



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Storia dal Medioevo
all'Età Contemporanea
ordinamento
(ex D.M. 270/2004)

Tesi di Laurea

**MONOENERGISMO
MONOTELISMO
E IL RUOLO DEL PAPATO**

UN'ANALISI STORIOGRAFICA

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Alessandra Bucossi

Correlatori

Ch. Prof. Francesco Borri

Ch. Prof.ssa Anna Maria Rapetti

Laureando

Lorenzo Orlando Matricola

857321

Anno Accademico

2022/ 2023

INDICE

INDICE	1
PREMESSA	2
INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1: CONTESTUALIZZAZIONE STORICA DEL VII SECOLO	5
CONTESTO STORICO-POLITICO	5
CONTESTO STORICO-RELIGIOSO	12
<i>IL PRIMO COMPROMESSO: IL MONOENERGISMO</i>	<i>17</i>
<i>IL SECONDO COMPROMESSO: IL MONOTELISMO</i>	<i>20</i>
CAPITOLO 2: UN'ANALISI SULLA STORIOGRAFIA BIZANTINA	34
LA TRADIZIONE DI STUDI BIZANTINI	34
LA STORIOGRAFIA BIZANTINA IN RELAZIONE ALLE PROSPETTIVE DI STUDIO CONTEMPORANEE	39
CAPITOLO 3: PER UN CONFRONTO TRA STORIOGRAFIA ORIENTALE E OCCIDENTALE	48
LA STORIOGRAFIA RECENTE SULL' ITALIA LONGOBARDA	49
LA RELAZIONE TRA ROMA E RAVENNA NELLA STORIOGRAFIA RECENTE	53
GLI STUDI RECENTI RIGUARDANTI ROMA ALTOMEDIEVALE E IL PAPATO	61
CONCLUSIONE	67
ABBREVIAZIONI	70
BIBLIOGRAFIA	71
FONTI PRIMARIE	71
FONTI SECONDARIE	73

PREMESSA

Con questa nostra tesi non avanziamo la pretesa di aver coperto tutto ciò che è stato scritto sull'argomento; in primo luogo perché senza poter lavorare sulla bibliografia greca, tedesca e russa, non conoscendone le lingue, si escludono tre scuole storiografiche particolarmente attive sulla storia politica e religiosa dell'Impero Romano medievale; in secondo luogo perché, per rispettare i limiti che derivano dalla natura stessa di questo lavoro, ossia una tesi di laurea magistrale, non abbiamo potuto occuparci in profondità della storia della storiografia sull'argomento da noi scelto, dovendoci limitare, se non per alcuni singoli casi, a quanto è stato scritto negli anni più recenti. Ad ogni modo, crediamo che il nostro operato possa risultare particolarmente utile a tutti coloro i quali necessitino di uno stato dell'arte che tratti principalmente la bibliografia italiana, inglese e francese sulla disputa sul monoenergismo-monotelismo e sul ruolo papale nella questione. Riteniamo altresì opportuno precisare che il fulcro di questo elaborato non è l'approfondimento dell'aspetto dottrinale dello scontro, ma, ciononostante, crediamo che non si possa affrontare lo studio della storia medievale separatamente da quello del pensiero cristiano del tempo, senza il quale non si potrebbe comprendere l'orizzonte culturale del periodo, specialmente per quanto riguarda gli argomenti che abbiamo voluto trattare in questa sede, in cui dottrina e politica sono intimamente intrecciate. In conclusione ribadiamo ancora una volta che il nostro lavoro non vuol essere una trattazione del pensiero dottrinale di VII secolo, ma piuttosto un'analisi storiografica, che, in quanto tale, analizza fondamentalmente le ricostruzioni storiche, tenendo sullo sfondo i dibattiti prettamente teologici. Siamo consapevoli che nel corso della nostra esposizione accenneremo anche ad altri argomenti che meriterebbero di essere ulteriormente approfonditi ma, per rispettare i confini del campo di ricerca di questa tesi, li abbiamo solamente citati, lasciando ad altri il compito di trattarli.

INTRODUZIONE

Negli undici secoli lungo cui si dipana la storia dell'Impero Romano d'Oriente, l'arco di tempo che va dalla seconda metà del VI all'inizio del IX secolo fu caratterizzato da profondi mutamenti che coinvolsero quasi tutti gli ambiti del mondo bizantino; per questo motivo, tale periodo viene considerato tra i più importanti della millenaria storia bizantina. Nel corso di questa fase Costantinopoli dovette impegnarsi in una serie di sfide particolarmente ardue tra cui spiccano le guerre persiane, il lungo conflitto contro gli Arabi mussulmani, l'iconomachia e il confronto con la potenza bulgara. Tra questi secoli, consideriamo di fondamentale importanza il VII, in quanto rappresenta il culmine della stagione conciliare che si estende dalla Tarda Antichità fino all'Alto Medioevo. Il concilio fu lo strumento principale impiegato dalla Cristianità per tentare di risolvere le divergenze che si manifestarono all'interno della Chiesa universale; nei primi sette secoli venne utilizzato, segnatamente, per dirimere le questioni cristologiche che provocavano profondissime spaccature all'interno dell'ecumene cristiano. Nel VII secolo vediamo il Cristianesimo ancora diviso tra le Chiese che avevano abbracciato la dottrina del quarto concilio, tenutosi a Calcedonia nel 451 e quelle che, invece, reputandoli eterodossi, rigettava i canoni calcedoniani. Prima Eraclio (610-641) e poi Costante II (641-668) si impegnarono a fondo per riconciliare le due famiglie di Cristiani ma trovarono sempre la forte opposizione di una parte dei calcedoniani che ritenevano impossibile raggiungere un compromesso dottrinale tra le parti. Quest'elaborato nasce dalla volontà di ricapitolare quanto è stato scritto sullo sforzo che i due imperatori romani fecero per riunificare la Cristianità e sugli scontri che, conseguentemente, ne emersero. Considerata la centralità della corte costantinopolitana nella questione, questo è un argomento abitualmente associato alla storiografia bizantina che, in termini generali, tende a minimizzare il ruolo della Chiesa di Roma. Dai nostri studi sull'argomento, però, emerge che il papato abbia avuto un ruolo di primaria importanza nell'opposizione alla soluzione cristologica costantinopolitana e, perciò, vogliamo indagare come il suo apporto all'opposizione dottrinale venga proposto nella storiografia contemporanea. Inoltre, dal momento che la storia dell'Italia tardoantica e altomedievale è un ambito che interessa anche studiosi di formazione medievista occidentalista, questa sovrapposizione dei due settori di studio ci

permetterà di confrontarli e di constatare se, ed eventualmente come, essi si possano integrare a vicenda.

CAPITOLO 1:

CONTESTUALIZZAZIONE STORICA DEL VII SECOLO

CONTESTO STORICO POLITICO¹

Quando Eraclio ascese al soglio imperiale nel 610, prese le redini di un Impero che stava perdendo il controllo di molte delle sue province: i Visigoti stavano riconquistando il territorio iberico che Giustiniano aveva riannesso; i Longobardi controllavano diverse aree della penisola italiana e creavano una pressione militare sufficientemente elevata da rappresentare un pericolo per le regioni italiane ancora bizantine; la coalizione avaro-slava era da poco penetrata in profondità nei Balcani respingendo le forze imperiali al punto da poter diventare una minaccia per la stessa Costantinopoli. Il principale nemico del neonato regno eracliano era, però, l'Impero Persiano di Cosroe II: tra il 609 e il 619, infatti, i Sasanidi avanzarono inarrestabili verso Occidente impossessandosi di molte delle province orientali romane quali Mesopotamia, Siria, Palestina, Egitto e parte dell'Armenia, penetrando poi nell'Anatolia centrale, ossia nel cuore dell'Impero Romano d'Oriente. In queste fasi dello scontro romano-persiano vennero sottratte alla dominazione romana alcune città fulcro della struttura amministrativa, economica e religiosa come Edessa, Antiochia, Damasco, Alessandria e, particolarmente importante per quanto riguarda questa tesi per ragioni che chiariremo più avanti, Gerusalemme che venne conquistata nel 614. Eraclio riuscì nel 622 a raccogliere un esercito sufficientemente potente da poter progettare una controffensiva in Asia Minore; dovette, però, desistere dai suoi propositi a causa delle pressioni avute da Occidente che obbligarono l'imperatore ad abbandonare l'iniziativa orientale per difendere la capitale. Nel frattempo, mentre il sovrano era impegnato a proteggere il fronte occidentale, i Persiani riuscirono a conquistare diverse isole bizantine, tra cui Rodi, nel 623. Dopo essere riuscito a stipulare finalmente una tregua con il khaganato avaro, Eraclio poté concentrarsi contro il nemico orientale, lanciando così la controffensiva in

¹ I testi utilizzati per la prima sezione di questo paragrafo, inerente agli anni eracliani della guerra romano-persiana rimandano alla contestualizzazione cronologica in W. E. KAEGI, *Society and Institutions in Byzantine Africa*, in S. COSENTINO, P. CORRIAS (eds.), *Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002, pp. 15-28.

Asia Minore, annullata nel 622, nel 624. Secondo Howard-Johnston² i Persiani avevano previsto, erroneamente, un tentativo di sfondamento lungo il fronte della Cilicia, o tutt'al più del nord della Siria, ma le forze romane, avanzando invece lungo una direttrice offensiva settentrionale attraverso l'Armenia, presero di sorpresa quelle persiane permettendo a Eraclio di aggirare le difese sasanidi seguendo il corso dell'Araxes per poi penetrare nell'Atropatene portando morte e distruzione in territorio persiano. Tra il 624 e il 625 Eraclio, alla guida del suo esercito, rimase tra la regione transcaucasica e i monti Zagros, continuando a essere una minaccia per Cosroe II, il quale incaricò tre diverse armate di mettere all'angolo il corpo di spedizione romana. Eraclio, però, riuscì nell'intento di incontrare in battaglia ognuna delle tre armate persiane singolarmente e a sconfiggerle. Nel 626, approfittando della lontananza dell'imperatore da Costantinopoli, i Persiani e gli Avari si accordarono per mettere sotto assedio la città e, appresa la notizia, Eraclio si affrettò ad abbandonare l'Atropatene per correre in difesa della Nuova Roma. L'imponente armata avara arrivò incontrastata alle mura di Costantinopoli da Occidente; Cosroe, invece, progettò l'invio di due corpi di spedizione: uno di questi avrebbe dovuto attraversare l'Asia Minore arrivando dall'Armenia, mentre l'altro si sarebbe mosso verso Calcedonia, passando, quindi, per l'Anatolia meridionale. Eraclio riuscì nuovamente a cogliere impreparato il nemico, optando per incontrare in battaglia l'armata persiana che stava avanzando lungo la direttrice settentrionale invece che ripiegare dentro le mura di Costantinopoli, forte della consapevolezza di aver organizzato sufficientemente le difese della capitale prima di lasciarla. L'armata persiana proveniente dall'Anatolia meridionale, pur riuscendo a conquistare Calcedonia (situata sulla sponda opposta del Bosforo rispetto a Costantinopoli), non rappresentò mai un serio pericolo per le truppe romane che mantennero costantemente il controllo militare sullo stretto, impedendo, quindi, il contatto tra le forze della coalizione avaro-persiana e neutralizzando allo stesso tempo i tentativi di assedio marittimo dei persiani nei confronti delle difese orientali di Costantinopoli. A causa del mancato successo dei due tentativi di assedio della città da parte delle truppe avariche, l'autorità del khagan si indebolì, e questo comportò la lacerazione del sistema di alleanze avaro-persiane che derivava da essa; il sovrano avaro non riuscì a mantenere unite le sue riottose forze e si dovette ritirare. L'esercito persiano assistette impotente alla ritirata dell'alleato occidentale, vedendo così sfumate le speranze di prendere la città e poco dopo, a causa della minaccia di rimanere bloccati a Calcedonia

² J. HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns and the revival of the East Roman Empire 622-630*, In A. CAMERON (ed.), *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Routledge, New York 2016, p. 356.

e attaccati dall'armata eracliana che si stava avvicinando pericolosamente, i Persiani decisero di abbandonare la città. L'attacco a Costantinopoli era stato così sventato, ma le regioni orientali dell'Impero Romano erano ancora sotto il controllo sasanide.

Alla luce del successo della campagna del 624-625, nel progettare la seconda spedizione in Oriente, nel 627, Eraclio optò nuovamente per la direttrice transcaucasica e anche in questa occasione la scelta dell'imperatore si dimostrò efficace. Supportati, questa volta, da un folto contingente di alleati di stirpe turcica, i Romani penetrarono nuovamente nell'Atropatene, spingendosi fino ai pressi di Ninive, dove affrontarono e sconfissero un'armata sasanide. Questa vittoria aprì a Eraclio la strada verso Ctesifonte. L'imperatore romano, però, non ebbe bisogno di conquistarne la capitale per sconfiggere il re persiano: Cosroe II venne detronizzato da una congiura di palazzo ordita dalle massime autorità amministrative e militari persiane che si erano accordate in tal senso con l'imperatore romano. Il nuovo shah di Persia cercò la pace con Eraclio, il quale, trovandosi ora in una posizione vantaggiosa, ottenne la liberazione dei prigionieri di guerra trattenuti in territorio persiano, il riconoscimento formale del diritto d'esistenza dell'Impero e la restituzione delle regioni orientali tradizionalmente romane conquistate dai Sasanidi nel corso dei precedenti anni di guerra. Fu proprio nel corso di queste trattative che Eraclio tornò in possesso dei frammenti della Vera Croce che erano stati portati a Ctesifonte come segno della vittoria persiana dopo la presa di Gerusalemme del 614. Ma l'Impero Romano non avrebbe goduto a lungo della pace conquistata con le campagne persiane. Infatti, mentre Eraclio guidava le sue armate contro quelle di Cosroe II, nella penisola arabica Maometto iniziava l'attività di predicazione dell'Islam, che presto divenne l'elemento ideologico che permise ai gruppi tribali di superare le faide intestine e rivolgere l'indole battagliera che caratterizzava la società araba del VII secolo al di fuori della regione.

È importante sottolineare che già prima della predicazione islamica le comunità arabe avevano avuto forme di contatto con l'Impero Romano o quello Persiano; infatti, sebbene in una posizione defilata rispetto agli scontri tra le due potenze del Vicino Oriente, queste popolazioni avevano intessuto con esse una fitta rete di relazioni commerciali. Essendo i soli in grado di attraversare il deserto, impraticabile per Romani o Persiani, i mercanti arabi si arricchivano trasportando e commerciando le merci attraverso le dune, di fatto monopolizzando le vie carovaniere che collegavano la fascia costiera della Siria romana e gli insediamenti della Mesopotamia persiana. Se, appunto per questo, fino ai primi anni '30 del VII secolo le comunità arabe non erano entrate in

competizione con i Romani o i Persiani né militarmente né politicamente, lasciando ai due Imperi il dominio del Vicino Oriente, già dopo pochissimi anni il quadro geografico, politico e religioso era cambiato drasticamente. Alla morte di Maometto nel 632, diverse città della penisola arabica avevano aderito alla nuova religione, costituendo il nucleo da cui l'Islam si sarebbe poi diffuso. Solo due anni dopo, nel 634, gli Arabi dilagarono nel Vicino Oriente. Gli storici suppongono che già dal 632-633 Eraclio fosse a conoscenza della gravità del pericolo rappresentato dalla nuova e inaspettata forza del mondo arabo³, ma questo non gli fu sufficiente per organizzare adeguatamente le difese nelle province orientali, che in pochi anni caddero di fronte all'avanzata islamica. Uno degli episodi menzionato più frequentemente per questa fase degli scontri tra Romani e Arabi è la battaglia dello Yarmuk (pochi chilometri a Est del lago di Tiberiade), combattuta nel 636, che si concluse con una sconfitta clamorosa per i Bizantini. Palestina e Siria furono le prime province a essere occupate. Nel corso del 637 capitolarono, tra le altre, Damasco, Emesa e Gerusalemme. Entro l'anno seguente l'intera Siria era sotto il controllo arabo; Cesarea Marittima e Ascalona furono le ultime città della Palestina romana a cadere in mano araba nel 640 e con la loro presa anche questa provincia passò interamente sotto il controllo musulmano. Nello stesso anno cadde anche la Mesopotamia, vennero attaccati sia l'Egitto che l'Armenia bizantina e le incursioni arabe si spinsero fino in Cilicia; Alessandria venne conquistata nel 641, e lo stesso anno Eraclio morì. I suoi progetti per la successione fallirono e a Costantinopoli esplose uno scontro per l'incoronazione imperiale, combattuto tra le linee ereditarie relative alle due mogli del defunto imperatore (infatti, quando Eudocia, prima moglie di Eraclio, morì, nel 612, egli contrasse un secondo matrimonio con Martina, di cui lui era zio). Mentre la corte era lacerata dallo scontro tra i due rami dinastici, l'avanzata araba continuava: nel 642 le truppe arabe presero l'Egitto e iniziarono la conquista della Cirenaica. L'espansione musulmana non si limitava però ai soli possedimenti romani, infatti, a Nord-Est, nello stesso anno le forze musulmane inflissero una sconfitta schiacciante all'esercito persiano presso Nihavand, in un crescendo di vittorie tali che nel 651 l'intero Impero Sasanide era ormai interamente sotto il dominio arabo.

Non ci addentreremo ulteriormente nella storia del Califfato, caratterizzata da ulteriori fasi di conquista grazie alle quali gli Arabi arrivarono a dominare regioni dalla Spagna all'Asia centrale e dal processo di formazione statale, in cui vennero coinvolte

³ C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden 2008, p. 71.

anche le amministrazioni cittadine romane e persiane, ma continueremo a rivolgere la nostra attenzione a Costantinopoli. Alla morte di Eraclio, vennero associati al trono imperiale Costantino III, figlio di Eudocia, Eracleona, figlio della seconda moglie Martina e Martina stessa. Quando, sempre nel 641, anche Costantino III morì, Eracleona e Martina, sospettati di averlo assassinato, furono costretti ad associare al trono Costante, figlio di Costantino, come co-imperatore ma, successivamente, sotto la pressione dell'esercito vennero deposti dal trono e mutilati. La corsa al potere imperiale si concluse, quindi, nello stesso anno in cui iniziò, con la vittoria della fazione a supporto della prima dinastia eracliana e con l'incoronazione di Costante II (641-668)⁴, ma le lotte intestine per la successione, aggravate dall'avanzata inarrestabile di un nemico che sottraeva all'Impero provincia dopo provincia, e, non ultima, la profonda lacerazione dottrinale (che approfondiremo a breve) furono elementi distruttivi per la stabilità imperiale. La provincia d'Africa, composta per gran parte dalla lingua di terra che unisce lo stretto di Gibilterra alla Tripolitania, sottoposta alla minaccia delle incursioni mussulmane, sostenne l'usurpazione del proprio esarca Gregorio, che (probabilmente) nel 646 si autoincoronò imperatore. Conant suggerisce che egli potrebbe aver trovato ispirazione nell'ascesa di Eraclio, il quale divenne imperatore proprio a partire da una ribellione dell'esarcato di Cartagine⁵. Gregorio, comunque, non arrivò mai al soglio imperiale, perché nel 647, incontrando in battaglia le forze mussulmane, venne sconfitto e ucciso. Nell'Italia di VII secolo la minaccia principale non era costituita dagli Arabi ma dai Longobardi, che, valicate le Alpi, nel 568 dilagarono nella penisola occupandone velocemente buona parte del Nord e del Centro-Sud. I primi anni del VII secolo generalmente vengono considerati come un periodo in cui la pressione longobarda verso il resto dei possedimenti bizantini, soprattutto se paragonata agli anni immediatamente precedenti alla fine del VI secolo, quando i Longobardi minacciarono seriamente di mettere Roma sotto assedio⁶, fu relativamente moderata⁷. Ma la condizione di relativo equilibrio che si era venuta a creare venne turbata da Rotari (636-652), che organizzò ripetute campagne verso i territori dell'esarcato di Ravenna, riuscendo a prendere Oderzo e Altino nel 639 e a conquistare la Liguria bizantina nel corso del 643. È interessante, a

⁴ A. LOUTH, *Byzantium transforming (600-700)*, in J. SHEPARD (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 – 1492*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 230.

⁵ J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 355.

⁶ G. RAVEGNANI, *I Bizantini in Italia*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 94-95.

⁷ Si veda, ad esempio N. BERGAMO, *I Longobardi. Dalle origini mitiche alla caduta del regno in Italia*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2012, pp. 141-143.

proposito di questa campagna, l'ipotesi che avanza Gasparri riguardo l'Editto di Rotari: secondo lo storico questo editto sarebbe stato stilato anche per garantire un corpus legislativo che chiarisse il meccanismo ereditario della proprietà terriera proprio in vista di un'impresa militare che avrebbe potuto causare imponenti perdite di popolazione longobarda⁸.

In un'ottica comparativa, osservando al contempo sia l'Italia che il Vicino Oriente, è possibile notare come i primi anni del regno di Rotari coincidano con il periodo della prima espansione mussulmana, che sottrasse a Costantinopoli la Mesopotamia, la Palestina, la Siria e l'Egitto. A causa di questi scontri in Oriente, che impegnarono la maggior parte delle forze militari ed economiche romane, gli esarchi d'Italia non potevano che contare sulle truppe reclutate nella penisola per contrastare le campagne espansionistiche dei Longobardi⁹. Non sembra essere un caso, quindi, che il processo separatista che abbiamo già visto per il caso africano si sia manifestato anche in Italia: entrambe le province erano abbastanza lontane dalla capitale perché essa non avesse la forza per reprimere rapidamente le loro velleità autonomistiche ed entrambe si trovavano a dover rispondere a importanti tentativi di conquista. Non stupisce, quindi, che anche in Italia ci furono esarchi che, come Gregorio in Africa, provarono a separarsi dall'Impero: Eleuterio (616-619) si autonominò imperatore nel 619, pur essendo un eunuco¹⁰; sembrerebbe che, nonostante i lunghi anni di fedeltà verso Costantinopoli, nel 643 abbia fatto lo stesso anche Isacco (625-643)¹¹ e poco dopo anche Olimpio (649-652), forse nel 651¹². Costante II, però, nonostante non si fosse rassegnato ad abbandonare così velocemente le province occidentali, non poté esimersi dallo scontro in Oriente, alternando ripetutamente con il nemico mussulmano azioni militari e brevi tregue favorevoli ad ambo le parti per consolidare i rispettivi poteri e organizzare le campagne militari successive. A partire dagli anni '40, però, per una serie di cause che non sarebbe utile sviluppare in questa sede, l'efficacia espansionistica araba iniziò a scemare¹³ e questo andò a beneficio di Costante II che, nonostante l'Anatolia fosse ancora colpita,

⁸ S. GASPARRI, *Italia Longobarda. Il regno, I Franchi, il papato*, Editori Laterza, Roma-Bari 2019, p. 24.

⁹ J. F. HALDON, *The Empire that would not die. The paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Harvard University Press, Cambridge 2016, pp. 148-149.

¹⁰ D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 279.

¹¹ J. HALDON, *The Empire that would not die* cit., p. 205.

¹² P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the end of Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2014, p. 300.

¹³ Si veda W. E. KAEGI, *Confronting Islam: emperors versus caliphs (641–C. 850)*, in J. SHEPARD (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire* cit., pp. 365-377.

con cadenze annuali, da raid mussulmani che sottraevano risorse primarie e umane all'Impero e ne distruggevano le linee di comunicazioni e le reti commerciali, riuscì, nel 663, a guidare una spedizione in Italia. Si suppone che lo scopo primario di questa azione fosse quello di sottomettere il popolo longobardo¹⁴ e riannettere all'Impero le regioni che esso controllava, specialmente i ducati di Benevento e Spoleto, riconsolidando, così, la dominazione romana in Italia e sull'esarcato di Cartagine, ma le cose andarono diversamente perché Costante, non riuscendo a sconfiggere i Longobardi beneventani, dovette accontentarsi di stringere la morsa imperiale sul quanto rimaneva della provincia italica e su quella africana. L'imperatore rimase in Occidente per cinque anni, fino al 668, quando venne assassinato in Sicilia, probabilmente in una congiura organizzata dalla corte di Costantinopoli che, di fronte all'ennesima situazione di crisi per la capitale, nuovamente sotto assedio arabo, vedeva in lui un sovrano troppo consacrato ai destini dell'Occidente¹⁵.

Il figlio di Costante II fu incoronato con il nome di Costantino IV (668-685) e iniziò il proprio regno dovendo difendere la capitale dalle forze mussulmane che imperversavano in Anatolia, mentre una seconda armata araba portava la guerra in Nord Africa. Costantino ruppe l'assedio della Nuova Roma e negli anni seguenti riuscì a respingere gli Arabi fuori dall'Asia Minore. Tra il 677 e il 678, a causa delle vittorie romane e del rafforzarsi delle ribellioni in seno al Califfato, Mu'āwīya accettò di firmare una tregua trentennale con Costantino, il quale ottenne anche il pagamento di lauti tributi da parte del Califfo. La provvisoria pacificazione del fronte orientale permise all'imperatore di consolidare i rapporti anche con le altre popolazioni nemiche a Costantinopoli, ricevendo il riconoscimento dell'autorità imperiale dalla coalizione delle popolazioni slave presenti nei Balcani e dal khaganato avaro; inoltre, nella penisola italica, vennero stipulati i primi accordi con il regno longobardo del quale l'Impero riconobbe l'esistenza, ottenendo a sua volta il riconoscimento longobardo dell'influenza che l'Impero Romano ancora esercitava nella regione¹⁶. Ma la situazione internazionale non era destinata a rimanere in questa forma pacifica a lungo: gli scontri con il Califfato non si concluderanno con il regno di Costantino IV ma anzi riprenderanno con rinnovata energia; inoltre, il riconoscimento del prestigio romano nei Balcani non aiuterà a fermare

¹⁴ J. HALDON, *The Empire that would not die* cit., p. 41. Per un'elaborazione più ampia si veda F. MARAZZI, *Byzantines and Lombards*, in S. COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden 2021, pp. 186-187.

¹⁵ J. HALDON, *The Empire that would not die* cit., pp. 41-42.

¹⁶ F. MARAZZI, *Byzantines and Lombards* cit., pp. 187-188.

la discesa nella regione dei Bulgari, che, sfondate le difese romane schierate lungo il Danubio, nel 680 fissarono la propria capitale a Pliska, aprendo così un nuovo capitolo della storia bizantina.

CONTESTO STORICO RELIGIOSO

Lungo il percorso della storia del Cristianesimo, i sette grandi concili rappresentano le pietre miliari del periodo tardo antico e altomedievale; questi, infatti, sono il manifesto della riflessione teologica e di quella ecclesiologica, che si sviluppano per lunghi periodi prima di essere sancite da una decisione conciliare. Inoltre, dal momento che la convocazione dei concili ecumenici era una prerogativa che spettava unicamente all'imperatore, i contenuti dei canoni conciliari ci permettono di conoscere quali questioni impegnassero non solo i teologi e, in generale, le autorità ecclesiastiche, ma anche gli imperatori e le autorità secolari di cui questi ultimi si circondavano. In particolare, tra il IV e l'VIII secolo la Cristianità attraversò una fase di approfondimento dottrinale; se questo, di primo acchito, non sembrerebbe riguardare la corte imperiale, in realtà fu per essa uno dei principali motivi di preoccupazione e interesse. Questa cura per le discussioni teologiche trova la propria spiegazione nella natura della figura imperiale e nel ruolo ideale che essa ricopriva; vorremmo, quindi, soffermarci brevemente sulle modifiche semantiche che si manifestarono una volta che la categoria "popolo" e il principio di "impero" vennero adattati all'orizzonte ideale cristiano. L'interpretazione cristiana del concetto di "popolo" ampliò quella tradizionale romana, arrivando a sostituirla, sebbene si fosse sviluppata a partire da essa. Nell'ideologia romana repubblicana e alto imperiale il cittadino era colui il quale era impegnato (ed era tenuto a impegnarsi) in favore della *res publica*¹⁷. L'idea di "cittadino" subì una modifica in seguito all'Editto di Caracalla, per via del quale si iniziò a indentificare il popolo romano con tutte le persone che vivessero all'interno dei confini dell'Impero¹⁸. Tuttavia, a causa

¹⁷ In questa sede abbiamo preferito soltanto accennare alla riflessione storiografica sui concetti di cittadinanza e impero del mondo romano precristiano; ci siamo rifatti principalmente a C. ANDO, *Imperial Ideology & Provincial Loyalty in the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley 2000.

¹⁸ Per un'interpretazione del concetto di "cittadino" di epoca tardoantica più ampia perché riferita non solo sull'aspetto religioso ma anche sull'unità culturale in senso lato e l'appartenenza alla *politeia* si veda S.

dell'ampiezza della diffusione del Cristianesimo e della sua adozione a religione ufficiale dell'Impero, presto si arrivò a far combaciare il popolo romano con il popolo eletto da Dio. Questa seconda categoria concettuale, tradizionalmente legata alla religione giudaica e quindi al popolo ebraico, venne integrata nel sistema ideologico cristiano grazie alla riflessione apologetica, i cui esponenti individuarono nella venuta di Cristo il verificarsi della profezia anticotestamentaria della rottura dell'Alleanza stipulata sull'Oreb e della sua sostituzione con una Nuova Alleanza. Il popolo eletto, quindi, non sarebbe più stato composto dai seguaci delle sole leggi dell'Antico Testamento, ma da chi, riconoscendo la Nuova Alleanza, avrebbe abbracciato il messaggio di Cristo. Questa argomentazione risale già ai primissimi secoli della Cristianità; la farà sua, ad esempio, Giustino, apologeta e martire della seconda metà del II secolo, il quale scrive nel *Dialogo con Trifone*:

La legge data sull'Oreb è superata ed è solo vostra, questa invece vale per tutti gli uomini indistintamente. Ma una legge istituita contro una legge sospende quella precedente e un'alleanza stipulata dopo un'altra interrompe quella che c'era prima¹⁹.

Nella stessa opera, inoltre, l'apologeta precisa lo slittamento della categoria di popolo eletto da quello giudaico a quello cristiano:

Siamo noi [Cristiani], infatti, il vero Israele, quello spirituale, la stirpe di Giuda, di Giacobbe, di Isacco e di Abramo, alla cui fede, quando ancora non era circonciso, fu resa testimonianza da Dio e che fu benedetto e fu chiamato padre di molti popoli, noi che siamo condotti a Dio per mezzo di questo Cristo che è stato crocifisso [...] ²⁰.

Elaborando questa concezione, l'Impero Romano vantava di essere l'Impero Cristiano universale, secondo il principio che contribuì a definire il popolo romano nel periodo tardo antico e altomedievale, per cui cristianità e romanità erano unite in una relazione identitaria, conseguenza dell'adozione teodosiana del Cristianesimo come unica religione ammessa per la romanità. Questo principio è fondamentale perché fornisce la base ideologica non solo per la rielaborazione del concetto di popolo, ma anche per quello della figura imperiale che, sebbene fosse ammantata da un'aura sacrale già nel periodo

COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*, Bononia University Press, Bologna 2008, in particolare p. 273.

¹⁹ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, G. VISONÀ (trad.), Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 112.

²⁰ *Ibid.* p. 114.

pre cristiano, venne collocata armoniosamente all'interno dell'ideologia cristiana, superando la divinizzazione di cui godeva il *dominus* pagano. Infatti, se romanità divenne sinonimo di popolo di Dio, l'imperatore ne divenne la guida e il protettore. Fu già Eusebio di Cesarea a ridefinire il ruolo imperiale in chiave cristiana, individuando in Costantino l'immagine terrena di Dio, o, in altri termini, il suo rappresentante in terra il cui compito era quello di guidare l'umanità verso Dio stesso²¹.

Un altro aspetto del ruolo imperiale centrale nel nostro ambito di ricerca riguarda l'unità ideologica dell'Impero. Sappiamo che le comunità cristiane delle origini venivano perseguitate principalmente perché la dovuta venerazione imperiale si scontrava con il rifiuto della sempre più ampia comunità cristiana, non disposta a venerare altra divinità se non il Dio cristiano²². L'unità ideologica fu, quindi, causa di grande inquietudine per gli imperatori pagani, così come lo fu in seguito per i successori cristiani, i quali, però, si preoccupavano piuttosto di promuovere l'unità dottrinale in tutto l'Impero. Fu proprio per questo motivo che Costantino nel 325 convocò il primo dei sette grandi concili, a Nicea, nel quale venne canonizzata la condanna dell'Arianesimo, e lo stesso si può affermare per gli altri imperatori che indissero i concili successivi. Con il concilio tenutosi a Calcedonia nel 451, venne promulgato il relativo simbolo cristologico:

Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi fuorché nel peccato, generato dal Padre, prima dei secoli secondo la divinità e nato in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria, vergine e madre di Dio (*theotokos*), secondo l'umanità, unico e medesimo Cristo, signore unigenito; da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, verbo e signore Gesù Cristo, come un tempo hanno

²¹ J. A. S. EVANS, *The age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, Routledge, New York 2000, p. 59.

²² R. G. SALINERO, *Le persecuzioni contro i cristiani nell'impero romano. Approccio critico*, S. BASTANTE (trad. dallo spagnolo), Graphe Edizioni, Perugia 2009, si vedano in particolare capp. 1.2 e 1.3.

insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo e infine come ci ha trasmesso il simbolo dei padri.²³

Questo concilio venne riunito per tentare di sopire i dissidi che già dividevano la Cristianità per questioni dottrinali, in favore dell'unità ideologica ma, di fatto, ebbe tutt'altro effetto, producendo una lacerazione ancora più profonda; infatti, un folto gruppo di teologi per la gran parte antiocheni, alessandrini e armeni rifiutarono la definizione conciliare, dando luogo a uno scisma estremamente profondo e duraturo che verrà realmente ricucito solamente nel XX secolo. Sarà, per l'appunto, grazie all'interesse pan cristiano verso l'ecumenismo del secolo passato che le diverse chiese ortodosse calcedonesi e ortodosse orientali, ossia quelle che rifiutarono il IV concilio, cercheranno un dialogo reciproco, in particolare a partire dall'incontro panortodosso di Rodi del 1961. Questa volontà di conoscenza panortodossa si tradusse in una serie di dialoghi dottrinali tra le parti che arrivarono a concordare sulla fondamentale uguaglianza dottrinale espressa però mediante terminologie teologiche differenti. Centrale in questa riflessione fu l'Unione di Chambésy del 1990 con la quale venne suggellata la comunione tra le due famiglie di chiese ortodosse, eredi di quelle chiese protagoniste dello scisma avvenuto in seguito al concilio di Calcedonia del 451²⁴. È molto interessante il terzo punto di questa Dichiarazione d'Accordo in cui vengono apertamente rifiutate la dottrina monoenergista e quella monotelita:

Entrambe le famiglie riconoscono concordemente che l'ipostasi del Logos divenne composta (σύνθετος) grazie all'unione della sua natura divina e increata (*con la sua propria naturale volontà ed energia*), che ha in comune con il Padre e lo Spirito Santo, con la natura umana creata, che ha assunto al momento dell'incarnazione e ha fatto propria (*con la sua propria naturale volontà ed energia*).²⁵

Torniamo però ai decenni successivi a Calcedonia 451. Gli imperatori, è importante sottolinearlo, in funzione della centralità dell'unanimità ideologica, si impegnarono molto nella promozione dell'unità religiosa, anche qualora essa si manifestasse in forme di coercizione o persecuzione nei confronti di non Cristiani o di Cristiani non calcedonesi. Ne è esempio Giustiniano, che nel 529 chiuse la scuola di Atene, ultimo baluardo della

²³ R. FABBRI (ed.), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, p. 5.

²⁴ Consultabile in G. CERETI, J. F. PUGLISI (eds.), *Enchiridion œcumenicum*, III, *Dialoghi internazionali 1985-1994*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, pp. 1119-1127.

²⁵ *Ibid.* p. 1121. Corsivo mio.

filosofia ellenistica, e quindi sacca di resistenza del paganesimo nel cuore di un Impero non solo cristiano, ma espressamente antipagano²⁶. Giustiniano, però, si impegnò anche nella questione calcedoniana, indicendo il secondo concilio di Costantinopoli nel 553, cercando anch'egli una soluzione allo scisma tra calcedoniani e miafisiti²⁷. Per quanto riguarda, invece, i personaggi relativi al nostro tema di ricerca, anche Eraclio, così come i suoi immediati successori, fu particolarmente impegnato in questioni religiose e dottrinali: infatti, quando egli ascese al soglio imperiale si trovò alla guida di un Impero provato militarmente ed economicamente e fiaccato anche dal punto di vista ideologico, essendo la Cristianità fratturata tra calcedoniani e anticalcedoniani. Hovrun²⁸ scrive che l'imperatore comprese quanto fosse impellente impegnarsi in favore dell'unità dottrinale soltanto dopo aver sperimentato personalmente la disaffezione che le comunità miafisite provavano nei confronti del governo centrale e della dottrina calcedoniana che questo promuoveva. In verità, quello dell'infedeltà delle regioni a prevalenza anticalcedoniane è un topos piuttosto diffuso nella storiografia bizantina; solitamente viene applicato non tanto al contesto delle guerre romano-persiane quanto piuttosto a quello relativo alle pressioni espansionistiche del Califfato, e viene frequentemente addotto come una delle principali motivazioni per spiegare la rapidità del tracollo delle difese delle province orientali. È interessante confrontare questa posizione che si potrebbe definire come accusatoria con quella proposta da alcuni storici (portiamo come esempio Haldon²⁹, ma non è il solo) che avanzano l'interpretazione per la quale le autorità provinciali si siano piegate all'avanzata araba, opponendo scarsa resistenza, non tanto perché accogliessero favorevolmente la dominazione araba rispetto a quella costantinopolitana, ma piuttosto perché, ritenendo che non sarebbero arrivati aiuti sufficienti dalla capitale per sostenere l'urto delle armate mussulmane, abbiano preferito accogliere la proposta di sottomissione, preservando vita e strutture amministrative nella speranza di una rapida riconquista romana, che però non arrivò. Tale interpretazione assume una validità maggiore se si

²⁶ Si veda EVANS J. A. S., *The Age of Giustinian*.cit., in particolare il capitolo *Christianity and its discontents* pp. 65-78.

²⁷ Concilio che diede a sua volta luogo ad uno scisma, detto Tricapitolino perché tre dei capitoli conciliari suscitarono il rigetto da parte di alcune chiese del Nord Italia, Gallia, Norico e Nord Africa. Questo scisma, che si risolse nel corso del VII secolo, è di particolare interesse per la provincia italica e in particolare per quanto riguarda il patriarcato di Aquileia che, nel VI e VII secolo, era situato lungo il confine tra l'esarcato ravennate e il dominio longobardo. L'andamento dello scisma fu il riflesso dei cambiamenti degli equilibri di potere delle due potenze presenti nel Nord Italia, testimoniando specialmente la crescente forza longobarda, che, seppur limitatamente alla regione, in quest'occasione si pose come alternativa all'Impero Romano non solo a livello militare e politico, ma anche religioso.

²⁸ C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., p. 54.

²⁹ J. F. HALDON, *The Empire that would not die* cit., pp. 142-144.

considera che ad adottare questa strategia furono sia città governate da autorità legate alla chiesa miafisita che autorità rigorosamente calcedoniane, tra le quali Gerusalemme, che quando cadde in mano mussulmana era amministrata dal patriarca diofisita Sofronio. È importante precisare che Sofronio fu uno dei principali detrattori della dottrina monoenergista promossa da Eraclio; a nostro avviso, però, questa sua posizione dottrinale non inficia l'argomentazione di Haldon: infatti, specialmente alla luce degli studi di Booth³⁰, dagli scritti di Sofronio emerge come egli non abbia mai abbandonato la convinzione che il dominatore mussulmano sarebbe stato destinato alla distruzione, o per mano romana, o per il ritorno all'ortodossia da parte della chiesa costantinopolitana, e specialmente da parte dell'imperatore.

IL PRIMO COMPROMESSO: IL MONOENERGISMO

Concluse le guerre persiane, quindi, Eraclio si adoperò fortemente per cercare di colmare la distanza che separava le chiese calcedoniane (tra le quali svettava quella costantinopolitana) da quelle miafisite (come accennato sopra, per lo più presenti in Siria, Armenia ed Egitto). Il momento più incisivo di questa primissima fase è rappresentato dall'Unione di Alessandria del 633, stipulata attraverso la stesura di nove capitoli, accettati dai rappresentanti alessandrini di ambo le parti, in cui vennero elencati i punti dottrinali che le due fazioni dividevano. Sembra, seguendo l'interpretazione di Jankowiak³¹, che per trovare l'accordo sia stata la fazione calcedoniana a dover cedere di più, adottando nei nove capitoli (e specialmente nel settimo) un linguaggio teologico più vicino al pensiero miafisita, piuttosto che il contrario. L'aspetto centrale dell'Unione di Alessandria, per quanto riguarda questa tesi, è che essa fu una delle prime manifestazioni della linea dottrinale che Eraclio, consigliato dal patriarca di Costantinopoli Sergio, abbia deciso di sostenere. Infatti, nei diversi capitoli, ma principalmente nel terzo e nel settimo, si fa uso di una terminologia cristologica che si riferisce alle attività del Cristo, specificando chiaramente che nell'unica persona di Cristo incarnato sono da riconoscere

³⁰ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 245.

³¹ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, tesi di dottorato non pubblicata, 2009, p. 95.

due nature (unite ma inconfondibili, immutabili, indivise e inseparabili, nel rispetto della cristologia calcedonese) e una sola energia, una θεανδρική ἐνέργεια ossia un'attività divina-umana, “interamente proveniente dall'unico e medesimo Dio Logos incarnato”³². Booth riconosce nella scelta di sottolineare l'unicità dell'attività di Cristo non solo lo sforzo di trovare un compromesso dottrinale con i miafisiti, ma anche quello di farlo evitando di rischiare di essere poi ricondotti al nestorianesimo, dottrina anatematizzata con il concilio di Efeso del 431 in quanto rifiutava l'unione delle nature di Cristo incarnato³³. Riguardo l'Unione di Alessandria e i relativi Nove Capitoli ci sembra importante riprendere la puntualizzazione di Jankowiak³⁴, il quale afferma che sarebbe errato attribuire a Ciro, patriarca diofisita e monoenergista di Alessandria la formulazione della dottrina monoenergista, poiché l'Unione stessa deve essere considerata come “un capolavoro di diplomazia teologica, un sottile compromesso, elaborato in favore di un risultato politico di primaria importanza per la sopravvivenza dell'Impero”³⁵ progettato da Sergio ed Eraclio e soltanto portato a compimento da Ciro.

L'Unione di Alessandria, accolta come un successo da Sergio di Costantinopoli, che, in accordo con Eraclio, voleva promuovere la concordia dottrinale, suscitò da subito forme di opposizione nei confronti della politica cristologica imperiale: il futuro patriarca di Gerusalemme Sofronio trovandosi ad Alessandria mentre avvenivano le consultazioni in favore dell'Unione, apparentemente richiesto di un parere a riguardo da Ciro, dichiarò la propria opposizione e tacciò i Nove Capitoli di eresia³⁶. Sebbene l'interessamento di Sergio nei confronti di un'ipotesi monoenergista si possa far risalire fino a prima della conquista persiana dell'Egitto del 619³⁷, molti storici contemporanei considerano i Nove Capitoli alessandrini e la relativa opposizione di Sofronio come l'inizio della disputa sul monoenergismo e sul monotelismo. Da questo momento, infatti, si svilupperanno due frange dottrinali in seno alla fazione calcedonese. La prima, monoenergista e poi

³² M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 101. Traduzione mia. Testo originale: “Toute l'activité divine et humaine provient de l'unique et du même Dieu Logos incarné”.

³³ Ci sembra opportuno precisare che alcuni tra gli studiosi contemporanei di patristica tendono a proporre una lettura diversa della figura di Nestorio: nel capitolo a lui dedicato, Bevan sottolinea l'importanza della distinzione tra il Nestorio uomo, patriarca di Costantinopoli tra il 428 e il 431, e la dottrina che a lui viene attribuita. Nel corso del capitolo, inoltre, l'autore sembra quasi suggerire che Nestorio, che secondo Bevan avrebbe soltanto messo in discussione l'uso dell'appellativo θεοτόκος, sia stato indebitamente associato alla dottrina di Teodoro di Mopsuestia, il quale sarebbe da individuare come l'autentico ideatore del nestorianesimo. Si veda G. BEVAN, *Nestorius of Constantinople*, in K. PARRY (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Wiley Blackwell, Chichester 2015, pp. 197-210.

³⁴ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 91

³⁵ *Ibid.*, p. 94. Traduzione mia. Testo originale: “un chef d'œuvre de diplomatie théologique, un compromis subtil, élaboré en vue d'un résultat politique d'une importance primordiale pour la survie de l'Empire” .

³⁶ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 209.

³⁷ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 23-24.

monotelita, fino al sesto concilio tenutosi tra il 680 e il 681 a Costantinopoli, era avallata dalla corte imperiale e dal patriarcato della capitale; in contrapposizione, la seconda, dioenergista e diotelita, si pose in aperto dissenso con la politica religiosa imperiale, i cui rappresentanti primari furono Massimo il Confessore, monaco proveniente dal circolo palestinese di Sofronio, e il Papato romano. Sofronio, vedendo le sue proteste ignorate ad Alessandria, le portò personalmente a Costantinopoli presso il patriarca Sergio³⁸, il quale, consapevole che questo argomento avrebbe potuto comportare nuovi contrasti (e in effetti non sbagliava), nel 633 o 634, emanò lo *Ψῆφος*, con il quale proibì ogni forma di discussione sul numero delle attività di Cristo e, nel contempo, che venissero fatte altre unioni tra diofisiti e miafisiti sotto l'egida del monoenergismo, come quella di Alessandria del 633. Poco dopo, in accordo con lui, Eraclio a sua volta emise una *Κέλειςις*, ossia un ordine imperiale³⁹, con cui confermò la decisione del patriarca e ordinò a sua volta il silenzio in materia cristologica. Soprattutto il secondo aspetto dello *Psephos*, ossia la sospensione delle unioni attraverso il monoenergismo, tende a suscitare la sorpresa degli storici contemporanei, che, alla luce del fatto che proprio Sergio sia stato, assieme ad Eraclio, il principale fautore di questo riavvicinamento dottrinale, faticano a spiegarsi come mai lo stesso patriarca in un secondo tempo decise di bandire ogni accordo basato sull'unicità dell'attività del Cristo. Gli studi in merito propongono molte spiegazioni per questa sua scelta, ma, secondo quella più diffusa, Sergio, al manifestarsi delle proteste dioenergiste, abbandonò il compromesso dottrinale nella speranza di tenere al contempo unita la fazione calcedoniana e legate a essa le chiese miafisite che avevano già accettato la soluzione monoenergista. Non sappiamo se queste siano state davvero le sue intenzioni, ma, se lo furono, non ebbero un riscontro positivo. Sofronio, infatti, che intanto era stato nominato patriarca di Gerusalemme nel 634, rifiutando di rispettare lo *Psephos*, continuò a opporsi alla linea monoenergista. Hovrun scrive che Sergio, notando che Sofronio non era intenzionato ad abbandonare la disputa sulle attività del Cristo, in seguito alla sua nomina al soglio patriarcale di Gerusalemme, si premurò di far arrivare a Roma il proprio resoconto degli eventi legati all'Unione di Alessandria al Papa, onde evitare che papa Onorio I (625-638) venisse a conoscenza soltanto della ricostruzione di Sofronio, che probabilmente avrebbe avuto una impostazione dioenergista⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, cit., p. 209-210.

³⁹ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 264 n. 385.

⁴⁰ SERGIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistula Sergii Constantinopolitani ad Honorium papam* (CPG 7606, CPG 9374, CPG 9431.2), in R. RIEDINGER (ed. e trad. latina), *ACO² II/2*, (ed.), De Gruyter, Berlino 1992, pp. 534-547, come da C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., pp. 71-72.

Rispondendo alla lettera del patriarca di Costantinopoli⁴¹, Onorio I, non solo approvò l'imposizione del silenzio sul numero delle attività, ma affermò anche l'unicità della volontà di Cristo, dando quindi il via a una nuova stagione del conflitto dottrinale, che si rivelerà essere ben più duratura e ferocemente combattuta della precedente.

IL SECONDO COMPROMESSO: IL MONOTELISMO

Il 638 fu un momento di svolta nel dibattito sul numero delle attività e delle volontà del Cristo. Nel corso di quell'anno, infatti, morirono il patriarca Sergio, papa Onorio I e Sofronio; inoltre, l'imperatore Eraclio smise definitivamente di affidarsi al monoenergismo per ricucire lo scisma calcedoniano, pur non abbracciando la posizione dottrinale degli oppositori dioenergisti. Appunto nel 638 Eraclio, emanò l'Ἐκθεσις, un documento imperiale che, riguardando materia di fede, richiedeva la validazione da parte del clero che non tardò ad arrivare sia da Sergio, pochi mesi prima la sua morte, sia dal suo successore Pirro, che così facendo segnalò sin da subito la continuità della collaborazione tra corte imperiale e patriarcato di Costantinopoli riguardo la politica dottrinale. Come abbiamo detto, con questo editto Eraclio abbandonò definitivamente il monoenergismo, ribadendo il bando di ogni discussione sul numero delle attività del Cristo, ma con lo stesso, l'imperatore proibì anche ogni forma di discorso sul numero delle Sue volontà e professò apertamente il monotelismo. Con questa interpretazione dottrinale, pur rispettando i canoni di Calcedonia e la relativa confessione delle due nature, si specificava che l'unica persona e ipostasi di Cristo incarnato sarebbe mossa da un'unica volontà (θέλημα), che, così come in precedenza si affermava per la Sua attività, sarebbe unicamente e totalmente derivante dal *Logos*. Il precedente compromesso monoenergista si era scontrato contro l'opposizione dei monaci palestinesi guidati da Sofronio; lo stesso accadde per quello monotelita, il cui principale oppositore divenne Massimo, il discepolo di Sofronio, di cui raccolse il fardello dopo la sua morte, facendosi baluardo della fazione dissidente.

⁴¹ ONORIO I, *Epistula I Honorii papae ad Sergium Constantinopolitanum* (CPL 1726.4, CPG 9375, CPG 9431.3), in R. RIEDINGER (ed. e trad. latina), *ACO² II/2*, (ed.), De Gruyter, Berlino 1992, pp. 548-559; si veda M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 130-132.

Precedentemente, presentando rapidamente la cronologia delle vicende militari nelle province orientali, abbiamo voluto sottolineare con particolare enfasi il periodo di dominazione persiana della città di Gerusalemme (614-630). Questo dato che sembrerebbe relativamente secondario è in realtà importante per quanto riguarda la fase antimonetelita del conflitto dottrinale. Durante la dominazione persiana della Palestina, Sofronio e Massimo si spostarono in Nord Africa, regione coinvolta nella guerra ma comunque più sicura rispetto alla Palestina occupata. Massimo, che seguiva Sofronio nei suoi spostamenti, era stato presente ad Alessandria, che nel frattempo era tornata romana, durante il dibattito sui Nove Capitoli, per poi tornare a Gerusalemme una volta arrivata la nomina patriarcale di Sofronio. Ma la permanenza in Nord Africa non fu per il Confessore un momento occasionale; infatti, vi ritornò successivamente nel 640 quando la Palestina cadde per mano mussulmana; ed è da quella provincia che proseguirà l'attività contro il monotelismo.

Un ulteriore tassello utile per spiegare l'acuirsi dello scontro dottrinale, ha a che fare con il papato e la sua posizione nei confronti del monotelismo. Abbiamo visto che Onorio I, pur essendo intervenuto nella questione, non fu mai protagonista del dibattito sul numero delle attività; se si dovesse però accorparlo a una fazione, non si potrebbe che avvicinarlo a quella imperiale, specialmente alla luce della lettera del 635 a Sergio⁴² nella quale sostenne il divieto del patriarca di parlare di attività, affermando inoltre di professare una sola attività e una sola volontà in Cristo. Ma lo stesso non si può dire dei suoi successori. A Onorio seguì Severino, che morì pochi mesi dopo essere stato eletto Papa; alcuni storici non ritengono di poter affermare con totale certezza come egli si schierasse nella questione a causa della parzialità delle poche fonti pervenuteci, ma l'opinione più diffusa è che egli si fosse già schierato contro il monotelismo rifiutando di sottostare all'*Ekthesis*⁴³. Il successore di Severino fu Giovanni IV (640-642) che

⁴² ONORIO I, *Epistula I ad Sergium Constantinopolitanum* cit.

⁴³ Booth (in *Crisis of Empire* cit., p. 259) sostiene di non poter affermare con certezza l'opposizione al monotelismo di Severino. Questo perché le principali testimonianze arrivateci a riguardo sono tutte opera di Massimo il Confessore, ossia: ANASTASIO BIBLIOTECARIO (trad. latina), MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula ad Thalassium* (CPG 7702) in PL 129, coll. 583D-586B e MASSIMO IL CONFESSORE, *Opusculum 12, Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem* (CPG 7697.12), in PG 91, coll. 141A-146A, traduzione latina ad opera di ANASTASIO BIBLIOTECARIO, in PL 129, coll. 573B-576D. Queste testimonianze, secondo Booth, non si possono ritenere attendibili in merito all'attribuzione a Severino di una posizione antimonetelita perché, come vedremo, Massimo dovette sostenere a tutti i costi la continuità dell'ortodossia del papato perché questa divenne l'elemento fondamentale su cui il Confessore elaborò l'affermazione dell'ortodossia del diotelismo. Riguardo la datazione del suo pontificato: Price, riprendendo Caspar (E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe des Weltherrschaft*, II, *Das Papsttum unter Byzantinischer Herrschaft*, J.C. B. Mohr, Tübingen 1933, pp. 537-538) afferma che Severino venne eletto papa a Roma nel 638, dopo la morte di Onorio, ma che soltanto nel 640 Eraclio ne confermò la nomina, in cambio della sua sottoscrizione dell'*Ekthesis*. Severino, però, morì

abbracciò apertamente la fazione diotelita, probabilmente anche a causa degli sforzi di Massimo di portare Roma tra le linee antimonotelite. Massimo, infatti, così come Sofronio, era consapevole dell'importanza di un fronte ampio per contrastare la politica dottrinale imperiale. Forse perché rispetto al padre spirituale si impegnò di più in quest'aspetto dello scontro o forse perché il contesto politico era più maturo in tal senso, Massimo riscosse un successo ben maggiore rispetto a Sofronio. Nel 645 il Confessore si confrontò in un dibattito contro Pirro (che fu patriarca di Costantinopoli prima di venire deposto nel 641 in occasione degli scontri dinastici in quanto sostenitore di Martina ed Eracleona). Questo dibattito si tenne di fronte all'esarca di Cartagine Gregorio, e non a caso. Sembrerebbe, infatti, che Massimo e Gregorio siano stati di reciproco supporto in quanto l'esarca trovò nel conflitto dottrinale un ulteriore motivo per distaccarsi dal potere centrale, e abbracciando la posizione del Confessore, vide irrobustito il contributo ideologico necessario per validare la sua ribellione; Massimo, dal canto suo, individuò in Gregorio il campione che, se fosse riuscito ad ascendere al soglio imperiale, avrebbe potuto cambiare le sorti del dissidio, portando la corte costantinopolitana ad abbandonare la formula monotelita. Ma la morte di Gregorio, in Africa, durante uno scontro contro gli Arabi, infrangerà le speranze che Massimo e gli altri dissidenti riponevano in lui.

A partire da Giovanni IV, come abbiamo detto, Roma entrò a far parte della fazione antimonotelita; sembra opportuno, quindi, prima di proseguire la ricostruzione degli eventi, analizzare il ruolo del papato nella struttura ecclesiastica, in funzione di una comprensione più approfondita del profondo cambio di rotta dottrinale romano. In tal senso, pur senza addentrarsi eccessivamente in essi, si ritiene doveroso accennare ad alcuni concetti chiave degli studi ecclesiologici⁴⁴. Nel corso del processo di formazione delle comunità cristiane all'interno dell'Impero Romano si affermò l'abitudine di dare maggiore importanza alle sedi vescovili più antiche situate nelle principali città dell'Impero; questa gerarchizzazione spontanea trovò conferma nei canoni del primo concilio ecumenico, tenutosi a Nicea nel 325, nei quali si attribuì ai patriarcati di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Roma una preminenza onorifica. A quest'ultima,

pochi mesi dopo la conferma eracliana, apparentemente senza ancora aver sottoscritto l'editto imperiale. Si veda R. PRICE (autore e traduttore), C. CUBITT, P. BOOTH (collaboratori), *The acts of the Lateran Synod of 649*, Liverpool University Press, Liverpool 2014, p. 235 n. 165.

⁴⁴ Per questo paragrafo sono stati fondamentali gli studi sulla storia dell'ecclesiologia condotti in particolare da: F. DVORNIK, E. A. QUAIN (trad.), *Byzantium and the roman primacy*, Fordham University Press, New York 1979 e J. MEYENDORFF (ed.), *The primacy of Peter*, The Faith Press, Leighton Buzzard 1973, e gli studi di V. PERI raccolti in V. PERI, *Da oriente e da occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, 2 Voll., Editrice Antenore, Roma 2002.

in particolare, veniva tradizionalmente riconosciuto un primato d'onore⁴⁵ dalle altre sedi patriarcali e vescovili in quanto città in cui risiedevano l'imperatore e il suo Senato. A Roma, però, a partire dalla seconda metà del III secolo⁴⁶ e poi in maniera più strutturata con la riflessione di papa Gelasio (492-496)⁴⁷, l'origine imperiale del primato d'onore venne presto sostituita da una diversa chiave di lettura che fondava il primato romano sul principio della successione apostolica. Secondo questa diversa interpretazione della superiorità onorifica, costruita a partire dal passaggio evangelico in Matteo 16:18 "E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa", e alla strettissima relazione tra Roma e San Pietro, in quanto luogo della sua predicazione, morte e sepoltura, a questa stessa città spetterebbe una supremazia ecclesiologica sulle altre sedi patriarcali non più per il suo prestigio civile ma perché la sua incaricata in tal senso da Dio. Questa reinterpretazione della struttura ecclesiastica non poté che scontrarsi con la lettura delle chiese orientali, le quali, invece, continuavano a far derivare l'importanza ecclesiologica delle diverse città dalla loro centralità nella rete amministrativa. Questo non tanto perché non si accettasse il principio di apostolicità, afferma Siecienski⁴⁸, quanto piuttosto perché esso, in Oriente, aveva molto meno peso rispetto a quanto non ne avesse in Occidente, dal momento che erano diverse le sedi episcopali orientali che potevano vantare la fondazione apostolica, mentre in tutto l'Occidente, lo poteva fare soltanto Roma. Proprio per come essi concepivano l'origine dei primati onorifici, con il terzo canone del concilio di Costantinopoli del 381, i vescovi orientali proposero di attribuire il secondo posto nella gerarchia onorifica a Costantinopoli che dal 330 era diventata a sua volta sede stabile della corte imperiale e del Senato. Per la stessa ragione, alla luce della crescente importanza della Nuova Roma nel tessuto imperiale, con il ventottesimo canone del concilio di Calcedonia del 451, oltre alla giurisdizione delle diocesi di Asia, Ponto e Tracia, il patriarcato di Costantinopoli ricevette l'equiparazione delle proprie prerogative

⁴⁵ Facciamo nostra l'argomentazione a riguardo di Peri, il quale afferma che bisogna prestare attenzione a non ricondurre il termine "onore" alle sfumature puramente nominali e formalistiche che esso acquisisce nella semantica contemporanea. È importante ricordare, invece, egli argomenta, che i *πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*, "esprimono al tempo stesso sia le responsabilità che le prerogative particolari di alcune Chiese"; infatti "la *τιμῆ* era solo il riflesso esterno immancabile di una posizione di preponderanza effettivamente detenuta ed esercitata all'interno del corpo sociale". Per l'argomentazione estesa si veda V. PERI, *Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico*, in V. PERI, *Da oriente e da occidente* cit., I, pp. 70-71.

⁴⁶ S. COSENTINO, *Ecclesiastic Life and Its Institutions*, in S. COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy* cit., p. 70.

⁴⁷ G. ARNALDI, *La chiesa e il papato fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in G. BARONE, L. CAPO, A. A. VERARDI, *Girolamo Arnaldi – Il papato e Roma da Gregorio Magno ai papi forestieri*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2020, pp. 8-9.

⁴⁸ A. E. SIECIENSKI, *The Papacy and the Orthodox. Sources and History of a Debate*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 155.

a quelle della Vecchia Roma, pur con la clausola del riconoscimento del primato onorifico romano in quanto sede amministrativa più antica⁴⁹. Questa modificazione della gerarchia patriarcale, a differenza di quella canonizzata con il concilio del 381, incontrò lo sdegno della parte romana, in primo luogo perché essa riconduceva la propria supremazia non tanto all'essere stata capitale imperiale ma al primato petrino, e in secondo luogo, sostiene Peri⁵⁰, perché riteneva inappropriato che solamente per una questione politica venisse equiparata una sede episcopale "giovane" a una che "era da secoli presente all'esperienza e alla coscienza generale dei cristiani [...] nella tutela e nella promozione della comunione di fede e di carità in tutte le Chiese dell'ecumene"⁵¹. Ci sembra appropriato, a riguardo, segnalare anche la supposizione che Siecienski avanza, riprendendo Wessel⁵², per cui si può immaginare che papa Leone I (440-461) si sia sentito in dovere di difendere il principio di apostolicità anche a fronte del fatto che Roma non fosse più, ormai, capitale imperiale⁵³. Concludendo questa parentesi ecclesiologica, riteniamo interessante notare che, nonostante il principio di apostolicità non sia mai riuscito a soppiantare quello di "imperialità", quando se ne comprese la potenzialità ideologica, questo venne valorizzato anche dai teologi costantinopolitani, i quali risposero al primato petrino attribuendo la fondazione della chiesa di Costantinopoli all'apostolo Andrea, il primo a essere stato chiamato da Cristo *assieme* a Pietro, ribadendo così, l'equiparazione tra le due sedi patriarcali con gli stessi strumenti ideologici usati a Roma.

Nonostante la competizione sul primato tendesse a mettere in contrasto la Nuova e la Vecchia Roma, l'opinione dei papi restò a lungo fondamentale per dirimere questioni di fede ed ecclesiologiche anche riguardanti le chiese orientali. Nel cuore della fase monoenergista della diatriba cristologica, ad esempio, Sergio si preoccupò di rendere a Onorio I una presentazione della questione, di cui secondo Jankowiak il papa era completamente all'oscuro⁵⁴, cercandone l'appoggio, o quantomeno sperando in una sua posizione neutrale⁵⁵. Che l'opinione dei pontefici godesse del rispetto anche delle chiese orientali viene confermato anche da Booth quando sottolinea che, nel corso della Tarda Antichità, si era affermata una stretta relazione tra il papato e i monaci orientali, per cui, laddove questi fossero in conflitto con i propri patriarchi, era proprio a Roma che

⁴⁹ V. PERI, *Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico* cit., p. 73.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 76-78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

⁵² S. WESSEL, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Brill, Leiden 2008, p. 302.

⁵³ A. E. SIECIENSKI, *The Papacy and the Orthodox* cit., p. 176.

⁵⁴ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 128.

⁵⁵ C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., pp. 71.

cercavano supporto. Non dovrebbe stupire, quindi, che sia Sofronio che Massimo si siano impegnati per convincere Roma a schierarsi in favore della causa diotelita. Massimo, in particolare, perché spinto da ragioni utilitaristiche o perché sinceramente convinto della scelta diotelita, approfondì a sua volta il principio del primato petrino⁵⁶, riconoscendo al papato che, così come non aveva mai fatto in passato, nemmeno durante il dibattito sulle attività e le volontà del Cristo si era allontanato dall'ortodossia, a differenza dagli altri patriarcati⁵⁷. Booth⁵⁸ argomenta che Massimo non potesse che sostenere questa posizione perché una volta venutasi a creare l'alleanza tra lui e il papato, la sua aderenza all'ortodossia divenne direttamente dipendente dall'aderenza all'ortodossia del papato stesso, al quale, quindi, non si poteva assolutamente attribuire un precedente sostegno al monoenergismo o al monotelismo. In seguito, con il concilio di Costantinopoli del 680-681, le argomentazioni con cui Massimo si sforzò di provare la distanza di Onorio dal monoenergismo verranno (implicitamente) smentite con la condanna del pontefice, accusato in quella sede di essere caduto in eresia. È essenziale, a proposito di ortodossia, sottolineare che solo con questo concilio verrà stabilito quale delle due interpretazioni era ortodossa e quale invece eretica; fino a quel momento il fulcro del dibattito era, infatti, se si potesse considerare ortodosso parlare di Cristo con una terminologia monoenergista/monotelita o se invece si dovesse utilizzarne una dioenergista/diotelita; ed è esattamente per questo motivo che il Confessore non poteva permettere che il suo principale alleato fosse associato, nemmeno in un solo caso, con quelle stesse dottrine di cui lui si sforzava di provare l'eterodossia.

La collaborazione ideologica tra il monaco e Roma, però, andò oltre, con l'adozione da parte di Massimo del principio della divisione tra potere laico ed ecclesiastico che si era affermato nella curia romana nel corso del V secolo⁵⁹. Sarebbe anacronistico, precisa Booth⁶⁰, pensare che l'articolazione di questo principio nel VII secolo sottostesse già alle velleità di autonomia politica che a Roma emergeranno solo in seguito al periodo gregoriano (seconda metà del XI secolo), così come sarebbe inappropriato supporre che queste fossero caldegiate da Massimo; infatti, sia il monaco che il papato romano di VII secolo facevano leva su questo principio – unicamente in chiave ecclesiologica – per difendere la prerogativa che spettava agli ecclesiastici di

⁵⁶ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., pp. 273-275.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 225-228.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

trattare la materia di fede dai tentativi di intervento imperiali. Per giustificare il crescente impegno (o le crescenti intromissioni, a seconda dei punti di vista) da parte degli imperatori romani in materia dottrinale e in particolare riguardo la cristologia, presso la corte costantinopolitana si affermò una linea ideologica fondata sull'associazione tra la figura dell'imperatore e quella del sacerdote ricalcando il modello scritturale di Melchisedek. Massimo dal canto suo rifiutò questo accostamento in particolare perché Melchisedek era, oltre che un re, un ministro di Dio, e solo in quanto ordinato gli era possibile ricoprire la doppia carica, mentre l'imperatore romano, nonostante il monaco gli riconoscesse il dovere di guidare il popolo eletto all'ortodossia, non faceva parte della gerarchia ecclesiastica e per questo motivo non poteva né essere associato alla dualità di Melchisedek né tantomeno, come ogni altro laico, godere del diritto di trattare le questioni dottrinali, prerogativa unicamente riservata a chi, ricevuti gli ordini, diventava parte della gerarchia ecclesiastica⁶¹.

Il secondo elemento a cui diversi autori si rifanno per motivare il cambio di rotta romano ha proprio a che fare con i rapporti tra i monaci orientali e Roma. Come è già stato riportato precedentemente, durante l'invasione della Palestina sia da parte persiana che araba, per Massimo l'esarcato di Cartagine fu un porto sicuro; ma in quei periodi non furono solo Sofronio e Massimo ad abbandonare l'Oriente, infatti, molti altri monaci palestinesi trovarono rifugio nella provincia d'Africa e in quella d'Italia. A tal proposito, sia Booth⁶² che Jankowiak⁶³ fanno presente che è possibile individuare una serie di flussi migratori verso Ovest man mano che le province orientali dell'Impero venivano conquistate, Palestina compresa. A riprova di questo spostamento di monaci orientali verso l'Occidente, in particolare per quanto riguarda Roma, entrambi gli storici si rifanno agli studi sull'argomento di Sansterre⁶⁴, a cui Booth aggiunge anche la riflessione di Coates-Stephens⁶⁵. Secondo queste ricerche, si può individuare nella laura di Cella Nova, situata proprio nella città petrina, un gruppo monastico palestinese, le cui radici vengono fatte risalire almeno al pontificato di Gregorio Magno, che, grazie ai flussi causati dalle successive guerre orientali, divenne abbastanza influente da far rinominare il monastero dedicandolo attorno al 649 a San Saba, asceta attivo perlopiù nel contesto palestinese. La

⁶¹ *Ibid.*, pp. 310-311.

⁶² *Ibid.*, pp. 106-113.

⁶³ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothéisme* cit., pp. 172-173.

⁶⁴ J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e-fin du IX^e s.)*, 2 Voll., Bruxelles 1980-1983.

⁶⁵ R. COATES-STEPHENS, *S. Saba and the Xenodochium de via Nova*, in *Rivista di archeologia cristiana* 83, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 2008, pp. 223-256.

presenza di tali monaci a Roma non viene sottolineata invano, infatti si individua in essa una delle principali cause del cambio di rotta dottrinale romano. Se è vero, come scrive Jankowiak⁶⁶, che nei primi decenni del VII secolo il papato romano era caratterizzato da un restringimento dell'orizzonte che comportò un allontanamento dagli eventi che colpivano le province orientali per dedicarsi solamente alle questioni locali, che peraltro troverebbe conferma nell'ignoranza da parte di Onorio delle prime fasi del conflitto sulle attività di Cristo, lo stesso non si può dire per i pontefici che lo seguirono, i quali non solo erano a conoscenza della questione monotelita, ma, come abbiamo detto, si schierarono apertamente contro la dottrina imperiale. E questo sicuramente grazie anche all'influsso che il circolo monastico di origine palestinese ebbe sulla curia romana, la quale a sua volta si servì della conoscenza e della profonda dimestichezza che i monaci orientali avevano con l'argomento per contrastare Costantinopoli.

Ci sembra opportuno soffermarci brevemente su un'altra causa che talvolta viene addotta per spiegare il cambio di opinione romano, ossia l'evolversi degli equilibri militari nella provincia italica. Precedentemente si è accennato al fatto che il regno di Rotari, soprattutto nei suoi primi anni, fu caratterizzato dalle costanti pressioni belliche nei confronti dei territori bizantini in Italia, tanto che, nonostante i suoi sforzi, l'esarca Isacco non fu in grado di impedire che i Longobardi si espandessero nell'attuale Veneto e occupassero l'intera Liguria. Gli sforzi militari ravennati, a cui va sommata l'impossibilità costantinopolitana di indirizzare fondi economici e bellici a Occidente per via degli scontri in Oriente, sarebbero culminati in una razzia da parte del *magister militum* Maurizio e dell'esarca di Ravenna del tesoro pontificio, con la giustificazione di costituire la paga delle milizie bizantine mai arrivata a Ravenna poiché tesaurizzata dal pontefice⁶⁷. Le interpretazioni di questo evento sono in realtà plurime: Jankowiak, ad esempio, individua la causa di questo attacco ravennate nel rifiuto da parte di Severino di accettare l'*Ekthesis* eracliana (e in questo modo scioglierebbe anche il dubbio sulla sua posizione dottrinale)⁶⁸. Ma a prescindere dalle cause che spinsero Maurizio e Isacco a saccheggiare Roma, questo evento è presentato come un momento di rottura dell'alleanza tra l'esarcato di Ravenna, che più di qualsiasi altra istituzione rappresentava Costantinopoli nella penisola italica del VII secolo, e Roma, che contribuisce a rafforzare il sentimento separatista che interesserà i papi degli anni '40⁶⁹.

⁶⁶ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 121.

⁶⁷ C. CUBITT, in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit. p. 51.

⁶⁸ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 166.

⁶⁹ Ad esempio P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 264.

L'alleanza tra il papato e il monachesimo orientale si manifestò in tutta la sua efficacia durante i due pontificati successivi a quello di Giovanni IV: di Teodoro I (642-649) e di Martino I (649-655⁷⁰). Il pontificato di Teodoro I fu caratterizzato dal consolidamento dell'alleanza tra i due rami dell'opposizione diotelita per via delle sue radici orientali. Questo papa continuò l'opera del suo predecessore, esortando Costante II, da poco rimasto il solo a detenere il soglio imperiale, ad abrogare l'*Ekthesis* e a rinnegare l'impegno monotelita di Eraclio, in modo da ristabilire l'ortodossia. Nonostante le esortazioni di Teodoro, però, Costantinopoli rimase ancora salda nella dottrina monotelita: Paolo I (641-653), nuovo patriarca dopo la deposizione di Pirro, era un determinato sostenitore del compromesso dottrinale, e sembrerebbe che abbia fortemente influenzato Costante in materia di fede⁷¹. Alla luce della robusta resistenza a Ovest, nel 648 Costante emanò il Τύπος, un documento strutturato sul modello dell'*Ekthesis* eracliana, con cui ribadì il divieto di parlare delle attività di Cristo e bandì ogni forma di discussione anche sulle sue volontà, ammettendo soltanto l'utilizzo della terminologia scritturale e quella già approvata nelle sedi conciliari passate⁷². Così come il suo modello di dieci anni prima, nemmeno il *Typos* riuscì ad accontentare le fazioni in cui era divisa la chiesa calcedoniana: questo tipo di disputa non poteva concludersi con un compromesso ma solo con il trionfo totale di una delle due parti. Infatti, mentre Costante e Paolo lavoravano alla stesura del *Typos*, Massimo, che a partire dal 646 era a Roma, continuava a promuovere la dottrina diotelita, sostenuto da papa Teodoro⁷³, il quale, nel frattempo, iniziò a organizzare un sinodo antimonetelita. Nel 649 il papa morì, poco prima dell'apertura, nello stesso anno, del sinodo Laterano che, con la condanna delle dottrine monoenergista e monotelita e dei relativi documenti imperiali e patriarcali, rappresentò la massima espressione di rifiuto del compromesso dottrinale, l'apice del dissenso politico-religioso e della collaborazione romano-palestinese. Fu invece il suo

⁷⁰ La maggior parte degli storici data la morte di Martino al 655, ma Booth, riprendendo Neil (B. NEIL, *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 117-120) afferma che essa potrebbe essere anticipata al 654. Si veda P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 305, n. 124.

⁷¹ A. LOUTH, *Byzantium transforming (600-700)* cit., p. 231.

⁷² C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., p. 82. Precisiamo che non è del tutto esatto affermare l'identità tra *Typos* e *Ekthesis*, perché l'editto eracliano era volto sia alla proibizione delle discussioni sul numero delle attività e delle volontà del Cristo sia alla professione del monotelismo, mentre quello di Costante non conteneva alcuna professione, limitandosi a bandire i discorsi cristologici. Per questo motivo, alcuni autori (si veda, ad esempio, P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 291) preferiscono paragonare il *Typos* allo *Psephos* emesso dal patriarca Sergio nel 633 o 634, più simile all'editto di Costante II in termini contenutistici, ma noi riteniamo che, essendo stati emanati da istituzioni che, pur collaborando, erano diverse, ossia chiesa e stato, non sia del tutto esatto affiancare un decreto patriarcale a uno imperiale.

⁷³ C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., p. 81.

successore, Martino I, anch'esso votato totalmente alla causa massimiana, a presiedere il Sinodo Laterano del 649. Dal momento che il consesso si tenne a Roma e che il papa presiedette tutte le sessioni, a lungo si ritenne che Martino ne fosse stato il vero protagonista e che, tra le due versioni degli atti tramandate, quella latina fosse l'originale mentre quella greca una traduzione stesa in favore della Cristianità orientale. Nel corso del XX secolo, però, entrambe le tesi vennero smentite: l'analisi comparativa dei testi mise in luce il fatto che in realtà fu la versione greca a essere stesa per prima e quella latina la relativa traduzione⁷⁴; autori come Riedinger⁷⁵ e Conte⁷⁶, scrive Price⁷⁷, attribuendo l'organizzazione del sinodo totalmente al circolo palestinese, sostennero che questa scoperta riguardasse non soltanto i documenti riportati negli atti (come lo *Psephos*, l'*Ekthesis* e il *Typos* che altrimenti forse non ci sarebbero arrivati) e i passi patristici citati a supporto dell'impostazione diotelitica, ma anche gli interventi tenuti dai vescovi latini durante le sessioni sinodali. Lo storico inglese, però, ha messo in discussione quest'ultima interpretazione, affermando che, per quanto sia innegabile l'intervento dei monaci nell'organizzazione delle sessioni sinodali, ossia nella preparazione dei documenti e dei *florilegia* da leggere e la stesura preventiva degli atti – come si era soliti fare anche per gli altri concili⁷⁸ –, è impensabile che *ogni* dettaglio delle sessioni fosse premeditato⁷⁹. L'argomentazione di Price, però, per quanto convincente, non toglie che il ruolo dei vescovi latini e quello del papa siano stati in realtà molto più marginali di quanto traspare dagli atti. Infatti, il circolo monastico palestinese, il cui principale esponente era Massimo il Confessore, nella Roma del 649, rappresentava la comunità che aveva la maggior dimestichezza con le specificità del greco teologico e la miglior padronanza delle sottigliezze concettuali necessarie per stilare gli atti e gli interventi sinodali⁸⁰.

Costante, che non era riuscito a sopire il conflitto sulle volontà di Cristo promuovendo una dottrina basata sull'*oikovoμία*⁸¹, optò per l'uso della forza per

⁷⁴ R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit. pp. 61-62.

⁷⁵ R. RIEDINGER, *Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins Lateinische Mittelalter*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 9, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1977; ID., *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner* in F. HEINZER, C. SCHÖNBORN (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1982; ID., *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*, Instrumenta Patristica 34, Brepols, Thurnhout 1998.

⁷⁶ P. CONTE, *Il sinodo lateranense dell'ottobre 649*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.

⁷⁷ R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit. pp. 64-68.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁹ Per la sua argomentazione, basata sull'analisi degli atti sinodali, si veda *Ibid.*, p. 66-67.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁸¹ Un principio secondo il quale, al fine di risolvere attriti dottrinali, era lecito accettare una certa flessibilità nel linguaggio teologico, a patto che le differenze fossero puramente terminologiche e non contenutistiche. Si veda R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 20 e p. 429.

sconfiggere definitivamente la fazione diotelita. Nel 649 inviò Olimpio a Ravenna come esarca con il compito di imporre a Roma l'accettazione del *Typos* e di arrestare Martino I che, essendo stato nominato papa senza la benedizione imperiale, era percepito da Costantinopoli come un usurpatore del soglio pontificio⁸². Tuttavia, quando Olimpio arrivò in Italia, probabilmente durante le sessioni del sinodo Laterano⁸³, trovò la Penisola unita sotto l'egida antimonotelita. L'esarca inizialmente tentò di arrestare Martino I, ma gli venne impedito di farlo dall'opposizione del clero romano; nuovamente cercò di eseguire gli ordini ricevuti incaricando uno *spathario* di assassinare il papa, ma anche questo tentativo fallì poiché il soldato improvvisamente perse la vista⁸⁴. Dal momento che l'unica fonte arrivataci su questo episodio è il *Liber Pontificalis*⁸⁵, che tende ad avere un approccio teleologico che talvolta non si sposa con le esigenze storiografiche, non è ben chiaro il motivo del fallimento di questi piani, e soprattutto del secondo; ma si può affermare con certezza che, in seguito al doppio insuccesso, Olimpio decise di rinnegare Costante e, alleandosi con Martino I, abbracciò il diotelismo e si autoincoronò imperatore. Un altro aspetto della questione che non è chiaro agli storici è se il pontefice abbia semplicemente goduto dell'usurpazione di Olimpio o se abbia avuto, invece, un ruolo attivo nel convincerlo. Le fonti che trattano l'alleanza tra il pontefice e l'esarca sono discordanti: se nel *Liber Pontificalis*⁸⁶ la conversione di Olimpio viene attribuita unicamente all'intervento divino, escludendo quindi qualsiasi tipo di influenza del papa sull'ufficiale bizantino, negli atti del processo che la corte costantinopolitana organizzò per Martino I, una volta che riuscirono ad arrestarlo nel 653, si fa chiaro riferimento all'impegno di Martino in tal senso⁸⁷. Entrambe le fonti, tuttavia, vengono giudicate faziose e quindi non sufficientemente affidabili per ricostruire il ruolo del pontefice nella sedizione di Ravenna.

È interessante, a proposito degli atti del processo di Martino I e di quello successivo di Massimo (che, nonostante sia stato – probabilmente – arrestato anch'egli

⁸² *Ibid.*, p. 81.

⁸³ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 244.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 244-245.

⁸⁵ Sul fallimento del tentato assassinio di Martino si veda *Liber pontificalis*, I, L. DUCHESNE (ed.), Ernest Thorin, Paris 1886-1892, pp. 337V-338VI, così come da M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 244 n. 302.

⁸⁶ *Liber pontificalis* cit., p. 338VII, come in M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 245.

⁸⁷ ANASTASIO BIBLIOTECARIO (trad. Latina), TEODORO SPUDAEUS, *Narrationes de exilio et morte S. Martini* (BHL 5593-5594, CPG 7969), in B. NEIL (ed. e trad.), *Seventh-Century Popes and Martyrs* cit., § 16-17, a pp. 194-199 così come in M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 245 n. 305.

nel 653, non arrivò a Costantinopoli prima del 655⁸⁸), riflettere sulla linea processuale tenuta dalla corte imperiale. La corte, infatti, ignorò completamente le questioni dottrinali e la posizione diotelitica degli imputati, basando le accuse esclusivamente su fatti politici: le imputazioni si focalizzarono sui legami che Martino e Massimo ebbero rispettivamente con i risvolti degli avvenimenti degli anni '40⁸⁹, e i due furono incolpati di alto tradimento nei confronti dell'imperatore e dell'Impero stesso. Martino, giudicato colpevole di aver sostenuto la ribellione di Olimpio, venne condannato a morte, ma la pena venne ridotta all'esilio, che scontò a Cherson, sulla costa settentrionale del Mar Nero, dove rimase fino alla sua morte, nel 655 o nel 656. Massimo, invece, venne accusato non solo di aver supportato la sedizione di Gregorio, ma anche di aver contribuito attivamente alla caduta dell'intero settore orientale durante l'invasione mussulmana attraverso il suo impegno nel diffondere l'opposizione al monotelitismo imperiale⁹⁰. Il Confessore venne a sua volta condannato all'esilio che scontò prima a Byzia, in Tracia, e, a partire dal 656, in Lazica, regione sulla costa Est del Mar Nero, dove morì nel 662.

Nelle ricostruzioni storiografiche si tende a far coincidere l'arresto di Martino e Massimo con il progressivo quietarsi della fazione dioenergista: Papa Eugenio I (654-657) si rifiutò, come i predecessori, di approvare il *Typos*, nonostante sia probabile che ci fossero delle aspettative positive in tal senso a Costantinopoli⁹¹ ma, a partire dal suo successore Vitaliano I (657-672), che accettò il *Typos* (o, piuttosto, non lo condannò), Roma e Costantinopoli tornarono in comunione. La riconciliazione, infatti, è confermata dalla ricostruzione del viaggio in Italia di Costante II che nel 663 si recò a Roma in "un'atmosfera amichevole"⁹². La questione sul numero delle volontà di Cristo non si

⁸⁸ P. BOOTH in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit. p. 83.

⁸⁹ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., pp. 300-313.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁹¹ Nel corso della Tarda Antichità, prima di ascendere al soglio petrino, i candidati dovevano ricevere l'approvazione dall'imperatore; nel periodo successivo alla riconquista Giustiniana dell'Italia, si affermò la possibilità alternativa di riceverla dall'esarca di Ravenna. Sia P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 320, che M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., pp. 294-295 sostengono che i quattordici mesi che intercorsero tra la deposizione di Martino I e l'elezione di Eugenio I possano lasciar dedurre qualche forma d'accordo tra gli emissari romani e la corte imperiale, in quanto questo arco di tempo è simile a quelli degli interregni di altri papi che hanno ricevuto la conferma non da Ravenna ma da Costantinopoli. Secondo i due autori gli emissari, a Costantinopoli, devono essere stati coinvolti nella contrattazione di un qualche tipo d'accordo che, con molta probabilità, riguardava la sottoscrizione del *Typos* senza la quale non sarebbe arrivata l'approvazione imperiale. Peraltro, il fatto che Martino I (così come il suo predecessore Teodoro) sia stato eletti al soglio pontificio senza aver prima ricevuto l'approvazione imperiale è uno dei motivi utilizzati in sede processuale per confermare il tradimento del papa. Inoltre, sottolineiamo che questo fatto ha una certa importanza anche in sede storiografica perché spesso viene portato a testimonianza del percorso separatista che Roma aveva preso dopo il pontificato di Onorio I.

⁹² M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 598.

concluse, però, con il trionfo del *Typos*. Dopo la morte di Costante II in Sicilia, ascese al trono Costantino IV. Come si è già scritto, le pressioni mussulmane impegnarono i primi anni del suo regno ma, una volta firmata la pace con il Califfato, a causa dei dissidi interni che minavano l'autorità di Mu'āwiya, l'imperatore ebbe la libertà di cui aveva bisogno per poter concludere la questione monotelita. Come scrive Hovrun⁹³, facendo sua la posizione di Pheidas⁹⁴, il successore di Costante II volle restaurare l'autorità del concilio ecumenico che nel corso degli ultimi decenni era stata soppiantata da quella patriarcale, convinto che questo avrebbe permesso alla Chiesa di risolvere da sé il conflitto dottrinale. Questa iniziativa imperiale incontrò il favore sia di Roma che di Costantinopoli e, grazie alle evoluzioni politiche interne al Califfato che permisero ai vescovi delle chiese sotto il controllo arabo di recarsi in territorio imperiale, nel 680 venne aperto il sesto concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli. Nel corso delle diciotto sessioni, i padri conciliari presero in considerazione sia l'interpretazione della dualità dell'attività e della volontà di Cristo sia quella della loro unicità e giunsero alla conclusione che l'interpretazione monoenergista-monotelita doveva essere rigettata; per sancire la decisione vennero anatematizzati i principali sostenitori del monotelismo tra cui i defunti patriarchi di Costantinopoli Sergio e Pirro, Ciro di Alessandria e papa Onorio I. Costantino IV non presiedette a tutte le sessioni conciliari; questo è probabilmente da imputare alla necessità di intervenire sul fronte danubiano dove la coalizione bulgara si faceva sempre più minacciosa; Haldon⁹⁵, inoltre, avanza una seconda spiegazione, secondo la quale il sovrano si sarebbe allontanato dal concilio anche per verificare come l'ambiente ecclesiastico costantinopolitano e le gerarchie militari, che fino ad allora erano state due dei maggiori nuclei di affermazione del monotelismo, avrebbero reagito all'abbandono del compromesso dottrinale da parte dell'imperatore. In particolare, argomenta lo storico, sarebbe stato proprio l'esercito a produrre l'opposizione più strenua nei confronti dell'affermazione della dottrina diadica, ma il sovrano ordinò l'arresto e l'esecuzione dei maggiori esponenti delle truppe in protesta, sedando, così, la ribellione. Nonostante l'esito del sesto concilio ecumenico e l'impegno di Costantino IV, però, il monotelismo non venne totalmente estirpato, continuando ad annoverare fedeli specialmente nella Siria del Nord⁹⁶. L'ultimo imperatore che sostenne questa dottrina fu Filippico Bardane (711-713) militare di alto rango di origini armene che, ricalcando le orme di Eraclio, cercò di

⁹³ C. HOVRUN, *Will, Action and Freedom* cit., p. 86.

⁹⁴ V. PHEIDAS, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, Atene 1995, pp. 570-571.

⁹⁵ J. HALDON, *The Empire that would not die* cit., p. 45.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 47.

reintrodurre a sua volta il monotelismo, ma il suo tentativo si spense assieme alla sua vita, interrotta da una congiura di palazzo.

Conclusa la presentazione delle principali dinamiche politiche e religiose della crisi sulle attività e le volontà di Cristo, si analizzerà ora l'impostazione della storiografia bizantina sul tema.

CAPITOLO 2:

UN'ANALISI SULLA STORIOGRAFIA BIZANTINA

LA TRADIZIONE DI STUDI BIZANTINI

Nell'ambito degli studi di storia medievale il periodo compreso tra l'VII e il IX secolo veniva tradizionalmente considerato una fase di cerniera fra il declino della parte occidentale dell'Impero Romano e la rinascita carolingia, primo momento luminoso dopo tre secoli di tenebre culturali e anarchia politico-militare. Seguendo la disamina che ne fa Haldon⁹⁷, questa interpretazione storiografica affonda le sue radici nel periodo rinascimentale e nella volontà di evidenziare la stretta vicinanza tra la cultura classica e quella rinascimentale stessa in contrasto con il barbarismo medievale. Nel XIX secolo il concetto dei “secoli bui” trovava ancora terreno fertile, sebbene non più secondo un'impostazione estetico-culturale ma, piuttosto, seguendo il pensiero positivista che considerava come fonti utilizzabili per far ricerca storica soltanto le opere storiografiche e cronografiche e che, quindi, lamentava una forte scarsità di documentazioni per i tre secoli in oggetto. In seguito alle riflessioni fatte a partire dalla seconda metà del XX secolo sulla metodologia della ricerca storica, questa chiave interpretativa è stata ormai abbandonata, soprattutto grazie alla volontà degli studiosi di aprirsi a testimonianze di natura diversa rispetto a quelle già citate. Rimanendo nell'ambito delle fonti letterarie, solo per portare alcuni esempi, si possono annoverare tra queste “nuove” fonti i testi agiografici, liturgici, teologici, o ecclesiologici; ma tralasciando le fonti scritte si possono citare le testimonianze della numismatica, dell'epigrafia, della sigillografia e dell'archeologia, che, nonostante le relative sfere di ricerca fossero già da tempo affermate, non erano considerate come documentazioni fondamentali per l'indagine storica. In funzione del superamento di questa impostazione metodologica fu capitale l'apporto della scuola de *Les Annales* che promosse l'interazione fra ricerche condotte in settori differenti; in particolare la riflessione di Bloch della prima metà del XX secolo in merito alla cooperazione tra le diverse discipline scientifiche fu una delle pietre miliari dello sviluppo metodologico della ricerca storica che sempre di più si aprì all'apporto

⁹⁷ J. F. HALDON, *The Empire that would not die* cit., pp. 3-4.

dello studio di campi diversi non solo per integrare le lacune delle fonti storiografiche ma anche per verificarne l'attendibilità. Questo approccio interdisciplinare risulta essere ancora più fruttuoso quando applicato a un ambito come quello dell'Europa occidentale del VII secolo, che, come già accennato, è caratterizzato da un numero piuttosto limitato di testimonianze storiografiche intese alla maniera positivista.

Gli studiosi che analizzano la storia della bizantinistica osservano che, per quanto riguarda questo filone di ricerca, lo sviluppo della riflessione storica non ha riguardato soltanto l'aspetto metodologico, ma anche – e, forse, ancora più di questo – quello interpretativo: dagli albori dell'interesse accademico nei confronti di questo periodo a oggi, infatti, gli studiosi hanno cambiato drasticamente opinione nei suoi riguardi. Vasiliev⁹⁸ afferma che, sebbene si possano rintracciare le prime forme di studio della lingua, della cultura e della storia greca medievale tra il XV e il XVI secolo, sarà soltanto nel XVII che, presso la corte reale francese, verranno gettate le fondamenta della bizantinistica, in particolare, sottolinea lo storico, grazie ai lavori di Du Cange⁹⁹. L'interesse per la storia dell'Impero Romano medievale, però, subì i cambiamenti della cornice intellettuale dell'epoca moderna: l'avvento del pensiero illuminista, “caratterizzato dal rifiuto del passato, dallo scetticismo verso la religione e dall'aspra critica verso il potere ecclesiastico e la monarchia despotica”¹⁰⁰, comportò l'affermazione della chiave interpretativa secondo cui la storia dell'Impero Romano, a partire dal regno di Foca (602-610), non fu altro che “una serie di rivolte, di sedizioni e di perfidie”¹⁰¹. La posizione interpretativa diffusa nel XVIII secolo, riassunta in questo passaggio di Montesquieu, sosteneva che la causa della caduta dell'Impero Romano sarebbe da attribuire alle pressioni dei popoli barbarici, all'avvento del Cristianesimo e all'inefficienza degli imperatori, e così formulata costituì la cornice storiografica per molti decenni: Gibbon, nella prefazione alla sua *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*¹⁰², individua il periodo che intercorre tra la fine del regno di Traiano (98-117) e la caduta di Costantinopoli (1453) come una lunghissima ma inesorabile decadenza di

⁹⁸ A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire (324-1453)*, University of Wisconsin Press, Madison 1952, p. 3-6.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 6. Traduzione mia. Testo originale: “The Age of Reason characterized by denial of the past, by skepticism toward religion, by strong criticism of clerical power and despotic monarchy [...]”.

¹⁰¹ MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, Pierre Mortier, Amsterdam 1734, p. 238. Traduzione mia. Testo originale: “L'histoire de l'Empire Grec [...] n'est plus qu'un tissu de révoltes de séditions, et de perfidies”.

¹⁰² E. GIBBON, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 Voll., W. Strahan & T. Cadell, Londra 1776-1788.

tredici secoli in cui un'istituzione tanto potente da dominare l'intero Mediterraneo finì per regnare solo su un'unica città, dimentica, ormai, delle sue radici linguistiche e culturali latine. Era tanto impresso il modello della decadenza bizantina nella cultura illuministica, che nel 1815, argomenta Vasiliev¹⁰³, Napoleone esortò i membri della Camera a sostenerlo, e a non imitare "l'Impero Bizantino che, pressato da ogni parte dai Barbari, si rese lo zimbello dei posteri occupandosi di sottili discussioni mentre l'ariete sfondava le porte della città"¹⁰⁴. L'atteggiamento degli storici nei confronti della storia bizantina, dopo più di un secolo di stasi, cambiò nel corso della seconda metà del XIX secolo, concretizzandosi in opere come *A History of Greece from Its Conquest by the Romans to the Present Time (B.C. 146-A.D. 1864)*¹⁰⁵ di Finley nella quale, argomenta Vasiliev¹⁰⁶, l'autore, stimolato dal suo interesse per la Grecia da poco formata nazione indipendente dalla dominazione ottomana, ripercorse la storia della penisola ellenica interpretandola come un lungo periodo in cui lo spirito del popolo greco riuscì non solo a rimanere vitale, ma anche a preservare tanta forza da tradursi nella guerra d'indipendenza greca e all'istituzione dello stato nazionale ellenico. Nella sua interpretazione, Finley, abbandonata la chiave di lettura decadentista illuminista, rivaluta il periodo che va dal regno di Leone III Isaurico (717-741) alla presa latina di Costantinopoli del 1204 come il massimo periodo formativo per la monarchia greca, dando ad esso nuovo lustro e, contemporaneamente, legandolo direttamente alla storia della Grecia moderna. Un approccio coevo, ma meno filoellenico e più accademico, è quello adottato da Bury in *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*¹⁰⁷. Nella prefazione all'opera, lo storico irlandese rifiuta con molta decisione l'uso dell'aggettivo *bizantino* in riferimento all'Impero Romano medievale, in quanto termine che sottintende alterità rispetto alla sua fase precristiana, insistendo, invece, sull'uso di una terminologia che richiami la continuità dell'istituzione imperiale, come, appunto, l'attributo *medievale*. Spesso, nei lavori di storia della storiografia bizantina, si cita un passaggio da questa sua argomentazione prefatoria, nella quale Bury

¹⁰³ A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire* cit., p. 7.

¹⁰⁴ H. HOUSSAYNE, 1815. *La première restauration, le retour de l'île d'Elbe, les cent jours*, Librairie académique Didier, Parigi 1899, p. 618. Traduzione mia. Testo originale: "N'imitons pas l'exemple du Bas-Empire qui, pressé de tous côtés par les Barbares, se rendit la risée de la postérité en s'occupant de discussions subtiles au moment où le bélier brisait les portes de la ville. "

¹⁰⁵ G. FILNAY, *A History of Greece from Its Conquest by the Romans to the Present Time (B.C. 146-A.D. 1864)*, 7 Voll., MacMillan, Londra 1877.

¹⁰⁶ A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire* cit., p. 13-16.

¹⁰⁷ J. B. BURY, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, 2 Voll. MacMillan, Londra 1889.

asserisce fermamente che “nessun *Impero Bizantino* iniziò mai ad esistere, perché l’Impero Romano non finì se non nel 1453”¹⁰⁸. Continuando la sua argomentazione, inoltre, lo storico si spende in una critica tagliente sia verso i suoi predecessori che hanno promosso l’idea della fine dell’Impero Romano con la caduta della sua *pars occidentalis*, riferendosi in particolare a Guizot in *Histoire générale de la civilisation en Europe*¹⁰⁹, sia verso quelli che hanno promosso l’interpretazione decadentistica di cui accennato sopra, tra cui Gibbon in *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*¹¹⁰ e Lecky in *History of European Morals*¹¹¹. L’impianto dell’opera di Bury è, quindi, testimone della forte cesura rispetto alla storiografia illuminista, ma, allo stesso tempo, appare essere figlio del proprio tempo, in quanto fortemente incentrato sulla storia evenemenziale. Lo dichiara apertamente l’autore stesso nella prefazione scrivendo che “la Chiesa era legata così in profondità allo Stato che l’aspetto ecclesiastico non può essere tralasciato nemmeno in storie che non lo trattino; ma ho cercato di soffermarmi su questo campo il meno possibile”¹¹²; infatti, nel suo lavoro i riferimenti alla storia ecclesiastica, alla teologia o alla dottrina sono limitati allo stretto necessario. Un ulteriore contributo allo sviluppo della storiografia bizantina, scrive Haarer¹¹³, è da individuare nel pensiero di stampo marxista, formulato alla fine del XIX secolo e affermatosi nel corso dei successivi decenni, grazie al quale, scrive la storica¹¹⁴, venne posta particolare attenzione sulla prospettiva socio-economica. A prescindere dagli sviluppi di questa impostazione, in questa sede ci interessa soprattutto riprendere la sottolineatura di Haarer¹¹⁵ per cui, lungo la gran parte del XX secolo, sarà proprio in asse col paradigma marxiano che la storiografia – medievale in generale e, nello specifico, – bizantina verrà orientata, elaborando argomentazioni fondate sull’imprescindibilità dell’analisi socio-economica. Sarà solo con la pubblicazione del 1971 di Peter Brown intitolata *The World of Late Antiquity*¹¹⁶, prosegue la storica¹¹⁷, che la bizantinistica si aprirà ad una nuova stagione di

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. V. Traduzione mia. Testo originale: “no “Byzantine Empire” ever began to exist; the Roman Empire did not come to an end until 1453”.

¹⁰⁹ M. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Pichon et Didier, Parigi 1828.

¹¹⁰ E. GIBBON, *History of the Decline and Fall* cit.

¹¹¹ W. E. H. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 Voll., George Braziller, New York 1869.

¹¹² J. B. BURY, *A History of the Later Roman Empire* cit., p. XI. Traduzione mia. Testo originale: “the Church was so closely connected with the State that the ecclesiastical element cannot be ignored in histories that are not ecclesiastical; but I have endeavoured to encroach on this ground as little as possible”.

¹¹³ F. K. HAARER, *Writing Histories of Byzantium: The Historiography of Byzantine History*, in L. JAMES (ed.), *A Companion to Byzantium*, Wiley Blackwell, Chichester 2010, pp. 9-21.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁶ P. BROWN, *The World of Late Antiquity*, Thames and Hudson, Londra 1971.

¹¹⁷ F. K. HAARER, *Writing Histories of Byzantium* cit., p. 15.

studi, caratterizzata da un crescente interesse verso gli aspetti culturali della storia dell'Impero Romano tardoantico e medievale. In questo rinnovato entusiasmo, per quanto le interpretazioni socio-economiche non siano totalmente svanite, esse sono state progressivamente soppiantate da nuovi filoni d'indagine dedicati allo studio della cultura e alla sua funzione nella strutturazione dell'identità e dell'apporto della religione al pensiero, al tessuto sociale e alle dinamiche politiche. Uno di questi ambiti di ricerca affermatosi negli studi storici contemporanei, particolarmente pertinente all'analisi svolta in questa tesi, riguarda lo studio delle cornici ideologiche entro cui le società del passato agivano, e questo a causa della maturazione, da parte degli storici, della consapevolezza che quanto più si riesce a comprendere il pensiero di un contesto storico, tanto più ci si avvicina al modo in cui gli eventi del passato sono stati percepiti e interpretati dalle persone che li hanno vissuti, o, in altre parole, tanto più si può provare a valutare il peso che hanno avuto i fatti nel momento in cui sono accaduti. Indubbiamente questa prospettiva di studio è debitrice della riflessione metodologica di Bloch, dal momento che i tentativi di comprendere la mentalità di un qualsiasi periodo storico difficilmente possono essere basati solo sulle cronografie che, per quanto utili per la datazione di eventi a noi molto lontani, raramente rendono la dimensione umana che sottostà agli eventi stessi. È innegabile che senza la *Cronaca* di Teofane il Confessore, ad esempio, possa risultare difficile ordinare cronologicamente le tappe dell'espansione mussulmana nelle province orientali dell'Impero Romano, ma senza i testi apocalittici che costellarono la produzione letteraria del periodo difficilmente potremmo sapere come i Romani della prima metà del VII secolo interpretarono quello che oggi è considerato come un momento chiave della storia dell'Europa medievale.

Per quanto appena scritto, riteniamo importante aprire l'analisi dell'approccio storiografico bizantinista contemporaneo sulla controversia cristologica di VII secolo di cui ci stiamo occupando proprio presentando alcuni aspetti delle più recenti riflessioni inerenti al contesto ideologico e, in particolare, al confronto tra monoteliti e dioteliti sul piano della filosofia politica.

LA STORIOGRAFIA BIZANTINA IN RELAZIONE ALLE PROSPETTIVE DI STUDIO CONTEMPORANEE

The ruler who himself neglects to observe God's ordinances cannot also maintain them in his empire; he will gather to himself the wicked and corrupt, and he will drag down all to eternal damnation. The condition of the empire is, therefore, the moral barometer of the emperor himself.¹¹⁸

Abbiamo voluto iniziare il paragrafo riportando questo passaggio di Booth per la nitidezza con cui l'autore riassume due nodi concettuali su cui gli antimonoteliti elaborarono la critica ideologica nei confronti dei sovrani costantinopolitani: l'imperatore che non rispetta le ordinazioni divine, o, in altri termini, che si arroga i diritti che spettano alla gerarchia ecclesiastica intervenendo in materia di fede, non riuscirà a tenere vicini a sé gli ecclesiastici che rispettano il volere divino, attirando, invece, i falsi sacerdoti corrotti dall'eterodossia. Ma l'imperatore rimane pur sempre la guida del popolo eletto; la dannazione divina, di conseguenza, non cadrà solo sul sovrano eretico, ma sulla Cristianità intera che egli sta conducendo. Ma da cosa si deduce la "condizione dell'Impero"? Ancora una volta, troviamo la risposta a questa domanda nelle argomentazioni di Booth, il quale, a più riprese, nello sviluppo di *Crisis of Empire*, riporta la strettissima connessione causale tra la rettitudine morale dell'imperatore e i successi militari dell'Impero attraverso cui pensatori del VII secolo interpretarono gli eventi coevi. Secondo questa impostazione filosofico-politica, laddove l'imperatore avesse agito per il bene dell'Impero, egli avrebbe trionfato per concessione divina, ma, per la stessa logica, qualora venisse sconfitto in battaglia, questo avrebbe testimoniato non solo il fallimento militare del sovrano, ma anche il suo allontanamento dalla rettitudine cristiana e, per estensione, dall'ortodossia dottrinale. Booth¹¹⁹ prosegue argomentando che se questa era la cornice interpretativa entro cui venivano inquadrare le sorti dell'Impero – sia dalla corte costantinopolitana che dai suoi oppositori –, non è una coincidenza che i momenti di massimo impegno dottrinale di Eraclio, e a nostro avviso anche dei suoi successori, siano avvenuti immediatamente dopo le sue vittorie militari, né che le sconfitte che il sovrano subì comportarono dei periodi in cui la politica del compromesso venne proposta con maggior cautela. Questo proprio perché, nell'ottica dell'epoca, la vittoria militare era

¹¹⁸ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 223.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

interpretata come segno della benevolenza divina nei confronti dell'imperatore e delle sue scelte di governo, anche in ambiti diversi da quello prettamente bellico. Sebbene, quindi, il circolo imperiale propendesse per insistere sulla connessione causale vittoria militare - rettitudine dottrinale, non poteva non tenere in considerazione il suo rovescio, ossia sconfitta militare - allontanamento dall'ortodossia, su cui insistevano i suoi oppositori. Specialmente durante il regno eracliano, però, la corte costantinopolitana rielaborò questa seconda lettura dell'impianto ideologico¹²⁰ attraverso un rovesciamento interpretativo per cui i fallimenti militari dell'imperatore non erano da attribuire a sue lacune o errori sul piano religioso ma piuttosto ai peccati del popolo romano che, in quanto peccatore, veniva punito da Dio. Seguendo questa diversa impostazione, quindi, l'imperatore non sarebbe più il colpevole che deve tornare all'ortodossia poter vincere, ma colui il quale deve guidare verso Dio il popolo in errore ottenendo per esso la redenzione. Questa rilettura verrà, però, a sua volta reinterpretata prima da Sofronio e poi da Massimo in chiave antimperiale. Per presentare questa loro posizione, Booth¹²¹ propone un confronto tra le opere di Giorgio di Pisidia, poeta attivo presso la corte eracliana, e quelle di Sofronio. Laddove il primo identifica Eraclio come il nuovo Costantino che, incaricato da Dio, sconfigge il nemico Sasanide per redimere il popolo romano dai peccati,¹²² il monaco alessandrino¹²³ riduce drasticamente i meriti militari imperiali attribuendo invece la responsabilità della vittoria unicamente alla Croce che, portata a Ctesifonte, avrebbe causato la morte di Cosroe II portando, di conseguenza, la pace nel mondo, scavalcando, così, il ruolo del sovrano in favore dell'intervento divino.

Dato per appurato che queste considerazioni di filosofia politica concorrano a tratteggiare la cornice ideologica entro cui il dibattito cristologico si svolse, ci sembra che queste stesse possano contribuire anche a offrire una maggior comprensione della linea d'accusa adottata per i processi di Martino I e Massimo il Confessore. Tale linea, dunque, non sarebbe stata scelta solo per evitare di impantanarsi in questioni di fede particolarmente complesse da dirimere, ma proprio perché riflesso dell'opinione di Costantinopoli sulla natura dell'opposizione dei dioteliti che, come abbiamo appena visto, non si limitavano a contestare la dottrina monotelita imperiale, ma la collegavano

¹²⁰ *Ibid.*, p. 161.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 159-163.

¹²² GIORGIO DI PISIDIA, *In restitutionem sanctae crucis* (CPG 7831), in A. PERTUSI (ed.), *Giorgio di Pisidia. Poemi I, Panegirici epici*, Buch-Kunstverlag Ettal, Ettal 1959, pp. 225-230, si veda P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 160.

¹²³ SOFRONIO, *Εἰς τὸν Τίμου Σταυρόν* (CPG 7650), in M. GIGANTE (ed. e trad. italiana), *Sophronii Anacreontica*, Gismondi, Roma 1957, ed. a pp. 115-117, trad. a pp. 176-177, come in P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 161.

apertamente ai fallimenti militari e all'occupazione araba delle province orientali che ne seguì. D'altro canto, la corte imperiale sosteneva che proprio il dissenso dei dioteliti, in quanto aperto rifiuto delle scelte di colui il quale Dio aveva incaricato di guidare il popolo eletto verso la Salvezza, era la causa delle sconfitte in Oriente; di conseguenza, individuando un forte connotato politico nella loro opposizione¹²⁴, in sede processuale gli antimoneteliti vennero giudicati proprio sotto questo aspetto.

Un altro contesto in cui riteniamo fondamentale riferirci all'approfondimento dell'ideologia che fa Booth è la ricostruzione del processo di Massimo e delle successive fasi di confronto tra la corte imperiale e il Confessore. Constatato che già allora la corte imperiale reputasse il Confessore il leader della fazione diotelita, potrebbe stupire che, se papa Martino, ricevette la condanna a morte (commutata in esilio solo in seguito all'intercessione del patriarca di Costantinopoli), al monaco non venga comminata la pena capitale ma l'esilio. Anche questo trova una spiegazione se si tiene in considerazione il pensiero relativo alla filosofia politica del periodo, perché, come precisa Booth¹²⁵, seguendo il parallelismo tra l'andamento delle operazioni militari e la benedizione divina della politica imperiale, a corte si temeva che l'eventuale condanna a morte di Massimo, in concomitanza con un periodo di importanti sconfitte subite per mano araba, avrebbe probabilmente comportato un ulteriore inasprimento del conflitto dottrinale. Di conseguenza nei confronti del monaco ribelle si preferì adottare un approccio non solo meno drastico ma anche più prudente. Si può individuare, infatti, nello svolgersi degli eventi successivi all'esilio, il tentativo da parte di Costante II di ricucire la ferita che divideva la Cristianità calcedoniana non con l'uso della forza, ma mediante una strategia con cui si auspicava di convincere Massimo a rientrare in comunione con l'imperatore, nella speranza che questo evento avrebbe indotto il resto dei dioteliti ad abbandonare la lotta. In merito a questa linea d'azione, la testimonianza pervenutaci del processo del monaco¹²⁶, ma ancora di più quelle relative alle negoziazioni successive¹²⁷, riportano un Costante relativamente disponibile dal punto di vista dottrinale che si offrì (tramite

¹²⁴ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 301.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 316-317.

¹²⁶ ANASTASIO APOCRISIARIO, *Relatio motionis inter Maximum et principes* (BHG 1231, CPG 7736), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita (Corpus Christianorum. Series Graeca, 39)*, Turnhout, Leuven 1999, pp. 13-51, come in P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 313.

¹²⁷ In particolare ANASTASIO APOCRISIARIO, *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* (BHG 1233, CPG 7735), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia* cit., pp. 73-151, come afferma P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., pp. 314-315.

emissari) di trovare un punto d'incontro dottrinale adottando una formula cristologica che includeva sia la terminologia monadica che quella diadica¹²⁸, secondo Booth¹²⁹, non dissimile da un'impostazione che il Confessore aveva professato in passato. Inoltre, se il monaco fosse tornato in comunione con l'imperatore e avesse accettato di rispettare il silenzio dottrinale, Costante lo avrebbe incontrato alla porta della Chalke e, tributandogli gli onori, lo avrebbe scortato a Santa Sofia, dove insieme avrebbero ricevuto la comunione nell'ala riservata agli imperatori. Ma chiedere a Massimo di accettare il *Typos* e il relativo divieto di trattare il numero delle attività e delle volontà del Cristo significava voleva ottenere suo il riconoscimento del ruolo di sovrano-sacerdote di Costante o, in altri termini, riconoscere all'imperatore il diritto di trattare le questioni di fede. Per come Booth ricostruisce il confronto tra il Confessore e i rappresentanti imperiali¹³⁰ sembra possibile sostenere che le richieste imperiali difficilmente avrebbero incontrato il favore del monaco diotelita. Si può immaginare che il Confessore fosse ben consapevole di quanto rischiasse continuando a sostenere rigorosamente la sua posizione¹³¹; ciononostante egli non solo finì per rifiutare qualsiasi forma di compromesso propositagli, ma colse l'occasione dei confronti con i rappresentanti imperiali per rinnovare il suo rigetto della figura del sovrano-sacerdote, spingendosi persino a contestare l'autorità tradizionalmente attribuita all'imperatore di convocare i concili ecumenici argomentando che, sulla base di precedenti convocazioni imperiali di concili riconosciuti successivamente come eretici – tra i quali egli fece rientrare quelli indetti dai sovrani monoteliti –, questa prerogativa non spettasse all'imperatore, ma fosse anch'essa da rimettere in toto al clero¹³². Nonostante sembri che ci sia stato un momento durante la trattativa nel quale le parti siano state vicine alla stipula di un accordo, le fonti pervenuteci a riguardo¹³³ non ci permettono di definire nitidamente né quali fossero i relativi termini, né tantomeno il motivo che invece portò alla rottura definitiva; si ipotizza, però, che tale motivo potrebbe essere individuato o nell'intransigenza di Massimo o nell'interferenza di alcuni suoi discepoli¹³⁴. Ciò che possiamo affermare è che il compromesso non venne

¹²⁸ Questa formula cristologica è esposta nella maniera più sintetica e chiara da M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 332.

¹²⁹ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 315.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 313-316.

¹³¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula Maximi ad Anastasium monachum discipulum* (BHG 1232, CPG 7701), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia* cit., pp. 161-163, come sostenuto in P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 321, n. 193.

¹³² P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 314.

¹³³ ANASTASIO APOCRISIARIO, *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio* cit., come in P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 317.

¹³⁴ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 317.

mai raggiunto, Massimo e Costante II non tornarono mai in comunione e il progetto imperiale di superare lo scontro sulle volontà di Cristo non si realizzò. Non tratteremo ulteriormente il confronto tra il monaco diotelita e gli emissari imperiali che si concluse con la condanna di Massimo alla mutilazione della lingua e della mano destra, i suoi strumenti di diffusione del dissenso, e al rinnovo del suo esilio in Lazica dove, nel 662, morì. Vorremmo proseguire, invece, approfondendo come i bizantinisti ricostruiscono il ruolo romano nel conflitto cristologico di VII secolo.

Booth, presentando la filosofia politica di VII secolo relativa al rapporto tra successo militare e rettitudine religiosa, non fa mai riferimento a una eventuale posizione romana sull'argomento, riportando invece soltanto il pensiero maturato dalla corte costantinopolitana e quello degli oppositori Sofronio e Massimo. Jankowiak, dal canto suo, puntualizza che durante il primo quarto del VII secolo: "Roma era tanto assente dalle fonti bizantine quanto Costantinopoli dalla principale fonte per la storia del papato, il *Liber Pontificalis*"¹³⁵ e che, solo con lo scambio epistolare tra il patriarca Sergio e papa Onorio I del 634/635, quest'ultimo prenderà atto della diatriba dottrinale che si stava svolgendo in Oriente¹³⁶. Affiancando queste due osservazioni a quelle fatte in precedenza riguardanti la rilevanza del circolo monastico palestinese nell'elaborazione del sinodo Laterano a discapito di quella dei vescovi latini, si potrebbe giungere alla conclusione che la Roma di VII secolo stesse vivendo una fase di profondo impoverimento culturale rispetto all'Oriente e che in questo si possa individuare il principio del processo centrifugo che porterà al distacco identitario e politico del papato dall'Impero Romano. Riteniamo, però, che se si adottasse questo punto di vista si cadrebbe in errore: è vero, infatti, che, come abbiamo visto, a Roma la riflessione filosofico-politico era volta soprattutto a indagare il rapporto tra potere secolare e potere ecclesiastico e ad articolare il principio della separazione tra i due, piuttosto che la relazione causale sviluppata nel contesto orientale tra i risultati militari imperiali e la benevolenza divina, ma questo non impedirà ai pontefici di fare proprie le riflessioni di filosofia politica diffuse a Costantinopoli. Così, ad esempio, fece il neoeletto Giovanni IV quando scrisse una lettera agli imperatori Costantino III ed Eracleona, dimostrando non solo di possedere il linguaggio tecnico e il pensiero filosofico costantinopolitano, ma anche di essere in grado di manipolarlo per

¹³⁵ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 121. Traduzione mia. Testo originale: "Rome est aussi absente des sources byzantines que Constantinople de la source principale de l'histoire de la papauté, le *Liber Pontificalis*".

¹³⁶ *Ibid.*, p. 128.

avvalorare la propria posizione dottrinale e politica. In questa epistola¹³⁷, seguendone la lettura di Cubitt¹³⁸, il pontefice si rifece al dovere cardinale del sovrano di salvaguardare l'ortodossia e, spronando gli imperatori a farlo abrogando l'*Ekthesis* emanata da Eraclio, li rassicurò del fatto che Dio li avrebbe benedetti attraverso la vittoria sui Mussulmani e il conseguente raggiungimento della pace. A ulteriore sostegno della profondità del pensiero romano, Cubitt¹³⁹ specifica anche che, sebbene si tenda ad attribuire a Onorio I un certo tasso di ignoranza teologica individuando nella sua prima lettera a Sergio¹⁴⁰ il momento d'innesto dell'interpretazione monotelita sulla dottrina monoenergista a causa dell'incapacità del papa di distinguere la nozione della volontà da quella dell'attività di Cristo, questa interpretazione non rende merito alla padronanza semantica, teologica e argomentativa del pontefice e, in generale, di quelle dei teologi romani. Infatti, argomenta l'autrice, è di fondamentale importanza tenere presente non solo l'accostamento concettuale tra ἐνέργεια e θέλημα di Onorio ma anche lo scambio epistolare da cui questo viene desunto. Facendo questo emergerebbe, innanzitutto, che lo scopo principale della lettera pontificia in questione è quello di sostenere il divieto patriarcale verso ogni forma di dibattito riguardo al numero delle attività di Cristo, perché, aggiunge la storica riportando l'opinione del papa, queste discussioni cristologiche vengono svolte utilizzando espressioni innovative “che nemmeno i sinodi hanno ordinato [di utilizzare] o l'autorità canonica ha ritenuto opportuno chiarire”¹⁴¹. A prescindere da quale fosse lo scopo ultimo di questa sua lettera, però, prosegue la sua argomentazione Cubitt, Onorio professò l'unicità della volontà di Cristo non tanto perché non fosse in grado di distinguere questo concetto da quello dell'attività, ma piuttosto perché sviluppò il parallelismo già tracciato da Sergio secondo il quale “l'idea di due operazioni potrebbe essere occasione di scandalo, considerato che Cristo non può possedere due volontà opposte”¹⁴².

Abbiamo voluto confrontare i passaggi di Booth e Jankowiak con queste

¹³⁷ GIOVANNI IV, *Epistula Iohannis IV papae ad Constantinum III (rectius Constantem III) imperatorem* (CPL 1729), in PL 129, coll. 561C-566D come in C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 49 n. 137.

¹³⁸ C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., pp. 49-50.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 45-48.

¹⁴⁰ ONORIO I, *Epistula ad Sergium Constantinopolitanum* cit., come in C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 46.

¹⁴¹ ACO² II/2, p. 554, 4–5 come in C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 47. Traduzione mia dal testo inglese: “which not even synods ordained or canonical authority saw fit to clarify”. Testo originale: “ἄπερ οὐδὲ σύνοδοι κατεξέτασαν οὐδὲ αὐθεντία κανονικαὶ ἔδοξαν σαφηνίζειν”.

¹⁴² C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 47. Traduzione mia. Testo originale: “the idea of two operations could be an occasion for scandal, stated that Christ cannot possess two opposed wills.”.

argomentazioni di Cubitt per sottolineare il fatto che non tutti i bizantinisti ricostruiscono il papato romano di VII secolo e il suo impegno contro il monotelismo allo stesso modo. Per quanto a nostra volta riteniamo imprescindibile riconoscere al circolo monastico palestinese, in particolare a Sofronio e a Massimo, un ruolo predominante nell'opposizione alla dottrina imperiale, ci sembra fondamentale sottolineare che anche il papato romano ebbe una funzione importante nel rigettarla: infatti, pur accettando che in sede sinodale i vescovi romani non abbiano contribuito al dibattito cristologico di cui, invece, si occuparono i monaci orientali¹⁴³, riteniamo di poter sostenere che senza l'appoggio di Roma l'opposizione diotelita avrebbe avuto un peso nettamente minore agli occhi della corte costantinopolitana, e in generale della Cristianità calcedoniana, in quanto manchevole dell'autorità ecclesiologica che Roma esercitava. D'altra parte, siamo consapevoli del fatto che non ci si possa aspettare che ogni opera storiografica che tratti gli scontri cristologici di VII secolo dia la stessa considerazione al ruolo romano. In base al taglio storiografico con cui un'opera viene costruita, da cui deriva la disposizione lungo una scala gerarchica degli argomenti inerenti al tema trattato, determinati aspetti o punti di vista vengono approfonditi particolarmente, altri appaiono solo marginalmente e molti altri ancora vengono totalmente tralasciati; e quanto più l'opera è dedicata alla ricerca di un argomento specifico, tante meno lo sono le diramazioni tematiche trattate. Un paragone tra i lavori di Booth e di Jankowiak ci permette di proporre un'applicazione concreta di questa riflessione, sempre, tuttavia, tenendo in considerazione che le due opere non studiano esattamente lo stesso arco di tempo: in *Crisis of Empire* Booth si occupa del periodo che va dall'incoronazione di Eraclio nel 610 alla morte di Massimo nel 662; Jankowiak, invece, nel suo *Essai d'histoire politique du monothélisme*, pur facendo iniziare a sua volta lo studio con l'incoronazione eracliana, lo concluderà solo con l'ultimo rigurgito della questione monotelita, reintrodotta da Filippico Bardane nei primi anni '20 dell'VIII secolo. L'approccio alla ricostruzione dell'uno e dell'altro risulta significativamente diverso: Booth approfondisce doviziosamente le riflessioni ideologiche dei principali protagonisti del dissidio e il rapporto tra gli eventi politici e questa cornice; Jankowiak, invece, si concentra particolarmente su come il piano politico e quello dottrinale si siano influenzati a vicenda. Da queste diverse impostazioni consegue che, sebbene i due trattino di fatto lo stesso argomento, lo fanno in maniera discretamente differente e, tutto sommato, complementare, integrando reciprocamente aspetti tralasciati

¹⁴³ Abbiamo già visto che Price rifiuta questa posizione storiografica; si veda *supra* p. 28.

dall'uno o dall'altro studio. Nella ricostruzione del dissidio che propone Booth, il papato, che, come abbiamo detto, sembra essersi impegnato meno degli alleati palestinesi nell'argomentazione dell'opposizione dottrinale e di quella ideologica, pare avere un ruolo secondario rispetto alle figure di Sofronio e Massimo, che invece tendono a emergere come i veri protagonisti del dissenso. Jankowiak, invece, trattando l'aspetto ideologico come uno dei molti fattori che vanno a comporre la disputa, e quindi approfondendolo meno rispetto a Booth, rende il ruolo del papato più centrale di quanto non faccia il collega inglese, dando maggior risalto all'intervento del pontefice. È chiaro che l'analisi degli stessi fatti darà esiti diversi se condotta con obiettivi di ricerca diversi: *Will, Action and Freedom* di Hovrun, per esempio, si presenta come un'opera principalmente dedicata all'aspetto dottrinale cristologico, che viene ampiamente sviluppato, ma la cui contestualizzazione storica risulta essere piuttosto semplificata e per certi temi elaborata con ricostruzioni che tendono a discostarsi da quelle proposte in opere con un'impostazione storiografica più robusta, come quelle di Booth o Jankowiak; per questo talvolta può apparire più superficiale di queste due, soprattutto per quanto riguarda il ruolo papale. Price, il cui lavoro è una traduzione in inglese degli atti del sinodo Laterano del 649, introduce la sezione principale con un'ampia presentazione del contesto politico-dottrinale¹⁴⁴. Inoltre, proprio perché tratta quello che abbiamo già definito come l'apice del dissenso politico-religioso e della collaborazione romano-palestinese, rispetto agli altri autori, egli tende a presentare gli eventi con un occhio di riguardo maggiore per il punto di vista romano, pur non dimenticando di puntualizzare la centralità del ruolo dei palestinesi e del Confessore in particolare. Haldon, in *The Empire that would not die* tratta principalmente gli aspetti militari ed identitari del periodo che va dalla seconda metà del VII alla prima metà dell'VIII, prediligendo lo studio delle dinamiche instauratesi tra le province orientali dell'Impero e Costantinopoli, a discapito di approfondimenti dottrinali o sulle province occidentali. Egli rende, infatti, una ricostruzione della questione cristologica e del relativo apporto romano dignitosa, ma che non va ad aggiungere nulla di quanto non sia già stato affermato dagli storici che cita; in compenso, però, si sofferma, seppur rapidamente, sul rapporto tra Roma e Ravenna; inoltre la bibliografia che offre è

¹⁴⁴ La traduzione degli atti è interamente lavoro di Price, mentre l'introduzione è stata scritta con la collaborazione di Cubitt e Booth. Si rimanda a p. IX della loro opera per la spiegazione della suddivisione dei paragrafi in base agli autori. All'interno di questa tesi abbiamo voluto rispettare l'autorialità delle diverse sezioni segnalando chi abbia scritto il passaggio a cui ci si sta riferendo. Per motivi di semplicità, nei capitoli legati all'analisi storiografica, specialmente trattando l'impostazione generale dell'opera, ci siamo riferiti solo all'autore principale, Price, ma abbiamo avuto cura di specificare l'autore effettivo nel caso in cui ci si sia rifatti ad una interpretazione specifica di uno dei tre.

ampia e aggiornata, anche a riguardo l'Occidente.

Un'impostazione interpretativa che, entro i limiti posti per il nostro campo di ricerca, non è stata tralasciata o messa in secondo piano da alcun autore è il contesto politico-militare in cui si svolse lo scontro dottrinale-ideologico e, in particolar modo, quello delle guerre per le province orientali contro Persiani prima e Arabi poi. Pur non volendo minimizzare l'importanza del conflitto orientale, certamente gli studiosi presi in esame non rivolgono la stessa attenzione a quanto accadde nelle province occidentali: generalizzando, quella d'Africa è presa in considerazione fondamentalmente solo per trattare l'Unione di Alessandria del 633, la *Disputatio cum Pyrrho* di Massimo il Confessore del 645 e la ribellione dell'esarca Gregorio del 646(?) - 647; gli eventi che riguardano la provincia di Spagna sono appena accennati; un interesse maggiore, invece, è stato mostrato verso la provincia d'Italia che delle tre è quella che ha ricevuto indubbiamente maggiori attenzioni dai bizantinisti contemporanei interessati agli scontri cristologici del VII secolo. D'altronde difficilmente potrebbe non essere così: delle tre province, fu proprio quest'ultima a ospitare uno dei due principali nuclei dell'opposizione diotelita. È proprio dal suo ruolo nel dissidio che derivò, allora, la maggiore attenzione della corte Costantinopolitana e che si potrebbe immaginare, oggi, un discreto interesse nei suoi riguardi da parte degli storici contemporanei. Ciononostante, riteniamo di aver messo in luce che non sia così scontato che un bizantinista odierno che si occupa di questa fase del plurisecolare dibattito cristologico analizzi il punto di vista di Roma sulla questione con la stessa intensità con cui si occupa di quello orientale. Se, quindi, è vero che il ruolo papale necessita di una rivalutazione rispetto a come viene presentato nella maggior parte delle ricostruzioni della bizantinistica, questo non può prescindere da una contestualizzazione approfondita delle vicende italiane di VII secolo, che, nella maggior parte dei casi, sono sviluppate piuttosto superficialmente.

Riteniamo utile in tal senso confrontare i lavori dei bizantinisti con quelli di scuola medievista occidentalista per verificare se l'impostazione delle ricerche sull'Italia altomedievale possa offrire scorci delle dinamiche riguardanti la storia locale che, in quanto tali, potrebbero essere state tralasciate nelle ricostruzioni dei bizantinisti proiettate verso risvolti internazionali; di converso, questo confronto può permettere di constatare se la storiografia delle istituzioni italiche riesca a rendere merito alla cornice politica e religiosa in cui si vanno a collocare i relativi particolarismi.

CAPITOLO 3:
PER UN CONFRONTO TRA STORIOGRAFIA
ORIENTALE E OCCIDENTALE

Per aprire questo capitolo, riteniamo importante fare una precisazione su come la storiografia bizantina e quella medievale occidentale siano diversamente articolate. Per quanto riguarda l'Impero Romano medievale, per la maggior parte della storia di questa istituzione sovranazionale e fortemente centralizzata – eccezion fatta per alcuni periodi – ci si può riferire alla storia della capitale come sinonimo della storia dell'Impero stesso; gli studi dell'Italia altomedievale, viceversa, riflettono la parcellizzazione istituzionale che contraddistinse la penisola in seguito alla calata longobarda e per questo, in merito al VII secolo, gli studi sono caratterizzati da una sostanziale compartimentazione: la storiografia dell'Italia longobarda si occupa di una delle fasi più formative del regno degli antichi Winnili, nella quale si definirono sia i rapporti politici con le grandi potenze confinanti, ossia i Franchi e i Bizantini, sia la figura regale e la relativa ideologia politica. La storiografia dell'Italia bizantina, invece, è tendenzialmente interessata a indagare come vennero adattate le sollecitazioni culturali, militari e religiose che arrivavano dalla capitale al contesto italiano. Non possiamo, però, esimerci dal segnalare un terzo ambito di ricerca: quello riguardante la storia del papato in cui, alla luce della centralità di questa istituzione nei secoli successivi, se ne studiano le radici tardoantiche e altomedievali, spesso in maniera relativamente autonoma dai due filoni di ricerca sopra citati. Applicando a questi tre rami della storiografia la riflessione che abbiamo proposto nel capitolo precedente riguardo alla maniera in cui vengono disposti gerarchicamente gli argomenti trattati in un'opera storica, sarà chiaro che ciascuno di questi filoni di ricerca includerà linee d'indagine di cui si occupano usualmente gli altri due soltanto nel caso in cui esse abbiano implicazioni storiografiche importanti. Ecco che difficilmente, ad esempio, ci si aspetterà in un testo che tratti gli scontri militari tra l'esarcato ravennate e i Longobardi un approfondimento sulla centralità del *Liber Pontificalis* come strumento per ricostruire la cornice ideologica romana del VII secolo, né tantomeno che l'autore di una monografia in cui si trattino le differenze tra la rappresentazione dell'ideologia regia dell'*Origo gentis Langobardorum* e dell'*Historia* di Paolo Diacono si soffermi sulla ricostruzione degli sforzi della sede vescovile ravennate per ottenere l'autocefalia da

Roma. Proprio per questo motivo in questo capitolo vogliamo presentare le prospettive che contribuiscono a ricostruire la cornice politica e quella ideologica italiana e romana entro cui si consumò lo scontro cristologico, nella convinzione che studi rivolti specificatamente all'Italia di VII secolo possano offrirne uno spaccato più dettagliato di quelli dedicati alla prospettiva costantinopolitana.

LA STORIOGRAFIA RECENTE

SULL' ITALIA LONGOBARDA

È utile iniziare questo approfondimento, espandendo il tema già accennato delle dinamiche che caratterizzarono l'atteggiamento dei sovrani longobardi nei confronti di Roma e dell'esarcato di Ravenna. Nel primo capitolo abbiamo riportato l'interpretazione storiografica secondo la quale Rotari fu un sovrano che riuscì, dopo il periodo di quiete degli anni successivi alla morte di Agilulfo, a rivitalizzare l'impegno bellico longobardo nei confronti dell'Italia bizantina. Troviamo adeguato confrontare questa linea interpretativa con alcune delle riflessioni sviluppate nel mondo degli studi sui Longobardi negli ultimi anni, in particolare con quelle di Fabbro, all'interno del suo recente lavoro intitolato *Warfare and the Making of Early Medieval Italy (568-652)*¹⁴⁵. In quest'opera l'autore approfondisce dettagliatamente il susseguirsi dell'operato dei sovrani longobardi a partire dal loro arrivo in Italia, soffermandosi con dovizia di particolari sui rapporti che essi instaurarono con le altre realtà che erano presenti nella penisola o che avevano interessi politici nei suoi confronti, tra cui spiccano per importanza l'esarcato di Ravenna, Roma e i regni merovingi. Non ci soffermeremo a esaminare le relazioni tra il regno franco e quello longobardo, limitandoci a sottolineare che Fabbro attribuisce ai sovrani delle Gallie il ruolo di principale interlocutore e, allo stesso tempo, di rivale di Pavia¹⁴⁶, città che, considerata dai Merovingi un'antagonista rispetto ai propri interessi nel Nord Italia, fu vittima delle intromissioni franche nella politica italiana ben prima dell'invasione carolingia di fine VIII secolo. Molto più importante per il nostro lavoro,

¹⁴⁵ E. FABBRO, *Warfare and the Making of Early Medieval Italy (568-652)*, Routledge, New York 2020.

¹⁴⁶ Siamo consapevoli che riferirci solamente a Pavia come capitale del regno longobardo sia parzialmente errato, dal momento che, per un periodo lo fu anche Milano, ma per motivi di semplicità espositiva abbiamo preferito procedere in tal senso.

invece, è l'analisi che l'autore propone dei rapporti che il regno longobardo intrecciò con Roma e Ravenna: alla fine del VI secolo l'Urbe si trovava in una situazione di estremo pericolo, culminata con un primo assedio nel 592 su iniziativa del duca di Spoleto Ariulfo (591-601) e con un secondo nel 593 (o 594) ad opera di re Agilulfo (591-616). Papa Gregorio Magno (590-604), tuttavia, superati questi momenti critici, riuscì a trovare una linea d'accordo con il sovrano germanico. Secondo Fabbro¹⁴⁷, l'accordo dev'essere attribuito non solo alla capacità diplomatica del papa ma anche alle ambizioni di Agilulfo di fregiarsi, invece del titolo di *rex gentis Langobardorum*, di quello di *rex totius Italiae*, proposito che richiedeva il riconoscimento di tutti i principali attori della politica italiana del tempo, papa compreso. Fabbro, inoltre, afferma che sarà proprio grazie agli accordi raggiunti in quest'occasione tra Gregorio Magno e Agilulfo che i rapporti tra il regno longobardo e Roma rimarranno pacifici per la durata dell'intero VII secolo¹⁴⁸. Il periodo di tempo che separa la morte di Agilulfo, nel 616, fino all'incoronazione di Rotari, nel 636, è caratterizzato da una grave penuria di fonti coeve che rende difficile ricostruire dettagliatamente il corso degli eventi. Nel 615 o 616 venne nominato da Eraclio esarca d'Italia un eunuco di nome Eleuterio con l'incarico di sedare le sommosse che erano scoppiate a Ravenna e Napoli. Una volta portato a termine il suo compito, Eleuterio si scontrò con i Longobardi, il cui re era diventato Adaloaldo (616-626) il quale, così come il padre, ambiva a unificare l'intera penisola italiana sotto la propria corona. Dopo essere stato ripetutamente sconfitto in battaglia, l'esarca accettò di patteggiare con il sovrano longobardo e di pagargli lo stesso tributo che papa Gregorio offrì ad Agilulfo per sciogliere l'assedio romano del 593/594. Lavorando sulle poche testimonianze del periodo pervenuteci¹⁴⁹, Fabbro¹⁵⁰ avanza un'ipotesi tanto interessante quanto difficile da verificare: secondo lo storico, questo particolare tributo non riguarderebbe solo l'aspetto pecuniario, ma implicherebbe anche il riconoscimento da parte di Eleuterio della sovranità di Adaloaldo, così come Gregorio aveva riconosciuto quella di Agilulfo in concomitanza del pagamento del tributo. Proprio questa intesa con il re, inoltre, potrebbe aver fornito all'esarca la sicurezza politica sufficiente per "auto-elevarsi" alla porpora nel 619. La documentazione relativa a questa vicenda, però, non permette di andare oltre al riconoscimento dell'esistenza di un qualche tipo di accordo tra Adaloaldo e l'esarca, il

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁹ *Liber Pontificalis* cit., in particolare la vita di Deusdedit, pp. 319-320 e (autore anonimo) *Prosperi Aquitani Chronici Continuator Havniensis*, (ed.) G. MILLE, Wiedmann, Berlino 1866, come in E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., p. 139.

¹⁵⁰ E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., pp. 139-143.

quale, mentre si dirigeva a Roma per farsi incoronare imperatore, venne ucciso dalle truppe fedeli a Costantinopoli. Infine, conclude Fabbro, non sapremo mai come il pontefice avrebbe reagito all'usurpazione di Eleuterio né, quindi, se questa sarebbe potuta diventare, rimanendo nel VII secolo, la prima occasione per Roma di svincolarsi dall'influenza costantinopolitana, sebbene non raggiungendo una completa autonomia ma rimanendo sotto l'egida longobarda. L'unica cosa che si può affermare con certezza a riguardo è che il papato e il regno germanico rimasero in buoni rapporti, a prescindere dai cambiamenti che caratterizzarono la situazione politica longobarda e dall'evolvere delle relazioni tra il regno e l'esarcato.

Un secondo approfondimento di Fabbro che vorremmo riportare, riguarda le campagne militari di Rotari¹⁵¹. Come abbiamo già ricordato, a questo sovrano viene solitamente attribuito un rinvigorimento delle azioni militari pavesi, in funzione antimperiale, perlopiù basandosi sulla descrizione che ci lascia Fredegario nella sua *Cronaca* riguardo la devastazione che Rotari portò nella Liguria bizantina¹⁵². Lo studioso argomenta che le recenti ricerche archeologiche¹⁵³ tenderebbero a indicare, invece di una conquista *manu militari*, l'abbandono della regione da parte delle forze bizantine che, a causa della penuria di risorse dall'Oriente – siamo nel periodo delle pesanti sconfitte contro gli Arabi – sarebbero state fatte ripiegare su Ravenna per garantire la difesa del centro amministrativo e militare della provincia. Se questa interpretazione trovasse conferma, andrebbe in parte a sminuire l'ipotesi che propone Cubitt cercando di trovare una motivazione all'appropriazione del tesoro laterano da parte del *chartularius* Maurizio e dell'esarca Isacco, secondo la quale gli ufficiali bizantini avrebbero agito in tal senso in seguito non solo alle carenze di risorse dall'Oriente, ma anche alle ripercussioni economiche derivate dagli sforzi bellici ravennati, visto che quest'ultimi, secondo Fabbro, sarebbero da minimizzare. Una carenza dell'analisi di Fabbro è rappresentata dal fatto che lo storico, nella sua argomentazione, non prende in considerazione l'espansione longobarda nella *Venetia et Histria*. È generalmente accettato, infatti, che Rotari conquistò Oderzo e Altino nel 639 e che le popolazioni di queste città si spostarono nella laguna veneta, fondando nuovi insediamenti a Cittanova e a Torcello. Nel 1998, tuttavia,

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

¹⁵² FREDEGARIO, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV, cum Continuationibus*, MGH SS rer. Merov. 2, II. Per le campagne militari di Rotari in oggetto si veda libro IV.71 a pp. 156-157, come in E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., p. 153.

¹⁵³ In particolare Fabbro si rifà a R. BALZARETTI, *Dark Age Liguria: Regional Identity and Local Power, c. 400-1020*, Bloomsbury Publishing, London 2013, pp. 45-53.

Zanini¹⁵⁴ propose un'interpretazione basata sui dati archeologici riguardanti Oderzo per cui la città sarebbe stata abbandonata dai Bizantini, invece che presa dai Longobardi; questi, in seguito, ne avrebbero distrutto le mura per evitare che tornasse a essere un avamposto fortificato imperiale in territorio longobardo¹⁵⁵. La ricostruzione di Zanini va quindi a colmare la lacuna dell'interpretazione avanzata da Fabbro, la quale, a questo punto, sembra poter essere verisimile. Incrociando, quindi, quanto scrivono Fabbro e Zanini, si può affermare che prima del 640 l'esarcato non fosse stato impegnato in attività belliche particolarmente onerose e che, di conseguenza, la sottrazione del tesoro laterano da parte di Maurizio ed Isacco non possa essere ricondotta anche a questo movente.

In merito al tema della reinterpretazione della figura di Rotari, per cui egli più che un grande comandante sarebbe stato un sovrano acuto che seppe far fruttare la congiuntura in cui regnò, segnaliamo un'ultima considerazione di Fabbro¹⁵⁶. Lo storico argomenta che le qualità belliche del sovrano, che nell'*Origo gentis Langobardorum*¹⁵⁷ trovano coronamento nel trionfo dello Scultenna, si scontrano con i magri guadagni che derivarono dalla battaglia; infatti, sembrerebbe che Rotari non sia riuscito né a ottenere tributi dall'esarcato né ad annettere altri territori al regno. Questa linea interpretativa di Fabbro si inserisce in un filone ormai abbastanza affermato secondo il quale l'episodio dello Scultenna non sarebbe, appunto, da considerare come una vittoria schiacciante per i Longobardi che, infatti, non proseguirono ulteriormente verso Ravenna. Questa battaglia è ritenuta importante, inoltre, perché, seguendo le argomentazioni che propose Bertolini nel 1953¹⁵⁸, è associata alla "morte gloriosa" dell'esarca Isacco. Nei fatti, però, Fabbro¹⁵⁹, rianalizzando i nessi logici che Bertolini tracciò tra le fonti, sottolinea che non possiamo essere certi che Isacco sia morto esattamente in quest'occasione, perché nessuno dei documenti su cui egli costruisce la propria argomentazione contiene un riferimento cronologico puntuale e che, quindi, la ricostruzione di Bertolini rimane soltanto una congettura che non è stata adeguatamente provata.

¹⁵⁴ E. ZANINI, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Edipuglia, Bari 1998, pp. 84-86.

¹⁵⁵ Zanini argomenta ulteriormente sostenendo che, nonostante il cambio di sovranità, le forze imperiali sarebbero tornate nella città e ne avrebbero ricostruito le mura, altrimenti non si potrebbe spiegare come mai Oderzo venne privata della propria cinta difensiva una seconda volta, una trentina d'anni dopo la spedizione di Rotari. ID., *Le Italie bizantine* cit., pp. 85-86.

¹⁵⁶ E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., pp. 154-155.

¹⁵⁷ (autore anonimo), *Origo gentis Langobardorum*, MGH SS rer. Lang. 1. Per il riferimento alla battaglia dello Scultenna si veda § 6 a pp. 5-6, come in E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., p. 155.

¹⁵⁸ O. BERTOLINI, *Il patricio Isacio esarca d'Italia*, Atti del 2° Congresso internazionale di Studi sull'alto medioevo, Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1953, pp. 117-120.

¹⁵⁹ Per la ricostruzione dei vari nessi documentari che propone Bertolini rimandiamo a E. FABBRO, *Warfare and the Making* cit., pp. 155-156.

Abbiamo ritenuto importante segnalare questi approfondimenti di Fabbro perché, nonostante possano sembrare laterali rispetto al nostro oggetto di ricerca, ci permettono di insistere sull'importanza del confronto con ambiti di ricerca esterni al proprio. Evidentemente non ci si può aspettare che Booth o Jankowiak, ad esempio, facessero riferimento alla riflessione sulla portata delle azioni militari rotariane di Fabbro, dato che il primo ha pubblicato *Crisis of Empire* nel 2014, il secondo il suo *Essai d'histoire politique du monothélisme* nel 2009 mentre *Warfare and the Making of Early Medieval Italy* è stato dato alle stampe solo nel 2020. Riteniamo, però, che un nuovo lavoro che tratti le dinamiche italiane di VII secolo con un'ottica sufficientemente ampia, non potrà mancare di fare riferimento agli studi di Fabbro. Tuttavia, appare necessario anche puntualizzare una lacuna dell'opera di Fabbro in riferimento all'unico passaggio in cui si accenna al conflitto sulle volontà del Cristo incarnato¹⁶⁰: lo studio, infatti, non solo affronta il tema in maniera succinta, scelta che trova una spiegazione nella distanza tra questo argomento e la successione dei sovrani longobardi o l'impatto che le battaglie ebbero per il tessuto sociale e politico del Nord Italia altomedievale, ma inoltre, sfortunatamente, non sembra aver approfondito la questione se non in analisi molto datate e tutte precedenti l'anno 2000. Questo sorprende ancor di più alla luce del fatto che di cinque autori indicati (Ostrogorsky, Herrin, Christou, Winkelmann e Haldon) almeno due di questi abbiano scritto anche altre opere – non citate – sullo stesso argomento in tempi quantomeno più recenti: Haldon ha pubblicato nel 2016 *The Empire that would not die* e Winkelmann *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*¹⁶¹ che, pur essendo un'opera pubblicata ormai più di vent'anni fa, continua a essere indicata anche nei lavori più recenti come testo di riferimento per la diatriba sul numero delle attività e le volontà di Cristo.

LA RELAZIONE TRA ROMA E RAVENNA NELLA STORIOGRAFIA RECENTE

Vorremmo ora passare a confrontare gli studi pubblicati dagli studiosi dell'Impero Bizantino con quelli relativi alla seconda prospettiva della ricerca sull'Italia

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 146 n. 3.

¹⁶¹ F. WINKELMANN, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2001.

altomedievale, ossia i rapporti tra Roma e Ravenna. Per aprire questo nuovo paragrafo riteniamo utile riprendere la questione della presunta ribellione dell'esarca Isacco. L'unica testimonianza pervenutaci che menzioni quest'evento è la vita di papa Teodoro I del *Liber Pontificalis*¹⁶². La fonte romana è chiara a riguardo: Maurizio, pentito di essere stato complice nella sottrazione del tesoro laterano di pochi anni prima e sostenuto dalle truppe romane, denunciò il tentativo di "auto-incoronazione" di Isacco e si ribellò. Appresa la notizia, l'esarca inviò un corpo armato guidato da Donus, *magister militum*, e da un *sacellarius* a Roma per catturare Maurizio, ma quando le truppe che sostenevano il *chartularius* videro arrivare la spedizione punitiva, abbandonarono l'usurpatore che venne, quindi, arrestato per essere poi portato a Ravenna. Sarà, però, solo la sua testa ad arrivare alla città esarcale, perché Maurizio verrà decollato nel tragitto. Isacco, d'altro canto, non fece in tempo a decidere quale fosse la sorte degli altri congiurati perché nel frattempo morì a sua volta, ed essi vennero liberati. Per ricostruire questa serie di eventi gli storici tendono a seguire la ricostruzione che abbiamo appena riassunto tratta dal *Liber Pontificalis*: così fa Haldon in *The Empire that would not die*¹⁶³, Booth in *Crisis of Empire*¹⁶⁴, e anche storici che si occupano della storia dell'esarcato, come Herrin in *Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe*¹⁶⁵; mentre Deliyannis, invece, in *Ravenna in Late Antiquity*¹⁶⁶ offre una lettura drasticamente opposta della fonte: Isacco sarebbe stato fedele a Costantinopoli per tutta la durata del suo esarcato, "e questo lo portò a essere coinvolto nella controversia sul monotelismo contro i papi"¹⁶⁷; Maurizio, invece, si ribellò cambiando fazione e schierandosi a sostegno dei pontefici. Deliyannis, purtroppo, non argomenta ulteriormente questa sua interpretazione né offre una bibliografia consigliata sulla disputa relativa alle attività e le volontà del Cristo. In linea con l'opinione maggioritaria dei bizantinisti, Deliyannis, descrive una Roma già apertamente schierata a favore del diotelismo con il pontificato di Severino, ma, come abbiamo visto, questa lettura è stata messa in discussione da Booth in *Crisis of Empire*¹⁶⁸

¹⁶² Sulla ribellione di Maurizio si veda *Liber Pontificalis* c.it, pp. 331-332.

¹⁶³ J. HALDON, *The Empire that would not die* cit., p. 205.

¹⁶⁴ P. BOOTH, *Crisis of Empire* cit., p. 300.

¹⁶⁵ J. HERRIN, *Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe*, Princeton University Press, Princeton 2020, p. 236.

¹⁶⁶ D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity* cit., p. 280.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 280. Traduzione mia. Testo originale: "Isaac loyally supported the emperors, which caused him to be involved in the monothelite controversy against the popes".

¹⁶⁸ Si veda *supra*, p. 20 n. 43. Vogliamo, inoltre, sottolineare che *Ravenna in Late Antiquity* venne pubblicata nel 2010 mentre *Crisis of Empire* nel 2014, quindi non si può sostenere che Deliyannis abbia ignorato nella sua ricostruzione un contributo importante alla posizione di Severino, in quanto esposto in un'opera successiva alla sua.

e potrebbe risultare, oggi, superata. A prescindere da questo singolo aspetto, tuttavia, l'opera di Deliyannis manca di una bibliografia secondaria specifica sulla disputa cristologica che, a nostro avviso, sarebbe necessaria per trattare correttamente una questione così complessa. Ritorniamo, ora, alla ricostruzione del furto del tesoro laterano. Jankowiak¹⁶⁹ che, come abbiamo detto, nel suo *Essai* tende ad analizzare più di altri bizantinisti le implicazioni politiche, specialmente per quanto riguarda i rapporti tra Roma e l'Impero, pur lavorando sulla stessa fonte utilizzata dagli altri studiosi citati, ossia la testimonianza del *Liber*, presenta un'interpretazione più dettagliata di questo avvenimento. Infatti, sebbene non neghi che la denuncia di Maurizio ai danni di Isacco possa avere un fondo di verità, ne riduce la portata, suggerendo che la divisione tra l'esarca e il suo sottoposto sia da ricondurre non alla questione dottrinale ma, invece, a un dissenso politico venutosi a creare tra i due in seguito agli scontri legati alla successione al trono imperiale che seguirono la morte di Eraclio. Inoltre, alla luce dell'enfasi che nel *Liber Pontificalis* si pone sul fatto che i congiurati, che non tradirono Maurizio, vennero salvati *in extremis* a causa della morte di Isacco, Jankowiak asserisce che Roma sostenesse la ribellione politica del *chartularius*¹⁷⁰. Lo storico prosegue affermando che sarebbe stato proprio a causa dell'instabilità politica emersa in Italia, in seguito alla sedizione di Maurizio, che – senza ricevere l'usuale conferma imperiale o esarcale – Teodoro, di radici palestinesi e antimonotelita convinto, ottenne il papato e “così un rappresentante dei dioteliti radicali si trovò a capo della Chiesa calcedoniana”¹⁷¹. Come afferma lo stesso Jankowiak¹⁷², però, nell'impossibilità di trovare altre testimonianze a conferma di quest'ultima sua deduzione, egli abbandona la sfera delle ipotesi per entrare in quella delle congetture.

Riteniamo interessante notare come, partendo da opere diverse che trattano uno stesso tema o, addirittura, una stessa singola vicenda, si possa giungere a interpretazioni molto distanti l'una dall'altra. Nella sua ricostruzione sul tema appena presentata, Jankowiak considera questo evento come uno dei tasselli che porteranno il papato a diventare un campione del diotelismo, facendo deflagrare gli attriti che già esistevano tra le due fazioni dottrinali in uno scontro aperto, e questa ricostruzione trova spiegazione alla luce del taglio storiografico che l'autore dà al suo lavoro. D'altronde, lo stesso

¹⁶⁹ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., pp. 204-206.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 205. Traduzione mia. Testo originale: “[...] ainsi, un représentant des dyothélites radicaux se trouva à la tête de l'Eglise chalcédonienne.”

¹⁷² *Ibid.*, p. 205.

episodio, in opere con diversi obiettivi di ricerca, assume una funzione diversa. È il caso, ad esempio, dell'uso che ne fa Herrin in *Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe*¹⁷³ dove questo evento viene utilizzato per mettere in evidenza l'instabilità politica dell'Italia di inizio anni '40 del VII secolo, pur senza soffermarsi su ulteriori analisi politiche o ideologiche; l'autrice, infatti, coglie l'occasione per spostarsi sull'analisi del profilo dell'esarca a partire dalle testimonianze epigrafiche e sigillografiche che lo riguardano. Questo, appunto, si spiega con il taglio storiografico che l'autrice adotta per la sua ricerca che, infatti, è dedicata alla presentazione della storia di Ravenna narrata attraverso personaggi, monumenti e momenti di particolare importanza per il passato tardo antico e altomedievale della città. Vorremmo ora presentare alcuni passaggi di questo testo, non solo perché particolarmente rilevanti per il periodo e le questioni di cui ci stiamo occupando in questa tesi, e quindi utili per sviluppare il contesto italiano di VII secolo, ma anche perché ci permettono di osservare alcune delle fasi principali dello scontro politico-dottrinale da un punto di vista diverso: quello ravennate.

Nel primo capitolo abbiamo visto che quando Olimpio arrivò in Italia, con l'ordine di riportare la chiesa romana in comunione con quella costantinopolitana, trovò la provincia unita sotto l'egida antimonotelita. Quest'affermazione, tuttavia, è solo parzialmente corretta poiché non tutti i presuli italiani presero parte al sinodo Laterano. Gli storici, infatti, analizzando gli atti del sinodo, segnalano la mancanza di alcuni vescovi dell'Italia del Nord, tra cui quelli di Milano, Aquileia e Ravenna. Se per i vescovi di Aquileia e Ravenna, come vedremo a breve, l'assenza è spiegabile, si fatica a trovare una motivazione per la mancanza di quello di Milano: Jankowiak trascura la faccenda affermando semplicemente che “nessun vescovo del regno longobardo prese parte al sinodo lateranense”¹⁷⁴; Cubitt avanza una timida spiegazione accennando al fatto che la partecipazione di vescovi provenienti da città della Tuscia, che presumibilmente erano già state annesse al regno longobardo, potrebbe indicare una certa benevolenza di Rotari nei confronti del sinodo¹⁷⁵; la sua analisi, però, contrasta con quella di Price che nello stesso volume, invece, suggerisce che il papato non si espose troppo sugli obiettivi del consesso nei confronti del re longobardo per evitare che questi si opponesse considerandolo un atto di provocazione verso Costantinopoli¹⁷⁶. La motivazione

¹⁷³ J. HERRIN, *Ravenna* cit., pp. 237-238.

¹⁷⁴ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 259. Traduzione mia. Testo originale: “[...] aucun évêque du royaume lombard ne prit part au synode du Latran”.

¹⁷⁵ C. CUBITT in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 70.

¹⁷⁶ R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., p. 422.

dell'assenza di rappresentanti del patriarcato di Aquileia appare chiara alla luce del fatto che questi era ancora in scisma con Roma per la questione tricapolina¹⁷⁷; l'assenza del vescovo di Ravenna, invece, permette di approfondire i rapporti ecclesiologici tra questa città e Roma. In generale, quest'ultimo è un tema che non viene indagato in maniera approfondita dagli studiosi dell'Impero Romano tardoantico: Haldon, che in *The Empire that would not die* tralascia la storia locale, soprattutto quando ininfluente rispetto alla politica imperiale, non lo tratta affatto; non lo fa nemmeno Price in *Crisis of Empire*; Cubitt¹⁷⁸, invece, nell'introduzione alla traduzione degli atti del sinodo laterano, si limita a riassumere la lettera che il vescovo di Ravenna Mauro (649-671) inviò al consesso, nella quale spiegava che non avrebbe potuto partecipare a causa dell'assenza dell'esarca Platone dalla città (643?-649) proprio nel momento in cui la minaccia longobarda richiedeva la presenza fissa di un'autorità in loco; nella stessa lettera, però, il vescovo condannava l'*Ekthesis* e professava la propria fede nella dualità delle attività e delle volontà del Cristo. Anche Jankowiak presenta la questione dell'assenza riassumendo la lettera di Mauro, ma, a differenza di Cubitt, ne sottolinea le implicazioni politiche, suggerendo che il ravennate, "un fine politico che diventerà il cruccio dei papi, sceglie di non immischiarsi in prima persona negli affari di Massimo e Martino"¹⁷⁹; inoltre, lo storico è l'unico degli autori citati che puntualizza, poco più avanti nel suo lavoro, non solo che l'esarca Platone può essere rintracciato dopo il 649 a Costantinopoli con la funzione di consigliere imperiale per le questioni italiche ma anche che, se si dovesse ritenere attendibile il *Liber Pontificalis*¹⁸⁰, sarebbe stato proprio Platone a suggerire a

¹⁷⁷ Nel corso delle sedute del quinto concilio ecumenico tenutosi a Costantinopoli nel 553, vennero anatematizzati 1) la persona e gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, 2) alcuni scritti di Teodoreto di Cirro, 3) la lettera di Iba di Edessa indirizzata a Mari. Queste condanne vanno a costituire i tre capitoli che vennero rigettati da alcuni vescovi occidentali, tra cui il patriarca di Aquileia. La condanna della lettera di Iba e quella degli scritti di Teodoreto vennero rifiutate perché percepite in opposizione alle decisioni di un concilio precedente, dato che questi testi erano già stati analizzati al concilio di Calcedonia del 451, dove non vennero anatematizzati; la condanna Teodoro di Mopsuestia, invece, venne rigettata perché rivolta ad un teologo già morto, che, quindi, non poteva essere anatematizzato. Aquileia fu la sede patriarcale che difese la questione tricapolina più strenuamente, rientrando in comunione con Roma e il resto della Cristianità calcedoniana solo alla fine del VII secolo. Si veda per la ricostruzione storico-politica G. FEDALTO, *Lo scisma tricapolino e la politica giustiniana*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente: (secoli VI - XI)*; (24-30 aprile 2003), I, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2004, pp. 629-666; mentre per un'introduzione dottrinale H. VAN LOON, *Cyril of Alexandria*, in K. PARRY (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* cit., in particolare il capitolo relativo allo sviluppo della cristologia cirilliana che sfociò nel concilio ecumenico di Costantinopoli del 553 a pp. 172-174.

¹⁷⁸ C. CUBITT, in R. PRICE, *The acts of the Lateran Synod of 649* cit., pp. 74-75.

¹⁷⁹ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 249. Traduzione mia. Testo originale: "un fin politicien qui deviendra la bête noire des papes, choisit de ne pas s'engager personnellement dans l'entreprise de Maxime et de Martin".

¹⁸⁰ *Liber Pontificalis*, I, p. 337.

Costante II di far arrestare papa Martino I¹⁸¹.

Abbiamo, quindi, appurato come questo aspetto del rapporto tra Roma e Ravenna venga tuttalpiù accennato dai bizantinisti. Ben altra attenzione viene dedicata a questo tema da parte degli studiosi della città adriatica, in quanto questi eventi si svolgono nel momento immediatamente precedente la serie di concessioni imperiali che culminarono con il riconoscimento dell'autocefalia di Ravenna da parte della corte costantinopolitana. Herrin, così come il resto degli storici, individua nel vescovo Mauro il principale fautore dell'indipendenza ravennate. Costui, propone l'autrice¹⁸², potrebbe aver iniziato a condurre trattative per ottenere l'indipendenza della propria sede da Roma già negli anni '50, recandosi ripetutamente a Costantinopoli e arrivando ad assicurarsi questo e altri privilegi da Costante II proprio in questo periodo. Inoltre, continua Herrin, nel 666, in seguito all'arrivo dell'imperatore in Italia, Mauro ottenne non solo una riconferma dell'autocefalia ravennate ma anche l'indipendenza per quanto riguardava l'ordinazione vescovile che, non richiedendo più la conferma papale, poté essere ufficializzata dall'assenso di tre vescovi subordinati al ravennate¹⁸³. La fonte utilizzata dagli storici in merito alla storia vescovile di Ravenna è la cronaca della prima metà del IX secolo conosciuta sotto il nome di *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, scritta da un certo Agnello¹⁸⁴. Cosentino, dieci anni prima di Herrin, aveva già trattato la questione dell'autocefalia della città esarcale¹⁸⁵ ma, studiando la ricostruzione di Agnello della serie di concessioni ottenute da Ravenna e le relative titolature imperiali, metteva in discussione sia la scansione cronologica che le diverse attribuzioni imperiali. Confrontando la fonte cronachistica con testimonianze artistiche¹⁸⁶, Cosentino sostiene che una prima serie di privilegi imperiali, tra cui spicca la concessione dell'autocefalia, venne emanata tra il 650 e il 666 da Costante II e che l'indipendenza ecclesiologica venne

¹⁸¹ M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme* cit., p. 254.

¹⁸² J. HERRIN, *Ravenna* cit., pp. 256-257.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 259-262.

¹⁸⁴ AGNELLUS, *Liber Pontificalis sive vitae Pontificum Ravennatum*, in O. HOLDER-HEGGER (ed.), MGH SS rer. Lang. 1, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1878, pp. 265-391.

¹⁸⁵ S. COSENTINO, *Constans II, Ravenna's Autocephaly and the Panel of the Privileges in St. Apollinare in Classe: A Reappraisal*, in KOLIAS T. G., PITSAKIS K. G., SYNELLIS C. (eds.), *Aureus. Volume dedicated to Professor Evangelos K. Chrysos*, Institute of historical research, Athens 2014, pp. 153-170.

¹⁸⁶ In particolare il pannello imperiale di S. Apollinare in Classe e i relativi studi di C. RICCI (testo), A. AZZARONI (disegni), *Monumenti. Tavole storiche dei Mosaici di Ravenna, LXVI-LXX, S. Apollinare in Classe*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1935, pp. 39-58; M.C. PELÀ, *La decorazione musiva della basilica ravennate di S. Apollinare in Classe*, in *Studi di Antichità Cristiana* 8, Editrice Pàtron, Bologna 1970, pp. 34-36 e pp.160-168; C. MUSCOLINO, E. CARBONARA, E.R. AGOSTINELLI (eds.), *Il leone di Bisanzio a S. Apollinare in Classe. Una nuova pagina d'arte bizantina dai mosaici dell'arco trionfale*, Edizioni del Girasole, Ravenna 2008; C. RIZZARDI, *Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte*, Ante Quem, Bologna 2011, pp. 146-165.

riconfermata nel 666 durante il soggiorno siciliano dell'imperatore. Inoltre, tra il 669 e il 674, questi privilegi vennero nuovamente confermati da Costantino IV dietro richiesta del successore di Mauro, il vescovo Reparato (671-677)¹⁸⁷. Resta poco chiaro, tuttavia, perché Cosentino scelga di non restringere ulteriormente il periodo della conferma delle concessioni da parte di Costantino IV, considerato che l'inizio del vescovado di Reparato viene collocato – anche da Cosentino stesso – nel 671. L'autore argomenta, invece, la scelta del 669 come data *post quem* perché prima di quell'anno l'imperatore era ancora impegnato a sopprimere la ribellione siciliana di Mecezio, generale armeno che usurpò il trono imperiale dopo la morte di Costante II, e il 674 come data *ante quem* perché da quell'anno al 678 Costantino IV fu impegnato nella difesa della Nuova Roma dall'assedio arabo¹⁸⁸. Dal canto suo Herrin scrive che nel 673 Reparato si recò a Costantinopoli e che ottenne dei “privilegi molto specifici”¹⁸⁹, ma non ne approfondisce la natura; possiamo solo supporre, quindi, che tra questi benefici la storica includa anche la conferma dell'autocefalia che, secondo Cosentino, Reparato avrebbe ottenuto tra il 669 e il 674 da Costantino IV, ma non possiamo affermarlo con certezza. Rimane come dato fondamentale che, forte delle concessioni ricevute da Costante II, Mauro non esitò a scontrarsi apertamente con Roma: in tre occasioni separate, continua Herrin¹⁹⁰, papa Vitaliano (657-672) richiese a Mauro di presentarsi a Roma per riconoscere l'autorità pontificia, ma il ravennate si rifiutò ogni volta di eseguire gli ordini di un superiore che non riconosceva come tale. Tra il 671 e il 672, all'ennesimo ordine del papa, accompagnato, a differenza dei precedenti, dalla minaccia di scomunica, Mauro rispose scomunicando lui stesso Vitaliano, il quale in risposta concretizzò la minaccia scomunicandolo a sua volta; la frattura tra le due chiese, che si espunsero reciprocamente dai dittici liturgici, sarà ricucita soltanto in occasione del ritiro della concessione imperiale dell'autocefalia a Ravenna. Anche riguardo al momento in cui si verificò quest'ultimo fatto gli storici sono in disaccordo: Herrin¹⁹¹ riporta la versione di Agnello¹⁹², che attribuisce la perdita di questo privilegio al successore di Reparato, il vescovo Teodoro (677-691/692) che, in occasione della convocazione a Roma di papa Agatone (678-681) dei vescovi occidentali per stabilire la linea dottrinale in vista del

¹⁸⁷ S. COSENTINO, *Constans II, Ravenna's Autocephaly* cit., pp. 162-163.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 163 n. 39.

¹⁸⁹ J. HERRIN, *Ravenna* cit., p. 260.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 259-260.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 265-266.

¹⁹² AGNELLUS, *Liber Pontificalis sive* cit., si veda la vita di Teodoro, pp. 355-360, come in J. HERRIN, *Ravenna* cit., pp. 265-266.

concilio ecumenico organizzato da Costantino IV, rimise la propria chiesa alla sovranità ecclesiastica papale. È più probabile, però, sostiene la storica, che Roma abbia chiesto e ottenuto dall'imperatore il ritiro della concessione dell'autocefalia ravennate in occasione dei primi contatti tra Costantino IV e papa Dono (676-678), a cui il sovrano espresse il desiderio di indire il concilio per risolvere la questione monotelita. Questa supposizione, basata sul fatto che il *Liber Pontificalis* romano collochi la ricucitura sotto il pontificato di Dono¹⁹³, è generalmente ritenuta come quella più attendibile, ma non tutti gli storici concordano: Deborah Mauskopf Deliyannis, in particolare, nel suo libro *Ravenna in Late Antiquity*¹⁹⁴, si esprime chiaramente contro questa posizione diffusa. L'autrice, infatti, ricorda che esistono due testimonianze – contrastanti – sulla riconciliazione tra Ravenna e Roma: nel *Liber Pontificalis* romano si afferma che le due sedi rientrarono in comunione negli ultimi tempi del vescovado di Reparato, e soltanto *dopo* egli morì; Agnello, invece, come abbiamo già visto, ne attribuisce la responsabilità a Teodoro, successore di Reparato, in concomitanza con la sua visita a Roma. Afferma, quindi, Deliyannis, che “la maggior parte degli accademici propendono per credere alla versione romana, ma non c'è nessuna vera ragione per preferirla al resoconto di Agnello”¹⁹⁵.

Muovendoci verso la conclusione del paragrafo, sembra necessario ribadire che, anche in questo caso, il confronto tra le opere di diverse sfere di ricerca consente di mettere in luce come queste si completino a vicenda e che anche lavori come l'*Essai* di Jankowiak, di cui non si può certamente dire che siano scarsi di approfondimenti politici anche per quanto riguarda il ruolo del papato, possono comunque essere integrati quando confrontati con ricerche che provengono da un ambito di studi molto specifico come quello sulla storia di Ravenna. In questo secondo tipo di lavori, proprio per la loro specificità, sarà difficile che sia dedicato molto spazio alla cornice internazionale soprattutto quando questa incide solo superficialmente sulle dinamiche locali. Non è questo il caso, però, dei rapporti ecclesiologici tra Roma e Ravenna, che invece, come abbiamo visto, sono profondamente influenzati dal ruolo che il pontificato ebbe nello scontro sulle volontà del Cristo; per questo motivo ci sembra lecito aspettarsi che la cornice venga presentata debitamente anche in opere dedicate alla storia della capitale esarcale. Come abbiamo già detto, Deliyannis, in *Ravenna in Late Antiquity*, avrebbe

¹⁹³ *Liber Pontificalis* cit., si veda la vita di Dono, pp. 348-349, come da J. HERRIN, *Ravenna* cit., p. 266, n. 39.

¹⁹⁴ D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity* cit., pp. 283-284.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 283. Traduzione mia. Testo originale: “Most scholars have tended to believe the Roman version, but there is no real reason to prefer it to Agnellus's account”.

potuto approfondire maggiormente la diatriba dottrinale, o quantomeno offrire qualche indicazione bibliografica secondaria specifica, di cui la sua monografia è totalmente priva. Herrin, in *Capital of Empire*, tratta la questione cristologica abbastanza rapidamente, ma lungo tutta l'opera alterna la narrazione degli eventi locali con quelli della cornice sovranazionale, attraverso approfondimenti riguardanti, ad esempio, la politica religiosa imperiale o l'evolvere delle guerre nel fronte orientale. In questo lavoro, inoltre, Herrin offre una bibliografia sull'argomento di cui ci stiamo occupando non eccessivamente sviluppata, ma che include i lavori recenti più importanti. Cosentino, d'altro canto, nel capitolo del volume dedicato a Evangelos Chrysos in cui si occupa dell'autocefalia di Ravenna, concede discreto spazio alla contestualizzazione attraverso un'introduzione che, pur non potendo riassumere tutte le fasi della controversia sul numero delle attività e le volontà del Cristo, riesce a rendere conto sia delle sfide che occupavano l'Impero sul piano internazionale (guerre in Oriente, pubblicazione del *Typos* e resistenza diotelita) sia di quelle relative a un livello locale (ribellione di Gregorio a Cartagine e rinnovamento dell'espansione longobarda in Italia). Questa contestualizzazione, elaborata principalmente a partire da fonti primarie e alcuni testi di autori principalmente tedeschi, tra cui il già nominato *Der monoenergetisch-monotheletische Streit* di Winkelmann, permette di cogliere la fragilità politica in cui verteva l'Impero ma soprattutto di apprezzare quanto dinamiche locali, come la discordia ecclesiologica tra Roma e Ravenna, fossero influenzate e abbiano a loro volta influenzato il contesto imperiale in cui erano incastonate.

GLI STUDI RECENTI RIGUARDANTI

ROMA ALTOMEDIEVALE E IL PAPATO

L'ultimo ambito nel quale vorremmo analizzare la storiografia bizantina è costituito dalle ricostruzioni dedicate alla Roma altomedievale; in particolare, visto che l'obiettivo di ricerca è capire se la medievistica occidentale offra una rappresentazione del ruolo pontificio nella disputa cristologica di VII secolo diversa da quella degli studiosi di storia bizantina, non potevamo non dedicare una sezione del nostro lavoro a una riflessione sulla storia del papato, uno dei due fulcri del dissenso alla politica monotelita

imperiale. Prima di addentrarci nell'analisi storiografica vorremmo fare, però, una premessa: quello degli studi della Roma altomedievale è un ambito che, rispetto a quelli trattati nei due paragrafi precedenti, non ha prodotto una quantità altrettanto considerevole di lavori, quantomeno non in tempi recenti. Non che sia un settore di studio stagnante: nel 2013 Demacopoulos¹⁹⁶ ha pubblicato un ottimo lavoro sull'ideologia papale e il primato petrino, nel quale, però, l'autore si occupa prettamente del periodo tardo antico concludendo il suo lavoro con il pontificato di fine VI - inizio VII secolo di Gregorio Magno; per cui, per quanto l'opera sia molto importante per la Tarda Antichità, in essa non troveremo approfondimenti utili per comprendere il VII secolo, culmine, ai nostri occhi, del percorso ideologico romano. Un testo che, invece, tratta anche gli eventi accaduti dopo la morte di Gregorio Magno è *Popes and the Church of Rome in Late Antiquity* di John Moorhead¹⁹⁷. In questo studio, che fundamentalmente vuol essere una ricapitolazione delle vite dei papi tardo antichi e altomedievali partendo da Leone I (440-461) per arrivare alla fine del pontificato di Zaccaria (741-751), Moorhead segue cronologicamente la successione papale, riassumendo la vita di ciascun pontefice e segnalando i principali motivi per cui vengono ricordati nel *Liber*. Di tanto in tanto l'autore sospende la presentazione dell'avvicendamento papale per inserire un approfondimento storiografico su quei temi che egli reputa centrali per ciascuno dei raggruppamenti in cui divide la serie pontificale. Per quanto riguarda la prima metà del VII secolo l'autore accenna sia alle relazioni tra gli ufficiali ravennati e Roma, soffermandosi rapidamente sull'episodio della sottrazione del tesoro laterano da parte di Maurizio e Isacco, sia agli aspetti storici della questione cristologica. In particolare, questa seconda parte viene presentata da un punto di vista prettamente romano, descrivendo sia l'atteggiamento di ciascun papa verso gli editti imperiali in materia dottrinale che le strategie adottate per contrastare il monotelismo costantinopolitano. Il limite di questo approfondimento, però, è che, nonostante il lavoro di cui fa parte sia stato dato alle stampe nel 2017, non vengono considerati gli studi più recenti e le relative interpretazioni: l'autore si basa principalmente sulle fonti primarie, tra le quali spicca il *Liber Pontificalis*, di cui Moorhead ripropone delle letture storiografiche che, però, sono ormai già state contestate e superate; citiamo solo l'esempio più eclatante in tal senso, ossia la sua ricostruzione della riflessione sull'autorialità degli atti del sinodo laterano del

¹⁹⁶ G. E. DEMACOPOULOS, *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013.

¹⁹⁷ J. MOORHEAD, *Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*, Routledge, Londra 2017.

649. Moorhead¹⁹⁸ riporta soltanto quanto scrissero Riedinger¹⁹⁹ e Conte²⁰⁰, ma non considera l'elaborazione dell'argomento che fece successivamente Price in *The acts of the Lateran Synod of 649*. Così facendo, quindi, presenta una linea interpretativa manchevole di un tassello riconosciuto dal mondo accademico come una delle sue recenti pietre miliari. Né il lavoro di Demacopoulos né quello di Moorhead quindi, seppur per motivi diversi, riescono ad approfondire gli aspetti legati al contesto italiano di VII secolo su cui la storiografia bizantina tende a sorvolare. A nostro avviso, l'autrice, che più di altri riesce a integrare il quadro storiografico che abbiamo dipinto finora, è Rosamond McKitterick; in particolare ci riferiamo a due dei suoi lavori recenti: *The Papacy and Byzantium in the Seventh – and Early Eighth – Century Sections of the “Liber Pontificalis”*²⁰¹ e *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber pontificalis*²⁰². Rispetto al testo di Moorhead, che si presenta come una raccolta riassuntiva delle vite dei papi inframezzate da approfondimenti storiografici, entrambi gli scritti della McKitterick sono dedicati a un'analisi non solo dei contenuti del *Liber Pontificalis*, ma anche – e soprattutto – di quanto si può dedurre del contesto romano in cui la raccolta delle vite dei pontefici venne scritta. In funzione del nostro lavoro non ci soffermeremo in dettaglio sulla struttura piuttosto articolata della monografia *Rome and the Invention of the Papacy*, in cui l'autrice, dopo aver presentato la storia delle edizioni del testo e le ipotesi sull'autorialità delle vite, utilizza il *Liber* come fonte sia per la ricostruzione del tessuto sociale, religioso e politico della Roma altomedievale sia, studiando il testo con un occhio filologico, per le implicazioni storiche e ideologiche della sua tradizione. Prenderemo in considerazione, invece, l'articolo *The Papacy and Byzantium* che, pur aprendosi a sua volta con alcune considerazioni sulla modalità di stesura delle varie vite dei papi, risulta molto più dettagliato sulla ricostruzione dell'ideologia politico-dottrinale del papato di VII e inizio VIII secolo. In merito all'autorialità, riteniamo importante citare il fatto che,

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 184-185.

¹⁹⁹ R. RIEDINGER, *Griechische Konzilsakten auf dem Wege* cit., pp. 253–301; ID., *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner* cit., pp. 111–21; ID., *Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximus Homologetes* in *Byzantina* 13, I, Thessaloniki 1985, pp. 517–534.

²⁰⁰ P. CONTE, *Il sinodo lateranense dell'ottobre 649*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.

²⁰¹ R. MCKITTERICK, *The Papacy and Byzantium in the Seventh - and Early Eighth - Century Sections of the “Liber Pontificalis”*, Papers of the British School at Rome 84, British School at Rome, Roma 2016, pp. 241-273.

²⁰² R. MCKITTERICK, *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

sulla base dell'analisi filologica²⁰³, McKitterick²⁰⁴ sottolinea una certa irregolarità nella scrittura del *Liber*, che venne abbandonata e ripresa più volte risultando alquanto disomogenea. Questa disorganicità sembra inoltre motivata dal fatto che il testo – con la sua alternanza di raggruppamenti di vite scritte in serie, talune basate su testimonianze che permettevano agli autori di ricostruire fatti anche piuttosto lontani nel tempo, e altre, invece, scritte in prossimità della morte dei protagonisti della narrazione – adotti due metodologie di narrazione diverse per dettaglio e vicinanza alle fonti. Dal momento che, per quanto riguarda i decenni che seguirono il pontificato di Onorio I, il *Liber Pontificalis* non è l'unica fonte romana a disposizione, essendoci arrivate anche alcune lettere pontificali²⁰⁵, il confronto tra le due diverse tipologie di testimonianze permette alla storica di constatare, in primo luogo, le discrepanze tra la fonte diretta e la ricostruzione successiva degli eventi, e, in secondo luogo, affiancato ai risultati degli studi filologici, le consente di individuare quando il lavoro di stesura è stato abbandonato e quando ripreso, colmando così il vuoto narrativo. Questo tipo di analisi del memoriale permette, di conseguenza, di ipotizzare l'intento con cui alcune vite sono state scritte. Alla luce dei risultati dei due ambiti di ricerca, scrive McKitterick²⁰⁶, sembra di poter attribuire la ripresa della stesura del *Liber* alla fine della prima metà del VII secolo e in particolare agli scontri politico-dottrinali che vedevano Roma confrontarsi con Costantinopoli, contesto in cui la raccolta di vite assume un forte peso ideologico. Per questo motivo la narrazione non può essere considerata solamente come una semplice cronaca, ma piuttosto come un vero e proprio strumento di diffusione del punto di vista romano sullo scontro dottrinale e, allo stesso tempo, sulle ingerenze ecclesiologiche della corte imperiale. Non è un caso, quindi, argomenta McKitterick²⁰⁷, che nella vita di Onorio I non si faccia menzione della sua approvazione dello *Psephos*: infatti, l'omissione del

²⁰³ L. DUCHESNE, *Etude sur le Liber pontificalis*, Ernest Thorin, Parigi 1877 pp. 205-209; H. GEERTMAN (ed.), *Il Liber pontificalis e la storia materiale*, in H. GEERTMAN, *Hit fecit basilicam. Studi sul Liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici si Roma da Silverstro a Silverio*, Peeters, Leuven 2004, pp. 149-168; ID., *La genesi del Liber Pontificalis romano: un processo di organizzazione della memoria*, in F. BOUGARD, M. SOT (eds.), *Liber, gesta, histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes, de l'Antiquité au XXIe siècle*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 37-108; F. BOUGARD, *Composition, diffusion et réception des parties tardives du Liber pontificalis romain (VIIIe – IXe siècles)*, in BOUGARD, M. SOT (eds.), *Liber, gesta, histoire* cit., pp. 127-152; T. F. X. NOBLE, *A new look at the Liber Pontificalis*, in *Archivium Historiae Pontificiae* 23, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1985, pp. 347-358.

²⁰⁴ R. MCKITTERICK, *The Papacy and Byzantium* cit., pp. 243-246; e EAD., *Rome and the Invention of the Papacy* cit., pp. 7-16. L'autrice presenta in entrambi i lavori la ricostruzione dei periodi di pausa e di scrittura del testo, ma a nostro avviso, lo fa più nitidamente in EAD., *The Papacy and Byzantium* cit., p. 248.

²⁰⁵ McKitterick in merito alle lettere pontificali del VII secolo si rifà a P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Vita e Pensiero, Milano 1971.

²⁰⁶ R. MCKITTERICK, *The Papacy and Byzantium* cit., p. 257.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 257.

sostegno del papa alla politica imperiale permette di “rappresentare i successivi pontefici come irriducibili campioni dell’ortodossia”²⁰⁸ che, nonostante gli sforzi degli imperatori e dei patriarchi costantinopolitani, avevano *da sempre* difeso la retta dottrina sostenendo il dioenergismo e il diotelismo: l’ipotetica ammissione nel *Liber* del benessere di Onorio verso lo *Psephos* avrebbe comportato anche il riconoscimento romano di un precedente in cui il papato fu schierato in favore dell’operato del patriarca costantinopolitano e, di conseguenza, della sua politica del compromesso dottrinale, e questo avrebbe minato l’intento romano di fregiarsi del ruolo di eterno difensore della dottrina diadica. Alla luce dell’attribuzione del ruolo di oppressore eretico alla corte costantinopolitana, prosegue McKitterick²⁰⁹, inevitabilmente gli autori del *Liber* furono portati a minimizzare quanto più possibile il ruolo degli imperatori nel processo di elezione pontificia: infatti, nel memoriale pontificio, questa fase del processo presentata come una mera formalità diplomatica in cui Roma, accettando di rispettare i rituali diplomatici di corte, *informa* Costantinopoli della nomina del nuovo pontefice, ma senza attribuire a questo atto alcuna valenza riguardo alla legittimità dell’elezione papale, a prescindere da quale fosse la percezione in merito della Nuova Roma. Questa testimonianza, inevitabilmente, si scontra con l’opinione costantinopolitana, che si può desumere dal fatto che gli imperatori non furono disposti ad accettare che il papato agisse in autonomia in tal senso. In merito alla posizione costantinopolitana, Enrico Morini, ci ricorda che

il rescritto imperiale di Costantino IV del 684/865 al clero, al popolo ed all’esercito di Roma [che] abolì formalmente l’obbligo della ratifica imperiale alla nomina papale, in realtà confermò l’essenzialità di questa misura, demandandola all’esarco ravennate, suo rappresentante in Italia, unicamente perché la consacrazione del nuovo papa avvenisse «absque tarditate». [...] Costantino IV [...] nel rescritto conferma ancora l’obbligo per il nuovo papa, sancito da una «antica consuetudine», di attendere la conferma imperiale per ricevere la consacrazione²¹⁰.

Come abbiamo premesso all’inizio di questo capitolo, rispetto agli altri ambiti di ricerca, quello relativo alla storia del papato altomedievale sembra essere meno approfondito o, quantomeno, sembra non aver prodotto una rilettura critica delle

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 258.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 267.

²¹⁰ E. MORINI, *Roma nella pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente; (19-24 aprile 2001)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo 49, II, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 2002, pp. 848-849.

precedenti interpretazioni storiografiche. Crediamo, infatti, di aver presentato in questa sezione del nostro lavoro le ricerche recenti che più di tutte, in merito al nostro ambito d'indagine, approfondiscono la nostra conoscenza della Roma di VII secolo, ossia i due lavori di McKitterick. Altri studi dedicati all'Italia medievale, pur trattando il periodo in questione, non ci sembra siano riusciti a far avanzare la ricerca in merito. È il caso, ad esempio, della raccolta di saggi intitolata *A Companion to Byzantine Italy*²¹¹ che pur trattando in più di un capitolo la Roma di VII secolo, non è veicolo di approfondimenti, ma, piuttosto, di esposizioni degli stati dell'arte bibliografici, come del resto è d'uso per i "companion". Solo per citare un esempio, nel capitolo scritto da Cosentino stesso, intitolato *Ecclesiastic Life and Its Institutions*²¹², si evidenzia la centralità dei flussi migratori dall'Oriente causati dalle invasioni Sasanidi e Arabe per la composizione etnica romana e per le conseguenti influenze sul sostrato culturale, ma l'autore concepisce la sua esposizione riprendendo, come d'altronde hanno fatto molti altri autori, le considerazioni presenti in *Moins grecs et orientaux* di Sansterre²¹³ senza di fatto aggiungere nulla di nuovo alla riflessione dell'autore francese. Ciononostante, riteniamo che seppur pochi, questi studi sulla storia del papato di VII secolo siano utili a integrare il panorama ideologico che fa da cornice agli scontri cristologici di VII secolo. Considerato, ora, che i limitati approfondimenti a cui abbiamo accennato riguardano tutti l'ideologia romana, e che l'opera che maggiormente tratta l'aspetto ideologico della disputa, *Crisis of Empire*, è stata pubblicata due anni prima del lavoro di McKitterick sul *Liber* meno recente, è chiaro che Booth, non avendo potuto aver accesso alle sue analisi sull'impatto ideologico del memoriale, non abbia potuto produrre un'opera completamente esaustiva. In aggiunta, inoltre, come già rilevato più volte, ricordiamo che lo storico inglese tende a concentrarsi molto di più sui contributi orientali della questione, non dedicando la stessa attenzione a quelli papali. Riteniamo, quindi, che le due opere di McKitterick citate dovranno necessariamente essere prese in considerazione per integrare *Crisis of Empire* e, in generale, l'approccio bizantinista sulla questione.

²¹¹ S. COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy* cit.

²¹² *Ibid.*, pp. 68-106.

²¹³ J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome* cit.

CONCLUSIONE

Con questa tesi abbiamo cercato di offrire una panoramica quanto più possibile aggiornata dello stato dell'arte della ricerca storica relativa al conflitto dottrinale e politico che divise la Cristianità calcedoniana di VII secolo. Abbiamo argomentato che l'analisi storiografica è, inevitabilmente, influenzata dalle scelte che gli autori hanno fatto riguardo i temi da trattare nei propri lavori, e che, specialmente per quanto riguarda un ambito di ricerca che, come questo, presenta moltissime sfaccettature, è molto difficile che in una singola opera si possa approfondire ogni diramazione a partire dallo stesso nucleo centrale della questione, ossia lo scontro dottrinale. Negli studi degli autori che si occupano prevalentemente di storia bizantina abbiamo notato una tendenza a prediligere il punto di vista orientale della questione, sia che si tratti di quello prettamente imperiale, sia di quello riguardante la dissidenza monastica diotelita; tutto ciò a discapito della prospettiva romana. Riflettendo su come i vari autori abbiano ricostruito l'oggetto della nostra ricerca, abbiamo dato una lettura volutamente semplificata delle impostazioni storiografiche, specialmente quella degli studi bizantini che rappresentano un ambito d'indagine che tende ad accorpare le prospettive di studio, piuttosto che dividerle in sottosectori. Il nostro semplificare, però, mettendo in luce quelle che nelle varie opere risultavano essere le impostazioni principali, ci ha permesso di offrire un'analisi, a nostro avviso, più metodica e organizzata, soprattutto in relazione al successivo confronto con i lavori provenienti dagli studi incentrati sull'Italia altomedievale. Anche quest'ambito, per quanto rispetto a quello bizantinista risulti essere suddiviso in campi di ricerca più indipendenti, non può prescindere da una impostazione più ampia: se, infatti, alcuni autori che si occupano dell'Italia bizantina di VII secolo – su tutti Cosentino in *Constans II, Ravenna's Autocephaly* e Herrin in *Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe* – hanno una tendenza ad alternare la prospettiva locale a quella internazionale riuscendo, così, a mettere in relazione le dinamiche che Ravenna ebbe con Roma e con Pavia, con le evoluzioni politiche, militari, religiose e ideologiche che avvenivano a Costantinopoli, altri, come Deliyannis in *Ravenna in Late Antiquity* si concentrano eccessivamente sulla storia locale a discapito del quadro sovranazionale; conseguentemente, nei lavori di quest'ultimi, può sfuggire la reciproca influenza tra le dinamiche regionali e quelle internazionali, la cui comprensione, in taluni casi, è imprescindibile per la ricostruzione

degli eventi locali stessi. Per quanto non strettamente inerente all'oggetto di ricerca della nostra tesi, *Warfare and the Making of Early Medieval Italy*, è un altro esempio dell'importanza dell'ampiezza del campo di ricerca; nella sua opera, infatti, Fabbro ha dedicato ugual attenzione ai rapporti che il regno longobardo ebbe con quello franco, con Roma e con Ravenna, analizzando come i cambiamenti delle strategie politiche e dell'ideologia delle tre diverse realtà abbiano contribuito a modificare l'atteggiamento che i sovrani pavesi avevano nei loro confronti. Nonostante, quindi, la sua monografia sia lacunosa in merito alla questione sul numero delle attività e le volontà di Cristo, questa è tornata particolarmente utile nel nostro lavoro per verificare se le ricostruzioni fatte dai bizantinisti dei rapporti che Roma e Ravenna ebbero con Pavia trovino conferma negli studi sull'Italia longobarda.

Nel nostro percorso abbiamo constatato che in ciascuno dei lavori presi in considerazione si tende, comprensibilmente e inevitabilmente, a presentare gli eventi più importanti per il proprio oggetto di studi e, di conseguenza, che in esse rimangono degli ampi margini di integrazione, soprattutto per quanto riguarda il contesto italiano. Successivamente abbiamo messo in luce le lacune dei due lavori che, senza rinunciare alla profondità argomentativa, studiano la questione del numero delle attività e delle volontà di Cristo in maniera più comprensiva: in *Essai d'histoire politique du monothélisme*, Jankowiak offre una ricostruzione particolarmente dettagliata del profondo legame tra la sfera politica e questa importante fase della riflessione cristologica, avendo cura di dedicare attenzione anche alla prospettiva romana, ma al contempo non approfondisce il forte connotato ideologico dello scontro. Booth, viceversa, in *Crisis of Empire*, che pure dedica ampio spazio alle cause e alle conseguenze politiche, soprattutto analizza minuziosamente proprio l'aspetto ideologico, senza però elaborarne approfonditamente l'apporto papale. Riteniamo di poter affermare, quindi, che affiancando queste due opere con i lavori presentati nel corso del nostro terzo capitolo si possa ottenere una ricostruzione storica piuttosto dettagliata della questione del numero delle attività e delle volontà di Cristo incarnato, delle relative implicazioni politiche, dei suoi principali attori e dell'influenza che essa ebbe nella provincia d'Italia.

Rimane, in conclusione, da chiedersi quali siano le prospettive future per lo studio di questa fase della riflessione cristologica. Vogliamo evidenziare che, avendo scelto, per il nostro lavoro, di concentrarci sul papato, abbiamo volutamente escluso tutte le linee d'indagine che approfondiscono le conseguenze della disputa in altre (ex) province imperiali; riteniamo, però, che questo ambito meriti di essere approfondito tanto quanto

la prospettiva romana sulla questione. Un esempio in merito viene avanzato da Tannous²¹⁴. Nel 2014, lo storico affermava che una delle possibilità per poter ampliare la conoscenza della posizione dottrinale monoenergista e monotelita, che per quanto riguarda le fonti greche ci arriva soltanto filtrata dalla prospettiva dioenergista - diotelita, è rappresentata dai manoscritti siriaci. Questi, a suo avviso, possono contribuire a ricostruire la posizione monotelita sulla questione, poiché in Siria le unioni tra la chiesa miafisita e quella calcedoniana, promosse attraverso il compromesso monotelita, hanno dato luogo alle comunità più longeve tra quelle che abbracciarono la politica dottrinale imperiale e, di conseguenza, anche quelle che hanno prodotto il maggior numero di testimonianze sulla propria dottrina. Tornando alla prospettiva italiana, noi ci auguriamo che questo nostro lavoro possa rappresentare la base di partenza per un'opera della stessa ampiezza di respiro di quelle di Jankowiak o Booth, che si occupi, però, del VII secolo da un punto di vista che riesca a mettere in relazione il ruolo che il papato altomedievale ricopriva in Italia con quello che ricopriva nell'Impero Romano d'Oriente, avendo cura di approfondirne l'ideologia ecclesiologica e politica. Un lavoro del genere, riteniamo, potrebbe aggiungere un tassello alla ricostruzione della storia delle relazioni tra il patriarcato di Costantinopoli e quello romano e, in più, approfondirebbe un periodo della storia del papato che, a nostro avviso, tende a passare in secondo piano rispetto ad altri. Inoltre, un lavoro come quello da noi auspicato rispecchierebbe la tendenza all'approccio interdisciplinare che caratterizza la ricerca storica recente, facendo interagire armoniosamente, da un lato, una parte degli studi specializzati nell'Italia altomedievale tra di loro, e, dall'altro, questi stessi con quelli che invece trattano la prospettiva imperiale, in modo da offrire una ricostruzione romana, parafrasando Hobsbawm, del "secolo breve medievale" completa.

²¹⁴ J. TANNOUS, *In Search of Monotheletism*, in *Dumbarton Oaks Papers* 68, Dumbarton Oaks Publisher, Georgetown 2014, pp. 29-67

ABBREVIAZIONI

- ACO² II/2: *Acta Conciliorum Oecumenicorum, series secunda, Volumen secundum, pars secunda*, R. RIEDINGER (ed.), De Gruyter, Berlino 1992.
- BHG: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, SOCII BOLLANDIANI (eds.), 2^a edizione, Société des Bollandistes, Bruxellis 1909.
- BHL: *Bibliotheca Hagiographica Latina*, II, K-Z, SOCII BOLLANDIANI, Société des Bollandistes, Bruxellis 1900-1901.
- CPG: *Clavis Patrum Graecorum*
 - Vol. III, *A cyrillo Alessandrino ad Iohannem Damascenum*, M. GEERARD (ed.), Brepols, Turnhout 1979.
 - Vol. IV, *Concilia, Catenae*, M. GEERARD (ed.), Brepols, Turnhout 1980.
- CPL: *Clavis Patrum Latinorum*, E. DEKKERS (ed.), 3^a edizione, Brepols, Turnhout 1995.
- *Liber pontificalis: Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, L. DUCHESNE (ed.), Ernest Thorin, Paris 1886-1892.
- MGH SS rer. Lang. 1: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum. Saec. VI-IX*, 1, G. WAITZ (ed.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1878.
- MGH SS rer. Merov. 2, II: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 2, II, B. KRUSCH (ed.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1888.
- PG: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, J.-P. MIGNE (ed.), J.-P. Migne editorem, Parigi 1857-1866.
- PL: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.-P. MIGNE (ed.), J.-P. Migne editorem, Parigi 1844-1864.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Acta Conciliorum Oecumenicorum, series secunda, Volumen secundum, pars secunda, R. RIEDINGER (ed.), De Gruyter, Berlino 1992.

AGNELLUS, *Liber Pontificalis sive vitae Pontificum Ravennatum*, in O. HOLDER-HEGGER (ed.), MGH SS rer. Lang. 1, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1878, pp. 265-391.

ANASTASIO APOCRISIARIO, *Relatio motionis inter Maximum et principes* (BHG 1231, CPG 7736), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 39), Turnhout, Leuven 1999, pp. 13-51.

- *Acta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia* (BHG 1233, CPG 7735), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 39), Turnhout, Leuven 1999, pp. 73-151.

ANASTASIO BIBLIOTECARIO (trad. latina), MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula ad Thalassium* (CPG 7702) in PL 129, coll. 583D-586B.

- MASSIMO IL CONFESSORE, *Opusculum 12, Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem* (CPG 7697.12) in PL 129, coll. 573B-576D.
- TEODORO SPUDAEUS, *Narrationes de exilio et morte S. Martini* (BHL 5593-5594, CPG 7969), in B. NEIL (ed. e trad.), *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 166-233.

CERETI G., PUGLISI J. F. (eds.), *Enchiridion œcumenicum, III, Dialoghi internazionali 1985-1994*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995.

FABBRI R. (ed.), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

FREDEGARIO, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV, cum Continuationibus*, in B. KRUSCH (ed.), MGH SS rer. Merov. 2, pp. 1-193.

GIORGIO DI PISIDIA, *In restitutionem sanctae crucis* (CPG 7831), in A. PERTUSI (ed.), *Giorgio di Pisidia. Poemi I, Panegirici epici*, Buch-Kunstverlag Ettal, Ettal 1959, pp. 225-230.

GIOVANNI IV, *Epistula Iohannis IV papae ad Constantinum III (rectius Constantem III) imperatorem* (CPL 1729), in PL 129, coll. 561C-566D.

GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, G. VISONÀ (trad.), Edizioni Paoline, Milano 1988.

Liber pontificalis, L. DUCHESNE (ed.), Ernest Thorin, Paris 1886-1892.

MASSIMO IL CONFESSORE, *Opusculum 12, Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem* (CPG 7697.12), in PG 91, coll. 141A-146A.

- *Epistula Maximi ad Anastasium monachum discipulum* (BHG 1232, CPG 7701), in P. ALLEN, B. NEIL (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 39), Turnhout, Leuven 1999, pp. 161-163.

ONORIO I, *Epistula I Honorii papae ad Sergium Constantinopolitanum* (CPL 1726.4, CPG 9375, CPG 9431.3), in R. RIEDINGER (ed. e trad. latina), ACO² II/2, De Gruyter, Berlino 1992, pp. 548-559.

Origo gentis Langobardorum, in G. WAITZ (ed.), MGH SS rer. Lang. 1, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1878, pp. 1-6.

Prosperi Aquitani Chronici Continuator Havniensis, G. MILLE (ed.), Wiedmann, Berlino 1866.

SERGIO DI COSTANTINOPOLI, *Epistula ad Honorium papam* (CPG 7606, CPG 9374, CPG 9431.2), in R. RIEDINGER (ed. e trad. latina), ACO² II/2, De Gruyter, Berlino 1992, pp. 534-547.

SOFRIONIO, *Εἰς τόν Τίμιον Σταυρόν* (CPG 7650), in M. GIGANTE (ed. e trad. italiana), *Sophronii Anacreontica*, Gismondi, Roma 1957, pp. 115-117, 176-177.

FONTI SECONDARIE

ALLEN P., *Sophronius of Jerusalem and Seventh - Century Heresy. The Synodical Letter and other Documents*, Oxford University Press, Oxford 2009.

ALLEN P., NEIL B. (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015.

ALLEN P., NEIL B. (eds.), *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita (Corpus Christianorum. Series Graeca, 39)*, Turnhout, Leuven 1999.

ANDO C., *Imperial Ideology & Provincial Loyalty in the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley 2000.

ARNALDI G., *La chiesa e il papato fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in Barone G., Capo L., Verardi A. A. (eds.), *Girolamo Arnaldi – Il papato e Roma da Gregorio Magno ai papi forestieri*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2020.

BERGAMO N., *I Longobardi. Dalle origini mitiche alla caduta del regno in Italia*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2012.

BEVAN G., *Nestorius of Constantinople*, in PARRY K. (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Wiley Blackwell, Chichester 2015.

BOOTH P., *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the end of Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2014.

BROWN T. S., *680 (?) and All That. A Problematic Turning Point in the History of Early Medieval Italy*, PAZIENZA A., BARBIERA I., BORRI F. (eds.), *I Longobardi a Venezia*, Brepols, Turnhout 2020.

BURY J. B., *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, 2 Voll., MacMillan, Londra 1889.

- CAMERON A. (ed.), *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Routledge, New York 2016.
- CONANT J., *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- CONTICELLO C. G., *La théologie byzantine et sa tradition, Vol. I.1 VI-VII s.*, Brepols, Turnhout 2015.
- COSENTINO, S., (ed.), *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden 2021.
- *Constans II, Ravenna's Autocephaly and the Panel of the Privileges in St. Apollinare in Classe: A Reappraisal*, in KOLIAS T. G., PITSAKIS K. G., SYNELLIS C. (eds.), *Aureus. Volume dedicated to Professor Evangelos K. Chrysos*, Institute of Historical Research, Atene 2014.
 - *Ecclesiastic Life and Its Institutions*, in ID., *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden 2021.
 - e CORRIAS P. (eds.), *Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002.
 - *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*, Bononia University Press, Bologna 2008.
- DEMACOPOULOS, G. E., *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013.
- DVORNIK F., QUAIN E. A. (trad. da francese), *Byzantium and the roman primacy*, Bedford University Press, New York 1979.
- EVANS J. A. S., *The age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, Routledge, New York 2000.
- FABBRI R. (ed.), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.
- FABBRO E., *Warfare and the Making of Early Medieval Italy (568-652)*, Routledge, New York 2020.
- FEDALTO G., *Lo scisma tricapitolino e la politica giustiniana*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente: (secoli VI - XI); (24-30 aprile 2003)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51, II, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2004.

GASPARRI S., *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Laterza Editore, Roma 2019.

HAARER F. K., *Writing Histories of Byzantium: The Historiography of Byzantine History*, in JAMES L. (ed.), *A Companion to Byzantium*, Wiley Blackwell, Chichester 2010.

HALDON J. F., *The Empire that would not die. The paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Harvard University Press, Cambridge 2016.

HERRIN J., *Ravenna. Capital of empire, crucible of Europe*, Princeton University Press, Princeton 2020.

HOUSSAYNE H., *1815. La première restauration, le retour de l'île d'Elbe, les cent jours*, Librairie académique Didier, Parigi 1899.

HOVRUN, C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden 2008.

HOWARD-JOHNSTON J., *Heraclius' Persian Campaigns and the revival of the East Roman Empire 622-630*, in CAMERON A. (ed.), *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Routledge, New York 2016.

JAMES L. (ed.), *A Companion to Byzantium*, Wiley Blackwell, Chichester 2010.

JANKOWIAK M., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in Allen P., Neil B. (eds.), *The Oxford Handbook of Maxiums the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015.

- *Essai d'histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, Tesi di dottorato inedita, 2009.

KAEGI W. E., *Confronting Islam: emperors versus caliphs (641–C. 850)*, in SHEPARD J. (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 – 1492*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

- *Byzantium and the early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- *Society and Institutions in Byzantine Africa*, in COSENTINO S., CORRIAS P. (eds.), *Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002.

LOUTH A., *Byzantium transforming (600-700)*, in SHEPARD J. (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 – 1492*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

- *Pope Martin I and Maximos the confessor in their struggle for orthodoxy against the empire*, in *Ökumenisches Forum* 39, 2017.

MARAZZI, F., *Byzantines and Lombards*, in COSENTINO S. (ed.), *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden 2021.

MAUSKOPF DELIYANNIS D., *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

MCKITTERICK, R., *The Papacy and Byzantium in the Seventh - and early eight - Century sections of the “Liber Pontificalis”*, in *Papers of the British School at Rome* 84, British School at Rome, Roma 2016.

- *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

MEYENDORFF, J., *The Primacy of Peter*, The Faith Press, Leighton Buzzard 1973.

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, Pierre Mortier, Amsterdam 1734.

MOORHEAD J., *Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*, Routledge, Londra 2017.

MORINI E., *Roma nella pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente; (19-24 aprile 2001)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo 49, II, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 2002.

PARRY, K., *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Wiley Blackwell, Chichester 2015.

PERI V., *Da oriente e da occidente. Le chiese cristiane dall’impero romano all’Europa moderna*, 2 Voll., Editrice Antenore, Roma 2002.

PRICE R. (autore e traduttore), CUBITT C., BOOTH P. (collaboratori), *The acts of the Lateran Synod of 649*, Liverpool University Press, Liverpool 2014.

RAVEGNANI G., *I Bizantini in Italia*, Il Mulino, Bologna 2004.

SALINERO R. G. (autore), BASTANTE S. (trad. dallo spagnolo), *Le persecuzioni contro i cristiani nell'impero romano. Approccio critico*, Graphe Edizioni, Perugia 2009.

SHEPARD J. (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 – 1492*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

SIECIENSKI A. E., *The Papacy and the Orthodox. Sources and History of a Debate*, Oxford University Press, Oxford 2017.

TANNOUS, J., *In Search of Monotheletism*, in *Dumbarton Oaks Papers* 68, Dumbarton Oaks Publisher, Georgetown 2014.

VAN LOON H., *Cyril of Alexandria*, in PARRY K. (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Wiley Blackwell, Chichester 2015.

VASILIEV A., *History of the Byzantine Empire (324-1453)*, University of Wisconsin Press, Madison 1952.

ZANINI E., *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Edipuglia, Bari 1998.