelli fra vescovi e naxarar, seppure innegabili, erano stati solo la leva di cui l'imperatore si era servito per neutralizzare l'anomalia amministrativa costituita da Movsēs II. Un patriarca che manteneva la sua autorità carismatica nei territori armeni ora parte dell'impero pur continuando a risiedere in Persarmenia; un kat'ołikos che se fosse rimasto tale avrebbe potuto/dovuto partecipare alla vita amministrativa delle nuove province, pur essendo un suddito di Cosroe II e pur rifiutando l'ortodossia calcedoniana; un capo della Chiesa armena che, infine, rifiutava di ripetere la sua autorità dall'ecumenico patriarca costantinopolitano.

di qualche fantasioso prelato per attrarre i fedeli: naturalmente la santa diede prova della sua potenza, manifestando ancora il prodigio (e forse, qualche anno dopo, punendo l'empio Cesare e la sua famiglia). Questo episodio però sembra mal conciliarsi con le continue preoccupazioni pro-calcedoniane di Maurizio. La cosa però può essere spiegata. Infatti un'altra leggenda arricchiva di fascino la figura della santa: si voleva infatti che i padri conciliari indecisi, nel 451, sulla formula da inserire per la definizione della fede avessero scelto proprio la santa come arbitro, ponendo le due redazioni della formula nel sarcofago della martire; quindi, «un beau matin, en pènétrant dans le martyrium dont les portes étaient scellées, les évêques, auraient découvert la version orthodoxe choisie par la sainte, et pressée par elle sur son cœur, l'autre étant à ses pieds» (Grégoire 1946, p. 300). Ora, gli ostili all'ortodossia calcedoniana mettevano in dubbio il miracolo del sangue della santa, attribuendolo a qualche prelato impostore appunto; se ciò fosse stato vero, chiunque avrebbe potuto mettere in dubbio anche il miracolo del 451. L'imperatore non poteva permetterlo. Perciò, in definitiva, «le pieux empereur Maurice, en ordonnant cete enquête, voulait certainement donner satisfaction aux ennemis du concile. […] L'enquête vraiment anticléricale sur le miracle habituel de S^re^ Euphémie, patronne de la formule des deux natures, est l'un des nombreux expédients par lesquels l'empereurs byzantins ont, sans succès durable, tentés d'apaiser les monophysites» (Grégoire 1946, p. 301).

Appendice al capitolo VI

Cosroe II e il cristianesimo

Fin dall'antichità molto si è detto e, soprattutto, si è romanzato sul possibile e, da parte romana, auspicato avvicinamento di Cosroe II al cristianesimo; un'attrazione parsa a taluni irresistibile, quasi inevitabile, ma che in realtà restò soltanto tale. Ma fu, bisogna sottolinearlo, decisamente reciproca. Si è già ricordata la testimonianza di Fredegario (*Chron.* IX) sulla conversione al cristianesimo del sovrano persiano Anaulfo (che è poi il nostro Cosroe), a ciò indotto da una consorte volitiva e, soprattutto, cristiana ben prima di lui. Speranze, quelle romane, di attrazione nel mondo cristiano del grande amico-rivale persiano[498]; speranze talmente forti e diffuse da trasformare, almeno nell'occidente romano, quella attrazione in una vera e propria conversione. Naturalmente vari elementi avevano contribuito a creare quel falso, a generare quel fraintendimento, a trasformare il sogno in realtà. Una moglie, Šīrīn, la favorita di Cosroe, cristiana o se non altro fornita di una sensibilità religiosa impregnata di cristianesimo (orientale); l'incontro a Hierapolis dello *šāh*, in fuga dall'usurpatore e supplice in territorio imperiale, con la cristiana di Persia per eccellenza, la martire vivente Golenduch (che sarebbe poi morta davvero e 'definitivamente' il 13 luglio di quel 591)[499]. Dall'incontro, reale e ideale, di queste due donne sarebbe poi nata una terza figura di donna cristiana vicina a Cosroe, il probabile prototipo della consorte del fredegariano Anaulfo, Maria, presunta figlia dell'imperatore (Maurizio) e moglie del sasanide, sintesi ideale di quella alleanza, del rapporto padre-figlio dei due sovrani, del fare cristianeggante dello stesso Cosroe[500]. Quest'ultimo è certamente l'ultimo grande sovrano sasanide, e forse il più problematico, ma il suo atteggiamento, le sue scelte politiche e religiose, a prima vista eccentriche, sono in realtà ben in linea con la tradizione della sua famiglia. Si è già accennato alla 'follia' di Kawād I e alla sua religiosità

[498] Vd. nota 162.

[499] Sulla santa e la sua 'passione', si veda Garitte 1956.

[500] Vd. Scarcia 2004. Ma agiva anche, è lecito supporre, la suggestione di precedenti meno illustri ma non di meno significativi, di cui si narrava in occidente: era il caso di Fritigil, regina dei Marcomanni, che, convertitasi e rivoltasi al vescovo di Milano Ambrogio, fu da questo guidata ed esortata a indurre il suo sposo alla conversione e alla pace (sottomissione?) a favore dei Romani (Paolino di Milano, *Vita di Ambrogio* 26). Sulla figura di Ambrogio e il suo interesse politico a un tempo e religioso verso i barbari – nei confronti dei quali pure provava la diffidenza tipica della classe dirigente romana – vd. Mazzarino 1989.

poco ortodossa, dovuta anche a scelte obbligate per salvaguardare il suo regno. Ma anche il figlio e successore di questi, Cosroe I Anūširvān, forse il più grande fra i sovrani Sasanidi, non sottovalutò l'importanza che l'elemento cristiano e la Chiesa di Persia avevano assunto nel suo impero; ne colse con acume l'importanza, soprattutto nelle relazioni con il vicino, e cristiano, impero dei Romani. Ce ne offre testimonianza la *Vita* di Mar Ahudemmeh, vescovo monofisita del VI sec. Leggiamone un estratto nella traduzione inglese di G. Greatrex (in Greatrex e Lieu 2002, p. 134):

He (Ahudemmeh) built a great and beautiful house of dressed stone in the middle of Beth 'Arabaye, in a place called 'Ain Qenoye; and he placed in it an altar and some holy relics, and called the house by the name of Mar Sergis, the famous martyr, because these Arab (Tayyaye) peoples were greatly devoted to the name of Mar Sergis, and sought refuge in him more than in all other men. The saint (Ahudemmeh) attempted by means of this house which he had built in the name of Mar Sergis, to cut them off from the shrine of Mar Sergis of Beth Resafa (Sergiopolis), on the other side of the Euphrates, since it was far distant from them. He made it, as far as he was able, resemble the other, so that its appearance might hold them back from going to the other. (*Patrologia Orientalis* 3.29.4-12)

L'importanza del culto di San Sergio nella zona di frontiera controllata dagli Arabi è assolutamente palese. Merita attenzione l'affermazione dell'autore della *Vita* di Ahudemmeh che, riguardo ai Saraceni, precisa che erano « greatly devoted to the name of Mar Sergis, and sought refuge in him more than in all other men»: infatti, tipico del culto tardo-antico dei santi, e dei martiri in particolare, è la convinzione che essi siano effettivamente 'presenti', che siano compagni nella condizione umana e possano per questo comprendere e aiutare gli uomini. Non si dimentichi che nell'eucaristia si celebra la comunione di tutti i cristiani, sia morti che vivi; le barriere fra la vita e la morte sono state rotte dal sacrificio del Cristo. Questo è il messaggio dirompente del Cristianesimo che, in un'epoca più delle precedenti buia e incerta come la Tarda Antichità, quando i cittadini dell'impero videro sciogliersi al fuoco delle continue guerre e dell'incertezza quei rapporti di patronato e clientela su cui poggiava ogni loro sicurezza, si tradusse nel rassicurante culto dei santi, troppo spesso confuso con un rigurgito politeista ma in realtà sintomo di nuovi equilibri che la società romana, e più in generale mediterranea, stava assemblando. Il santo è ἀόρατος φίλος ("amico invisibile"), γνήσιος φίλος ("amico

intimo"), secondo la terminologia adottata da Teodoreto di Ciro[501]; era il nuovo 'patrono' di cristiani troppo spesso abbandonati, dinanzi alle difficoltà, da soldati e patroni terreni, dallo stesso stato. Tutto si giocava in una dialettica fra la *praesentia*, sentita come reale, e la *potentia*, che si sperava di poter avvertire, del santo; tale dialettica si esprimeva poi nella *passio* del santo stesso che, se a noi può apparire un testo noioso e pretenzioso, sugli antichi aveva un effetto concreto e quasi catartico. Quello che attraeva di questi santi, e dei martiri in particolare, era il *donum perseverantiae* di cui avevano goduto, la loro capacità di amare a tal punto la loro vita terrena da arrivare a sacrificarla. I fedeli vedevano in costoro quindi dei compagni di viaggio, degli amici potenti e presenti, ma anche degli esempi che sapevano sì essere irraggiungibili ma ai quali non smettevano di aspirare. Per questo motivo le tombe dei santi e i loro sacrari non avevano nulla del senso di disfacimento e vuoto dei comuni sepolcri; erano anzi luoghi pulsanti di vita, attorno ai quali si sviluppavano anche importanti attività economiche, ma soprattutto percorsi di pellegrinaggio, tappe di una originale e festosa *via crucis*. Il passaggio successivo fu, inevitabilmente, la traslazione dei poteri del santo ai resti terreni del suo corpo o di oggetti a lui appartenuti o dello stesso sacrario in cui trovava riposo; da una traslazione ideale a una reale il passo era breve, e si concretizzava nella traslazione di queste *reliquiae*, che portavano con sé l'intatta *potentia* del santo, rigenerandosi e concedendo altrettanta forza spirituale (e materiale) al nuovo luogo atto a ospitarle. Nasceva così il culto tutto cristiano delle *reliquiae*, che è tutt'uno con la grande e a tratti involontaria capacità di diffusione della religione cristiana: «se ciò non fosse accaduto e la traslazione delle reliquie non avesse acquisito una posizione di primo piano nella pietà cristiana, il paesaggio spirituale del Mediterraneo cristiano avrebbe potuto essere molto diverso. Avrebbe potuto essere simile a quello del più tardo mondo islamico: il sacro avrebbe avuto una collocazione permanente in poche aree privilegiate, quali la Terrasanta, e in <città dei santi> come Roma. Ci sarebbe stata una Mecca cristiana o una Kerbala cristiana, ma non la decisiva diffusione del culto dei santi maggiori, quali Pietro e Paolo, molto al di là delle antiche frontiere del mondo romano, come accadde nell'Europa medievale»[502].

[501] Brown 1981, p. 75.
[502] Brown 1981, p. 126.

Non stupisce quindi la grande capacità di espansione del culto di un santo come Sergio, martire e militare, in quella zona di frontiera; ma queste stesse capacità di diffusione potevano favorire anche la duplicazione dei suoi luoghi di culto, e quindi la possibilità, per chi avesse saputo agire in maniera accorta, di spostarne geograficamente l'area di attrazione[503].

Ahudemmeh, monofisita, era stato nominato vescovo della diocesi di Beth 'Arabaye e metropolita d'Oriente da Giacomo Baradeo, del quale era dunque *longa manus* sul versante persiano della frontiera, presumibilmente nel 559[504]; la fondazione della chiesa dedicata a San Sergio a Qaṣr Serij è da collocarsi intorno al 565[505]. Quel che più ci interessa, però, è la capacità di Ahudemmeh di favorire numerosissime conversioni al monofisismo (cosa che i nestoriani di Persia non gli avrebbero perdonato) e il probabilmente involontario (a questi sant'uomini non interessa la politica ma salvare anime!) contributo fornito al rafforzamento dell'influenza persiana sui monofisiti della frontiera mesopotamica: la creazione di un nuovo polo per il culto di San Sergio, oltre a costituire un nuovo centro di attrazione di fedeli ma in territorio persiano, riduceva la necessità di questi ultimi di varcare la frontiera per recarsi a Rusafa (Sergiopolis), centro originario di diffusione del culto[506]. Lo scopo della sua missione, improntata alla diffusione di un cristianesimo non calcedoniano e perseguita fino al martirio nel 575, era quello di irreggimentare la devozione araba sotto il controllo della Chiesa (quella siro-ortodossa, naturalmente); i metodi seguiti dimostrano la sua grande dimestichezza con i luoghi e le abitudini dei suoi fedeli. Egli promosse una serie di iniziative: l'abbandono, anche spettacolarmente violento, dei vecchi culti pagani; l'attribuzione ai nuovi edifici sacri dei

[503] Forse si deve anche alle caratteristiche *praesentia* e *potentia* di questi santi la tradizione, confluita nel testo di Ṭabarī, che vede Sergio o una sua ipostasi fisicamente sul campo per combattere al fianco di Cosroe II contro l'usurpatore; è un Sergio ancora una volta duplicato, comparendo anche nelle vesti di "guerriero che vale per mille uomini", e visto come ufficiale dell'esercito romano, nonché affiancato da quello che è la probabile proiezione retrospettiva di Teodosio, figlio di Maurizio, un bambino nel 591 (nondimeno già co-reggente dal 26 marzo dell'anno precedente), ma poi nel 602, morto il padre, leggendariamente sfuggito ai sicari di Foca e protetto da Cosroe nella sua inesorabile avanzata volta a vendicare il comune 'padre' Maurizio (Th. Sim. *Hist.* VIII 15, 7; Ps.-Sebeos 106): «The army included in its numbers Thiyādhūs, Sarjīs, and the champion warrior who was the equal of a thousand men» (Bosworth 1999, p. 313).

[504] Da respingere la notizia di Bar Ebreo (*Chron. Eccl.* 2. 100-102), secondo il quale Ahudemmeh sarebbe stato nominato metropolita da Baradeo, mentre doveva la consacrazione a vescovo al *kat'ołikos* armeno K'ristap'or: vd. Fowden Key 1999, p. 121 n. 116.

[505] Sulla chiesa e il suo rinvenimento, vd. Oates 1968, pp. 106-117 e Okada 1991.

[506] Per una analisi dettagliata della capillare diffusione del culto di San Sergio lungo la frontiera romano-persiana, vd. Fowden Key 1999, *passim*.

nomi dei più importanti capi-clan saraceni, in tal modo direttamente coinvolti nella diffusione e garanzia del culto cristiano; l'utilizzo di altari portatili o improvvisati, per venire incontro alle esigenze di quegli Arabi non sedentarizzati ma desiderosi di essere partecipi in qualsiasi momento dei misteri divini, senza stravolgere così le abitudini di coloro che facevano da 'sentinelle' di frontiera per entrambi gli imperi; la costruzione, appunto, di un luogo di culto consacrato a San Sergio che fosse in concorrenza col centro di Rusafa e limitasse così quel drenaggio di risorse umane (i pellegrini arabi, in questo caso) che, lo si è già detto, era il grande problema dell'epoca. Cosroe I sembrò comprendere al volo la preziosa importanza, anche per i suoi interessi, della missione di Ahudemmeh, garantendogli quindi appoggio e difesa dai nestoriani[507]. Non a caso si preoccupò di restaurare, senza badare a spese, il monastero consacrato a San Sergio e distrutto dai duofisiti persiani dopo il martirio di Ahudemmeh: quest'ultimo, infatti, aveva infranto la legge convertendo un nobile persiano e poi aiutandolo addirittura a rifugiarsi presso i Romani; ma la punizione inferta al leader monofisita non significava, da parte dello *šāh*, aver dimenticato la tolleranza verso i cristiani, arabi e monofisiti in particolare[508]. Come poi Cosroe II, anche Cosroe I non si avvicina veramente al cristianesimo né fa una scelta fra le varie dottrine cristologiche: accetta la religione dei Romani come importante movimento spirituale, la tollera e la favorisce all'interno del suo

[507] Vd. Fowden Key 1999, pp. 121 ss. Una testimonianza di Bar Ebreo attribuirebbe a Cosroe Anūširvān addirittura funzioni arbitrali e filortodosse nella controversia fra Cirillo e Nestorio: vd. Casartelli 1888.

[508] Fowden Key 1999, pp. 127-128: «The monasteries established by the leaders of non-Chalcedonian Christianity served to anchor mobile groups into a program of Christian behavior focused on monastic communities. And the monasteries depended in turn on a reciprocal relationship with visitors. Our accounts of the activities of Ahudemmeh and Maruta reveal the centrality of economic factors to religious and political life in Syria-Mesopotamia. […] Sanctuaries and monasteries became repositories of material as well as of spiritual wealth; […] but the sphere of influence within which the holy places operated was not limited to their immediate locality. […] Through permanent holy places, settled powers could attempt to exercise political control over transhumant as well as settled tribes. Roman and Iranian negotiators in the peace treaty of 561 took pains to monitor Arab involvement in cross-border trade and in tribal conflicts across the political frontier. […] Later in 575, near the end of Khusrau's long reign (531-79), Ahudemmeh died in the prison to which the Iranian king had committed him after the bishop converted an Iranian prince and aided his flight to Roman territory. Despite the beneficial effects of Ahudemmeh's activities among the Arab tribes, Khusrau did not forget that tolerance of Christianity was a policy in the service of political expediency. Khusrau's ostentatious rebuilding of the Sergius monastery at 'Aynqnayya was just one response to the increasing involvement of Roman emperors from Anastasius to Maurice at the popular frontier shrine of Rusafa».

impero; si limita a punire chi contravviene la legge, senza mai organizzare delle autentiche persecuzioni[509].

Se è vero dunque che nella Siria e nella Mesopotamia del VI sec. il nome di Sergio era ormai «a byword for power and success» (Fowden Key 1999, p. 128), Cosroe II fu lesto a cogliere l'occasione. D'altronde aveva avuto dei predecessori illustri in tal senso. Già Anastasio aveva capito l'importanza dei martiri, accanto alle fortificazioni, per la difesa della frontiera. Giustiniano seguì la linea tracciata da chi lo aveva preceduto nel consolidamento del *limes* orientale. La splendida croce d'oro, incastonata di gemme, dono suo e di Teodora, aveva dato grande prestigio al santuario di Sergio, compiacendo gli alleati arabi, monofisiti e fedelissimi del santo, e contribuendo così in modo consistente a un duplice obiettivo della politica giustinianea: l'avvicinamento dei monofisiti alla Chiesa imperiale e il rafforzamento della frontiera. Qualche anno dopo, però, Cosroe I prese con l'inganno la città di Sura e, fatte alcune migliaia di prigionieri, pose il loro destino nelle mani del vescovo Candido di Rusafa, cui impose di raccogliere un adeguato riscatto; tornato in seguito a esigere ciò che gli spettava, Cosroe I non si accontentò di quanto raccolto da Candido e inviò i suoi uomini a fare razzie anche nel tempio di Sergio, del quale fu risparmiato (non a caso) il reliquiario in argento, mentre fu portata via la croce dono di Giustiniano[510]. Croce che sarebbe stata poi parte della prima offerta (quella fatta per ottenere il successo su Zadesprates, inviato dall'usurpatore Bahrām) dedicata da Cosroe II in fuga allo stesso San Sergio[511]. Esaudito il primo 'desiderio', Cosroe tornò a

[509] Per l'atteggiamento mutevole e a volte contraddittorio di Cosroe I nei confronti dei cristiani, vd. Flusin 1992, pp. 95-127. D'altra parte, come era avvenuto in territorio romano all'inizio dell'espansione cristiana, solitamente veniva punito il proselitismo cristiano, e incorreva nelle ire delle autorità persiane chi manifestava apertamente la propria fede, sebbene spesso protetto da personaggi in vista e di grande autorità, anch'essi cristiani: è, ad esempio, il caso di Māhanōš, figlio di un piccolo giudice dell'Adiabene e convertitosi per influenza della moglie cristiana al tempo di Cosroe II; accusato dal fratello e arrestato, venne liberato per intercessione del potente funzionario Yazdēn, anch'egli cristiano; tuttavia Īšō'sabran ("Gesù nostra speranza", questo il nome da lui assunto dopo il battesimo) si dedicò a una vita di privazioni, continuando a manifestare la sua fede e dedicandosi ai poveri e agli orfani; arrestato con l'accusa di proselitismo, dopo circa quindici anni di detenzione subì il martirio nel 620/621: vd. Jullien 2004. Sui cristiani in terra iranica vd. gli interessanti contribuiti in Gyselen 2006.

[510] Fowden Key 1999, pp. 132-134.

[511] Teofilatto Simocatta narra la vicenda, riportando anche l'epistola dedicatoria inviata dal re dei re assieme ai doni: Ὁ δὲ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ βασιλεὺς σωματοφύλακας ἐς Χοσρόην ἐξέπεμπεν. ἐς νοῦν τοίνυν βαλόμενος ὁ τῶν Περσῶν βασιλεὺς τὴν ἄνωθεν αὐτῷ τῆς ἐπικουρίας γεγονυῖαν ῥοπήν, τῷ ἐν μάρτυσιν ἐπιφανεστάτῳ Σεργίῳ σταυρὸν ἐκ χρυσοῦ πεποιημένον λιθοκόλλητον δῶρον ἐξέπεμπεν, ὃν δῆτα Χοσρόης ὁ Καβάδου τὸ ἄστυ παραστησάμενος, λαφυραγωγήσας ἐν τοῖς τῶν Περσῶν ἀνακτόροις ἀπέθετο, ἔτι τῶν Ῥωμαϊκῶν σκήπτρων Ἰουστινιανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος ἐπιβαίνοντος. ἐν τούτῳ γοῦν

rivolgersi a San Sergio, chiedendogli un'altra grazia: un figlio dalla moglie Šīrīn, una cristiana. Accontentato anche questa volta, lo *šāh* nel 593 ringraziò nuovamente il santo con straordinarie offerte votive, accompagnate nuovamente da un'epistola dedicatoria in greco[512]. Cosroe II d'altra parte sapeva bene che gli equilibri, nella zona a sud della frontiera con i Romani, vertevano proprio su Rusafa e sul suo sacrario di San Sergio: per entrambi gli imperi il controllo o meno di quella zona poteva tradursi, rispettivamente, in una posizione quasi inattaccabile o nel rischio di una disfatta. Ma soprattutto, quella zona più di altre, era un'area di grande e continuo passaggio, una regione in cui la porosità tipica delle frontiere dell'epoca raggiungeva livelli critici. Non a caso Cosroe II aveva consegnato la sua richiesta d'aiuto indirizzata a Maurizio proprio al responsabile del fronte difensivo romano di stanza a Rusafa. A informarcene è una fonte orientale, una cronaca siriaca anonima *ad annum 1234 pertinens*, un estratto della quale fornisce un importante contributo alla ricostruzione del testo del cosiddetto Pseudo-Dionigi di Tel-Maḥrē[513]. Leggiamo la testimonianza nella traduzione inglese di Palmer (in Palmer, Brock e Hoyland 1993, p. 115):

Chosroēs decided to seek asylum with the king of the Romans. He sent for the Arab general who dwelt at Ruṣāfa as a subject of the Romans, a zealous Christian man called

---

τῷ σταυρῷ ἕτερον Χοσρόης ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξ ἀπέφθου χρυσοῦ σταυρὸν ἐτεκτήνατο τὴν αἰτίαν ἐντυπώσας ἐν αὐτῷ τοῦ ἀναθήματος. ἐπιστολὴν δὲ δὴ Ἑλληνικοῖς γράμμασιν ἅμα τῷ κειμηλίῳ ἐς τὸ λεγόμενον Βαρβαρικὸν παρεπέμπετο. ὑπεγέγραπτο δὲ τῇ ἐπιστολῇ καὶ βασιλικὴ ὑποτύπωσις. τὰ δὲ τῆς ἐπιστολῆς ἐν τούτοις δῆτα ἐτύγχανεν ὄντα· οὐκ ἀμείψω γὰρ τῆς λέξεως τὸ ἀρχέτυπον. "Τοῦτον τὸν σταυρὸν ἐγὼ Χοσρόης βασιλεὺς βασιλέων, υἱὸς Χοσρόου, ὅτε ἐκ διαβολικῆς ἐνεργείας καὶ κακουργίας τοῦ δυστυχεστάτου Βαράμ, υἱοῦ Βαργουσνᾶς, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ καβαλλαρίων εἰς Ῥωμανίαν ἀπήλθομεν, καὶ διὰ τὸ ἔρχεσθαι τὸν δυστυχῆ Ζαδεσπράτην ἐκ τοῦ στρατοῦ εἰς τὸ Νισίβιος ἐπὶ τῷ ὑποσῦραι τοὺς καβαλλαρίους τοῦ μέρους τοῦ Νισίβιος εἰς τὸ ἀντᾶραι καὶ συνταράξαι ἐπέμψαμεν καὶ ἡμεῖς καβαλλαρίους μετὰ ἄρχοντος εἰς τὸ Χαρχάς, καὶ διὰ τῆς τύχης τοῦ ἁγίου Σεργίου τοῦ πανσέπτου καὶ ὀνομαστοῦ, ἐπειδὴ ἠκούσαμεν δοτῆρα εἶναι αὐτὸν τῶν αἰτήσεων, ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς βασιλείας ἡμῶν, μηνὶ Ἰανουαρίῳ ἑβδόμῃ, ᾐτησάμεθα, ὡς, ἐὰν οἱ καβαλλάριοι ἡμῶν σφάξωσι τὸν Ζαδεσπράτην ἢ χειρώσωνται, σταυρὸν χρυσοῦν διάλιθον εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ πέμπομεν διὰ τὸ πάνσεπτον αὐτοῦ ὄνομα. καὶ τῇ ἑνάτῃ τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς τὴν κεφαλὴν τοῦ Ζαδεσπράτου ἤνεγκαν ἐπὶ ἡμῶν. ἐπιτυχόντες οὖν τῆς αἰτήσεως ἡμῶν, διὰ τὸ ἕκαστον ἀναμφίβολον εἶναι, εἰς τὸ πάνσεπτον αὐτοῦ ὄνομα τὸν σταυρὸν τὸν παρ´ ἡμῶν γενόμενον, μετὰ τοῦ πεμφθέντος σταυροῦ παρὰ Ἰουστινιανοῦ βασιλέως Ῥωμαίων εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ τῷ καιρῷ τῆς ἀμιξίας τῶν δύο πολιτειῶν ἐνεχθέντος ἐνταῦθα παρὰ Χοσρόου, βασιλέως βασιλέων, υἱοῦ Κοάδου, τοῦ ἡμετέρου πατρός, καὶ εὑρεθέντος ἐν τοῖς ἡμετέροις θησαυροῖς, ἐπέμψαμεν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πανσέπτου Σεργίου" (Th. Sim. *Hist.* V 13, 1-6). Per un'analisi storico linguistica delle "lettere" di Cosroe II e, più in generale, delle "lettere persiane" negli storici bizantini, vd. Ciancaglini 2004. Al riguardo si veda anche Panaino 2004b.

[512] Vd. Th. Sim. *Hist.* V 14. Entrambe le offerte votive di Cosroe II sono riportate anche da Evagrio Scolastico (*Historia Ecclesiastica* VI 21). In proposito vd. Higgins 1955.

[513] Su questo testo, vd. Palmer, Brock e Hoyland 1993, pp. 85-104.

Abū Jafna Nu'mān b. al-Mundhir. When he arrived he gave him a letter to take to King Maurice. He sped to Maurice, gave him the letter from Chosroēs and described to him exactly how dramatic the situation was and that Chosroēs was standing ready to come to the King as soon as he should have his leave to do so. As for Maurice, when he had read Chosroēs's letter and understood its contents, he granted his request and sent him word to come to him, promising that he would help him. Abū Jafna conveyed this message back to Chosroēs. When the latter heard what Maurice had promised, he left his palace, taking care to avoid being observed, and rode like a wild warrior across the border out of Persia, until he reached Mesopotamia and the city of Edessa.[514]

Abū Jafna non è altri che il già menzionato figlio di al-Mundhir che, caduti in disgrazia il padre e il fratello Nu'mān presso Maurizio, aveva assunto il comando del filarcato ghassanide[515]. Non sfugge l'importante ruolo mediatore di Abū Jafna, che sembra contribuire a convincere Maurizio a sostenere Cosroe ed essere una sorta di garanzia per entrambi i sovrani. D'altra parte proprio perché consapevole delle potenzialità del culto di San Sergio, Cosroe si mostra molto attento e rispettoso dell'autorità imperiale. Così, come specifica Evagrio, ben più puntuale di Teofilatto nella sua testimonianza (*Historia Ecclesiastica* VI 21), Cosroe non inviò le sue prime offerte al sacrario del santo, bensì a Gregorio, vescovo calcedoniano di Antiochia, che si sarebbe poi occupato della loro consacrazione a San Sergio[516]. In effetti, consapevole dell'importanza di Rusafa per i rapporti con i Romani e con i guerrieri arabi cristiani, il sovrano iranico sa anche della notevole diffusione del culto di Sergio nel suo impero, e dell'importanza politica che il sostegno dei cristiani, sempre più numerosi, poteva avere in questa delicata fase iniziale del suo regno[517]. Perciò nel loro «thank offering of a gold cross for Shirin's conceptionof a son, Khusrau and his wife also stepped deliberately into the place of Justinian and Theodora, whose gold cross Khusrau had returned with his first dedication. The parallelism between the royal couples extended also to building projects, since after his return to power Khusrau constructed three churches in his empire: one for the Apostles,

[514] Sul testo della cronaca anonima vd. anche Chabot 1937, pp. 169-170. La testimonianza è confermata anche da una fonte araba, il *Kitāb al-ʿUnwān* (*Storia Universale*) del vescovo Agapio: vd. Cheiko 1912, p. 327.
[515] Vd. Shahid 1995, pp. 556-560.
[516] «By sending his offering first to Antioch, as diplomacy must have dictated, Khusrau acknowledged Roman control of the shrine, for the crosses were more than private ex-votos: they were symbols of the Iranian king's alliance with the widely invoked frontier saint» (Fowden Key 1999, p. 139).
[517] Vd. Greatrex 2003.

one for the Theotokos, and one for the martyr Sergius»[518]. Se però non si può negare qualche accorto calcolo da parte di Cosroe, sarebbe gravemente erroneo credere a un suo culto solo esteriore e di facciata per il santo guerriero. Le cose non stavano così. La sua devozione per il santo era fortissima e sincera. Si era dunque realizzata quella conversione tanto sperata dai Romani? L'incontro con Golenduch, che aveva già profetizzato la sua fuga e poi il ritorno vittorioso, aveva operato il miracolo? Niente di tutto questo. La sincera devozione di Cosroe per San Sergio non è frutto di una sua adesione al cristianesimo. Lo si è già detto: Sergio è un santo di frontiera, anzi più di un santo; in lui si fondono e confondono figure diverse, differenti espressioni di una religiosità orientale intesa in senso lato. Proprio le vicende che videro protagonista Cosroe nei primi mesi del 591 ce lo confermano.

Il Sade del 591

La complessa tematica iranica relativa alla festa del *Sade* (o, in una trascrizione più arcaizzante, *Sada*), ai suoi addentellati con talune solennità cristiane e all'importanza storica che tale celebrazione riveste negli avvenimenti che, all'inizio del 591, accompagnano il trionfo di Cosroe II e dei suoi alleati Romani sull'usurpatore Bahrām Chūbīn, ha trovato una magistrale sintesi in un recente lavoro di Scarcia[519]. Anello di congiunzione fra questi elementi, in cui l'evoluzione di taluni fenomeni religiosi e culturali compenetra gli eventi politico-militari che interessano la nostra analisi, è appunto un fenomeno religioso, quello legato al dio Zurvān[520]. Curioso ma significativo il fatto che le conoscenze su tale divinità e la sua religione derivino a noi soprattutto dal suo impatto con la classicità greca, impatto che ha prodotto anche una sintesi ellenistica, tradotta nella doppia equivalenza di Zurvān con Kronos e col dio del Tempo Aion[521]. Un alone di mistero e, soprattutto, di silenzio sembra circondare il dio nell'ambito documentario della religione zoroastriana: ma, e non sarà un caso, molti indizi

[518] Fowden Key 1999, p. 139. Sull'edilizia religiosa di Cosroe II vd. anche Flusin 1992, pp. 101-106.
[519] Vd. Scarcia 2003a: in particolare, per la questione qui di seguito affrontata, pp. 127 ss.
[520] Vd. in proposito il classico Zaehner 1955.
[521] Divinità quest'ultima molto cara all'imperatore Giuliano, e da questi significativamente venerata anche in connessione con la festa dell'Epifania cristiana: vd. Scarcia 2000, pp. 174 ss.

riconducono a lui. Si è spesso pensato allo zurvanismo come a una forma eterodossa di zoroastrismo ma le cose non stanno così, e la realtà è forse più semplice. Nel cosiddetto zoroastrismo perdura l'idea di un Tempo infinito e originario, Zurvān appunto, che sacrifica al Tempo (cioè a se stesso) per avere un figlio, Ohrmazd, cui affida il governo dello spazio; ma contemporaneamente ha dei dubbi sul valore del sacrificio compiuto e da tale dubbio nasce un secondo principio, Ahriman. In realtà i testi religiosi zoroastriani non parlano affatto di zurvanismo, ovvero non accennano a un sistema dottrinario autonomo e ben distinto dallo zoroastrismo sasanide. Perciò, conclude Scarcia facendo proprie alcune osservazioni di Shaked (1992), bisogna intendere lo zurvanismo come una religiosità non schematizzabile, ovvero aliena dalle costruzioni dei teologi, ed è dunque possibile identificarlo con «il mazdeismo (o meglio la religiosità iranica *media*) dell'età sasanide». L'analisi di fonti musulmane estranee all'ambito dell'eresiografia e della polemistica, permette allo studioso di individuare tracce cultuali *viventi* di tale religiosità zurvanica, la cui costante tematica sembra coincidere, in modo particolare, con la diffusione geografica del motivo della "montagna cosmica" (o *Mons Victorialis*, o *Jabal al-Fath* in arabo, o *Firuz-Kuh* persiano): tradizionalmente verdazzurra come la *Firuza/Piruza*, ovvero la turchese, pietra della vittoria, che nella contingenza storica (presente) è quella di Cosroe II Parviz ("vittorioso", dalla stessa radice) sull'usurpatore Bahrām Chūbīn, nel mito (passato) quella di Fereydun (archetipo dei re iranici) su Zahhak (progenitore di usurpatori e draghi); in prospettiva futura, invece, è da intendersi come definitiva vittoria sulla morte, e quindi annuncio di Salvezza. Il tutto all'insegna di un "fatalismo astrale" nel cui ambito, nel VI sec. d.C., finivano per riconnettersi il Fuoco Goshnasp col ritorno dei Magi evangelici da Betlemme, ovvero il sacro fuoco iranico e l'Epifania del Salvatore, in quanto tale motivo vede in «*quel* fuoco una conseguenza diretta dell'incontro dei ministri di un culto iranico fondato sull'attesa di *un* Salvatore con *il* Salvatore stesso» (Scarcia 2003°, pp. 131-2)[522]. Perciò, argomenta lo studioso, la sorpresa maggiore potrebbe derivare da un superamento della prospettiva 'teologica' sullo zurvanismo, una prospettiva in cui per dare ragione del dualismo bene-male si era finiti per sclerotizzarlo in una "formula fatale", chiusa quindi a una futura speranza di salvezza;

[522] Una tradizione riconnette il "culto del fuoco dei Persiani" a un dono fatto da Maria ai Magi: vd. Cristoforetti 2002, pp. 316-319.

diversa invece l'evoluzione dello zurvanismo *vivo* che, proprio secondo una prospettiva soteriologica, supererebbe l'altro e il suo dualismo, aprendo così la strada a una religiosità 'vissuta' che testimonia, per i primi secoli dell'èra cristiana, l'esistenza di «un referente iranico del racconto evangelico, di un vero e proprio culto che possa implicare il motivo della ricerca e dell'adorazione di un Salvatore «astrale» proprio come soluzione in chiave «eucaristica» di uno zurvanismo che non risolve ma supera il dualismo»[523]. Base teoretica del suddetto "fatalismo astrale" è, guarda caso, il Tempo (e qui ritorna il mito di Aion) inteso nel suo duplice aspetto di limitato e illimitato. Il tempo limitato è naturalmente la storia, che prende le mosse da una mitica e iniziale età dell'oro, ovvero dal mito di un'eterna estate (o, forse meglio ancora, di un eterno meriggio estivo) naturalmente sbocciato alle gelide latitudini iraniche. La decadenza di questo Eden innesca la storia e con essa il ciclo stagionale caratterizzato, nella 'classicità iranica' pre-islamica, da una grande estate di sette mesi e dai restanti cinque mesi di rigore invernale. Ed è qui che si incrociano e si intrecciano il tempo filosofico e quello meteorologico: rappresentante meteorologico di Zurvān è Rapihwin, lo spirito del tepore e della buona stagione, la linfa vitale. Rapihwin ogni anno si addormenta, cedendo temporaneamente il passo al demone-drago dell'inverno, che risvegliandosi immancabilmente scalzerà all'inizio dell'estate: il suo risveglio garantisce lo scioglimento del gelo e la conseguente liberazione delle acque, permettendo così il continuo controllo delle acque stesse, e impedendone due opposte ma parimenti nocive manifestazioni: eccesso e difetto, inondazione e siccità (caratteristica quest'ultima che, a mezzo del gelo, è anche invernale). Tale meccanismo ciclico, e immutabile finché vi è storia, avrà il suo epilogo alla fine dei tempi con la definitiva sconfitta dell'inverno. Ma quel che più interessa a noi in questa sede è che questo spirito del tepore darebbe i primi segni di risveglio in un giorno ben preciso, il centesimo del 'grande inverno', ovvero il giorno del *Sade* appunto, caratterizzato da sacri fuochi (ottenuti in vari modi: ad esempio mediante l'accensione di rami o di certi vegetali nei pressi di una sorgente) ma anche da una *stella*, decisiva scintilla pronta a scendere sull'acqua dal cielo saldando così l'associazione fra l'elemento igneo e quello liquido[524]. Ma la ricorrenza del *Sade* è solo un'avanguardia, l'annuncio della bella stagione in quello che

[523] Scarcia 2003a, p. 133.
[524] Per il *Sade* rimandiamo alla accurata quanto chiara esposizione di Cristoforetti (2002).

tradizionalmente è considerato il centesimo giorno d'inverno e, per questo, altrettanto tradizionalmente identificato col decimo giorno del mese di *bahman* (l'undicesimo), coincidendo l'inizio dell'inverno iranico con quello dell'ottavo mese, *ābān*[525]: il risveglio sarà effettivo solo cinquanta giorni più tardi, quando si avrà il *Nowrūz*, il capodanno persiano, primo giorno di *farvardīn* e della lunga estate[526].

Tale solennità è strettamente legata alle vicende storiche, nei primi mesi del 591: da qui l'esigenza nostra di determinare, nei limiti del possibile, la cronologia più esatta possibile degli eventi che vogliamo indagare. Ma qui si inserisce una prima, notevole difficoltà relativa alla determinazione del giorno in cui veniva celebrato il *Sade*: questione che va a intrecciarsi con l'altrettanto intricato problema del calendario, o meglio dei calendari iranici. Ancora una volta utilizzeremo come guida i già citati studi di Cristoforetti (2002) e Scarcia (2003) che, proprio grazie all'analisi della ricorrenza del *Sade*, raggiungono importanti e convincenti conclusioni in materia calendariale.

Partiamo dai tre metodi che la tradizione iranica offre per l'identificazione del *Sade*: il suo aggancio al Natale (arabo *Mīlād*, siriaco *Yaldā*) cristiano del 6 gennaio; l'osservazione del tramonto eliaco della stella parapegmatica; il già citato 10 *bahman*, o centesima notte d'inverno[527]. Solo il primo metodo fornisce un punto fisso, mentre gli altri due caratterizzano come 'vagante', almeno dal punto di vista del calendario (mobile), la festa del *Sade*. Trattandosi della stessa celebrazione, c'è qualcosa che non va e che deve essere analizzato e spiegato. In primo luogo ci interessa capire quale potesse essere la situazione a

---

[525] Vd. Cristoforetti 2002, pp. 84 ss. Alla forma neo-persiana *bahman*, usata per indicare il nome dell'unidcesimo mese, si affianca quella medio-persiana *wahman*.

[526] Il neo-persiano *nowrūz* può essere trascritto, in una forma più arcaizzante, anche *nawrōz*; diversa invece la trascrizione dal medio-persiano, *nōgrōz*. Al *farvardīn* neo-persiano si affianca il medio-persiano *frawardīn*.

[527] Vd. Scarcia 2003a, p. 140. Quanto alla 'centesima notte d'inverno', Cristoforetti (2002, pp. 87-8), ragionando sulla testimonianza di un autore islamico, Ibn al-Faqīh, osserva: «La deduzione è che la "centesima notte dell'inverno" non fosse, almeno in quell'epoca, solo una definizione di "*sada*" ma, piuttosto, la spia di un elemento per nulla secondario e cioè dell'importanza del lato climatico-stagionale del *sada* medesimo come "culmine dell'inverno"; quindi, forse, anche un modo di determinare il momento preciso e più adatto alla circostanza in un'epoca in cui i calendari iranici – perlomeno quelli "ufficiali" – non erano sentiti come un mezzo efficace al calcolo in quanto "vaganti" senza alcun controllo. Si tratterà piuttosto di una tradizione autonoma sul *sada*, popolare, arcaica, precalendariale, comunque di grande buonsenso, che solo in seguito sarà reinterpretata in vari modi, confluendo nella più ampia tradizione ghazvanide del *sada* quale festa del 10 *bahman* come *centesimo giorno* di un calendario ritornato ad essere pressoché coincidente con la situazione astronomica di sua pertinenza (un calendario con un nawrūz all'equinozio di primavera), e che potrebbe aver influenzato anche le varie tradizioni sulle origini, come quella che vede nel *sada* il ricordo della festa indetta da Kayūmart nel momento in cui il numero dei suoi discendenti raggiunse il centinaio, termine sentito come etimo di "*sada*"».

fine VI sec. Il cosiddetto anno 'zoroastriano' o 'neoavestico', quello utilizzato alla fine della dinastia sasanide, è suddiviso in dodici mesi di trenta giorni l'uno cui si aggiunge, per raggiungere il canonico numero di 365, un segmento di cinque giorni, che in persiano è detto *andargāh*, a indicare dei giorni 'rubati' e destinati al culto delle anime dei defunti[528]. Ora, stando al metodo calendariale (*Sade* il 10 *bahman*), non esistendo un anno bisestile nel sistema, è inevitabile che tale calendario mobile arretri di un giorno ogni quattro anni, rendendo così vago il giorno della festa dei fuochi e, conseguentemente, quello del *Nowrūz*. Tuttavia, nota Scarcia (2003a, p. 142), dai testi religiosi zoroastriani risulta inequivocabile la necessaria coincidenza fra il capodanno e l'inizio della primavera. Nel

[528] Cristoforetti 2002, pp. 51-2: «La situazione calendariale in Iran, assai variegata, non è poi così complicata. Tra IX e XII secolo, ma anche in seguito, il calendario principalmente in uso negli ambienti di potere era quello lunare dell'Egira (hiǧrī-yi qamarī, d'ora in poi H.Q.) di tradizione islamica, con i suoi dodici mesi di trenta e di ventinove giorni alternatamene, ancor'oggi usato da tutti i musulmani per regolare le scadenze rituali del proprio credo. L'era dell'Egira lunare parte dal tramonto del 15 aprile 622 A.D. Con il calendario ufficiale dell'Egira coesisteva il calendario solare della tradizione iranica già menzionato come "civile", impiegato dagli zoroastriani (ritualmente) e da chiunque altro avesse voluto far riferimento alla tradizione nazionale (ad esempio, per individuare alcune feste ataviche). Esso era definito *yazgardī* (d'ora in poi Y.), in quanto intitolato all'ultimo sovrano sasanide, Yazgard III. I trecentosessantacinque giorni dell'anno di tale sistema sono suddivisi in dodici mesi, tutti di trenta giorni, e nei cinque giorni dell'*andargāh*. L'era *yazgardī*, ancor'oggi utilizzata da frange tradizionaliste delle comunità zoroastriane d'Iran e d'India, parte dal 16 giugno 632 A.D., presunto giorno dell'incoronazione di Yazgard III e Capodanno (primo giorno del primo mese), o *nawrūz*, allora in quella posizione stagionale. Tracce di un uso ufficiale di quello che è stato sopra chiamato calendario "religioso" non se ne danno. Scarsissime anche quelle relative alla variante voluta da chi, nei primi tempi dopo la conquista islamica, preferì far partire l'era del calendario *yazgardī* dal *nawrūz* successivo alla morte di Yazgard III, dando così vita alla "era dei magi" o "era dei persiani". I menonimi della tradizione iranica nella forma neopersiana qui utilizzata sono i seguenti: *farwardīn*, *urdībihišt*, *hurdād*, *tīr*, *murdād*, *šahrīwar*, *mihr*, *ābān*, *ādar*, *day*, *bahman*, *isfand* (*ārmad*). Storicamente, nel corso della sua evoluzione, il calendario *yazgardī* assunse forme diverse, in relazione alla distribuzione dei giorni e dei mesi (sempre gli stessi) nel corso dell'anno. Il calendario *yazgardī*, fino al 1006 A.D., presentò il seguente schema annuale: otto mesi – *andargāh* – quattro mesi [(8x30) + 5 + (4x30) = 365]. Oltre alle due forme diacroniche (prima e dopo il 1006 A.D.), ne esistettero altre due sincroniche, dovute a una differenza presente nell'ordine del calendario iranico ben prima della conquista araba, come già accennato sopra: quella "interna" (diffusa nell'Iran vero e proprio) e quella "esterna" (diffusa nelle regioni periferiche: Transoxiana, Armenia ecc.). La differenza tra queste stava sia nella distribuzione dei mesi e dei giorni epagomeni sia nella data del Capodanno. La forma "esterna" presentava il seguente schema: dodici mesi – *andargāh* [(12x30) + 5 = 365] (uno schema, cioè, identico a quello che il calendario *yazgardī* "interno" assumerà a partire dal 1006 A.D.); ma essa aveva inoltre il suo *nawrūz* (cioè il giorno 1 del mese 1) nel giorno 6 del primo mese della forma "interna". Ciò comportava uno sfasamento di cinque giorni tra i primi otto mesi delle due forme del calendario e un'esatta corrispondenza dei quattro mesi succesivi. La cosa da tenersi soprattutto presente qui è che, a differenza del calendario lunare dell'Egira, del calendario solare giuliano e del calendario luni-solare ebraico, il calendario iranico e le sue varie forme per la definizione dei giorni non fanno riferimento alla "settimana planetaria" di origine ellenistica, bensì a una lista di nomi, in numero di trenta, che si ripropone ogni mese (i cinque giorni dell' *andargāh* hanno nomi propri). In tale lista di trenta emeronimi compaiono, distribuiti in modo non omogeneo, anche dodici nomi identici a quelli dei dodici mesi, e la coincidenza mensile tra nome del giorno e nome del mese è rilevante dal punto di vista rituale per gli zoroastriani. Ciò va sottolineato perché permette, ad esempio, di capire l'importanza che poteva avere quella differenza di cinque giorni tra forma "interna" ed "esterna" del calendario *yazgardī* e spiega la conseguente esistenza di correnti riluttanti ad adeguarsi a riforme o a varianti del calendario tradizionale diverse dalla propria».

tentativo di risolvere questa evidente contraddizione l'iranistica classica ha formulato la tradizionale teoria sull'esistenza di un doppio calendario zoroastriano: uno civile, con un capodanno 'eternamente' mobile rispetto alle stagioni; l'altro religioso, e (relativamente) fisso. Ciò avrebbe comportato la necessità dell'intercalazione di un mese, ogni centoventi anni, per garantire il periodico ripristino dell'aggancio fra capodanno ed equinozio: ulteriore conseguenza, lo 'scorrimento' centoventennale dei nomi dei mesi che, da un punto di vista 'religioso', avrebbero avuto un nome diverso rispetto a quelli del calendario civile. Tuttavia la situazione probabilmente non è così complicata. Come spiega Scarcia (2003a, p. 143) «ove però il concetto di *intercalazione* centoventennale venga <sdrammatizzato> da aggiunta *effettiva* di un tredicesimo mese a un'operazione di semplice *trasferimento* (posposizione) del Capodanno, o meglio dell'*andargah*, in quanto sede del *farvardgan* e vigilia del Capodanno di rito, dei <due calendari> non resta che l'eventuale concorrenza di due diversi *Nowruz* nel medesimo anno solare (uno popolar-religioso e uno amministrativo)». Quindi, di fatto, non lo sdoppiamento dell'intero calendario ma l'affiancarsi al capodanno del calendario, civile e amministrativo, di un capodanno religioso che coincidesse effettivamente con l'equinozio primaverile, ristabilendo così una sorta di equilibrio naturale[529]. Ulteriore conseguenza, la possibile esistenza di due *Sade*, posti cinquanta giorni prima dei due diversi 1 *farvardīn*. Bisogna, a questo punto, fare un'ulteriore premessa: come accade per i mesi, nell'ultima età sasanide esiste una sfasatura relativa anche ai giorni: sicché si deve parlare al riguardo di un 'nuovo stile' e di un 'vecchio stile'. Conseguentemente, per il 591 registriamo un *Sade* del 10 di *bahman* (civile *mihr*) nuovo stile il 2 di gennaio, e un 10 di *bahman* (civile *mihr*) vecchio stile il 7 gennaio (posto cioè alla vigilia di un 16 di *mihr* nuovo stile, che è il *Mihrgān*, ovvero la celebrazione della vittoria di Fereydun sul dragone/usurpatore Zahhak). Ma, messa momentaneamente da parte la complicata questione calendariale, torniamo ora agli altri due metodi che la tradizione conosce per individuare il giorno della festa dei fuochi. Il suo ancoraggio al Natale cristiano, come visto, pone ben pochi problemi. Ma, continua Scarcia (2003a pp. 146-7), «esiste, s'è detto, una maniera più arcaica di determinare il giorno del *Sade*, ovvero il momento in cui, teoricamente, il freddo raggiunge il suo

[529] In effetti mancando il calendario persiano di un anno bisestile, il calendario stesso 'arretrava' di un giorno ogni quattro anni: in capo a centoventi anni, perciò, il capodanno 'civile' sarebbe stato esattamente trenta giorni prima dell'equinozio primaverile.

culmine per cedere il posto al successivo graduale mitigarsi del clima. È quella di osservare una certa stella, e si dà il caso che quella stella, nel 591, avrebbe avuto il suo tramonto eliaco proprio nei giorni in cui Khosrow e Scirin erano ospiti di bizantini che festeggiavano il loro Natale. È una stella che oggi tramonta il 27 gennaio, essendo ancora usanza in voga, tra i pastori della regione del Kirman, segnalare il fenomeno, pregnante per le valutazioni della loro transumanza, e festeggiarlo con l'accensione rituale dei fuochi del *Sade*, altrimenti detto, un tempo, anche <Natale>. Naturalmente, se è vero che la luce <rinasce> con il solstizio invernale, la ripresa del tepore occorre un po' più tardi, e una stella che tramonta a fine gennaio (siamo nei pressi della Candelora) sembra più adatta a scuotere *Rapithwin* di una stella che tramonta verso il solstizio. In altre parole, se si guarda al *calore*, un *Sade* dove si trova collocato (dislocato) oggi appare assai più <azzeccato>, e un'odierna individuazione, anzitutto meteorologica e agricola, del <momento giusto> potrebbe anche aver indotto a ricercare *secondo tradizione*, cioè nel cielo, via via lungo la lenta ma inesorabile processione degli equinozi, sempre nuove *stelle giuste*. Cioè non è inequivocabilmente detto, al di là di ogni verosimile dubbio, che la stella che segna l'odierno *Sade*, attualmente reale culmine del freddo (e non del buio) sia la stessa che segnava un tempo il *Sade*/Natale in quanto culmine del *buio*. […] In altre parole, il *Sade* <antico>, coincidente con il Natale, era inequivocabilmente segnato da una stella, individuabile da soli <tecnici>, che al momento giusto *cessava di risplendere* nel cielo, con il corollario di un suo trasferimento *sulla terra*». A questo punto le idee sono un po' più chiare. Il tramonto eliaco di un certo astro, determinato mediante l'osservazione di 'esperti del settore', individua il solstizio invernale, almeno da un punto di vista simbolico; restando sul piano della simbologia, quella stella è identificata come l'astro che, cadendo sulla terra come *avanguardia della luce* (tipologia di San Sergio), la riscalda inaugurando l'opera di liberazione delle acque (tipo San Daniele/Kay Khosrow)[530]; il passaggio successivo vede l'identificazione della stella in oggetto con la 'stella del Salvatore'. Naturalmente, come già notato, solo dei 'tecnici' possono individuare un fenomeno astrale di questo tipo: e certo all'epoca lo erano (come ancor oggi nel Kīrman) dei pastori; ed erano esperti di stelle, per definizione, gli iranici 'magi'. E tale fenomeno, che segna la

[530] A proposito di tale sovrapposizione si ricordi come, significativamente, il principale centro di culto dedicato a San Sergio si trovi in un'oasi.

centesima notte d'inverno e i festeggiamenti del *Sade*, a un certo punto venne fissato al 10 *bahman* del calendario iranico. E in effetti, «che cosa indicava il parapegma del Kirman nel 591 a Ctesifonte (lat. 28.2, lon. 44.2)? Indicava il giorno 2 di gennaio, un 10 *bahman* <nuovo stile>. Potrebbe allora essersi dato, nella storia sasanide, un momento (quello!) di possibile coincidenza degli esiti dei tre metodi sopra menzionati per individuare il *Sade*. Da questo punto di vista nuovo <sapore> acquista quel voto fatto a San Sergio di Rusafa dal filocristiano sovrano sasanide Khosrow Parviz per probabile influenza di Scirin (e mediatamente di Maria) il 7 gennaio 591, 10 *bahman* <vecchio stile>. Tale giorno corrisponde all'indomani dei *phota* del battesimo di Cristo, ma forse ancora dell'originario Natale dei Cristiani»[531]. Occasione nella quale viene attribuita al sasanide «una memorabile frase, che suona, in sostanza: "anch'io, pur *elleno*, voglio farmi devoto a quel <santo> (Sergio, la Lampada, l'Avanguardia della luce dei cieli, la Staffetta, la sentinella sempre all'erta, il <Gallo> di lassù, Campione che vale per mille guerrieri quaggiù)"»[532]. Una definizione, quella di 'elleno', che potrebbe essere connotazione 'etnica' del redattore materiale del documento da cui l'affermazione è tratta; ma, in modo più suggestivo e fors'anche convincente, potrebbe essere un modo antiquato usato dal raffinato Cosroe in opposizione al classico 'barbaro' che si riferirebbe alle tribù arabe della zona di Rusafa (collocata, d'altra parte, in una "pianura barbarica") e, implicitamente, alla tradizione cultuale di cui San Sergio era risultante ultima[533]. Quindi anche questo, forse, un messaggio fra le righe del sasanide; un duplice colpo (Cosroe 'elleno' e San Sergio 'barbaro') che i Romani (Domiziano in prima fila) non potevano non avvertire.

Il fatto che le date, e la loro precisazione, rivestissero una grande importanza nelle vicende in questione, è confermato proprio dal testo dedicatorio del sasanide al santo di Rusafa. Perciò sappiamo con certezza che il voto risaliva al 7 gennaio; e Cosroe si preoccupa di ribadire che il santo aveva esaudito le sue richieste il 9 di febbraio, giorno in cui aveva ricevuto la testa del generale ribelle (quel Zadesprates che Bahrām aveva inviato a Nisibi

[531] Scarcia 2003°, pp. 147-8. Che il Natale fosse celebrato dalla Chiesa 'imperiale' il 6 gennaio è confermato da una testimonianza rinvenuta da Higgins (1952, pp. 81-3) che attesta tale data a Costantinopoli almeno fino al 602.
[532] Scarcia 2003a, p. 148.
[533] Sulla zona intorno a Rusafa e la sua connotazione come "pianura barbarica", vd. Fowden Key 1999 (part. p. 1 n. 1).

nel tentativo di provocare una sollevazione militare contro Cosroe)[534]. Certo il santo si era ben meritato i ricchi doni promessi dal sovrano, fra i quali spiccavano tre diverse croci: una, adorna di pietre preziose e perle; l'altra, identificata con quella già a suo tempo offerta al santo di Rusafa da una celebre coppia imperiale (Giustiniano e Teodora), e poi sottratta da Cosroe I Anūširvān; la terza, infine, quella personale già portata da Šīrīn. Dimostrazione, quest'ultima, se mai ve ne fosse ulteriore bisogno, della posizione intermediaria e 'sincretica' del culto di San Sergio, culto che in tale ottica riveste certo una posizione privilegiata; ma, probabilmente, ciò è anche il segnale di una più profonda e sentita 'partecipazione' (in una vasta zona che dal Mediterraneo giunge fin quasi ad abbracciare l'India) di esperienze religiose differenti ma più vicine di quanto possa sembrare a prima vista[535]. Perciò «l'ipotesi che immediatamente si propone offre perspicuità all'intento ecumenico di Scirin, sostanzialmente in armonia con quanto testimoniatoci da Sebeos a proposito delle contrastate vicende del corpo di Daniele. Trovandosi il Re dei re nel bel mezzo delle luminarie (*ta phota*, le Lampade, i Ceri, i Siraj) dell'Epifania anzi Natale <rumi>, non avrebbe potuto non notare, quand'anche fosse stato egli l'<analfabeta> più su prospettato, che quei Siraj, quei Sergio, erano dei Ceragh. Tanto più ove si fosse data, proprio *in quei giorni*, una festa persiana chiamata *Sade* e basata anch'essa su luminarie, *phota*, *ceragh*. Ci moveremmo in un complesso di immagini rituali, mentali – e nominali – che condividono il denominatore delle luci, delle illuminazioni, delle luminarie: ed ecco che, nel sentiero lucente di *Rapithwin* tra i fuochi del *Sade* e le luminarie del successivo *Nowruz* si inserisce, chiamata, inoltre, perentoriamente in causa dal singolarissimo testamento firdusiano di Scirin, a suo tempo visto e sottolineato, la già ampiamente segnalata etimologia del nome Sergio/Siraj/Ceragh = lampada»[536]. Il fatto che San Sergio rappresentasse la lampada dei cristiani potrebbe aver

[534] Th. Sim. *Hist.* V 13.

[535] Si ricordi il culto di Daniele/Kay Khosrow, la sua complementarità con quello di Sergio e l'importanza che ad esso accordava la stessa Šīrīn: vd. Scarcia 2003a, pp. 114 ss. e Ps.-Sebeos pp. 85-6.

[536] Scarcia 2003a, p. 150. Ferdowsī, narrando le ultime volontà di Šīrīn prima della morte, dice fra l'altro che ella si preoccupò di garantire, con pietose elargizioni, la costante presenza del culto del fuoco a esso relativo nel pireo prediletto da Cosroe II (Scarcia 2003a, pp. 81 ss.): particolare, questo, che sembrerebbe testimoniare una seppur tarda 'conversione' di Šīrīn alla 'chiesa di stato' (quella mazdea). Tuttavia la luce gettata sul carattere universale del culto dei fuochi e sul particolare carattere sincretico del cristianesimo di Šīrīn, può ben spiegare questa tradizione, senza dover supporre una svolta nelle convinzioni religiose della 'favorita' di Cosroe II o altro tipo di contaminazioni, questa volta non cultuali bensì letterarie. Su San Sergio in Ferdowsī vd. anche Scarcia 2003b.

spinto la corte sasanide a una identificazione delle altrui luminarie con le proprie; specialmente in un momento in cui il temporaneo, demoniaco prevalere di un usurpatore (Bahrām), di fatto impedisse la degna celebrazione dei riti patri. Seguendo ancora Scarcia (2003a, p. 150), «tale scambio di elementi <accessori> fra religiosità in contatto, tra le pieghe di una confusionalità che si rivelerebbe fertile e produttiva negli esiti incrociati del vissuto storico religioso come nella lettura comparata dei medesimi», potrebbe tradursi nella possibilità, certo ipotetica ma oggettivamente concreta, che in quei giorni l'Epifania/Natale romano-cristiano coincidesse, più o meno, col *Sade* persiano. Per essere più precisi: al *Sade* 'religioso' del 2 gennaio, avrebbe fatto seguito quello del 7, giorno della solenne promessa del sasanide al santo, posto subito dopo l'Epifania/Natale dei cristiani e immediatamente seguito dal già ricordato *Mihrgān* 'civile'. Insomma, il 591 conterrebbe un 2 gennaio in cui si colloca un *Sade* religioso, "centesima notte dell'inverno" e legato alla festa (precalendariale) di Rapihwin; e un 7 gennaio che è un *Sade* 'ritoccato', regale, quello di Cosroe II e della sua corte in esilio[537]. Ma torniamo al 9

[537] Chiare, e generose nei particolari, le conclusioni di Cristoforetti (2000, p. 99): «Si tratterebbe di una celebrazione solstiziale invernale e di rinnovamento annuale, precalendariale, segnata da un fenomeno astrale, manifestatesi, nei primi secoli dell'era cristiana, in una notte compresa tra il 25 dicembre e il 6 gennaio (le due alternative del Natale alessandrino di Aiōn), assorbita, con reciproche contaminazioni, dallo "zurvanizzante" e "aionizzante" Natale proto-cristiano del 6 gennaio, ma "canonizzata", o almeno "aulicizzata", al momento della riscossa di Husraw Parwīz (591 A.D.) quando potrebbe essersi data coincidenza con un 10 *bahman*, e al tempo stesso con un *mihrgān*, stante il "catalizzatore" del culto di San Sergio. Ciò soprattutto in base all'esegesi di un verso di Firdawsī che singolarmente connette un'imperatrice cristiana quale Šīrīn con «i fuochi del *nawrūz* e del *sada*», e allo stabile aggancio del *saya* (< *sada*) turco al *mīlād* armeno non mai trasferito dall'originario 6 gennaio. La susseguente divaricazione progressiva tra *mīlād* fisso e 10 *bahman* prima vago (riscontrabile cioè in varie posizioni), poi fissato, sarebbe così all'origine delle due distinte tradizioni conservatesi, curiosamente accomunate dall'intrigante identificazione possibile di ambedue con un "centesimo giorno" dell'inverno alla persiana: centesimo giorno astronomico-pastorale a partire dall'equinozio di autunno in un caso (prime avvisaglie della luce che rinasce), centesimo giorno iranico-calendariale reperito a tavolino, a partire dall'1 o dal 6 *ābān* nel secondo caso. Ciò ipotizzato, *sada-mīlād* e 10 *bahman* "religioso" sarebbero teoricamente destinati a toccarsi o a lambirsi regolarmente alla fine di ogni ciclo centoventennale, per tornare poi a divergere di un mese circa a ogni nuova intercalazione. In tal caso, la presenza di una festa cristiana vicino-orientale come la già più volte menzionata Candelora, per certi versi affine al *sada* – ma anche al suo *arbaʿīn* –, lambente un 10 *bahman* alla sua istituzione di metà secolo IV (prime avvisaglie della flora rinascente), potrebbe in teoria non solo costituire conferma della regolarità delle intercalazione calendariali sasanidi, ma addirittura segnalare, ove fosse possibile stabilirne l'esatta data di fondazione, un punto di intersezione tra i due calendari giuliano e "zoroastriano". Il guaio (o la fortuna) consisterebbe nel fatto che, essendo la Candelora originaria l'*arbaʿīn* del *mīlād* del 6 gennaio (onde la fissazione al 14 febbraio e l'ipotesi della sua sovrapposizione ai *lupercali*), un'eventuale appurata coincidenza così tardiva finirebbe col dirci qualche cosa, piuttosto, sulla doppia intercalazione "cautelare" di cui parla Bīrūnī, occorsa una tantum, ma chissà quando… Al di là di queste ultime che sono e restano pure congetture, comunque, alcuni *fatti*: presso arabi e turchi il *sada/saḍaq/saya* rimane legato al *mīlād* del 6 gennaio, mentre il *sada* del 10 *bahman* "religioso" condivide tutte le vicende del calendario iranico in età islamica».

febbraio, giorno in cui quel voto (dedicato a San Sergio nel giorno del *Sade*) era stato esaudito, e ancora una volta teniamo ben presente la data: possiamo notare una coincidenza forse non casuale. Il cosiddetto pseudo-Isacco, polemista ortodosso, scagliandosi contro gli Armeni li accusa di venerare un altro Sergio, quasi una versione satanica di quello originale: infatti se tutti gli altri cristiani celebrano il santo il 7 di ottobre, nel calendario armeno invece la sua festa ricorre il 10 di febbraio. Certo, oggi non possiamo determinare se l'istituzione di questo giorno del santo nel calendario armeno sia precedente o meno ai fatti del 591, ma indubbiamente la coincidenza non è priva di significato. Soprattutto la possibile esistenza di un 'altro' Sergio invita a riflettere. La figura di questo martire militare è doppia per eccellenza o, per meglio dire, spesso sdoppiata (in Sergio e Bacco; in un uomo maturo e in un infante; presso gli stessi Armeni in Sergio e suo figlio Martino)[538]; ma è possibile parlare di un santo completamente differente, solo omonimo del primo? La risposta è negativa. Il Sergio degli Armeni è sempre quello di Rusafa ma "debizantinizzato" o, forse meglio, "decalcedonizzato" e, allo stesso tempo, "iranizzato"[539]. Tutto ciò è perfettamente comprensibile se si tien conto dell'evolversi delle vicende di quegli anni, e ci spinge a supporre come più probabile, in questo processo armeno di individuazione del giorno dedicato al santo, una acculturazione dell'Armenia alla Persia (in un anno successivo, ma non troppo, a quell'epocale 591). In un periodo storico in cui la Chiesa armena sentiva come sempre più soffocante l'ingerenza bizantina, in un momento in cui una rottura con Costantinopoli (fino ad allora soltanto ufficiosa) si avviava drammaticamente ad assumere carattere ufficiale, il bisogno di maggiore autonomia dei riti armeni dai romani si faceva naturalmente più forte, e poteva trovare una valvola di sfogo in quel confuso ma affascinante "commercio" mazdeo-cristiano della corte di Cosroe II, e in un episodio occorso proprio alla vigilia dello scisma interno alla chiesa d'Armenia. Ma perché non festeggiare San Sergio il 9 febbraio, ci si chiederà? Semplice: il 9 era venerdì, e di venerdì gli Armeni non celebrano i santi[540]. In conclusione, non si può negare che questo sia un'ulteriore indizio dell'appeal di Cosroe II verso i cristiani non calcedoniani. Certo, l'istituzione della festa di San Sergio potrebbe essere avvenuta una quindicina di anni

[538] Vd. Scarcia 2003a; Fowden Key 1999.
[539] Vd. Scarcia 2003a, p. 153.
[540] Vd. Grumel 1958, p. 328.

dopo, quando gli Armeni presero ufficialmente le distanze dall'ortodossia romana con la benedizione dello stesso sasanide: se le cose stessero effettivamente così, l'indizio di cui sopra non avrebbe alcun valore in merito a una eventuale attrazione iranica della Chiesa armena nei giorni dell'alleanza militare romano-persiana. D'altra parte però, il possibile e quasi scontato legame fra la festa del santo e il trionfo del sovrano che a lui si era rivolto, non possono non poggiare su qualcosa di concreto, e in particolare sui ben precisi segnali lanciati in quei giorni da Cosroe.
La cosa non sfuggì, come detto, a Domiziano di Melitene.

La restituzione di Martyropolis ai Romani

La rivolta di Monocarton, che aveva visto in Filippico un anticipatore meno ambizioso del futuro imperatore Foca, aveva sostanzialmente bloccato le operazioni militari romane sul fronte persiano dalla Pasqua (18 aprile) del 588 fino al sabato prima di Pasqua del 589. I Persiani però non avevano saputo o, meglio, potuto approfittare della situazione: vuoi per la debolezza intrinseca delle loro operazioni d'attacco (il capo dei rivoltosi, Germano, aveva convinto i compagni a riprendere le operazioni e aveva facilmente sgominato l'esercito persiano presso Martyropolis), vuoi perché i Sasanidi erano ben più preoccupati del fronte nord-orientale e della minaccia turca (presto fatta tacere da Bahrām Chūbīn, lui sì futuro usurpatore). Tuttavia, proprio quando nell'aprile del 589 i Romani avevano ripreso il pieno controllo dell'esercito, il tradimento di un ufficiale locale, un certo Sittas, aveva fatto perdere all'impero Martyropolis, passata al controllo persiano. Lo stesso Filippico si era dato ben presto da fare per rimediare alla situazione, ma il suo assedio non aveva impedito neppure l'arrivo di rinforzi agli assediati. Nemmeno il suo sostituto, Comenziolo, ebbe miglior fortuna. Fu perciò solo un evento esterno, la già menzionata rivolta di Bahrām del 590, a riportare in mani romane la città. Cosroe II, nei negoziati per ottenere l'appoggio di Maurizio contro il rivale, promise ai Romani di restituire loro Dara e, appunto, Martyropolis. Perciò Cosroe II, fuggito e recatosi a Hierapolis, dove fu accolto dal generale Comenziolo e dove avrebbe poi incontrato Golenduch, nel nono giorno del suo soggiorno in città (Th. Sim. *Hist.* IV 12, 9) inviò un suo uomo, Miragdun, a ordinare alla guarnigione persiana di Martyropolis di arrendersi agli assedianti. Il suo

ordine rimase lettera morta: i Romani che avevano tradito non volevano certo sperimentare l'ira imperiale; viceversa, i Persiani non sembrarono avere troppa fiducia in questo accordo di Cosroe con i Romani (loro un accordo con dei Romani l'avevano già fatto!) e, probabilmente, ritenevano che Bahrām Chūbīn fosse in una posizione di forza. In effetti, si tenga ben presente che all'epoca (siamo presumibilmente nella primavera del 590) Cosroe era stato sì accolto con ogni onore nei territori imperiali, ma i suoi negoziati con Costantinopoli erano di là dall'essere conclusi (e certo questo ulteriore smacco non deponeva a suo favore). Tuttavia le trattative dei mesi successivi, e la ingannevole possibilità di una sua conversione al cristianesimo, rafforzarono la posizione del legittimo erede al trono di Ctesifonte. Ruolo notevole giocarono al riguardo le due principali personalità della romanità orientale dell'epoca, i vescovi Gregorio di Antiochia e Domiziano di Melitene. E fu proprio quest'ultimo a ottenere la resa da parte degli assediati: incontrati i notabili di Martyropolis, li convinse ad aprire le porte, in parte seducendoli col suo eloquio, in parte corrompendoli con dei doni[541]. Era quindi il giovane vescovo, parente dell'imperatore, il vero 'conquistatore' della città; ben presto avrebbe riaffermato questa sua posizione, facendo comporre un inno trionfale che, per l'occasione, celebrava i martiri della città come campioni della cristianità "contro l'Iran": la città stessa veniva quindi definita il dono di un sovrano un tempo (di sicuro) empio che, di fronte al bisogno, si era rivolto ai suoi ex nemici ed era così divenuto ennesima testimonianza della grandezza divina[542]. Certo si è spesso dubitato, e con piena ragione, dell'autenticità dell'inno riportato da Teofilatto, quasi certamente una elaborazione posteriore dello

[541] Th. Sim. *Hist.* IV 15, 9-10. Lo stesso Teofilatto (*Hist.* IV 15, 8) accusa Cosroe di ambiguità: egli avrebbe chiesto ufficialmente la resa della città, ma segretamente avrebbe spinto i Persiani a resistere. In questo giudizio dello storico potrebbero riflettersi due dati differenti, ma per certi versi complementari: un'analisi *a posteriori* (ed 'eracliana') della vicenda, che vede un Cosroe sempre pronto a tramare nell'ombra e a tradire; ma potrebbe essere anche un indizio di talune tensioni che si sarebbero create fra il sasanide e i Romani, subito dopo la conquista della città, e forse concretate nella celebre e discussa iscrizione del Re dei re sulle mura della città (tensioni che, una volta sconfitto Bahrām Chūbīn, si sarebbero poi replicate: vd. Ps.-Sebeos 81-4).

[542] Th. Sim. *Hist.* IV 16, 11-13: ἐπιφανεστέρα σοι τῆς ἁλώσεως ἡ ἀνάζευξις· ἣν γὰρ ἔκλεψε δόλος, νῦν φόβος ἀπέδοτο, καὶ ἣν βασιλέως βαρβάρου πανουργία κακῶς ἀπεσύλησεν, νῦν ἐπιφανεστάτη δουλαγωγία καλῶς ἀντιδίδωσιν. ταύτην οἰκέτης ἐσταλμένος ὑμῖν, ὦ μάρτυρες, προσηγάγετο συμμάχους ἑλέσθαι θηρώμενος, οὓς ἀντιθέως τὸ πρότερον οὐκ ἐπρέσβευεν, ἐξ ἀποτεύξεως διδαχθεὶς τὴν εὐσέβειαν, ἐπεὶ καὶ Φαραὼ ὁ πάλαι μαστιζόμενος ἢ νουθετούμενος θεὸν σέβειν ἠνείχετο. ταύτην ὑμῖν ἀνατίθησιν, μάρτυρες, Βαβυλώνιος τύραννός τε καὶ ἔπηλυς, ὁ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας δραπέτης, ὁ νῦν Ῥωμαίοις ἀντὶ πολεμίου πειθήνιος· τοσαῦτα γὰρ ὑμεῖς τοῖς ἀνθεστηκόσιν ἐπαλαμήσασθε.

storico[543]. Non abbiamo invece ragione di dubitare dell'iscrizione in greco, il cui testo ci è giunto parzialmente, con cui Cosroe II celebrò, prima di abbandonarla, la città e il suo cristianesimo romano-iranico[544]. Infatti la città sorgeva sul sito della vecchia Maipherqaṭ, luogo di sosta lungo la rotta fra Bitlis e Amida che collegava il Mar Nero e l'adiacente territorio iranico alla pianura siro-mesopotamica e alle coste del Mediterraneo orientale; luogo di osmosi e di passaggio, tipica zona di frontiera indistinta, la città si trovava alla convergenza dell'impero romano (a ovest), di quello iranico (est), di Armenia (nord) e territori arabi (sud), nella Sofanene, regione spesso contesa dalle due superpotenze ma abbastanza periferica rispetto a Costantinopoli, tanto da divenire rifugio dei monaci non calcedoniani nei periodi di persecuzione[545]. Qui nacque, quasi assorbendo tutte le caratteristiche della sua regione natale, Marūtha, unico figlio del governatore romano della Sofanene e di una armena, di nobili origini e cristiana. Prelato di grandi doti diplomatiche (parlava greco, siriaco e persiano) e medico di talento, egli ricevette ben presto (a partire almeno dal 382) delicati incarichi da Costantinopoli[546]; si fece apprezzare anche da Yezgerd quando, nel 399, guarì il re dei re da un'emicrania cronica (Socrate, *Hist. Eccl.*, VII 8)[547]. Ormai riconosciuto come straordinario mediatore e pacificatore di occidente e oriente, nel suo secondo viaggio a Ctesifonte chiese e ottenne di raccogliere le ossa di tutti i martiri cristiani del territorio iranico e di portarle a Maipherqaṭ, incontrando in seguito anche l'ammirato sostegno di Teodosio II. A questo punto, come «many former diplomats who transform retirement into a second phase of influence, Marutha's next project was to build the village of Mayperqat into a sacred fortress with the emperor's blessing and financial support. Between 410 and 420, Mayperqat was fortified with impressive walls and adorned with churches, at whose altars and in whose walls the bones of the martyrs were deposited. The city was christened Martyropolis and

[543] Vd. Whitby 1988, p. 300.
[544] Per l'iscrizione, vd. Mango 1985, pp. 99-100.
[545] Fowden Key 1999, p. 49.
[546] Fra le sue missioni è importante ricordare quella che lo vide latore, presso la ricostituenda Chiesa di Persia, dei canoni dei concili occidentali necessari per la sua riorganizzazione dopo la vasta persecuzione sofferta sotto Šāhbuhr II; tali canoni sarebbero poi stati la base giuridica della stessa istituzionalizzazione Chiesa d'Oriente e della sua autonomia dal seggio di Antiochia prima e dalla Chiesa imperiale in seconda istanza: vd. Jullien e Jullien 2002, p. 244 ss. Sui canoni di Marūtha, vd. Vööbus 1982.
[547] Fowden Key 1999, pp. 52-53.

elevated to the dignity of an episcopal see»[548]. Era questo dunque lo straordinario valore simbolico di Martyropolis, in un certo senso icona dell'incontro pacifico fra oriente e occidente, della volontà dei "due occhi del mondo" di guardare nella stessa direzione, dell'accordo fra Romani e Persiani nel segno del cristianesimo[549]; e ancora, come si è appena ricordato, sorta su iniziativa di una figura straordinaria come Marūtha, le cui missioni, a un tempo politico-diplomatiche ed ecclesiastiche, nell'impero sasanide avevano dato l'abbrivio al costituirsi ufficiale, e autonomo, della Chiesa di Persia. Un valore che Cosroe II, nel momento in cui questo incontro sembrava finalmente essersi realizzato, voleva sottolineare, anche a garanzia del sostegno reciproco con i cristiani fuori e dentro il suo impero. Domiziano, astuto e sospettoso, ortodosso intransigente e preoccupato della ragion di stato, preferì mettere le cose in chiaro: in fondo Cosroe non si era alla fine convertito, e non aveva quindi il diritto di avocare a sé, su un piano di pari dignità, quello straordinario patrimonio, mistico e allo stesso tempo mondanamente concreto, dell'universo cristiano.

L'illusione di un Cosroe cristiano

Ha sempre destato grande interesse la 'leggenda' relativa alla conversione di Cosroe II, una sorta di 'allucinazione collettiva' per alcune delle testimonianze storiche di cui disponiamo, attecchita particolarmente in occidente dove, con tutta evidenza, questo desiderio in parte inconfessato doveva essere più forte. Si è infatti già accennato alle circostanziate quanto poco credibili informazioni, offerteci da Fredegario (*Chron.* IX) e da Paolo Diacono (*Hist. Lang.* IV 50), sulla consorte di un re persiano (Anaulfo), di nome Cesara, che avrebbe lasciato il suo regno e, raggiunta Costantinopoli, avrebbe ricevuto il battesimo, madrina d'eccezione l'imperatrice; in seguito avrebbe poi preteso lo stesso dal marito, pronto alla conversione pur di riaverla con sé: padrino questa volta lo stesso imperatore. Inutile sottolineare come tali suggestioni ricordino da vicino il più volte

[548] Fowden Key 1999, pp. 54-55.
[549] Sul carattere astrale della regalità, sia sasanide che bizantino, vd. Panaino 2004b. Tale concetto è ribadito anche in una lettera di Cosroe II a Maurizio del 590 (Th. Sim. *Hist.* IV 11), occasione nella quale lo *šāh* «patently wants to mean that his kingdom and the Roman one were enlightened by the two luminaries (the Sun and the Moon), to which, implicitly the two kings are the earthly representation» (Panaino 2004b, p. 568).

ricordato sistema romano di cooptazione dei prìncipi stranieri nella *comitiva* imperiale: la "famiglia dei prìncipi", figli dell'imperatore e a lui subordinati, dalla quale era sempre stato escluso lo *šāh*, che al limite ne aveva fatto parte come fratello e pari del Cesare romano, come l'altro 'occhio del mondo'. Evidentemente i fatti del 591 avevano generato un clima di euforia: le ambizioni politiche e allo stesso tempo evangelizzatrici dei *Rum* erano diventati sogni galoppanti, di cui forse in ambiente iranico nemmeno ci si rendeva conto. Sintomatiche di questo 'clima' sono tutta una serie di leggende, che coinvolgono anche la presunta fuga di Teodosio presso il 'fratello adottivo' dopo l'usurpazione di Foca, in uno speculare viaggio al ritroso, che avrebbe legittimato i propositi bellici di Cosroe e che perciò Eraclio (anche tramite Teofilatto: *Hist.* VIII 13, 4-6) si preoccupò di smentire immediatamente[550]. Di queste numerose leggende quella forse più interessante è, ancora una volta, quella relativa a una moglie del re persiano. Si tratterebbe di Maria, creduta figlia di Maurizio, che avrebbe sposato Cosroe e che sarebbe stata accompagnata alle nozze proprio dal fratello Teodosio. In realtà Gianroberto Scarcia ha dimostrato, in modo a nostro avviso persuasivo, come questa sia solo una leggenda, dietro la quale tuttavia si celano figure e fatti quanto mai reali e importanti[551]. Dietro la figura di Teodosio, il figlio per eccellenza di Maurizio e quello con le maggiori 'contaminazioni orientali', vi è uno stretto congiunto dello stesso imperatore: naturalmente Domiziano di Melitene[552]. Secondo altre leggende lo stesso Cosroe si sarebbe recato a Costantinopoli, ma in tal caso la figura di Maria potrebbe essere semplicemente un doppione letterario, dal momento

[550] Non si dimentichi che a dare maggior spessore alla, per altri versi fragile, figura di Teodosio contribuiva il suo essere stato il primo principe (nell'accezione di successore designato) "porfirogenito", ovvero nato quando il padre sedeva già sul trono, dai tempi di Teodosio II: si vedano al riguardo Dagron 1994 e Carile 2000, pp. 84 ss.

[551] Vd. Scarcia 2004. Non esclude la reale esistenza di questa Maria, invece, Antonio Panaino (2004a, p. 823), che ipotizza una sua identificazione con «una nobile associata alla famiglia reale, semplice *protejée* dell'imperatore, poi ceduta in sposa a Xusraw II».

[552] Scarcia 2004, pp. 117-118: «Si dà, ora, che proprio tale variante della leggenda di Teodosio sia quella che denota qualche addentellato con eventi realmente occorsi. Il "delegato" infatti, figlio di Maurizio in Dīnawarī e suo fratello in Ṭabarī e in Firdusi, corrisponde nella storia, con analoghe funzioni di rappresentante della cristianità e dell'impero, al vescovo Domiziano di Melitene, che fece effettivamente parte della prestigiosa missione inviata presso Khosrow Parviz: con sessantamila uomini al seguito, tanti quanti ne contava (altro elemento speculare) il seguito della regina di Persia di cui sopra, spostatasi a Costantinopoli. Addentellati nel senso che Domiziano era effettivamente uno stretto congiunto di Maurizio. Stretto congiunto sì, ma con qualche incertezza nei dettagli: tant'è che in Giovanni di Nikiou, un monoteista [sic!] ma sempre un cristiano, compare come si vedrà in diversi luoghi come figlio, come zio, come fratello e come nipote. Nulla di strano, dunque, in analoghe incertezze della controparte, e neppure nulla di sostanzialmente arbitrario in questo protagonismo di chi avrebbe dovuto consacrare, se non una conversione del Re dei re, almeno una pace eterna tra Rum e Iran e le rispettive due "chiese"».

che molti elementi della storia di Cosroe II ricorderebbero le vicende del leggendario e archetipale re Goshtāsp; quest'ultimo sarebbe stato costretto anch'egli a fuggire dalla patria, si sarebbe recato a Costantinopoli (guadagnandosi da vivere come fabbro, destinato perciò a forgiare le catene che avrebbero neutralizzato l'Usurpatore del *mehrgān*), avrebbe sposato la figlia del Cesare e sarebbe poi stato iniziato a una nuova fede, quella zoroastriana. Tutti particolari che rendono «ben plausibile un proficuo richiamo generale al motivo patrio di Goshtāsp per chi, fra i persiani, avesse voluto vedere in Khosrow Parviz, quale nuovo Goshtāsp appunto, il regio catecumeno di un'altra *nuova fede*, anch'essa ormai *patria*, da proclamarsi a gran voce come tale»[553]. Insomma, alle speranze dei Romani (soprattutto occidentali) si sovrapponevano, in parallelo, quelle diversamente articolate dei cristiani di Persia, contribuendo così ad accrescere e ingarbugliare la leggenda. Ma chi è dunque Maria? La risposta è semplice: si tratta di Golenduch, la martire o santa vivente, la donna persiana convertita e battezzata con un nome cristiano per antonomasia, epigona di un'altra martire sua conterranea, Šīrīn, morta sotto Cosroe I, la cui figura si fonde e confonde con quella di Golenduch e con quella dell'altra Šīrīn, sposa di Cosroe II e cristiana anch'ella[554]. Anche Golenduch/Maria, come (Teodosio/Niyātūs/) Domiziano, aveva incontrato e confortato Cosroe II in esilio: a loro, nelle leggende della storiografia più tarda, e in Ṭabarī in particolare, si aggiunge San Sergio (sdoppiato anche nel "guerriero che vale per mille"), dietro il quale possiamo scorgere la figura autorevole e capace di Gregorio di Antiochia, che fece una straordinaria impressione al re dei re. Una matassa difficile (ma non impossibile, come dimostra Scarcia 2004) da sbrogliare, che ci rende conto del come e del perché possa essere sorta questa leggendaria conversione al cristianesimo dell'ultimo grande sasanide. «Quale elemento ultimo, ma non *least*, del gioco di incastri, anche la celermente sopravvenuta morte di Golendokht/Maria, occorsa il 13 luglio 591, poco dopo l'incontro con Cosroe e con Shirin, l'iniziazione di ambedue al culto di San Sergio e la restaurazione sasanide, può avere contribuito ad altre suggestioni, confluite in una leggenda persiana i cui elaboratori sono rimasti colpiti dalla subitanea sparizione, non appena ammessa a corte, della donna che era stata protagonista dei principali eventi dell'epoca. Una Maria, in altre parole,

[553] Vd. Scarcia 2004, p. 121.
[554] Sulla martire Šīrīn, vd. Devos 1946 e 1994.

trionfa al seguito dell'esule nei giorni del riscatto e poi d'improvviso scompare, lasciando a Khosrow, quale interlocutrice per antonomasia nelle cose cristiane (ma *di un altro cristianesimo*), solamente Shirin…»[555].

Cosroe II e il cristianesimo non calcedoniano.

Il sovrapporsi e incrociarsi delle giurisdizioni ecclesiastiche e secolari in territorio armeno, evidenti nei fatti che intorno al 591 vedono protagonisti Mušeł e il patriarca Movsēs II, sono solo la manifestazione più concreta, e allo stesso tempo più complessa, di quel terreno di scontro non armato su cui si sposta, dall'insediamento di Cosroe II alla morte di Maurizio, il confronto fra i due "occhi del mondo"[556]. In questo breve periodo i due imperi sono vicini e in pace come mai nella loro storia comune: ma la loro stessa storia, e le dimensioni delle loro sfere di influenza continuano inevitabilmente ad alimentare le braci di una rivalità solo momentaneamente coperta dalle ceneri del sogno di Bahrām (sogno andato in fumo anche per l'intervento di un santo, Sergio, che è cristiano ma ha anche forti connotazioni iraniche, e che in un caso e nell'altro è legato a una importante solennità dei fuochi). Gli indizi sono molteplici. Una tappa di questo scontro sotterraneo, tutto (o quasi) giocato sul piano dei simboli e della prevalenza culturale, è il duello a distanza (temporale, seppur breve) Cosroe II – Domiziano consumato, come si è visto, fra le mura di Martyropolis: in quella occasione i due contendenti si erano disputati un patrimonio sostanzialmente comune (l'esaltazione dei martiri iranici nella "città dei martiri"), sentito in ogni senso come tale dal sasanide, e invece vissuto sulla base di una equivalenza cristiano=romano dal vescovo di Melitene. Due concezioni e interpretazioni diverse di un fatto religioso, ma entrambe caricate di un preponderante contenuto politico. D'altra parte Domiziano di Melitene aveva probabilmente già intuito la pericolosità di Cosroe. In quell'anno lo aveva incontrato in più di un'occasione, spesso a capo delle ambascerie romane assieme al collega Gregorio di Antiochia, l'altro eminente prelato del tempo. Non è da escludere che i due progettassero di attrarre Cosroe al mondo romano in maniera più decisa, cercando di neutralizzarne la diversità religioso-culturale,

[555] Scarcia 2004, pp. 134-135.
[556] Th. Sim. *Hist.* IV 11, 2.

nella speranza di poterne indirizzare, almeno in parte, le successive scelte politiche: ma il sogno inconfessato di una conversione del sasanide al cristianesimo non si era realizzato, nonostante egli avesse una sposa cristiana (Šīrīn) e fosse accompagnato da un'altra cristiana di Persia, una 'santa vivente' (Golenduch)[557]. Anzi, la situazione era più grave di quanto si potesse sospettare. Cosroe II non voleva fare certo del suo impero un nuovo regno cristiano né tanto meno ricevere il battesimo: tuttavia, si dimostrava vicino e aperto al cristianesimo, molto tollerante nei suoi confronti, forse fin troppo[558]. Il culto da lui dedicato ai santi cristiani, e in particolare quello tributato a San Sergio, lungi dall'essere una buona notizia, faceva emergere chiaramente il pericolo. Questo suo cristianesimo 'alla Giuliano', questo suo sincretismo religioso, unito a quella tolleranza che, ironia della Storia, proprio i Romani per secoli avevano invocato, non rischiava forse di costituire un polo di attrazione per quelle regioni orientali dell'impero in cui l'ortodossia calcedoniana era minoranza, accrescendo così le difficoltà del loro controllo amministrativo? La ricostruzione della linea 'pastorale' di Movsēs II in Armenia e del probabile sostegno da questi ottenuto presso la corte sasanide sembrano un ulteriore indizio in tal senso. Una minaccia si profilava all'orizzonte, una minaccia palesata dal recente avvicinamento fra i due imperi e dalla possibilità per i Romani di conoscere meglio la complessa situazione persiana: esisteva forse «un cristianesimo altro, e in concorrenza» (Scarcia 2004, p.104); in un momento storico in cui Costantinopoli aveva più che mai la necessità di imporre l'ortodossia calcedoniana, era concreto il rischio che sostanziose comunità cristiane orientali si sentissero a loro volta 'altre', e quindi molto vicine a quella Chiesa d'oriente che ormai da tempo 'risentiva' l'influenza delle tradizioni zoroastriane, nonostante la fiera opposizione di taluni suoi rappresentanti come Mār Abā[559].

Formulando un'ipotesi di tal fatta si corre però il rischio di essere influenzati da avvenimenti successivi (quali la 'apertura' di Cosroe II ai cosiddetti monofisiti, dopo le folgoranti vittorie sui Romani nel primo decennio del VII sec., e il sostegno da lui garantito a una Chiesa armena unita e dichiaratamente anti-calcedoniana): tali eventi

[557] Rammarico condiviso da Papa Gregorio Magno: vd. Paret 1957, p. 49.

[558] Riprendendo così, come già visto, una ormai tradizionale (e certo ben nota ai Romani) linea sasanide di sostegno ai non-calcedoniani: vd. ad esempio Fowden Key 1999, pp. 127-8.

[559] Vd. Hutter 2003 (part. pp. 169-72). Sulla Chiesa d'Oriente o di Persia, vd. Labourt 1904, Fiey 1970 e Panaino 2004a.

sono evidentemente il frutto di una situazione politica affatto diversa, e in tal senso non possono quindi contribuire direttamente a una lettura dei fatti che li precedeno. Tuttavia possono contribuire a formulare delle ipotesi sui loro presupposti storici.

La lettura dei fatti del 591, con particolare riferimento a una possibile "minaccia persiana" (avvertita come tale non più dagli Armeni ma dai Romani), si presta a una triplice risposta interpretativa:

- la prima, e probabilmente più azzardata, ipotesi, ci spinge a supporre il timore romano per la paventata possibilità della formazione di quella che potremmo definire una 'Grande Chiesa d'Oriente', ovvero dell'assorbimento nella Chiesa Apostolica persiana delle Chiese cristiane orientali non calcedoniane;
- il pericolo di un generale e progressivo distacco dei non-calcedoniani dall'impero, con loro conseguente e probabile attrazione verso il mondo sasanide;
- la concreta possibilità per i Romani, su medio-lungo periodo, di perdere il controllo dell'Armenia, con contorno di inevitabili e disastrose conseguenze strategiche.

La prima è probabilmente un po' azzardata. Per le altre due ipotesi, invece, era solo una questione di tempo: una nuova minaccia, più militare che religiosa, sarebbe ben presto sorta all'orizzonte, l'Islam, che alla sua forza dirompente avrebbe aggiunto il terreno fertile offerto dalla voglia di libertà religiosa bramata dalle (ex) province orientali dell'impero[560].

[560] Sull'argomento vd. Kaegi 1992.

Capitolo VII - Importanza strategica dell'Armenia: il fattore economico

VII.1 Le miniere del Caucaso

Oltre a quella di carattere strategico e militare, i Romani (e i Persiani come loro) attribuivano all'Armenia una notevole importanza di carattere economico. Certo i Romani guardavano con interesse alla possibilità di percorrere, attraverso il Caucaso, una rotta carovaniera alternativa a quella gestita dai Sasanidi: ma era comunque una possibilità di non facile o immediata attuazione. Ben più concrete erano le ricchezze naturali del territorio e, specialmente, del suo sottosuolo. Infatti va sottolineato come alla questione delle miniere armene (e caucasiche) spesso non sia stata attribuita la dovuta importanza[561]. Tuttavia, tener conto delle ricchezze naturali della zona caucasica è fondamentale per comprenderne appieno la secolare disputa fra il mondo romano e quello iranico. Almeno quattro guerre romano-persiane, come ben illustrato da Vryonis, ovvero i conflitti avvenuti sotto Teodosio II (421-2), Anastasio (491-518) e Giustiniano (nel 530 e nel 534), assunsero il carattere di vere e proprie 'guerre economiche'[562].
Come illustra Socrate (c.380-c.439 d.C.) nella sua *Storia Ecclesiastica*, a spingere Teodosio a dichiarare guerra ai Persiani fu il fatto che:

> i Persiani non volevano restituire le miniere d'oro in loro possesso, e che avevano affittato dai Romani, e inoltre stavano anche sequestrando le merci dei mercanti romani. A questo motivo di lagnanza si aggiungeva poi la fuga dei cristiani presso i Romani [563].

La testimonianza è molto chiara: la questione dei Persiani convertiti, che aveva scatenato la di poco precedente persecuzione voluta da Bahrām V, e la conseguente fuga di cristiani nei confini romani, è una causa importante ma non la sola; anzi sembra quasi aggiungersi ad altre motivazioni, forse più pressanti: il rifiuto persiano di restituire ai Romani le

[561] Controcorrente, in tal senso, l'interessante Tardieu 1998.
[562] Vd. Vryonis 1962, pp. 5-6. Vd. anche il più recente Matschke 2002. Tuttavia, i contrasti inerenti la gestione dei commerci paiono aver contrapposto il mondo greco-romano e quello iranico già all'epoca dei Parti: vd. De La Vaissière 2002, p. 224.
[563] Socr. *HE* VII 18, 4-5.

miniere d'oro prese in prestito (e questo aspetto meriterebbe sicuramente un maggiore approfondimento) e il boicottaggio sasanide del commercio romano. Le miniere in questione sono da localizzarsi proprio in Armenia, come fra l'altro indicato dall'avvio delle operazioni militari proprio in questi territori, passando per i quali il generale romano Ardaburio invase la Persia (Socr. *HE* 18, 9)[564].
Un altro storico greco, Malalas (c.490-c.575 d.C.), ci parla di montagne ricche di giacimenti auriferi e poste ai confini fra l'Armenia romana e la Persarmenia:

Queste montagne producono molto oro. A seguito di piogge e temporali, la terra sulla superficie di queste montagne è rimossa e spuntano fuori pepite d'oro. In precedenza alcune persone affittavano queste montagne sia dai Romani che dai Persiani per duecento libbre d'oro. Successivamente queste montagne furono confiscate dal piissimo Anastasio, e solo i Romani ne ricevevano la rendita stabilita. Di conseguenza, il trattato era violato[565].

Le montagne in questione erano quindi ricche d'oro, la cui estrazione peraltro sembrava non comportare alcun problema. Stando alla ricostruzione di Vryonis, Romani e Persiani cedevano queste miniere, per il pagamento annuale di 100 libbre d'oro a testa, a taluni individui (probabilmente dei locali) che, quasi certamente, erano tenuti a rivendere il prodotto estratto a entrambi i grandi imperi. Un vero e proprio sistema congiunto di appalto delle miniere, che permetteva ai due imperi di gestirle senza bisogno di un intervento diretto. La situazione si era incrinata dopo il colpo di mano di Anastasio, che aveva prodotto gravi danni alla Persia: la disputa sul possesso di queste miniere causò lo scoppio di una nuova guerra fra Giustiniano e Kawād nel 530[566].
Un fatto notevole avvenne nel corso di questo conflitto:

Allora i Romani si presero una parte del territorio della Persarmenia e le due fortezze di Bolōn e di Pharangion, dove dicono che i Persiani estraessero l'oro per il re. (Proc. *Bella* I 15, 18)

Ma da lì inizia il territorio dei Persarmeni e vi è anche la miniera d'oro di cui, su concessione di Kawād, era sovrintendente un nativo del luogo, chiamato Simeone. Quando Simeone vide che entrambi i popoli erano impegnati in guerra, e decise di

[564] Sul conflitto e le sue ragioni vd. anche Greatrex 1998.
[565] Mal. *Chron.* 54 (Dind 455/456).
[566] Vd. Greatrex 1998.

privare Kawād di quel reddito. Quindi consegnò se stesso e Pharangion ai Romani, ma rifiutò di cedere ad alcuno l'oro della miniera. Ma i Romani non fecero alcuna pressione, ritenendo già sufficiente che i loro nemici fossero privati di quell'entrata. D'altra parte i Persiani, senza il permesso dei Romani, non avevano alcuna possibilità di costringere con la forza gli abitanti del paese, opponendosi l'impraticabilità dei luoghi. All'incirca nello stesso periodo, Narsete e Arazio, che all'inizio del conflitto si erano scontrati in Persarmenia contro le truppe di Belisario e Sittas, come già narrato prima, passarono come disertori, insieme alla propria madre, dalla parte dei Romani, e Narsete, tesoriere imperiale (e per caso a sua volta armeno d'origine) li accolse e donò loro una grande somma di denaro. Quando seppe ciò, il loro fratello Isace allacciò di nascosto trattative con i Romani e consegnò loro la fortezza di Bolōn, che si trova vicinissima a Teodosiupoli. (Proc. *Bella* I 15, 27-32)

Le testimonianze appena citate sembrano far emergere alcuni dati preziosi:

1. la grande importanza delle risorse minerarie presenti in territorio armeno (testimoniateci fra l'altro anche da autori 'locali', come Łazar P'arpec'i (7) che, a proposito delle ricchezze della provincia di Ayrarat, dice: «(Pianure) che non solo mostrano visibilmente e offrono il vantaggio di cose utili al genere umano; ma ancor più rivelano a coloro che cercano con zelo i tesori nascosti sotto terra, che essi (possono) tesaurizzare personalmente come guadagni e piaceri di questo mondo, per la grandezza dei re e l'incremento delle entrate fiscali: oro, rame, ferro e pietre preziose»);
2. il ricorso, come già nell'amministrazione civile e militare, a individui del posto per la gestione di tali risorse[567];
3. le maggiori difficoltà, negli approvvigionamenti, dei Persiani, le cui casse sono spesso carenti d'oro e che, più dei Romani, cercano accordi (gestione di miniere, divisioni dei proventi, pagamenti per la comune difesa delle Porte Caspie, etc.) con i rivali, accordi necessari per ottenere questi approvvigionamenti[568].

I Romani, dal canto loro, fino al V sec., anche grazie all'occidente, godono di maggiori risorse metallifere e spesso favoriscono questi accordi per avere più libertà d'azione a ovest e sulla frontiera danubiana; la situazione resta analoga nella prima metà del VI sec., quando viene prodotto il grandioso sforzo giustinianeo di *reconquista*. Ma, proprio in

[567] Questo Simeone sarebbe poi stato assassinato poco prima della Pace del 532: Proc. *Bella* II 3. Ma un suo nipote, di nome Simeone anch'egli, avrebbe poi ereditato le sue prerogative: vd. Bernard 1999, p. 55 n. 32.
[568] Non a caso, proprio fra V e VI, i Sasanidi avevano istituito per i territori armeni la figura dello *zarrbed*, un "sovrintendente all'oro", sorta di *comes metallorum*: vd. Gyselen 2002, *passim*.

ragione delle loro minori difficoltà e in risposta ai frequenti cambiamenti della situazione politica, spesso i Romani stessi contravvenivano a questi accordi, mettendo in grosse difficoltà i rivali: così l'accordo di pace del 532-3 prevedeva il ritorno di Pharangion e delle sue miniere ai Sasanidi; ma poco dopo sorsero altri problemi, legati sempre ai diritti sulle miniere d'oro (ma non sappiamo se queste o altre), che spinsero i Persiani a una nuova dichiarazione di guerra nel 534[569].

Tuttavia, nella seconda metà del secolo, le cose iniziarono a cambiare, sia per le difficoltà dei Romani in occidente e nello Yemen, sia per il loro tentativo di migliorare la bilancia commerciale, reso necessario dall'immane sforzo bellico precedente combinato con i disastri della peste.

VII.2 Romani, Persiani e risorse minerarie

I ricchi giacimenti di metalli, sia preziosi che non, di cui aveva sempre disposto l'impero romano, alla fine del V sec. erano in parte esauriti oppure localizzati in territori, quelli occidentali, che l'imperatore non poteva più controllare (e che sarebbero stati recuperati alla causa, in modo parziale e per un breve periodo, solo in epoca giustinianea). Per gli approvvigionamenti di ferro le perdite occidentali erano gravissime, anche se in parte sopperite dai commerci: per il reperimento autonomo del metallo, i centri principali restavano quelli dell'Anatolia orientale, strettamente connessi ai vicini giacimenti caucasici. Per l'oro, dopo la perdita della Dacia a fine III sec., la situazione era ancora più difficile; meno disperato il reperimento di argento. Ma concentriamoci sull'oro. La pista del Sudan, anche a causa delle difficoltà provocate dai raid di popolazioni nomadi locali, era stata abbandonata da secoli, anche perché all'inizio dell'espansione imperiale si era potuto contare sui notevoli proventi dei bottini di guerra e dei lasciti di sovrani orientali. La situazione era stata poi sanata dalla conquista traianea della Dacia.

Ma, come detto, a fine V sec. la situazione era decisamente mutata. Per i Romani era necessario rivolgersi all'estero, e importare l'oro necessario:

- dall'Armenia, gran parte del territorio della quale era però sotto controllo persiano;

[569] Vd. Vryonis 1962, p. 6.

- dall'Arabia, dove vi erano sabbie aurifere, e dove importanza particolare rivestiva lo Yemen, territorio chiave anche per i commerci con l'estremo oriente ma controllato da popolazioni arabe alleate dei Persiani;
- dall'Etiopia e dalla Nubia, territori però dove le carovane mercantili erano spesso intercettate dalle scorrerie dei Blemmi;
- infine dalla lontana India, i commerci con la quale erano però soggetti all'esosa e non sempre agevole mediazione persiana.

Insomma, come sottolinea Lombard (1974, p. 24), alla fine del V sec. i Romani d'oriente possono contare solo sulle risorse aurifere interne, molto vicine ormai a un inevitabile esaurimento[570].

La situazione per i Sasanidi a quell'epoca era migliore, ma forse solo in apparenza. Non avevano infatti problemi a reperire ferro, stagno, rame ma i giacimenti di questi metalli abbondavano soprattutto in regioni esterne o da poco e solo in parte inglobate nell'impero (come il Caucaso), e d'altronde la gran parte degli approvvigionamenti erano frutto dei commerci. Migliore era la situazione per i metalli preziosi: l'argento, oltre ai soliti giacimenti caucasici, era abbondante anche in territorio iranico e costituiva non a caso la base della monetazione sasanide; l'oro invece era importato da fuori in misura maggiore ma, soprattutto, veniva tesaurizzato perché non esisteva monetazione aurea nei territori dello *šāh*: anche per questo il flusso d'oro romano, che attraversava i territori persiani in direzione dell'estremo oriente, spesso veniva assorbito dai Sasanidi e tolto dalla circolazione[571]. Dove invece i Persiani erano nettamente inferiori ai Romani era nella

[570] In relazione all'attività mineraria romana fra l'epoca tardo-antica e le età successive, vd. Edmondson 1989.

[571] Gariboldi 2006, pp. 69-70: «L'oro, che non mancava, veniva certamente tesaurizzato e monetato solo in minima parte. Procopio scrive (*BG* III 33, 5-6), infatti, che il re dei Persiani poteva coniare a suo piacimento quanto argento voleva, ma che non era autorizzato a coniare monete d'oro con la sua immagine (e ciò non è vero, anche se possiamo immaginare che Procopio non avesse mai visto una moneta d'oro sasanide), e nemmeno era in grado di imporle sul mercato, come tutti gli altri barbari (in particolare si pone l'accento sui Merovingi), sebbene vi fosse oro nel loro impero. […] Procopio sembra voler dire che solo i Romani avevano il diritto di battere moneta d'oro imperiale, il che, evidentemente, è falso, ed il suo giudizio riflette, piuttosto, un forte desiderio, anche se ha ragione nel ritenere il *solidus* l'unica moneta aurea dell'epoca veramente internazionale. Dalle fonti sappiamo che enormi quantità di oro e di argento venivano scambiate fra Romani e Sasanidi, come sussidi, riscatti, tributi ed anche doni. L'economia medievale, come ha mirabilmente evidenziato Grierson, non si risolve nella semplice circolazione monetale, che infatti appare insufficiente e sclerotica per soddisfare tutte le esigenze di una società aperta, ma affonda le proprie radici in istituzioni antropologiche che apparentemente nulla hanno a che vedere col *trade* in senso

disponibilità di legname, che doveva essere soprattutto importato, quando non era possibile reperirlo nel Caucaso e in Mesopotamia.

Risulta quindi evidente che il controllo dell'Armenia, e del Caucaso, si sarebbe risolto in un duplice, importantissimo vantaggio: assicurarsene i notevoli giacimenti minerari e contemporaneamente sottrarli ai rivali. Per i Romani si aggiungeva poi la possibilità di sfruttarne il territorio per cercare di uscire definitivamente dal capestro dei frequenti blocchi commerciali imposti dalla Persia, e che strozzavano i commerci con Cina e India[572].

Anche in tal senso la politica di Maurizio riprendeva un tentativo già fatto in precedenza, in una serie di operazioni diplomatiche e militari in cui il commercio dell'oro si intrecciava con quello dei beni di lusso, e che avevano come sfondo operazioni spesso portate avanti dagli stessi commercianti romani, a volte diplomatici/spie e altre addirittura evangelizzatori[573].

VII.3 Un'alternativa alla 'Via della Seta'

Esemplare il caso dell'Arabia del sud che, proprio per motivi commerciali, attirò l'attenzione di Giustino prima e Giustiniano poi[574]. Fin dal I sec. d.C. lo stato romano aveva assistito al drenaggio di una sempre crescente quantità d'oro verso oriente, in cambio di merci di lusso quali spezie, profumi e seta. L'importanza di quest'ultima merce, in particolare, si accrebbe in modo notevole durante la Tarda Antichità: essendo indicatore di un elevato status sociale, la richiesta di seta e i prezzi della merce subirono un'impennata. Il commercio della seta era strettamente regolato: solo degli ufficiali designati, i *kommerkiarioi*, avevano il permesso di comprarne e comunque entro certi limiti; inoltre, solo una parte della seta acquistata veniva smistata nei mercati interni,

moderno, come il dono e il bottino, la guerra e la prestazione, che assieme schiacciano la semplice funzione dello scambio mediato dalla moneta».

[572] Vd. al riguardo Callu 1992 e Panella 1993. Per una disamina completa dei commerci romani con l'estremo oriente vd. Raschke 1978.

[573] Se, ancora una volta, dobbiamo dar credito al Procopio 'inedito' (*Anecdota* 30, 12-14), i Romani erano soliti servirsi di spie e informatori che riuscivano ad avere accesso addirittura alla corte persiana; d'altra parte pare che i Sasanidi ripagassero l'impero con la stessa moneta. Sembra per di più che tale attività di spionaggio fosse talmente importante che l'interruzione del servizio, determinata dal 'solito' abbaglio giustinianeo, sarebbe stata, a detta dello storico, la causa principale della perdita della Lazica per i Romani.

[574] Vd. Vasiliev 1950.

mentre la parte restante era destinata alla produzione statale e palatina[575]. Inoltre il suo commercio, come quello di altre mercanzie, era limitato ad alcuni centri, detti per l'appunto *commercia*, posti sul confine o in territorio straniero (in Armenia Artaxata, e in seguito Dwin): in assoluto, in altri centri dell'impero avevano il permesso di commerciare solo i membri di ambascerie ufficiali (e ciò per i timori di spionaggio sempre legati ai mercanti). D'altra parte la seta importata era da sempre prodotta in Cina, e dal V sec. anche in Sogdiana, ma i mercanti persiani si erano da tempo assicurato il monopolio del suo smercio nel Mediterraneo, con un conseguente notevole vantaggio anche per le finanze reali sasanidi. Intorno al 530, tuttavia, ai Romani si presentò l'occasione di aggirare la mediazione persiana[576]. Sin dall'inizio del VI sec., gli interessi e le connessioni romane nella zona del Mar Rosso erano man mano cresciuti, ed erano state strette importanti relazioni commerciali con gli Etiopi del regno di Axum (cristiani 'monofisiti') e con gli Arabi Omeriti dell'odierno Yemen: su queste vicende siamo ben informati grazie a Cosma Indicopleusta (*Topografia Cristiana*, libro II). L'influenza romana nella regione del Mar Rosso era cresciuta notevolmente nella seconda metà del V sec., e in particolare prorpio alla fine del secolo i Romani ripresero il controllo dell'isola di Iotabe, fondamentale centro commerciale posto all'imboccatura del golfo di Aqaba[577]; tuttavia questa diffusione dell'influenza romana, che andava di pari passo con quella del cristianesimo, provocò la reazione degli Omeriti il cui sovrano, un certo Dimnon o Dimnos, avrebbe giustiziato dei commercianti romani e confiscato i loro beni, provocando a sua volta la reazione dell'etiope Aidug o Addad, che avrebbe vendicato i

[575] Vd. Callu 1993, p. 491. Su produzione e commercio della seta, nonché sul ruolo in quest'ambito dei *kommerkiarioi*, vd. Oikonomides 1986 e il più recente Oikonomides 2002, pp. 984-988. Più in generale, su procedimenti e aspetti tecnici della produzione di tessuti serici, vd. Muthesius 2002.

[576] Sulle difficoltà e sull'articolazione degli itinerariu carovanieri e marittimi, nonché sull'importanza e sulla tipologia dei commerci romani attraverso il Mar Rosso e in generale con l'Estremo Oriente, almeno all'inizio del Principato, vd. De Romanis 1996 (soprattutto pp. 19-31 e pp. 167-202). L'autore, tra l'altro, nota che fra l'età augustea e quella giulio-claudia i *negotiatores* romani avevano un peso preponderante nei commerci attraverso l'Ερυθρὰ (καὶ Ἰνδικὴ) θάλασσα. Tuttavia, il più severo stile di vita delle élite romane inaugurato da Vespasiano portò alla decadenza dei traffici più lucrosi (come quelli di perle e pietre preziose), provocando un progressivo ritiro dei *negotiatores* italici da imprese commerciali rischiose e non più convenienti; continuarono invece le massicce importazioni di pepe nero, a loro volta abbandonate nel III d.C. dopo la perdita del controllo sul deserto orientale egiziano. Da allora i traffici, soprattutto per mezzo di piccole navi in partenza dal porto di Clysma (sul Golfo di Suez), furono sempre più ridotti, pur non cessando mai. Avrebbero poi avuto sviluppi ben più significativi solo in età medievale. Vd. De Romanis 1996, pp. 258-259.

[577] L'importanza strategica della regione sarebbe stata ancora tale nel XX sec.: vd. Lawrence 1926, capitolo XLVIII.

commercianti e si sarebbe poi a sua volta convertito: una vicenda forse non troppo chiara, soprattutto per la sua cronologia, ma molto significativa[578]. Siamo invece decisamente meglio informati sulle vicende successive, allorquando al cristiano M'adikarib, sovrano omerita, succedette l'ebreo Dhu Nuwas; questi, di fronte al pronto tentativo dell'etiope Kaleb (o Ella Asbeha) di detronizzarlo, rispose in maniera decisa, cercando anche l'alleanza di Lakhmidi e Sasanidi: non ottenne gli accordi sperati, però, dal momento che Kawād era altrimenti impegnato dalla rivolta mazdakita, mentre il lakhmide al-Mundhir doveva tener conto dei suoi numerosissimi sudditi cristiani[579]. Ciò non impedì a Dhu Nuwas di perseverare nel suo tentativo di sradicare la crescente influenza romana ed etiope nella regione: perciò diede ben presto dimostrazione di quel fanatismo che gli aveva certamente alienato le simpatie di al-Mundhir, promuovendo nel novembre del 518 (o, secondo alcuni studiosi, nel 523) la strage di migliaia di cristiani nei pressi di Najran[580]. Quest'atto sortì soltanto l'effetto di favorire un'alleanza militare romano-etiope: un esercito inviato da Axum, e trasportato da una flotta romana, invase lo Yemen nel 525 e lo trasformò in un protettorato etiope su cui i Romani (soprattutto dopo che al re omerita Esimifeo, imposto dal sovrano axumita, si sostituì il ribelle etiope Abraha) esercitarono progressivamente un controllo sempre maggiore: in tal ottica non bisogna dimenticare che in territorio omerita i cristiani non erano solo monofisiti ma anche calcedoniani[581]. Giustiniano sperava così di poter finalmente eludere il controllo commerciale persiano e danneggiare i suoi nemici; tuttavia la situazione non era così semplice e le speranze romane andarono parzialmente deluse.

[…] l'imperatore Giustiniano incaricò Giuliano di un'ambasceria presso entrambi i popoli, chiedendo loro che, in nome della medesima religione, volessero aiutare i Romani in guerra contro i Persiani. E cioè che gli Etiopi acquistassero seta dagli Indiani per rivenderla ai Romani: commercio che oltretutto li avrebbe notevolmente arricchiti, mentre i Romani, facendo ciò,

[578] Vd. Greatrex 1998, p. 227.
[579] Vd. Greatrex 1998, pp. 228-229.
[580] Fra i martiti di Najran, oggi territorio saudita, vi era anche sant'Areta, il cui *Martyrium*, composto pochi anni dopo la strage, è per noi fonte di primaria importanza: vd. Détoraki 2007, che colloca la strage nel 523, per edizione critica del testo greco, con traduzione francese e ricco commento introduttivo; sulla data del martirio vd. anche Greatrex 1998, p. 230 n. 15 e, più in generale, Shahid 1971, nonché Kitchen 1994 (contenente anche una interessante ricostruzione delle vicende storiche del regno omerita nell'Arabia meridionale) e l'aggiornato Kitchen 2000.
[581] Vd. Maraval 1998b, p. 143. Più in generale, in relazione a questa iniziativa romana in Arabia meridionale vd. la ricostruzione, con dovizia di riferimenti bibliografici, di Greatrex 1998 (pp. 225-239).

avrebbero guadagnato solo nel senso che non sarebbero più stati obbligati a versare denaro ai loro nemici […] Per gli Etiopi risultò impossibile acquistare la seta dagli Indiani, perché i mercanti persiani stazionavano in modo permanente nei porti in cui solitamente facevano scalo le navi degli Indiani […] ed erano soliti acquistare l'intero carico. (Proc. *Bella* I 20, 9-12)

La Pace Eterna del 532 e la quasi contemporanea ascesa del ribelle Abraha nello Yemen ponevano fine al grande progetto romano, anche se l'Arabia del sud continuò a essere preziosa testa di ponte per i Romani e costante, anche se non reale, minaccia per i Persiani. A questo punto, se vogliamo prestar fede a una malevola (?) indiscrezione del Procopio degli *Anecdota* (25, 13-26), la stessa coppia imperiale e il *comes sacrarum largitionum* Pietro Barsime, avrebbero approfittato della situazione tentando con successo di monopolizzare il mercato serico nell'impero per ottenre guadagni illeciti[582]. A seguire la parte più significativa della testimonianza di Procopio:

[…] nell'impero romano sovrintende alla lavorazione della seta il ministro delle casse imperiali. In questo modo Pietro Barsime, da poco asceso a quella carica, si vide affidare un turpe intrallazzo. In tutti i restanti settori produttivi, egli esigeva il puntuale rispetto delle norme ma costringeva i setaioli a lavorare solo per lui. Quindi vendeva lui, non di nascosto ma sulla pubblica piazza il tessuto normale a per lo meno sei pezzi d'oro l'oncia, quello imperiale invece, il cosiddetto tutto puro[583], a oltre ventiquattro. Ne derivavano grandi profitti per l'imperatore, ma era ancor di più ciò che lui tratteneva per se stesso; pratica che, iniziata allora, divenne la prassi. A tutt'oggi è chiaramente una sola persona a gestire tale prodotto, commerciandolo all'ingrosso e rivendendolo al minuto. Pertanto, coloro che in precedenza erano deputati, per terra e per mare, al commercio della seta (a Bisanzio come nelle altre città), non poterono non esserne danneggiati. Nelle suddette città, quasi tutto il popolo si ritrovò inaspettatamente costretto all'elemosina. Logicamente artigiani e operai si trovarono a dover combattere la fame; cosicché molti, mutata cittadinanza, si rifugiarono in Persia. (Proc., *Anecd.* 25, 19-25)[584]

[582] Per il *comes sacrarum largitionum*, vd. Delmaire 1995, pp. 119-147.

[583] Vd. *Cod. Iust.* 11, 9.

[584] […] ἄρχει δὲ ταύτης ἔν γε Ῥωμαίοις τῆς ἐργασίας ὁ τοῖς βασιλικοῖς ἐφεστὼς θησαυροῖς. Πέτρον οὖν τὸν Βαρσύμην ἐπίκλησιν ἐπὶ ταύτης καταστησάμενοι τῆς τιμῆς οὐ πολλῷ ὕστερον ἐπεχώρουν αὐτῷ πράσσειν ἀνόσια ἔργα. τοὺς μὲν ⟨γὰρ⟩ ἄλλους ἅπαντας τὸν νόμον ἐς τὸ ἀκριβὲς ἐδικαίου τηρεῖν, τοὺς δὲ τοῦ ἔργου τούτου τεχνίτας αὐτῷ μόνῳ ἀναγκάζων ἐργάζεσθαι ἀπεδίδοτο, οὐκέτι ἐπικρυπτόμενος, ἀλλ΄ ἐν τῷ δημοσίῳ τῆς ἀγορᾶς βαφῆς μὲν τῆς προστυχούσης τὴν οὐγκίαν οὐχ ἧσσον ἢ κατὰ ἓξ χρυσῶν, βάμματος δὲ τοῦ βασιλικοῦ, ὅπερ καλεῖν ὁλόβηρον νενομίκασι, πλέον ἢ τεσσάρων καὶ εἴκοσι χρυσῶν. καὶ βασιλεῖ μὲν ἐνθένδε μεγάλα χρήματα ἔφερεν, αὐτὸς δὲ περιβαλλόμενος πλείω ἐλάνθανεν, ὅπερ ἀπ΄ αὐτοῦ ἀρξάμενον ἐς ἀεὶ ἔμεινε. μόνος γὰρ ἐς τόδε τοῦ χρόνου ἔμπορός τε ἀπαρακαλύπτως καὶ κάπηλος τοῦ ἐμπολήματος τοῦδε καθίσταται. ἔμποροι μὲν οὖν ὅσοι πρότερον τὴν ἐργασίαν ταύτην μετῄεσαν ἔν τε Βυζαντίῳ καὶ πόλει ἑκάστῃ θαλαττουργοί τε καὶ ἔγγειοι ἐφέροντο ὡς τὸ εἰκὸς τὰ ἐκ τῆς ἐργασίας κακά. ἐν δὲ πόλεσιν ὁ δῆμος σχεδόν τι ὅλος ταῖς εἰρημέναις προσαιτητὴς ἐξαπιναίως ἐγένετο. βάναυσοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ χειρώνακτες λιμῷ παλαίειν, ὡς τὸ εἰκὸς, ἠναγκάζοντο, πολλοί τε ἀπ΄ αὐτοῦ τὴν πολιτείαν μεταβαλλόμενοι φεύγοντες ᾤχοντο ἐς τὰ Περσῶν ἤθη.

In realtà, la testimonianza di Procopio va contestualizzata e liberata delle scorie polemiche. L'iniziativa giustinianea di promuovere la coltura del baco da seta nel Mediterraneo e di porne il commercio sotto controllo statale, era l'alternativa al tentativo di 'aggiramento commerciale' perseguito attraverso l'alleanza etiope; entrambi i provvedimenti avevano come obiettivo quello di contrastare il monopolio di fatto esercitato dai Persiani sul commercio serico, allo scopo soprattutto di dare fiato alle casse statali, provate dalla politica di prestigio dell'imperatore. Tuttavia la scelta monopolistica, che può anche spiegarsi con l'utilizzo (in vero non troppo diffuso) della seta come forma di retribuzione di ufficiali operanti nelle province orientali meno sviluppate (vd. Oikonomides 2002, p. 1011), così come il tentativo di promuovere la coltura del baco da seta, non riuscirono mai a scalfire la assoluta rilevanza della tradizionale "via della seta"; anzi, stando a Procopio, causarono ingenti danni a lavoratori e commercianti della seta, molti dei quali a quanto pare scelsero di offrire i loro servigi ai Sasanidi: minarono quindi l'intrapresa privata del settore, provocando danni al mercato sul lungo periodo.

La situazione precipitò quando, negli anni settanta del secolo un'invasione persiana dello Yemen restaurò il regno omerita filo-sasanide. Ciò avveniva, non a caso, contemporaneamente a un altro ma ben più sfortunato tentativo romano, voluto da Giustino II, di aggirare le rotte commerciali persiane. Ne abbiamo già parlato. I mercanti sogdiani, nuovi e intraprendenti commercianti di seta, dopo aver ricevuto lo sprezzante rifiuto dello *šāh* alla loro richiesta di smerciare direttamente ai Romani le loro mercanzie (Cosroe I pagò l'intero stock e bruciò poi la seta davanti ai loro occhi), inviarono un'ambasceria a Costantinopoli, proponendo un accordo sia commerciale che militare (con i potenti Turchi, protettori dei Sogdiani). L'occasione parve ghiotta a Giustino II, che rifiutò ai Persiani il pagamento stabilito negli accordi stretti da Giustiniano e li attaccò col pretesto di difendere i correligionari armeni (che intanto si ribellavano, guidati da Vardan Mamikonean). Sono quegli stessi Armeni che, fallita la loro insurrezione, si rifugiarono a Costantinopoli portando con sé, secondo la testimonianza di Gregorio di Tours (IV 40), una notevole quantità di tessuti in seta frutto di scambi avvenuti nel Caucaso[585]. Inoltre, grazie a Menandro (fr. 10 Blockley 1985a), che descrive il percorso fatto dall'ambasceria sogdiana guidata da Maniakh per giungere a Costantinopoli,

[585] Sull'approccio sogdiano ai Romani, vd. De La Vaissière 2002, pp. 230-244.

sappiamo anche che il possibile percorso alternativo al passaggio in territorio persiano transitava proprio per il Caucaso. Dato questo confermato da ritrovamenti archeologici, come la necropoli di Moščevaja Balka, non lontana dal fiume Kuban, dove sono stati rinvenuti tessuti in seta di lavorazione tipicamente sogdiana[586]. Infine, e non sarà un caso, i Sogdiani sono, a nord-est dell'Armenia, gli unici commercianti di cui ci parla Ananias di Širak (74-5 Hewsen 1992).

Quindi è la zona del Caucaso, da un punto di vista strategico, quella più promettente. E d'altronde Giustiniano non aveva lesinato sforzi nel tentativo di assicurarsi il controllo della Lazica. Ma questo concetto era ancora molto chiaro nel 591, quando le scelte di Maurizio non furono casuali ma indirizzate a obiettivi ben precisi: il controllo dell'Armenia era il primo e fondamentale passo per ottenere quello dell'intera zona caucasica, con tutti i benefici che avrebbero potuto conseguirne.

D'altra parte, come sottolinea Lombard (1974, p. 150), il problema del ferro, come quello dell'oro, era per i Romani una questione eminentemente commerciale: si trattava di mantenere aperte le rotte del grande commercio per garantirsi l'approvvigionamento regolare di materie prime, essenziale per le industrie bizantine come per la stessa civiltà e vita cittadina. E tale necessità si era fatta più impellente dopo il subitaneo regresso delle posizioni occidentali che fece seguito alla *restauratio* di Giustiniano. La contingenza storica non era d'aiuto: l'economia dell'impero che, soprattutto in Oriente, all'inizio del VI secolo aveva dimostrato una notevole capacità d'espansione, sul finire dello stesso secolo era decisamente in affanno: «beginning in the second half of the sixth century, this ancient order began to fall apart. Demographic setbacks resulting from the plague weakened the imperial organization's ability to withstand the invasions of Slavs, Sasanians, and Arabs. The Roman formulas no longer worked»[587].

Tirando le somme, la perdita del controllo dell'Armenia avrebbe significato: un grave smacco per la politica ecclesiastica imperiale[588]; insicurezza sul confine persiano e per le vie di comunicazione con l'estremo oriente, lungo quei percorsi commerciali da cui i

[586] Vd. De La Vaissière 2002 pp. 233-4. Si è già visto come l'accesso a tale via commerciale fosse possibile grazie al Passo di Kluhor, l'accesso al quale era garantito dal controllo della Suania.

[587] Morrisson e Sodini 2002, p. 220.

[588] Fra l'altro minacciata anche a occidente dai propositi scismatici (?) dei vescovi veneti: vd. Fedalto 2004, pp. 664-665.

Sasanidi cercavano da sempre di espellere i Romani [589]; perdita delle ricchezze naturali importate dal Caucaso, quali oro, argento, ferro, piombo, rame e fors'anche nafta[590]; infine, vista la scarsa possibilità di reclutare mercenari germanici, sarebbe stato grave non poter disporre neppure dei validissimi guerrieri caucasici[591]. Su quest'ultimo problema del reclutamento si innestava poi quello dell'ortodossia, dal momento che «heretics, with the exception of Arians, manichees, pagans, and Jews were banned from the army, and stiff penalties for evasion of this prohibition were declared, an indication that enthusiastic recruits might bribe officials to connive in their admission to the ranks; refusal to accept Chalcedonian orthodoxy could lead to dismissal»[592]. Un problema, quello dell'ortodossia calcedoniana, molto più complicato, dunque, di quanto potesse sembrare.

In definitiva, la perdita dell'Armenia avrebbe significato l'impossibilità di controllare i fronti slavo/danubiano e persiano, e quindi avrebbe impedito a Costantinopoli di consolidare e meglio organizzare ciò che restava della *reconquista* giustinianea, nel segno/sogno dell'unità dell'impero, romano e mediterraneo.

[589] Vd. Carile 1996, pp. 45 ss. Sulle principali rotte commerciali stabilite da Romani e Persiani fra IV e V sec. (e passanti per Nisibi, Callinico e Artaxata), vd. Manandian 1965 pp. 80-81.
[590] Vd. Haldon 1999, pp. 13-20.
[591] Vd. Whitby 1995, p. 109. Gli Armeni, ad esempio, erano da tempo la prima scelta per i ranghi delle *scholae palatinae*: vd. Proc. *Anecd.* 24, 16.
[592] Whitby 1995, p. 78. Il riferimento è a *Cod. Iust.* I 5, 12: vd. Kaegi 1981, pp. 82 ss.; Maraval 1998b, p. 137 e n. 117.

Appendice al capitolo VII

La regione persiana del Fārs e i commerci fra il Mediterraneo e l'estremo oriente

Bisogna necessariamente tener conto, però, anche del 'punto di vista' relativo ai commerci con la Cina e l'India, cercando di capire le dinamiche e le direttive alle spalle di questa fiorente attività commerciale: per contrasto, ciò consentirà una lettura più chiara delle difficoltà romane in proposito e un approccio più efficace al tentativo di spiegare le risposte di Costantinopoli al problema.

Come sempre, nella storia plurisecolare dell'impero persiano (prima achemenide, poi sasanide), un ruolo fondamentale è svolto dalla regione del Fārs: per motivi ideologici e strategici, certo, essendo la culla delle due dinastie e il cuore pulsante del loro impero; ma a ciò va ad aggiungersi quella che è solo un'altra faccia della stessa medaglia, ovvero l'importanza economica della regione, sia per la produzione locale a vari livelli che, soprattutto, per il suo ruolo fondamentale negli scambi commerciali, sia lungo le vie carovaniere che attraverso i porti marittimi: un ruolo la cui importanza resta intatta nei secoli, e che risulta notevole anche in epoca tardo-antica[593]. Si può anzi affermare che il ruolo dominante della regione, autentico crocevia dei principali scambi di merci che partivano da Iraq e Siria per raggiungere l'estremo oriente, fosse ormai evidente nel VI sec., epoca in cui viveva un'ulteriore crescita grazie alla particolare situazione politica[594].

Se in tale ottica la regione del Fārs era indubbiamente favorita da una posizione geografica ideale e dai privilegi spettanti al cuore ideologico e amministrativo di un grande impero, la sua vocazione commerciale non si spiegherebbe tuttavia senza tener conto dell'importante produzione locale, che tradizionalmente ne faceva (e avrebbe continuato a farne) una terra di commerci. Le informazioni più ricche e interessanti al riguardo sono di poco posteriori al periodo che ci interessa, ma conservano intatto un indubbio valore documentario: sono infatti i primi storici islamici a descrivere con dovizia di particolari le notevoli risorse prodotte dalla regione ancora nel primo periodo

[593] Il ruolo di 'mediatore commerciale' era d'altra parte caratteristico di un *land-based state* come quello persiano: «The buying power, and the geographical scale, of tax-based states was, in particolar, in most cases much greater than in land-based states, which in turn had a considerable impact on exchange […]» (Wickham 2005, p. 59).

[594] Vd. Daryaee 1999, p. 132.

islamico[595]. Lino, lana, cotoni ed essenze profumate fanno da degno contorno alla più nota e importante merce della zona: i tappeti, esportati con grande successo in Cina sotto la dinastia Sui, e chiamati *t'a tēng* nelle fonti cinesi[596]. Non si deve però dimenticare la pesca delle preziose perle, per cui era celebre la zona del Golfo Persico, lungo le cui coste d'altra parte già a partire dal IV sec. si snodavano una serie di città, più o meno grandi, porti per l'approdo e la partenza di navi mercantili[597]. Infine, non è da sottovalutare la produzione agricola, in quanto le campagne, con le entrate fiscali e la produzione di derrate, erano l'imprescindibile serbatoio fiscale della macchina militare sasanide: non è un caso perciò se proprio nel VI sec., quando la monarchia persiana rafforzò la sua autorità su un esercito più forte e dinamico, una serie di interventi statali come la costruzione di canali incrementarono notevolmente la produttività agricola[598]. Naturale conseguenza di tale capacità produttiva, unita alla summenzionata posizione 'geo-politica', è l'importanza della rete commerciale che attraversava il Fārs o che da esso partiva attraverso gli itinerari marittimi.

Possiamo distinguere tre principali percorsi commerciali, che nel corso dei secoli ebbero fortune alterne sia per effetto delle mutate condizioni storico-politiche che a causa della reciproca concorrenza: la celebre Via della Seta, che collegava il *plateau* iranico alla Cina; la rotta carovaniera, che univa il deserto iracheno e le coste del Golfo Persico all'estremo oriente; la via marittima, infine, che garantiva lo scambio di merci fra il Golfo Persico da una parte e l'Africa orientale, l'India e la Cina dall'altra. I frequenti e aspri conflitti romano-persiani che caratterizzarono gran parte del VI sec., e la continua instabilità della zona caucasica, resero meno agevole la praticabilità della Via della Seta, che fra l'altro sembra essere stato molto meno importante di quel che si è creduto finora, almeno in epoca pre-islamica[599]: un ulteriore conferma, questa, con il prevalere degli altri due percorsi, del ruolo preminente della regione di Fārs nel commercio persiano su lunga distanza in epoca tardo-antica. Parallelamente già nel V sec. si dovette assistere a una contrazione dei commerci con i Romani che attraversavano la Mesopotamia, dal

[595] Vd. Daryaee 1999, p. 133.
[596] Vd. Watson 1983, p. 550.
[597] Amm. Marc. XXIII 6, 11.
[598] Vd. Rahimi-Laridjani 1988.
[599] Vd. Kröger 1979, p. 446.

momento che i Persiani aumentarono sensibilmente i dazi doganali in entrata e uscita dalla regione; i contemporanei conflitti armeni resero ancora più insicura la Via della Seta, riducendo gli scambi lungo il confine settentrionale fra i due imperi[600]. All'inizio del VI sec. l'impero romano vietò la vendita di ferro e rame ai Persiani [601]: come risposta i Sasanidi aumentarono il prezzo della seta durante il regno di Giustiniano. La contro-replica romana fu duplice: da un lato si cercò una via commerciale alternativa, che da Clysma (odierna Suez) giungesse ad Hadramaut (in Yemen, controllato per alcuni decenni dagli alleati etiopici), passando attraverso il regno di Axum in Eritrea[602]; più specificamente in relazione al commercio della seta, Giustiniano tentò una soluzione 'autarchica', fidando a quanto pare sull'aiuto di alcuni monaci cristiani già per molti anni missionari nel Turkestan cinese:

In quei giorni alcuni monaci ritornati in patria dall'India, avendo saputo che l'imperatore Giustiniano avrebbe desiderato che i Romani non acquistassero più la seta dai Persiani, si presentarono al suo cospetto e si offrirono di regolare in prima persona la questione della seta, in modo che i Romani non fossero più costretti ad acquistarla dai loro nemici persiani o da un qualsiasi altro popolo: costoro avevano trascorso molti anni in un paese a nord delle diverse popolazioni indiane, detto Serinda, e lì avevano appreso il metodo grazie al quale sarebbe stato possibile produrre seta anche in territorio romano. L'imperatore volle essere informato nei dettagli, per essere sicuro della verità di quanto dicevano: i monaci, dunque, gli spiegarono che sono certi bachi a produrre la seta, guidati da un istinto naturale che li induce a lavorare di continuo. Ma mentre sarebbe stato impossibile importare i bachi vivi, era invece facile e pratico portarne via semplicemente i semi. Poiché i semi di questi bachi consistono di una innumerevole quantità di uova per ognuno. […] I monaci ritornarono a Serinda, portarono a Bisanzio delle uova e le fecero schiudere col sistema che avevano descritto, in modo da farvi nascere i bachi, che allevarono poi con foglie di gelso, e così da allora fu possibile produrre seta anche in territorio romano. All'epoca, quindi, i rapporti fra Persiani e Romani erano tali, sia per quanto concerne la guerra che per quanto riguarda la produzione della seta. (Proc. *Bella* VIII 17)

[600] Daryaee 1999, p. 134.
[601] Lukonin 1983, p. 744.
[602] Il porto di Adulis era anch'esso, come Clysma, un importante nodo commerciale: vd. Morrisson e Sodini 2002, p. 211; Munro-Hay 1982. Non a caso, Clysma era una delle tappe della *Via Traiana Nova*, importantissimo percorso carovaniero e di pellegrinaggio, come attesta un testimone d'eccezione del VI secolo, ovvero Antonino da Piacenza che, nel suo *Itinerarium*, a proposito di Clysma chiosa: «ubi etiam et de India naves veniunt» (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 175, A 41, 6, 151).

Tuttavia la produzione romana della seta stentò a decollare e per lungo tempo i Persiani mantennero indisturbati il monopolio del commercio serico[603]. Tutto ciò contribuì ad aumentare il peso dell'Arabia come snodo commerciale, a detrimento della regione mesopotamica.

[603] Sulla produzione serica romana, vd. Lopez 1945.

Conclusioni

Quando si è detto delle riforme (agricola, fiscale, militare) di Cosroe I, si è sottolineato come tale grande progetto di potenziamento dell'autorità centrale e, conseguentemente, della forza politico-militare dello stato sasanide fosse legato a una serie di condizioni che, per tradizione e contingenza, si sarebbero potute verificare contemporaneamente solo in un momento estremamente favorevole. Come osserva Rubin (1995, p. 292), il sistema «was not free from faults. Its proper functioning depended on internal stability, external security, and continuing financial prosperity, backed up by incomes other than those of the land and poll taxes (e.g. customs on international trade, especially the silk trade, the spoils of successful wars abroad, tributes and diplomatic subsidies)». Le cose andarono bene per alcuni anni, sotto la guida energica e sicura di Cosroe Anūširvān. Ma già alla fine del suo regno la comparsa a oriente della minaccia turca rimetteva in discussione tutto quanto, creando rischi sia per la difesa dei confini che per il pieno accaparramento dei proventi dei commerci con l'estremo oriente (e della seta in particolare): il brutale diniego alle richieste dell'ambasceria sogdiana guidata da Maniakh non era stato casuale. L'altro grande problema per i Sasanidi era costituito dai tentativi romani di incunearsi in questa piaga, per sfruttare a proprio vantaggio la crisi dei 'rivali': Cosroe aveva rintuzzato però l'iniziativa, forse un po' maldestra, di Giustino II. Ciò non toglie che il suo 'stato riformato' si stesse progressivamente indebolendo, e che le grandi famiglie che tradizionalmente gestivano il potere affiancando la casa reale (e di fatto spadroneggiando spesso a livello locale) stessero riprendendo la forza di un tempo. Le ricorrenti, quasi cicliche difficoltà economiche dell'impero persiano fecero il resto: difficoltà finanziare e la disputa per l'attribuzione del bottino di guerra di Hormizd, figlio di Cosroe, con il grande generale Bahrām, colui che di fatto aveva almeno per il momento sanato il pericolo turco, portarono all'esplosione della crisi. Umiliato dal sovrano, Bahrām decise di ribellarsi, usurpando il trono a lui e al suo erede, e figlio, Cosroe II. Quest'ultimo fu quindi costretto a chiedere aiuto a Maurizio e, grazie al sostegno romano, si riappropriò del suo trono; dovette però pagare un prezzo molto salato. La situazione per Cosroe II nel 591 era nient'affatto facile. L'accordo con i Romani gli era costato importanti territori: aveva

ottenuto di tenere Dwin, fondamentale snodo nei commerci fra i due imperi, ma gran parte della Persarmenia non era più sotto il suo controllo. L'eredità di Bahrām era stata raccolta da Bistām, zio ed ex alleato di Cosroe, che avrebbe avuto ragione di lui solo qualche anno dopo. Alla scarsa stabilità interna faceva compagnia una nuovamente difficile situazione esterna, vista la recrudescenza del pericolo turco. Inoltre i Romani, la cui frontiera era ora notevolmente rafforzata, erano molto più sicuri rispetto al passato: si poteva paventare il rischio che potessero decidere di non versare più il loro contributo ai Persiani per la difesa delle Porte Caspie e degli altri importanti passi caucasici; ben più concreto era il rischio che gli stessi Romani ora trovassero il modo di eludere il controllo persiano sui commerci orientali. Come se ciò non bastasse, il classico sistema utilizzato dai predecessori di Cosroe II per reperire fondi, ovvero fare delle razzie nelle ricche province orientali dell'impero romano, era ora inattuabile: le difficoltà militari erano già pressanti (i Turchi, Bistām); rompere il patto d'alleanza stretto col 'padre' Maurizio sarebbe stata una imperdonabile empietà[604]. Perciò nessuna, o quasi, delle condizioni indicate prima come indispensabili per il funzionamento del nuovo sistema statale ideato da Cosroe I si verificava. Appena tornato sul trono, Cosroe II sapeva bene di rischiare costantemente un nuovo e definitivo tracollo. Per questo egli cercò, forse in modo non sistematico ma comunque coerente, di recuperare le proprie posizioni, soprattutto sul piano politico e religioso, tentando di rafforzare la sua posizione interna; consolidate le poche certezze che aveva, si sarebbe poi occupato del resto. Da ciò nacque l'appoggio ai cristiani del suo impero, indipendentemente, almeno in questa fase iniziale, dalle loro convinzioni cristologiche, le cui differenti sfumature forse non era nemmeno in grado di apprezzare; di tale atteggiamento era parte integrante l'attenzione rivolta al culto di San Sergio. Ne consegue che l'ambigua condotta tenuta da Mušeł costituisse per lui un grave pericolo: permettere allo *sparapet* armeno di dire la sua anche nella parte restante di Persarmenia, magari soverchiando l'autorità di Movsēs II, avrebbe potuto scatenare da subito le vibranti proteste dei cristiani (soprattutto armeni, naturalmente, e in generale monofisiti) del suo regno, e in futuro magari tradursi nella perdita del controllo di quei territori. Ma perdere Dwin, o quantomeno consentire l'attrazione nell'orbita romana di tutta l'Armenia, avrebbe significato il materializzarsi dei fondati timori sulla possibile rottura del

[604] Sull'importanza attribuita a patti e accordi nel sistema religioso iranico, vd. Panaino 2005.

tradizionale, e all'epoca ormai piuttosto fragile, equilibrio fra gli imperi. Anche Maurizio, da parte sua, non voleva perdere l'alleanza persiana e temeva che le intemperanze dei prìncipi (e dei vescovi) armeni potessero fargli sfuggire il controllo del Caucaso, le cui risorse economiche, umane e strategiche erano imprescindibili per garantire la riconquistata unità mediterranea dell'impero. D'altronde fin dai primi contatti avuti dalla forza imperiale romana con il mondo iranico (prima partico e poi sasanide), la questione del Caucaso e del suo controllo, ma soprattutto la gestione dei territori e dei principati armeni, avevano giocato un ruolo fondamentale: basti citare il caso di Marco Antonio, triumviro e signore del Mediterraneo orientale, la cui ambiziosa ripresa del progetto cesariano di una spedizione partica dovette accompagnarsi anche a una necessaria quanto alla fine poco fruttuosa alleanza con Artawazd d'Armenia, il cui comportamento ambiguo contribuì all'insuccesso della campagna[605]. Già da allora, comunque, era chiaro il ruolo chiave dell'Armenia per il controllo del Caucaso[606]. Tale ruolo non avrebbe mai visto diminuire la sua importanza, e anzi le vicende armene, che già nel I sec. a.C. facevano sentire i loro echi a Roma, si sarebbero man mano sempre più intrecciate con le vicende imperiali, anche sulle sponde occidentali del Mediterraneo[607].

Nel VI sec. questa interconnessione fra gli eventi che si verificavano sulle sponde opposte del (per quanto ancora?) "mare romano" era ormai un dato acquisito. Era l'*arcanum imperii* dell'età tardo-antica: Costantinopoli, divisa fra est e ovest, attratta da entrambe le *partes* del Mediterraneo, rischiava continuamente di veder trasformato questo "dilemma politico-strategico" in un vero e proprio strabismo politico. Ma Eraclio e il momento di una scelta definitiva non erano lontani.

Torniamo però all'epoca di Maurizio. L'impero romano viveva una situazione migliore di quello sasanide, sebbene gli sforzi economici profusi da Giustiniano e i danni materiali e umani (l'*oliganthrōpia*) prodotti dalle frequenti epidemie pestilenziali facessero sentire il loro peso. Per questo Mušeł e altri prìncipi furono allontanati, e inviati a combattere sul fronte balcanico. A ciò si aggiunga che l'attenzione di Cosroe verso i cristiani fu forse fraintesa; oppure i Romani preferirono non correre alcun rischio: anche per questo, la già forte impronta ortodossa della politica ecclesiastica di Maurizio (e di Domiziano) venne

[605] Vd. Traina 2003, pp. 83-89.
[606] Vd. Traina 2003, p. 90.
[607] Vd. Chaumont 2001-02 e De Siena 2004.

ulteriormente inasprita. L'ortodossia calcedoniana non doveva e non poteva essere messa in dubbio, poiché era essa stessa, almeno nelle intenzioni, garanzia e collante dell'unità imperiale, segno della benevolenza divina. Da ciò le feroci stragi di monofisiti nelle province dell'area siro-mesopotamica[608].

Ma tale impostazione ideologica non era semplicemente una scelta di Maurizio e dei suoi consiglieri, fra i quali si stagliava la figura di Domiziano di Melitene; era piuttosto la risultante ultima, sul finire del VI secolo, di un processo di redifinizione e riorientamento ideologici della compagine imperiale, un progressivo sebbene lento cambiamento di rotta che, dal crepuscolo dell'età giustinianea fino all'alba del VII secolo, di fronte alla crisi economica e alle difficoltà militari, sanzionò il tentativo di spostare l'obiettivo dall'imperatore soldato e dalla potente gerarchia ecclesiastica verso una serie di simboli meno soggetti al fallimento. La necessità di certezze, sentita da tutti i sudditi dell'impero, e che non poteva più trovare nella guida imperiale adeguata soddisfazione, si spostava dunque su una serie di figure, quali i santi specie martiri (e santi martiri militari molto spesso) e l'immagine stessa della Vergine *Theotokos*; figure viste come unica possibile intercessione fra gli uomini sofferenti e la divinità, personaggi tanto lontani (perché già nella Grazia di Dio) quanto vicini (perché hanno sofferto e testimoniato la loro fede fino alle estreme conseguenze) agli uomini comuni, parte integrante del corpo mistico della Chiesa cristiana, tramite fra le sofferenze terrene e una promessa, grazie a loro concreta e quasi palpabile, di gioia eterna[609]. Tutto ciò comportava tre conseguenze immediate: la crescente importanza di tutto ciò che materialmente rappresentava, non solo a livello

[608] Evento che risale al 598-599, come ci testimonia la cronaca anonima (ma che riprende Dionigi di Tel-Maḥrē) *ad annum 1234 pertinens*: «Maurice decided to imitate the kings who had preceded him, so he summoned Domitian, the metropolitan of Melitene, who was the son of his brother Peter, and he gave him authority to persecute the followers of Severus and to expel them from their churches. When he had arrived in Mesopotamia and had set the persecution in motion, he came to Edessa and began to exercise great pressure on the Orthodox. He summoned the monks from the Abbey of the Orientals and did his utmost to deflect them from Orthodoxy by playing on their emotions, but they would have nothing of it. He tried threats instead, but they were impervious to fear. So then he ordered the commander of the troops whom the King had sent with him whose name was Sakellarios, to take them out to the ditch outside the southern gate, which was called the Bēth Shemesh Gate and he slaughtered them all in a single pool of blood. In number they were four hundred men». (Palmer, Brock e Hoyland 1993, pp. 117-118). Michele Siro aggiunge a questa testimonianza che l'azione di Domiziano era stata determinata dalla sua frustrazione e dalla sua rabbia per le conversioni ottenute dai siri ortodossi (detti anche severiani o giacobiti) nella sua diocesi: vd. Palmer, Brock e Hoyland 1993, p. 118 n. 270.

[609] Sulla Vergine *Theotokos* vd. Cameron 1978. Alla Vergine, fra l'altro, sarebbe stato ben presto associato un simbolismo di stampo 'vittoriale' con la corrispondente divinità classica della Vittoria: vd. Frolow 1944, pp. 98-99.

simbolico, questi intermediari, quali le reliquie e le icone dei santi e della Vergine[610]; la crescita inarrestabile del carisma di figure di sant'uomini, quali eremiti e stiliti (ma a volte anche vescovi, quando anch'essi esempi di virtù e rigoroso sacrificio), di fronte alle quali le stesse autorità imperiali manifestavano assoluta riverenza; infine, la sempre più obbligata configurazione dell'imperatore come leader della cristianità e, in quanto tale, garante del rispetto e dei simboli che queste figure, tramiti fra l'uomo-suddito e Dio, rappresentavano. Non può sfuggire il ruolo della Vergine Madre di Dio: nel VI secolo l'importanza delle reliquie della Madonna ha come scenario privilegiato proprio Costantinopoli, e in particolare la Chiesa dedicata a Maria (e voluta intorno al 450 dall'Augusta Pulcheria) alle Βλαχέρναι[611]; contemporaneamente si moltiplicavano le icone della Vergine col Bambino, il cui potere evocativo e simbolico era straordinario se si pensa alla concezione di Maria come tramite attraverso il quale Dio si era fatto uomo, arrivando poi a sacrificarsi per salavare l'intera umanità: ciò naturalmente faceva della *Theotokos* l'intermediario per eccellenza fra gli uomini e Dio, il cui carisma si proiettava sul simbolo terreno di quella mediazione, ovvero l'imperatore, ma ancora faceva di Maria la protettrice per eccellenza della città di Costantinopoli e di tutto l'impero. Era ancora una volta la ripresa e il superamento di un motivo tradizionale, stavolta non solo e non tanto romano quanto propriamente costantinopolitano: se è vero infatti che la Nuova Roma era stata da subito contraddistinta da un forte apparato iconografico cristiano, e si era configurata come la città per eccellenza dei *martyria* - edifici di culto che stimolavano la generale esaltazione per il trionfo dei martiri della fede - Costantinopoli aveva visto soprattutto, con l'edificazione della chiesa dei Santi Apostoli, a metà strada fra luogo di culto e mausoleo di Costantino, l'intrecciarsi e il confondersi fra il cristianesimo imperiale e il culto stesso dei martiri[612]; a fine VI secolo l'ambiziosa costruzione ideologica costantiniana è ancora viva ma, senza la sicurezza e la forza sia politica che carismatica del "primo imperatore cristiano", vede il sovrano fare un passo indietro, attribuendo così alla Vergine e ai santi martiri quel ruolo di mediatori che avevano già assunto nel quotidiano e in modo quasi prepotente. Quando nell'agosto del 626 la popolazione di Costantinopoli

[610] Sul valore dei simboli e il culto delle reliquie, si vedano rispettivamente Cameron 1979 e Kitzinger 1954.
[611] Sul nome *Blachernai*, vd. De Siena 2007, p. XXV-XXVI.
[612] Vd. Dagron 1991, pp. 396-397. Sull'importanza e la funzione degli edifici di culto cristiani nella città bizantina, vd. Dagron 1977.

riuscì finalmente a respingere l'attacco àvaro, ponendo fine all'incubo del disastro fatale, della fine dell'impero, tutti avevano ben in mente a chi si dovesse quell'insperato successo, ovvero proprio alla Madre di Dio. Assente l'imperatore Eraclio, il patriarca Sergio, il protettore e ispiratore dello storico Teofilatto Simocatta, aveva preso in mano la situazione e aveva affidato la città e il destino dell'impero proprio alla *Theotokos*, che si era erta a protrettrice della città, quasi una classica divinità urbana, e aveva compiuto il miracolo: «in the waters of the Golden Horn, in front of her own great Church at Blachernae, the Virgin herself appare to the people, brandishing her sword, encouraging the combatants and inspiring them to redden the waters of the imperial city with the blood of Avars and Slavs. She fought as a warrior-maiden, a remainder of Athena Promachos, whose statue stood in the city, and laid low the enemy […]»[613]. Non a caso, la Vergine *quam deum elegit matrem sibi* (Corippo, *In laudem Iustini Minoris* II 55), è ora definita *Regina*, della cristianità e dell'impero a un tempo, in una immagine molteplice ed evocativa del primato, su più livelli, di Costantinopoli e dello stato romano e della fede 'romana': un tema, prima iconografico poi letterario e quindi, azzarderemmo, politico-ideologico, che dall'occidente del Mediterraneo si diffonde in oriente: ancora una volta quindi, quasi paradossalmente, il processo di ri-orientamento ideologico che dà il via all'affermazione definitiva della Nuova Roma e alla trasformazione dell'impero da romano in bizantino, nasce da una suggestione 'occidentale' e propriamente 'romana'; l'impero romano d'oriente si avvia quindi a divenire unico, e bizantino, rompendo così di fatto l'unità imperiale, ma lo fa in virtù di una temperie culturale che sublima questo frazionamento nella sostanziale unità e identità romana del Mediterraneo[614].

L'ortodossia, come era stata stabilita a Calcedonia, era quindi l'anima di questa concezione, lo spirito che informava un impero che si identificava con la cristianità stessa

[613] Cameron 1979, p. 5.

[614] Il tema iconografico di Maria Regina, iniziato probabilmente dai mosaici di Santa Maria Maggiore in Roma nel V secolo (vd. Cameron 1978, p. 84 n. 7), era ormai affermato nella cristianità occidentale nel VI secolo, anche se avrebbe poi avuto la sua consacrazione definitiva a inizio VIII secolo per volontà di Papa Giovanni VII, molto solerte nella cura di Santa Maria Antiqua, il cui mosaico dedicato a *Maria Regina* risaliva però proprio al VI secolo (vd. Avery 1925, p. 133 e Warner 1976, pp. 106-107); in oriente, invece, questo tema inizia ad affermarsi proprio nel VI, come è stato provato da un mosaico rinvenuto, nel 1967, a Dürres (Durazzo), in Albanìa e solitamente datato alla fine del secolo: vd. Thierry 1968; tuttavia la tematica è anticipata, sul piano letterario, dalla definizione di Maria come *Regina poli* contenuta nel celebre panegirico (II 53) dedicato a Giustino II da Flavio Cresconio Corippo, autore latino di origine africana. Più in generale, sul tema iconografico di *Maria Regina*, vd. Eastmond e James 2003, pp. 138-142.

e la sua Chiesa. Inevitabilmente tale ortodossia doveva essere rispettata; progressivamente deroghe a essa e tolleranze di vario tipo divenivano sempre meno giustificabili e difendibili. Era una nuova idea di impero, tanto distante ormai da quella concepita da Giustiniano nella parte centrale del suo regno; ma tale idea non era stata concepita a tavolino, non era il frutto di semplici consultazioni fra gli uomoni di corte o dell'intuizione di uno di essi. Come detto, era frutto di un processo durato alcune decine di anni, forse la principale risposta dell'organismo imperiale agli attacchi, sia interni che esterni, di quegli anni. Crisi economica, *oliganthrōpìa*, sostanziale fallimento della giustinianea *renovatio imperii*, difficile tenuta delle 'frontiere' di fronte alle frequenti spinte di barbari nomadi, rapporti sempre più tesi con la Persia sasanide: la crisi montante spingeva l'impero a rivolgere lo sguardo al suo interno, a cercare le basi più solide da cui ripartire, abbandonando di fatto l'occidente per concentrarsi sulla Nuova Roma: «Byzantine society, now thoroughly Christian, became increasingly inward-looking. Non-conformist groups – Jews, Samaritans, foreigners, 'heretics' of all creeds – were henceforth not tolerated. […] At the same time, Constantinople, the city of the court and the bureaucracy, became more and more the focal point of the empire, […]»[615]. Era come se l'imperatore rinunciasse alla piena espressione della sua autorità, per mettere in primo piano la fonte stessa della legittimità del suo potere[616]; Costantinopoli stava davvero e definitivamente per diventare, oltre che Nuova Roma, anche la Nuova Gerusalemme. Il potere romano, nel momento stesso in cui si fondava su una mistica cristiana che di reliquie e siboli materiali si nutriva in modo crescente, faceva però leva su di essa per abbandonare finalmente, e in maniera quasi paradossale, ogni legame fisico e materiale

[615] Haldon 1986, p. 162. Ma questa, si badi bene, è una tendenza, una svolta culturale maturata nel corso degli anni; tempi molto diluiti, dunque, come era inevitabile dovendo quella svolta incidere sul tabù dell'unità imperiale: perciò è coerente, sebbene paradossale, che questa nuova fase ideologica veda la luce in un periodo in cui gli imperatori di Costantinopoli non vogliono comunque rinunciare alla *pars occidentis*, e anzi, nella persona di Maurizio, ne promuovono la riorganizzazione e ne cercano il consolidamento; bisogna però aggiungere che la effettiva militarizzazione dell'occidente 'ancora' romano, tramite la creazione degli esarcati di Ravenna e Cartagine, denunciava anche il carattere estremo di un tentativo quasi disperato. Su questa nuova 'concettualizzazione' delle frontiere imperiali e del ruolo di Costantinopoli, vd. anche Kaegi 1996 e Olster 1996.

[616] «Justin, too, provided the new setting for this change of direction. Above all he initiated the building of a new throne-room in the imperial palace, the so-called *Chrysotriklinos* […] Above the emperor's throne was the image of Christ; thus spectators could see the emperor seated on his throne as a living embodiment on earth of Christ in heaven, the true *imago Christi*. […] imperial ceremony received a new physical setting whose whole conception and decor espressed the idea of the emperor in his throne-room as a microcosm of God in heaven» (Cameron 1979, p. 17).

con la sua più antica e fondante tradizione. Roma continuava a essere un impero, anzi l'impero per eccellenza, l'impero voluto dal Dio dei Cristiani, pur essendo lontane ormai le città simbolo di tali autorità, Roma e Gerusalemme: le loro tradizioni millenarie continuavano però a vivere nel nome di romano e nella figura dell'imperatore, signore e garante di quell'autentico miracolo. Gli eserciti romani non combattevano più per difendere le celebri aquile ma avevano nuovi simboli in cui si riconoscevano e che davano loro il coraggio necessario per non arrendersi[617]; immagini come quella che ἀχειροποίητος παρὰ Ῥωμαίοις καθυμνεῖται καὶ τῶν ἰσοθέων πρεσβειῶν ἠξίωται[618].

La situazione era tanto difficile quanto delicata, come si è già dimostrato, in Armenia, territorio il cui controllo era tradizionalmente quasi impossibile e le cui risorse dovevano restare intatte[619]. Per questo si incoraggiò la rottura già in essere nella Chiesa armena (intesa nel senso più ampio del termine), favorendone uno scisma tanto doloroso quanto, tutto sommato, di breve durata (591-607). Sono queste le intime ragioni della politica ecclesiastica di Maurizio in Armenia. Una politica che sarebbe stata significativamente spazzata via, assieme al suo autore, proprio a Calcedonia: τοίνυν ὁ τύραννος στρατιώτας ἐκπέμψας ἐς τὸ ἀντιπέραν τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, ἐν ᾗ καὶ ἡ Χαλκηδόνος πόλις καθίδρυται, ἀναιρεῖ τὸν Μαυρίκιον εἰς τὸν λεγόμενον Εὐτροπίου λιμένα (Teofilatto Simocatta, *Historiae* VIII 11, 2).

[617] La determinazione con cui le legioni romane restavano legate ai propri simboli era, anch'essa tradizionalmente, feroce: «il risultato erano gruppi di giovani uomini superallenati, in qualche misura brutalizzati e quindi pronti a comportarsi con brutalità, strettamente legati l'uno all'altro ma impossibilitati a stringere altri vincoli sentimentali, e soprattutto follemente orgogliosi della loro unità. Tutto ciò era simboleggiato dai giuramenti religiosi che i soldati pronunciavano davanti alle insegne di quella unità, le leggendarie aquile di Roma. Alla fine del percorso di addestramento il legionario giurava sulla sua vita e sul suo onore di seguire ovunque le aquile e di non abbandonarle mai, a costo della sua stessa vita» (Heather 2006, p. 21).

[618] Teofilatto Simocatta, *Historiae* II 3, 5. Riferimento alla celebre *imago camuliana*, probabilmente un'icona del Cristo e non della vergine: vd. Cameron 1979, p. 23 n. 100.

[619] E, al di là dei problemi di coscienza e delle convinzioni cristologiche, rifiutare Calcedonia per le alte gerarchie ecclesiastiche armene significava anche e forse soprattutto rifiutarne quel Canone 28 che, ponendo tutto l'oriente cristiano sotto la tutela del patriarcato costantinopolitano, minava alla base quel diritto all'autonomia che, in ogni campo e in ogni momento della loro storia, gli Armeni avevano orgogliosamente difeso. Questo Canone 28 d'altra parte, sebbene 'indirettamente', come si è visto, aveva fin da subito suscitato le vibrate proteste e il rifiuto del papato romano, e sarebbe stato accettato dalla Chiesa latina solo qualche secolo più tardi: vd. Gallagher 2002, pp. 153-186.

Postfazione

> Se l'imperatore Giuliano, unanimemente considerato maestro di lettere greche, scrive di *Kronia* intendendo in realtà *Saturnalia*, la cosa non turba nessuno […] Ma tale condivisione, e successiva comprensione da parte di noi moderni, era ed è possibile perché, riguardo a fenomeni di osmosi e di simbiosi culturale, di prestiti e di allusioni, il mondo greco-romano offre ai nostri occhi una certezza storica stagionata e scontata.
> (G.B. Scarcia, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, p. 29)

A ben vedere questo tentativo di ricostruzione delle vicende che stanno 'dietro' allo scisma armeno del 591 ha rischiato di tramutarsi in una storia di gemelli: come san Sergio e il suo didimo, il santo militare per definizione doppio ma che ha una proiezione speculare nell'iranico Kay Khosrow, venerato da Cosroe II; come Šīrīn, la moglie prediletta e cristiana dello stesso Cosroe II, e la presunta moglie romana di quest'ultimo, quella Maria che le fonti dicono figlia dell'imperatore Maurizio; anche la figura di Maria, però, non è che la sublimazione di una donna cristiana, protetta dall'imperatore Maurizio e molto vicina allo *šāh* in esilio, la santa persiana Golenduch; ma, ancora, nelle vesti di Maria sarebbe stata accompagnata alla corte persiana da un fratello o figlio dello stesso imperatore, che in realtà non è altri che il doppio di Domiziano, vescovo di Melitene, cugino (o forse nipote) dell'imperatore e suo plenipotenziario negli affari ecclesiastici e diplomatici; ma lo stesso Teodosio, lui sì figlio di Maurizio, confuso con la figura che accompagna Maria/Golenduch, ha un suo doppio nell'impostore che segue i Persiani per legittimare la loro invasione dell'impero dopo l'usurpazione di Foca del 602 e la strage della famiglia imperiale; ma doppio e speculare è anche il viaggio dei due Mamikonean a Costantinopoli, nel 572 e nel 591, e ancora una volta doppio, in senso deteriore, potrebbe essere stato l'atteggiamento nei confronti dei due imperi di Mušeł, che provoca la duplice stizzita reazione dei due sovrani, e la sebeosiana lettera di denuncia di Maurizio a Cosroe II, che sembra replicare il modo in cui Giustino I aveva messo sull'avviso Kawād I nei riguardi del doppiogiochista unno Zilgibis; doppio infine l'impero di Romani e Persiani, i due occhi del mondo, legati da un ambiguo (perciò doppio anch'esso) rapporto di amore-

odio, rivalità-collaborazione, la cui legittimità viene messa in discussione da una doppia, pur se non contemporanea, rivolta tradottasi in usurpazione (con alla base motivazioni economiche e difficoltà di gestione del rispettivo esercito); infine identico sembrerà poter essere il destino dei due imperi sotto i colpi inesorabili dell'Islam trionfante di metà settimo secolo. Ma a questo punto il gioco dei doppi sembra fermarsi, l'impero persiano abbandona la ribalta storica mentre quello romano vi resta per molti secoli ancora. A ben vedere, però, l'impero persiano continua a vivere, e dalle sue ceneri emerge il potente califfato che non può non fondare il proprio potere sulla millenaria tradizione imperialistica iranica; l'impero romano invece resiste sì ma ormai evidentemente, inesorabilmente trasformato e 'altro': non più doppio al suo interno, perché solo orientale; ma pronto a riprendere un rapporto di reciproco vicinato (buono oppure no, a seconda dei periodi) con gli eredi del vecchio rivale/amico persiano.

Immagini

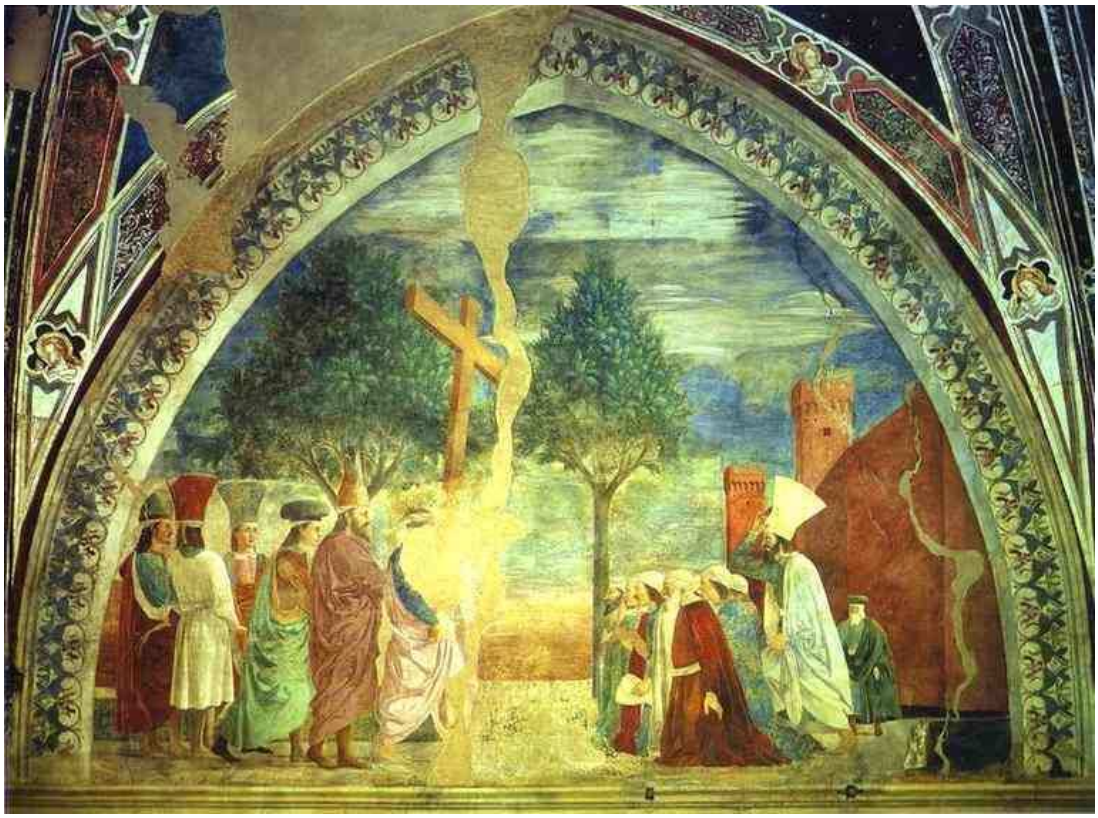


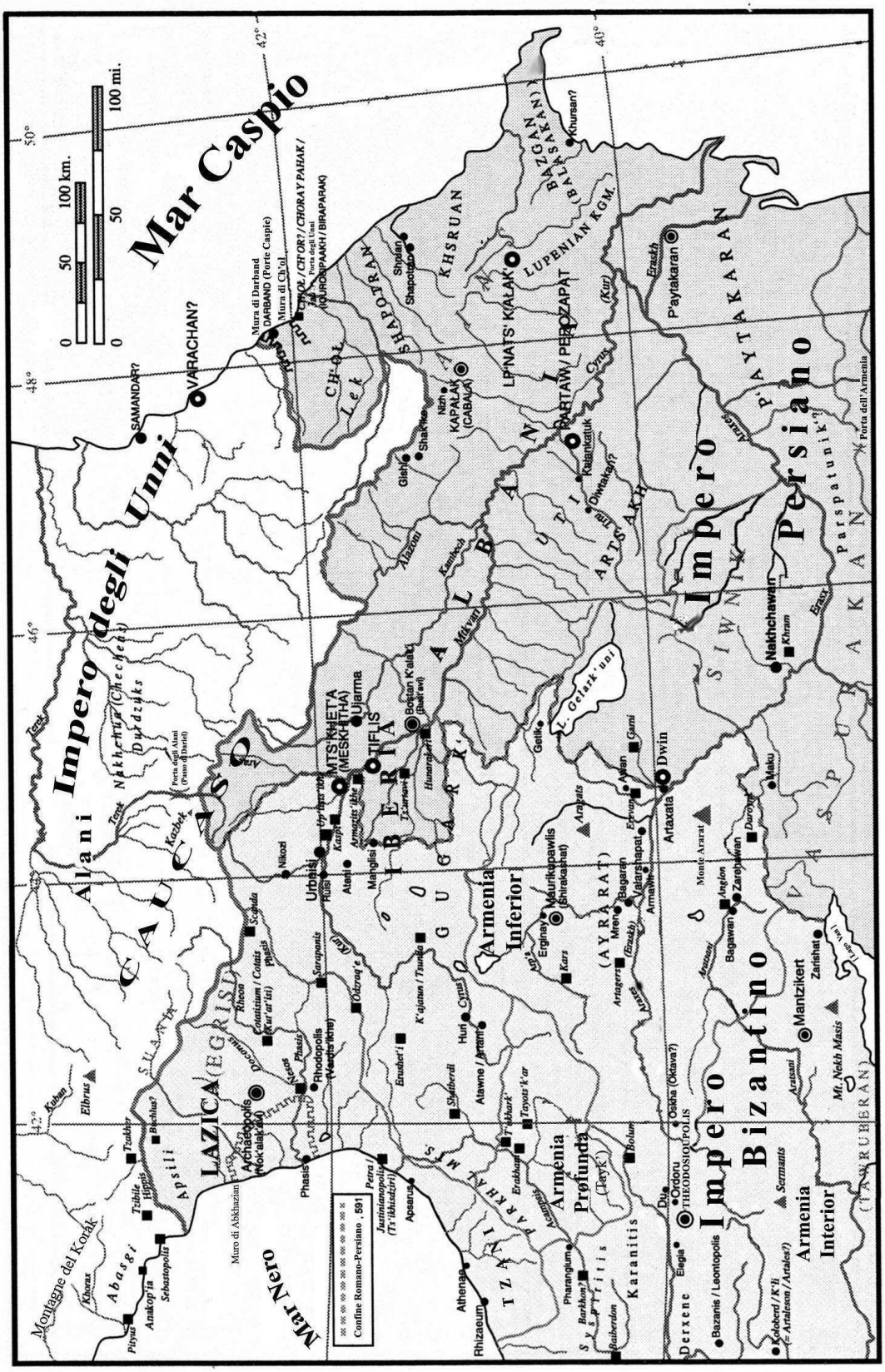
Immagine 1. Piero della Francesca. *Leggenda della Vera Croce: Esaltazione della Croce*. Ca. 1452-1466, 390 x 747 cm, affresco, San Francesco, Arezzo, Italia.

Immagine 2. Piero della Francesca. *Leggenda della Vera Croce: Battaglia fra Eraclio e Cosroe*. Ca. 1452-66, 329 x 747 cm, affresco, San Francesco, Arezzo, Italia.

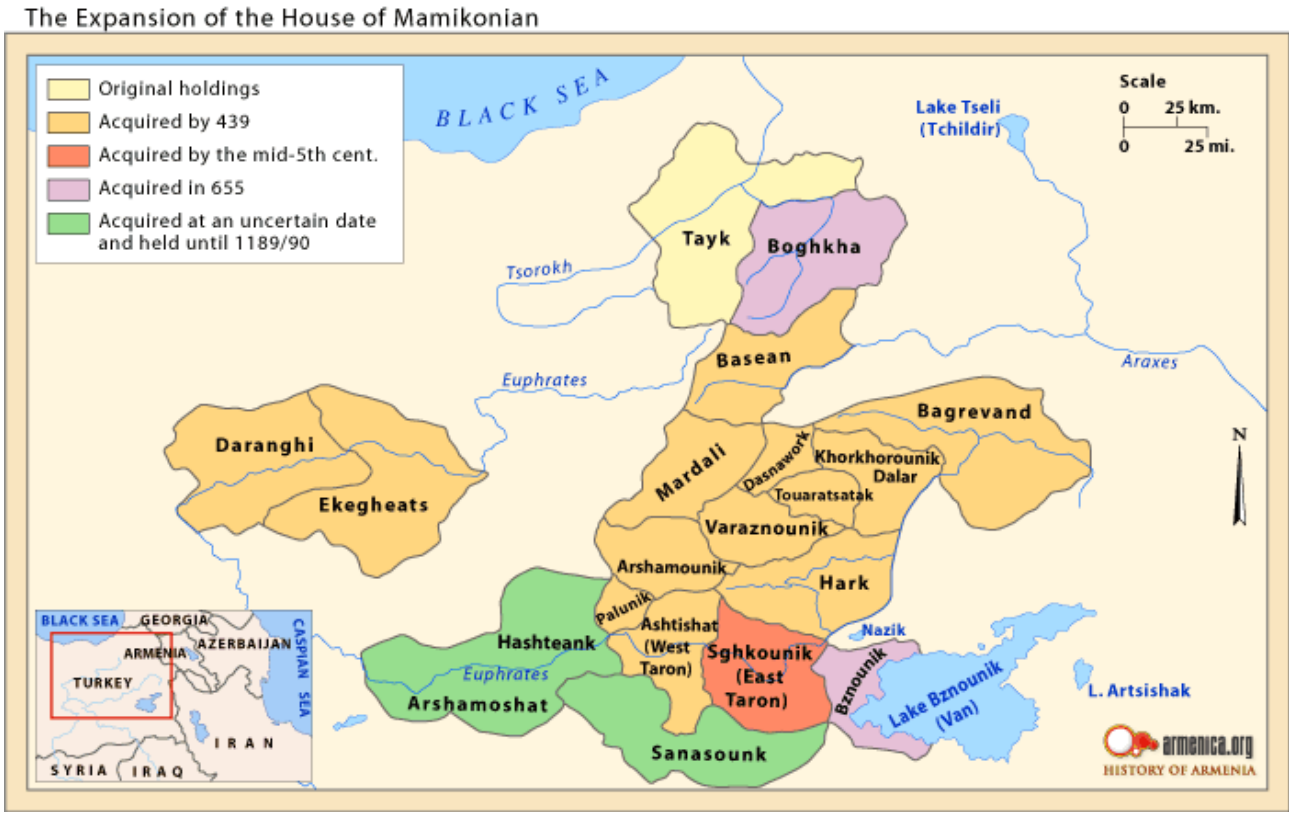
Carta 1. L'Armenia dalla spartizione fra i due imperi fino al 591

Carta 2. L'Armenia dal 591 alla vigilia della conquista araba

Carta 3. L'area Transcaucasica nel 591 d.C.


Mar Caspio
Impero degli Unni
Alani
CAUCASO
IBERIA
Armenia Inferior
Impero Bizantino
Impero Persiano
Mar Nero
Confine Romano-Persiano , 591
SAMANDAR?
VARACHAN?
DARBAND (Porte Caspie)
Mura di Darband
Mura di Ch'ol
CH'OL / CH'OR? / CHORAY PARAK /
(GURGHPAAKH / BIRAPARAK)
SHAPOTRAN
KHSRUAN
BAZGAN (BALASAKAN)
LUPENIAN KGM.
LP'NAT'S' K'ALAK
PARTAW / PERÓZAPAT
P'AYTAKARAN
ARTS'AKH
SIWNIK
ARAXES VALLEY
GUGARK'
TAYK'
ARARAT
ASPURAKAN
TZANI
PARHAY
Mar Nero
Montagne del Korak
Abasgi
Apsili
LAZICA (EGRISI)
Muro di Abkhazian
Mtskheta (MESKHETA)
TIFLIS
Ujarma
Urbnisi
Dwin
Artaxata
Nakhchawan
Mantzikert
Theodosiopolis
Bazanis / Leontopolis
Armenia Interior
Armenia Prefunda
Karanitis
Sysarritis
Derxene
Athenae
Rhizaeum
Phasis
Archaeopolis
Petra / Justinianopolis
Apsarus
Pharangium
Barkhon?
Rairdon
Elegia
Ordou
Oskha (Oktava?)
Tbolon
Kars
Erginay
Maurikopawlis (Shirakashat)
Bagaran
Valarshapat
Armavir
Ervand
Gimi
Aylan
Araxata
Bagawan
Zarehawan
Anglon
Monte Ararat
Darona
Maku
Khram
Ervand
P'aytakaran
Khuraan?
Shiyan
Shapotan
Nizh
KAPALAK (CABALA)
Shakhe
Glishi
Kambech
Abazon
Mtkvari
Bolnisi K'alak'i (Bolnisi)
Hunarakert
Gelik'
Gelark' unt
Kaikatuk
Dwakatan?
Parspatunik'?
Porta dell'Armenia
Porta degli Alani (Passo di Darial)
Porta degli Unni
Nikozi
Atsqi
Mahqisi
Sarapanis
Odzaq'e
Scuda
Phasis
Rheon
Constantias / Cotais (K'ut'ai'isi)
Brulser'i
K'ajaia / Tsuskia
Shdiberdi
Atawne / Jarami
Hufi
Cyrus
T'ikhark'
Trayos K'ar
Erabuni
Araxes
Araxes
Araxes

Carta 4. I domini territoriali della Famiglia Mamikonean nel corso dei secoli



Carta 5. L'Armenia romana dal 387 al 536

Bibliografia

Abgaryan G. V. 1979, *Patmut'iwn Sebēosi*, Erevan.

Abrahamyan A. 1941, *Patmut'iwn Taronōy*, Erevan.

Adontz N. 1970, *Armenia in the period of Justinian. The Political Conditions based on the naxarar System*, trad. ing. a c. di N. G. Garsoian, Lisboa.

Akinean N. 1968, "T'ułt' P'otay patriark'I aṙ Zak'aria kat'ołikos Hayoc' mecac'", *Handēs Amsōrea* 82, coll. 65-100, 129-56.

Aleksidze Z. 1980, *Arsen Sap'areli. Trattato sullo Scisma Armeno-Georgiano*, ed. crit. e commento (in georgiano), Tbilisi.

Altheim F. 1961, *Geschichte der Hunnen*, III: *Kampf der Religionen*, Berlin.

Altheim F. 1963, "Mazdak and Porphyrios", *History of Religion* 3 (1), pp. 1-20.

Amandry M. e Hurter S. (a cura di) 1999, *Travaux de numismatique grecque offerts à Georges Le Rider*, London.

Antonopoulos P. 1990, *Pietro Patrizio. Diplomatico, ufficiale e autore bizantino*, Atene (in greco).

Avdoyan L. 1993, *The History of Taron*, Atlanta.

Avery M. 1925, "The Alexandrian Style at Santa Maria Antiqua, Rome", *The Art Bulletin* 7/ 4, pp. 131-149.

Avraméa A. 1997, *Le Péloponnèse du IV^e^ au VIII^e^ siècle. Changements et persistances*, Byzantina Sorbonensia 15, Paris.

Barbero A. 2005, *9 agosto 378. Il giorno dei barbari*, Roma – Bari.

Barbero A. e Loring M.I. 2005, "The formation of the Sueve and the Visigothic kingdoms in Spain", in Fouracre 2005, pp. 162-192.

Bardill J. e Greatrex G. 1992, "Antiochus the *praepositus*: a Persian eunuch at the court of Theodosius II", *DOP* 50, pp. 171-97.

Barnes T.D. 1975, "*Patricii* under Valentinian III", *Phoenix* 29 (2), pp. 155-170.

Barnish S. 1986, "Taxation, Land and Barbarian Settlement in the Western Empire", *Papers of the British School at Rome* 54, pp.170-95.

Baynes N.H. 1922, "A Note on Professor Bury's 'History of the Later Roman Empire'", *Journal of Roman Studies* 12, pp. 207-229.

Bernard P. 1999, "Alexandre, Ménon et les mines d'or d'Arménie", in Amandry e Hurter 1999, pp. 37-64.

Bertelli C. e Maetzke A.M. 2001, *Piero della Francesca : la Leggenda della vera croce in San Francesco ad Arezzo*, Milano.

Bingham W. 1941, *The Founding of the T'ang Dynasty: The Fall of the Sui and Rise of the T'ang*, Baltimore.

Blaudeau P. 1996, "Timothée Aelure et la Direction Ecclésiale de l'Empire Post-Chalcédonien", *Revue des Études Byzantines* 54, pp. 107-133.

Blockley R.C. 1981, *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool.

Blockley R.C. 1982, "Roman-barbarian marriages in the late empire", *Florilegium* 4, pp. 63-79.

Blockley R.C. 1985a, *The History of Menander the Guardsman*, Introductory Essay, Text, Translation, and Historiographical Notes, Liverpool.

Blockley R.C. 1985b, "Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in late antiquity", *Phoenix* 39, pp. 62-74.

Blockley R. C. 1987, "The Division of Armenia between the Romans and Persians at the end of the Fourth century AD", *Historia* 36, pp. 222-34.

Blockley R. C. 1992, *East Roman Foreign Policy. Formation and conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds.

Boisson-Chenorhokian P. 2003, *Yovhannēs Drasxanakertc'i, Histoire d'Arménie*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 605, Peeters, Leuven.

Bortoli A. e Kazanski M. 2002, "Kherson and Its Region", in Laiou 2002, vol. 2, pp. 659-665 (http://www.doaks.org/EconHist/EHB32.pdf).

Bosworth C.E. 1999, *The History of al-Ṭabarī. Vol. V. The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Albany N.Y.

Bowersock G.W., Brown P. e Grabar O. 2001, *Interpreting Late Antiquity: Essays in the Postclassical World*, Cambridge Mass.

Braund D. 1984, *Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship*, London-Canberra/ New York.

Braund D. 1991, "Procopius on the economy of Lazica", *The Classical Quarterly* 41, 1, pp. 221-225.

Braund D. 1994, *Georgia in Antiquity*, Oxford.

Brock S.P. 1982, "Christians in the Sasanid Empire: a Case of Divided Loyalties", in Mews S. (ed.), *Religion and National Identity. Studies in Church History XVIII*, Oxford, pp. 1-19 (rist. in Brock S.P. 1984, *Syriac perspectives on late antiquity*, Variorum Reprints, London).

Brooks E.W. 1935, *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 105, Lovanii.

Brooks E.W. 1936, *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 106, Lovanii.

Brown P. 1981, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino (ed. it. 2002[2] di Idem, *The Cult of the Saints*, Chicago).

Bury J.B. 1889, *A History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, London (rist. Amsterdam 1966).

Callu J.-P. 1993, "I commerci oltre i confini dell'impero", in Schiavone 1993, pp. 487-524.

Cameron Av. 1978, "The Theotokos in the sixth century: a city finds its simbol", *Journal of Theological Studies* 29/1, pp. 79-108.

Cameron Av. 1979, "Images of authority: elites and icons in late sixth-century Byzantium", *Past and Present* 84, pp. 3-35.

Cameron Av. (a cura di) 1995, *The Byzantine and Early Islamic Near East III. States, resources and armies*, Princeton NJ.

Cameron Al. e Schauer D. 1982, "The Last Consul: Basilius and His Diptych", *The Journal of Roman Studies* 72, pp. 126-145.

Campos J. 1960, *Juan de Biclaro, Obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid.

Capizzi C. 1969, *L'imperatore Anastasio I*, Roma.

Capo L. 1992, *Paolo Diacono. Storia dei Longobardi*, Milano.

Cardini F. 2004, *Alle radici della cavalleria medievale*, Milano (nuova edizione di Idem, Firenze, 1981).

Carile A. 1994, *Materiali di Storia Bizantina*, Bologna.

Carile A. 1996, "Il Caucaso e l'Impero Bizantino (secoli VI-XI)", in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 43, Spoleto, pp. 9-80.

Carile A. 2000, "Le insegne del potere a Bisanzio", in Carile, Centini, Gariboldi, Ghini e Piras 2000, pp. 65-124.

Carile A., Centini M., Gariboldi A., Ghini G. e Piras A. (a cura di) 2000, *La corona e i simboli del potere*, Rimini.

Casartelli L.C. 1888, "Two discourses of Chosroes the Immortal-Souled", *Babylonian and Oriental Record* 2, pp. 33-36.

Cascarino G. 2006, *Maurizio Imperatore. Strategikon. Manuale di arte militare dell'Impero Romano d'Oriente*, Rimini.

Chabot J.B. 1899-1924, *Chronique de Michel le Syrien*, 4 vols., Paris.

Chabot J.B. 1908, *Documenta ad Origines Monophysitarum illustrandas*, CSCO, Scriptores Syri 17, Lovanii.

Chabot I.-B. 1937, Anonymi auctoris *Chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 109, Scriptores Syri 56, *versio*, Lovanii.

Chapot V. 1967, *La Frontière de l'Euphrate de Pompée à la Conquête Arabe*, Studia Historica 33, Roma (rist. di Idem, Paris, 1907).

Charles R.H. 1916, *The Chronicle of John, bishop of Nikiu*, London.

Chaumont M.L. 1973, "Chiliarque et curopalate à la cour des Sassanides", *Iranica A*ntiqua 10, pp. 157-65.

Chaumont M. L. 2001-02, "Tigrane le Jeune, fils de Tigrane le Grand: révolte contre son pére et captivité à Rome", *Revue des études Arméniennes* 28, pp. 225-48.

Cheikho L. 1912, *Agapius Episcopus Mabburgensis. Historia universalis*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 65, Scriptores Arabici 10, Paris.

Christensen A. 1925, *Le règne du roi Kawād I et le communisme mazdakite*, København.

Christensen A. 1971, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück (rist. Copenhagen 1944[2]).

Chrysos E. 1976, "Some aspects of Roman-Persian legal relations", *Klēronomia* 8, pp. 1-48.

Chrysos E.K. 1978, "The Title Basileus in early Byzantine International relations", *DOP* 32, pp. 29-75.

Chrysos E.K. 1989, "Legal concepts and patterns of the barbarian settlement on Roman soil", in Chrysos e Schwarcz 1989, pp. 13-23.

Chrysos E.K. 1992, "Byzantine diplomacy, AD 300-800: means and ends", in Shepard e Franklyn 1992, pp. 25-39.

Chrysos E.K. 1997, "De foederatis iterum", in Pohl 1997, pp. 185-206.

Chrysos E.K. e Schwarcz A. 1989, *Das Reich und die Barbaren*, Vienna.

Ciancaglini C.A. 2004, "Le 'lettere persiane' nelle *Storie* di Teofilatto Simocatta", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 633-664.

Cowe P. 1991, "The Significance of the Persian War (572-591) in the *Narratio de Rebus Armeniae*", *Le Muséon* 104/3-4, pp. 265-76.

Cowe P. 1992, "An Armenian Job fragment from Sinai and its Implications", *Oriens Christianus* 76, pp. 123-157.

Cowe P. 1993, "Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert", *Aram V. A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock*, pp. 115-29.

Crisp R.P. 2003, *Marriage and Alliance in the Merovingian Kingdoms, 481-639*, Ph.D. Dissertation, The Ohio State University, Columbus.

Cristoforetti S. 2002, *Il Natale della Luce. Una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno*, Milano.

Croke B. 2005, "Justinian's Constantinople", in Maas 2005, pp. 60-86.

Cuneo P. 1985, "Le mura di Derbent", *Rivista degli studi orientali* 59, pp. 57-61.

Curta F. 1998, "Feasting with 'Kings' in an Ancient Democracy: On the Slavic Society of the Early Middle Ages (Sixth to Seventh Century A.D.)", *Essays in Medieval Studies* 15, pp. 19-34.

Curta F. 2001, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region* c. *500-700*, Cambridge.

Curta F. 2006, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250*, Cambridge Medieval Textbooks, Cambridge.

Czegdely K. 1958, "Bahram Cobin and the Persian apocalyptic literature", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* VIII, fasc. 1, pp. 21-43.

Dadoyan S.B. 1997, *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts 18, Leiden.

Dagron G. 1977, "Le christianisme dans la ville byzantine", *Dumbarton Oaks Papers* 31, pp. 1-25.

Dagron G. 1991, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino (Idem, *Naissance d'une capitale, Costantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, tr. it. a c. di A. Serafini).

Dagron G. 1994, "Nés dans la pourpre", *Travaux et Mémoires* 12, pp. 105-42.

Dagron G. 2003, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge.

Daryaee T. 1999, "Sources for the economic History of late Sāsānian Fārs", in Gyselen e Szuppe 1999, pp. 131-148.

De Goeje M.J. 1879-1901, *Annales quos scripsit Abu Jafar Mohammed ibn Jarri at-Tabari*, 15 voll. (inclusi 1 vol. di Indices e 1 vol. di Introductio, glossarium, addenda et emendanda, Leiden.

De Halleux A. 1976, "La définition christologique à Chalcédoine", in *Revue théologique de Louvain* 7, pp. 3-23 e 155-70.

De Halleux A. 1977, "Trois Synodes Impériaux du VI S. dans une Chronique Syriaque inédite", in Fischer H.R. (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago, pp. 295-307.

De Halleux A. 1990, *Patrologie et Œcuménisme. Recueil d'Études*, Leuven.

De La Vaissière É. 2002, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris.

De La Vaissière É. 2005, "Huns et Xiongnu", *Central Asiatic Journal* 49/1, pp. 3-26.

Delmaire R. 1995, *Les Institutions du Bas-Empire Romain de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines*, Paris.

Dennis G.T. e Gamillscheg E. 1981, *Das Strategikon des Maurikios*, Wien.

Dennis G. T. 1984, *Mauricius. Strategikon*, tr. ing., Philadelphia.

Dennis G. T. 1985, *Three Byzantine Military Treatises*, Washington D. C.

De Romanis F. 1996, *Cassia, cinnamomo, ossidiana. Uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Saggi di Storia antica 9, Roma.

De Siena A.A. 2004, "Sesto Clelio e l'*affaire* Tigran il Giovane", in Traina 2004c, pp. 269-293.

De Siena A.A. e CENTAL 2007, *Thesaurus Theophylacti Simocattae. Historiae, Epistulae, Quaestiones Physicae, De Vitae Termino*, Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum, Lovanii Novi.

Détoraki M. 2007, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, avec une trad. de J. Beaucamp, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 27, Paris.

Devos P. 1946, "Sainte Sirin Martyre sous Khosrau I^{er} Anosarvan", *Analecta Bollandiana* 64, pp. 87-131.

Devos P. 1994, "La jeune martyre perse Sainte Širin", *Analecta Bollandiana* 112, pp. 5-31.

Draguet R. 1924, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain.

Drijvers J.W. 1992, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Brill's Studies in Intellectual History 27, Leiden.

Drinkwater J.F. 1996, ""The Germanic Threat on the Rhine Frontier": A Romano-Gallic Artefact?", in Mathisen e Sivan 1996, pp. 20-30.

Duchesne L. 1925, *L'Église au sixième siècle*, Paris.

Durliat J. 1997, "Cité, impôt et intégration des barbares", in Pohl 1997, pp. 153-179.

Eastmond A. e James L. (a cura di) 2003, *Icon and Word: The Power of Images in Byzantium: Studies Presented to Robin Cormack*, Aldershot.

Ecsedy I. 1996, "The Role of Long Distance Trade in connection of China with the Western Countries (Hsi-yü)", in *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X Secolo*, Convegno internazionale sul tema (Roma, 9-12 novembre 1994), Atti dei Convegni Lincei 127, Roma, pp. 229-233.

Edmondson J.C. 1989, "Mining in the Later Roman Empire and beyond: Continuity or Disruption?", *The Journal of Roman Studies* 79, pp. 84-102.

Eide T., Hägg T., Pierce R.H. e Török L. 1998, *Fontes Historiae Nubiorum: Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*. Vol. III: *From the First to the Sixth Century AD*, Bergen.

Elia F. 2002a, *Politica retorica e simbolismo del primato. Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII)*, Atti del convegno, Culc, Catania 2002.

Elia F. 2002b, "Sui «privilegia urbis Constantinopolitanae»", in Elia 2002a, pp. 79-105.

Elton H. 1996, "Defining Romans, Barbarians, and the Roman Frontier", in Mathisen e Sivan 1996, pp. 126-135.

Engelhardt I. 1984, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalysebyzantinischer Nission zur Zeit Justins und Justinians*, Miscellanea Byzantina Monacensia 19, Munich.

Ensslin W. 1931, "Zum Heermeisteramt des spätrömischen Reiches, III: Der *magister utriusque militiae et patricius* des 5. Jahrhunderts", *Klio* 24, pp. 467-502.

Fedalto G. 2004, "Lo scisma tricapitolino e la politica giustinianea", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 51, t. I, Spoleto, pp. 629-666.

Feld K. 2005, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.; Bd. 8, Berlin.

Fiey J.-M. 1970, *Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310, Subsidia 36, Louvain.

Flusin B. 1992, *Saint Anastase le Perse et l'Histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, voll. I-II, Paris.

Flusin B. 1998, "Evêques et patriarches : les structures de l'Eglise impériale", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 485-543.

Flusin B. 2004, "Les structures de l'Eglise impériale", in Morrisson 2004, pp. 111-141.

Forte A. 1996, "On the Identity of Aluohan (616-710) a Persian Aristocrat at the Chinese Court", in *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X Secolo*, Convegno internazionale sul tema (Roma, 9-12 novembre 1994), Atti dei Convegni Lincei 127, Roma, pp. 187-197.

Fouracre P. 2005, *The New Cambridge Medieval History I (c. 500 – c. 700)*, Cambridge.

Fowden Key E. 1999, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley.

Freeman P. e Kennedy D. (a cura di) 1986, *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986*, II, BAR International Series 297 (II).

Frend W.H.C. 1972, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge.

Frendo J.D.C. 1989, "Theophylact Simocatta on the Revolt of Bahram Chobin and the Early Career of Khusrau II", *Bulletin of the Asia Institute*, n.s., vol. 3, pp. 77-88.

Frendo J.D.C. 1992, "Sassanian Irredentism and the Foundation of Constantinople: Historical truth and Historical Reality", *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 6.

Frezza P. 1938, "Le forme federative e la struttura dei rapporti internazionali nell'antico diritto romano", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 4, pp. 363-428.

Frolow A. 1944, "La dédicace de Constantinople dans la tradition Byzantine", *Revue de l'Histoire des Religions* 127, pp. 61-127.

Frolow A. 1961, *Le Relique de la Vraie Croix : recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient chrétien, Paris.

Frye R.N. 1962, *The Heritage of Persia*, London.

Gallagher C. 2002, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Aldershot.

Gariboldi A. 2006, *Il regno di Xusraw dall'anima immortale. Riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milano.

Garitte G. 1952, *La Narratio de Rebus Armeniae*, ed. crit. et comm., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 132, Subsidia 4, Louvain.

Garitte G. 1956, "La Passion Géorgienne de Sainte Golinduch", *Analecta Bollandiana* 74, pp. 407-440.

Garitte G. 1969, "Saint Théodore, évêque de Karin-Théodosiopolis (VI^{e} siècle)", *Armeniaca*, Venezia, pp. 1-8 (rist. in Garitte G. 1980, *Scripta Disiecta 1941-1977*, vol. II, Louvain-la-Neuve, pp. 618-625.

Garsoïan N.G. 1967, *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, The Hague.

Garsoïan N.G. 1973-74, "Le rôle de l'Hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides", *Revue des Études Arméniennes*, n.s. 10, pp. 119-138.

Garsoïan N.G. 1983, "Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth-Seventh Centuries", in Mango e Pritsak 1983, pp. 220-250.

Garsoïan N.G. 1989, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Cambridge MA.

Garsoïan N.G. 1997a, "Les éléments iraniens dans l'Arménie paléochrétienne", in Garsoïan e Mahé 1997, pp. 9-37.

Garsoïan N.G. 1998, "La Perse: l'Église d'Orient", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 1103-1124.

Garsoïan N.G. 1999, *L'Église Arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 574, Subsidia 100, Lovanii.

Garsoïan N. G. 2004a, "Frontier-Frontiers? Transcaucasia and Eastern Anatolia in the Pre-Islamic Period", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 327-52.

Garsoïan N. G. 2004b, "La date de la fondation de Théodosioupolis-Karin", *Revue des Études Byzantines* 62, pp. 181-96.

Garsoïan Nina G. e Mahé J.-P. 1997, *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris.

Gascou J. e MacCoull L. 1987, "Le Cadastre d'Aphroditô", *Travaux et Memoires* 10, pp. 103-158.

Gaube H. 1982, "Mazdak: Historical Reality or Invention?", *Studia Iranica* 11 (*Mélanges offerts à Raoul Couriel*), pp. 111-122.

Geary P.J. 2001, "Barbarians and ethnicity", in Bowersock, Brown e Grabar 2001, pp. 107-129.

Giardina A. (a cura di) 1986a, *Società romana e impero tardoantico*, vol. I, Roma – Bari.

Giardina A. 1986b, "Le due Italie nella forma tarda dell'impero", in Giardina 1986a, pp. 1-36.

Giardina A. 1996, "Roma e il Caucaso", in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di

Studi sull'Alto Medioevo XLIII, Spoleto 20-26 aprile 1995, tomo primo, Spoleto, pp. 85-141.

Gignoux P. 1984, "L'organisation administrative sasanide. Le cas du *marzbān*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4, pp. 1-29.

Gignoux P. 2004, "Aspects de la vie administrative et sociale en Iran du 7ème siècle", in Gyselen 2004, pp. 37-48.

Gnoli G. 2004, "Nuovi studi sul mazdakismo", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 439-456.

Goffart W. 1957, "Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: the Pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585)", *Traditio* 13, pp. 73-118.

Goffart W. 1980, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: The Techniques of* Accomodation, Princeton.

Golden P.B. 1992, *An introduction to the history of the Turkic peoples: Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden.

Goubert P. 1951, *Byzance avant l'Islam. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien*, tomo I, Paris.

Goubert P. 1956, *Byzance avant l'Islam. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien*, tomo II, Paris.

Gray P.T.R. 2005, "The Legacy of Chalcedon. Christological problems and their significance", in Maas 2005, pp. 215-238.

Greatrex G. 1998, *Rome and Persia at War*, 502-532, Leeds.

Greatrex G. 2000, "The Background and Aftermath of the Partition of Armenia in A.D. 387", *The Ancient History Bulletin* 14, pp. 35-48.

Greatrex G. 2003, "Khusro II and the Christians of his empire", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3, pp. 78-88.

Greatrex G. e Lieu N.C. 2002, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, part II AD 363-630*, London and New York.

Greenwood T. 2002, "Sasanian echoes and apocalyptic expectations: a re-evaluation of the Armenian History attributed to Sebeos", in *Le Muséon* 115, pp. 323-397.

Greenwood T. 2004, "A Corpus of Early Medieval Armenian Inscriptions", *Dumbarton Oaks Papers* 58, pp. 27-91.

Grégoire H. 1946, "Sainte Euphémie et l'empereur Maurice", *Le Muséon* 59, pp. 295-302.

Grignaschi M. 1971, "La riforma tributaria di Ḫosrō I e il feudalesimo sasanide" in *Atti del Convegno sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970)*, Roma, pp. 87-147.

Grillmeier A. e Bacht H. (a cura di) 1951, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Band 1: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg.

Grillmeier A. 1951, "Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon", in Grillmeier e Bacht 1951, pp. 5-202.

Gruen E.S. 1978, "Review of *The Grand Strategy of the Roman Empire, from the First Century AD to the Third* by Edward N. Luttwak", *Journal of Interdisciplinary History* 8 (3), pp. 563-566.

Grumel V. 1932, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I Les Actes des Patriarches, Fasc. I Les Regestes de 381 à 715*, Parisiis (rist. Paris 1972).

Grumel V. 1958, *Traité d'Ètudes Byzantines I. La Chronologie*, Paris.

Guidetti M. 2007, *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani. Germani e Arabi nella società tardo antica. IV-VI secolo*, Milano.

Guillaumont A. 1969-70, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, pp. 41-66.

Gumilev L.N. 1960, "Bahram Chubin (opyt kritiki istochnikov)", *Problemy vostokovedeniya* 3, pp. 228-241. [non vidi]

Gumilev L.N. 1972, *Gli Unni. Un impero di nomadi antagonista dell'antica Cina*, Torino (trad. it. di Idem, *Khunnu*, San Pietroburgo 1960).

Güterbock K. 1906, *Byzanz und Persien in ihren diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians*, Berlin.

Gyselen R. 1989, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Le témoignages sigillographiques*, Res Orientales 1, Paris.

Gyselen R. 2002, *Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'empire sassanide: sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi*, Studia Iranica, cahier 24, Paris.

Gyselen R. 2004, *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'Empire Sassanide*, Res Orientales 16, Leuven.

Gyselen R. 2006 (a cura di), *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, Studia Iranica 33, Paris.

Gyselen R. e Szuppe M. 1999, "Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien", *Studia Iranica*, Cahier 21, Paris.

Hahn I. 1959, "Sassanidische una spätrömische Besteuerung", *Acta Antiqua Academiae Scientiae Hungaricae* 7, pp. 149-160.

Haldon J.F. 1986, "Ideology and social change in the seventh century: military discontent as a barometer", *Klio* 68, pp. 139-190.

Haldon J.F. 1990, *Byzantium in the seventh century*, Cambridge.

Haldon J.F. 1992, "The army and the economy: the allocation and redistribution of surplus wealth in the Byzantine state", *Mediterranean Historical Review* 72, pp. 133-153.

Haldon J.F. 1995, "Strategies of defence, problems of security: the garrisons of Constantinople in the middle Byzantine period", in Mango e Dagron 1995, pp. 143-155.

Haldon J.F. 1999, *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565-1024*, Abingdon.

Haldon J., Conrad L.I. e Cameron Av. (a cura di) 2004, *The Byzantine and early Islamic Near East VI*, Princeton NJ.

Hakobyan V. 1964-1971, *Kanonagirk' Hayoc'* (Libro dei Canoni armeni), Erevan, voll. I e II.

Hamilton F.J. e Brooks E.W. 1899, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, London.

Härtel H. (a cura di) 1979, *South Asian Archaeology*, Berlino.

Hauptmann L. 1927-28, "Les Rapports des Byzantins avec les Slaves et les Avares pendant la seconde moitié du VI^{e} siècle", *Analecta Bollandiana* 4, pp. 137-70.

Heather P. 1996, *The Goths*, Oxford.

Heather P. 1997, "*Foedera* and *Foederati* of the fourth Century", in Pohl 1997, pp. 57-74 (ora rist. in Noble 2002, pp. 292-308).

Heather P. 2001, "The late Roman art of client management: imperial defence in the fourth century west", in Pohl, Wood e Reimnitz 2001, pp. 15-68.

Heather P. 2006, *La Caduta dell'Impero Romano. Una Nuova Storia*, Milano (trad. it. di Idem, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford University Press – USA).

Hewsen R. W. 1992, *The Geography of Ananias of Širak (AŠXARHAC'OYC'). The Long and Short Recensions*, Wiesbaden.

Hewsen R. W. 1997, "An ecclesiastical Analysis of the Naxarar System. A Reexamination of Adontz's Chapter XII", in Mahé J.-P. e R. W. Thomson, *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta, pp. 97-149.

Hewsen R. W. 2001, *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago – London.

Higgins M. J. 1939, *The Persian War of the Emperor Maurice (582-602) I: The Chronology, with a Brief History of the Persian Calendar*, Washington D.C.

Higgins M. 1952, "Note on the Purification (and Date of Nativity) in Costantinople in 602", *Archiv für Liturgiewissenschaft* II, pp. 81-83.

Higgins M.J. 1955, "Chosroes II's votive offerings at Sergiopolis", *Byzantinische Zeitschrift* 48, pp. 89-102.

Hirschfeld Y. 1988, *Tiberias from its Foundation till the Islamic Conquest*, Jerusalem.

Hirschfeld Y. 2005, *Roman, Byzantine and early Muslim Tiberias. A handbook of primary sources*, Jerusalem.

Holum K.G. 1977, "Pulcheria's Crusade and the Ideology of Imperial Victory", *Greek Roman and Byzantine Studies* 18, pp. 153-172.

Honigmann E. 1951, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 127, Lovanii.

Honigmann E. 1953, "Two Metropolitans, relatives of the Emperor Maurice: Dometianus of Melitene (about 580 – January 12, 602) and Athenogenes of Petra", *Patristic Studies (Studi e Testi 173)*, Roma, pp. 217-225.

Horden P. 2005, “Mediterranean Plague in the Age of Justinian”, in Maas 2005, pp. 134-160.

Howard-Johnston J.D. 1995, “The Two Great Powers in Late Antiquity: a Comparison”, in Cameron Av. 1995, pp. 157-225.

Howard-Johnston J.D. 1999, “Heraclius’ Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire”, in *War in History* 6 (1), pp. 1-44.

Howard-Johnston J.D. 2004, “Pride and Fall: Khusro II and his Regime, 626-628”, in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 93-113.

Hutter M. 2003, “Mār Abā and the impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th century”, in Cereti C.G., Maggi M. & Provasi E. 2003, pp. 167-74.

Huyghe F. e Huyghe E. 2006, *La route de la soie : Ou les empires du mirage*, Paris.

Huyse Ph. 1999, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, in Corpus Inscriptionum Iranicarum, 2 voll., London.

Huyse Ph. 2002, “La revendication de territoires Achéménides par les Sassanides: une réalité historique?”, *Iran : questions et connaissances I,* Studia Iranica, Cahier 25, pp. 297-311.

Jalabert L. e Mouterde R. 1959, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, V. Emesène*, Paris.

Jones A. H. 1974, *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)*, trad. it., Milano.

Jones M. 1996, “Geographical-Psychological Frontiers in Sub-Roman Britain”, in Mathisen e Sivan 1996, pp. 45-57.

Jullien Ch. e Jullien Fl. 2002, *Apôtres des confines: Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, Res Orientales 15, Leuven.

Jullien Fl. 2004, “Parcours à travers l’*Histoire d’Isho'sabran,* martyr sous Khosrau II Parcours à travers l’*Histoire d’Isho'sabran,* martyr sous Khosrau II”, in Gyselen 2004, pp. 171-181.

Justi F. 1963, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim (rist. di Reinheim 1895).

Kaegi W. 1981, *Byzantine Military Unrest 471-843. An interpretation*, Amsterdam.

Kaegi W. 1992, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge.

Kaegi W. 1996, "Reconceptualizing Byzantium's Eastern Frontiers in the Seventh Century", in Mathisen e Sivan 1996, pp. 83-92.

Kalantaryan A. 1996, *Dvin, histoire et archéologie de la ville médiévale*, Neuchatel, Recherches et publications.

Kamoliddin S.S. 2005, "To the Question of the Origin of the Samanids", *Transoxiana* 10.

Kazanski M. 1991, "Contribution à l'histoire de la défense de la frontière pontique au Bas-Empire", *Travaux et Mémoires* 11, pp. 487-526.

Kazanski M. 1999, *Les Slaves. Les Origines (I-VII siècles apr. J. C.)*, Paris.

Kazhdan A. 1992, "The notion of Byzantine Diplomacy", in Shepard e Franklyn 1992, pp. 3-21.

Kitchen K.A. 1994, *Documentation for Ancient Arabia, Part I: Chronological Framework and Historical Sources*, The World of Ancient Arabia 1, Liverpool.

Kitchen K.A. 2000, *Documentation for Ancient Arabia, Part II: Bibliographical Catalogue of Texts*, The World of Ancient Arabia 2, Liverpool.

Kitzinger E. 1954, "The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 8, pp. 83-149.

Kramers J. 1935/7, "The Military Colonisation of the Caucasus and Armenia under the Sassanians", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 8, pp. 613-18.

Kröger J. 1979, "Sasanian Iran and India: Questions of Interaction", in Härtel 1979, pp. 441-448.

Labourt J. 1904, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*, Paris.

Labriolle P. 1913, *Les sources de l'histoire du montanisme : textes grecs, latins, syriaques : publies avec une Introduction critique, une traduction française, des Notes et des Indices*, Paris.

Laiou A. (a cura di) 2002, *The Economic History of Byzantium: From the Seven through the Fifteenth Century*, Dumbarton Oaks Studies 39, 3 voll., Washington.

Laurent V. 1948, "Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale", *Revue des Études Byzantines* 6, pp. 4-26.

Lawrence T.E. 1926, *Seven Pillars of Wisdom*, the Subscribers' Edition (http://www.wesjones.com/lawrence1.htm).

Lebon J. 1909, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain.

Lee A.D. 1993a, *Information and Frontiers. Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge.

Lee A.D. 1993b, "Evagrius, Paul of Nisibis and the Problem of Loyalties in the Mid-Sixth Century", *Journal of Ecclesiastical History*, 44 n. 4, pp. 569-585.

Liebeschuetz W. 1997, "Cities, Taxes and the Accommodation of the Barbarians - The Theories of Durliat and Goffart", in Pohl 1997, pp. 135-151.

Lombard M. 1974, *Études d'Économie Médiévale II. Les métaux dans l'Ancien Monde du V au XI siècle*, Paris.

Long J. 1996, "Two Sides of a Coin: Aurelian, Vaballathus, and Eastern Frontiers in the Early 270s", in Mathisen e Sivan 1996, pp. 59-71.

Lopez R.S. 1945, "Silk Industry in the Byzantine empire", *Speculum* 29, pp. 1-43.

Louth A. 2005, "The Eastern Empire in the sixth century", in Fouracre 2005, pp. 93-117.

Lukonin V.G. 1983, "Political Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade", in Yarshater 1983a, pp. 681-746.

Luttwak E.N. 1981, *La Grande Strategia dell'Impero Romano*, Milano (trad. it. di Id., *The Grand Strategy of the Roman Empire, from the First Century AD to the Third*, Baltimore – London, 1976).

Maas M. (a cura di) 2005, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge.

MacCormack G. 2004, " The Transmission of Penal Law (*lü*) from the Han to the T'ang : A Contribution to the Study of the Early History of Codification in China ", *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* LI, pp. 47-83.

Macrides R. 1987, "The Byzantine godfather", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11, pp. 139-162.

Maggioni G.P. 1998, *Iacopo da Varazze. Legenda Aurea*, Millennio Medievale 6, Firenze.

Magnani A. 2006, *Brunilde. Regina dei Franchi*, Milano.

Mahé J.-P. 1993, "L'Église arménienne de 611 à 1066", in Mayeur J. M., Pietri Ch, Pietri L., Vauchez A. e Venard M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours, IV: Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, pp. 457-547.

Mahé J.-P. 1994-95, "La Narratio de Rebus Armeniae, traduction française", *Revue des Études Arméniennes* 25, pp. 429-38.

Mahé J.-P. 1996, "La rupture arméno-géorgienne au début du VII[e] siècle et les réécritures historiographiques des IX[e]-XI[e] siècles", in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIII, Spoleto 20-26 aprile 1995, tomo primo, Spoleto, pp. 927-961.

Manandian H. A. 1965, *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade* (trans. from the 2nd revised edit. by N. G. Garsoïan), Lisbona.

Mango C. 1985, "Deux études sur Byzance et la Perse sassanide", *Travaux et Memoires* 9, pp. 91-118.

Mango C. e Dagron G. (a cura di) 1995 (con l'assistenza di G. Greatrex), *Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Bizantine Studies, Oxford, April 1993*, Aldershot.

Mango C. e Pritsak O. (a cura di) 1983, *OKEANOS. Essays presented to IHOR ŠEVČENKO on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Harvard Ukrainian Studies VII, Harvard.

Maraval P. 1998a, "Le concile de Chalcédoine", in Mayeur J. M., Pietri Ch, Pietri L., Vauchez A. e Venard M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours, III: Les Églises d'Orient e d'Occident (432-610)*, Paris, pp. 79-104.

Maraval P. 1998b, "La reception de Chalcédoine dans l'empire d'Orient", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 107-145.

Maraval P. 1998c, "La politique religieuse de Justinien", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 389-426.

Maraval P. 1998d, "L'échec en Orient : le développement des Églises dissidentes dans l'Empire", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 457-481.

Mardirossian A. 2004, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i. Église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 606, Leuven.

Martin-Hisard B. 1983, "Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende", in *Temps, mémoire, tradition au Moyen Age*, Aix-en-Provence, pp. 207-242.

Martin-Hisard B. 1998, "Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien", in Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez e Venard 1998, pp. 1169-1239.

Mathisen R. 1986, "Patricians as diplomats in Late Antiquity", *Byzantinische Zeitschrift* 79, pp. 35-49.

Mathisen R. 1990, "Forty-three missing Patricians", *Byzantinische Forschungen* 15, pp. 87-99.

Mathisen R.W e Sivan H.S. (a cura di) 1996, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot.

Mathisen R. 2006, "*Peregrini*, *Barbari*, and *Cives Romani*: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire", *The American Historical Review* 111/4, pp. 1011-1040. (http://www.historycooperative.org/journals/ahr/111.4/mathisen.html)

Matschke K.-P. 2002, "Mining", in Laiou 2002, vol. 1, pp. 115-120 (http://www.doaks.org/EconHist/EHB08.pdf).

Mayeur J. M., Pietri Ch., Pietri, Vauchez A. e Venard M., L. (a cura di) 1998, *Histoire du christianisme des origines à nos jours, III: Les Églises d'Orient e d'Occident (432-610)*, Paris.

Mazza M. 2004, "Bisanzio e Persia nella Tarda Antichità. Guerra e Diplomazia da Arcadio a Zenone", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 39-76.

Mazzarino S. 1989, *Storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Roma.

Mazzarino S. 1998[9], *L'Impero Romano*, vol. I, Roma – Bari.

Mazzarino S. 2003, *Il basso impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I-II, Bari (rist. di Idem, 1974-1980).

Mazzarino S. 2007, *Fra Oriente e Occidente*, Torino (rist., con introduzione di F. Cassola, di Idem, Firenze, 1947).

McCormick M. 1989, "Clovis at Tours, Byzantine public ritual and the origins of medieval ruler symbolism", in Chrysos e Schwarz 1989, pp. 155-180.

Meier M. 2003, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen.

Meier M. 2004, *Justinian. Herrschaft, Reich, und Religion*, Munich.

Meyendorff J. 1992, "L'aphthartodocétisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique", *Revue des Études Arméniennes* n.s. 23, pp. 27-37.

Minorsky V. 1958, *A history of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries,* Cambridge.

Moatti C. (a cura di) 2004, *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, Roma .

Moeller C. 1951, "Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^{e} siècle", in Grillmeier e Bacht 1951, pp. 637-720.

Molé M. 1959, "Un ascétisme moral dans les livres pehlevis?", *Revue de l'Histoire des Religions* 155, pp. 145-190.

Molé M. 1960-61, "Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevis", *Oriens* 13-14, pp. 1-28.

Momigliano A. 1973, "La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 3.2, pp. 397-418.

Moorhead J. 1992, *Theoderic in Italy*, Oxford.

Moorhead J. 2005, "Ostrogothic Italy and the Lombard invasions", in Fouracre 2005, pp. 140-161.

Moravcsik G. 1958, *Byzantinoturcica. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte des Türkvölker* (*Berliner Byzantinische Arbeiten*, 10-11), 2 vol., Berlino (rist. Leiden, 1983).

Morrisson C. e Sodini J.-P. 2002, "The Sixth-Century Economy", in Laiou 2002, vol. 1, pp. 171-220.

Morrisson C. 2004, *Le monde byzantin. I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Nouvelle Clio, Paris.

Munro-Hay S. 1982, "The Foreign Trade of the Aksumite Port of Adulis", *Azania* 17, pp. 107-125.

Munro-Hay S. 1991, *Aksum: a Civilization of Late Antiquity,* Edinburgh.

Muthesius A. 2002, "Essential Processes, Looms, and Technical Aspects of the Production of Silk Textiles", in Laiou 2002, vol. 1, pp. 147-168 (http://www.doaks.org/EconHist/EHB11.pdf).

Noble T.F.X. (a cura di) 2002, *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, Princeton NJ.

Nöldeke T. 1879, *Geschichte der Perser una Araber zur Zeit des Sassaniden aus der arabische Chronik des Tabari übersetzt*, Leiden (rist. Graz 1973).

Oates D. 1968, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London.

Obolensky D. 1964, "The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", in *Actes du XII^e Congrès International d'Etudes Byzantines I,* Belgrade, pp. 43-61 (rist. in Id., *Byzantium and the Slavs: collected studies*, Variorum, London, 1971).

Ognibene P. e Gariboldi A. (a cura di) 2004, *Conflitti Sociali e Movimenti Politico-religiosi nell'Iran Tardo-Antico. Contributi della storiografia sovietica nel periodo 1920-1950*, Milano.

Oikonomides N. 1986, "Silk Trade and Production in Byzantium from the Sixth to the Ninth Century: The Seals of Kommerkiarioi", *Dumbarton Oaks Papers* 40, pp. 33-53.

Oikonomides N. 2002, "The Role of the Byzantine State in the Economy", in Laiou 2002, vol. 3, pp. 973-1058 (http://www.doaks.org/EconHist/EHB44.pdf).

Okada Y. 1991, "Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert", *al-Rāfidān* 12, pp. 71-83.

Olovsdotter C. 2005, *The consular image. An iconological study of the Consular Diptychs*, Oxford.

Olster D.M. 1993, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: rhetoric and revolution in Byzantium*, Amsterdam.

Olster D.M. 1996, "From Periphery to Center: The Transformation of Late Roman Self-Definition in the Seventh Century", in Mathisen e Sivan 1996, pp. 93-101.

Palmer M. 2001, *The Jesus Sutras : rediscovering the lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York.

Palmer A, Brock S.P. e Hoyland R. (a cura di) 1993, *The seventh century in the West-Syrian chronicles: including two seventh-century Syriac apocalyptic texts*, Translated Texts for Historians 15, Liverpool.

Panaino A. 2001, "Greci e Iranici: confronto e conflitti", in Settis 2001, pp. 79-136.

Panaino A. 2004a, "La Chiesa di Persia e l'Impero sasanide. Conflitto e integrazione", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 51, Spoleto, pp. 765-869.

Panaino A. 2004b, "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 555-594.

Panaino A. 2005, "'Guerra' e 'pace' nella tradizione religiosa iranica pre-islamica", in Perani 2005, pp. 27-44.

Panella C. 1993, "Merci e scambi nel Mediterraneo tardoantico", in Schiavone 1993, pp. 613-641.

Paradisi B. 1947, "L'*amicitia* internazionale nell'alto medievo" in *Scritti in onore di Contardo Ferrini*, vol. 2, Milano, pp. 175-225.

Paradisi B. 1954, "Dai *foedera iniqua* alle *crisobulle* bizantine", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 20, pp. 1-126.

Paret R. 1957, "Dométianus de Mélitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice", in *Revue des études byzantins* 15, pp. 42-72.

Payne Smith R. 1860, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford.

Pellicciari L. 1982, *Sulla natura giuridica dei rapporti tra Visigoti e Impero romano al tempo delle invasioni del V° secolo*, Milano.

Perani M. 2005, *Guerra santa, guerra e pace nel vicino oriente antico nelle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Firenze.

Pieler P.E. 1972, "L'aspect politique et juridique de l'adoption de Chosroès proposée par les Perses à Justin", *Revue internationale des droits de l'antiquité* 19, pp. 399-433.

Pigulevskaja N.V. 1963, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, Paris.

Pigulevskaja N.V. 2004a, "Il movimento mazdakita" (tr. it. di "Mazdakitskoe dviženie", *Izv. AN SSSR*, 4 (1944), pp. 171-181), in Ognibene e Gariboldi 2004, pp. 83-97.

Pigulevskaja N.V. 2004b, "Sulla questione della riforma fiscale di Xusraw Anōšag-ruwān" (tr. it. di "K voprosu o podatnoj reforme Chosroja Anuševana", *VDI* 1 (1937), pp. 143-154), in Ognibene e Gariboldi 2004, pp. 69-81.

PLRE = A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I. *A.D. 260-395*, Cambridge, 1971; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II. *A.D. 395-527,* Cambridge, Melbourne, Sydney, 1980; vol. IIIA. *A.D. 527-641 (Abandanes - 'Iyād ibn Ghanm)*; vol. IIIB. *A.D. 527-641 (Kâlâdji - Zudius)*, Cambridge, 1992.

Pohl W. 1988, *Die Awaren. Ein Steppenvolk im Mitteleuropa 567-822 n. Chr.*, Monaco di Baviera.

Pohl W. (a cura di) 1997, *Kingdoms of the Empire*, Leiden.

Pohl W., Wood J. e Reimnitz H. (a cura di) 2001, *Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians*, The Transformation of The Roman World 10, Leiden – Boston – Köln.

Połarean N. 1994, *Girk' T'łt'oc'*, Gerusalemme.

Rapp S.H.jr. 2003, *Studies in Medieval Georgian Historiography: early texts and Eurasian context*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 601, Subsidia 113, Lovanii.

Rapp S.H.jr. e Crego P.C. 2006, "The Conversion of K'art'li. The Shatberdi Variant, Kek.Inst. S-1141", *Le Muséon* 119, pp. 169-226.

Ravegnani E. 2006, *Consoli e dittici consolari nella tarda antichità*, Roma, 2006.

Retsö J. 2002, *The Arabs in Antiquity: their history from the Assyrians to the Umayyads*, London – New York.

Rubin Z. 1960, *Das Zeitalter Iustinians*, Berlin.

Rubin Z. 1986, "Diplomacy and War in the Relations Between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century AD", in Freeman e Kennedy 1986, pp. 677-95.

Rubin Z. 1995, "The Reforms of Khusro Anūshirwān", in Cameron Av. 1995, pp. 227-297.

Rubin Z. 2004, "Nobility, Monarchy and Legitimation under the later Sasanians", in Haldon, Conrad e Cameron 2004, pp. 235-273.

Sako R.M. 1966, *Le rôle de la hiérarchie siryaque orientale dans le rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux v-vii siècles*, Paris.

Sarkissian K. 1965, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, New York.

Sarris P. 2006, *Economy and society in the age of Justinian*, Cambridge.

Scarcia G.B. 1998, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli.

Scarcia G.B. 2000, "Cosroe secondo, San Sergio e il Sade", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4, 2, pp. 171-227.

Scarcia G.B. 2003a, *Scirin. La regina dei Magi*, Milano.

Scarcia G.B. 2003b, "Sergio/Sorush in Firdusi", in Cereti C.G., Maggi M. & Provasi E. 2003, pp. 353-62.

Scarcia G.B. 2004, "La sposa bizantina di Khosrow Parviz", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 115-135.

Schiavone A. (a cura di) 1993, *Storia di Roma, III. L'Età Tardoantica*, Torino.

Schick R. 1995, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 2, Princeton NJ.

Schlumberger D. 1939, "Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gharbi (1936-1938)", *Syria* 20, pp. 366-372.

Schmidt A.B. 1989, "Die *Refutatio* des Timotheus Aelurusgegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirchen Persiens im 6. Jh.", *Oriens Christianus* 73, pp. 149-165.

Scott R. 1992, "Diplomacy in the sixth century: the evidence of John Malalas", in Shepard e Franklyn 1992, pp. 159-165.

Settis S. (a c. di) 2001, *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 3: I Greci oltre la Grecia*, Torino.

Shahid I. 1959, "The Patrciate of Arethas", *Byzantinische Zeitschrift* 52, pp. 321-343.

Shahid I. 1971, *The Martyrs of Najrân, New Documents* , Subsidia Hagiographica 49, Bruxelles.

Shahid I. 1979, "Byzantium in South Arabia", *Dumbarton Oaks Papers* 33, pp. 23-94.

Shahid I. 1984a, *Rome and the Arabs: Prolegomena to the Study of Byzantium and the Arabs*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Shahid I. 1984b, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington D.C.

Shahid I. 1989, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C.

Shahid I. 1995, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington D.C.

Shahid I. 2004, "The last Sasanid-Byzantine conflict in the seventh century: the causes of its outbreak", in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 223-244.

Shaked Sh. 1992, "The myth of Zurvan: cosmogony and eschatology", in I. Grünwald, *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Tübingen, pp. 219-40.

Shepard J. e Franklyn S. 1992, *Byzantine Diplomacy (Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990)*, Aldershot.

Sivan H. 1987, "On *foederati*, *hospitalitas* and the Settlement of the Goths in 418 AD", in *American Journal of Philology* 108, pp. 759-772.

Sivan H. 2004, "Palestine between Byzantium and Persia (CE 614-618)", *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 77-92.

Soloducho Ju.A. 2004, "Il movimento di Mazdak e la rivolta della popolazione ebraica dell'Iraq nella prima metà del VI secolo d.C." (tr. it. di "Dviženie Mazdaka i vosstanie evrejskogo naselenija v pervoj polovine VI v. n.è", *VDI*, 1940 pp. 131-145), in Ognibene e Gariboldi 2004, pp. 113-133.

Sotinel C. 1998, "L'échec en Occident: l'affaire des Trois Chapitres", in Mayeur, Vauchez, Venard, Pietri e Pietri 1998, pp. 427-455.

Stein E. 1919, *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus*, Stuttgart.

Syvänne I. 2004, *The Age of Hippotoxatoi. Art of War in Roman Military Revival and Disaster (491-636)*, Tampere.

Tarchnišvili M. 1960, “Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens”, *Le Muséon* 23, pp. 107-126 (rist. di Idem, *Kyrios* 5/3, 1940-1941, pp. 177-193).

Tardieu M. 1998, “Les gisements miniers de l’Azerbayjān méridional (région de Taxt-e Soleymān) et la localisation de Gazaka”, *Bulletin of the Asia Institute*, Alexander’s Legacy in the East. Studies in Honor of P. Bernard, New Series/Vol. 12, 1998, pp. 249-268.

Thierry N. 1968, "Une mosaïque a Dyrrachium," *Cahiers archeologiques*, 18, pp. 227-229.

Thomson R.W. 1989, “The Historical Compilation of Vardan Arewelc‘i”, *Dumbarton Oaks Papers* 43, pp. 125-226.

Thomson R.W. 1996, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*, Oxford.

Thomson R.W. 2000, “Armenia in the fifth and sixth century”, in *The Cambridge Ancient History*, vol. XIV, Cambridge, pp. 662-77.

Thomson R.W. e Howard Johnston J. 1999, *The Armenian History attributed to Sebeos*, trad. e comm. storico, 2 voll., Liverpool.

Toumanoff C. 1963, *Studies in Christian Caucasian history*, Georgetown.

Traina G. 2002 (con una nota di C. A. Ciancaglini), “Un lieu de reclusion dans l’Empire Sassanide: La Forteresse de l’Oubli”, *Le Muséon* 115, pp. 399-422.

Traina G. 2003, *Marco Antonio*, Roma-Bari.

Traina G. 2004a, “La fine del regno d’Armenia”, in *La Persia e Bisanzio (Atti dei Convegni dei Lincei, Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, pp. 353-372.

Traina G. 2004b, “La frontiera dell’impero romano: i due punti di vista”, in Moatti 2004, pp. 205-223.

Traina G. (a cura di) 2004c, *Studi sull’età di Marco Antonio*, Rudiae 18, Galatina.

Traina G. 2006, *428 dopo Cristo. Storia di un anno*, Roma – Bari.

Treidler H. 1953, *s.v.* “Portae Caspiae”, in *Paulys Real-encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, XXII, coll. 322-333.

Trevett C. 2002, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge.

Trombley F.R. e Watt J.W. 2000, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool.

Turtledove H. 1983, "Justin II's observance of Justinian Persian Treaty of 562", *Byzantinische Zeitschrift* 76, pp. 292-301.

Tyler-Smith S. 2004, "Calendars and coronations: the literary and numismatic evidence for the accession of Khusrau II", *Byzantine and Modern Greek Studies* 28, pp. 33-65.

Van Dam R. 2005, "Merovingian Gaul and the Frankish conquests", in Fouracre 2005, pp. 193-231.

Van Esbroeck M. 1963, "La naissance du culte de saint Barthélémy en Arménie", *Revue des études arméniennes* 17, pp. 171-195.

Van Rompay L. 2005, "Society and Community in the Christian East", in Maas 2005, pp. 239-266.

Vasiliev A.A. 1933, "Justin I (518-527) and Abyssinia", *Byzantinische Zeitschrift* 33, pp. 67-77.

Vasiliev A.A. 1950, *Justin I: an Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass.

Vasiliev A.A. 1956, "Notes on Some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century", *Dumbarton Oaks Papers* 9, pp. 306-316.

Vööbus A. 1982, *The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat and Related Sources*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 439, Leuven.

Vryonis S. 1962, "The Question of the byzantine Mines", *Speculum* 37, pp. 1-17.

Wallis Budge E.A. 1932, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (I) or, The KEBRA NAGAST*, Engl. Trans., London (testo In parentheses Publications, Ethiopian Series, Cambridge Ontario 2000).

Warner M. 1976, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London.

Watson W. 1983, "Iran and China", in Yarshater 1983a, pp. 537-558.

Wheeler E.L. 1993, "Methodological Limits and the Mirage of Roman Strategy", *Journal of Military History* 57, pp. 7-41, 215-40.

Whitby L.M. 1988, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Balkan and Persian Warfare*, Oxford.

Whitby L.M. 1995, "Recruitment in Roman Armies from Justinian to Heraclius (ca. 565-615)", in Av. Cameron, *The Byzantine and Early Islamic Near East III. States, resources and armies*, Princeton, pp. 61-124.

Whitby L.M. 2000, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, trad. inglese, Translated Texts for Historians, Liverpool.

Whitby Ma. 1987, "On the omission of a ceremony in mid-sixth century Constantinople: *candidati*, *curopalatus*, *silentiarii*, *excubitores* and others", *Historia* 36, pp. 462-488.

Whittaker C.R. 1993, "Le frontiere imperiali", in Schiavone 1993, pp. 369-423.

Whittaker C.R. 1994, *Roman Empire. A Social and Economic Study*, Baltimore and London.

Wirth G. 1997, "Rome and its Germanic Partners in the Fourth Century", in Pohl 1997, pp. 13-55.

Whittow M. 1996, *The Making of Byzantium, 600-1025*, Berkeley and Los Angeles.

Wickham C. 2000, "Le forme del feudalesimo", *Il feudalesimo nell'Alto Medioevo*, Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 8 - 12 aprile 1999, Spoleto,pp. 15-46.

Wickham C. 2005, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford.

Witakowski W. 1996, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin). Part III*, Translated Texts for Historians 22, Liverpool.

Wolfram H. e Schwarcz A. (a cura di) 1988, *Anerkennung und Integration. Zue den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderungszeit 400-600*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna.

Wright A.F. 1978, *The Sui Dynasty: The Unification of China. A.D. 581-617*, New York.

Yarshater E. (a cura di) 1983a, *The Cambridge History of Iran* III (2), Cambridge.

Yarshater E. 1983b, "Mazdakism", in Yarshater 1983a, pp. 991-1024.

Zaehner R.C. 1955, *Zurvan. A Zoroastrian dilemma*, Oxford.

Zekiyan B. L. 1982, "La rupture des églises géorgienne et arménienne au début du VII siècle", *Revue des études arméniennes* N.S. 16, pp. 155-74.

Zuckerman C. 1991, "The early Byzantine strongholds in eastern Pontus", *Travaux et Mémoires* 11, pp. 527-553.

Zuckerman C. 1995, "La petite Augusta et le Turc. Épiphania-Eudocie sur les monnaies d'Héraclius", *Revue Numismatique* 150, pp. 113-126.

Zuckerman C. 1997, "Au sujet de la petite *augusta* sur les monnaies d'Héraclius", *Revue Numismatique* 152, pp. 473-478.

Zuckerman C. 2002, "Heraclius in 625", *Revue des études byzantines* 60, pp. 189-197.

Zuckerman C. 2004, *Du village à l'empire. Autour du registre fiscale d'Aphroditô (525/526)*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 16, Paris.

Indice geografico e dei nomi antichi

A

‘Ain Qenoye; 234
‘Ayn Qenoye
  ‘Aynqnayya; 237
Abas; 172
Abasgi; 42; 94; 97; 105; 143
Abbā; 162
Abdišoy; 134; 135; 204
Abgar di Edessa; 107
Abissini; 84
Abkhazia; 98
Abraha; 269
Abraham; 134; 178; 201; 223
Abū Karib; 112
Acacio; 14
Adriatico; 124
Adulis; 275
Aeizanâs; 133
Aezio; 38; 56
Africa; 73; 74; 76; 83; 274
Agapeto; 162
Agapio; 240
Agazia; 22; 26; 36
Agilulfo; 230
Ahriman; 242
Ahudemmeh; 234; 236; 237
Aidug; 267
  Addad; 267
Aion; 241; 243
  Aiôn; 231
Aladzani; 224
Alani; 143
Albani; 41; 143; 172; 188
Albanìa; 282
Albània; 40; 216
  Albania; 118; 121
  Albanie; 179
Aleppo; 226
Alessandria; 12; 105; 115; 132; 136; 148; 164; 215; 219; 220
Alessandro Magno; 43
al-Ḥārith
  Arethas; 112; 113

al-Masʿūdi; 30
al-Šahrastānī; 22
Amalasunta; 55; 59
Amatunikʿ; 187; 188
Ambrogio; 233
Amida; 81; 95; 104; 105; 162; 254
Ammiano Marcellino; 71; 74
Amu Darya; 45
Ananias di Širak; 199; 271
Anastasio; 14; 24; 58; 59; 81; 102; 107; 108; 109; 238; 261; 262
  Anastasius; 25; 140; 192; 237
Anastasio, diacono; 114
Anatolia; 121; 264
Anatolio; 57
Anaulfo; 233; 255
Andelot; 62
Annibaliano; 48
Anōšagzād; 29
Antimo; 162
Antiochia; 17; 81; 119; 135; 145; 148; 149; 150; 151; 162; 163; 164; 165; 166; 186; 220; 226; 240; 253; 254; 257; 258
  Antioch; 105; 240
  Antioche; 167
Antioco; 36; 126
Antonino da Piacenza; 275
Anzitene; 199
Aphroditō; 142
Apsili; 97; 99
Apulia; 68
Aqaba; 267
Aquileia; 149; 226; 228; 229; 231
  Aquilée; 229
Aquitania; 68
Arʿā Rabthā; 162
Arabi; 106; 107; 108; 234; 237; 267
Arabia; 110; 112; 113; 115; 141; 149; 164; 265; 266; 269; 276
Arabisso; 125
Ararat; 38
Arazio; 263
Arcadio; 36; 75; 109; 126
Ardaburio; 13; 262
Ardašir III; 125
Arelate; 61
Areta, santo; 268
Arezzo; 183
Ariadne; 13

Aristotele; 86
Armeni; 39; 42; 89; 94; 97; 135; 136; 137; 138; 143; 144; 145; 147; 151; 153; 157; 158; 159; 160; 161; 166; 167; 168; 169; 171; 175; 177; 178; 182; 183; 184; 185; 186; 189; 190; 193; 194; 198; 200; 202; 209; 211; 212; 213; 214; 217; 221; 222; 223; 224; 251; 252;녠260; 270; 272; 284
Armenians; 160
Arméniens; 5; 135; 136; 173; 179
Armenia; 6; 7; 9; 11; 12; 14; 16; 19; 35; 37; 38; 39; 41; 66; 81; 86; 89; 93; 94; 95; 97; 117; 118; 120; 121; 132; 134; 136; 143; 144; 145; 146; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 160; 168; 169; 171; 173; 175; 176; 177; 178; 180; 184; 185; 187; 188; 190; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 206; 207; 211; 212; 215; 216; 217; 218; 221; 222; 223; 224; 226; 245; 251; 254; 259; 260; 261; 262; 264; 266; 267; 271; 272; 278; 279; 284
Armenia I; 199
Armenia II; 199
Armenia Inferior; 200; 205; 220
Armenia Interior; 157; 197; 198; 199; 200
Armenia Magna; 198
Armenia Minor; 157; 199
Armenia Prima; 199
Armenia Profunda; 199; 200
Armenia Quarta; 199
Armenia Secunda; 199
Armenia Tertia; 199
ArmeniaInterior; 199
Arménie; 5
Somxetʻi; 117
Arsace III; 198
Arsen Sapʻareli; 152; 155; 156; 176; 177; 184; 186; 204
Artašēs; 37
Artašir; 37
Artavasde; 19
Artawazd; 279
Artaxata; 267; 272
Ashina; 45
Asia Minore; 44; 83; 122; 141; 150; 163
Asia Minor; 194
Asia, diocesi; 39; 104; 203
Aspāhbadh; 32; 191
Aspar; 13
Astianene; 199
Asthianene; 202
Aštišat; 200
Atanasio di Alessandria; 132; 133
Atanasio, monaco miafisita; 166
Atat Xoŕxoŕuni; 89; 187; 188; 189; 191; 192; 193; 194; 195; 212
Atropatene; 86; 119
Attila; 38; 57; 102

Austrasia; 61
Autari; 230
Autun; 61
  Augustodunum; 61
Avārayr; 38
Àvari; 15; 17; 42; 97; 123; 124; 129
  Avars; 19; 125; 282
Avito; 59
Awan; 179; 200; 220
Axum; 15; 84; 105; 267; 268; 275
  Aksum; 133
Ayla; 112
Ayrarat; 178; 200; 205; 218; 220; 263
Azerbaigian
  Azärbayğan; 28
  Azerbaijan; 175

B

Babilonia; 175
Bacco; 251
Bahrām Chubīn; 5; 117; 118; 119
Bahrām Chūbīn; 18; 120; 172; 174; 175; 191; 198; 199; 208; 215; 238; 241; 242; 248; 250; 252; 253; 258; 277
Bahrām V Goar; 36; 261
Bakur II; 120
Bakur III; 118
Balabitene; 199
Balcani; 17; 141; 190; 194
Bar Ebreo; 236; 237
Bartolomeo, patriarca iberico; 117
Bartolomeo, santo; 217
  Barthélémy; 217
Batum; 94
Belisario; 56; 58; 59; 106; 263
Beniamino; 89; 127; 128
Beth ‘Arabaye; 234; 236
Betlemme; 242
Bindūyah; 175; 191
Bistām; 191; 213; 278
  Bisṭām; 191
Bitlis; 254
Bizantini; 16; 41; 80; 125; 129; 202
Blemmi; 105; 265
Bolōn; 262; 263
Bołxa; 199; 200
Borgogna; 60; 62

Bosforo; 100; 101; 102
Bosporus; 103
Britannia; 67; 73
Britain; 65; 202
Brno; 102
Brunilde; 61; 62
Bulgari; 45; 125
Bulgaria; 123; 124
Bumin; 45
Bundos; 23; 25
Burgundi; 59; 68

C

C'urtaw; 224
Calabria; 68
Calcedonia; 10; 13; 39; 136; 161; 178; 185; 186; 187; 193; 198; 201; 203; 204; 215; 216; 219; 220; 223; 227; 231; 282; 284
Chalcédoine; 5; 10; 136; 179; 203; 229
Chalcedon; 19; 56; 106; 155
Calcide; 114; 115
Qinnasrin; 115
Callinico; 272
Callisto; 167
Campi Catalaunici; 38
Canale Imperiale; 44
Candido; 238
Cappadocia; 19; 190; 203; 217; 218; 219; 226
Caria; 104; 163
Carpazi; 124
Carpoforo; 167
Cartagine; 18; 126; 283
Cassiodoro
Cassiodorus; 56
Caucaso; 7; 12; 15; 16; 20; 39; 40; 41; 78; 94; 95; 96; 97; 99; 102; 103; 117; 123; 124; 129; 160; 168; 173; 180; 186; 209; 215; 261; 265; 266; 270; 271; 272; 279
Caucasus; 98; 99; 103; 124
Cedreno; 101
Cesara; 255
Cesarea di Cappadocia; 202; 204; 217; 218; 219; 227
Cesarea di Mauritania
Caesarea; 74
Cesario, Pseudo-Cesario; 213
Chahuk, palude; 187
Chen; 44
Cherson; 100; 103
Childeberto; 61; 62

Cholarzene; 119
Cibele; 163
Čihōr Wšnasp; 137; 138; 153; 156
Cina; 15; 31; 43; 44; 45; 139; 141; 266; 267; 273; 274
Circesium; 112; 225
Cirillo; 12; 14; 136; 148; 215; 237
Ciscaucasia; 96
Claudia, regione; 162
Clodoveo; 59; 60
Clysma; 267; 275
Colchi; 94
Colchide; 39; 94; 96; 97
Comenziolo; 252
Comitò; 197
Commodo; 167
Conone; 165; 166
  Conon; 165
Corea; 45
Corippo; 282
Cosroe I; 16; 21; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 40; 45; 58; 95; 98; 108; 109; 129; 139; 141; 143; 144; 153; 154; 158; 159; 161; 172; 174; 178; 222; 234; 237; 238; 249; 257; 270; 277; 278
  Khusrau; 237
  Khusro; 158; 160
  Xusraw; 28; 29
Cosroe II; 6; 8; 18; 29; 81; 108; 118; 120; 124; 125; 126; 146; 152; 153; 163; 174; 175; 176; 177; 181; 183; 184; 185; 186; 187; 189; 190; 191; 192; 194; 195; 196; 197; 199; 200; 203; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 215; 219; 222; 223; 226; 232; 233; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 277; 278; 279; 285
  Abarwēz; 191
  Abarwīz; 175
  Chosroēs; 239; 240
  Khosrov; 194
  Khosrow; 247
  Khusrau; 240
  Khusraw; 191
  Khusro; 194
  Kusrō; 118
  Xusraw; 256
Cosroe, re armeno; 198
Costante; 47; 48
Costantino II; 47; 48
Costantino il Grande; 9; 11; 47; 48; 49; 52; 53; 183; 222; 281
Costantinopoli; 7; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 17; 18; 38; 39; 40; 42; 47; 48; 58; 59; 60; 61; 67; 69; 73; 75; 80; 83; 85; 89; 93; 94; 97; 98; 100; 105; 106; 109; 114; 116; 117; 120; 121; 123; 124; 125; 130; 131; 133; 136; 138; 141; 143; 144; 145; 146; 148; 151; 152; 153; 155; 157;

158; 160; 161; 162; 164; 165; 166; 167; 169; 170; 171; 175; 176; 177; 178; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 190; 191; 192; 195; 196; 201; 202; 203; 204; 206; 220; 221; 224; 225; 227; 230; 231; 248; 251; 253; 254; 255; 256; 257; 259; 270; 272; 273; 279; 281; 282; 283; 285
Bisanzio; 10; 29; 91; 99; 139; 269; 275
Byzantium; 79; 87; 116; 123; 124; 202
Constantinople; 10; 83; 92; 103; 104; 106; 121; 123; 124; 142; 155; 283
Nouvelle Rome; 10
Nuova Roma; 9; 39; 42; 67; 87; 105; 121; 123; 166; 183; 281; 282; 283
Seconda Roma; 47
Costanzo Cloro; 48
Costanzo II; 47; 48; 133
Crimea; 15; 45; 100; 102
Crisopoli; 47
Crispo; 47; 48
Croati; 124; 130
Croazia; 123; 124
Ctesifonte; 37; 48; 136; 225; 248; 253; 254

D

Dacia; 264
Dagestan; 40
Dalmazia; 67
Damnazes; 91; 92
Daniele lo Stilita; 40
Daniele, santo; 192; 249
Danubio; 43; 48
Dara; 16; 18; 81; 198; 252
Dawit‘; 179
Dazio; 228
Delmazio; 47; 48
Dercos, fortezza; 164
Dhu Nuwas; 268
Dimnos; 267
Dīnawarī; 256
al-Dīnawarī; 191
Diocleziano; 23; 52; 53
Dionigi Tel-Mahre, Pseudo; 100; 239; 280
Dioscoro; 12; 13; 145
Dius; 74
Dnepr; 43
Domiziano di Melitene; 6; 18; 19; 81; 105; 151; 163; 175; 203; 217; 221; 222; 224; 226; 252; 253; 255; 256; 257; 258; 279; 280; 285
Domitian; 19; 280
Drava; 124
Ḍumayr di Siria; 115
Durazzo; 282

Dwin; 18; 134; 135; 137; 146; 151; 152; 161; 172; 176; 177; 184; 193; 196; 200; 201; 202; 206; 219; 220; 267; 278
Dovin; 154
Duin; 179

E

Ebrei; 127; 128
Jews; 272; 283
Ebrimo; 58
Ecbatana (Ahmatan); 193
Edessa; 15; 107; 148; 164; 226; 227; 240; 280
Edui; 51
Efeso; 12; 13; 14; 19; 104; 115; 144; 148; 149; 150; 152; 161; 164; 166; 167; 168; 178; 185; 213; 215; 225
Ephèse; 44; 203
Eftaliti; 23; 24; 27; 45; 108; 139; 140
Egitto; 13; 14; 83; 91; 105; 141; 162; 219; 226
Égypte; 142
Eliseo di Sardi; 150
Ephrem di Antiochia; 162
Eraclea; 13; 100
Eraclio; 62; 89; 106; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 183; 256; 279; 282
Heraclius; 123
Eraclio (padre); 187; 190; 192; 197
Erode Antipa; 127
Eruli; 89; 99; 102
Esimifeo; 268
Etiopi; 15; 84; 85; 141; 267; 268; 269
Etiopia; 84; 265
Eufemia, santa; 231
Euphémie; 229
Eufrate; 95; 112; 198; 199; 225
Euphrate; 162
Euphrates; 112; 234
Eufratesia; 115
Euphratensis; 113
Eugenio; 165
Eugenius; 165
Eusebio; 47; 222
Eustazio, mercante; 140
Eustazio, priore; 116
Eutiche; 12; 13; 136; 145
Eutichio, patriarca; 166
Eutichio, storico; 127
Eutychès; 127
Evagrio; 17; 118; 137; 144; 145; 150; 152; 154; 157; 158; 160; 239; 240
Evagre; 135

F

Fārs; 26; 175; 273; 274
Ferdowsī; 22; 249
  Firdawsī; 250
  Firdusi; 256
Fereydun; 242; 246
Filippico; 17; 252
Filippico (Vardan); 19; 146
Filippo l'Arabo; 106; 153; 157
Firmo; 74
  Firmus; 74
Flavio Anicio; 55
Flavio Dioniso; 38
Foca; 19; 189; 194; 195; 197; 226; 230; 236; 252; 256; 285
  Phocas; 194
Fozio; 48; 144; 145; 152; 156; 176
Franchi; 59; 63
Fredegario; 60; 62; 233; 255
Frigia; 104; 163
  Phrygia; 104
Fritigil; 233

G

Gaio Giulio Cesare; 51; 53
Galilea; 127
Gallia; 48; 59; 60; 61; 67; 73
Gallieno; 52; 70
Gardman; 173
Gennaro, santo; 231
Genova; 228
Germano, capo rivolta di Monocarton; 252
Germano, cugino di Giustiniano; 59
Germano, figlio di Matesuenta; 59
Gerusalemme; 85; 127; 166; 183; 283; 284
  Jerusalem; 73
Ghassanidi; 105; 106; 107; 109; 111; 112; 113; 115; 116; 166; 225
Giacomo Baradeo; 116; 149; 150; 164; 203; 236
  Jacques; 167
Gildone; 74; 75
Giosuè Stilita; 21; 22; 24; 25
Giovanni di Biclar; 144; 157; 158; 160
Giovanni di Efeso; 19; 91; 92; 100; 101; 104; 105; 115; 144; 148; 149; 150; 151; 152; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 169; 172; 178; 182; 185; 202; 213; 225
  John of Asia; 104
Giovanni di Epifania; 144
Giovanni di Nikiu; 91; 92; 100; 101; 123; 256

Jean de Nikiou; 142
Giovanni di Tella; 162
Giovanni Filopono; 115
Giovanni il Digiunatore; 220; 221
Giovanni Lido; 41
Giovanni Mystacon; 174; 196
Giovanni Scolastico; 150; 165; 166; 170; 185
Giovanni Tzibo; 94
Giovanni VII; 282
Giovanni, comes del Mar Nero; 100
Gioviano; 73
Giuliano di Alicarnasso; 204
Giuliano, imperatore; 259; 285
Giuliano, prete; 105; 268
Giulio Nepote; 67
Giustiniano; 12; 14; 15; 16; 21; 54; 58; 59; 65; 73; 83; 89; 94; 99; 102; 104; 105; 106; 109; 110; 112; 118; 120; 129; 137; 141; 144; 148; 149; 152; 153; 155; 163; 164; 181; 183; 197; 199; 219; 220; 227; 228; 238; 249; 261; 262; 266; 268; 270; 271; 275; 279; 283
Justinian; 55; 83; 88; 99; 100; 101; 104; 112; 240
Giustiniano, patrizio; 137
Giustino; 16
Giustino I; 14; 15; 54; 84; 85; 91; 102; 105; 106; 109; 117; 135; 167; 209; 210; 285
Giustino II; 16; 46; 61; 89; 105; 115; 116; 117; 119; 137; 138; 139; 142; 144; 145; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 157; 158; 159; 160; 165; 166; 168; 169; 171; 172; 174; 178; 182; 193; 202; 220; 270; 277; 282
Justin II; 99; 135
Gogarene. *Vedi* Gugark'
Göktürk; 45
Golenduch; 233; 241; 252; 257; 259; 285
Golendokht; 257
Golfo Persico; 15; 135; 274
Gondovald; 61; 62
Gontrano; 60; 61; 62; 63
Goshtāsp; 257
Goti; 68; 100; 102; 105
Grado; 228; 229
Greci; 38; 144; 145; 147; 152; 153; 186; 198
Greeks; 119
Gregorio di Antiochia; 17; 81; 119; 153; 163; 240; 253; 257; 258
Gregorio di Tours; 59; 144; 151; 270
Gregorio Magno; 61; 226; 229; 230; 231; 259
Gregorio, santo; 161; 172; 193; 200; 202; 214
Grepes; 89; 91; 99; 100; 101; 102
Grigor; 135
Grod; 89; 91; 99; 100; 101; 102
Guaram; 89; 117; 119; 120; 143; 182; 184; 185; 206; 223

Gurgenes; 120
Gubazes; 40; 94; 97
Gugark‘; 216
Gundešābuhr (Bēt Lāpāṭ); 29
Gurgenes. *Vedi* Guaram; *Vedi* Guaram; *Vedi* Guaram; *Vedi* Guaram; *Vedi* Guaram

H

Hadramaut; 275
Hamazasp Mamikonean; 192; 197
Han; 44
Ḥārith
al-Ḥārith; 106; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 164
Arethas; 112
Hayyāt; 115
Ḥazīn; 162
Helias; 229
Heret‘i; 206
Hierapolis; 233; 252
Hieron; 100
Ḥijāz; 113
Hira; 108
Hormizd; 18; 119; 174; 191; 277
Hsiung-Nu; 45
Huang-Ho; 43
Huang-ti; 43

I

Ibas di Edessa; 15; 148; 227
Iberi; 41; 42; 89; 97; 102; 120; 143; 172; 182; 223; 224
Iberia; 40; 41; 89; 94; 97; 98; 117; 118; 119; 120; 121; 143; 157; 160; 161; 182; 206; 207; 223; 224
Ibn al-Faqīh; 244
Ibn al-Muqaffa‘; 22
Illiria; 67; 102
Illirico; 73
Imru’ al-Qays I al-Bad’; 108
India; 15; 31; 44; 141; 245; 249; 265; 266; 273; 274; 275
Indiani; 85; 268; 269
Indocina; 44
Ingila; 162
Ingilene; 199
Iotabe; 267
Ioustinianopolis; 199
Iran; 21; 28; 35; 118; 121; 135; 223; 245; 253; 256
Iraq; 26; 273
Isacco, pseudo; 251

Isaurici; 13; 14
Iṣbahān; 175
Ištämi; 45; 138
  Che-tie-mi; 138
  Sizabul; 45; 46; 138; 139
Istria; 226
Iubaleni; 74; 75
Izala, monte; 164

J

Jabala; 106; 109; 110
Jacopo da Varazze; 183
Jafna; 225; 240
Javakhetʻi; 119
Jerm; 192
Jorop'or; 173
J̌uanšer, pseudo; 118; 185; 206; 223

K

K'ristap'or; 155; 236
Kaleb; 84; 85; 268
Karin; 192
Kārin, casata persiana; 32
Kartli; 224
Katulf; 139
Kawād; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 40; 91; 93; 102; 108; 109; 120; 139; 209; 210; 233; 262; 263; 268; 285
Kawād II; 125; 126
Kāwūs; 23; 28
Kay Khosrow; 247; 249; 285
Kayūmart; 244
Khałamakhik'; 161
Khurāsān; 175; 191
Khūzestān; 29; 108; 135
Kinda; 108; 112
Kinditi; 108
Kirdīr; 189
Kīrman; 247
  Kirman; 247; 248
Kitharizon; 202
Koł; 200
Korduk'; 192
Kotit; 187; 188
Kovrat; 89; 122; 123; 124
  Koubratos; 122
  Kubratos; 123

Kuban; 99; 271
Kur; 188
Kura; 224
Kurdiyah; 191
Kutriguri; 123
Kwrion; 223; 224

L

Labroios; 210
Łazar P'arpec'i; 202; 263
Lazi; 40; 42; 89; 90; 91; 93; 94; 96; 97; 98; 117; 138; 143
  Lazaeans; 92
Lazica; 39; 40; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 113; 119; 121; 266; 271
Leone I; 13; 40; 67
Leone II; 13
Leone III; 19
Leone, papa; 19; 220
Leudisclo; 60; 62
Licerio; 61
Licinio; 47; 48
Lidia; 104; 163
  Lydia; 104
Longino, monaco; 105
Longobardi; 16; 61; 62; 63; 102; 230; 231
Lotario I; 61

M

M'adikarib; 268
Macedonio; 228
Maggioriano; 67
Maipherqaṭ; 254
  Mayperqat; 254
Malalas; 22; 23; 25; 85; 89; 90; 91; 92; 93; 99; 100; 101; 109; 210; 262
Malco; 37; 126
Mamak Mamikonean; 187; 188
Maniakh; 46; 138; 139; 270; 277
Manuēł Mamikonean; 137; 218
Mār Abā; 259
Mar Atlantico; 20
Mār Mamā; 162
Marcia; 167
Marciano; 13; 37; 38
Marcianopoli; 131
Marco Antonio; 279
Marcomanni; 233
Mardaḥi; 201

Maria; 233; 248; 256; 257; 285
Marō; 162
Martina; 123
Martino; 251
Martyropolis; 18; 162; 199; 222; 252; 253; 254; 255; 258
Marūtha; 254; 255
Mascizel; 74; 75
Massimino; 57
Matesuenta; 59
Maurizio; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 17; 18; 19; 42; 60; 61; 62; 63; 66; 81; 82; 86; 89; 105; 106; 117; 119; 120; 121; 125; 126; 133; 142; 146; 151; 163; 174; 175; 176; 177; 178; 181; 183; 184; 185; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 199; 200; 203; 206; 207; 208; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 221; 222; 224; 225; 226; 229; 230; 231; 232; 233; 236; 239; 240; 252; 255; 256; 258; 266; 271; 277; 278; 279; 280; 283; 284; 285
Maurice; 5; 19; 121; 142; 178; 179; 194; 211; 232; 237; 240; 280
Mazdak; 22; 23; 24; 25; 26; 27
Mazici; 74
Mazices; 74
Mazuca; 74
Mec Kołmank‘; 179
Mediterraneo; 10; 44; 69; 78; 95; 107; 141; 235; 249; 254; 267; 270; 279; 282
Melitene; 6; 19; 81; 151; 163; 175; 199; 203; 222; 224; 226; 252; 253; 256; 258; 280; 285
Mélitène; 162
Menas; 162
Mermeroes; 99
Merovingi; 265
Mesopotamia; 21; 30; 108; 110; 111; 118; 135; 162; 174; 225; 238; 240; 266; 274
Michele Siro; 100; 101; 115; 116; 150; 160; 280
Mihrān; 32
Mik‘ael; 186
Milano; 149; 228; 233
Miragdun; 252
Missimiani; 99
Mithridates; 119
Mokk‘; 201
Mongel; 100
Mongolia; 45
Monocarton; 17; 172; 252
Moščevaja Balka; 271
Movsēs Ełivardec‘i; 223
Movsēs II; 18; 134; 146; 151; 171; 176; 177; 179; 185; 186; 187; 193; 200; 201; 203; 204; 205; 215; 216; 221; 223; 232; 258; 259; 278
Movsēs Kałankatuac‘i; 179; 216; 222
Mts‘khet‘a; 119; 120
Mundhir; 89; 110; 111; 112; 115; 116; 132; 150; 225; 226; 240; 268
Munḏir; 106

Mundhir, filarca lakhmide; 109
Muqan; 45
Muš; 196
Mušeł; 66; 89; 133; 146; 174; 175; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 212; 215; 222; 258; 278; 279; 285
Mushīl; 175

N

Najran; 268
Narsete; 174; 196; 263
Narsete II; 135
Narsete, armeno; 263
Narsete, generale sotto Maurizio; 189
Naxcawan; 187; 188; 194
Nakhchawan; 194
Nazareth; 127
Neapolis; 128
Nersēs; 192
Nestorio; 12; 13; 136; 237
Nicea; 13; 14; 219
Nicée; 10
Nicetas; 62; 89; 122; 125; 126
Nicopolis; 21
Nike; 125; 126
Nisibi; 16; 81; 160; 248; 272
Nobadi; 105
Nomo; 57
Nomos; 91; 92; 117
Nu'mān; 225; 226; 240
Nubel; 74; 75; 76
Nubia; 105; 265

O

Odenato; 76
Odaenathus; 64
Odoacre; 14; 58; 67; 68; 102
Ohrmazd; 242
Omeriti; 84; 108; 267
On Oq; 45
Onorato; 228; 229
Onorio; 75
Optato; 48; 53
Oreste; 67; 68
Organa; 123
Osroene; 17

Oxus; 191

P

Palestina; 112; 183
Palaestina Prima; 112
Palaestina Tertia; 112
Palmira; 106
Palunik‘; 200
Paolino; 55
Paolino di Milano; 233
Paolo di Antiochia; 149; 150
Paolo di Aquileia; 228; 229
Paulus; 229
Paolo Diacono; 83; 255
Parembole; 112
Passo di Darial; 41
Dār-e Alān; 41
Porta Caucasica; 41
Porta degli Iberi; 41
Pavia; 228
Pelagio; 227; 228; 229
Peloponneso; 124
Pepuza; 163
Pērōz; 25; 27; 140; 191
Piroz; 140
Persarmeni; 16; 143; 151; 159; 168; 169; 170; 172; 182; 191; 214; 262
(Pers)Armeni; 158
Persarmenia; 11; 18; 39; 66; 133; 137; 143; 146; 147; 148; 153; 154; 157; 160; 161; 169; 171; 172; 173; 177; 182; 184; 185; 190; 197; 198; 199; 201; 202; 206; 207; 209; 212; 216; 218; 232; 262; 263; 278
Persarménie; 224
Persia; 36; 38; 78; 81; 85; 98; 99; 104; 108; 110; 117; 125; 126; 136; 139; 143; 144; 146; 147; 149; 151; 159; 176; 186; 191; 193; 202; 214; 215; 226; 233; 234; 236; 240; 251; 254; 255; 256; 257; 259; 262; 266; 269; 283
Perse; 81; 82; 179
Persiani; 15; 16; 18; 37; 38; 40; 41; 42; 63; 73; 77; 83; 86; 89; 91; 92; 94; 95; 97; 98; 99; 110; 111; 113; 117; 118; 119; 125; 129; 130; 136; 137; 138; 139; 140; 142; 143; 144; 146; 153; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 169; 170; 172; 174; 176; 177; 184; 188; 189; 191; 192; 194; 197; 202; 209; 210; 211; 212; 214; 215; 225; 242; 252; 253; 255; 261; 262; 263; 264; 265; 268; 269; 270; 272; 275; 276; 278; 285
Perses; 5; 127; 153
Persians; 19; 90; 92; 99; 119; 140; 154; 158; 160; 185
Petra; 94
Pharangion; 262; 263; 264
Piero della Francesca; 183
Pietro Barsime; 269
Pietro, ambasciatore romano; 98

Pietro, vescovo iberico; 186
Pityus; 98
Ponto; 39; 48; 97; 102; 199; 203
Ponto Polemoniaco; 40
Porte Caspie; 40; 41; 97; 129; 137; 144; 190; 263; 278
  Bāb al-Abwāb; 40
  Darband; 40
  Demirkapı; 40
  Derbent; 40
Prisco; 17
Prisco di Panion; 57; 98
Probo, patrizio; 102; 105
Procopio; 22; 26; 29; 36; 55; 94; 95; 96; 102; 109; 112; 118; 213; 265; 266; 269; 270
  Procope; 217
  Procopius; 112
Provenza; 60; 61; 62
Pulcheria; 37; 126; 183; 281

Q

Qaṣr al-Ḥayr al-Ghārbi; 114
Qaṣr Serij; 236
Qi; 44

R

Rapihwin; 243; 250
Ravenna; 18; 67; 229; 283
Recaredo; 62
Remigio; 74
Repubblica Popolare Cinese; 44
Ricimero; 55; 67
Roma; 12; 23; 64; 69; 70; 71; 87; 106; 132; 136; 167; 181; 220; 227; 282; 284
  Rome; 10; 65; 230
Romani; 7; 9; 10; 15; 16; 17; 18; 27; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 49; 51; 56; 58; 62; 63; 64; 68; 69; 70; 71; 72; 74; 77; 78; 79; 80; 82; 83; 84; 86; 87; 90; 91; 93; 94; 96; 97; 98; 99; 100; 103; 104; 106; 107; 108; 110; 111; 112; 113; 119; 120; 124; 125; 126; 128; 129; 130; 132; 133; 135; 137; 138; 139; 140; 141; 143; 146; 147; 153; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 163; 168; 169; 170; 171; 172; 174; 175; 176; 177; 178; 182; 183; 184; 185; 186; 189; 191; 192; 194; 196; 198; 199; 201; 202; 204; 205; 208; 209; 210; 211; 212; 214; 215; 216; 222; 233; 234; 237; 239; 240; 241; 248; 252; 253; 255; 257; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272; 274; 275; 277; 278; 279; 285
  Romans; 34; 65; 90; 92; 140; 154; 158; 160; 168; 211; 239
Romània; 147
Romano, comes; 74
Romano, generale; 119
Romei; 79
Romolo Augustolo; 58; 67

Rouran (Tan Tan); 45
Ŕštunik‘; 201
Rufino; 110

S

Sabrišo‘; 81
Safene; 199
Sahak; 214
Šahapivan; 203; 204
Šāhbuhr I; 83; 153; 157
Šāhbuhr II; 108; 254
Šāhbuhr III; 198
Salihidi; 107
Samuel; 117; 118
Samuele Vahewuni; 192
San Sergio; 62; 66; 163; 175; 234; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 247; 248; 249; 250; 251; 257; 258; 259; 278; 285
  Sarjīs; 175; 236
  Sergis; 234
Sapaudia; 68
Sasanidi; 29; 31; 32; 36; 37; 41; 42; 86; 108; 111; 127; 129; 135; 137; 143; 159; 168; 172; 185; 187; 191; 192; 198; 202; 208; 209; 215; 223; 234; 252; 261; 263; 264; 265; 266; 268; 270; 272; 275; 277
  Sasanians; 34; 271
Sassoni; 67
Sasun; 196
Sawdk‘; 188
Sazanâs; 133
Scandinavia; 102
Sciti
  Scythians; 99; 101
Scymni; 97
Sebastea; 199
  Sebastia; 196
Sebastopolis; 98; 99
Sebeos; 122; 144; 161; 172; 174; 175; 178; 181; 187; 188; 189; 191; 192; 193; 194; 197; 202; 208; 210; 211; 215; 236; 249; 253
Sebokhtes; 160
Senatore; 57
Serbi; 124; 125; 130
Serbia; 124
Sergio, abate; 116
Sergio, patriarca; 282
Sergiopolis; 112; 115; 234; 236
  Beth Resafa; 234
  Rusafa; 222; 237; 238; 239; 240; 248; 249; 251

Ruṣāfa; 239
Serinda; 275
Settimio Severo; 9
Severo di Antiochia; 145; 162; 164
Severo di Aquileia; 229
Severo, ambasciatore; 126
Sharbaraz; 124; 125; 126
Siagrio, patrizio; 60; 61; 62; 126
Siagrio, vescovo di Autun; 61
Siagrio, vescovo di Verdun; 61
Sicilia; 40; 225
Sigismondo; 59
Silko; 105
Silkó; 133
Simeone; 262; 263
Simon-Pietro; 118
Siria; 13; 14; 111; 115; 135; 150; 204; 225; 238; 273
Syria Prima; 115
Šīrīn; 126; 233; 239; 249; 250; 257; 259; 285
Scirin; 247; 248; 249
Shirin; 240; 257; 258
Šīrīn; 249
Sirmium; 17; 42
Sittas (Ursicio); 106; 197
Sittas, traditore; 252; 263
Siwnikʻ; 161; 172; 201
Siwnikʻ; 117
Slavi; 15; 42; 80; 97; 124; 129; 213
Slavonians; 19
Slavs; 271; 282
Smaragdo; 229
Smbat Bagratuni; 134; 201; 223
Socrate; 254; 261
Sofanene; 199; 254
Sogdiana; 45; 267
Sogdiani; 45; 46; 139; 141; 151; 270; 271
Spagna; 61; 73; 93; 100
Stefano di Cipro; 150; 165; 170
Stefano di Taron; 144; 152; 153; 156
Asołik; 197
Stepʻanos Siwni; 187; 188
Stepʻanoz I; 117; 223
Stilicone; 56; 75
Suani; 40; 42; 97; 98
Suania; 39; 40; 98; 99; 119; 144; 271
Sudan; 264

Suez; 267; 275
Sui; 44; 45; 274
Sura; 238
Sūrēn; 32
Šušanik; 224
Susiana. *Vedi* Khūzestān
Syr Darya; 45

T

T'ong Yabγu; 125
Ṭabarī; 22; 141; 174; 175; 191; 236; 256; 257
Tacito, storico; 69
Tagikistan; 45
Tagma; 138
Tang; 45
Tanuchidi; 107
Taprobane; 15
Targite; 87
Taron; 146; 176; 177; 196; 200; 201
Tašir; 173
Tayk'; 199; 200; 201
Tayyaye; 234
Temistio; 130; 131
Teodato; 58
  Theodahad; 83
Teodenante; 58
Teoderico; 14; 51; 58; 60; 67; 68; 102; 105
Teodolinda; 230; 231
Teodora; 105; 162; 163; 164; 166; 197; 238; 249
Teodora, moglie di Costanzo Cloro; 48
Teodoreto di Ciro; 15; 148; 227; 235
Teodoro Askidas; 227
Teodoro d'Arabia; 149; 164
Teodoro di Bostra; 116; 164
Teodoro di Karin; 81; 151; 215; 216; 221
Teodoro di Mopsuestia; 15; 148; 149; 227
Teodoro Trpatuni; 187; 192
Teodosio di Alessandria; 105; 164
Teodosio I; 72; 74; 97; 103; 137; 198; 199
Teodosio II; 13; 36; 37; 38; 109; 126; 137; 183; 254; 256; 261
Teodosio il Vecchio; 74
Teodosio, figlio di Eraclio; 125
Teodosio, figlio di Maurizio; 18; 81; 256; 257; 285
  Thiyādhūs; 175; 236
Teodosiupoli; 137; 193; 201; 216; 217; 263
  Karin; 81; 151; 179; 192; 193; 198; 215; 216; 221

Theodosiopolis; 202
Théodosioupolis; 217
Teofane; 36; 114; 120; 127; 128; 144
Théophane; 127
Theophanes; 106
Teofilatto; 18; 175; 222; 240; 253; 256; 282; 284
Theophylactus; 191
Theonas; 165
Tiberiade; 127; 128
Tibériade; 127
Tiberio II; 16; 117; 165; 166; 225
Tiberius; 19
Tigri; 162
Tigris; 191
Timostrato; 110
Timoteo Eluro; 136
Tingitana; 73
Tomaso; 231
Tommaso d'Amida; 81
Torino; 230
Tp'ilisi; 117; 120
Tracia; 13; 14; 39; 73; 122; 131; 175; 188; 189; 191; 192; 193; 195; 203; 207; 211; 212; 222
Thrace; 194
Traiano; 64
Transcaucasia; 97
Tujue. *Vedi* Göktürk
Tulilan; 101
Turchi; 15; 16; 18; 44; 45; 46; 125; 137; 138; 139; 141; 144; 174; 190; 270; 278
Turchi Blu. *Vedi* Göktürk
Turkestan; 275
Turuberan; 199; 200; 201
Tzani; 94
Tzath; 89; 91; 92; 93; 94; 95; 102; 113; 117
Tzathius; 92
Tzath II; 94

U

Uǰarma; 206
Unni; 38; 40; 41; 45; 57; 89; 96; 100; 102; 187; 188; 190; 209; 210; 213
Huns; 100; 101; 123; 140
Unogunduri; 123
Uxtanēs; 196; 223
Uzbekistan; 45
'Ūqbatā; 116

V

Vaballato; 76
  Vaballathus; 64
Valente; 97; 131
Valentiniano I; 74
Valeriana; 91; 92; 93; 94
Valeriano; 228
Van; 211
Vanand; 201
Varatziroc‘; 122
Varaz Nersēs; 192
Vardan Arewelc‘i; 145; 153; 197
Vardan Mamikonean; 38; 39; 89; 133; 137; 138; 143; 144; 145; 146; 152; 153; 154; 156; 158; 161; 168; 169; 170; 171; 176; 182; 197; 270
Vasak; 153
Vaspurakan; 117; 146; 176; 177; 187; 190; 201
Vaxtang; 186; 206
  Vakhtang; 119
Venezia; 228
Vespasiano; 54; 267
Vienna; 102
Vienne; 59
Vigilio; 148; 149; 227
Virgilio; 61
Visigoti; 16; 61; 63; 68
Vistola; 43
Vitaliano; 14
Vitige; 58; 59
Vrt‘anēs; 172
Vrt‘anēs K‘ertoł; 223
Vstam; 192

W

Wen Di (Yang Jian); 44

X

Xi’an; 44
Xoŕxoŕunik‘; 201
Xut; 196

Y

Yangdi Yang Guang; 44
Yemen; 15; 28; 31; 108; 141; 264; 265; 267; 268; 269; 270; 275
Yezgerd I; 35; 36; 109; 254
Yezgerd II; 38

Yezgerd III
Yazgard III; 245
Yizitbuzit; 135
Yovhannēs di Kogovit; 18; 177; 178; 186; 193; 200; 201; 216; 217; 221
Yovhannēs Bagaranc'i; 216
Yovhannēs Drasxanakertc'i; 178; 197; 200; 223
Yovhannēs Gabełenac'i; 145; 152; 156; 161; 167; 171; 221
Yovhannēs Mamikonean; 195; 196; 197; 207
Yovhannēs Mayragomec'i; 155; 179; 204; 216
Mayreguēmeli; 152

Z

Zacaria di Mitilene; 140
Zadesprates; 238; 248
Zahhak; 242; 246
Zamanarzos; 120
Zammac; 74
Zarādušt di Fasā; 25
Zaradusht; 25
Zardushtakan; 25
Zemarco; 138
Zenob Glak; 195; 196
Zenobia; 64
Zenone; 13; 14; 57; 58; 67; 135
Zeravshan; 45
Zhou; 44
Zilgibis; 108; 109; 209; 210; 285
Zosimo; 48; 74; 75
Zurvān; 241; 242; 243
Zurvân; 231