



Divina dispositio: ordine e governo dell'universo nella politica,
nella teologia e nell'arte di ambiente ottoniano

Roberto Schiavolin

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 76-106

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/schiavolin207.pdf>

DIVINA DISPOSITIO: ORDINE E GOVERNO DELL'UNIVERSO NELLA
POLITICA, NELLA TEOLOGIA E NELL'ARTE DI AMBIENTE OTTONIANO

Roberto Schiavolin

La breve stagione, perlomeno dal punto di vista storiografico, contrassegnata dall'egemonia sulla scena politica europea della dinastia sassone, fu caratterizzata da una *Weltanschauung* sistematicamente orientata ad un'organica ed armonica interazione fra realtà politica, realtà religiosa e realtà artistica. In tal modo essa proseguiva ciò che era stato inaugurato dalla grande tradizione culturale carolingia, ma ad essa integrava motivi tipicamente grecizzanti, grazie agli inevitabili influssi che penetrarono ed influenzarono profondamente l'ambiente ottoniano, soprattutto dopo il matrimonio di Ottone II con la principessa bizantina Theofano.¹

La figura «mediatrice» dell'imperatore, sovrano divinamente missionato, crebbe in maniera direttamente proporzionale all'aumento della sua autorità e del suo prestigio agli occhi dei contemporanei, fino a raggiungere il suo apice con Ottone III ed Enrico II: in funzione di questa istanza teocratica – o essendone, in maniera più o meno cogente, comunque influenzate – si svilupparono, con una intensità ed una sistematicità mai più superata né eguagliata nel quadro dell'intera produzione dottrinale medievale, una serie di speculazioni basate su teorie teologiche e cosmologiche incentrate a descrivere ed a conoscere un armonico ordine universale.

Nell'agosto del 936, presso il duomo di Aquisgrana, Ottone I – soprannominato poi, per il valore militare, «Grande» – si fece consacrare religiosamente Re di Germania, a differenza del padre, riluttante in ciò per non far dipendere la sua autorità dalla Chiesa. La cerimonia seguì un preciso rituale, quale manifestazione concreta della funzione trascendente ricevuta dal sovrano.²

¹ Con lei giunsero infatti in Germania alcuni ecclesiastici greci, tra cui Giovanni Filagato di Rossano, poi abate di Nonantola e precettore di Ottone III. Sui contatti tra la cultura greca e l'ambiente ottoniano, cfr P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano*, Jouvence, Roma 1984, p. 141 e P. Wolff, *Storia e cultura del Medioevo dal secolo IX al XII*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 170.

² P.E. Schramm, *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, in A. Vasina (a cura di), *Renovatio Imperii* – Atti della giornata internazionale di Studio per il Millenario, F.lli Lega, Faenza 1963, p. 20: «[...] uno spettacolo politico nel quale è presentata

In armonia con la tradizione carolingia, l'unzione sacerdotale, effettuata da parte dagli arcivescovi di Magonza, Colonia e Treviri, incorporò Ottone I, unico laico, ai *Christi domini*, gli «unti del Signore».

Sempre secondo la tradizione carolingia, Ottone I riceve dagli ecclesiastici le insegne del potere, i cosiddetti *signa*, quali la spada, i bracciali, il mantello, lo scettro, il bastone e la corona, con dichiarazioni simili a quelle usate per l'investitura di vescovi e abati.

Ottone I viene infine accompagnato dagli arcivescovi nel duomo di Aquisgrana, e qui intronizzato sull'*archisolium*, il medesimo trono di pietra che era stato di Carlo Magno, per significare il passaggio di consegne dalla defunta dinastia carolingia a quella sassone.

Dopo la vittoriosa campagna del 951 nella penisola italiana, Ottone I aggiungerà a questo titolo quello di Re d'Italia, qualifica rafforzata giuridicamente attraverso il matrimonio con Adelaide di Borgogna, vedova dello spodestato re Lotario II. Infine, il 2 febbraio 962, chiamato in aiuto da papa Giovanni XII, sarà da lui incoronato, assieme alla consorte, Imperatore del Sacro Romano Impero, confermando così sacralmente ciò che militarmente era ormai da lungo tempo un dato di fatto ampiamente acquisito.³

Parallelamente al crescente prestigio di cui il sovrano sassone godette entro i confini europei, e non solo, s'accentuò la valenza mistico-sacrale della sua autorità, come risulta in particolar modo dai riti e dai simboli atti a glorificare la sua missione: dall'*ordo*, innanzi tutto, il cerimoniale per l'incoronazione, quindi dalle *regalia*, le raffinate insegne del potere – corona, scettro, mantello, globo, armilla – che il sovrano indossa nei circostanze più importanti, manifestando ai sudditi la sua *gemina dignitas*.⁴

davanti agli occhi degli spettatori la struttura dell'invisibile *regnum Theotonicorum*. È uno spettacolo conforme alla mentalità del tempo: si tratta di un'azione umana che va penetrata con lo sguardo oltre la sua parvenza, allo stesso modo di quanto avveniva nei "misteri" [...] Per tutti coloro che si muovevano al loro agio nella simbolistica di Stato, si trattava dello svolgersi di una serie di atti che nel loro complesso, rendevano concreta l'essenza della dignità regia di Ottone». D'ora innanzi a questo articolo ci si atterrà strettamente in merito all'essenza sacra della dignità imperiale sassone.

³ Ottone I era stato proclamato *imperator* molto tempo prima, al tempo della prestigiosa e schiacciante vittoria sugli Ungari presso il Lechfeld, nell'agosto 955, al termine della quale, sul campo di battaglia *pater patriae imperatorque appellatus est* dall'esercito. Cfr. Widukind, *Rerum gestarum Saxonicarum*, III, 49 in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, a cura di P. Hirsch e H.E. Lohmann, 60, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1935, pp. 128-129.

⁴ Ved. J. Taralon, «Le arti suntuarie» in AA.VV., *Le siècle de l'An Mil* (1973); trad. *Il secolo dell'anno Mille*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 265-266: «[...] quando si presentavano al popolo riunito per la loro ostensione solenne [...] le insegne del Sacro Romano Impero, esso si prosternava davanti ad esse come davanti all'imperatore stesso, sovrano di diritto divino che la cerimonia di consacrazione ha posto al di sopra degli altri signori tramite la sacra unzione che egli riceve da Dio e che gli conferisce una sorta di sacerdozio laico».

Per quanto concerne il piano rituale, una prova tangibile è data dall'*ordo coronationis* composto nel 960 nel monastero di S. Albano a Magonza.⁵ In una delle formule di consacrazione è fatta precisa menzione al ministero episcopale proprio del sovrano: *per hanc [scil. coronam] te participem ministerii nostri non ignores*. Ma, soprattutto, il re è indicato un paio di volte come colui che, in virtù della sua unzione, porta il nome di Cristo:⁶ ciò che qui viene legittimato non è altro che l'imitazione della funzione regale del Cristo – la *christomimesis* – da parte del sovrano, la quale verrà ampiamente testimoniata nella produzione miniaturistica coeva, come si vedrà in seguito.

Dal punto di vista delle insegne del potere, fu la corona imperiale, la cosiddetta *Reichskrone*, l'oggetto che più di ogni altro seppe evidenziare la teologia della sovranità della dinastia ottoniana (fig. 1). Realizzata nella seconda metà del X secolo per volere di Ottone I, la sacra corona è un raffinato ed insuperato capolavoro di simbolismo imperiale europeo, a principiarsi dalla forma, ottagonale, cifra indicante la rigenerazione battesimale e quindi la futura risurrezione spirituale. Composta da otto piastre in filigrana dorata, alternativamente lisce e tempestate di gemme, nella placca frontale le dodici pietre incastonate simboleggiano i dodici Apostoli, in quella nucale i dodici figli di Giacobbe, ossia le dodici tribù di Giuda, nelle due laterali l'Apocalisse. Fra le quattro piastre con gemme sono inserite piastre con smalti, che sul lato destro rimandano ai profeti, su quello sinistro ai re veterotestamentari, mentre l'arco che la sormonta vuole esprimere la corrispondenza tra Antico e Nuovo Testamento, come pure l'alleanza tra Dio e l'uomo. In ultima analisi la corona esprime, per colui che la indossa, la titolarità e la responsabilità dell'applicazione delle leggi divine all'*orbe* umano, così com'è espresso icasticamente dalla frase *Per me reges regnant* incisa sopra l'immagine della *Maiestas* in una delle placche dorate.⁷

Pure il mantello di consacrazione indossato dall'ultimo rappresentante della dinastia, il bavaro Enrico II – soprannominato per le virtù spirituali, «Santo» – fu colmo di simbolismi teocratici (fig. 2). Istoriato da cuciture dorate e da sete multicolori poste entro uno sfondo blu turchino, il soprabito, nella tradizione

⁵ *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, a cura di C. Vogel e R. Elze, vol. I, Dini, Modena 1963.

⁶ Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., pp. 26-27 e nota 2 pp. 38-39; R. Elze, «Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente», in AA.VV., *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, in AA.VV., *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo* – Atti delle Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (XXIII, Spoleto, 3-9 aprile 1975), CISAM, Spoleto 1976, pp. 590-591.

⁷ Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., p. 24: «Chi portava una tale corona veniva dunque posto in molteplice rapporto con la dottrina della redenzione, con l'ordinamento divino del mondo e con tutto lo sviluppo della storia». Cfr. anche A. Pasquetti, *Regalità sacra. Un potere da Dio*, «Medioevo Dossier», 116, 2006, p. 96 e M. Cristiani, «Introduzione», in Ildegarda di Bingen, *Liber divinorum operum*, Mondadori, Milano 2003, p. XXXIV.

tardo-carolingia delle pianete dette *Descriptio totius orbis terrarum* donate all'abbazia di Saint-Denis da Carlo il Calvo, risulta costellato da medaglioni d'oro, stelle e segni zodiacali atti a simboleggiare l'intero Universo sottoposto al dominio dell'imperatore – *Cesar Henrico*, come declama l'iscrizione ricamata sullo stesso mantello – palesemente equiparato al Sommo Sacerdote.⁸

Spirituale e temporale appaiono quindi decisamente dimensioni, anche se non complanari, ortogonali tra loro, il cui punto di tangenza è rappresentato dalla figura dell'imperatore germanico. Lo attesta più di ogni altro il cosiddetto *Privilegium Othonis*, prezioso diploma emanato nel 962 poco dopo l'incoronazione imperiale di Ottone I e scritto con inchiostro purpureo, nel quale si stabiliva come ci dovesse essere, fra l'elezione e la consacrazione del papa, il giuramento di fedeltà di questi all'imperatore, il quale garantiva la correttezza formale e soprattutto l'integrità morale del candidato pontificio, cosa che ai tempi non avveniva molto spesso.⁹ Non a caso, nel tributo della *laudes* con cui nel 967 papa Gregorio XIII onorò Ottone I, si affermava come questi, avendo riportato Roma alla sua dignità di capitale del mondo e della Chiesa universale, potesse essere definito *omnium imperatorum augustissimus tertius post Costantinus*, il terzo dei grandi imperatori cristiani.¹⁰

Pertanto la corte sassone, come giustamente suggerisce Auerbach, «possedeva una forza di irradiazione spirituale»: ¹¹ una potenza sia geografica – grazie ad essa l'evangelizzazione venne estesa ai territori dell'Europa orientale e dei popoli ivi residenti, ¹² come i Polacchi e gli Ungheresi – sia amministrativa, mediante la mutualità e la centralità dei rapporti personali tra re e vescovi nella gestione del potere. Questo sistema di relazioni costituiva il nodo strategico

⁸ Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., p. 26; J. Taralon, *Le arti suntuarie*, cit., p. 270; M. Cristiani, *Introduzione*, cit., pp. XXXIII-XXXIV.

⁹ Va ricordato che a partire dall'incoronazione di Lotario, avvenuta nell'823, Roma diventa il luogo, e il papa ne diviene il ministro, della consacrazione/unzione e della incoronazione dell'imperatore, alla quale si attribuì valore sacramentale. Nell'824 Lotario volle che l'elezione papale, visti i torbidi che spesso la accompagnavano, doveva essere confermata dall'imperatore prima della consacrazione, e che il papa dovesse giurare fedeltà all'imperatore. Il *Privilegium* si innesta su questa tradizione giuridica e la consolida: confermando un generale *status quo* nei rapporti tra imperatore e pontefice e sulle zone da quest'ultimo amministrare – i territori dell'Italia Centrale assegnati al papa da Pipino e poi da Carlo Magno – ripristina quanto già affermato nel regolamento stabilito da Lotario, regolando una volta per tutte i poteri dell'imperatore sull'elezione del papa. Per la congiunzione tra monarchia germanica e regno italico nell'ottica della specifica dignità imperiale, al contempo spirituale e temporale, quindi universalistica, cfr. P. Corrao, «*Regni e principati feudali*», in AA.VV., *Storia Medievale*, Donzelli, Milano 1998, pp. 332-334.

¹⁰ Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., p. 32.

¹¹ E. Auerbach, «Prosa latina nel primo Medioevo», in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1960, p. 164.

¹² Nel 968 Ottone I crea l'arcivescovado di Magdeburgo; intorno al 966 il duca di Polonia Miezko si fece battezzare; nel 973 viene fondato il vescovado di Praga; nel 983 il duca ungherese Vajk si fa battezzare, assumendo il nome cristiano di Stefano, incoraggiando i missionari a convertire il suo popolo. Cfr. P. Wolff, *Storia e cultura*, cit., p. 143.

della politica religiosa ottoniana, e veniva regolato dal conferimento di cariche civili e diritti giuridici a personalità ecclesiastiche, di famiglia nobile perlopiù, alle quali il re garantiva la propria vicinanza personale – *familiaritas* – e la propria grazia – *gratia*. Amministrazione «senza scrittura», stante il carattere simbolico della ritualità giuridica: consegna del pastorale da parte del sovrano a vescovi e abati, giuramento personale – *coniuratio* – di vassallaggio da parte di questi ultimi al re, il quale in tal modo evitava che il beneficiario temporaneo, in quanto sprovvisto di prole, potesse accampare eventuali diritti di successione.¹³

Fu questa una vera e propria geografia sacra, strutturata e capillare, perlomeno nei territori teutonici, e consolidata da tutta una serie di presenze o di interventi da parte dei regnanti e della loro cerchia, la cui funzione precipua era quella di rinsaldare il legame tra dinastia e centri religiosi, tra le quali ebbe particolare fortuna in area germanica il movimento riformatore benedettino di Gorze.¹⁴ Oltre alla concessione di privilegi e donazioni a chiese e monasteri, talora di sontuosi manufatti, vi poteva essere l’inserimento di membri della famiglia imperiale o delle maggiori dinastie territoriali a capo di chiese, soprattutto abbazie, e l’erezione di sepolcri negli edifici religiosamente più eminenti.¹⁵

¹³ Sul sistema «ecclesiastico-statale» ottoniano, cfr. ad esempio, per Ottone I, F. Prinz, *Klerus und Krieg im fruheren Mittelalter* (1971); trad. *Clero e guerra nell’Alto Medioevo*, Einaudi, Torino 1994, spec. pp. 181-241 («Realtà e interpretazione ideologica nel caso dell’arcivescovo Bruno di Colonia»); per Ottone III, N. D’Acunto, *Nostrum Italicum regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Vita e Pensiero, Milano 2002, spec. pp. 119-158 («“Pro stabilitate totius imperii”: Ottone III, i vescovi e i monasteri»); per Ottone III ed Enrico II, H. Houben, «Impero e monasteri: aspetti politici e motivazioni spirituali», in AA.VV., *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, Monasteri e Santi Asceti* – Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 2002), Il Segno dei Gabrielli, Verona 2003, pp. 31-43.

¹⁴ Dal monastero di S. Massimino a Treviri, che per primo in Germania si associò al movimento, questi si propagò in quelle zone fino a comprendere 150 comunità riformate. Se appare ormai superato il dibattito storiografico che cinquant’anni or sono contrapponeva un «monachesimo di culto» (*Kultmönchtum*) francese a un «monachesimo culturale» (*Kulturmonchtum*) germanico, va comunque rilevato come la riforma di Gorze sia stata particolarmente attenta, oltre alla disciplina di vita, alla qualità della liturgia e all’ascesi rigorosa, alla preparazione intellettuale. Ved. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, I, Olschki, Firenze 1990, p. 45, che parla di sia di una Germania «ricoperta da una fitta rete di scuole conventuali e cattedrali», sia di un’intellettualità tedesca «di fatto legata a filo doppio con quella di un ordine religioso». Cfr. inoltre P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 145 e A.M. Piazzoni, «Il rinnovamento della spiritualità monastica», in G. D’Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 415.

¹⁵ Brunone, il fratello di Ottone I, fu da questi elevato alla carica arcivescovile di Colonia; inoltre un figlio illegittimo dell’imperatore, Guglielmo, divenne arcivescovo di Magonza, e poi fu designato dallo stesso padre reggente imperiale e tutore del figlio Ottone II. Presso il monastero femminile di Quedlinburg è badessa Matilde, figlia di Ottone I, mentre a Gandersheim lo è Gerberga, sua nipote.

Nel monastero di Quedlinburg furono sepolti i genitori di Ottone I, la madre Matilde e il padre, il re Enrico I; a S. Albano presso Magonza i figli, Guglielmo, il vecchio arcivescovo locale, e Liudolfo; a Magdeburgo, capitale della Sassonia e città prediletta dell’imperatore Ottone I, fu sepolta

Al crepuscolo del primo millennio, parallelamente alla *renovatio imperii*, si assiste ad una *renovatio studiorum et artium*: fedele alla tradizione carolingia, Ottone I cercò di sviluppare e consolidare l'istruzione, richiamando in Germania soprattutto i maestri di scuola dell'allora culturalmente fiorente territorio padano, tanto che il fratello Bruno lo celebrò in un suo poema per aver ravvivato gli studi: «*Deciderat studium veterum / Et vigilancia pene patrum / Caecaque secula barbaries / Saeva premebat et error iners / At tua dextra ubi sceptrum tenet / Publica res sibi tuta placet / Exacuit calamos studium / Fertque quod apparat ad solium*»¹⁶.

Questi intellettuali sentirono ben presto l'esigenza – inesorabilmente affascinati quanto sottilmente stimolati dall'unificazione politica, religiosa e culturale che allora si stava attuando – di ricercare le analogie vigenti tra il dominio sottoposto al sovrano terrestre e l'immutabile ordine celeste, evidenziando così l'idea di una continuità tra realtà visibile e realtà invisibile, sia pur nell'ottica di una distinzione e di una subordinazione gerarchica della prima rispetto alla seconda.¹⁷ Tratto caratteristico, pertanto, di molta produzione speculativa coeva fu l'enfaticizzazione di una razionalità divina, numericamente strutturata e soggiacente sia alle realtà mondane sia a quelle umane: dal punto di vista didattico l'orientamento culturale si focalizzò necessariamente sullo studio delle arti liberali, e del quadrivio in particolare. Rispetto alla «timida ricomparsa del periodo carolingio», in epoca ottoniana le quattro discipline matematiche

la sua prima moglie, Edith e, successivamente, lo stesso sovrano, accompagnato dal distico: *Res, decus ecclesiae, summus honor patriae*.

¹⁶ PAC V, p. 377, in P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 131, nota 17. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca*, cit., p. 36, parla all'uopo di «episodi sicuramente non isolati, espressione di una politica culturale perseguita con alterni esiti dalla dinastia degli Ottoni durante tutta la seconda metà del secolo decimo».

¹⁷ In epoca ottoniana la distinzione ontologica non dà ancora luogo ad una divaricazione epistemica, cosa che avverrà quasi un secolo dopo, quando l'autonomia delle arti dal sapere teologico assumerà i caratteri di una vera e propria scissione, ma i prodromi vi si manifestano già, e questo sarebbe un tratto che distinguerebbe, sia pur parzialmente, l'universo mentale ottoniano da quello carolingio, più coeso e monolitico; cfr. le sottili annotazioni di G. d'Onofrio, «*Sapientia terrena e philosophia coelestis* tra decadenza e *renovatio* dell'impero (875-1030 ca.)», in *Storia della teologia nel Medioevo*, cit., p. 357, a proposito del metodo di Gunzone di Novara: la verità soggiacente al sapiente ordine divino non più *oggettivo riverbero* di una struttura ontologica in sé immutabile ed eterna, ma relazione *soggettiva*, metodo conoscitivo variabile in rapporto alla realtà indagata.

Per quanto concerne gli autori e le dottrine che verranno analizzati in seguito, si seguiranno le importanti indicazioni di G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., pp. 339-405 e di C. Frova, «Cultura aritmetica nel X secolo», in P. Freguglia, L. Pellegrini, R. Paciocco (a cura di), *Scienze matematiche ed insegnamento in epoca medievale* – Atti del Convegno internazionale di studio (Chieti, 2-4 maggio 1996), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2000, pp. 35-57, e relative fonti primarie ivi indicate.

furono infatti fatte oggetto di una vera e propria «riscoperta»: ¹⁸ ampiamente attestata è infatti la circolazione delle opere degli enciclopedisti tardolatini – il *Commentarius in Platonis Timaeum* di Calcidio, il *Commentum in somnium Scipionis* di Macrobio, gli ultimi libri, dal sesto al nono, del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, le opere scientifico/matematiche del primo Agostino e di Boezio – testi che meglio di ogni altro si prestavano ad illustrare l’armonica e sapiente disposizione universale voluta da Dio ed i riflessi e le corrispondenze che di essa potevano e dovevano essere colti dall’uomo.

Processo iniziato in verità già in epoca post-carolingia, come attestano due importanti commenti al nono carne della *Philosophiae Consolatio* boeziana, *O qui perpetua mundum ratione gubernas*: dapprima quello di Remigio di Auxerre, che all’uopo impiegò ampiamente il *Timeo*, nel quadro di una riflessione centrata sull’idea del Verbo come potenzialità plasmatrice del Padre, quella *ratio* portata a compimento dall’*operatio* dello Spirito Santo; ¹⁹ in secondo luogo quello di Bovo di Corvey che, a differenza di Remigio, predilige il sussidio fornitogli dal *Commentum in somnium Scipionis*, mantenendosi su una linea di generale prudenza ed imparzialità: quando necessario, Bovo accoglie le tesi platoniche compatibili con la dottrina cristiana – bontà divina quale causa creatrice, numero come potenzialità poetica – ma, laddove inevitabile, egli le respinge – anima del mondo, trasmigrazione delle anime. ²⁰

In epoca ottoniana il primo evidente utilizzo delle arti liberali con finalità teologiche e cosmologiche è testimoniato dagli scritti della colta monaca Rosvita di Gandersheim, la quale redasse pure un poema agiografico sulle gesta di Ottone I. Nella terza scena del poema allegorico *Passio sanctarum virginum Fidei Spei et Karitatis* Sapienza, rispondendo all’imperatore Adriano che le chiedeva l’età delle sue figlie Fede, Speranza e Carità, età che corrisponde rispettivamente a 12, 10 e 8 anni, ha modo di enucleare una trattazione aritmetica riguardante i numeri imperfetti, più che perfetti e perfetti, così come uniformi e difforni, ispirata probabilmente al *De institutione arithmetica* di Boezio, esposizione conclusa con una lode alla razionalità con cui Dio ha

¹⁸ Sull’ampiezza ed intensità della diffusione delle arti liberali cfr. P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 277-286 e, dello stesso autore, cfr. soprattutto «Le “*Quadrivium*” dans le Haut Moyen Âge», in *Scienze matematiche ed insegnamento*, cit., pp. 25-33; sulle motivazioni soggiacenti a tale diffusione, ved. G. d’Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 364: «Lo studio delle arti liberali è [...] un preludio e una guida alla ricerca di una verità che è in sé di natura divina, immutabile e perfetta quanto irraggiungibile, ma che gli uomini sono in grado di riconoscere nella natura creata e poi di provarsi a ricostruire, con faticosa e continua applicazione delle norme stabilite dai maestri antichi come regolatrici delle facoltà dell’anima».

¹⁹ Cfr. G. d’Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 347.

²⁰ Cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca*, cit., pp. 31-34, che alla fine sottolinea come la tradizione del *Commentum* macrobiano godrà, nei secoli successivi, di particolare fortuna proprio in Germania.

strutturato il creato e che ha donato all'uomo.²¹ Nella prima scena della *Conversio Thaidis meretricis*, il vecchio eremita Panufzio dialoga con i suoi discepoli sul significato dell'armonia, e cita le discipline del *quadrivium* nella sequenza di Boezio: l'universo consiste di quattro elementi, che si accordano in armoniosa osservanza alla volontà del Creatore, così come nell'uomo regna la concordia tra anima e corpo. Sono inoltre enumerati i tre classici generi di musica boeziani, in cui la *musica mundana*, prodotta fra i 7 pianeti e la sfera paradisiaca, risulta percepibile attraverso i rapporti di *diatessaron*, di *diapente*, di *diapason* e di tono.²² Non mancano inoltre, sia nella *Passio* sia nella *Conversio*, riferimenti al passo scritturale di *Sapienza* 11, 21 per il quale Dio tutto ha ordinato secondo misura, numero e peso.²³

L'illustre maestro liberale Abbone di Fleury, che nel 997 dedicò ad Ottone un carne acrostico, scrisse l'importante *Commento al Calculus* di Vittorio di Aquitania, nel quale ha modo di sottolineare la fondamentale funzione degli studi matematici nella conoscenza teologica. Nei quadri una intelaiatura concettuale squisitamente aritmologica Abbone, attraverso una serrata e sistematica speculazione avente al centro «i concetti di quantità, di relazione; le opposizioni uno/molteplice, semplice/composito»,²⁴ distingue due fondamentali principi, l'*unitas*, Sommo Bene assolutamente semplice e trascendente, principio e fine di ogni realtà, e le *unitates*, gli enti composti, numerabili, e necessariamente molteplici. Nello stato potenziale esse permangono in uno stato occulto, stato che diviene manifesto allorché tali entità si pongono in atto, secondo una dialettica equiparabile al rapporto tra quantità numerica attiva, che individua, e quantità numerica passiva, che subisce individuazione. A livello creaturale questo processo risulta scandito ed articolato dall'equilibrata ed armonica composizione di numero – la categoria della quantità –, di misura – la categoria della qualità –, di peso – la categoria della sostanza –, triade ontologica che compete a ciascuna realtà ma, soprattutto, *ratio* increata grazie alla quale ognuna riesce a partecipare, sia pur in grado relativo, alla somma Unità.²⁵

La personalità e le opere di Gerberto di Aurillac, futuro papa Silvestro II, sono ben note: di colui che fu precettore di Ottone III, al quale inviò il boeziano

²¹ Rosvita di Gandersheim, *Comoediae*, 6, *Sapientia*, 3, 8-23, PL 137, coll. 1049C-1051C. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 360.

²² Rosvita di Gandersheim, *Comoediae*, 6, *Paphnutius*, 1, 1-23, PL 137, coll. 1027B-1032C. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 360-361.

²³ Passi citati in N. Hiscock, *The Wise Master Builder. Platonic Geometry in Plans of Medieval Abbeys and Cathedrals*, Ashgate, Aldershot 2000, p. 145.

²⁴ C. Frova, *Cultura aritmetica*, cit., p. 46.

²⁵ Abbone di Fleury, *Commentarius in Calculum Victorii (Tractatus de numero, pondere et mensura)*, ms. Città del Vaticano, Reg. lat. 1281, f. 30^r. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., pp. 365-368 e I. Caiazzo, *Abbon de Fleury et l'héritage platonicien*, «Oriens Occidens», 6, 2006, pp. 20-31 («Le Commentaire d'Abon sur le Calculus de Victorius d'Aquitaine»).

De institutione arithmetica posseduto da Carlo il Calvo, merita segnalare un passo di una lettera inviata alla fine del secolo X in risposta all'imperatore sassone:

Fino a quando tu non sarai fermamente convinto che il potere dei numeri in se stesso contenga l'origine di tutte le realtà esistenti e da se stesso le manifesti, per te sarà meglio non affrettarti nell'entusiasmo di una loro piena e perfetta conoscenza.²⁶

Postulato formulato d'altronde nel *Libellus de numerorum divisione*, dove Gerberto intende la conoscenza dei numeri come principio di ogni sapere ulteriore. Inoltre, nel prologo della sua *Geometria* o *Isagoge geometricae* egli indica lo studio delle forme geometriche come propedeutico all'ascesa della mente dall'apparente molteplicità corporea all'unità reale del creato, nel quale Dio dispiega la sua potenza con un'armonica disposizione secondo numero, misura e peso.²⁷

Questo passo sapienziale, molto diffuso nella speculazione coeva – lo si è infatti già incontrato in Rosvita e in Abbone – verrà espresso graficamente per la prima volta in un codice inglese scritto poco dopo il 1000, l'*Evangelario di Eadui*, nella cui pagina raffigurante le concordanze neotestamentarie è rappresentata la mano di Dio nell'atto della creazione, con un paio di forbici ed una bilancia (fig. 3).²⁸

La tendenza cosmologica matematizzante inaugurata da Abbone e Gerberto proseguirà nel corso dei primi anni del secolo successivo, diventando sempre più una sorta di teologia neopitagorizzante, in cui è la *mathesis universalis* a fare da coagulante, quantitativo e soprattutto qualitativo, dei vari piani di esistenza, permettendo al contempo, ad un'indagine razionale sapientemente condotta, un'adeguata conoscenza della realtà fino al suo grado più elevato, quello dell'essenza divina.

Erigerio, abate di Lobbes, che fu corrispondente di Gerberto, scrisse un'opera sulle *Gesta* dei vescovi di Liegi, in cui all'esordio pone il quattro quale numero capace di unificare la realtà, numero grazie al quale viene stabilita la

²⁶ Lettera 231, in N. Hiscock, *The Wise Master Builder*, cit., p. 142, trad. nostra. Cfr. M. Cristiani, *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura nei secoli IX-XI*, NIS, Roma 1995, pp. 62-63, che però riferisce tale affermazione alla lettera 187.

²⁷ Gerberto di Aurillac, *Geometria (Isagoge geometricae)*, II, 4, PL 139, col. 94C. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 369.

²⁸ Cfr. N. Hiscock, *The Wise Master Builder*, cit., p. 154-155, per il quale questo modulo iconografico potrebbe rimandare pure a *Proverbi* 8, 30, ove la Sapienza creatrice è descritta risiedere presso Dio in qualità di architetto.

corrispondenza tra le dimensioni dello spazio e le direzioni della croce.²⁹ Nel *De corpore et sanguine Domini* Erigerio osa affermare come la comprensione della funzione mediatrice dell'eucarestia divenga possibile attraverso le regole della scienza matematica e logica, in quanto esse riflettono le leggi universali divine.³⁰

Adalboldo, vescovo di Utrecht, discepolo di Erigerio e corrispondente di Gerberto, soffermandosi a commentare il carme boeziano *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, ebbe modo di esprimere la sua cosmologia teologica fondata sulla nozione di *ratio*, *ratio* che assicura ordine e proporzionalità a tutto il creato e pure all'uomo, *ratio* che è presente in tutte le cose in quanto principio e che, in quanto principio, è immutabile, eterna ed assimilabile pertanto al Verbo divino.³¹

Fulberto, vescovo di Chartres e maestro della locale scuola, che fu in corrispondenza con Abbone, nel suo *Tractatus contra Iudaeos* affermò l'identità tra il Cristo e la razionalità universale che governa il mondo, giungendo conseguentemente a dire che colui che in virtù di tale *ratio* contempla ogni tipo di realtà esistente, sia le realtà mondane – oggetto di scienza logica attraverso l'uso della ragione – sia soprattutto le realtà divine – oggetto di scienza teologica mediante il dono della fede – si colloca ad un tale grado di approssimazione con la divinità da poter giustamente essere definito *deus*, come di fatto lo fu Abbone ai suoi occhi.³²

Rodolfo il Glabro, in esordio ai suoi *Historiarum libri*, pose la *divina quaternitas* a cardine della sua concezione spazio-temporale: la tetrade scandisce infatti ogni realtà esistente ed il suo studio permette una migliore intelligenza della creazione divina. Il monaco cluniacense, in particolare, stabilisce una *speculativa conexio* tra le quaterne che contrassegnano il numero dei Vangeli, delle virtù, degli elementi, dei sensi, dei fiumi del Paradiso ed infine delle epoche storiche.³³

L'utilizzo di categorie numeriche o dimensionali atte a simboleggiare realtà cosmologiche e teologiche fu espressa anche mediante schemi e raffigurazioni.

²⁹ Erigerio di Lobbes, *Gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodensium*, 2, PL 139, coll. 1007A-1008C; a cura di R. Koepke in MGH, *Scriptores*, 7, p. 166. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 374.

³⁰ Erigerio di Lobbes, *De corpore et sanguine Domini (Sicut ante nos)*, 7, PL 139, col. 185B. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 382.

³¹ Adalboldo di Utrecht, *Commentarius super "O qui perpetua"*, «Sacris Erudiri» 6, 1954 (*Mittelalterliche Commentare zum "O qui perpetua"*, a cura di R.B.C. Huygens), pp. 409-426. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 379.

³² Fulberto di Chartres, *Tractatus contra Iudaeos*, PL 141, coll. 305-318. Cfr. G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 383-384.

³³ Rodolfo il Glabro, *Historiarum libri*, 1, Prol., PL 142, coll. 613C-615D; a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Mondadori, Milano 2001⁷, pp. 7-15.

Ad esempio una copia italiana del *Commentarius in Platonis Timaeum* di Calcidio, datata alla metà del X secolo, risulta essere illustrata con diagrammi colorati disposti in maniera rigorosamente geometrica, mentre in un manoscritto del tardo decimo secolo contenente il *Commentum in somnium Scipionis* di Macrobio è presente un diagramma del mondo composto dai 4 elementi posti al centro e, agli estremi, otto semicerchi intersecantisi (fig. 4).³⁴ Due trattati geometrici, l'*Ars geometriae et arithmeticae* e la *Geometria*, attribuiti a Boezio dalla tradizione manoscritta – in realtà compilazioni del tardo X o inizio XI secolo – traggono spunto dai riferimenti a Euclide presenti nelle altre due opere boeziane sul quadrivio.³⁵ Questi apocrifi furono probabilmente conosciuti da Gerberto di Aurillac, tant'è che in una sua lettera inviata da Bobbio ad Adalberone di Reims egli parla di opere di Boezio sull'astronomia, da lui definita *astrologia*, e di magnifici manoscritti sulla geometria mirabilmente decorati:³⁶ in un manoscritto coevo contenente l'*Ars geometriae et arithmeticae* è infatti rappresentata la cosiddetta *vesica piscis*, mandorla ottenuta mediante l'intersecazione di due identiche circonferenze, i cui centri distano tra loro con una lunghezza pari al loro raggio; in essa può essere inscritta una coppia romboidale di triangoli regolari, speculari tra loro, aventi base comune e il vertice costituito dall'intersezione – superiore o inferiore – delle due circonferenze (fig. 5).

L'associazione tra contenuto teologico ed espressione geometrica traeva origine da una tradizione tardo-carolingia, risalente all'ambiente di Carlo il Calvo. A Tours, infatti, sia nella *Bibbia di Moûtier-Grandval*, dell'840 circa (fig. 6), sia soprattutto nella famosa *Bibbia di Viviano*, composta nell'845-6 nell'abbazia di S. Martino (fig. 7), Cristo è dipinto come Cosmocratore, insediato in maestà all'interno di un rombo circondato da circonferenze collocate su ogni vertice, che racchiudono i busti di quattro profeti, mentre i quattro evangelisti sono posti ai quattro angoli della pagina. Quest'operazione non sarebbe altro che una trasposizione di diagrammi cosmologici già esistenti come quello, ad esempio, presente nel manoscritto di Macrobio sopra menzionato.³⁷

Va segnalato inoltre come un'altra pagina di questa Bibbia ritragga David in qualità di musico, posto all'interno di una mandorla – una *vesica* insomma, di

³⁴ Cfr. N. Hiscock, *The Wise Master Builder*, cit., p. 153.

³⁵ Tali opere riportano inoltre simboli numerici diversi da quelli greci e latini, e simili e quelli arabi: rimandano pertanto a colui che all'epoca poteva aver conosciuto tali sistemi di numerazione, ossia Gerberto di Aurillac. Per lo *status quaestionis* cfr. L. Obertello, *Boezio e dintorni*, Nardini, Firenze 1989, pp. 159-160; 162 e 166.

³⁶ Gerberto di Aurillac, *Lettera 8*, in N. Hiscock, *The Wise Master Builder*, cit., p. 36; la lettera è parzialmente tradotta da P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 376-377, testo 29, sez. 3. È probabile che Gerberto fosse in possesso proprio di questi apocrifi boeziani, e che li abbia ampiamente utilizzati nelle sue opere sul quadrivio, come il *De abaco computi*, il *De numerorum divisione* e la *Geometria (Isagoge geometriae)*.

³⁷ R. Bucher, *Medieval Architectural Design Methods 800-1560*, «Gesta» XI, 2, 1972, p. 38.

cui quest'illustrazione costituirebbe la prima attestazione fin qui rimasta – e circondato da figure mitologiche, mentre ai quattro angoli compaiono le quattro virtù cardinali (fig. 8). Il Cristo inserito nella mandorla apparirà poco dopo, su manoscritti eseguiti per commissione imperiale, riccamente miniati e decorati, come gli *Evangelii di Lotario* (fig. 9), il *Sacramentario di Carlo il Calvo* (fig. 10) infine i sontuosi *Evangelii di San Emmerano* (o *Codex Aureus*, fig. 11).

Quest'ultimo codice è importante anche per un'altro modulo iconografico avente funzione teologica e cosmologica: si tratta della Mano di Dio, più precisamente la *dextera dei* (fig. 12), collocata entro una serie di cerchi concentrici, in uno dei quali si può leggere: «*Dextera haec patris mundum dictione gubernas / Protegat et Karolum semper ab hoste suum*».

Vengono qui espresse due idee fondamentali riguardo la *dextera dei*: innanzitutto il dominio dell'universo, successivamente la personale protezione riservata all'imperatore Carlo il Calvo.

Il modulo iconografico della Mano ricompare dopo circa un secolo e mezzo, nel sontuoso *Sacramentario di Enrico II* (fig. 13), più piccola e rivolta adesso verso il basso, ma collocata nuovamente entro un rombo. La scritta che l'accompagna, posta anche qui entro una circonferenza, dichiara: «*Sancta dei patris benedicat dextera nobis / Omnes atque suo nos salvet ubique sub umbro*».

Qui nessun riferimento diretto è fatto all'imperatore, mentre risulta enfatizzato l'evento che media tale azione, ossia la celebrazione eucaristica, simboleggiato dalla presenza di un piccolo calice posto in basso, immediatamente sotto la Mano: il messaggio pertanto assume una valenza maggiormente sacramentale.

La valenza teologica sarà ancor più accentuata nel *Codice di Uta* (fig. 14), un manoscritto prodotto a Ratisbona in epoca tardo-enriciana, ove la raffigurazione non sarà più contenuta entro una forma geometrica: in effetti la Mano, qui, supera in grandezza la circonferenza che l'avvolge, indicando in tal modo l'infinita e soprattutto l'eternità divina, come si può leggere nell'iscrizione posta lungo tale figura: «*Perpetuo totum nutu cingens deus aevum / Sanxit ab aeterno: quae condidit omnia verbo*».³⁸

La forma sferica, che nel *Codice di Uta* attornia la Mano di Dio, nella tradizione iconografica compariva associata fin dall'antichità alla mano sinistra dell'imperatore, quale globo atto a simboleggiare la sua sovranità universale: in epoca altomedievale ciò risulta attestato dalle miniature di Carlo il Calvo nella *Bibbia di S. Paolo fuori le mura* (fig. 15), da quelle enfatiche di Ottone III

³⁸ Sull'iconografia della Mano di Dio e sui suoi significati teologico-cosmologici, cfr. A.S. Cohen, *The Uta Codex: art, philosophy and reform in eleventh-century Germany*, The Pennsylvania State University, University Park Pennsylvania 2000, pp. 27-33.

nell'*Evangelario* omonimo (fig. 16), e infine in quel *Sacramentario di Enrico II* precedentemente incontrato (fig. 17).³⁹

In effetti questi ultimi due codici, assieme all'*Evangelario di Enrico II*, costituiscono l'apogeo figurativo, in quanto a intensità e potenza espressiva, della sovranità imperiale: uno stile definibile con termini quali austerità, severità, ecc., tutti comunque riconducibili ad un'idea di gelida espressività o di astrazione ieratica. Ciò che si vuole esprimere è la concezione del sovrano quale intermediario tra Dio e gli uomini, fondamento sacrale di ogni dottrina politica rigorosamente teocratica.⁴⁰ Si può pertanto parlare di una proporzionalità nel quadro di una *dispositio* che parte da Dio e arriva all'*orbe* intero, dove il termine medio è costituito proprio dalla *persona mixta* dell'imperatore:

Dio : Imperatore = Imperatore : Sudditi.⁴¹

Il secondo termine della proporzione, riguardante la sfera umana, è esprimibile geometricamente nei termini di una relazionalità di tipo orizzontale: visivamente venne espresso nel modulo, di origine tardoantica, dell'omaggio delle province dell'impero al sovrano (fig. 18), riconoscimento che, oltre ad essere *de iure*, era anche *de facto*, come attestano le numerose ambascerie – Danimarca, Polonia, Boemia, Ungheria, Bulgaria, Sud Italia – che giunsero alla corte di Ottone I negli ultimi anni del suo dominio.⁴²

Il primo termine della proporzione, riguardante la sfera divino/umana, è esprimibile geometricamente nei termini di una relazionalità di tipo verticale: visivamente venne espresso nel modulo dell'incoronazione diretta del sovrano

³⁹ Va comunque notato come nessun imperatore prima di Enrico II abbia effettivamente portato nella mano sinistra un globo o, comunque, un oggetto dalla forma sferica: esso venne effettivamente consegnato, per la prima volta, da Benedetto VIII al sovrano sassone in occasione della sua incoronazione imperiale, avvenuta nel 1014. Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., pp. 36-37, che rileva come ciò possa costituire una ulteriore prova di quella *imitatio Christi* da parte dell'imperatore, dato che a partire dalla seconda metà del X secolo nelle raffigurazioni di Cristo come Re dell'Universo compariva proprio una sfera. Cfr. inoltre R. Elze, *Insegne del potere*, cit., pp. 580-581.

⁴⁰ Una formulazione tecnicamente rigorosa della *teocrazia*, ossia della imitazione di Dio e dei modi della sua attuazione nell'esercizio del potere sovrano, viene fornita da A. Pertusi, «*Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*», in AA.VV., *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 495-496: «[...] esistendo una analogia fra la divinità e il suo cosmo (il creato) simile a quella che esiste tra l'imperatore e il suo cosmo (lo stato), ed essendo stato creato l'imperatore dalla divinità per guidare il suo cosmo, è necessario che egli imiti la divinità, di cui porta in sé l'immagine, cercando, come anima superiore alla comune degli uomini, di attuare nel governo di se stesso e dei suoi sudditi tutte quelle virtù fondamentali che qualificano la divinità (bontà, saggezza, potenza, giustizia, provvidenza), in modo da giungere alla perfezione morale propria e di quella dei suoi sudditi, suscitando in loro uguale emulazione, cioè inducendoli a riguardare il loro imperatore quale fonte di imitazione per le stesse virtù».

⁴¹ Cfr. A. Pertusi, *Insegne del potere*, cit., pp. 526-528.

⁴² Cfr. M. Gargiulo, *L'iconografia imperiale nella miniatura ottoniana*, «Schola Salernitana - Annali», v-VI, 2000-2001, pp. 53-54.

da parte del Figlio di Dio. Se nei Vangeli di Liuthar Cristo resta solo simboleggiato, attraverso la sua mano che posa la corona sul capo dell'imperatore (fig. 19), nel *Sacramentario di Enrico II* compare l'intera Persona divina nell'atto di incoronare il sovrano (fig. 20). È, questa, una svolta teocratica impressa alla funzione sostanzialmente cristologica fino ad allora espressa della mandorla, che mai più fu ripetuta.

In virtù di questa *trasfigurazione spirituale* l'imperatore era *christomimetes*, titolare di una doppia natura, parallelamente a quella divino-umana del Cristo. Mai, come in epoca ottoniana, i detentori del potere temporale hanno potuto fregiarsi di una così alta dignità sacrale: Ottone III adottò per sé sia il titolo di *servus Jesu Christi*, ossia di apostolo, usato da Paolo nelle sue lettere, sia quello di *servus Apostolorum*, ossia servo di Pietro e Paolo, cosa che in qualità di *advocatus Ecclesiae* lo avrebbe reso titolare della gestione delle questioni temporali della Chiesa.⁴³

Probabilmente questa mediazione tra spirituale e temporale incarnata dall'imperatore fu un equilibrio troppo delicato per poter strutturarsi organicamente, poi espandersi universalmente, infine penetrare profondamente nella mentalità dei contemporanei. Nondimeno esso poté svilupparsi e trovare un fecondo terreno proprio nell'ambiente palatino ottoniano, il quale seppe portare a definitiva maturazione nonché a sublimazione spirituale quella *Germanisierung des Christentums* avviata dai Carolingi: la maturità religiosa – il cristianesimo intellettuale quanto spirituale, raffinato quanto maestoso – a cui erano giunti i sovrani sassoni, palesata ad esempio dalla pariteticità tra uomo e donna, perlomeno al livello dell'aristocrazia ecclesiastica e laica, manifestò e valorizzò le componenti, le tradizioni culturali di cui essi erano continuatori e che li ispirarono nel loro modo di operare, ossia il vigore militare germanico e l'universalismo politico romano. Eredi in questo dal grande passato politico carolingio, subirono d'altronde l'influsso culturale del grande presente macedone, unificandoli e superandoli entrambi, per splendore, potenza, eleganza, com'è testimoniato dalle innumerevoli opere d'arte.

⁴³ Cfr. P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., pp. 34-36. Si vedano soprattutto le considerazioni di J. Taralon, *Le arti suntuarie*, cit., p. 270: «In nessun altro luogo i sovrani hanno avuto un'idea così superba della loro missione. L'imperatore si considera, e vuole che lo si consideri, come il Cristo sulla terra. È l'idea bizantina della *Christomimesis*, ma che, persino a Bisanzio, non è stata portata a una simile livello: sul libro dei suoi Vangeli Ottone III, incoronato da Dio e accompagnato dai simboli degli evangelisti, è rappresentato in maestà in una mandorla, cioè secondo un'iconografia che sempre e in qualsiasi altra parte era riservata a Cristo. Tale esempio rimase però isolato». Si veda ancora P.E. Schramm, *Gli imperatori*, cit., p. 27: «il re unto corrisponde in terra a Cristo nei cieli e può quindi far il *mediator* fra la Chiesa e il popolo [...] molto più ampiamente di quanto non fosse mai successo ai tempi di Carlo Magno». Cfr. infine A. Pasquetti, *Regalità sacra*, cit., pp. 99-101.

Una icastica affermazione di Gerberto, posta in calce alla dedica intestata all'imperatore Ottone III dell'importante *De rationali et ratione uti*, esprime la sua piena presa di coscienza di tali componenti: «*Noster es, Caesar, Romanorum imperator et auguste, qui summo Grecos imperio superas. Romanis hereditario jure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis*».⁴⁴

Una realtà d'altronde di cui il giovane imperatore sassone, che «visse troppo poco per dare tutto ciò che la sua cultura prometteva»,⁴⁵ era pienamente consapevole: chiese infatti all'amico e «filosofo» Gerberto:

[...] che non tolleriate la nostra rudezza sassone, e mettiatene in luce la nostra raffinatezza greca. In effetti, si troverà pur in noi una scintilla del genio che brilla in Grecia, purché qualcuno la faccia scoccare.⁴⁶

Ora non fu un caso che, se, da un punto di vista pratico e politico, il «pontificato» tra spirituale e temporale venne ad essere incarnato dalla figura dell'imperatore, da un punto di vista teoretico e speculativo tale funzione mediatrice fu necessariamente ricoperta dalle arti liberali, in virtù della *ratio* loro sottesa, «come valore in sé al di sopra di ogni "valore d'uso" e di ogni uso strumentale di esse».⁴⁷ Nella fondamentale distinzione ontologica di due piani, istanza cogente ad entrambe fu infatti quella di applicare all'*ordo rerum* nel primo caso, di rappresentare nell'*ordo verborum* nel secondo caso, la concezione di una realtà *simbolicamente* plasmata a somiglianza di un platonico *ordo idearum*, identificato più o meno strettamente con la razionalità propria alla seconda Persona della Trinità cristiana, ossia il *Logos*, la *Ratio* divina.⁴⁸

⁴⁴ E. Auerbach, *Prosa latina*, cit., p. 161. Lo studioso tedesco disvela in dense e raffinate pagine, cfr. pp. 159-162, la metamorfosi aulica che subì lo stile di Gerberto una volta venuto a contatto del grande imperatore.

⁴⁵ P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 132.

⁴⁶ *Lettera* 186, tradotta da P. Riché, *Le scuole*, cit., p. 396 (testo 56).

⁴⁷ M. Cristiani, *Lo sguardo a Occidente*, cit., p. 64, a proposito del *De rationali et ratione uti* di Gerberto. La studiosa prosegue rilevando come «il testo di Gerberto potrebbe leggersi come un'implicita, quasi criptica contestazione della linea agostiniana, nella forma semplificata dalla tradizione, che afferma il carattere "ancillare", il valore d'uso delle discipline e dei metodi che costituiscono l'enciclopedia del sapere profano: sul finire del secolo, Gerberto confuta con metodo impeccabile i principi stessi di ogni possibile *reductio* della razionalità a qualcosa che la trascende (dal momento che è predicabile di Dio, non meno che dell'uomo)». La riduzione delle arti liberali da norma ontologica, assoluta ed immutabile, a metodo epistemico, relativo al dominio di indagine, sarà dietro l'angolo, riflesso fedele delle mutate concezioni teologiche, cosmologiche ed antropologiche emerse a partire dal secondo millennio.

⁴⁸ Come dice G. d'Onofrio, *Sapientia terrena*, cit., p. 381, vi fu una «diffusione pressoché generalizzata dell'adesione alla concezione platonica del reale», concezione nella quale «il simbolo rappresentato dall'oggetto aveva più valore dell'oggetto stesso», come ribadisce J. Taralon, *Le arti santuarie*, cit., p. 268.

Realtà, appunto, concepibile e definibile nei quadri di una *divina dispositio*.

L'utilizzo del termine *simbolo* non è quindi meramente accidentale, dal momento che è la valenza mediatrice a contraddistinguerlo in quanto tale, e che una lettura *simbolica* della realtà è proprio quella che cerca di evidenziare legami e reciproche connessioni tra i vari piani ontologici, nell'ottica di una potenziale inesauribilità *essenziale* della realtà trascendente simboleggiata da un ente concreto ed in ultima analisi *accidentale* rispetto ad essa. Ora, proprio l'epoca ottoniana fu contraddistinta dal valore simbolico dei manufatti, il cui splendore, la cui luce è riverbero di qualcosa di più grande e ad esso rimanda: su questa valenza delle arti suntuarie ha più volte insistito J. Taralon, cfr. *Il secolo dell'anno Mille*, pp. 258-287, e spec. pp. 262-264: «Lo splendore dei metalli e delle pietre che si diffonde dall'oggetto [...] assume nella civiltà cristiana dell'epoca il significato di un *simbolo*. La materialità delle apparenze è trasfigurata da questa luce che proviene dalla forma, come l'emanazione di una potenza soprannaturale. C'è un *fenomeno di trascendenza* che, secondo l'espressione che impiegherà più tardi il Suger, trasferisce "ciò che è materiale nell'immateriale", "inducendo lo spirito a una contemplazione che elevi l'anima verso Dio", luce di tutte le cose».

Iconografia

Fig. 1



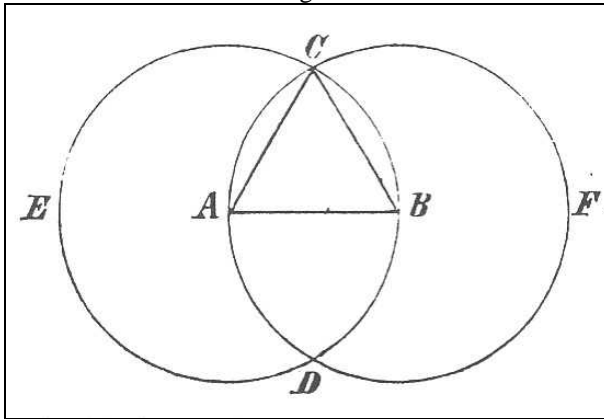
Corona del Sacro Romano Impero (*Reichskrone*).
Vienna, Kunsthistorisches Museum, Schatzkammer.

Fig. 2



Mantello di consecrazione di Enrico II.
Bamberga, Diözesanmuseum.

Fig. 5



Ars geometriae et arithmeticae dello Pseudo-Boezio: *Vesica piscis*.

Fig. 6



Bibbia di Moûtier-Grandval, *Majestas*.
Londra, British Museum, Add. 10546, fol. 352v.

Fig. 7



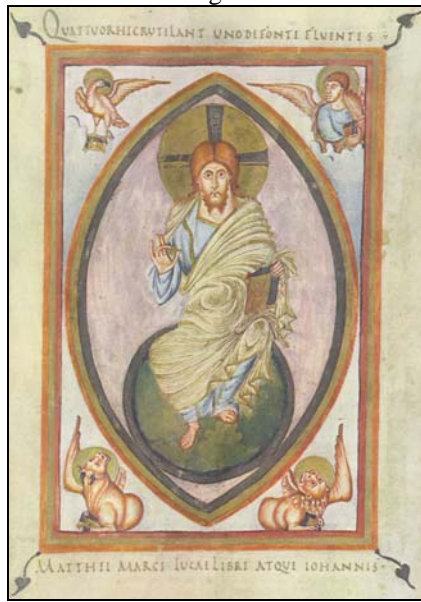
Prima Bibbia di Carlo il Calvo (Bibbia di Viviano), *Majestas*.
Parigi, Bibl. Nat. MS. lat. 1. fol. 330b.

Fig. 8



Prima Bibbia di Carlo il Calvo (Bibbia di Viviano): David e i suoi musici.
Parigi, Bibl. Nat., Lat. 1, fol. 215v.

Fig. 9



Evangelii di Lotario, *Majestas*.
Parigi, Bibl. Nat., Lat. 266, fol. 2v.

Fig. 10



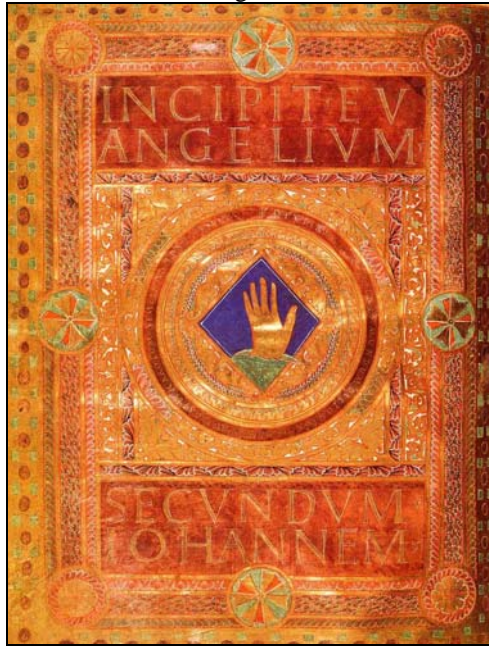
Sacramentario di Carlo il Calvo, *Majestas*.
Parigi, Bibl. Nat., Lat. 1141, fol. 6.

Fig. 11



Vangeli di S. Emmeram (*Codex Aureus*), *Majestas*.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14000, fol. 6v.

Fig. 12



Vangeli di S. Emmeram (Codex Aureus), Mano di Dio.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14000, fol. 97v.

Fig. 13



Sacramentario di Enrico II, Mano di Dio.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4456, fol. 21r.

Fig. 14



Codice di Uta, Mano di Dio.

Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 13601, fol. 1v.

Fig. 15



Bibbia di S. Paolo fuori le mura: Carlo il Calvo in trono.
Roma, Basilica patriarcale di S. Paolo fuori le Mura, senza n°, fol. 1.

Fig. 16



Vangeli di Ottone III: l'imperatore Ottone III circondato dai grandi dell'Impero.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4453, fol. 24r.

Fig. 17



Sacramentario di Enrico II: Enrico II in trono.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4456, fol. 11v.

Fig. 18



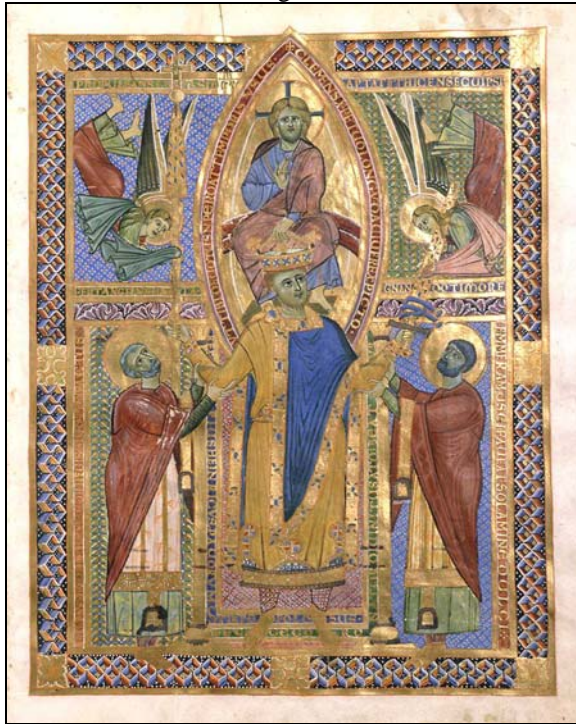
Vangeli di Ottone III: le province dell'Impero recano i loro doni.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4453, fo. 23v.

Fig. 19



Vangeli di Liuthar, Apoteosi di Ottone III.
Aquisgrana, cattedrale, MS. senza n°, fol. 16r.

Fig. 20



Sacramentario di Enrico II: Enrico II incoronato da Dio.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4456, fol. 11r.