



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE

Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola Dottorale in Civiltà e Culture Linguistico-letterarie dall'Antichità al Moderno

Curriculum Civiltà e Tradizione Greca e Romana

XXXII° Ciclo

TESI DI DOTTORATO

In Storia del Cristianesimo Antico

I papi "greci" (678-715)

Formazione, caratteristiche ed autorappresentazioni

di un'élite bilingue nella Roma altomedievale

Tutor

Prof.ssa Carla Noce

Co-supervisor

Prof. Marek Jankowiak

Dottorando

Giandomenico Ferrazza

A. A. 2019-2020

Ai miei genitori

Indice

Indice	3
Indice delle figure.....	8
Introduzione	11
Scopo della ricerca.....	11
Organizzazione della tesi	12
I “papi greci” come oggetto di studio: limiti e ambiguità di una categorizzazione	15
Capitolo 1. La Roma del VII secolo (604-678) nel suo contesto mediterraneo.....	28
1.1. Tavole cronologiche e figure	29
1.2. Il mondo mediterraneo nel VII secolo.....	49
1.3. Roma	58
1.4. La Chiesa di Roma da Sabiniano a Dono	69
1.4.1. Struttura e amministrazione della Chiesa	69
1.4.2. I papi.....	74
1.5. Il contesto culturale e sociale	77
1.5.1. L’ideologia papale.....	77
1.5.2. Il patronato architettonico e artistico dei papi	80
1.5.3. Il culto mariano: Vergine, Imperatrice ed <i>Ecclesia</i>	86
1.5.4. La dimensione liturgica	89
1.5.5. Greci e cultura greca a Roma: la circolarità delle idee, delle culture e dei protagonisti	94

1.6. I rapporti dei papi con l'Occidente non bizantino.....	98
Capitolo 2. Le controversie monoenergita e monotelita.....	101
2.1. Il contesto teologico e ideologico dell'impero	101
2.1.1. Le risposte alla crisi	101
2.1.2. I termini del dibattito.....	105
2.2. Dalle origini della controversia al 648	109
2.3. I rapporti fra il papato e Bisanzio alle origini della controversia	115
2.4. La sinodo lateranense	126
2.5. La fine della controversia e il secondo scisma	130
Capitolo 3. Agatone (678-681): una leadership <i>graeca</i> per una mobilitazione occidentale ..	136
3.1. Dono (676-678).....	137
3.1.1. La <i>Iussio</i> di Costantino IV: fra desiderio di pacificazione e imposizione dell'autorità	139
3.2. Il primo anno del pontificato di Agatone	145
3.2.1. Il governo di Roma.....	145
3.2.1. Il viaggio di Wilfrido e la sinodo del 679.....	148
3.3. L'impresa di Agatone: la sinodo romana del 680	151
3.3.1. L'epistola dogmatica di Agatone	151
3.3.2. La lettera dei 125 vescovi.....	161
3.4. Il III Concilio di Costantinopoli.....	163
Capitolo 4. Leone II (682-683): dal potere della tradizione al potere della traduzione	167
4.1. Il carteggio fra Roma e Costantinopoli alla conclusione del concilio, tra unità della fede ed asimmetria ideologica.....	169

4.1.1. Le epistole dall’Oriente	169
4.1.2. L’epistola dall’Occidente	173
4.2. L’operato di Leone nella città di Roma	177
4.3. Traduzione, diffusione e rivendicazione del primato.....	178
4.3.1. L’opera di traduzione degli atti conciliari	178
4.3.2. Le lettere di accompagnamento	179
Capitolo 5. Sergio I (687-701): contro l’imperatore, per l’Oriente.....	187
5.1. Dalla morte di Leone al pontificato di Sergio: trasformazioni sociali, discordie intestine e giochi di potere.....	187
5.1.1. Benedetto II e Giovanni V (684-686)	190
5.1.2. Le elezioni contestate (686-687).....	192
5.2. Sergio e l’Oriente	201
5.2.1. Il rifiuto dei canoni del concilio Quinisesto	201
5.2.2. L’episodio del <i>protospatharius</i> Zaccaria	210
5.3. Sergio e l’Occidente.....	212
5.3.1. I rapporti con i longobardi	214
5.3.2. I rapporti con l’Anglia.....	215
5.4. La <i>Roma instaurata</i> di Sergio: committenza artistica, promozione culturale e innovazione liturgica	218
5.4.1. La committenza architettonica e artistica	218
5.4.2. La reliquia della Croce	226
5.4.3. Le riforme liturgiche	230

5.4.4. L'Ordo Romanus I	233
5.5. <i>Petrus nutritor nostri</i>	239
Capitolo 6. Giovanni VII (705-707): «il Giulio II dell'alto medioevo romano».....	240
6.1. Giovanni VI (701-705).....	240
6.2. Il pontificato di Giovanni VII	242
6.3. La committenza artistica.....	248
6.3.1. Figure	251
6.3.2. L'oratorio nella basilica di San Pietro	270
6.3.3. Santa Maria Antiqua.....	280
Capitolo 7. Costantino (708-715): l'ultima speranza per una Roma bizantina.....	293
7.1. Roma, l'Italia e l'impero all'inizio dell'VIII secolo	293
7.2. Il viaggio del papa a Costantinopoli.....	299
7.3. La difesa dell'eredità agatoniana	303
Conclusioni	307
Appendice documentaria	320
Testo 1. Costantino IV, <i>θεία σάκρα</i> a papa Dono. ACO II, p. 2-11	320
Testo 2. Documento conclusivo della sinodo romana del 27 marzo 680, indirizzato a Costantino IV. ACO II, p. 122-139	325
Testo 3. <i>Sermo Prosphonicus</i> del VI Concilio Ecumenico. ACO II, p. 804-821	332
Testo 4. Leone II, lettera a Costantino IV. ACO II, p. 866-884.....	339
Testo 5. Leone II, lettere ai vescovi del regno Visigoto e a re Ervige. CCH 3.....	346
Testo 6. <i>Vita Sergii</i> . LP, p. 371-382	353
Testo 7. <i>Vita Constantini</i> , LP, p. 389-395.....	359
Fonti.....	363

Bibliografia	369
--------------------	-----

Indice delle figure

Figura 1. L'impero bizantino all'inizio del VII secolo (Haldon 1990)	33
Figura 2. L'impero bizantino dalla metà alla fine del VII secolo (Haldon 1990)	34
Figura 3. L'Italia nella prima metà del VII secolo (Gasparri 2016)	35
Figura 4. La regione bizantina di Roma dal VII all'VIII secolo (Bavant 1987)	36
Figura 5. Ricostruzione dei percorsi viari dall'Itinerario di Einsiedeln, VIII secolo (Bauer) ..	37
Figura 6: Distribuzione delle chiese nel Foro Romano e sul Palatino nell'alto medioevo (SMA 2016).....	38
Figura 7. La provenienza dei partecipanti alla sinodo lateranense del 649 (Jankowiak 2009).	39
Figura 8. Tiberio Alfarano, pianta dell'antica basilica di S. Pietro, 1590 (Silvan 1992)	40
Figura 9. S. Agnese, mosaico absidale	41
Figura 10. Oratorio di S. Venanzio, mosaico absidale	41
Figura 11. Oratorio di S. Venanzio, abside e arco	42
Figura 12. Oratorio di S. Venanzio, particolare della città gemmata di Gerusalemme.....	42
Figura 13: Oratorio di S. Stefano, mosaico absidale	43
Figura 14. S. Apollinare in Classe, il vescovo Reparato riceve i Privilegia dall'imperatore Costantino IV (Jankowiak 2009).....	43
Figura 15. S. Maria Nova, Icona della Vergine con il Bambino, VI-VII secolo (SMA 2016).	44
Figura 16. S. Maria Antiqua, "Angelo bello" e Solomone con i Maccabei, VI-VII secolo (SMA 2016).....	45
Figura 17. Ampolla per olio consacrato, raffigurante la crocifissione e l'arrivo di Maria al sepolcro di Cristo, inizio VII secolo.....	46

Figura 18. Codice Parigino Coisliniano 186, riprodotto interamente online: https://gallica.bnf.fr	47
Figura 19. Codice Laudiano Greco 35, riprodotto interamente online: https://digital.bodleian.ox.ac.uk	48
Figura 20. La provenienza dei partecipanti alla sinodo romana del 680 (Jankowiak 2009) ..	153
Figura 21. Moneta d'argento (frazione di siliqua) coniata a Roma fra il 687 e il 695, recante sul dritto il busto dell'imperatore Giustiniano II e sul rovescio il monogramma di papa Sergio I (Morrisson 1988).....	188
Figura 22. La perduta stauroteca del Sancta Sanctorum, identificata con la croce reliquiario rinvenuta a S. Pietro da papa Sergio I (Ballardini 2014).....	228
Figura 23. L'ordine delle processioni nell'Ordo Romanus I (Romano 2014).....	235
Figura 24. Topografia del Palatino dopo la costruzione dell'episcopium di Giovanni VII (Augenti 2000)	246
Figura 25. Tratto inferiore e superiore della rampa che collega Santa Maria Antiqua e la Domus Tiberiana (SMA 2016).....	247
Figura 26. Titulus dell'Oratorio di Giovanni VII, recto (Ballardini 2010) e titulus bilingue dalla base di ambone di S. Maria Antiqua (SMA 2016)	251
Figura 27. Oratorio di Giovanni VII, Ritratto di Giovanni VII (SMA 2016).....	252
Figura 28. Oratorio di Giovanni VII, Theotokos	253
Figura 29. Oratorio di Giovanni VII, Busto di Cristo, Vergine della Natività e Adorazione dei Magi (SMA 2016)	254
Figura 30. Giacomo Grimaldi, disegno del ciclo cristologico e della nicchia di Maria Regina nell'Oratorio di Giovanni VII (SMA 2016).....	255
Figura 31. Giacomo Grimaldi, disegni del ciclo petrino nell'Oratorio di Giovanni VII.....	256

Figura 32. Lesene di età severiana dall'oratorio di Giovanni VII (Ballardini-Pogliani 2013)	257
Figura 33. Lesena dall'Oratorio di Giovanni VII (SMA 2016)	258
Figura 34. Ricostruzione dell'Oratorio di Giovanni VII in S. Pietro (Ballardini 2017).	259
Figura 35. S. Maria in Trastevere, Icona della Clemenza	260
Figura 36: S. Maria Antiqua, «parete palinsesto» (Bordi 2017)	261
Figura 37. Ricostruzione della “fase giovannea” della decorazione della «parete palinsesto»: in rosso gli affreschi della prima metà del VII secolo, in giallo la committenza giovannea (Bordi 2017)	262
Figura 38. «Parete palinsesto», particolare (SMA 2016)	263
Figura 39. «Parete palinsesto», particolare (SMA 2016)	264
Figura 40. «Parete palinsesto», Giovanni VII e Leone II (SMA 2016)	265
Figura 41. Parete ovest del presbiterio di S. Maria Antiqua, Sant'Anna (SMA 2016)	265
Figura 42. Parete nord di S.Maria Antiqua, icona muraria della Vergine con il Bambino (VII secolo); sotto, Daniele nella fossa dei leoni e Giovanni VII	266
Figura 43. S. Maria Antiqua, Cappella dei Santi Medici, parete ovest (SMA 2016)	266
Figura 44. S. Maria Antiqua, passaggio verso la rampa imperiale, Anastasis (SMA 2016)	267
Figura 45. S. Maria Antiqua, passaggio verso la rampa imperiale, San Pietro presenta Giovanni VII alla Vergine (SMA 2016)	268
Figura 46. Schema grafico del sistema di ingrandimento delle sagome fra l'Adorazione dei Magi di S. Maria Antiqua e l'Adorazione dei Magi dell'Oratorio di Giovanni VII in S. Pietro (SMA 2016)	269
Figura 47. Il dipinto murale del narcece di Santa Sabina	296

Introduzione

Scopo della ricerca

L'obiettivo di questo studio è quello di analizzare una fase particolarmente significativa della storia del papato altomedievale, ovvero il trentennio intercorso fra il 678 e il 715, quando nove papi su dieci furono "greci", ellenofoni non nati a Roma, nel tentativo di comprendere quali siano state le caratteristiche di questi pontificati e quale fu il loro impatto sulla storia di Roma, dell'Italia e della Chiesa. A contorno dell'analisi dei singoli pontificati, sarà oggetto di indagine il rapporto fra i suddetti pontefici e gli ambienti socioculturali circostanti, quello romano in primis, durante il periodo della dominazione bizantina, mettendo in rilievo la ricchissima circolarità di uomini, idee e culture che si attuò in quegli anni fra Roma e la sponda orientale del Mediterraneo. Sarà rivolta una particolare attenzione allo studio delle relazioni fra i papi e gli esponenti di altre istituzioni politiche e religiose del tempo, dagli arcivescovi visigoti ai patriarchi di Costantinopoli, dai re longobardi ai vescovi insulari agli imperatori di Bisanzio. Attraverso le preziosissime testimonianze che ci sono giunte, è infatti possibile ricostruire un'amplessissima rete di relazioni che, in quei decenni, ha il suo centro in Roma e si estende attraverso tutto il Mediterraneo e l'Europa continentale ed insulare.

L'interrogativo alla base della ricerca è il seguente: è possibile rintracciare in una specificità dei "papi greci" (e del clero ellenofono romano di cui furono espressione), probabilmente individuabile in una doppia formazione grecolatina, il punto di forza di un nuovo ceto ecclesiastico, che sviluppò, grazie a questo fattore, capacità non presenti nel clero di questo periodo? Si può sostenere che questi pontefici rappresentarono l'espressione di una nuova realtà, il prodotto di una sintesi creativa fra il mondo romano altomedievale e quello bizantino,

che si costruì un proprio spazio e una propria centralità alla periferia del Mediterraneo grecolatino e dell'Europa continentale?

Si cercherà dunque di capire se, come diversi studiosi hanno sostenuto, la Roma dell'alto medioevo sia stata un luogo di sopravvivenza del mondo grecolatino, oppure se sia possibile fare un passo in avanti, e parlare di *nuove forme* di quel mondo, di tentativi di *rinascita*, forti di una propria specificità e ricchezza.

Il presente studio cercherà di colmare una lacuna storiografica: al giorno d'oggi, infatti, non esiste ancora un'opera di ampio respiro che analizzi in maniera coerente e unitaria questi decenni di storia papale, mantenendo uno sguardo costante sul rapporto di questi pontefici con Roma, con i regni dell'Occidente e con l'Impero bizantino. L'attenzione alle dinamiche "relazionali", fondamentali per comprendere gli sviluppi delle istituzioni, verrà contrapposta ad una storiografia della "chiusura", tutta incentrata sul mondo occidentale e latino.

In aggiunta, grazie a questo particolare oggetto di ricerca si cercherà di muovere un passo in avanti nel superare la settorializzazione degli studi sulla Roma altomedievale, e far comunicare fra loro i risultati di tantissimi lavori sulla cultura greca nell'Italia di quei secoli, prodotti da storici dell'arte, paleografi e storici della cultura materiale, che raramente vengono recepiti nella produzione storiografica di argomento politico e religioso sull'alto medioevo.

Organizzazione della tesi

Il primo passo della ricerca sarà necessariamente decostruttivo: nell'«introduzione storiografica» si tratterà la storia della storiografia sull'argomento, per rintracciare la genesi dei pregiudizi e delle categorizzazioni forti che sorreggono la vulgata storiografica su queste tematiche. Cercheremo di capire cosa intendeva ogni storico quando usava termini come

“papato greco”, “papi greci”, “cattività bizantina del papato”. Sarà fondamentale, infatti, capire chi fossero i “greci” nella Roma altomedievale, e se un romano del settimo secolo percepisse un’estraneità rispetto a queste figure orientali.

Dopo aver squadrato così il foglio, il secondo obiettivo sarà quello di delineare la storia di Roma e del papato nel VII secolo, dalla morte di Gregorio Magno (che, per esigenze di sintesi, resterà a margine del nostro studio) alla fine degli anni ’70, senza mai perdere di vista il mondo mediterraneo grecolatino, a cui la stessa città apparteneva, durante un periodo così significativo della storia dell’Impero bizantino come la crisi del VII secolo, che ebbe pesanti ripercussioni in Occidente.

Nel primo capitolo si delinea la storia politica, religiosa, amministrativa, economica, sociale, culturale, artistica, architettonica e culturale della città nel settantennio preso in considerazione, al fine di fornire un quadro più ampio possibile del contesto in cui i papi “greci” si trovarono ad operare, e che fu da loro ampiamente modificato sotto quasi ogni aspetto. Il secondo capitolo, più nello specifico, ripercorrerà la storia del rapporto, politico ed ideologico, fra i papi e Bisanzio, nel corso della controversia monoenergita e monotelita, retroterra essenziale per la comprensione dell’operato dei papi “greci”.

I capitoli successivi saranno dedicati ad un’analisi puntuale, anno per anno, testimonianza per testimonianza, dei pontificati dei papi “greci”. Ogni capitolo sarà dedicato ad un pontefice: Agatone, Leone II, Sergio, Giovanni VII, Costantino. Verrà analizzata attentamente la loro azione concreta nella città di Roma, a partire dalle loro committenze artistiche, promozioni culturali e innovazioni liturgiche, che produssero mediazioni e mutazioni culturali, trapiantando in Occidente numerosissimi aspetti propri della civilizzazione bizantina.

Dopo il capitolo su papa Costantino e le conclusioni, in cui si cercherà di dare una risposta alle domande poste in queste pagine introduttive, seguirà un’«appendice

documentaria», dove verranno riprodotti interamente i testi più significativi per il nostro studio, nella convinzione che non si possa mai prescindere dal contatto diretto con la fonte storica nella sua interezza.

I “papi greci” come oggetto di studio: limiti e ambiguità di una categorizzazione

L’obiettivo di questa breve sezione introduttiva storiografica non è quello di rievocare l’intera storia degli studi novecenteschi sul papato altomedievale, compito che richiederebbe un volume a parte: si cercherà, piuttosto, di ripercorrere rapidamente come il dato dell’origine variamente “orientale” di alcuni pontefici fra VII e VIII secolo sia stato variamente interpretato, valorizzato e omesso, in diversi periodi e da parte di diverse tradizioni storiografiche. La “grecità” dei papi di cui ci andremo ad occupare, infatti, può essere considerata un ottimo *case study* su come alcune categorie storiografiche nascono, si modificano, si fossilizzano e, a volte, nel tentativo di abatterle, vengono rovesciate nel loro contrario.

Nel corso del XX secolo la convinzione, particolarmente radicata nella cultura accademica, che fosse esistita una separazione netta fra Europa medievale e mondo bizantino, un pregiudizio spesso accompagnato da un certo disprezzo verso la civiltà bizantina¹, la cui storia millenaria è stata più volte interpretata come lo svolgimento di una «decadenza infinitamente protratta»², ha impedito a lungo la corretta comprensione di questa fase particolarmente significativa della storia del papato altomedievale. La presenza di un elemento percepito come “orientale” alla guida dell’istituzione religiosa più importante dell’Occidente, infatti, era un dettaglio scomodo agli occhi di una certa storiografia, eurocentrica e finalistica,

¹ Sulla storia di questi pregiudizi storiografici, che purtroppo segnarono negativamente la nascente bizantinistica (soprattutto in Italia), vd. (Cracco & Cracco Ruggini, *Trame religiose attraverso il Mediterraneo medievale*, 1997); (Cameron, *Byzance dans le débat sur l’orientalisme*, 2003); (Ronchey, *Lo stato bizantino*, 2002, p. 147-176).

² (Ronchey, *Lo stato bizantino*, 2002, p. XIII)

secondo la quale un simile dato non poteva che essere interpretato come il risultato di un'imposizione da parte dell'Oriente, un corpo estraneo, di cui era opportuno che l'istituzione papale si liberasse al più presto, per poter proseguire liberamente il suo cammino all'interno dello sviluppo storico che le era designato.

Sin dai primi decenni del secolo scorso, dunque, si è creduto che l'esistenza di questi pontefici fosse stata la conseguenza di una "cattività bizantina del papato", secondo un semplicistico ragionamento per cui un "papa greco" non può che essere un papa imposto dall'imperatore bizantino e a lui totalmente sottomesso: ad esempio, fu Charles Diehl una delle prime voci autorevoli ad argomentare che la presenza di questi papi era da considerare come il frutto di una capillare infiltrazione del potere imperiale nelle strutture della Chiesa di Roma³, ed Erich Caspar intitolò il secondo volume della sua monumentale storia del papato proprio "Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft"⁴, una terminologia ripresa e citata in moltissime opere e contributi sul papato e sull'alto medioevo fino ad oggi⁵. Il pregiudizio restò tenace all'interno di buona parte della produzione storiografica sul papato, nonostante alcune voci contrastanti che si alzarono contro questa semplificazione eccessiva: ricordiamo, ad esempio, Luis Duchesne, il celebre editore del *Liber Pontificalis*, che scrisse «C'est un

³ (Diehl, 1888, p. in part. p. 241-247). Ma cfr., ad esempio, già nella tradizione storiografica ottocentesca (Gregorovius, 1892, p. 175 (ed. italiana))

⁴ (Caspar, 1933)

⁵ Cfr. ad esempio (Stein, 1935); (Haller, 1950, p. 196-252); (Miller, *The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and the Alliance with the Franks*, 1974).

enfantillage historique que d'insister, à propos d'un pape du sixième, du septième, du huitième siècle, sur la qualité de sujet de l'empereur de Constantinople»⁶.

Nel terzo quarto del novecento, l'opera dell'importante storico del papato Walter Ullmann agì da significativa cassa di risonanza per questa categorizzazione, in quanto lo studioso espresse a più riprese la teoria secondo la quale la presenza di questi pontefici non era che il riflesso della «cattività bizantina» del papato⁷: «ad un osservatore dell'epoca, gli anni Sessanta e Settanta del VII secolo possono essere ben sembrati un periodo in cui il papato aveva definitivamente ceduto di fronte al terrore esercitato dal governo imperiale»⁸. Contemporaneamente, Peter Llewellyn, altro importantissimo studioso della Roma altomedievale, argomentò più volte che la presenza di questi papi andava messa in relazione con un'imposizione da parte delle autorità di Costantinopoli⁹.

Alla fine degli anni '70 Jeffrey Richards, in un'opera monografica sul papato dal V all'VIII secolo¹⁰, fu uno dei primi a seguire intuizioni come quelle del Duchesne per capovolgere in maniera organica l'interpretazione allora prevalente, in aperta (e dichiarata) contrapposizione rispetto ad Ullmann e alla sua scuola. Richards riconobbe la centralità dei «papi greci» in quanto espressione del clero romano di origine orientale dell'epoca, arrivando addirittura a parlare di una bizantinizzazione del clero nella città, ma confutò l'ipotesi, non supportata da alcuna fonte (né, soprattutto, dalle azioni stesse dei pontefici), che questi individui

⁶ (Duchesne, 1911, p. 21). Cfr. anche (Gay, 1924).

⁷ La formulazione più icastica di questa teoria si trova in (Ullmann, 1972).

⁸ (Ullmann, 1972), p. 64-65.

⁹ (Llewellyn, *Rome in the Dark Ages*, 1970); (Llewellyn, *Constantine II and the Roman Church: a possible instance of imperial pressure*, 1976).

¹⁰ (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979)

fossero diventati papi in seguito ad un'imposizione imperiale. Egli, ribaltando le posizioni che vedevano questi pontificati come una morsa asfissiante stretta dalla lunga mano dell'Oriente sul papato, una gabbia di cui era opportuno liberarsi il prima possibile, ipotizzò che costoro, proprio in quanto "greci", custodi della cultura orientale e della tradizione imperiale, nonché fecondo mezzo di comunicazione e coordinamento fra Roma e il cuore dell'impero, andassero considerati come un punto di forza del papato di quegli anni, in grado di modificarne positivamente le sorti politiche ed ecclesiastiche nel futuro¹¹.

Purtroppo, le intuizioni dello studioso non hanno avuto seguito, in quanto la tradizione storiografica, come spesso ci capiterà di vedere attraverso l'analisi di singole questioni, pur recependo (quasi sempre) un necessario abbandono della categoria della "cattività bizantina", si è fortemente polarizzata su due fronti. Il primo, parziale continuazione della vulgata precedente, interpretando unilateralmente la storia del papato del VII-VIII secolo come quella di una progressiva separazione dall'impero, di un distacco dall'Oriente, non potendo più identificare la presenza di questi papi come un aspetto della dominazione imperiale, ha preferito passarlo sotto silenzio, considerando l'origine dei pontefici del periodo come un dato irrilevante, ed assegnando anche ai "papi greci", al pari di quelli "latini", un ruolo nel volgersi del papato verso l'Occidente. L'altra posizione, più recente, rappresentata spesso da bizantinisti, storici dell'arte e della cultura, rappresenta il rovescio della medaglia storiografica con cui dobbiamo confrontarci: questa ha valorizzato ampiamente la grecità culturale non solo dei nostri pontefici, ma, più in generale, della Roma di quei decenni, descrivendo una

¹¹ Cfr. in particolare (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 201-215; 269-285).

«Costantinopoli sul Tevere»¹² di cui i “papi greci” non sarebbero che la punta dell’iceberg: se Roma è greca, i vescovi di Roma non possono che essere “greci”. Anche da parte di questa storiografia, certamente più consapevole, è stata spesso evitata la domanda sul *come e perché* questi individui siano diventati papi, e se la loro grecità abbia avuto degli effetti su Roma e sul papato anche al di fuori dell’ambito culturale¹³.

L’esempio forse più significativo della prima fra queste correnti storiografiche è l’opera di Thomas Noble, uno dei più grandi esperti sul papato del VII-VIII secolo, su cui ha lavorato estesamente sin dagli anni ‘80¹⁴. Noble nella sua celebre «Repubblica di San Pietro», in cui delineò un papato inteso come «storia regionale»¹⁵, una dominazione territoriale pronta a cogliere ogni occasione possibile di distacco politico da Bisanzio sin dagli anni ‘80 del VII secolo, nominò appena l’esistenza dei papi “greci”, ritenendone la presenza come un fattore del tutto secondario. La sua interpretazione, che ha fatto scuola, e si è mantenuta invariata nel corso dei decenni, come si può constatare da un suo recentissimo contributo dedicato proprio

¹² (Nordhagen P. , Constantinople on the Tiber: the Byzantines in Rome and the Iconography of their Images, 2000). Cfr. anche (Mango C. , 1973, p. 700-702).

¹³ Non potendo citare qui tutti gli studiosi che hanno aderito all’una o all’altra *vulgata*, se ne darà conto *passim* attraverso l’analisi di singole questioni.

¹⁴ Cfr. in particolare (Noble, The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825, 1984); (Noble, The declining knowledge of Greek in eight- and ninth-century papal Rome, 1985); (Noble, Literacy and the papal government in late antiquity and the early Middle Ages, 1990); (Noble, Rome in the seventh century, 1995); (Noble, Paradoxes and possibilities in the sources for Roman society in the early Middle Ages, 2000); (Noble, The Intellectual Culture of the Early Medieval Papacy); (Noble, Topography, celebration, and power: the making of a papal Rome in the eighth and ninth centuries, 2001); (Noble, Greek Popes: Yes or No, and Did It Matter?, 2014); (Noble, A court without Courtiers: The Roman Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 2015)

¹⁵ (Noble, The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825, 1984).

all'argomento, un articolo del 2012 dal titolo: «Greek Popes: yes or no, and did it matter?»¹⁶. In pochissime pagine, Noble vi conclude che sì, vi furono papi “greci”, ma no, they did not matter: l'ascesa al soglio pontificio di un papa di origine orientale e culturalmente bilingue era semplicemente una delle tante opzioni possibili nello scenario “multiculturale” della Roma della fine del VII secolo. Un pontefice di quel periodo va considerato, per Noble, innanzitutto come espressione della città, indipendentemente dalla sua origine geografica e culturale.

Monografia di impostazione totalmente opposta a quella di Noble (e da questi molto criticata) è l'opera più recente sui pontefici di cui ci occupiamo: «Byzantine Rome and the Greek Popes» di Andrew Ekonomou¹⁷. L'autore vi ha catalogato minuziosamente ogni traccia di cultura greca nella Roma del VII e dell'VIII secolo, al fine di dimostrare che durante il pontificato dei papi “greci” la città fu quasi completamente grecizzata: «greeks were never strangers in Rome», è la frase con cui si apre e si chiude la monografia. Anche in questo caso, nonostante la questione venga risolta in maniera completamente opposta rispetto a quanto fa Noble (nella ricostruzione di Ekonomou i papi non cercano mai lo scontro con l'impero, verso cui non percepiscono alcuna estraneità, ed anzi, il loro agire politico ha sempre come fine quello di rimanere all'interno della compagine bizantina), manca una reale problematicizzazione. I papi “greci” esistono *naturaliter* in quanto coronamento della grecizzazione di Roma, il vertice di un clero orientalizzato.

La tradizione storiografica Italiana, grazie soprattutto all'opera di alcuni acutissimi studiosi, si è rivelata fortunatamente molto feconda sul nostro argomento, anche se, purtroppo, è stata poco recepita al di là delle Alpi. Per la prima metà del novecento, non si può non menzionare l'opera di Giampiero Bognetti, per il quale il periodo dei papi “greci” fu alla base

¹⁶ (Noble, *Greek Popes: Yes or No, and Did It Matter?*, 2014).

¹⁷ (Ekonomou, 2007).

di una delle sue interpretazioni storiografiche, spesso geniali per la sua epoca. Lo storico, infatti, in totale antitesi rispetto a posizioni come quelle di Caspar o di Ullmann, identificò proprio nella “grecità” del papato del VII secolo un punto di forza dell’istituzione: i papi “greci” sarebbero stati in grado di servirsi delle loro “nuove” risorse, culturali ed umane, di provenienza orientale, per ravvivare lo slancio missionario romano, sopito quasi ininterrottamente da secoli, verso l’Italia settentrionale e poi verso il nord dell’Europa continentale, avviando quel lento processo di assimilazione culturale e religiosa dell’Occidente alle tradizioni della Chiesa di Roma che sarà alla base della civiltà medievale¹⁸.

Diversi decenni dopo, l’intuizione tutta italiana di mettere in connessione i pontificati dei papi “greci” con alcune dinamiche fondamentali delle origini dell’Europa medievale fu seguita da Giovanni Tabacco, maestro indiscusso della tradizione storiografica italiana sull’alto medioevo, il quale scrisse probabilmente le pagine più belle e dense di riflessioni sul nostro argomento, considerando la “grecità” di questi papi, il loro essere eredi della tradizione culturale ed imperiale bizantina, come il più importante punto di forza del papato di quei secoli, in polemica con «prospettive storiografiche confessionali, dominate da una sorta di intransigente patriottismo romano-europeo»¹⁹. I papi “greci”, per Tabacco, avrebbero avuto un ruolo cruciale tanto nell’evoluzione culturale del papato, che proprio grazie all’apporto della

¹⁸ Cfr. in particolare (Bognetti, Longobardi e Romani, 1939); (Bognetti, Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell’arianesimo presso i longobardi, 1940); (Bognetti, Santa Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei longobardi, 1948); (Bognetti, I rapporti etico-politici tra oriente e occidente dal secolo V al secolo VIII, 1955); (Bognetti, La rinascita cattolica dell’occidente di fronte all’arianesimo e allo scisma, 1960); Per un recente giudizio sulla figura e il pensiero di Bognetti cfr. (Delogu, Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo, 2010, p. 365-381).

¹⁹ (Tabacco, Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell’alto medioevo, 2012, p. 63)

loro cultura greca avrebbe saputo difendere la propria coerenza nel «folto e violento intrico politico e ideologico d'Italia e d'Oriente», quanto nel suo sviluppo ideologico, rendendolo un'istituzione «via via più permeata di sostanza politico-teologica bizantina», portando «il papato ad interpretare il primato religioso di Roma in senso ecclesiasticamente imperiale»²⁰. La successiva *imitatio imperii* del papato (e tutto ciò che ne conseguì), per Tabacco, avrebbe avuto proprio qui le sue radici.

Un altro importante studioso italiano che negli anni '80 dedicò pagine significative ai papi “greci” fu Girolamo Arnaldi, il quale, sebbene non si sia interrogato a fondo sulla “grecità” dei pontefici, si allineò con le interpretazioni degli storici che abbiamo menzionato, identificando nel legame di questi papi con Costantinopoli, con la cultura orientale e con la tradizione imperiale un'importantissima risorsa del papato altomedievale, che permise ai pontefici di allargare i propri orizzonti e di rivendicare più consapevolmente il proprio ruolo di rappresentanti in Occidente del potere imperiale e di leader della cristianità occidentale, anche attraverso elaborazioni ideologiche originali, che avremo modo di approfondire estesamente in seguito²¹.

Non sono mancate, chiaramente, posizioni simili a quelle di Ekonomou o di Noble, da parte di studiosi che da un lato hanno sopravvalutato la grecizzazione di Roma sotto questi papi, dall'altro hanno ritenuto la loro origine orientale un dato trascurabile²². Uno dei tanti esempi

²⁰ (Tabacco, *Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell'alto medioevo*, 2012, p. 72-74)

²¹ Cfr. in particolare (Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, 1981).

²² Cfr. come esempio della prima categoria (Burgarella, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*) e come esempio della seconda (Capo, *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*, 2009, p. 137-197). Anche nel caso della storiografia italiana, è impossibile dare qui conto di tutti

possibili viene da un'opera tanto classica quanto importante, la «Storia di Roma» di Ottolino Bertolini²³: lo studioso interpretò la storia della città di quei secoli come lo svolgersi di un progressivo e inesorabile distacco politico, culturale ed ideologico da Bisanzio, e non stupisce che all'interno dell'opera l'origine orientale dei nostri papi non venga mai menzionata.

A tal proposito, si rivela essere un documento affascinante ai fini della nostra ricerca la lunga trascrizione di un accorato dibattito tra Bertolini e il grande bizantinista Agostino Pertusi, riportato alla fine di un intervento di quest'ultimo negli atti di un importante convegno spoletino²⁴. Esponenti delle due correnti opposte a cui abbiamo fatto riferimento, l'uno sosteneva l'esistenza di una capillare bizantinizzazione della città di Roma sotto i papi "greci", l'altro la negava completamente: grazie alla trascrizione della loro lunga discussione, si può capire come l'*empasse* dei due grandi storici fosse proprio nel non rendersi conto che costoro non attribuivano lo stesso significato a concetti e categorie come quelle di "greco", "bizantino", "bizantinizzazione", "romano". Un terzo interlocutore di questo dibattito, che pose una domanda a Pertusi, fu Paolo Delogu²⁵, forse lo storico italiano attualmente più autorevole sul tema di cui ci stiamo occupando. Nel corso degli ultimi decenni, infatti, Delogu in una lunga serie di contributi e monografie ha approfondito l'importanza della Roma dei papi "greci" come

coloro che hanno aderito all'una o all'altra posizione: se ne darà conto *passim* ogni qualvolta verranno citati i loro studi.

²³ (Bertolini O. , Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi, 1941).

²⁴ L'intervento in questione è (Pertusi, Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo, 1964); la discussione si può leggere alle pagine 159-226 del volume.

²⁵ *Ibid.*, p. 223-226. Delogu, dando prova di aver già maturato una delle intuizioni sulle quali si sarebbero basate le sue ricerche future, chiese se tutte le influenze bizantine riscontrabili nell'Occidente altomedievale non debbano essere considerate come il frutto di una mediazione da parte dell'Italia bizantina, e in particolare della città di Roma.

città mediatrice fra Oriente ed Occidente: una sede patriarcale che, grazie all'operato di pontefici bilingui ed in possesso di una doppia formazione culturale, in grado di muoversi a proprio agio in contesti appartenenti alle sponde opposte del Mediterraneo, non si ridusse ad una fra le tante "microcristianità" altomedievali chiuse in se stesse²⁶, ma seppe porsi come consapevole intercapedine fra più mondi²⁷. Nella sua sapiente ricostruzione della Roma del VII secolo, i papi "greci" vi giocano un ruolo da protagonisti, operando una «mutazione culturale»²⁸ all'interno della città.

Un'ultima voce italiana da citare è quella di Tommaso di Carpegna Falconieri, che in un recente contributo sulla *militia* a Roma nel VII secolo²⁹ ha sottolineato come il tema dell'appartenenza etnica nella Roma del VII secolo debba essere messo in secondo piano, e al dato di "etnicità" vada sostituito quello di "cultura", purtroppo più mobile e indefinito, ma fortunatamente più aderente alla realtà storica.

Nell'adottare questa posizione, lo studioso si è consapevolmente allineato ad alcune svolte metodologiche della storiografia internazionale più recente, che proprio in questi anni sono state applicate allo studio della Roma "greca". Ultimamente, infatti, i temi di "etnicità" e "identità" sono stati al centro della riflessione storiografica, e ci si è ampiamente interrogati su cosa significasse essere "greco" a Roma e in Italia nell'alto medioevo, giungendo alla

²⁶ Termine coniato da (Brown P. , *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, 2003), discusso da Delogu in riferimento alla Roma altomedievale in (Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries*, 2000).

²⁷ Cfr. in particolare (Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries*, 2000); (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001); (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010, p. 11-143; 213-208).

²⁸ (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001, p. 19).

²⁹ (Di Carpegna Falconieri, *La militia a Roma. Il formarsi di una nuova aristocrazia (secoli VII-VIII)*, 2012).

conclusione, ormai ampiamente condivisa, che in quel contesto la definizione di “grecità” deve necessariamente spostarsi dal piano etnico a quello culturale.³⁰

Attraverso un’attenta analisi della terminologia usata dalle fonti, infatti, si è constatato che, se nell’occidente altomedievale era solito riferirsi agli abitanti dell’impero d’Oriente come *graeci*, una percezione ormai consolidata alla fine del VII secolo, nell’Italia bizantina e a Roma il *graecus* era piuttosto quell’abitante della penisola (non delle regioni orientali dell’impero) che parlava la lingua greca, che proveniva da famiglia di origine orientale, che osservava la liturgia delle Chiese bizantine. Nel *Liber Pontificalis*, ad esempio, un “orientale” non è mai presentato come tale: evidentemente, non si avverte il bisogno di specificare la provenienza o l’etnia di persone provenienti dalla compagine imperiale, in maniera ben diversa da quanto accade, ad esempio, con qualsiasi individuo di origine longobarda; ugualmente, non esistono i “greci” come abitanti dell’impero. Esistono, però, i longobardi, i franchi, gli angli. Viene precisata, piuttosto, la *natio graeca* di un pontefice, attraverso l’uso di una categoria sociale e culturale, per indicare genericamente quella parte degli abitanti di Roma che proveniva dall’area grecofona del Mediterraneo. Infatti, se si voleva precisare ulteriormente l’origine

³⁰ Riassumiamo in queste pagine il risultato degli studi di (McCormick, *The imperial edge: Italo-Byzantine identity, movement and integration, A. D. 650-950*, 1998); (Gantner, *The Label ‘Greeks’ in the Papal Diplomatic Repertoire in the Eighth Century*, 2013); (Berto L. A., 2014); (Peters-Custot, *Greco et Byzantins dans les sources latines de l’Italie (IXe-XIe siècles)*, 2014); (Gantner, *Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert*, 2014); (Peters-Custot, *L’Autre est le même : qu’est-ce qu’être « grec » dans les sources latines de l’Italie (VIIIe-XIe siècles)?*, 2017).

geografica o etnica di un individuo orientale, a Roma si potevano usare termini come *armenus* o *syrus*³¹.

Si percepiva, dunque, una continuità fra gli abitanti dell'Italia bizantina e gli altri cittadini dell'impero, che non vengono percepiti come "altri" ed etichettati con una denominazione etnica. Questa mentalità coincideva, effettivamente, con l'ideologia imperiale, secondo la quale tutti i cittadini dell'impero erano i *Rhomaioi*, a prescindere dalla loro "etnia".

Sarà alla metà dell'VIII secolo, con il distacco di Roma da Bisanzio, che si inizierà a sentire il bisogno di una distinzione, avviando quel processo definito da Clemens Gantner "othering": la decisione, da parte dei pontefici, di distanziarsi dagli abitanti dell'impero bizantino, che diventeranno in breve tempo i *graeci*.³²

È dunque opportuno, confrontandosi con una Roma del VII secolo che si può definire, senza il timore di anacronismi, multiculturale, concentrarsi sulle singole persone più che su raggruppamenti e categorie troppo ampie, che non riflettono la realtà dell'epoca, composta da gruppi di persone con diverse identità che vivevano in contesti decisamente ibridi. Di recente, ad esempio, Philip Winterhager ha proposto di osservare le vicende storiche di questi individui e comunità orientali a Roma attraverso la lente metodologica dei recenti «migrant studies»³³. Lo studioso ha sottolineato come costoro si muovevano all'interno di un mondo che per loro era unito dalla religione cristiana e dalla dominazione imperiale, non ritenendo di provenire da "altrove". Piuttosto, assumendo la «prospettiva di un migrante», facendo propria la

³¹ L'esempio più chiaro di questa distinzione si legge negli atti del concilio lateranense del 649, dove i monaci orientali residenti a Roma si definiscono nel loro insieme come un gruppo Γραικῶν, ma uno di loro si firma individualmente come ἡγούμενος τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῶν Ἀρμενίων. ACO I, p. 48-51.

³² Cfr. (Gantner, *The Label 'Greeks' in the Papal Diplomatic Repertoire in the Eighth Century*, 2013).

³³ (Winterhager P. , 2016). Cfr. anche (Winterhager P. , 2020).

terminologia del luogo in cui si stabilivano, definivano se stessi Γραικοί, servendosi di quella categoria sociale e culturale di origine romana, usata dai latinofoni autoctoni per riferirsi ad essi.

Un ultimo studio recentissimo da cui è possibile trarre importanti lezioni metodologiche, di cui ci avvarremo più avanti, è un'opera del 2018 sull'Italia meridionale, dove questa regione, da Roma fino alla Sicilia, viene analizzata in quanto «contact area and border region»³⁴.

In questa raccolta di studi è stato sottolineato che, se l'Italia altomedievale è sempre stata ritenuta un “ponte” fra Oriente ed Occidente, si è però polarizzata eccessivamente la distinzione netta fra i due blocchi. Il confine politico, infatti, non era un confine netto fra mondi e culture, ma rappresentava uno spazio policentrico, un incrocio di periferie che si sovrapponevano³⁵. All'interno di questi spazi, come vedremo, operavano «network communities», in grado di collegare regioni anche lontanissime fra loro.

Nel quadro qui delineato, i papi “greci” rappresentarono figure di primissimo piano, in quanto agirono da «cultural brokers» e «border-crossers», «people who were part of different networks or communities across barriers defined by those who embodied political and intellectual power»³⁶.

³⁴ (Wolf & Herbers, 2018). Cfr. in particolare l'introduzione, *Re-thinking Early Modern Southern Italy as a Border Region*, ad opera dei curatori del volume.

³⁵ È all'interno di questo volume che per Roma e per l'Italia meridionale dei secoli di cui ci occupiamo viene coniata la felice definizione di «linea di faglia»³⁵ fra diversi mondi, per sfumare la categoria del “confine”.

³⁶ (Wolf & Herbers, 2018, p. 37). Questa definizione era stata adottata precedentemente da Clemens Gantner, che ha definito il papato dell'VIII secolo «cultural power broker» (Gantner, *The eight-century papacy as cultural broker*, 2015).

Capitolo 1.

La Roma del VII secolo (604-678) nel suo contesto mediterraneo

Al fine di rendere evidente fino a che punto gli anni '80 e '90 del VII secolo rappresentarono una svolta epocale nella storia del papato e di Roma sotto quasi ogni punto di vista, in questo capitolo e nel successivo si cercherà di delineare il quadro politico, amministrativo, religioso, sociale e culturale della città nei decenni precedenti, tenendo sempre presente il suo contesto mediterraneo ed europeo. L'arco cronologico preso in considerazione andrà dalla morte di Gregorio Magno (604), il cui pontificato sarà necessario evocare per approfondire numerose tematiche, ma che per esigenze di sintesi non potrà essere oggetto specifico di analisi, fino al pontificato di Dono (676-678), il predecessore di Agatone.

1.1. Tavole cronologiche e figure

Pontefici	Inizio pontificato	Morte	Luogo di nascita
Sabiniano	marzo 604	22 febbraio 606	Blera
Bonifacio III	17 febbraio 607	10 novembre 607	Roma
Bonifacio IV	25 agosto 608	8 maggio 615	Valeria
Deusdedit	19 ottobre 615	8 novembre 618	Roma
Bonifacio V	23 dicembre 619	23 ottobre 625	Napoli
Onorio I	27 ottobre 625	12 ottobre 638	Campania
Severino	ottobre 638	2 agosto 640	Roma
Giovanni IV	24 dicembre 640	12 ottobre 642	Dalmazia
Teodoro I	24 novembre 642	14 maggio 649	Palestina
Martino I	5 luglio 649	16 settembre 655	Todi
Eugenio I	10 agosto 655	2 giugno 657	Roma
Vitaliano	30 luglio 657	27 gennaio 672	Segni
Adeodato	11 aprile 672	16 giugno 676	Roma
Dono	2 novembre 676	11 aprile 678	Roma

Imperatori	Ascesa al trono	Morte
Foca	23 novembre 602	5 ottobre 610
Eraclio	5 ottobre 610	11 febbraio 641
Costantino III	febbraio 641	maggio 641
Eracleona	febbraio 641	settembre/ottobre 641 (esiliato e deposto)
Costante II	settembre 641	15 settembre 668
Costantino IV	15 settembre 668	settembre 685

Re longobardi	Ascesa al trono	Morte
Agilulfo	590	616
Adalodaldo	616	626
Arioaldo	626	636
Rotari	636	653
Ariperto	653	661
Godeperto e Pertarito	661	662 (morte di Godeperto, fuga di Pertarito)
Grimoaldo	662	671
Pertarito	671	678

Patriarchi di Costantinopoli	Inizio patriarcato	Morte
Ciriaco II	596	606
Tommaso I	607	610
Sergio I	610	638
Pirro I	638	641 (deposto)
Paolo II	641	653
Pirro I	653	654
Pietro I	654	666
Tommaso II	667	669
Giovanni V	669	675
Costantino I	675	677
Teodoro I	677	679

Esarchi d'Italia	Dal	Al
Smaragdo	603 ca.	608
Giovanni I	?	616 ca.
Eleuterio	616	619
Gregorio I	619	625 ca.
Isacio	625 ca.	643
Teodoro I	643	645 ca.
Platone	645 ca.	648-649
Olimpio	649	653
Teodoro I	653	?
Gregorio II	?	666?
Teodoro II	678	687

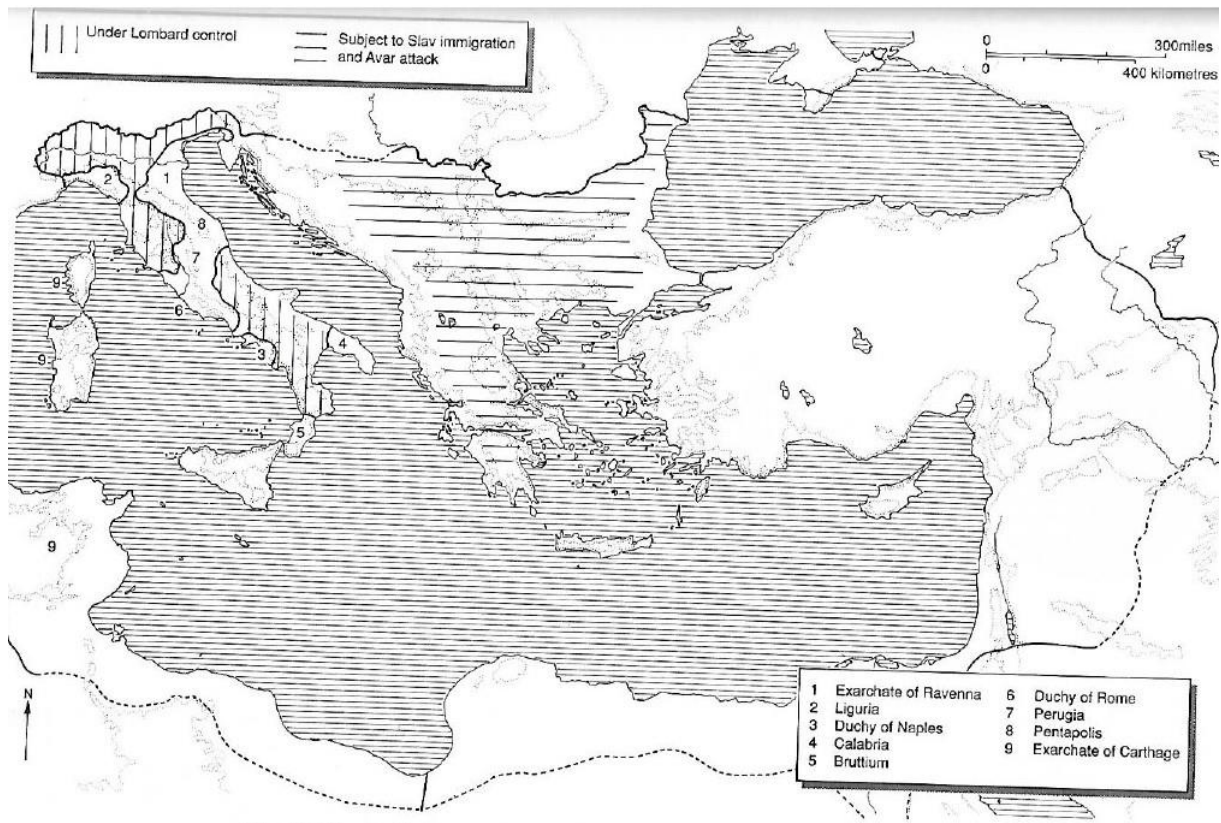


Figura 1. L'impero bizantino all'inizio del VII secolo (Haldon 1990)

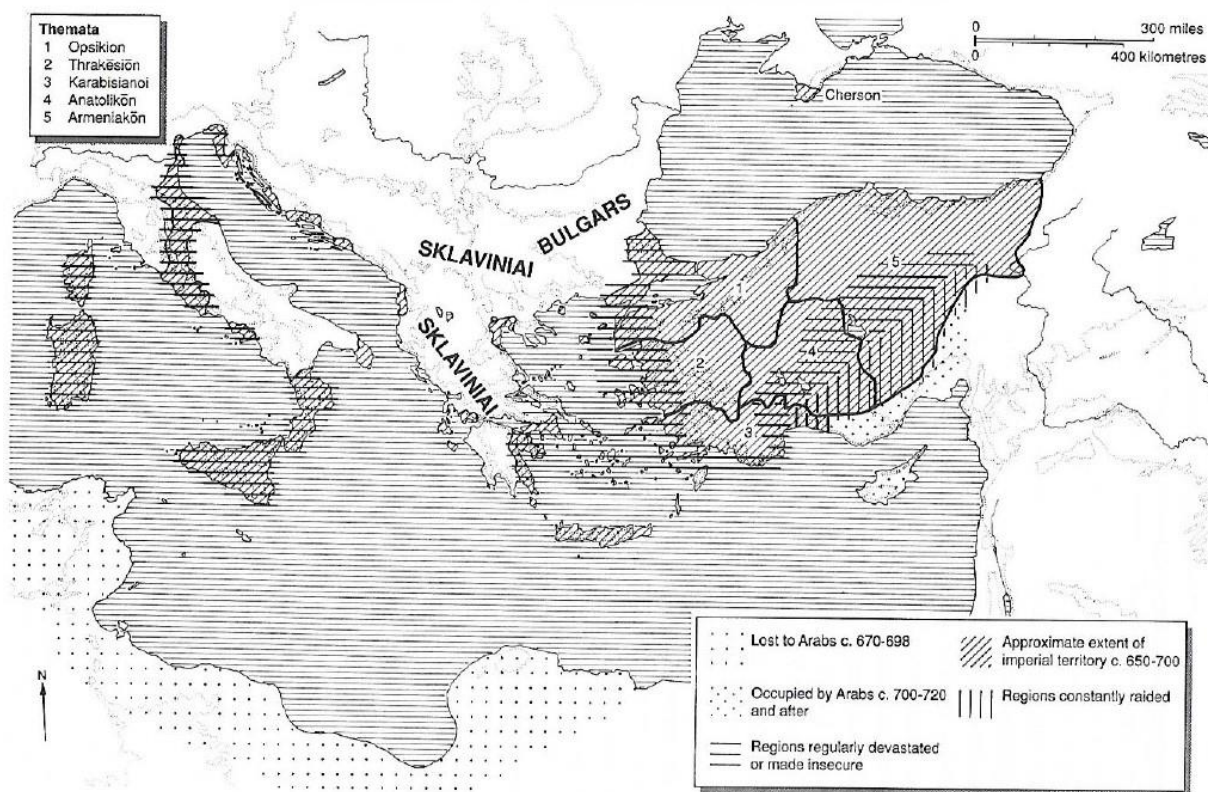


Figura 2. L'impero bizantino dalla metà alla fine del VII secolo (Haldon 1990)



Figura 3. L'Italia nella prima metà del VII secolo (Gasparri 2016)

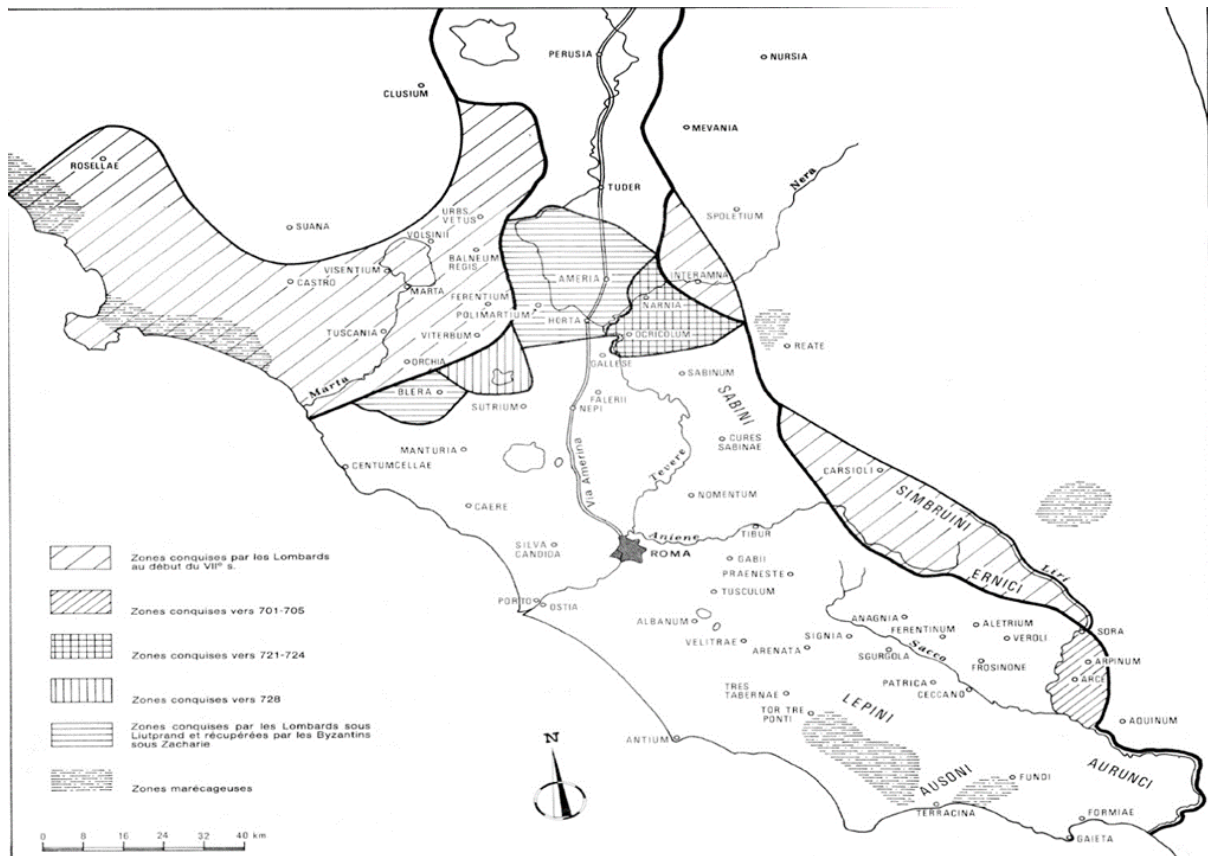


Figura 4. La regione bizantina di Roma dal VII all'VIII secolo (Bavant 1987)

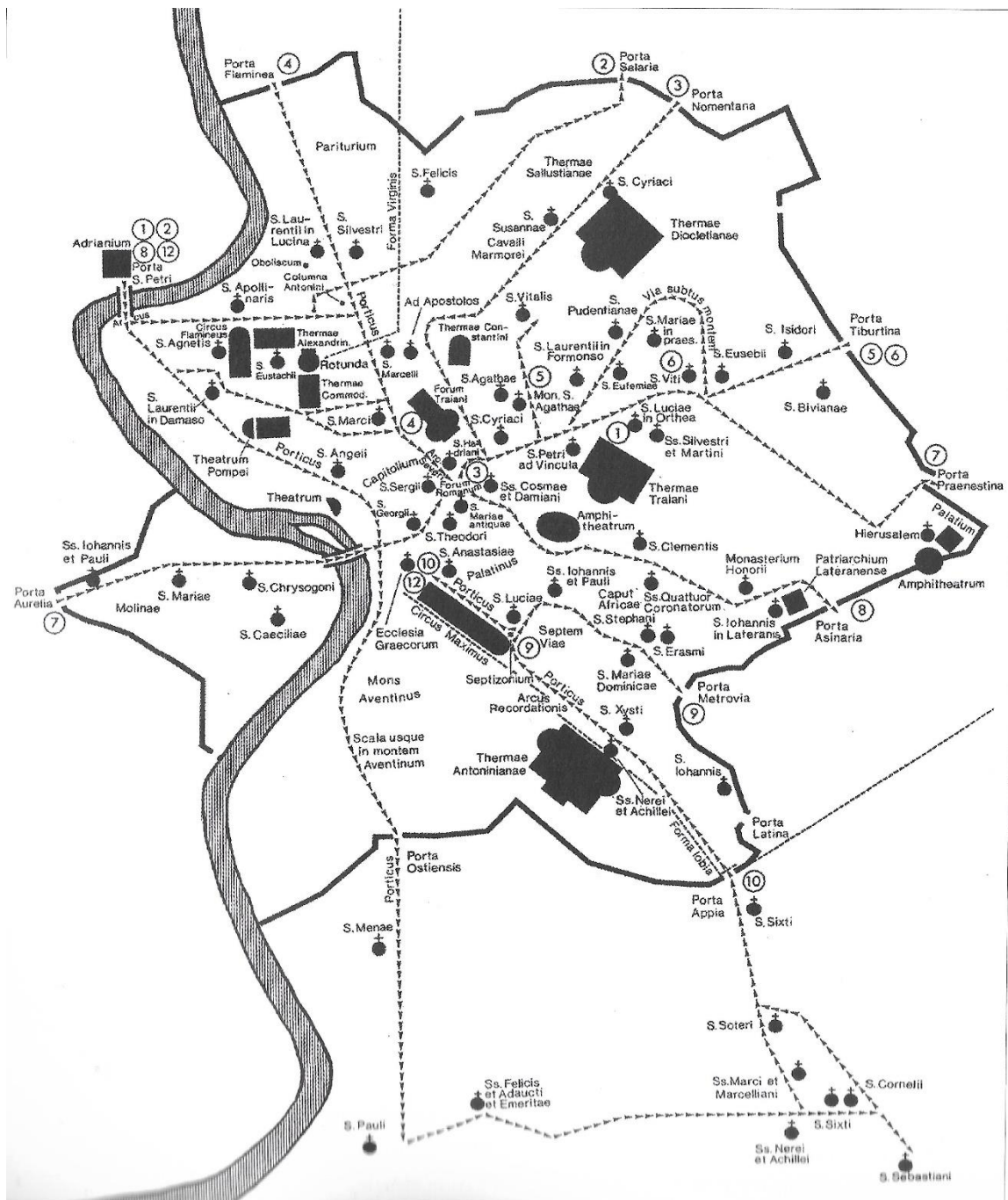


Figura 5. Ricostruzione dei percorsi viari dall'itinerario di Einsiedeln, VIII secolo (Bauer)

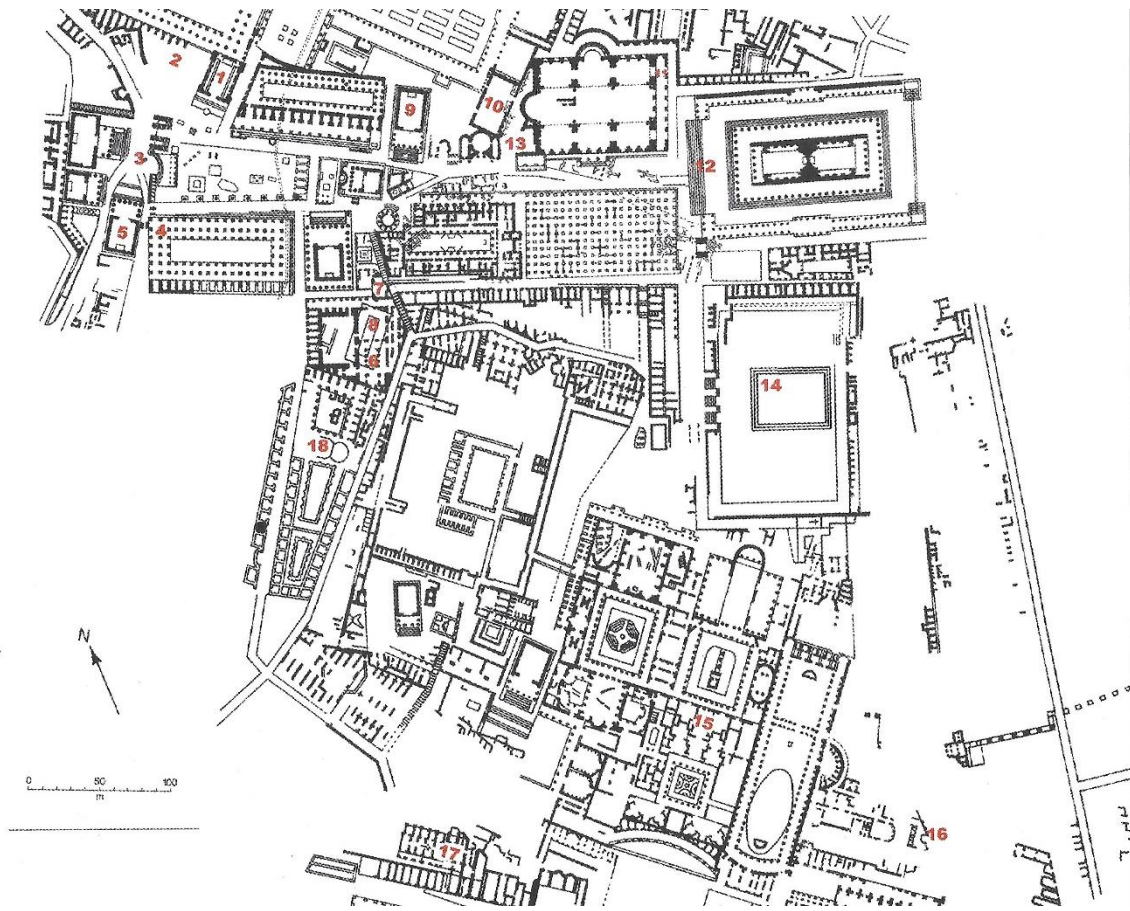


Figura 6: Distribuzione delle chiese nel Foro Romano e sul Palatino nell'alto medioevo (SMA 2016)

- 1) Sant'Adriano; 2) Santa Martina; 3) Santi Sergio e Bacco; 4) Santa Maria in Foro; 5) San Salvatore de' Stadera; 6) Santa Maria Antiqua; 7) Sant'Andrea; 8) Sant'Antonio de Inferno; 9) San Lorenzo in Miranda; 10) Santi Cosma e Damiano; 11) Oratorio nella basilica di Massenzio; 12) Santa Maria Nova; 13) Santi Pietro e Paolo; 14) San Cesario in Palatio; 15) Santa Maria in Pallara; 16) Chiesa non identificata ; 17) Sant'Anastasia; 18) San Teodoro.*

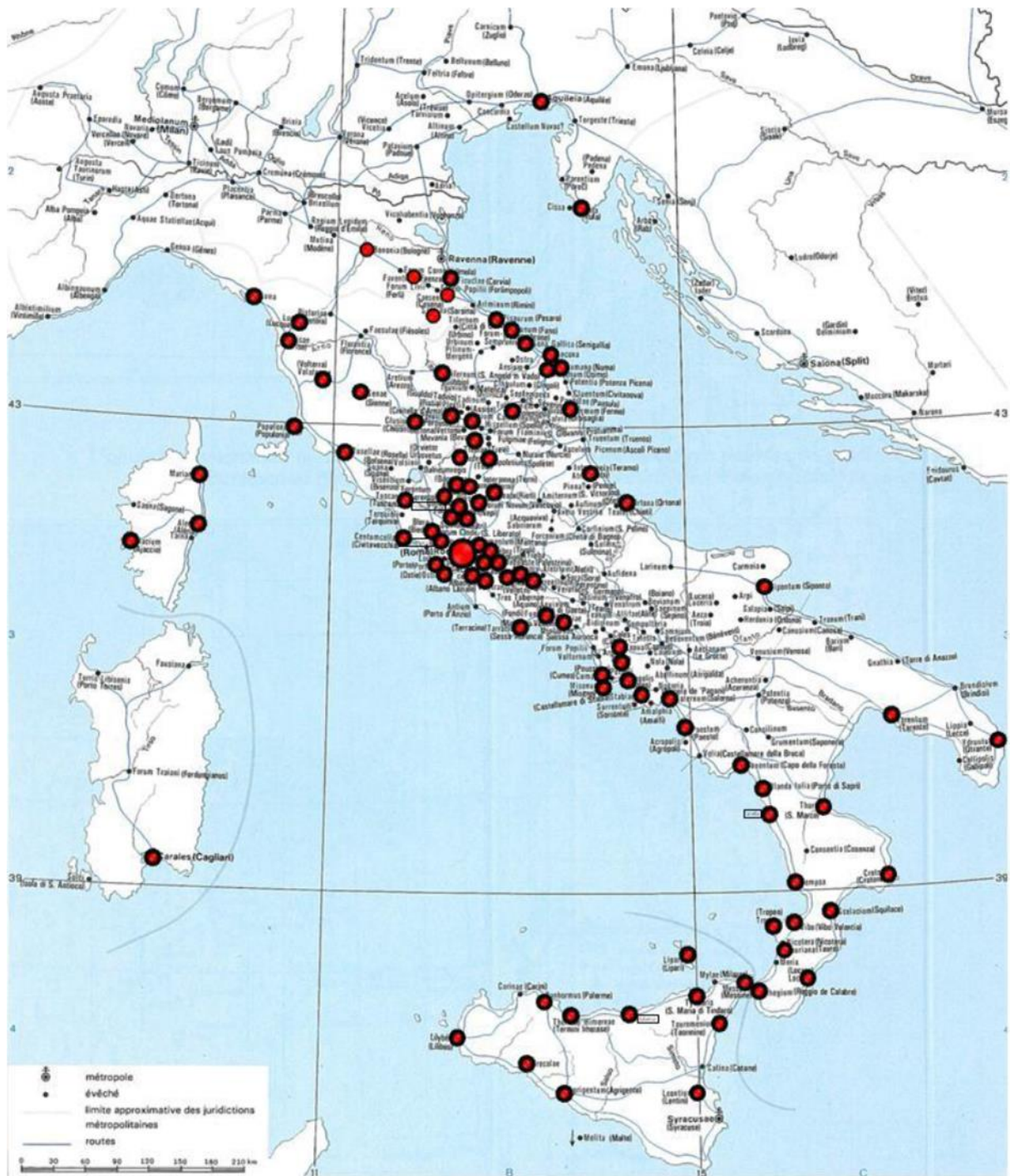


Figura 7. La provenienza dei partecipanti alla sinodo lateranense del 649 (Jankowiak 2009).

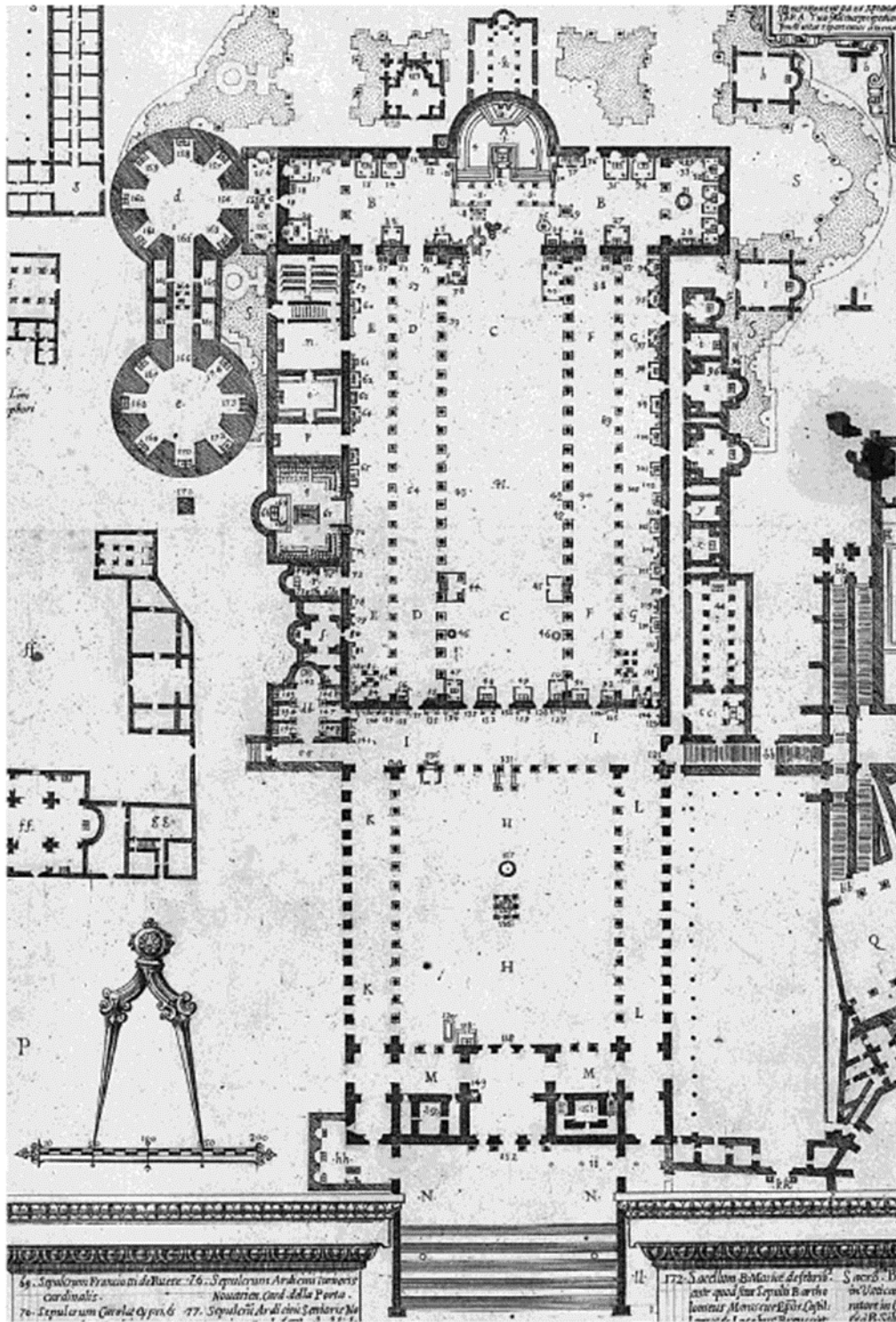


Figura 8. Tiberio Alfarano, pianta dell'antica basilica di S. Pietro, 1590 (Silvan 1992)



Figura 9. S. Agnese, mosaico absidale



Figura 10. Oratorio di S. Venanzio, mosaico absidale



Figura 11. Oratorio di S. Venanzio, abside e arco



Figura 12. Oratorio di S. Venanzio, particolare della città gemmata di Gerusalemme

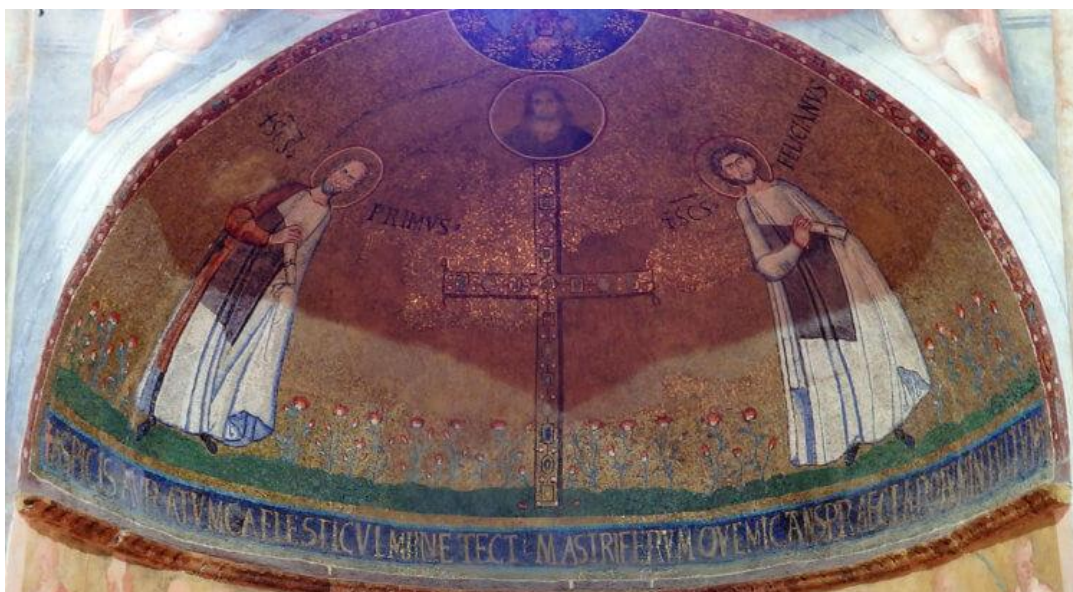


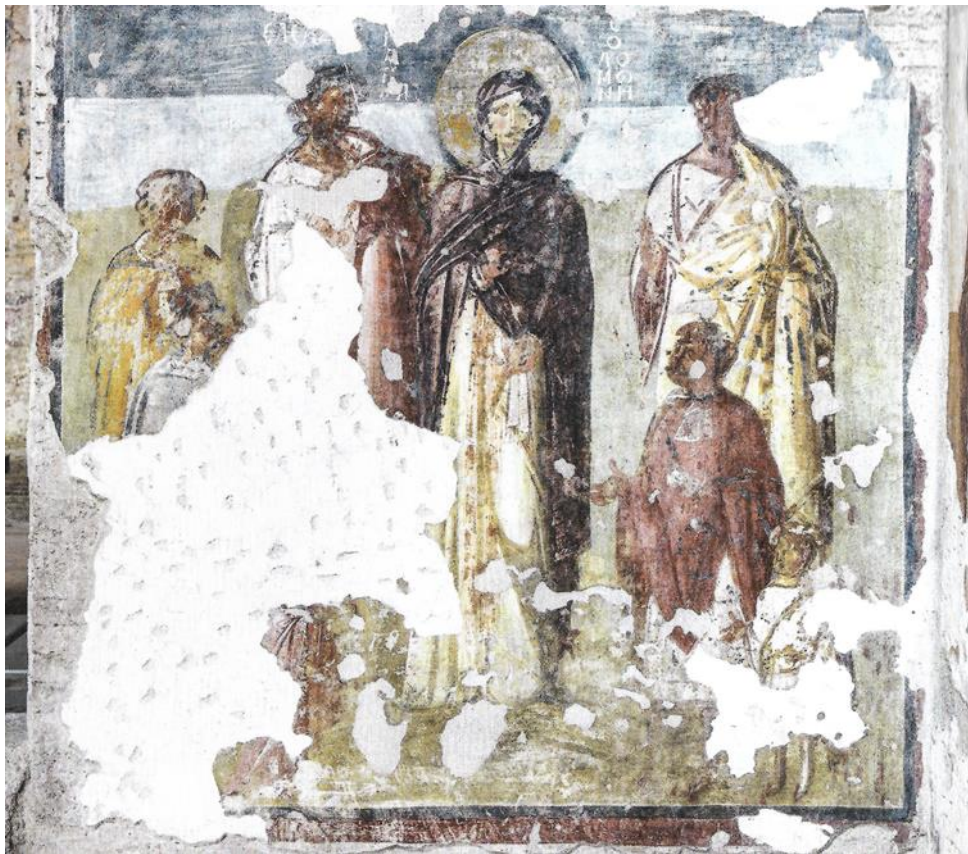
Figura 13: Oratorio di S. Stefano, mosaico absidale



Figura 14. S. Apollinare in Classe, il vescovo Reparato riceve i Privilegia dall'imperatore Costantino IV (Jankowiak 2009)



Figura 15. S. Maria Nova, Icona della Vergine con il Bambino, VI-VII secolo (SMA 2016)



*Figura 16. S. Maria Antiqua, “Angelo bello” e Solomone con i Maccabei,
VI-VII secolo (SMA 2016)*



Figura 17. Ampolla per olio consacrato, raffigurante la crocifissione e l'arrivo di Maria al sepolcro di Cristo, inizio VII secolo

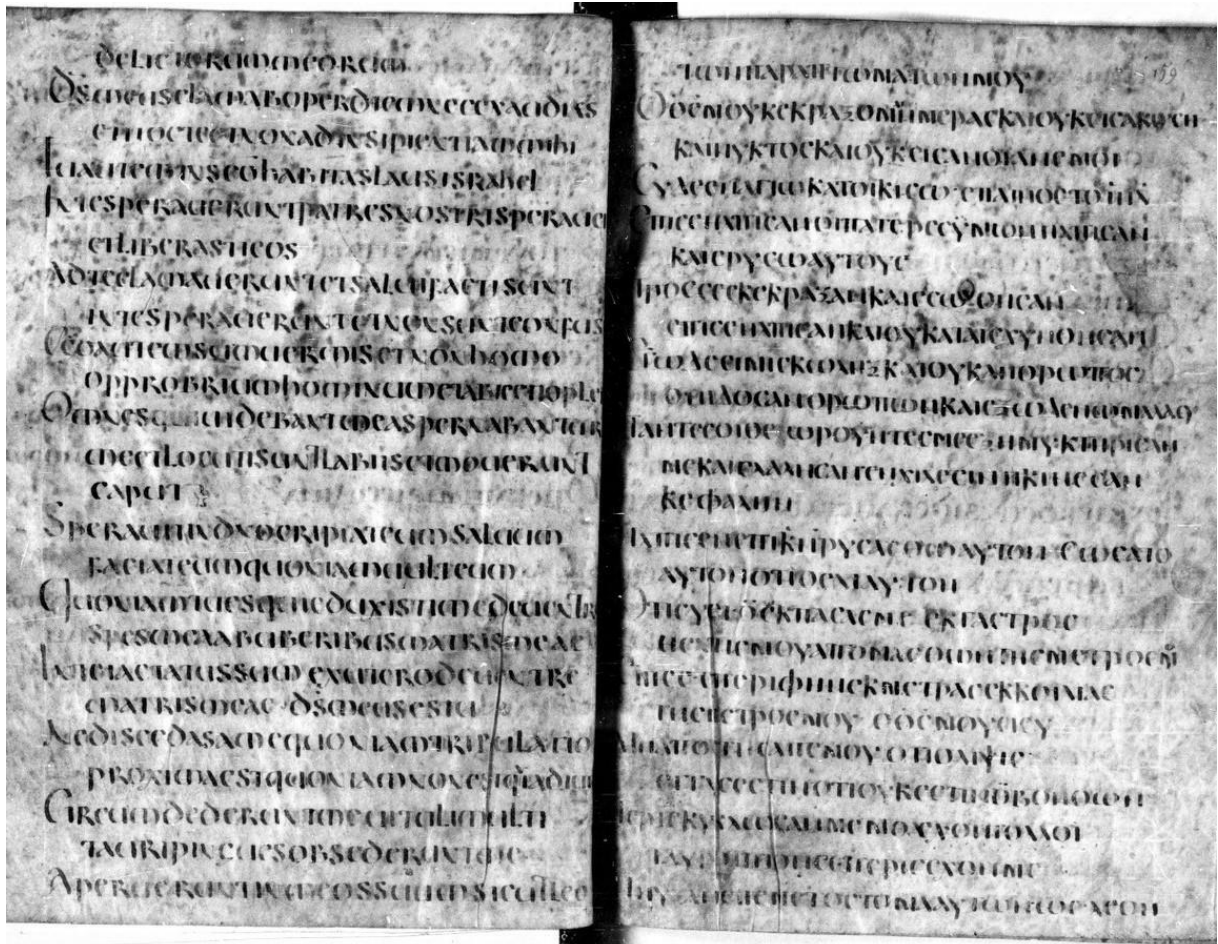


Figura 18. Codice Parigino Coisliniano 186, riprodotto interamente online:

<https://gallica.bnf.fr>

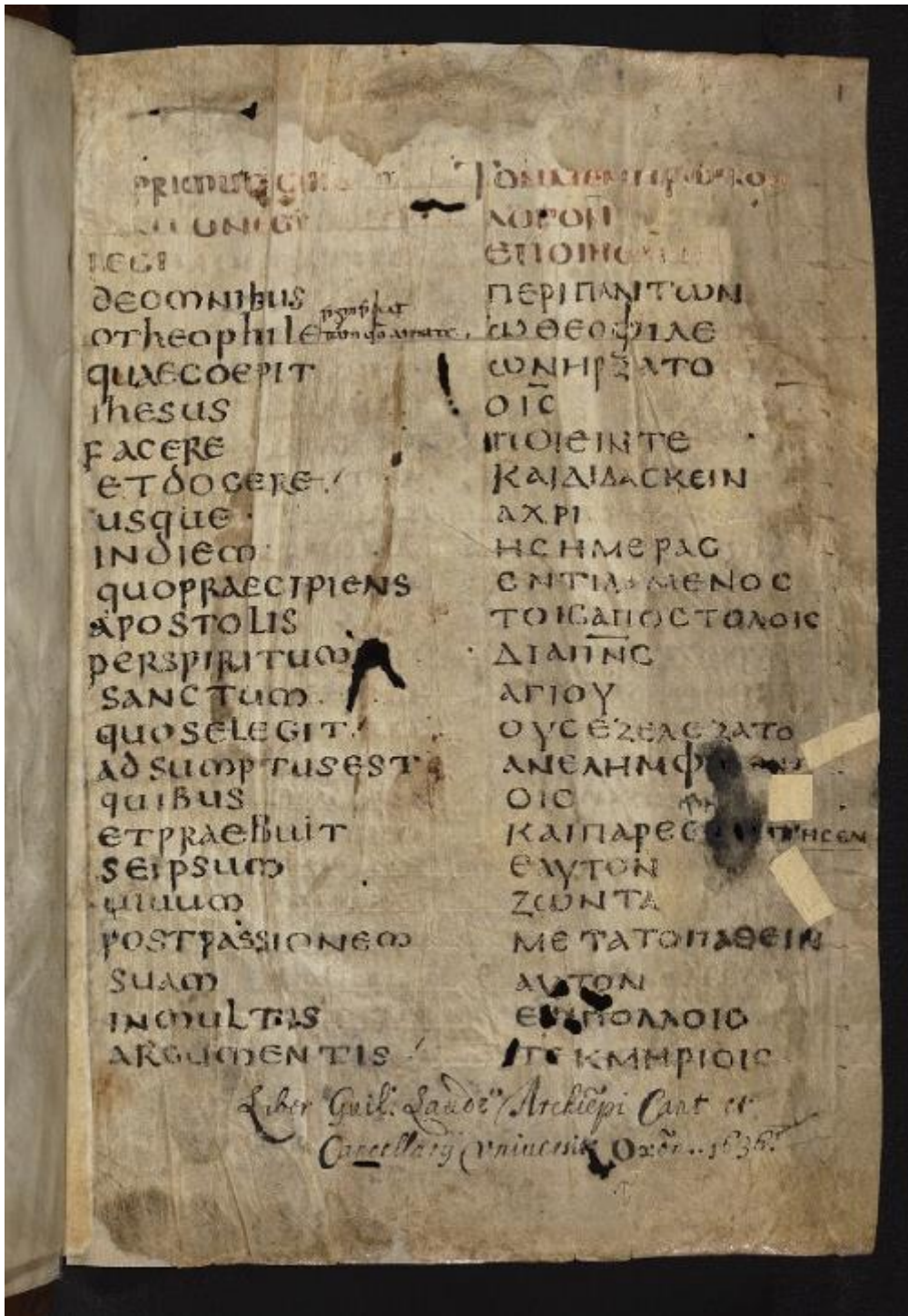


Figura 19. Codice Laudiano Greco 35, riprodotto interamente online:

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk>

1.2. Il mondo mediterraneo nel VII secolo

Il VII secolo è sempre stato un periodo difficile da analizzare, in quanto, come ha scritto Thomas Noble, «it has fallen into a crevice between two historiographical mountains»³⁷: se il periodo dal IV al VI secolo, la “tarda antichità”, è stato rivalutato come un’epoca non di declino, ma di creatività e continuità, e, similmente, è stata a lungo evidenziata l’importanza dell’VIII secolo, che vide la nascita di nuove, importantissime strutture sociopolitiche, il VII secolo è rimasto “schiacciato” fra queste due grandi categorie storiografiche.

Tanto in Oriente quanto in Occidente, anche se in modalità e per ragioni molto diverse, nel VII secolo l’organizzazione economica, urbanistica e culturale del mondo antico vennero meno. Ovunque, a parte pochissime eccezioni, si verificò un degrado quantitativo e qualitativo, sotto qualsiasi aspetto, tanto delle città quanto delle campagne³⁸. Ciò che, però, rende

³⁷ (Noble, *Rome in the seventh century*, 1995, p. 70)

³⁸ Sulle caratteristiche del VII secolo nel Mediterraneo e nell’Europa continentale e sul dibattito storiografico riguardo alla liceità o meno di definirla come un’epoca di “degrado” cfr. (Caratteri del secolo VII in Occidente, Atti della V settimana di studio del CISAM, Spoleto, 23-29 aprile 1957, 1958); (Brown P. , *The Making of Late Antiquity*, 1978); (D’Elia, 1981); (Hodges, *In the shadow of Pirenne: San Vincenzo al Volturno and the revival of the mediterranean commerce*, 1994); (Hodges & Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l’Europe*, 1996); (Giardina, 1999); (Pohl, *Le origini etniche dell’Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, 2000); (Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, 2001); (Lavan, 2001); (Liebeschuetz, *The uses and abuses of the concept of "decline" in later Roman history, or was Gibbon politically incorrect?*, 2001); (McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*, 2001); (Valenti, *Dopo la fine delle ville. Le campagne dal VI al IX secolo*, 2005); (Ward-Perkins, 2005); (Wickham, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, 2005); (Liebeschuetz, *Transformation and decline: are the two really incompatible?*, 2006); (Delogu, *Le origini del Medioevo*, 2010); (Hodges, *Dark Age Economics: A new audit*,

estremamente affascinante questo periodo per lo storico, è che proprio negli ultimi decenni del VII secolo, in Italia come in molte altre regioni d'Oriente e d'Occidente ebbe inizio una lenta inversione di questa tendenza regressiva e recessiva, un riadattamento ai nuovi contesti e una ripresa, un nuovo dinamismo, confermato dalla storia politica, istituzionale, culturale, ideologica ed archeologica: un *quid* che coincide con le origini del medioevo, su cui moltissimi studiosi si sono interrogati³⁹. John Haldon, il più grande esperto del VII secolo bizantino, ha pubblicato proprio recentemente una monografia che consiste nell'analisi di quei decenni cruciali per la storia di Bisanzio, dal titolo eloquentissimo: «The empire that would not die»⁴⁰. Paolo Delogu, nella sua recente raccolta di studi «Le origini del medioevo. Studi sul settimo secolo»⁴¹ ha scritto «Il medioevo nasce nuovo, caratterizzato dagli esordi di un sistema che si svilupperà nei secoli successivi, e nasce nel VII secolo, non solo e non tanto perché in esso il sistema antico viene definitivamente meno, ma principalmente perché in quel secolo, e particolarmente verso la fine di esso, si manifestano i primi elementi di un sistema nuovo.»⁴²

Cercheremo, nel corso di questo studio, di analizzare quei medesimi, cruciali decenni di riadattamento e ripresa, verificandone la centralità anche all'interno della storia del papato altomedievale.

2012); (La Rocca & Gasparri, *Tempi Barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo*, 2012); (Wood, *The Transformation of Late Antiquity 1971 – 2015*, 2016).

³⁹ Cfr. *Supra*, nota 38.

⁴⁰ (Haldon J. F., *Byzantium in the Seventh Century*, 1990).

⁴¹ (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010).

⁴² *Ibid.*, p. 92.

In quella che un tempo era la *pars Occidentis*, il VII secolo fu un periodo di estrema frammentazione politica. La Gallia, unificata brevemente fra il 613 e il 639, rimase divisa in Neustria, Austrasia, Borgogna, Aquitania e Provenza, regni in cui era attiva una casta di vescovi aristocratici che collaboravano con l'amministrazione civile e a volte vi si sostituivano⁴³. Le isole britanniche erano divise fra celti e regni anglosassoni, che nel corso del secolo adatteranno lentamente il cristianesimo⁴⁴. Ogni regno dell'Occidente aveva il suo diritto e le sue istituzioni, ogni re riteneva che la Chiesa dovesse essergli sottomessa: è l'apice di quelle che Peter Brown ha definito «Microcristianità regionali»⁴⁵. Ciò fu particolarmente vero per la monarchia visigota, che apparirà molto di rado nelle nostre fonti. Nella penisola iberica si verificò un'alleanza strettissima fra la monarchia, i vescovi e l'aristocrazia, celebrata costantemente attraverso i celebri «concili nazionali»⁴⁶.

In Oriente, Bisanzio visse nel VII secolo la più grande crisi della sua storia, una crisi profonda e duratura, percepita da ogni abitante dell'impero, dal cittadino di Costantinopoli al contadino dell'Anatolia⁴⁷. L'impero, panmediterraneo all'inizio del secolo, un cinquantennio dopo era ridotto allo stato larvale, all'orlo del collasso. Alla fine del secolo mutarono le

⁴³ (Durlat, *Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655)*, 1979); (Schreibeleiter, 1982); (Fontaine & Hillgarth, 1992); (Riché, p. 619-624).

⁴⁴ (Mayr-Harting, 1972); (Riché, p. 629-645).

⁴⁵ (Brown P. , *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, 2003).

⁴⁶ (Vives, 1963); (King, 1972); (Teuillet, 1984); (Garcia Moreno, 1989); (Riché, p. 624-627; 645-647).

⁴⁷ Il fatto che la «crisi del VII secolo» colpì duramente la mentalità e la cultura popolare è ben testimoniato dalla fioritura di una letteratura apocalittica in Oriente in quei decenni. L'esempio più celebre è la cosiddetta «Apocalisse dello Pseudo-Methodio», redatta in siriano e databile all'ultimo decennio del VII secolo; cfr. (Reinink, 1992). Si attendeva l'avvento di un imperatore vittorioso, che avrebbe ricondotto all'unità i popoli di quello che un tempo era l'impero romano: cfr. (Potestà, 2011).

istituzioni, le relazioni sociali, gli elementi dominanti della politica, della cultura e delle credenze popolari: il mondo orientale antico divenne effettivamente “bizantino”⁴⁸.

Il VII secolo bizantino iniziò con la cosiddetta “espansione slava”, che colpì tutta la penisola balcanica fino al Peloponneso (la perdita dell’Illirico ebbe fra le sue conseguenze la perdita dei contatti diretti con l’Italia), e con una massiccia invasione persiana, che portò nel 611 alla presa di Antiochia, nel 614 alla conquista di Gerusalemme, e nel 619 a quella di Alessandria. Nel 626, un’azione militare congiunta di Avari (un popolo di origine turca organizzato attorno a un capo militare, il *khagan*) e Persiani portò al primo grande assedio di Costantinopoli del periodo⁴⁹.

Pochi decenni prima in Italia, dove alla conclusione delle ventennali guerre gotiche l’amministrazione giustiniana aveva tentato, attraverso la *prammatica sanctio*, di restaurare il governo tradizionale romano in Italia, compresa la ristrutturazione dell’amministrazione civile e di una separata gerarchia militare⁵⁰, i longobardi, una confederazione di popoli germanici i cui primi membri erano entrati in Italia come truppe federate dell’esercito giustiniano,

⁴⁸ Sulla storia di Bisanzio nel VII secolo cfr. (Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IV-VII siècles)*, 1977); (Haldon J. F., *Ideology and Social Changes in the Seventh Century*, 1986); (Gallina, *La situazione politica bizantina nel VII secolo*); (Haldon J. F., *Byzantium in the Seventh Century*, 1990); (Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, 1996); (Dagron, *La Chiesa e le cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo (VII secolo-inizi dell’VIII)*); (Ronchey & Braccini, *Il mondo bizantino, I. L’Impero romano d’Oriente (330-641)*, 2007); (Ronchey & Braccini, *Il mondo bizantino, II. L’impero bizantino (641-1204)*, 2008); (Zavagno, 2009); (Howard-Johnston J. D., 2010); (Booth, *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 2013); (Decker, 2016); (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016).

⁴⁹ Cfr. (Haldon J. F., *Byzantium in the Seventh Century*, 1990, p. 41-48).

⁵⁰ (Tate, 2004)

iniziarono la loro conquista della penisola⁵¹. Dopo l'invasione iniziale, negli anni '70 del VI secolo, i longobardi non furono riuniti in un'unica formazione statale per diversi decenni, rappresentando quindi una sfida ancora più difficile per il potere imperiale. Né i longobardi né i bizantini, infatti, avevano le forze per cercare la vittoria in un singolo scontro decisivo, e così la penisola, divisa "a macchia di leopardo" fra le due dominazioni territoriali, rimase in un continuo stato di guerriglia, il che portò, come nel resto dell'impero, ad una graduale cessione del potere nelle mani degli ufficiali militari.

L'occupazione longobarda portò la crisi del VII secolo in Italia, ostacolando i contatti fra le diverse regioni, accentuando e irrigidendo tendenze alla regionalizzazione della produzione e circolazione di beni, al degrado degli scambi commerciali, della vita urbana, dell'evoluzione culturale ed economica, che già si profilavano da prima dell'invasione⁵².

⁵¹ Sulla conquista longobarda cfr. i contributi citati *infra*, note 65 e 87.

⁵² Sulla storia dell'Italia bizantina nel VI-VII secolo, oltre ai classici (Diehl, 1888); (Hartmann, 1889); cfr. (Guillou, *Régionalisme et Indépendance dans l'Empire Byzantin au VII siècle*, 1969); (Guillou, *Culture et Société en Italie Byzantine (VI-XI siècles)*, 1978); (Delogu & Guillou, *Storia d'Italia*, vol. I: Longobardi e Bizantini, 1980); (Cavallo & Falkenhausen, *I bizantini in Italia*, 1982); (Brown T. S., 1984); (Burgarella & Guillou, *L'Italia bizantina dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*, 1988); (Zanini, 1998); (Ravegnani, 2004); (Cosentino, *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*, 2008); (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016).

Più in generale, sull'Italia nel VII secolo e nell'alto Medioevo, cfr. (Brogiolo, 1995); (Paroli, *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, 1997); (Cammarosano, 2001); (Cortonesi, Pasquali, & Piccinni, 2002); (La Rocca, *Italy in the Early Middle Ages*, 2002); (Augenti, *Le città italiane tra la Tarda Antichità e l'Alto Medioevo*, 2006); (Christie, 2006); (Valenti, *I villaggi altomedievali in Italia*, 2009); (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010); (Rao, 2015); (Augenti, *Archeologia dell'Italia Medievale*, 2016); (Arnaldi & Marazzi, *Tarda Antichità e Alto Medioevo in Italia*, 2017).

Negli anni '20 l'imperatore Eraclio guidò una controinvasione dell'impero persiano, riportando una serie di importantissime vittorie contro il nemico storico di Bisanzio, e recuperando le reliquie della Croce che i persiani avevano sottratto da Gerusalemme⁵³, per poi assistere impotente alla travolgente espansione araba. Antiochia cadde nel 636, Gerusalemme due anni dopo, l'Egitto nel 642: per tutto il nostro periodo, gli arabi continuarono la loro marcia attraverso le coste dell'Africa, nel mare verso le isole dell'Egeo e verso l'Anatolia, in direzione di Costantinopoli, a cui punteranno nel tentativo di farne la capitale del loro impero⁵⁴.

Il successore di Eraclio, Costante II, imperatore a undici anni, poté fare ben poco. Mosso dal sogno giustiniano di una riunificazione del Mediterraneo, tentò una spedizione di sette anni, dal 661 al 668, in Occidente, risistemando le province occidentali, consolidando i confini dell'impero nella penisola italiana, combattendo i longobardi, visitando Roma e stabilendosi in Sicilia, dove fu assassinato⁵⁵.

Fu la vittoria contro il grande assedio arabo di Costantinopoli della fine degli anni '60 a rappresentare un momento di svolta, permettendo, come vedremo, al nuovo imperatore Costantino IV di tentare un consolidamento dell'impero, attraverso alcuni cambiamenti radicali nella politica interna.

Nel corso del VII secolo, di pari passo con l'estrema contrazione territoriale, il declino delle amministrazioni municipali, il degrado delle città e il calo della popolazione, Costantinopoli divenne sempre più l'unico centro politico, burocratico, religioso ed economico dell'impero, un processo di accentramento che, dopo la fallita spedizione di Costante II, venne

⁵³ Cfr. (Howard-Johnston J. , 1999); (Kaegi, Heraclius: Emperor of Byzantium, 2010).

⁵⁴ Per uno studio recente sul conflitto fra arabi e bizantini nel VII secolo cfr. (Haldon J. F., The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740, 2016).

⁵⁵ Cfr. (Haldon J. F., Byzantium in the Seventh Century, 1990, p. 53-63); (Corsi).

assecondato dagli imperatori, e che troverà il suo apice nelle forme di governo della dinastia isaurica nell'VIII secolo⁵⁶.

Uno degli effetti più importanti della dislocazione socioeconomica e degli sconvolgimenti nello status quo fu la formazione di quella che sarà la nuova aristocrazia bizantina del pieno medioevo, frutto dell'unione fra la vecchia gerarchia amministrativa e quella militare delle province. L'aristocrazia, che fino ad allora si basava sulla nobiltà di nascita, divenne un' "aristocrazia di servizio", in parte meritocratica, con background e origini sociali varie, mentre Costantinopoli si affermò sempre più come l'unico luogo, grazie alla vicinanza al potere centrale, in cui era possibile l'ascesa sociale⁵⁷.

Furono, dunque, decenni di importante mobilità sociale, ma anche di grande inquietudine: dai primi anni '40 fino all'inizio del secolo successivo, ben dieci rivolte militari nell'impero si conclusero con successo⁵⁸.

Per quanto riguarda l'Italia, l'impero iniziò ad amministrare le regioni italiane rimaste in mano bizantina dalla città di Ravenna, attraverso ufficiali chiamati esarchi, inviati da Oriente, i quali non erano più circondati da un *comitatus* di ufficiali civili ma da membri della gerarchia militare. Col proseguire del VII secolo, a Ravenna diventa sempre più difficile trovare prove della permanenza della vecchia gerarchia civile⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016, p. 249-282).

⁵⁷ Cfr. (Kazhdan & Ronchey, 1998); (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016, p. 249-282).

⁵⁸ Cfr. (Kaegi, *Byzantine Military Unrest, 471-843. An Interpretation*, 1981).

⁵⁹ Sull'Italia bizantina nel VII secolo cfr. i contributi citati *supra*, nota 65. In particolare, sulla formazione della nuova aristocrazia militare di cui diamo conto in queste pagine, resta sempre fondamentale (Brown T. S., 1984).

Chi erano i nuovi ufficiali militari? Non si trattava dei membri della vecchia aristocrazia italica che, fra VI e VII secolo, aveva sofferto una serie di colpi fatali. Al principio, gli insediamenti dei popoli germanici in Gallia, Spagna e nell’Africa romana avevano distrutto le connessioni internazionali e le fonti della ricchezza delle più importanti famiglie dei senatori occidentali; le guerre gotiche avevano poi devastato la penisola e i longobardi avevano strappato moltissime terre dalle mani delle famiglie nobiliari più ricche. Il senato romano smise di incontrarsi: l’ultimo senatore di cui abbiamo nota è, forse, il padre di papa Severino⁶⁰. La nuova classe di militari, dunque, era costituita in buona parte da *homines novi* arrivati a posizioni di potere attraverso l’ascesa nei ranghi dell’esercito, i quali solidificheranno la loro posizione grazie al possesso di terre.

Parte della nuova aristocrazia italica era locale, reclutata sul territorio della penisola. Il dibattito sul grado di localizzazione della nuova aristocrazia nelle diverse aree dell’Italia bizantina nel corso del VII secolo è ancora aperto, ma non si può certo parlare di un “sentimento italiano” dell’esercito. Tutti gli studiosi, però, concordano sul fatto che l’elite militare solidificò la sua posizione acquisendo ed espandendo il proprio possesso di terreni, un processo che è stato descritto bene da Chris Wickam: «soldiers of all military ranks, with their links with the rich, taxation-based, patronage network of the administration and the church, found it easy to buy, marry, lease or extort their way into landownership»⁶¹. Come in Oriente, il VII secolo fu dunque un periodo di grandi cambiamenti e di mobilità sociale, durante il quale nacque quella che poi sarebbe stata la nuova aristocrazia altomedievale. L’esercito, dopotutto, era una

Cfr. anche (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016, p. 204-214).

⁶⁰ LP, p. 328.

⁶¹ (Wickham, *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400–1000*, 1981, p. 76).

meritocrazia, e l'ordine dei senatori non costituiva più lo strato superiore della società: T. S. Brown, lo ricordiamo, ha notato che molte famiglie dell'VIII secolo dell'Italia Bizantina dovranno inventare per sé antiche origini aristocratiche, per legittimare le proprie posizioni di potere⁶². Non è dunque un periodo in cui la nobiltà di nascita è il più importante criterio di ascesa sociale.

Il rapporto fra l'Italia e il centro dell'impero fu molto complicato. Si verificarono, come vedremo, diversi scontri nei primi decenni del secolo, e fu solo negli anni della spedizione di Costante che l'imperatore riuscì ad imporre strettamente il controllo⁶³. Soprattutto nella prima metà del secolo, infatti, non era possibile una presenza continua dell'autorità centrale e non era presente, come in Oriente, la minaccia costante dei persiani e degli arabi, che fu motivo di coesione fra i territori orientali dell'impero e la capitale⁶⁴. In Italia fiorirono numerose identità locali e regionali, ma la lealtà all'impero rimase costante, così come le comunicazioni con Costantinopoli e gli spostamenti di persone e di ufficiali imperiali fra Oriente e Occidente. Permaneva, comunque, identità di interessi fra le élite e l'impero, a dispetto di quella che in potenza sarebbe potuta essere una semi-autonomia locale⁶⁵. Come vedremo, il luogo di maggior convergenza fra gli interessi della dinastia al potere e le élite italiane era la Sicilia,

⁶² (Brown T. S., 1984, p. 164-174).

⁶³ Cfr. (Corsi).

⁶⁴ (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016, p. 249-282).

⁶⁵ Sui legami fra l'Italia bizantina e il centro dell'impero cfr. oltre a diversi contributi raccolti nel recente (Wolf & Herbers, 2018), (McCormick, *The imperial edge: Italo-Byzantine identity, movement and integration, A. D. 650-950*, 1998); (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016, p. 204-214).

strategicamente fondamentale e fonte di grano e di rendite tanto per il papato e per Ravenna quanto per l'Oriente⁶⁶.

I longobardi, dopo aver attaccato più volte Roma alla fine del VI secolo, spariscono dalle fonti romane fino al nostro periodo, per motivi che vedremo, ma nel frattempo il regno longobardo si consolidò, grazie all'azione di re come Agilulfo e Rotari, fondendosi rapidamente con la popolazione locale⁶⁷.

La situazione religiosa del regno nella prima metà del VII secolo era molto complicata: diversi vescovati si trovavano in scisma con Roma, e la politica religiosa dei vari re fu altalenante. La collaborazione fra vescovi e monaci ed i regnanti iniziò ad acquisire importanza solo attorno agli anni '50, la conversione del regno si concluse alla fine degli anni '60, e negli anni '70 il clero di Pavia si allontanò dallo scisma con Roma, che rimase forte nel nord est della penisola⁶⁸.

1.3. Roma

Proprio come avvenne per la storia fisica della città, la storia politica, sociale e culturale della Roma del VII secolo vide lo smantellamento delle vecchie strutture e la costruzione di

⁶⁶ La bibliografia sulla Sicilia bizantina è vastissima. Cfr. da ultimo, con bibliografia precedente, (Prigent, Cutting Losses. The Unraveling of Byzantine Sicily, 2018)

⁶⁷ Sul regno longobardo nel VII secolo, oltre ai contributi raccolti in (Bognetti, L'età longobarda, 1948), cfr. (Delogu & Guillou, Storia d'Italia, vol. I: Longobardi e Bizantini, 1980); (Jarnut, 1982); (Melucco Vaccaro, 1992); (Azzara, Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico, 2005); (Delogu, Le origini del Medioevo, 2010); (Gasparri, Italia longobarda. Il regno, i franchi, il papato, 2012); (Indelli, 2013).

⁶⁸ Oltre ai contributi citati nella nota precedente, cfr. sulla storia religiosa del regno longobardo nel VII secolo (Riché, p. 627-629; 647-649); (Brown T. , 2009).

nuove: i vettori di cambiamento più importanti (ma non gli unici), lo vedremo, riguardarono il declino dell'amministrazione civile e dell'aristocrazia senatoriale e il suo rimpiazzo da parte di nuove gerarchie militari ed ecclesiastiche, due gruppi sociali che raggiungeranno una nuova coesione solo alla fine del secolo, e l'elaborazione di una nuova cultura, essenzialmente ecclesiastica.⁶⁹

La prefettura urbana, la magistratura civile più importante di Roma ancora alla fine del VI secolo (Gregorio Magno era stato prefetto urbano prima di diventare papa), svanisce dopo

⁶⁹ La bibliografia su Roma altomedievale è ovviamente sterminata. In aggiunta agli importantissimi studi del XX secolo sull'argomento citati nell'introduzione, offriamo qui un resoconto sui lavori più importanti sulla Roma del VII secolo prodotti negli ultimi trent'anni, i cui risultati riassumiamo in questo paragrafo.

(Paroli & Delogu, *La Storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici: Atti del seminario, Roma 2-3 aprile 1992*, 1993); (Noble, *Rome in the seventh century*, 1995); (Coates-Stephens, *Dark Age Architecture in Rome*, 1997); (Rovelli, 1998); (Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries*, 2000); (Arena, et al., 2001); (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001); (Marazzi, *Aristocrazia e società (secoli VI-XI)*, 2001); (Paroli & Vendittelli, *Roma dall'antichità al medioevo II: contesti tardoantichi e altomedievali*, 2001); (Saguì, *Roma, i centri privilegiati e la lunga durata della tarda antichità: dati archeologici dal deposito di VII secolo della Crypta Balbi*, 2002); (Meneghini & Santangeli Valenzani, *Roma nell'altomedioevo: topografia e urbanistica della città dal V al X secolo*, 2004); (Economou, 2007); (Delogu, *Roma medievale. Aggiornamenti*, 2009); (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010); (Di Carpegna Falconieri, *La militia a Roma. Il formarsi di una nuova aristocrazia (secoli VII-VIII)*, 2012); (Patterson, 2015).

Restano inoltre fondamentali gli atti di quattro importanti convegni: (1988); (1992); (2001); (2002).

In particolare sugli edifici ecclesiastici della città di Roma in questo periodo cfr. oltre al classico (Geertmann, 1975), (Ermini Pani, *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, 2000); (Guidobaldi & Guglia Guidobaldi, 2002); (Spera, *Le forme della cristianizzazione nel quadro degli assetti topografico-funzionali di Roma fra V e XI secolo*, 2011); (Spera, *La cristianizzazione di Roma: forme e tempi*, 2014); (De Blaauw, *Urban Liturgy: The Conclusive Christianization of Rome*, 2017).

pochi anni. Città di provincia, subordinata amministrativamente a Ravenna, Roma mantenne un'importanza centrale proprio grazie alla presenza del papa, il patriarca d'Occidente, nella città. Dopo l'invasione longobarda, Roma rimase però isolata dal resto dell'Italia bizantina, circondata dalle nuove dominazioni territoriali: il confine nord della regione della Roma bizantina era la Toscana meridionale, quello sud nella Sabina, e queste regioni di confine erano teatro di continui scontri: solo un passaggio attraverso una serie di insediamenti e fortificazioni nel centro della penisola permetteva il transito da Roma a Ravenna⁷⁰. I rifornimenti per la città di Roma, dalla fine del VI secolo, verranno dunque o dal suo immediato entroterra, o dai grandi possedimenti, soprattutto ecclesiastici, nelle coste del meridione e della Sicilia, regioni rimaste saldamente in mano all'impero.

Le fonti romane ci dicono che all'inizio del secolo la città era difesa da milizie agli ordini di comandanti bizantini di grado elevato, con titoli come *magister militum*, *carthularius*, *gloriosus*, *tribunus*⁷¹. All'inizio del VII secolo, i reparti militari ricevevano una paga in denaro, non in terra, e gli stessi soldati semplici potevano venire da molto lontano. Fra le pochissime fonti in nostro possesso, è importante menzionare che negli anni '40 compare per la prima volta nel *Liber Pontificalis* la menzione dell'*exercitus romanus*, durante l'episodio del saccheggio del palazzo lateranense ordinato dal *carthularius* Maurizio: il *Liber* ci informa che esisteva un esercito romano, che obbediva al cartulario, ma che il pontefice forniva la paga per i soldati,

⁷⁰ Per una descrizione precisa dei confini geografici di quello che a breve diventerà il Ducato romano cfr. (Bavant, 1979).

⁷¹ Cfr. (Cosentino, Prosopografia dell'Italia bizantina (493-804), 1996-2000). Gli indici relativi a Roma si leggono alle p. I – 576-580; II – 510-515. Cfr. anche (Bavant, 1979, p. 70).

per delega imperiale⁷². Anche durante l'episodio della cattura di papa Martino, che vedremo più avanti, l'esercito è presentato dal *Liber* come una milizia a disposizione dell'imperatore, ma possibilmente diviso al suo interno: l'imperatore, infatti, ordina ai suoi funzionari di avere cautela durante l'arresto, perché l'esercito avrebbe potuto supportare Martino⁷³. L'esercito è dunque "romano", cioè della città di Roma, in parte proveniente da Oriente; i suoi membri possono prendere parte attiva nella politica cittadina e il papa può avere forme di controllo su

⁷² LP p. 328: «Huius temporibus devastatus est episcopus Lateranensis a Mauricio cartulario et Isacio patricio et exarcho Italiae, dum adhuc electus esset domnus Severinus. Sed antequam veniret Isacius patricius, Mauricius, dolo ductus adversus ecclesiam Dei, consilio inito cum quibusdam perversis hominibus, incitaverunt exercitum Romanum, dicentes quia «quid prodest quod tantae pecuniae congregatae sunt in episcopo Lateranense ab Honorio papa, et miles iste nihil exinde subventum habent? Dum quando et rogas vestras quas domnus imperator vobis per vices mandavit, ibi sunt a suprascripto viro reconditas». His auditis exarserunt omnes adversus ecclesiam Dei et venerunt omnes animo concitati omnes armati qui inventi sunt in civitate Romana, a puero usque ad senem in episcopo suprascripto Lateranensem, et non potuerunt manu militare introire, quia resisterunt eis qui erant cum sanctissimo domno Severino. Tunc videns hoc Mauricius quia nihil potuerunt facere, dolo ductus fecit ibi exercitum resedere intro episcopo Lateranense, et fuerunt ibi dies III. Post triduo autem introivit Mauricius cum iudices qui inventi sunt cum ipso in consilio et sigillaverunt omnem vestiarium ecclesiae seu cymilia episcopii quas diversi christianissimi imperatores sen patricii et consules pro redemptione animarum suarum beato Petro apostolo derelinquerunt, ut pauperibus singulis temporibus pro alimonia erogarentur, seu propter redemptionem captivorum. Et postmodum misit Mauricius epistulas suas ad Isacium patricium Ravenna de hoc quod actum est, quomodo ipse cum exercitu sigillasset omnem vestiarium episcopii et quia sine aliqua lesionem omnem substantiam saepedictam potuissent depraedare. Cumque haec verius cognovisset Isacius venit in civitate Romana et misit omnes primatos ecclesiae singulos per singulas civitates in exilio, ut non fuisset qui resistere debuisset de clero. Et post dies aliquantos ingressus est Isacius patricius in episcopo Lateranense et fuit ibi per dies VIII, usque dum omnem substantiam illam depraedarent. Eodem tempore direxit exinde parte ex ipsa substantia in civitate regia ad Heraclium imperatorem.»

⁷³ LP p. 337: «Si autem inveniritis contrarium in tali causa exercitum».

di esso. Grazie alle fonti relative agli anni '80 del secolo, potremo mettere in luce gli importantissimi sviluppi successivi⁷⁴.

È importante sottolineare che, in questo contesto in cui il possesso della terra era la principale fonte di potere, nessun soggetto politico della penisola possedeva più terre di quante ne avesse il vescovo di Roma e quello di Ravenna. L'evoluzione della gerarchia clericale, infatti, ha molto in comune con quella amministrativa. Onorio e Severino, alla metà del VII secolo, furono gli ultimi papi a provenire dalle fila della vecchia aristocrazia senatoria, e i fratelli Stefano II e Paolo I, alla metà dell'VIII secolo, saranno i primi papi membri della nuova aristocrazia. Le istituzioni del clero nel VII secolo, proprio come quelle militari, fornivano, per uomini ambiziosi e di talento, opportunità di mobilità sociale. Se è stato riconosciuto da tempo che le aristocrazie galloromane o ispanoromane trovarono nel clero l'opportunità di mantenere la posizione pubblica che la loro famiglia aveva avuto durante l'impero, in Italia, e particolarmente a Roma, il contesto sociopolitico fu in parte diverso. La società clericale romana del VII secolo non nasce interamente aristocratica, avviene piuttosto il contrario: si era tanto più importanti quanto più si saliva nella gerarchia ecclesiastica⁷⁵.

Nel corso del secolo il clero romano espanse il suo ruolo, crescendo in potere ed influenza, sia attribuendosi gradualmente una serie di funzioni amministrative, finanziarie,

⁷⁴ L'evoluzione del ceto militare della città di Roma, che, come nel resto dell'Italia bizantina, fra VII e VIII secolo diede vita ad una nuova aristocrazia attraverso la fusione di elementi autoctoni con elementi provenienti dalle guarnigioni e dagli *iudices* bizantini è giustamente ritenuto uno dei cardini della storia altomedievale di Roma. Cfr. (Noble, *Rome in the seventh century*, 1995) e più recentemente (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001); (Marazzi, *Aristocrazia e società (secoli VI-XI)*, 2001); (Capo, *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*, 2009, p. 169-196); (Di Carpegna Falconieri, *La militia a Roma. Il formarsi di una nuova aristocrazia (secoli VII-VIII)*, 2012).

⁷⁵ Cfr. i contributi citati alla nota precedente.

giudiziarie, caritative, sia ottenendole per delega imperiale. Il pontificato di Gregorio Magno, nella vulgata storiografica, è stato a lungo considerato come il periodo durante il quale il governo della città di Roma passò alla Chiesa: una posizione storiografica, ormai, quasi totalmente abbandonata. Questa teorizzazione proveniva dal fatto che siamo bene informati su moltissime attività di Gregorio che sembrano esulare dal governo ecclesiastico: ad esempio, l'acquisto di grano in Sicilia per nutrire la popolazione della città, le trattative personali con i longobardi, la cura degli acquedotti. In realtà, in parte si trattò di prerogative formalmente concesse ai vescovi da parte dell'amministrazione bizantina, in parte di iniziative eccezionali intraprese in particolari momenti di gravità, a causa dell'invasione longobarda e della contemporanea crisi in Oriente: è ormai appurato che il governo bizantino mantenne il controllo del territorio e degli uffici pubblici per tutto il VII secolo. Le autorità municipali agivano insieme ai papi, che esercitavano su di essi le funzioni di sorveglianza attribuite dalla legislazione giustiniana ai vescovi⁷⁶.

Nella prima metà del secolo, Roma non è ancora una circoscrizione amministrativa autonoma sotto un duca alle dipendenze dell'esarca (non si può, dunque, parlare di un "ducato romano"): si tratta di un'evoluzione, lo vedremo, contemporanea al periodo dei papi greci. A quest'altezza cronologica sappiamo solo che il governo centrale manteneva una guarnigione,

⁷⁶ Sul rapporto "costituzionale" fra i pontefici e il governo bizantino cfr. in particolare gli studi, definitivi sull'argomento, di Paolo Delogu: (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001) e (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010, p. 213-230). Cfr. anche (Coates-Stephens, *La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista*, 2006), che ha ribadito l'importanza delle autorità civili e militari a Roma, rintracciandone l'attività edilizia.

Si ricordi, ad esempio, che Bonifacio IV dovrà chiedere l'autorizzazione imperiale per trasformare il Pantheon in chiesa (LP, p. 317), e quando Sabiniano, successore di Gregorio, aprirà i granai della Chiesa per far fronte ad una carestia, non distribuirà il grano, ma lo venderà, agendo come un privato (LP, p. 315).

aveva una zecca in funzione e inviava degli *iudices*, probabilmente diversi dai comandati militari, a Roma, *ad disponendam civitatem*, che gestivano le imposte, redigevano e conservavano documenti, amministravano la giustizia. Non sappiamo, purtroppo, in che misura questi *iudices* fossero reclutati sul posto, ma sembrerebbe che l'esarca li nominava e successivamente li inviava a Roma⁷⁷.

La sede del governo civile restava il palazzo imperiale sul Palatino: nella cappella palatina di San Cesareo erano conservati i ritratti degli imperatori in carica⁷⁸.

La popolazione della città ammontava a poche decine di migliaia di abitanti, molto lontana dalle centinaia di migliaia del V secolo. La città era ricca di ampie zone disabitate, vessata da continue inondazioni del Tevere e dalla peste, diventata endemica⁷⁹. Una grande

⁷⁷ Sul governo bizantino della città di Roma nella prima metà del VII secolo cfr. (Bavant, 1979) e (Arnaldi, Le origini dello Stato della Chiesa, 1987), corretti ed aggiornati da (Cosentino, Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni, 2008, p. 138 ss.) e (Delogu, Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo, 2010, p. 213-230).

⁷⁸ Cfr. (Augenti, Il Palatino nel Medioevo. Archeologia e Topografia (secoli VI-XIII), 1996); (Augenti, Continuity and discontinuity of a seat of power: the Palatine Hill from the fifth to the tenth century, 2000); (Spera, Note sull'oratorio di San Cesareo al Palatino, 2017).

⁷⁹ (Krautheimer, Rome, Profile of a City, 312-1308, 1980, p. 85) stimava che la popolazione di Roma nel VII secolo ammontasse a 90.000 abitanti; secondo (Durlat, De la ville antique à la ville byzantine: le problème des subsistances, 1990, p. 122), 45.000.

differenza rispetto al periodo precedente fu l'abbandono della tradizione di non seppellire i morti all'interno delle mura: Roma si riempì di piccoli cimiteri urbani⁸⁰.

Non stupisce, dunque, che l'età che va dall'ultimo grande papa costruttore, Onorio, sino all'epoca carolingia, sia stata considerata una "dark age" dell'architettura a Roma. Krautheimer scrisse «not a single building remains from the more than 100 years between the construction of Sant'Agnese fuori le mura (625-638) and that of Sant'Angelo in Pescheria, 755»⁸¹. Recentemente questa visione è stata, se non decostruita, ampiamente sfumata: vedremo che in realtà sarà il pontificato di Sergio a rappresentare un importante spartiacque dopo un cinquantennio che non fu comunque mai privo di costruzioni, e che vide la consacrazione di numerosi edifici religiosi da parte del governo bizantino della città, non registrati nelle nostre fonti papali. Un governo che, ad ogni modo, mantenne la cura degli acquedotti, delle mura e del palazzo imperiale⁸².

Permaneva una situazione di degrado generale rispetto a quanto si poteva osservare nei secoli precedenti. Quartieri spopolati, edifici e spazi pubblici abbandonati o recintati e usati per fini impropri o privati, o smantellati, grandiosi monumenti attraversati da percorsi stradali⁸³.

⁸⁰ Sulle sepolture intramurane a Roma a partire dal VII secolo cfr. (Meneghini & Santangeli Valenzani, *Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo*, 1993); (Meneghini & Santangeli Valenzani, *Sepolture intramurane a Roma tra V e VII secolo d. C. Aggiornamenti e considerazioni*, 1995).

⁸¹ (Krautheimer, *Rome, Profile of a City, 312-1308*, 1980, p. 93).

⁸² La questione è stata discussa da (Coates-Stephens, *Dark Age Architecture in Rome*, 1997); (Coates-Stephens, *La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista*, 2006); (Coates-Stephens, *The Forum Romanum in the Byzantine period*, 2011).

⁸³ Nell'ultimo ventennio, grazie alle ricerche archeologiche, la nostra conoscenza dell'urbanistica della Roma altomedievale si è ampliata considerevolmente: cfr. (Paroli & Delogu, *La Storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici: Atti del seminario, Roma 2-3 aprile 1992*, 1993); (Ermini Pani,

Abbandonata ormai l'idea che Roma sparisse come città alla fine della tarda antichità per rinascere due secoli dopo, in linea con la generale decomposizione urbana che si registra nell'Europa del VI e VII secolo, oggi si preferisce parlare di «degrado urbano controllato», un uso consapevole delle strutture man mano che mutavano le condizioni di vita, e di persistenza di organizzazione della vita pubblica e privata⁸⁴.

La città iniziò ad essere abitata per “poli”⁸⁵: uno dei più importanti era il Foro Romano, che fra VI e VII secolo fu oggetto di una «rimodellazione cristiana», rimase il centro dell'amministrazione pubblica e un luogo di importanti committenze architettoniche e artistiche: uno spazio vivo e attivo, in cui si registra una continuità amministrativa, commerciale, funeraria, cerimoniale e religiosa rispetto ai secoli precedenti. Oltre a Santa Maria Antiqua, la chiesa “di palazzo” che avremo modo di approfondire in seguito, in questo periodo furono edificati attorno al Foro la chiesa dei Santi Cosma e Damiano, l'Oratorio dei Quaranta martiri, San Sergio e Bacco, San Teodoro, Sant'Adriano. Alcune di queste chiese, ricavate da edifici sotto la giurisdizione statale, ospitarono culti di matrice orientale e promozione costantinopolitana, dimostrando la presenza di una studiata riqualificazione e rilettura

Lo spazio urbano tra VI e IX secolo); (Esch); (Arena, et al., 2001); (Paroli & Vendittelli, Roma dall'antichità al medioevo II: contesti tardoantichi e altomedievali, 2001); (Saguì, Roma, i centri privilegiati e la lunga durata della tarda antichità: dati archeologici dal deposito di VII secolo della Crypta Balbi, 2002); (Meneghini & Santangeli Valenzani, Roma nell'altomedioevo: topografia e urbanistica della città dal V al X secolo, 2004).

⁸⁴ Cfr. in particolare (Delogu, Le origini del Medioevo, 2010): diversi saggi all'interno del volume (II, III, VI, VII) sono dedicati alla storia urbanistica ed economica di Roma in questo periodo, ed alla liceità di definire la storia materiale della città nel VII secolo nei termini di “crisi”, “recessione”, “degrado”, fatte le dovute precisazioni.

⁸⁵ Cfr. i contributi citati alla nota 83.

funzionale degli spazi pubblici da parte dell'élite di potere. In questo processo, il vescovo giocò certamente un ruolo importante⁸⁶.

Un altro importante polo della città era il complesso del Vaticano, nel VII secolo ormai integrato nell'area intramurale⁸⁷. Il Vaticano era collegato con l'altra sponda del Tevere dal ponte Elio, che terminava con un'arcata sulla quale papa Bonifacio IV fece costruire una piccola cappella dedicata all'arcangelo Michele⁸⁸. Dall'arcata e dal mausoleo di Adriano, un colonnato portava al narcece della basilica di San Pietro, affiancata da diversi edifici: lo stesso atrio della basilica con il quadriportico esterno, numerosi oratori, due *episcopia*, edifici per ospitare i poveri e i pellegrini, tre monasteri basilicali. La basilica ospitava le sepolture papali, quasi tutte nel portico orientale e nel *secretarium*, nell'angolo sud-orientale della basilica⁸⁹.

Un terzo polo da tenere presente è quello che si articolava attorno alla cattedrale papale, la chiesa del Salvatore o di San Giovanni: nonostante non fosse una delle prime chiese visitate dai pellegrini, aveva una sua ovvia importanza in quanto sede della residenza papale, l'*episcopium lateranense*⁹⁰ (così chiamato dal *Liber* per la prima volta nel 640⁹¹).

⁸⁶ Cfr. (Coates-Stephens, *The Forum Romanum in the Byzantine period*, 2011); (Spera, *La cristianizzazione del Foro Romano e del Palatino. Prima e dopo Giovanni VII*).

⁸⁷ Sul complesso del Vaticano nell'alto medioevo cfr. il recente volume (McKitterick, Osborne, Richardson, & Story, 2013).

⁸⁸ (Meneghini & Santangeli Valenzani, *Roma nell'altomedioevo: topografia e urbanistica della città dal V al X secolo*, 2004, p. 221).

⁸⁹ Cfr. (Picard, 1969).

⁹⁰ Sulla residenza papale in questo periodo cfr. da ultimo (Ballardini, *In antiquissimo ac venerabili Lateranensi palatio: la residenza dei pontefici secondo il Liber Pontificalis*, 2015).

⁹¹ LP, p. 329.

Fino alla conquista araba dell’Africa romana (Cartagine cadrà nel 698), rimarrà costante, anche se non paragonabile al passato, l’arrivo di merci pregiate e derrate alimentari attraverso una rotta che da Roma passava per le città costiere del meridione, per la Sicilia, e da qui verso l’Africa o l’Oriente. È la stessa, importantissima rotta, seguita dagli spostamenti di persone da Occidente ad Oriente e viceversa con cui avremo a che fare, si tratti dei movimenti migratori o dei viaggi di importanti funzionari ecclesiastici. Inoltre, rimaneva attiva a Roma una certa produzione artigianale, anche di lusso, e permaneva un certo grado di circolazione monetaria (circolavano anche monete di basso conio, il che dimostra la persistenza degli scambi urbani), ancorata al sistema trimetallico bizantino, segno di continuità di immissione di denaro da parte dello stato bizantino attraverso paghe e donativi, e del recupero di questi, attraverso tasse, pedaggi e tributi⁹².

Roma, nel passaggio da tardoantico a medioevo, ha dunque una storia quasi unica in Occidente, perché la vita urbana non vi si semplificò ai livelli minimi, ma il papato e l’amministrazione bizantina continuarono ad attirare risorse economiche, determinando qualità e quantità della richiesta di beni e servizi.

⁹² La bibliografia sulla storia dell’economia e del commercio nella Roma altomedievale è molto vasta, grazie soprattutto ai numerosi studi archeologici condotti negli ultimi trent’anni. Cfr. (Paroli & Delogu, *La Storia economica di Roma nell’alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici: Atti del seminario, Roma 2-3 aprile 1992, 1993*); (Rovelli, 1998); (Arena, et al., 2001); (Delogu, *Il passaggio dall’Antichità al Medioevo, 2001*); (Panella & Sagui); (Paroli & Vendittelli, *Roma dall’antichità al medioevo II: contesti tardoantichi e altomedievali, 2001*); (Sagui, *Roma, i centri privilegiati e la lunga durata della tarda antichità: dati archeologici dal deposito di VII secolo della Crypta Balbi, 2002*); (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo, 2010*); (Patterson, 2015).

1.4. La Chiesa di Roma da Sabiniano a Dono

1.4.1. Struttura e amministrazione della Chiesa

Siamo fortunatamente ben informati sulla struttura, la gestione e l'amministrazione della Chiesa romana all'inizio del VII secolo grazie all'estesissimo *registrum* di Gregorio Magno⁹³, e possiamo ricostruire un quadro valido per gli anni del suo pontificato e per i decenni immediatamente successivi: vedremo come, proprio sotto i papi greci, si verificheranno cambiamenti e sviluppi importanti rispetto a quanto andiamo ora a delineare, compresa l'istituzione di nuove cariche, in particolare nell'ambito della gestione del cerimoniale di corte e del patrimonio privato del papa.

Il clero di Roma⁹⁴ era diviso in due gruppi: i presbiteri, i ministri del culto, e i diaconi, che si occupavano principalmente dell'amministrazione della chiesa, della corrispondenza papale, dell'assistenza ai poveri. Si poteva entrare nel clero a qualsiasi età, ma l'avanzamento nella gerarchia aveva regole precise: un suddiacono doveva avere almeno vent'anni, un diacono venticinque, un prete trenta. I presbiteri formavano un collegio, guidato dall'arcipresbitero, e

⁹³ GRE

⁹⁴ Sul clero di Roma e sulla struttura, la gestione e l'amministrazione della Chiesa romana all'inizio del VII secolo e sulle riforme di Gregorio Magno riassumiamo in queste pagine gli studi di (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 289-362); (Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great*, 1980); (Arnaldi, *Le origini dello Stato della Chiesa*, 1987, p. 29-72); (Noble, *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825*, 1984, p. 203-237); (Dyer, *The Schola cantorum and its Roman milieu in the early Middle Ages*, 1993); (Toubert); (Di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel Medioevo*, 2002); (Lonardo, 2012).

così i diaconi, con a capo l'arcidiacono. Normalmente, il papa veniva scelto fra i più anziani di questi collegi, ed era usuale che l'arcidiacono diventasse papa.

I diaconi più importanti erano i sette diaconi regionali, che si occupavano di questioni amministrative relative ad ognuna delle sette regioni ecclesiastiche in cui era divisa Roma. Inoltre, spesso i diaconi potevano essere inviati in missioni diplomatiche: il più importante fra questi era l'*apocrisarius*, il rappresentante permanente del papa a Costantinopoli, una posizione di grandi oneri e onori: molti apocrisari, dopo il loro ritorno a Roma, diventarono papi.

Per quanto riguarda i presbiteri, la vita religiosa di Roma era incentrata sulle grandi basiliche della città e sui 25 *tituli*, chiese titolari, almeno venti dei quali risalivano ad epoca precostantiniana, concentrati nelle parti ad alta densità abitativa della città. In ciascun titolo operavano due o tre presbiteri, che celebravano la liturgia in quella chiesa e spesso in una o più chiese cimiteriali connesse al *titulus*. I sacerdoti titolari officiavano anche nelle basiliche più importanti, ma in esse potevano officiare anche dei monaci. I monasteri “basilicali”, infatti, contribuivano alla celebrazione dei servizi liturgici nelle basiliche, garantendo la corretta esecuzione dell'ufficio divino⁹⁵.

Sotto Gregorio, l'amministrazione pontificia era già abbastanza articolata, ma il *Consul Dei* operò un'ampia riforma di gerarchizzazione e centralizzazione, seguendo i criteri dell'efficienza e del controllo centrale. L'amministrazione era totalmente clericalizzata: chiunque ne faceva parte doveva appartenere almeno agli ordini minori. La gestione del palazzo lateranense era appannaggio del *vicedominus*; la cura della persona del papa era affidata al *cubicularius*: *cubiculum*, *sacellum*, *vestiarium*, erano nomi relativi alla “casa” imperiale ma anche a quella papale, e, con un processo analogo a quanto avvenne nell'impero, gli addetti al

⁹⁵ Sui monaci e i monasteri a Roma nel VII secolo cfr. (Gregoire, 1981); (Cecchelli, 2014); (Milella, 2014); (Capo, Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X), 2018).

cubiculum papale arriveranno gradualmente a svolgere funzioni di amministrazione e di governo.

La redazione dei documenti pontifici e degli atti dei sinodi, e la gestione e conservazione dell'archivio papale, lo *scrinium* con sede nel palazzo del Laterano, erano compito dei *notarii apostolicae sedis*, organizzati in una *schola* con a capo un *primicerius* e un *secondicerius*. Nel corso del VII secolo la biblioteca si dividerà dallo *scrinium* e sarà gestita a parte da un *bibliothecarius*. Il *primicerius notariorum*, l'arcipresbitero e l'arcidiacono formavano l'importantissimo collegio a cui era affidato il governo della Chiesa nei periodi di interregno.

Tutte le fonti più importanti di provenienza papale che analizzeremo vennero prodotte proprio qui, nello *scrinium*: lettere, atti sinodali, il *Liber Pontificalis*, il *Liber Diurnus*.

Gli affari della Chiesa al di fuori della città di Roma erano gestiti dai *defensores ecclesiae romanae*, organizzati da Gregorio in una *schola* con a capo un *primicerius*; l'*arcarius* e il *dispensator* gestivano la cassa centrale dell'amministrazione pontificia e le rendite dell'episcopato, tradizionalmente divise in quattro parti: per il vescovo, il clero, i poveri e gli edifici sacri. Sappiamo anche dell'esistenza dei *consilarii*, le cui funzioni non sono ben chiare: sembrano essere i consiglieri legali del papa. Nel VI secolo, questa carica era occupata da laici.

Nel VII secolo venne riorganizzato in parte il sistema formativo interno alla Chiesa romana, diviso nel *cubiculum lateranense*, a cui si accedeva come *acolythus* e vi si usciva da suddiaconi, per iniziare la carriera ecclesiastica, e la *schola cantorum*, che prendeva il nome dall'insegnamento del canto liturgico, in cui si formavano gli ordini minori di *hostiarius*, *exorcista* e *lector*.

Buona parte dell'amministrazione pontificia era dedicata a gestire i *patrimonia*⁹⁶: oltre ai *patrimoniola* fuori dall'Italia, che scomparvero presto, la Chiesa aveva patrimoni in tutte le regioni dell'Italia centrale e meridionale rimasta in mani bizantine, un *patrimonium corsicanum*, un *patrimonium Sardiniae* e un *patrimonium Siciliae*, la più importante fonte di reddito del papato, che da Gregorio venne diviso in due unità a causa della sua notevole estensione. La Sicilia sarà per tutto il VII e l'VIII secolo una regione estremamente importante per i vescovi di Roma: Gregorio stesso interverrà spesso nelle nomine dei vescovi siciliani, scegliendo candidati e unendo sedi, accentuando notevolmente i legami dell'isola con Roma. Di quattordici vescovi siciliani conosciuti durante il suo pontificato, sei furono scelti personalmente da lui, e il papa supervisionò altrettanti processi a sei vescovi dell'isola⁹⁷.

Ogni patrimonio era affidato ad un *rector*, di norma un suddiacono, che veniva nominato con solennità davanti alla tomba di Pietro (il *dominus* del patrimonio). I patrimoni erano divisi in unità fondiari concesse ad affittuari a breve termine, i *conductores*, i quali, a loro volta, disponevano di coloni che lavoravano per loro. I *rectores*, inoltre, potevano intervenire nelle questioni ecclesiastiche delle regioni in cui operavano, rappresentando così il papa nelle diverse regioni della penisola.

Va ovviamente ricordato che il papa era il metropolita dell'Italia suburbicaria e il patriarca della Chiesa d'Occidente, ed era suo dovere agire da supervisore nelle attività dei vescovi: i papi intervennero continuamente nella scelta dei vescovi dell'Italia suburbicaria. Fra

⁹⁶ Si è occupato estesamente dei *patrimonia* pontifici (Marazzi, I "Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae" nel Lazio (secoli 4-10). Struttura amministrativa e prassi gestionali, 1998).

⁹⁷ Cfr. (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 339-364).

questi, erano particolarmente importanti i vescovi più vicini a Roma, i cosiddetti vescovi suburbicari o ebdomadari⁹⁸, che, come vedremo, partecipavano alla consacrazione del papa.

I pontefici venivano eletti da un'assemblea composta dal clero romano, dai vescovi suburbicari (se presenti), dai nobili della città e dal non meglio identificato *populus*⁹⁹. Dopo l'elezione, l'imperatore o, in caso di difficoltà di comunicazione con la capitale, l'esarca, la ratificava, e solo allora poteva avvenire la consacrazione. Ciò causò vacanze lunghissime, che potevano durare anche più di un anno, nel corso del VII secolo. L'elezione avveniva nella cattedrale del vescovo, la basilica lateranense, e il papa eletto prendeva immediatamente residenza nel palazzo del Laterano. Nei primi ottant'anni del VII secolo il *Liber* non parla mai dell'elezione papale: vedremo come la situazione cambierà drasticamente pochi anni dopo. La consacrazione del pontefice avveniva nella basilica di San Pietro, da parte di tre vescovi suburbicari.

Ricordiamo, infine, che nel 607 Bonifacio IV radunò un sinodo, alla quale parteciparono settantadue vescovi, trentatré presbiteri e tutti i diaconi di Roma, al fine di regolamentare le elezioni papali: venne proibita la simonia in connessione con l'elezione papale

⁹⁸ Chiamati così perché, in turni settimanali, celebravano messe nelle basiliche patriarcali di Roma. I vescovi di Ostia, Porto ed Albano erano i tre più importanti, perché partecipavano alla cerimonia di elezione papale; gli altri erano i vescovi di Velletri, Palestrina, Gabii, Silva candida. Cfr. (Chavasse, *Les évêques dans la liturgie de l'Urbs, au VIIe au VIIIe siècle*, 1993).

⁹⁹ Sulle elezioni papali nel VII secolo, oltre ai contributi citati *supra*, nota 93, cfr. (Daileader, 1993); (Parravicini Bagliani, 2013), *infra*.

e ogni discussione sulla successione durante la vita del papa e nei primi tre giorni successivi alla sua morte¹⁰⁰.

1.4.2. I papi

Ma chi furono i quindici papi¹⁰¹ che si succedettero sul soglio pontificio da Sabiniano¹⁰² a Dono¹⁰³? Riguardo l'estrazione sociale degli individui che venivano eletti al soglio pontificio, il VII secolo sembra essere stato un periodo di transizione. Se quasi tutti i papi del VI secolo provenivano dai ranghi dell'aristocrazia senatoriale, i papi del nostro periodo, a parte Onorio (figlio di un console, unico papa del settantennio a poter effettuare ricche donazioni nei confronti delle chiese romane¹⁰⁴) e Severino (figlio di un Avieno, il nome di una delle famiglie senatoriali più importanti del VI secolo¹⁰⁵), sembrano essere stati membri della "classe

¹⁰⁰ LP, p. 316: «Hic fecit constitutum in ecclesia beati Petri, in quo sederunt episcopi LXXII, presbiteri Romani XXXIII, diaconi et clerus omnis, sub anathemate, ut nullus pontificem viventem aut episcopum civitatis suae praesumat loqui aut partes sibi facere, nisi tertio die depositionis eius, adunato clero et filiis ecclesiae, tunc electio fiat, et quis quem voluerit habebit licentiam elegendi sibi sacerdotem.»

¹⁰¹ Oltre ai recenti profili biografici, dedicati ai singoli pontefici, realizzati per l'*Enciclopedia dei Papi*, di cui si darà conto nelle prossime note, solo due studiosi hanno cercato di tracciare un profilo comparativo dei papi del VII secolo: (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 235-285); (Llewellyn, *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*, 1974). Fanno eccezione gli studi su Onorio I e Martino, che vedremo più avanti, data l'importanza di queste due figure connesse allo scisma monotelita. Cfr. almeno, dato il contenuto di ampio respiro, (1992).

¹⁰² Cfr. LP, p. 315; (Sennis, Sabiniano).

¹⁰³ Cfr. LP, p. 348-349; (Gasparri, Dono).

¹⁰⁴ Cfr. LP, p. 323-327; (Sennis, Onorio I).

¹⁰⁵ Cfr. LP, p. 328.329; (Susi, Severino).

professionale”: Bonifacio IV era figlio di un medico¹⁰⁶, Giovanni IV di uno *scholasticus*¹⁰⁷, Deusdedit di un suddiacono¹⁰⁸, Bonifacio III del napoletano “Giovanni Cataadioce”¹⁰⁹, forse un soldato greco o un membro dell’amministrazione civile. Il contrasto con il periodo precedente è evidente: nel VII secolo la classe dominante romana era composta di funzionari inviati da Costantinopoli, e non erano più i nobili locali a rappresentare il principale bacino di reclutamento dell’alto clero. Questo, come abbiamo visto per l’amministrazione civile, garantì una mobilità sociale impensabile per il periodo precedente (e successivo).

Quasi tutti i papi del settantennio furono romani (in questo caso, in continuità con quanto era avvenuto nel secolo precedente), con alcune eccezioni facilmente riconducibili al contesto del VII secolo e alle possibilità di mobilità sociale appena delineate: Giovanni IV veniva dalla Dalmazia, probabilmente in fuga dalle incursioni slave dell’inizio del secolo in quella regione¹¹⁰, e Teodoro giunse dalla Palestina, fuggendo dall’invasione araba¹¹¹. Allo stesso modo, l’aumento dei papi provenienti dalle regioni attorno a Roma (come Bonifacio V¹¹² e il suo successore Onorio, entrambi provenienti dalla Campania) fu probabilmente dovuto alla convergenza dei chierici nella città a causa delle incursioni longobarde. Questo dato, lo vedremo, cambierà significativamente dopo l’elezione al soglio pontificio di Agatone.

¹⁰⁶ Cfr. LP, p. 317-318; (Bertolini P. , Bonifacio IV).

¹⁰⁷ Cfr. LP, p. 330; (Berto L.).

¹⁰⁸ Cfr. LP, p. 319-320; (Arnaldi, Adeodato I).

¹⁰⁹ Cfr. LP, p. 316; (Bertolini P. , Bonifacio III).

¹¹⁰ Cfr. LP, p. 330; (Berto L.).

¹¹¹ Cfr. LP, p. 331-335; (Susi, Teodoro I).

¹¹² Cfr. LP, p. 321-322; (Bertolini P. , Bonifacio V).

I pontefici erano generalmente anziani, un dettaglio riportato spesso nelle loro biografie e negli epitaffi. A parte quelli di Onorio e Vitaliano¹¹³, tutti i pontificati furono molto brevi: un altro indizio del fatto che si diventava papi al culmine di una lunga carriera ecclesiastica (il biografo di Eugenio registra con soddisfazione che il futuro papa era stato *clericus a cunabilis*¹¹⁴).

Come abbiamo già ricordato, il pontefice veniva scelto tra i presbiteri e i diaconi più anziani del clero romano: fino a Gregorio Magno, la stragrande maggioranza dei pontefici eletti venne da quest'ultimo gruppo, ma il suo pontificato segnò uno spartiacque, seppur di breve durata. Primo monaco a diventare papa, Gregorio operò un tentativo di “monasticizzazione” del papato: sistemò numerosi individui della sua cerchia, abili amministratori con formazione monastica, in ruoli chiave dell'amministrazione papale. Anche sotto questo aspetto, il suo pontificato ebbe conseguenze importanti, perché nei primi decenni del VII secolo è documentata una lotta fra una fazione “gregoriana” del clero romano ed una fazione contraria a queste riforme, che alla fine ebbe la meglio¹¹⁵: dopo la metà del secolo la carica papale rimase strettamente nelle mani del clero secolare e i monaci di Roma furono progressivamente marginalizzati, con l'unica, significativa eccezione di papa Adeodato, lui stesso un monaco¹¹⁶.

¹¹³ Cfr. LP, p. 343-345; (Longo).

¹¹⁴ Cfr. LP, p. 341-342; (Sansterre J.-M. , Eugenio I).

¹¹⁵ Cfr. (Llewellyn, *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*, 1974). Ad esempio, papi “gregoriani” furono Bonifacio IV, che fondò un monastero e volle che i monaci potessero essere ordinati ed esercitare la funzione di un presbitero proprio come il clero (LP, p. 317-318), ed Onorio, aristocratico, costruttore e sapiente amministratore, che fece della sua casa un monastero e si circondò di figure importanti provenienti dall'ambiente monastico di Roma (LP, p. 323-327). Entrambi furono equiparati a Gregorio nel loro epitaffio (LP, p. 317-318; 327-328).

¹¹⁶ Cfr. LP, p. 346-347; (Arnaldi, Adeodato II).

È stato riconosciuto che l'operato di Gregorio non fu ispirato soltanto dal desiderio di piazzare in posizioni chiave della gerarchia ecclesiastica romana uomini di sua fiducia, ma anche da un sincero tentativo di "monasticizzare" il clero: uomo profondamente influenzato dalla cultura monastica orientale, che di lì a pochi anni produsse il *Pratum spirituale*¹¹⁷, secondo la quale il monachesimo era lo stato ideale del clero, il più vicino a Dio. Una cultura che, però, assegnava all'uomo santo anche una funzione pastorale, ne faceva un veicolo di salvezza collettiva e tentava di operare una sintesi fra i "due mondi" del clero, anche attraverso una rinnovata attenzione alla dimensione liturgica della vita dell'asceta¹¹⁸. I *Dialogi* saranno, in parte, il frutto di questa formazione di Gregorio, e vedremo progressivamente intensificarsi i rapporti fra Roma e i massimi esponenti della cultura monastica orientale nel corso del VII secolo.

1.5. Il contesto culturale e sociale

1.5.1. L'ideologia papale

L'ecclesiologia del papato nel periodo di cui ci occupiamo si basava su due pilastri fondamentali: il "primato" della sede romana basato sulla sua fondazione apostolica, petrina, e

¹¹⁷ Prat. Spir.

¹¹⁸ Chiaramente, la bibliografia sul rapporto fra Gregorio e la tradizione monastica è amplissima, ed affrontarla esula dagli scopi di questo studio. Di recente, (Booth, Gregory and the Greek East, 2013) ha ribadito l'importanza della connessione fra la formazione del pontefice e la cultura monastica orientale del VI-VII secolo, sulla quale lo stesso studioso ha pubblicato uno studio affascinante e completo: (Booth, Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity, 2013).

il ruolo di Roma come fortezza dell'ortodossia, stabilita per sempre nel Concilio di Calcedonia grazie all'operato di papa Leone Magno. Si tratta di un'ideologia fondamentalemente conservativa: infatti, è stato messo più volte in evidenza che nel corso del VII secolo, prima del periodo dei "papi greci", non si produssero riflessioni ecclesiologiche di rilievo da parte dei vescovi di Roma¹¹⁹.

Per quanto riguarda l'ideologia papale sull'autorità imperiale (i papi furono sempre molto attenti a precisare la natura del *princeps cristiano*, i fondamenti del suo potere e a fornire la definizione teorica del rapporto che doveva intercorrere fra imperatore e Chiesa), anch'essa rimase inalterata durante il periodo di cui ci occupiamo, con un'importante eccezione che vedremo a breve¹²⁰. Ad esempio, all'inizio del secolo, Gregorio Magno scrisse più volte che *l'imperator christianissimus* governa la *santa respublica* e offre protezione alla retta fede e alla Chiesa, grazie al potere a lui concesso da Dio. Anche i nuovi regni dell'Occidente vengono posti in uno schema subordinato all'impero, e i re cristiani sono chiamati a modellare la propria condotta su quella imperiale: nell'epistolario gregoriano, il *dominus* è solo l'imperatore, mentre

¹¹⁹ Sull'ideologia papale nel VII secolo cfr. (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages*, 476-752, 1979, p. 9-28); (Arnaldi, *Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche*, 1986); (Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries*, 2000); (Noble, *The Intellectual Culture of the Early Medieval Papacy*). In particolare, sull'ecclesiologia papale e sull'ideologia petrina cfr. oltre al fondamentale studio di (Congar, 1968), (Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, 1972); (Maccarrone, "Sedes Apostolica-Vicarius Petri". *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, 1991).

¹²⁰ I due studi fondamentali sull'ideologia papale sul potere imperiale nel VII secolo sono (Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, 1981); (Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, 1997).

tutti i re e i funzionari imperiali sono *filii*. Viene così salvaguardata e perpetuata una percezione gerarchica tradizionale della cristianità, risalente alla sistematizzazione giustiniana¹²¹.

Nel VII secolo si trova spesso, all'interno della corrispondenza fra papi e imperatori, l'affermazione che il trionfo della verità sull'ortodossia, la prosperità dell'impero e la vittoria militare sui nemici dell'imperatore sono interconnessi: ad esempio, le lettere di Giovanni IV, il *Liber Pontificalis* e il *Liber Diurnus* seguono questo formulario tipico¹²².

Sulla connessione fra il papa e San Pietro, si registra che il termine *vicarius Petri* compare solo una volta nell'immensa produzione di Gregorio, in una lettera indirizzata al vescovo numida Colombo contenente la richiesta di convocare un sinodo per giudicare un vescovo sospettato di eresia.¹²³ Il termine si trova anche in alcune formule cancelleresche conservate nel *Liber Diurnus*, datate alla metà del secolo¹²⁴, ma non compare nelle lettere papali

¹²¹ Sull'ideologia gregoriana riguardo al potere imperiale e regio cfr. (Azzara, L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII), 1997, p. 89-158).

¹²² (Azzara, L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII), 1997, p. 177-208) ha riunito i passi di queste fonti in cui si può osservare un sostanziale lealismo da parte papale verso l'imperatore e l'istituzione imperiale (gli imperatori e l'impero vengono sempre esaltati, e le sconfitte degli usurpatori vengono accolte con gioia).

¹²³ GRE, II, 46: «Sed nos, licet immeriti sedem apostolicam vice petri apostolorum principis suscepimus gubernandam, ipso pontificatus officio cogimur, generali hosti quibus valemus nisibus obviare.»

¹²⁴ Ad esempio cfr. LD, LXIX, p. 65-66 e LXX, p. 66-67 (nomina di un notaio subregionario o regionario e promozione di un laico al chiericato): «ex auctoritate beati Petri apostolorum principis cuius licet impares meritis, deo tamen dignante vices gerimus». LD, XXIX, p. 21 (richiesta dell'erezione di un battistero): «Obtestor per sedem quam regitis deitatis sorte vicarii (...)».

successive: si registra solo una menzione all'interno di un'epistola di Onorio¹²⁵. Vedremo come, negli anni '80 del VII secolo, il rapporto con la figura dell'apostolo diventerà oggetto di importanti teorizzazioni da parte papale.

1.5.2. Il patronato architettonico e artistico dei papi

Anche per quanto riguarda le committenze papali nel VII secolo, è opportuno partire da Gregorio Magno¹²⁶: sappiamo che il pontefice non ordinò costruzioni o restauri di edifici ecclesiastici, ma fu attivo all'interno della basilica di San Pietro: Gregorio ideò un'elaborata risistemazione della tomba dell'apostolo, ponendo l'altare direttamente sopra il sepolcro, permettendo così la celebrazione della liturgia *ad corpus*, e fece realizzare una cripta semianulare sotto l'altare, che permetteva un contatto diretto fra i fedeli e la tomba del santo. Davanti al sepolcro fu poi sistemata una pergola di colonne che, oltre a glorificare ulteriormente la sepoltura di Pietro, rappresentava una citazione visiva alla basilica di Santa Sofia a Costantinopoli, che Gregorio conosceva bene. Similmente, nella basilica di San Paolo il pontefice ordinò la costruzione di un nuovo altare sopra il sepolcro dell'apostolo e di una cripta che scendeva verso la tomba del santo.

¹²⁵ La lettera, del 634, all'arcivescovo di Canterbury e a Paolino di York, è riportata integralmente in Bede, HE, II, 18. Il papa vi dichiara di poter fare una concessione ai vescovi dell'Anglia in quanto «Vice beati Petri apostolorum principis auctoritatem tribuimus».

¹²⁶ Sulla committenza architettonica di Gregorio cfr. la recente sintesi di (Guiglia, 2016, p. 134-139), con bibliografia precedente.

Sulla committenza papale degli anni immediatamente successivi al pontificato di Gregorio sappiamo ben poco¹²⁷, siamo solo a conoscenza della dedica del Pantheon alla Vergine e ai martiri da parte di Bonifacio IV, intervento che dovette concretizzarsi anche in una risistemazione dell'edificio¹²⁸, e di una cura particolare di Bonifacio V verso il culto delle reliquie nei cimiteri extraurbani romani, con la risistemazione di alcuni *cymiteria* e la promulgazione di una legislazione apposita, che, ad esempio, comprendeva l'esclusione degli accoliti dal servizio ai corpi santi¹²⁹.

Negli ottant'anni da noi presi in considerazione spicca l'attività di committenza di Onorio, unico pontefice del periodo ad intervenire in maniera consistente sulle chiese della città e del suburbio: ordinò il restauro di numerosi edifici ecclesiastici, monasteri e catacombe, mostrando di accogliere le richieste devozionali che andavano via via aumentando da parte dei pellegrini che si recavano a Roma¹³⁰. Tra gli interventi più significativi ricordiamo quello voluto dal papa all'interno della basilica di San Pietro, che comportò la ricostruzione del tetto, l'abbellimento e l'impreziosimento con materiali preziosi delle porte della basilica e della nicchia della *confessio* (che fu rivestita in argento), la donazione di numerosi arredi liturgici e candelabri preziosi e la costruzione dell'oratorio di Sant'Apollinare alla base delle gradinate di accesso all'atrio della basilica, nel tentativo di appropriarsi del culto del santo patrono della sede ravennate. Ricordiamo poi la trasformazione della *curia senatus* in chiesa dedicata a

¹²⁷ In generale, sulla committenza artistica dei pontefici nel VII secolo cfr. (Taddei, Il VII secolo, 2016).

¹²⁸ LP, p. 317. Cfr. (Taddei, Il VII secolo, 2016, p. 146-147).

¹²⁹ LP, p. 321. Cfr. (Bertolini P. , Bonifacio V).

¹³⁰ LP, p. 323-326. Sull'importantissima committenza artistica di Onorio cfr. (De Blaauw, Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri, 1994, p. 522 ss.); (Sennis, Onorio I); (Taddei, Il VII secolo, 2016).

Sant'Adriano e l'unica ricostruzione di un grande edificio religioso del periodo, la basilica *ad corpus* di Sant'Agnese sulla via Nomentana, che venne arricchita di mosaici e decorazioni.

Onorio fu un caso isolato: non abbiamo notizie sui decenni successivi se non quelle, comunque significative, dell'erezione di alcuni oratori e piccole cappelle da parte dei suoi immediati successori. Giovanni IV, molto attaccato alla sua regione di origine, la Dalmazia, fece costruire un oratorio dedicato a San Venanzio, martire dalmata e omonimo del padre del pontefice, sistemandovi diverse reliquie portate a Roma dalla Pannonia, probabilmente da un gruppo di individui in fuga dall'invasione slava. L'oratorio ricevette una decorazione musiva in cui erano rappresentati tutti i martiri seppelliti nella cappella, il papa stesso e una teofania, nella composizione della quale sono stati riconosciuti echi della contemporanea controversia monoenergita¹³¹.

Papa Teodoro seguì l'esempio di Giovanni, facendo costruire nella chiesa di Santo Stefano un oratorio dedicato ai martiri Primo e Feliciano, in cui fu seppellito il padre del pontefice, omonimo del santo. Si può comprendere l'attenzione del papa palestinese verso la chiesa dedicata al martire gerosolimitano, che fino ad allora era rimasta priva di reliquie. Anche in questo caso, un mosaico rappresentava i santi, elencati in una scrittura in caratteri greci in cui veniva elogiato anche il padre del pontefice: è stata riconosciuta la presenza di mani orientali nella realizzazione del mosaico. Teodoro ordinò anche la costruzione di un oratorio per un martire siciliano, Euplo, all'inizio della via Ostiense, probabilmente facendo prelevare le reliquie del martire e sistemandole nella cappella¹³². È molto importante sottolineare che Teodoro fu il primo pontefice ad infrangere la prassi romana che vietava di spostare le reliquie

¹³¹ Cfr. (Curzi, 1998); (Themelly, Il mosaico di San Venanzio in Laterano (640-649). Arte romana e influssi dall'Oriente bizantino negli anni della crisi monotelita, 2000); (Taddei, Il VII secolo, 2016, p. 158-160).

¹³² Cfr. (Davis-Weyer, 1989); (Taddei, Il VII secolo, 2016, p. 161-163).

dei martiri, operando la prima traslazione di reliquie (quelle di Primo, Feliciano ed Euplo) dai cimiteri extraurbani all'interno della città: è difficile non mettere in connessione questo atto con l'origine non romana del papa¹³³.

Le nostre fonti, purtroppo, tacciono sui decenni successivi: il silenzio si rompe solo con la menzione, all'interno del *Liber*, della committenza di papa Dono, nel 676, di cui diremo più avanti.

Per quanto riguarda l'inserimento dei mosaici e delle pitture commissionate dai papi a cui abbiamo fatto riferimento nel contemporaneo contesto artistico, la questione si inserisce nella «problematica delle ondate di penetrazione a Roma di cultura figurativa orientale, dai caratteri ellenizzanti o meno, e della reazione romana»¹³⁴, una vicenda scritta e riscritta diverse volte. Nella contemporanea pittura bizantina, l'iconografia vedeva contrapporsi e mescolarsi due tipologie di stili: il primo, che sarà tipico delle icone altomedievali, caratterizzato dall'astrazione delle figure religiose, realizzate con aspetto scarno, con i corpi allungati e con volti geometrici che fissano severamente nello spazio davanti a loro, offrendo un'impressione di autorità e di permanenza fuori dal tempo, nell'intento di riflettere il loro archetipo eterno e rendere palese la loro funzione di mediazione presso il divino. Contemporaneamente, persisteva un'arte di tipo ellenizzante, ricca di rimandi classici. Nel VII secolo, quindi, si poteva trovare un'austera icona della Vergine circondata da angioletti dipinti con stile ellenizzante. Questa doppia influenza artistica giunse presto a Roma, contaminandosi ulteriormente con la pittura autoctona.

¹³³ Cfr. (Mcculloch, 1980).

¹³⁴ (Andaloro, Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII, 1992, p. 598).

Generalmente, dunque, si concorda sulla crescita dell'influsso della pittura di ascendenza orientale a Roma, dalla fine del VI secolo al pontificato di Giovanni VII, che, come vedremo, sarà un importante spartiacque nella storia dell'arte altomedievale a Roma¹³⁵.

Negli ultimi decenni si è però ridimensionato il peso dell'influsso orientale sulla produzione artistica romana del VII secolo, si è smesso di vedere Roma come un semplice riflesso di Bisanzio, spostando l'attenzione dallo studio dello "stile" a quello del "contesto". È stata sempre più contestata l'equivalenza di qualità e costantinopoli, e l'associazione dell'ellenismo con la costantinopoli: Roma aveva una propria tradizione artistica, modelli e forme pittoriche tradizionali. Un pittore o un mosaicista, dunque, avevano a disposizione diversi stili, diverse suggestioni, diversi modelli, diverse iconografie, con diverse provenienze. Non si parla più di recezione passiva, ma di fusione fra gli stimoli orientali e la tradizione romana, da verificare caso per caso¹³⁶.

¹³⁵ Nella storia dell'arte, l'incontro di Roma con Bisanzio nell'alto medioevo è al centro di una vasta storiografia che trova un'ottima sintesi in (Nordhagen P. , *Italo-Byzantine wall painting of the Early Middle Ages: An 80-year old enigma in scholarship*); (Osborne, *The artistic culture of early medieval Rome: a research agenda for the 21st century*); (Pace, *Alla ricerca di un'identità: affreschi, mosaici, tavole dipinte e libri a Roma fra VI e IX secolo*, 2015). Cfr. anche (Andaloro, *Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII*, 1992); (Belting, 1994); (Andaloro, *Le icone a Roma in età preiconoclasta*); (Nordhagen P. , *The Presence of Greek Artists in Rome in the Early Middle Ages. A Puzzle Solved*, 2012); (Andaloro, *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio. Due tempi*); (Bordi, *Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici*). Sugli artisti orientali a Roma nel VI secolo cfr. invece (Russo, 2006).

¹³⁶ La questione è troppo ampia per poterne discutere in questa sede. (Brubaker, *100 years of solitude: Santa Maria Antiqua an the history of Byzantine art history*, 2004) e (Brenk, 2004) hanno riassunto il dibattito storiografico sull'«ellenismo perenne» nella pittura romana come derivazione da Costantinopoli. Le prime affermazioni in tal senso vengono da (Kitzinger, *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*, 1976), VI, (Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, 1977), (Nordhagen P. , *Constantinople on the Tiber: the Byzantines in*

Gli strati di pittura di Santa Maria Antiqua riconducibili alla fine del VI-VII secolo, come il celebre “angelo bello” e il pannello dei Maccabei, rappresentano uno dei migliori esempi della pittura romana di stile ellenizzante¹³⁷, ma sono riferibili a questo contesto anche i mosaici voluti da Giovanni IV e Teodoro per i loro oratori a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente. In queste opere traspare evidente la predilezione per l’immagine-icona, che segnerà i periodi successivi.

Poiché possediamo un certo numero di opere provenienti dagli anni '40 del secolo, si può fare inoltre qualche considerazione sulla continuità nelle botteghe: mosaici e pitture venivano realizzati con stili molto simili fra loro, anche qualora fossero stati commissionati da diversi papi, nel corso di più anni, per contesti diversi. La bottega, in un certo qual senso, “aveva la meglio” sul committente¹³⁸. Vedremo come, con Giovanni VII, la situazione cambierà e la coscienza artistica del committente interverrà pesantemente nelle opere. Infine, è importante sottolineare che nelle biografie papali del periodo non troviamo mai la menzione di specifiche committenze di pitture o mosaici da parte dei pontefici: anche in questo caso, il cambiamento avverrà durante il pontificato di Giovanni VII.

Rome and the Iconography of their Images, 2000). Cfr. anche (Pace, Immagini sacre a Roma fra VI e VII secolo: in margine al problema "Roma e Bisanzio", 2004): «in questi tempi formativi del nuovo mondo d’immagini al di qua e al di là del Mediterraneo, una testimonianza in parallelo e non in subordine alla norma estetica di Bisanzio». Pace ha ben evidenziato che, nonostante l’arte e le espressioni figurative del culto della Roma fra VI e VII secolo vengano spesso giudicate come il riflesso di Bisanzio. l’analisi delle più antiche icone mariane romane, delle prime fasi della decorazione di Santa Maria Antiqua, Santi Cosma e Damiano, San Lorenzo fuori le mura e Sant’Agnese presentano numerose specificità locali.

¹³⁷ (Andaloro, Dall'Angelo bello ai Padri della Chiesa della "parete palinsesto")

¹³⁸ Cfr. (Andaloro, Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII, 1992, p. 605-609).

1.5.3. Il culto mariano: Vergine, Imperatrice ed *Ecclesia*

Avendo menzionato la predilezione per l'immagine-icona nella cultura artistica romana del VII secolo, è impossibile non ricordare le celebri icone mariane romane di epoca preiconoclasta, tutte molto grandi e monumentali¹³⁹, specchio del crescente culto tanto della Vergine (nel VI-VII secolo diverse chiese romane furono dedicate a Maria) quanto delle icone¹⁴⁰: quella di Santa Maria Nova, citata nel *Liber Pontificalis* nella vita di Gregorio III¹⁴¹, l'icona del Pantheon, databile al 609, quando l'edificio divenne la chiesa di Santa Maria *ad martyres*¹⁴², l'immagine di Santa Maria in Trastevere¹⁴³ e la *Salus Populi Romani* di Santa Maria Maggiore. In questo periodo, il culto delle immagini della Vergine a Roma era in continua espansione, anche su scala più domestica, "familiare", come prova la presenza di icone

¹³⁹ Cfr. (Andaloro, Le icone a Roma in età preiconoclasta).

¹⁴⁰ La bibliografia sulle immagini mariane e sul culto della Vergine a Roma nell'alto medioevo è vastissima: riassumiamo in queste pagine gli studi di (Belting, 1994); (Iogna-Prat, Palazzo, & Russo, 1996); (Andaloro, Le icone a Roma in età preiconoclasta); (Thunø, The Cult of the Virgin, Icons and Relics in Early Medieval Rome. A Semiotic Approach, 2003); (Pace, Immagini sacre a Roma fra VI e VII secolo: in margine al problema "Roma e Bisanzio", 2004); (Wolf G. , 2005); (Iacobone, 2009); (Van Dijk A. , The Veronica, the Vultus Christi and the Veneration of Icons in Medieval Rome, 2013); (Brubaker, The Migrations of the Mother of God: Santa Maria Antiqua in Rome, Hagios Demetrios in Thessaloniki, and the Blachernai in Constantinople).

¹⁴¹ LP, p. 419

¹⁴² (Bertelli, La Madonna del Pantheon, 1961).

¹⁴³ (Bertelli, La madonna di Santa Maria in Trastevere. Storia, iconografia, stile di un dipinto Romano dell'ottavo secolo, 1961); (Lidova, 2016).

mariane in piccole nicchie, ad esempio a Santa Maria Antiqua e a San Clemente, ma anche nelle catacombe¹⁴⁴.

La crescita del culto mariano a Roma nel VI-VII secolo fu parte di uno sviluppo culturale e culturale che viaggiava fra Costantinopoli, la Palestina, l'Italia centrale, l'Inghilterra, che produsse importanti sviluppi nella concezione del ruolo di Maria nella storia della salvezza, dimostrati tanto dalle riflessioni teologiche dell'epoca quanto dalla diffusione delle feste mariane nell'ecumene cristiano, a partire dal calendario liturgico bizantino: un'innovazione, quest'ultima, dovuta al progetto imperiale di promuovere Costantinopoli come la *Theotokoupolis*. Dalla fine del V secolo, infatti, la capitale imperiale divenne gradualmente il più importante centro del culto della Vergine del Mediterraneo, grazie al trasferimento nella capitale da Gerusalemme di reliquie mariane, lo sviluppo di pratiche liturgiche e la promozione di nuove festività. L'imperatore Giustiniano fu estremamente attivo nel promuovere questi processi: la sua visione del ruolo di Costantinopoli non solo come guida politica dell'impero ma come centro dell'ortodossia nel mondo cristiano trovò infatti un importante supporto nel culto della Vergine. Durante i decenni del suo governo vennero ricostruiti e abbelliti una serie di santuari mariani già venerati nella città e vennero costruite nuove chiese dedicate agli eventi più celebri della vita di Maria, nel desiderio di fissare una versione "ufficiale" della storia della Vergine¹⁴⁵.

In Oriente, inoltre, l'età giustiniana e i decenni successivi videro una fioritura di inni ed omelie dedicate alla Vergine, testi di cui vedremo gli esiti nel periodo di cui ci andiamo ad

¹⁴⁴ Cfr. (Andaloro, Le icone a Roma in età preiconoclasta).

¹⁴⁵ Cfr. oltre ai contributi citati *supra*, nota, 140, (Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds Its Symbol*, 1978); (Shoemaker, 2008).

occupare¹⁴⁶. Infatti, nel corso del VII secolo, un gruppo di testi e racconti che celebravano il ruolo salvifico di Maria arrivarono a Roma, veicolando nuovi metodi di capire e celebrare la Vergine¹⁴⁷, *Maria Regina*¹⁴⁸ e figura della Chiesa¹⁴⁹.

Vedremo come a Roma la Madre di Dio verrà utilizzata gradualmente dai papi come uno dei simboli più importanti della fede, e diventerà il loro più importante riferimento spirituale e mediatrice fra cielo e terra. In alcuni casi, tradizionali raffigurazioni di Maria

¹⁴⁶ Cfr. (Allen, *Portrayals of Mary in Greek Homiletic Literature (6th-7th centuries)*, 2011).

¹⁴⁷ È stata riconosciuta una derivazione diretta fra la mariologia di Sofronio di Gerusalemme, che scrisse una delle più importanti omelie del VII secolo sulla Vergine, e la mariologia carolingia e insulare dell'VIII secolo, come quella di Ambrogio Autperto e Beda, ma anche Paolo Diacono. (McCormick, *Byzantium and the West, 700-900*, 1995); (Allen, *The Greek Homiletic Tradition of the Feast of the Hypapante: The Place of Sophronios of Jerusalem*, 2007); (Allen, *Portrayals of Mary in Greek Homiletic Literature (6th-7th centuries)*, 2011); (McKitterick, *Cambridge, Corpus Christi College MS 334 and its Implications: A Source for Paul the Deacons Homiliary*, 2013).

¹⁴⁸ (Angelova, 2015, p. 234-ss) sottolinea che a Bisanzio nel VI secolo «Christian theology and the pagan and Christian phases of the discourse of imperial founding» trasformarono Maria «into a resplendent queen of heaven» in cui si riunivano le caratteristiche divine e imperiali. Cfr. (Peltomaa L. , 2001) e (Pentcheva, 2006) sul celebre inno *Akathistos* in cui si associa Maria col potere imperiale. Il primo riferimento scritto alla regalità e sovranità di Maria è nei *kontakia* di Romano il Melode (Rom. Mel.), dove la chiama «imperatrice» e la stessa Maria dice «io governo il mondo». Cfr. (Arentzen, 2017, p. 40-41; 56-57; 130-131; 162-163).

Nel VI secolo il concetto della regalità celeste di Maria era visibile anche a Roma, a Santa Maria Antiqua. Maria vi fu raffigurata incoronata, vestita di gioielli, e madre di Dio, perché Gesù è sulle sue ginocchia. Cfr. (Nilgen, *Maria Regina - Ein politischer Kultbildtypus?*, 1981); (Stroll, 1997); (Osborne, *The Cult of Maria Regina in Early Medieval Rome*, 2008); (Themelly, *Sulle immagini di Maria Regina a Roma nell'VIII secolo*, 2009).

¹⁴⁹ Già Ambrogio propose il modello spirituale di *Maria-Ecclesia* alle donne consacrate, e Agostino definì la relazione fra Madre e Figlio nelle sue omelie: Maria è la *Ecclesia*, sposa e corpo di Cristo. Cfr. (Philips, 1964, p. 381-383). In Occidente nell'VIII secolo figure come Beda e Ambrogio Autperto definiranno chiaramente Maria come Chiesa. Cfr. (Clayton, 1990).

serviranno nuovi obiettivi teologici, ecclesiologici e politici, in altri casi vedremo l'esito dell'approdo a Roma di nuove tipologie devozionali mariane sotto lo stimolo di pratiche liturgiche o di materiale teologico, originari di Bisanzio e della Palestina.

1.5.4. La dimensione liturgica

Per ogni società mediterranea altomedievale la dimensione liturgica era fondamentale: la liturgia era il collante che teneva assieme la società, forgiava e modellava le relazioni fra gli umani e con il divino, forniva simboli di unità, creava relazioni di potere¹⁵⁰.

Il fatto che la liturgia realizzasse unione e concordia fra i fedeli era ben compreso dagli uomini del VII secolo. Buona parte delle personalità di spicco della Chiesa, come vedremo più volte, furono estremamente attenti alla liturgia nelle loro riflessioni. Massimo il Confessore, che tanta importanza avrà nel contesto romano durante la controversia monotelita, in quella che forse è la sua opera più celebre, la *Mystagogia*, cercò di interpretare e discernere tutti i significati mistici della liturgia: per Massimo, la liturgia permetteva ai partecipanti un'unione mistica per gradi con Dio¹⁵¹. Isidoro di Siviglia, il cui fratello Leandro era stato amico di

¹⁵⁰ Per un compendio recente sulla liturgia medievale cfr. (Heffernan & Matter, 2005). Esistono diversi studi che aiutano a contestualizzare la liturgia altomedievale nella sua dimensione storica: cfr. (Hughes, 1982); (Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, 1986); (Gy, 1990); (Palazzo, *Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge: des origines au XIIIe siècle*, 1993); (Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age*, 2000). Un ottimo studio di un liturgista altomedievale, su un tema specifico è (Paxton, 1990). Cfr. anche (Bradshaw, 2002). Per opere più "classiche", scritte da liturgisti, cfr. (Jungmann, 1948); (Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, 1961); (Klauser, 1965); (Taft, *The Liturgy of the Hours in the East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, 1986).

¹⁵¹ Maxim., *Myst.* Cfr. (Louth, 1996); (Allen, *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, 2015).

Gregorio Magno, aveva scritto a lungo sull'origine del rito ecclesiastico¹⁵²; Anastasio del Sinai, vissuto alla fine del secolo come monaco sul monastero di Santa Caterina del Sinai, compose una teologia pastorale in buona parte dedicata a spiegare come bisognava comportarsi durante la liturgia¹⁵³. Ma anche il *Prato Spirituale* di Giovanni Mosco è attentissimo alla dimensione liturgica: moltissime storie del *Pratum* riguardano punizioni divine per chi non segue attentamente la pratica liturgica¹⁵⁴.

La riflessione comprese anche Roma: basti pensare all'attenzione alla liturgia che si trova nella Regola Pastorale di Gregorio Magno, opera che non a caso fu tradotta subito in greco¹⁵⁵.

Il papa era stato molto sensibile sull'argomento: in una delle sue lettere rifiutò l'accusa di alcuni contemporanei di aver copiato le pratiche di Costantinopoli, non perché non fosse corretto imitare buone pratiche liturgiche, lui stesso ammetteva di essere pronto a farlo, se necessario, ma per non dare l'impressione che Costantinopoli avesse la priorità su Roma¹⁵⁶.

L'importanza della liturgia non era solo culturale. Nella Roma del VII secolo, la celebrazione liturgica rappresentava il più importante collante sociale ed era il modo migliore

¹⁵² De eccl. off.

¹⁵³ Quaest. Et resp.

¹⁵⁴ Ad esempio, era narrato un episodio in cui del pane si era transustanzionato "accidentalmente" perché colui che lo portava aveva pronunciato a sproposito le parole del Canone, la preghiera della messa durante la quale avveniva la transustanziazione (Prat. Spir., 25). Cfr. (Booth, Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity, 2013, p. 128-139).

¹⁵⁵ GRP.

¹⁵⁶ GRE, II, p. 586-587.

per le autorità per esprimere il loro potere sul territorio e organizzare la popolazione in maniera gerarchica¹⁵⁷.

La liturgia aveva importanti risvolti politici. Ad esempio, nel *Liber*¹⁵⁸ durante il nostro periodo si racconta che proprio durante una messa papa Eugenio fu contestato finchè non accettò di rifiutare la dottrina di Pietro di Costantinopoli¹⁵⁹; il rifiuto di pregare davanti all'immagine dell'imperatore a San Cesario da parte del papa poteva essere considerato un atto di ribellione¹⁶⁰; dopo la messa papale si teneva una cena riservata con il papa e con il *vicedominus*, come parte del cerimoniale¹⁶¹; all'alba del giorno di Natale si teneva una messa speciale per i dignitari bizantini sul Palatino nella chiesa di Sant'Anastasia¹⁶².

Come abbiamo già ricordato, è nel corso del VII secolo che a Roma si sviluppa la *schola cantorum*, che formava i giovani cantori per la messa papale¹⁶³. Vedremo come durante il nostro

¹⁵⁷ Cfr. il recente studio di (Romano, *Liturgy and society in early medieval Rome*, 2014).

¹⁵⁸ La *vita* di papa Martino (LP, p. 336-338), di cui parleremo più avanti, è ricchissima di eventi in cui si registra una stretta interconnessione fra politica e liturgia. È messo numerose volte in luce che le due parti in disaccordo non possono prendere assieme la comunione; Paolo di Costantinopoli fece distruggere l'altare degli ambasciatori papali a Costantinopoli, per non fargli celebrare la messa; il tentativo di assassinio di Martino e il suo salvataggio miracoloso avvennero durante una messa; a Costantinopoli il papa fu subito strappato delle vesti sacerdotali; a dispetto dei motivi del suo imprigionamento, Martino sostenne, secondo il suo biografo, di non star combattendo per le sue credenze ma *pro cultu Dei*.

¹⁵⁹ LP, p. 341.

¹⁶⁰ Cfr. ad esempio LP, p. 336.

¹⁶¹ OR I, 99.

¹⁶² Sacr. Greg. I, p. 101-102.

¹⁶³ Probabilmente la *schola cantorum* come luogo e termine architettonico non esisteva nell'alto medioevo: questa parola, nelle fonti di VII e VIII secolo, si riferisce all'insieme dei cantori. Cfr. (Dyer, *The Schola cantorum and its Roman milieu in the early Middle Ages*, 1993).

periodo i papi, alcuni dei quali appartenevano alla prima generazione formatasi nella *schola*, saranno molto attenti alla liturgia.

La messa papale, un rito che comprendeva azioni, vestimenti, uso dell'architettura, opere d'arte, oggetti liturgici, letture, canti, era un evento importantissimo tanto per il cittadino comune quanto per il pontefice¹⁶⁴. La messa era incorporata nella liturgia stazionale, guidata dal papa, che con lunghe processioni si recava dal Laterano alla chiesa in cui avrebbe officiato. Il sacramentario papale conteneva 189 formule per messe indipendenti nel corso dell'anno, in 38 diverse chiese¹⁶⁵: la messa, dunque, era il primo e più importante modo per il papa di apparire in pubblico¹⁶⁶.

Come per la storia delle committenze artistiche e di quelle architettoniche, per un lungo periodo la liturgia romana del VII-VIII secolo è stata ritenuta solo un riflesso di quella bizantina, ma oggi si preferisce parlare di contaminazioni sulla base di un'eredità comune, imperiale e protocristiana¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Uno studio recente sulla messa papale nel VII secolo, ricco di bibliografia precedente, è (Romano, *Liturgy and society in early medieval Rome*, 2014).

¹⁶⁵ Cfr. (Willis, 1968); (Chavasse, *L'organisation stationnale du Carême romain, avant le VIIIe siècle. Une organisation "pastorale"*, 1982): molti testi, sia letture che canti, cambiavano a seconda della festività celebrata o della chiesa in cui si celebrava: ad esempio, a Santa Croce si eseguivano canti che avevano a che fare con la storia di Gerusalemme.

¹⁶⁶ Sul ruolo del sistema stazionale nell'unire la popolazione romana cfr. (Baldovin, 1987); (Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, 1989); (Latham J. , 2009); (De Blaauw, *Urban Liturgy: The Conclusive Christianization of Rome*, 2017).

¹⁶⁷ Cfr. (Jungmann, 1948); (Klauser, 1965); (Llewellyn, *Rome in the Dark Ages*, 1970); (Mathews, 1971); (McKinnon, 2000); (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979); (Ekonomou, 2007).

Durante la messa venivano utilizzati moltissimi oggetti preziosi: non ne abbiamo da Roma ma ne abbiamo di contemporanei dal resto del mediterraneo, come i turiboli¹⁶⁸. L'incenso era una presenza frequente nella liturgia e molti credevano permettesse un avvicinamento maggiore a Dio¹⁶⁹. La liturgia, dunque, era una grande fonte di spese per i papi¹⁷⁰.

Se la liturgia aveva un potere unificante, il più importante simbolo di unione nel VII secolo apparteneva proprio al contesto liturgico: la *communio*¹⁷¹. Ricevere l'eucarestia insieme voleva dire che i fedeli si riconoscevano come parte dello stesso gruppo e riconoscevano il loro vescovo e i suoi insegnamenti. Durante tutto l'alto medioevo si registra un'enorme enfasi sulla comunione come il più importante simbolo di unione fra persone, comunità, chiese e istituzioni¹⁷².

Al di là del suo significato sociale ed ecclesiologico, si riteneva che l'Eucarestia avesse un potere santificante: tanto nei *Dialogi* quanto nel *Pratum* la Comunione realizza numerosi miracoli, e altrettanti ruotano attorno ad episodi connessi con l'Eucarestia¹⁷³. Allo stesso modo, come vedremo più avanti, rimuovere qualcuno dalla comunione significava tanto operare un atto di esclusione sociale quanto condannarlo alla dannazione.

¹⁶⁸ Cfr. su una serie di oggetti liturgici in argento rinvenuti in Siria e datati al VI-VII secolo (Mango M. , 1986).

¹⁶⁹ Cfr. (Harvey, 2006); (Ballardini, *Incensum et odor suavitatis; l'arte aromatica nel Liber Pontificalis*).

¹⁷⁰ I recenti ritrovamenti archeologici della *Crypta Balbi* lo dimostrano, e ci provano ancora una volta che la Chiesa nel VII secolo era uno dei maggiori committenti per la produzione cittadina. Cfr. (Sagui, Roma, i centri privilegiati e la lunga durata della tarda antichità: dati archeologici dal deposito di VII secolo della *Crypta Balbi*, 2002).

¹⁷¹ Cfr. (Kilmartin, *The Eucharist in the West: History and Theology*, 1998).

¹⁷² Cfr. (Congar, 1968).

¹⁷³ Cfr. (Booth, *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 2013), *infra*; (Romano, *Liturgy and society in early medieval Rome*, 2014, p. 109-139).

1.5.5. Greci e cultura greca a Roma: la circolarità delle idee, delle culture e dei protagonisti

Se all'epoca di Gregorio Magno Roma era una città prevalentemente di lingua latina, i movimenti migratori del VII secolo portarono un gran numero di orientali nella penisola italiana. È ben noto, ad esempio, l'influsso culturale orientale e non solo costantinopolitano sulla Sicilia del VII-VIII secolo. Se già negli anni '20 e '30 diversi funzionari papali hanno nomi chiaramente orientali, dalla seconda metà del secolo aumentò ulteriormente la componente ellenofona del clero, come abbiamo visto con alcuni papi e come vedremo da diversi nomi greci fra i partecipanti alle sinodo romane del 679-680.

Come abbiamo già sottolineato, i nuovi venuti emergevano perché trovavano spazi idonei alla loro ascesa nei ranghi dell'organizzazione ecclesiastica grazie al vuoto causato dalla scomparsa della vecchia aristocrazia nobiliare. È stato studiato lo stesso processo per le diocesi della Sicilia: nello stesso periodo, infatti, ai vescovi latini subentrarono prima vescovi bilingui e poi ellenizzati. In un simile contesto, potevano diventare ellenofoni anche gli individui autoctoni più colti, e vedremo anche in questo caso alcuni esempi di figure illustri.¹⁷⁴

¹⁷⁴ La bibliografia sui greci e gli orientali a Roma nel VII secolo è molto vasta. Oltre ai contributi e alle monografie citate nell'introduzione storiografica, in queste pagine riassumiamo le conclusioni di: (Pertusi, Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo, 1964); (Cavallo & Falkenhausen, I bizantini in Italia, 1982); (Sansterre J. M., Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne, 1983); (1988); (Berschin, Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano, 1989 (ed. italiana)); (2002); (Burgarella, Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi); (Ravegnani, 2004); (Von Falkenhausen V. , Roma greca. Greci e civiltà greca a Roma nel medioevo, 2015); (Brubaker, The Migrations of the Mother of God: Santa Maria Antiqua in Rome, Hagios Demetrios in Thessaloniki, and the Blachernai in Constantinople);

L'influsso culturale della popolazione greca è visibile, in aggiunta alle rappresentazioni artistiche di cui abbiamo parlato, nell'arrivo di santi orientali e feste religiose di origine orientale, introdotti a Roma dal VI secolo e soprattutto nel VII. È difficile stabilire quali ambienti greci le importarono e/o le consolidarono, ma si tratta comunque di un movimento continuo e duraturo per quasi due secoli, come vedremo per qualche caso specifico.

Purtroppo sui laici, a parte gli alti funzionari dell'amministrazione bizantina, sappiamo poco, perché sono poco registrati dalle fonti papali, ma ovviamente dovevano essere presenti in gran numero: citiamo due importanti dati al riguardo. Il primo è la celebre iscrizione di Orbetello del 732, che elenca tre generazioni di una famiglia di funzionari orientali che operavano nel Laterano, imparentati con un arcidiacono romano. Nomi, fra l'altro, di origine siriana ed egiziana¹⁷⁵. Il secondo è uno studio di Jean-Marie Sansterre, che ha osservato come nel VII secolo a Roma si battezzavano bambini di lingua greca: una preoccupazione pastorale decisamente importante, perché dà prova della presenza di una popolazione ellenofona consistente¹⁷⁶.

Se è difficile parlare con sicurezza del clero secolare e dei laici, siamo ben informati sui monaci greci che si stabilirono a Roma nel corso del periodo da noi preso in considerazione: sin dai primi decenni del VII secolo nacquero diversi importanti cenobi ospitanti monaci orientali, sui quali siamo più informati rispetto ai monaci latinofoni contemporanei, poiché i

(Dell'Acqua, *Byzantium beyond Byzantium: What about Greek(s) in Eighth-Century Italy? The Case of the Hypapante*, Forthcoming).

¹⁷⁵ Cfr. (Von Falkenhausen V. , *Notes on the Byzantine Inscription from Orbetello*, 2003).

¹⁷⁶ (Sansterre J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 1983, p. 220-225).

monasteri greci del periodo sono elencati in alcuni dei testi che vedremo in dettaglio. Nel 680 a Roma esistevano sicuramente quattro monasteri greci¹⁷⁷.

Il monastero di Sant'Anastasio ad *Aquae Salviae* era stato fondato fra il 628 e il 640 da monaci cilici in fuga dalle invasioni persiane e arabe, ed ospitava l'importante reliquia della testa del santo: sappiamo che divenne presto un importante centro di pellegrinaggio. Il monastero *Renati*, probabilmente fondato precedentemente e rioccupato da una comunità armena prima della metà del secolo, era dedicato a Sant'Andrea e a Santa Lucia di Siracusa, che da una leggenda del VII secolo si voleva nata a Roma. Monaci palestinesi, anch'essi in fuga dall'Oriente, fondarono dopo il 649 il monastero di San Saba sull'Aventino. Il quarto monastero greco, sant'Erasmo, fu popolato di monaci greci da papa Adeodato, che vi si era formato. Anche in questo caso la dedica a Sant'Erasmo è significativa: nella leggenda, si trattava di un siriano morto in Campania. Adeodato fece ricostruire una parte del monastero e vi donò una serie di terreni, elencati da un'iscrizione greca visibile ancora oggi¹⁷⁸.

Un altro ambito molto interessante è quello della cultura scritta. Roma era un centro di smistamento in Occidente di libri greci prima e dopo il VII secolo. Opere greche, anche contemporanee, circolavano a Roma¹⁷⁹. Vedremo come nel 678 l'imperatore darà per scontato che a Roma ci fossero testi greci che i monaci romani avrebbero dovuto portare con sé nella

¹⁷⁷ Lo studio fondamentale sui monasteri greci a Roma nell'alto medioevo rimane (Sansterre J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 1983).

¹⁷⁸ (Sansterre J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 1983, p. 94-97).

¹⁷⁹ Cfr. (Cavallo, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*); (Cavallo, *La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo*, 1990); (Bianconi, *Vicende librerie tra Oriente e Occidente*); (Chiesa, *Migrazioni di intellettuali e migrazioni di testi nell'Occidente mediolatino*).

capitale, ed un confronto fra due florilegi di testi patristici greci prodotti a Roma nel 649 e nel 679 ci permetterà di fare il punto su alcune opere greche presenti nella biblioteca papale.

Forse l'aspetto più interessante è l'attività di traduzione, dal latino al greco e dal greco al latino, che si praticò nel VII secolo a Roma, l'unico luogo nell'alto medioevo occidentale in cui si tradusse dal greco al latino¹⁸⁰. Ricordiamo due esempi importanti: Bonifacio *Consiliarius*, una figura estremamente interessante dell'amministrazione papale della seconda metà del secolo, tradusse i *Miracula* dei santi Ciro e Giovanni scritti da Sofronio di Gerusalemme e li dedicò ad un alto funzionario pontificio; Teodoro di Tarso tradusse la *passio* di Sant'Anastasio. Una traduzione di atti di concilio sarà al centro degli eventi della controversia monotelita. Quest'attività esploderà nell'VIII secolo, anche con la produzione di opere originali in greco, come la vita di San Gregorio d'Agrirento scritta da Leonzio, monaco di San Saba.

È certamente difficile definire manoscritti romani in lingua greca del nostro periodo¹⁸¹: fra le proposte più convincenti, ed anche più interessanti, ci sono Il Parigino Coisliniano 186, un salterio digrafico grecolatino, e il Laudiano Greco 35, un altro codice digrafico grecolatino contenente gli Atti degli Apostoli. Nel Laudiano il testo è allestito come in un glossario: le colonne sono di una sola parola, di cui si dà la traduzione a fianco. Ciò fa presupporre che il manoscritto fosse stato allestito in un centro di copia in cui convivevano ancora interessi linguistico-culturali bilingui, legati alla grande tradizione della lessicografia orientale.

¹⁸⁰ Cfr. (Berschlin, *Bonifatius Consiliarius: Ein Römischer Übersetzer in der Byzantinischen Epoche des Papsttums*, 1989); (Chiesa, *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*); (Bianconi, *Le traduzioni in greco di testi latini*, 2004).

¹⁸¹ Cfr. (Agati, 1994); (Radiciotti P. , 1998); (Radiciotti P. , 2006); (D'Agostino, 2013).

1.6. I rapporti dei papi con l'Occidente non bizantino

Contro ogni narrazione finalistica che vede la storia della Chiesa di Roma nel medioevo come un cammino trionfale verso il dominio ecclesiastico della cristianità, è importante ricordare che in questo periodo il papato mantenne pochi contatti con l'Occidente, e di certo non ne ebbe la guida. Dopo l'importante eccezione rappresentata dalla personalità di Gregorio Magno, che ebbe contatti frequenti con diversi regni dell'Occidente, nel nostro periodo non si ha nessun riferimento nel *Liber* alla cristianità al di fuori dell'impero. Francia, Inghilterra, Spagna o Italia longobarda non sono mai menzionate¹⁸².

Per quanto riguarda le lettere papali, abbiamo notizie di uno scambio fra Onorio e alcuni vescovi visigoti, un'epistola di Bonifacio IV in cui il papa concesse il pallio all'arcivescovo di Arles, e alcune lettere simili dirette a diocesi inglesi dello stesso Bonifacio e di Onorio. Probabilmente vi furono altre concessioni di palli o di privilegia, ma non ne abbiamo notizia: è importante sottolineare che i privilegia o richieste di palli sono tutte iniziative in risposta a richieste che giungono dall'Occidente.

Le due azioni che ebbero più conseguenze furono in rapporto con l'Anglia: l'evangelizzazione voluta da Gregorio e l'invio di Teodoro di Tarso come arcivescovo di Canterbury da parte di papa Vitaliano nel 668.

L'operato di Gregorio legò strettamente quelle terre lontane al papato. Gregorio, trascurato a Roma nel VII secolo per i motivi che abbiamo messo in evidenza, non fu mai

¹⁸² Su quanto si riassume in queste pagine Cfr. (Lacarra, 1960); (Fontaine & Hillgarth, 1992); (Chadwick, 1995); (Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries*, 2000); (Thacker, *In search of saints: the English church and the cult of Roman apostles and martyrs in the seventh and eighth centuries*, 2000); (Thacker, *Rome: The Pilgrims' City in the Seventh Century*, 2014).

dimenticato in Inghilterra, regione che avvertirà sempre più un legame speciale con Roma e con l'istituzione papale.

Dopo gli anni di Gregorio la chiesa anglosassone stava per sparire, ma trovò nuova linfa grazie all'arrivo dei primi monaci irlandesi in Inghilterra, il che causò una serie di celebri incontri e scontri fra le tre tradizioni monastiche ed ecclesiastiche (romana, irlandese ed inglese). Fu in quei decenni che ebbe inizio la *peregrinatio* monastica verso Roma. Negli anni '60, però, una gravissima epidemia di peste colpì le isole britanniche, e si avvertì il bisogno di richiedere a Roma l'invio di nuovi chierici, a cui Vitaliano rispose inviando Teodoro di Tarso come arcivescovo di Canterbury.

Teodoro avrà un grande impatto sull'organizzazione della chiesa inglese, attraverso un'azione riformatrice instancabile. Le conseguenze esploderanno negli anni di cui ci occuperemo, rintracciabili nella legislazione canonica da lui promulgata, nella disciplina penitenziaria, nello sviluppo della preghiera liturgica. Teodoro, che aveva studiato ad Antiochia, Edessa e Costantinopoli, membro della cerchia di Massimo il Confessore, era in grado di citare numerosi padri greci ed opere della letteratura siriana. L'abate Adriano, che lo accompagnò, veniva dalla Cirenaica, anche lui era un parlante greco fuggito dalle invasioni arabe, divenuto poi abate del monastero di Nisida a Napoli.

Inoltre, è opportuno sottolineare che Teodoro ebbe un ruolo importante nel portare il culto di Gregorio in Inghilterra, rafforzando ulteriormente il legame ideologico fra questi due mondi. Teodoro rappresenterà, durante il suo lungo episcopato, lo spirito e l'organizzazione romana, tenendosi costantemente in contatto con Roma.

La conseguenza probabilmente più importante nel corso del VII secolo di questo rapporto fra Roma e le isole britanniche fu l'incremento esponenziale dei pellegrinaggi verso la città papale, provato, oltre che dalle testimonianze letterarie al riguardo, come i vari *Itineraria*

della città prodotti in questo periodo¹⁸³, dai reperti materiali, quali le *ampullae* per contenere oli che venivano consacrati con il contatto con le reliquie dei corpi santi, che poi i pellegrini portavano via con sé. Il VII secolo romano è stato definito “il secolo dei pellegrini”.

I pontefici, in quei decenni, non solo incoraggiarono e promossero la pratica del pellegrinaggio verso la *sedes apostolica*, ma svilupparono una più coerente ideologia sullo status di “città santa” di Roma, mettendola in atto anche liturgicamente e architettonicamente, come abbiamo visto con Gregorio Magno, che, identificando pienamente il sepolcro di San Pietro con l’altare della basilica, unì la pratica liturgica *ad corpus* a quella devozionale dei pellegrini, regolamentandole entrambe e riconducendole sotto il controllo papale.

¹⁸³ Dal VII secolo ci sono giunti un *Index Coemeteriorum* dei primi decenni del secolo, la *Notitia ecclesiarum Urbis Romae* e il *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, databili attorno al 650. Cfr. (Geertmann, 1975, p. 198-202); (Santangeli Valenzani, 1999); (Ermini Pani, Lo spazio urbano tra VI e IX secolo).

Capitolo 2.

Le controversie monoenergita e monotelita

2.1. Il contesto teologico e ideologico dell'impero

2.1.1. Le risposte alla crisi

Dalla fine del VI secolo l'impero romano d'Oriente attraversò quello che è stato definito un «riorientamento ideologico», una ridefinizione dell'universo simbolico e culturale del mondo bizantino e della percezione che la popolazione dell'impero aveva di se stessa. La nuova "epoca di angoscia" portata dalla crisi strutturale del VII secolo e dall'estrema contrazione territoriale portò ad un più generale restringimento degli orizzonti, ad una società più introversa e alla continua ricerca di modi attraverso i quali un immaginato "ordine" antico potesse essere ristabilito. Lo vedremo, il grande problema per gli uomini del VII secolo era rappresentato proprio dal come si dovesse rispondere a questo problema. La letteratura dell'epoca mostra che la domanda incessante degli uomini del tempo, di qualsiasi livello sociale, era "come agire rettamente". Crebbe enormemente l'importanza della *taxis* e della liturgia¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Sul riorientamento ideologico del VII secolo, sull'ideologia imperiale bizantina e sul ruolo del "circolo moschiano" che riassumiamo in queste pagine Cfr. da ultimo (Hovorun, 2008); (Allen, Sophronius of Jerusalem and seventh-century heresy: the Synodical letter and other documents, 2009); (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, 2009); (Kaegi, Heraclius: Emperor of Byzantium, 2010); (Booth, Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity, 2013); (Allen, The Oxford handbook of Maximus the

In particolare, si consolidò la credenza che la vittoria del pensiero ortodosso coincidesse con la sopravvivenza dell'impero, portando così all'esclusione, molto più accentuata che in passato, di tutti i gruppi marginali o eterodossi: gli unici, veri cittadini dell'impero erano i cristiani ortodossi. Non veniva marginalizzato soltanto colui che non aveva la stessa fede dei cristiani ortodossi, ma anche il cristiano che non celebrava i riti correttamente: la conoscenza della liturgia iniziò ad essere considerata uno dei fondamentali segni di civilizzazione, tanto in Oriente quanto in Occidente.

La crisi portò ad un collasso della confidenza verso i simboli tradizionali di autorità, come il culto imperiale e la fiducia nell'ordine gerarchico dello stato e della Chiesa. La popolazione si volse verso altri simboli di intercessione divina: la Vergine, i Santi, le reliquie, le icone sacre. La cultura "di palazzo" percepì chiaramente questi cambiamenti nella mentalità del popolo, e la propaganda imperiale reagì focalizzando più pienamente l'accento ideologico sulla persona stessa dell'imperatore, sulla fonte divina della sua autorità, pietà e devozione, sul cerimoniale imperiale come rispecchiamento dell'ordine divino e sui guardiani celesti dell'imperatore.

La prima metà del VII secolo vide dunque un ulteriore consolidamento dell'ideologia imperiale bizantina, che aveva ottenuto una sua piena codifica in età giustiniana. Secondo la teologia politica costantinopolitana, l'imperatore autocratico bizantino rappresentava la sola monarchia universale, l'unica voluta da Dio sulla terra. Se Dio è l'unica fonte della legge, l'imperatore ne rappresenta la funzione in terra, in quanto "fonte della legge in terra". Il sovrano era idealizzato come una figura maestosa e carismatica, dotata di ogni virtù e modellata sulla divinità: l'imperatore governava a imitazione di Dio e quasi a sua immagine, la potestà del

Confessor, 2015); (Gallina, Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino, 2016); (Haldon J. F., The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740, 2016).

princeps era legittimata in quanto la fonte del suo potere promanava dallo stesso Logos divino. Se la monarchia era di diritto divino, e l'istituzione imperiale era considerata immortale, il singolo imperatore in terra non era una creatura che aveva in sé virtù innate sin dalla nascita, ma al momento dell'incoronazione assumeva la funzione del *basilikos aner*, l'uomo regale, lo "specchio terso che brilla di raggi divini", un tramite tra il mondo celeste e quello terrestre.

Riguardo al rapporto fra l'imperatore e la Chiesa, secondo l'ideologia bizantina esisteva una relazione di mutua interdipendenza fra il potere secolare e l'autorità spirituale: il regnante si assicurava la protezione della retta dottrina, e la sicurezza dello stato era garantita in quanto la fede, preservata nella Chiesa, era seguita correttamente. Non esisteva, chiaramente, distinzione fra "stato" e "Chiesa", per come intenderemmo al giorno d'oggi questi termini: si trattava di due sfere coincidenti, di cui andava assicurata l'intesa.

All'interno di questo sistema ideologico, la propagandistica imperiale dell'età di Eraclio enfatizzò grandemente la funzione mediatrice fra cielo e terra e il ruolo salvifico del sovrano: si affacciava dunque, per la prima volta in maniera compiuta, l'idea che il sovrano potesse esercitare una mediazione salvifica nei confronti dei suoi sudditi. Il *basileus* «deve salvare il mondo dal peccato», «l'imperatore è un'aurea catena pendente dal cielo», in grado di trasmettere a tutti la divina dottrina. Nella propaganda eracliana compaiono dunque una serie di paragoni fra l'imperatore e Davide, fra l'imperatore e Mosè, con un'accentuata coloritura messianica.

Un altro concetto che trovò il suo pieno sviluppo nell'età di Eraclio, con cui ci confronteremo a breve, fu quello della necessaria *oikonomia*, un'ideologia che fu alla base della politica religiosa imperiale nel VII secolo, in base alla qual tanto le leggi quanto l'integrità della fede devono piegarsi davanti alle esigenze che l'autorità imperiale deve affrontare: il sovrano,

dunque, può e deve agire “secondo economia”, applicando alle circostanze un compromesso salutare per l’impero.

Nel VII secolo, oltre alla religiosità popolare e alla teologia imperiale, attraversò un’evoluzione molto importante anche la cultura religiosa letteraria ed intellettuale, partecipando del mutamento della differenziata e policentrica cultura cristiana tardoantica verso la più integrata ed ecclesiocentrica cultura di Bisanzio. In primis, si verificò una innovativa fusione fra la cultura ascetica e quella liturgica, attraverso una nuova visione del santo asceta come «sacramental saint», più integrato nella società, maggiormente connesso alla dimensione liturgica e sacramentale, ed attraverso lo svilimento del monachesimo come guardiano unico della virtù ascetica, attraverso una “monasticizzazione” degli ideali del clero secolare.

In secondo luogo, si vide la nascita di nuovi modelli ecclesiologici che non vedevano più la coincidenza fra impero e Chiesa come unico orizzonte possibile, ma la comunione eucaristica, possibile solo attraverso la condivisione totale della retta fede, come unica vera Chiesa, al di là dei confini politici, sconvolti dalle disgrazie del tempo.

Entrambi questi sviluppi, la “liturgizzazione” dell’asceta (insieme alla monasticizzazione del clero) e l’accentuazione dell’eucarestia come centrale ed aggregante icona della fede, furono oggetto di riflessione da parte di tutti gli intellettuali più importanti del VII secolo, e particolarmente da parte del cosiddetto “circolo moschiano”, i cui membri più importanti furono Giovanni Mosco, Sofronio di Gerusalemme e Massimo il Confessore. Mosco, nel *Pratum Spirituale*, celebrò tanto le virtù monastiche quanto il clero secolare, narrando molti miracoli eucaristici; Sofronio insistette in molti dei suoi sermoni sull’impegno fondamentale di tutti i cristiani nella Chiesa, considerata nella sua dimensione liturgica e sacramentale; Massimo dedicò le riflessioni teologiche più importanti del VII secolo proprio ad

un'interpretazione della liturgia e dell'eucarestia che riconciliava le visioni opposte, sacramentale ed ascetica, di Evagrio Pontico e dello Pseudo Dionigi.

Anche per questi autori, tutti fortemente calcedoniani, lo sviluppo di un discorso sacramentale che enfatizzava l'integrazione degli asceti in una visione in parte rinnovata, in parte più esclusiva della Chiesa, fu parte di una più ampia risposta alla crisi dell'impero e all'introspezione ideologica che questa provocò, che in questo caso si trovò in diretta opposizione alla modalità "imperiale" di risposta alla crisi, che abbiamo delineato.

Se la teoria imperiale, infatti, attribuiva poteri superiori sulla fede all'imperatore in virtù della sua consapevolezza di agire "secondo economia", questi intellettuali teorizzavano una Chiesa che poteva restare unita e superare la terribile crisi solo grazie all'*akribeia*, alla precisione nel mantenere la corretta fede, che permetteva alla comunità dei cristiani di non essere inquinata, e non poteva certo dipendere dall'imperatore.

Si iniziò quindi a riflettere sulla possibilità di un'indipendenza ecclesiale dal potere, di un mondo cristiano che non era più definito dall'essere "romano" (imperiale). Nei suoi ultimi sermoni, pronunciati in una Gerusalemme ormai in mano agli arabi, Sofronio invocò l'unità cristiana delimitata dall'ortodossia, definita dalla morale, realizzata nella liturgia e nella comunione: un orizzonte mentale che non aveva nulla a che fare con l'impero.

Queste teorizzazioni rappresentano il retroterra ideologico delle grandi controversie religiose monoenergita e monotelita, che vide contrapporsi non soltanto due cristologie, ma due diverse ecclesiologie (*akribeia* ed *oikonomia*), due visioni opposte sul rapporto fra impero e Chiesa e due interpretazioni sulle cause della «world crisis» del VII secolo.

2.1.2. I termini del dibattito

Nel VI secolo la riflessione teologica calcedonese tentò, attraverso un recupero del pensiero di Cirillo di Alessandria e la scomunica di alcuni teologi antiocheni, di allontanare definitivamente le accuse di nestorianesimo¹⁸⁵. Nacque così il cosiddetto “Neocalcedonesimo” (che ottenne sanzione nel secondo concilio di Costantinopoli del 553), una cristologia che insisteva più sull’unità ipostatica della persona del Cristo che sulla dualità della sua natura. Ad esempio, negli importanti canoni 2 e 3 del II Concilio di Costantinopoli, si precisava che tutte le operazioni e azioni delle due nature di Cristo vanno ascritte a Dio come personale soggetto¹⁸⁶.

La nascita delle formule “una operazione”, *mia energheia*, “una volontà”, *mia thelema*, rappresenta un proseguimento del tentativo di precisare meglio la cristologia neocalcedoniana, esplorando i concetti di “attività” e “volontà” per approfondire diversi aspetti dell’umanità di Cristo e della coesistenza e subordinazione in lui delle proprietà divine e umane, con particolare attenzione all’episodio del “conflitto di volontà” nel Getsemani. Così, come nel corso del dibattito iconoclasta la controversia sulla rappresentabilità di Cristo metterà a confronto diverse filosofie della rappresentazione, le controversie del VII secolo, lungi dall’essere vuoti dibattiti «per grammatici», riguarderanno la filosofia della persona, del volere, del libero arbitrio¹⁸⁷.

Energieia, *operatio* (traducibile con “operazione”), secondo il linguaggio aristotelico significa “attività e movimento di una particola natura o individuo”, compresi i cambiamenti

¹⁸⁵ Cfr. (Maraval, La ricezione di Calcedonia nell'impero d'Oriente, 1998-2002).

¹⁸⁶ Cfr. (Dell'Osso, Cristo e logos: il calcedonismo del VI secolo in Oriente, 2010).

¹⁸⁷ La bibliografia sulla controversia monoenergita e monotelita è molto ampia. In questo paragrafo si dà conto degli studi di (Louth, 1996); (Wessel, Literary forgery and the Monothelete controversy: some scrupulous uses of deception, 2001); (Winkelmann, 2001); (Jankowiak, Travelling across borders: a church historian’s perspective on contacts between Byzantium and Syria in the second half of the 7th century, 2012); (Dell'Osso, Monoenergismo e monotelismo: rappresentanti, opere e teologia, 2014); (Price, Booth, & Cubitt, The Acts of the Lateran Synod of 649, 2014); (Allen, The Oxford handbook of Maximus the Confessor, 2015).

che agisce o subisce: ogni essenza o natura ha la sua operazione. Si trattava di una terminologia già presente nel linguaggio teologico: Cirillo di Alessandria, ad esempio, scrisse che “Nessuno concederebbe che cose diverse in tipo e natura hanno la stessa operazione”. Poiché molti teologi, prima e dopo Calcedonia, preferivano parlare di “una operazione” in Cristo, il monoenergismo nasce all’interno del calcedonesimo e rimase un dibattito fra calcedonesi, e solo secondariamente rappresentò un tentativo di compromesso con i monofisiti. Anche i nestoriani, infatti, avevano parlato di *mia energheia* in Cristo, quindi l’espressione non comportava di per sé un tentativo di abbandonare l’umanità di Cristo.

Il monoenergismo non negava le operazioni umane nel Cristo (come mangiare, dormire, provare emozioni...) ma insisteva a riunirle con quelle divine nel costituire «una singola operazione teandrica», formula presente in Dionigi Aeropagita: come un’ipostasi è formata da due nature, così l’una operazione teandrica è sintesi delle due operazioni.

Ciò premesso, sono necessarie alcune precisazioni: innanzitutto, nella cristologia monoenergita era possibile enfatizzare una certa subordinazione dell’*energheia* umana rispetto a quella divina, in quanto si esplicitava che ogni operazione umana diventava possibile solo sotto la spinta dell’agente divino, la persona del Verbo cui appartiene l’iniziativa di tutte le operazioni prodotte dalla sua natura umana. In secondo luogo, due nature implicano per definizione due operazioni, e l’espressione “una operazione” era chiaramente più adatta alla cristologia monofisita che al duofisismo calcedonense. Eppure, la differenza era di terminologia più che di sostanza: è stato dimostrato come più volte monoenergiti e dienergiti sostengano gli stessi argomenti, come il fatto che la volontà divina era in grado di sospendere le operazioni umane, ad esempio quando Cristo compiva un miracolo. Le due formule avrebbero potuto tranquillamente riunirsi in maniera simile a quanto avvenne a Calcedonia (come pure si tentò di fare) in “due operazioni naturali unite in un’operazione teandrica del Cristo”.

Sulle volontà in Cristo, invece, si discuteva sin dal quarto secolo, a causa dell'episodio del Getsemani: la questione non era stata pienamente chiarita, ma la tradizione patristica concordava nella presenza di un conflitto di volontà, accettandolo perché l'episodio così narrato contribuiva allo scopo dell'incarnazione. La tradizione, inoltre, difficilmente riconosceva in Cristo uomo una volontà razionale, non subordinata a quella divina.

I monoteliti sollevarono la questione e precisarono che la volontà di Cristo era una, in quanto era eretico immaginare un conflitto fra due volontà opposte al Getsemani. La volontà umana di Cristo era come quella di Adamo prima del peccato, una volontà razionale che obbediva al divino ed era uno con esso: non una volontà umana che resiste a quella divina. Nell'episodio del Getsemani l'umanità non era dunque sottomessa, come nelle precedenti interpretazioni, ma accettava la passione con un atto volontario e razionale umano, unito con la volontà divina, condivisa dall'anima razionale e intellettuale di Cristo. Massimo il Confessore, l'inventore del ditelismo, si esprime in maniera molto simile. Per Massimo, Cristo al Getsemani esprime l'assenza di dissenso fra le sue volontà umana e divina. Cristo aveva una facoltà umana del volere, che, in quanto priva dal peccato, non poteva che *naturaliter* andare in accordo con quella divina, anche se preservava impulsi naturali secondo la sua natura. Il riconoscimento di Massimo di una piena volontà umana razionale in Cristo che accetta consapevolmente la passione, unita a quella divina, fu un avanzamento teologico molto importante.

Monoteliti e diteliti cercarono entrambi di negare che la volontà umana di Cristo si fosse allontanata dalla passione, per colmare un vuoto dei testi precedenti sull'argomento, esprimendo un nuovo apprezzamento dell'armonia fra le due volontà, quella razionale di Cristo che si affianca a quella divina contro l'istinto della carne. La stessa dottrina di piena armonia, dunque, era espressa in due modi diversi: si trattava di due formule teologiche, non di due diverse interpretazioni del Cristo.

A questo punto è opportuno aggiungere due ultime considerazioni preliminari: la prima è che bisogna tenere ben presente che i due dibattiti, quasi sempre mischiati e confusi fra loro da parte della storiografia, vanno considerati separatamente. Il secondo, lo vedremo, iniziò diversi anni dopo che il primo era concluso. I polemisti diteliti, chiaramente, cercarono di unire a posteriori monoenergismo e monotelismo, ma non fu mai esplicitato da un monotelita che “una volontà” in Cristo implicava per forza “una attività”. Al contrario, il legame fra ditelismo e dienergismo fu invece centrale.

2.2. Dalle origini della controversia al 648

Il dibattito sulla dottrina dell'unicità dell'operazione e della volontà nel Cristo ebbe inizio nella seconda decade del VII secolo: un periodo drammatico per l'impero bizantino, che si aprì con l'usurpazione di Eraclio, l'esecuzione dell'imperatore Foca e l'invasione delle province orientali da parte del re persiano Cosroe II¹⁸⁸. Davanti a simili sfide verso il potere imperiale, e nel tentativo di riavvicinare al centro dell'impero le comunità di scismatici che abitavano nei territori appena conquistati, il patriarca di Costantinopoli Sergio tentò di realizzare una mediazione teologica che fosse in grado di ristabilire la comunione fra Costantinopoli e le chiese anticalcedoniane. A tale scopo, Sergio iniziò a trattare con numerosi esponenti di queste comunità, servendosi della formula “una operazione in Cristo” per dimostrare agli anticalcedoniani che la dottrina approvata nel concilio di Calcedonia non divideva la figura di Cristo¹⁸⁹. Nel frattempo, lo stesso imperatore Eraclio, in Armenia, durante una campagna militare contro l'invasore persiano, fu presente a diversi dibattiti teologici con

¹⁸⁸ Cfr. (Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, 2010, p. 67-78).

¹⁸⁹ *Disp. Pyrrh.*, pp. 332B-333A.

importanti chierici anticalcedoniani, durante i quali il “monoenergismo” venne accettato positivamente¹⁹⁰.

È opportuno ricordare che la nostra comprensione delle manovre diplomatiche di quegli anni dipende interamente da documenti prodotti diversi decenni dopo, quali gli Atti del concilio lateranense, la “disputa con Pirro” e gli Atti del III Concilio di Costantinopoli¹⁹¹, testi provenienti dalle cerchie anticostantinopolitane, che avevano molto da guadagnare nel presentare il monoenergismo come un’innovazione dogmatica, il frutto di una mera macchinazione politica. Siamo purtroppo costretti a dipendere da queste fonti, ma bisogna sempre tenere presente che si tratta di una narrazione successiva e di parte, desiderosa di offuscare le effettive origini della dottrina monoenergita e di attenuare la reale complessità della discussione.

Nel decennio successivo, nell’ambito della vittoriosa “contro-invasione” dei territori persiani da parte di Eraclio, ebbero luogo alcuni importantissimi scambi diplomatici tra le diverse chiese orientali: nel 629, Eraclio incontrò di persona a Ierapoli il patriarca monofisita di Antiochia, Atanasio. L’imperatore chiese che Atanasio accettasse una confessione di fede riconoscente il concilio di Calcedonia, ma che includeva la dichiarazione della presenza di “una sola operazione” in Cristo¹⁹². L’incontro non ebbe successo, ma altrove gli sforzi dell’imperatore furono più fruttuosi. Nel 630, infatti, Eraclio ricevette una missione diplomatica da parte di un gruppo di esponenti della chiesa nestoriana di Persia, e dopo diverse discussioni si arrivò ad un accordo, al punto che l’imperatore ricevette la comunione dalle mani del

¹⁹⁰ ACO II, pp. 528-536 e 588-592.

¹⁹¹ Cfr. Disp. Pyrrh. e ACO II.

¹⁹² Mich. Syr., 11.1-4.

patriarca della comunità¹⁹³. L'anno seguente l'iniziativa si allargò alla chiesa armena, ma fu nel 633 che l'imperatore ottenne il suo successo più importante: Ciro di Fasi, patriarca di Alessandria nominato personalmente da Eraclio, stipulò un accordo con i Teodosiani, un'importante fazione dei monofisiti dell'Egitto, firmando assieme ad essi un documento, il "Patto di unione", uno scritto teologico di ispirazione neo-calcedonense in cui era presente la formula monoenergita¹⁹⁴.

Eraclio, dunque, riuscì in pochi anni a ricondurre all'unione una serie di Chiese la cui opposizione al potere centrale era stata una spina nel fianco di molti dei suoi predecessori, sfruttando i successi militari contro i persiani e una declinazione monoenergita dei dogmi di Calcedonia¹⁹⁵.

La prima e più importante opposizione a questi provvedimenti, che ne impedì un'ulteriore diffusione, non venne da intransigenti anticalcedoniani provenienti dalla provincia dell'impero, ma da un teologo calcedoniano, Sofronio di Gerusalemme. Sofronio, asceta proveniente dalla Palestina, formatosi come consigliere dottrinale presso il patriarcato di Alessandria dopo un lungo periodo trascorso in Nord Africa a seguito dell'invasione persiana, tornò in Egitto intorno al 630, e da lì protestò violentemente contro la "nuova" dottrina e le unioni con gli scismatici¹⁹⁶. Non riuscendo a convincere il patriarca di Alessandria, si recò nella

¹⁹³ Cfr. (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*, 2009, p. 75-79).

¹⁹⁴ ACO II, pp. 594-600.

¹⁹⁵ Cfr. (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*, 2009, p. 49-96); (Booth, *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 2013, p. 200-210).

¹⁹⁶ ACO II, p. 538.

capitale a dibattere con Sergio, il quale effettivamente ascoltò le critiche ma decise di non annullare l'unione raggiunta con molte difficoltà: invece, promulgò un decreto, noto come *Psephos*, in cui bandì ogni discussione sulle “operazioni” nel Cristo¹⁹⁷.

Nei difficili anni della prima espansione araba, Sofronio venne eletto patriarca di Gerusalemme, e ruppe immediatamente il silenzio dottrinale, attaccando il patriarca di Costantinopoli e inviando subito dopo la sua elezione una lettera sinodica che conteneva una chiara negazione della formula “una operazione”. A questa lettera, Sofronio allegò un catalogo di eretici a cui aggiunse tutti le personalità ecclesiastiche con cui Eraclio aveva faticosamente costruito la fragile pace pochi anni prima¹⁹⁸.

La ferma e costante opposizione di Sofronio al monoenergismo ebbe due importanti effetti: questi riuscì a coinvolgere il papa nel dibattito, sollecitandolo sulla questione (come vedremo), ed ottenne l'organizzazione di un concilio a Cipro, dove nel 636 si riunirono diversi rappresentanti di tutte le chiese calcedonensi. Il concilio, però, vide la sconfitta totale di Sofronio, che fu messo in minoranza assieme al suo discepolo Massimo, lì presente. È importante sottolineare che il concilio stesso sparì dai resoconti del tempo: ne abbiamo notizia soltanto grazie ad una menzione in una biografia siriana di Massimo il Confessore¹⁹⁹.

Il risultato del concilio fu, dunque, opposto a quanto aveva sperato Sofronio: la pubblicazione di un documento imperiale, l'*Ekthesis*, che bandiva nuovamente la discussione sulle “operazioni” e conteneva, per la prima volta, l'affermazione dell'esistenza di “una singola

¹⁹⁷ Disp. Pyrrh., p. 333AB; ACO II, p. 540-544.

¹⁹⁸ ACO II, pp. 410-494.

¹⁹⁹ Vita Syr. Maximi, 7-10. Cfr. (Booth, *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 2013, p. 239-241).

volontà” in Cristo²⁰⁰. Una menzione, negli intenti del testo, non significativa, ma che condusse ad uno spostamento del nucleo del dibattito e inasprì maggiormente il confronto. Parte della responsabilità dell’utilizzo di questa nuova terminologia si dovette a papa Onorio, che se ne servì per primo in una celebre lettera in risposta al patriarca Sergio²⁰¹.

Nel 638 morirono i principali protagonisti del dibattito: Sofronio, Sergio e papa Onorio. Il patriarca Sofronio, con Gerusalemme ormai sotto la dominazione araba, non fu rimpiazzato, e il successore di Sergio, Pirro, confermò l’*Ekthesis*²⁰². Quasi immediatamente, però, due eventi ruppero la fragile pace che si era realizzata a Cipro. Massimo, fiero discepolo di Sofronio, emerse come figura di primo piano nel dibattito teologico: diede inizio ad una costante e feroce agitazione contro l’affermazione “una volontà” presente nell’*Ekthesis*, iniziando a teorizzare il “ditelismo”²⁰³, e riuscendo a coinvolgere anche la chiesa di Roma, che cambiò la propria posizione. Il *Liber Pontificalis* ci racconta di un lunghissimo ritardo fra la morte di Onorio e l’elezione del suo successore, segno probabilmente di un momento di tensione a Roma²⁰⁴: le posizioni del suo immediato successore, Severino, che rimase sul trono pontificio per pochi mesi, non ci è nota, ma quella di Giovanni IV è indubbia, grazie ad una serie di epistole papali che ci sono giunte, indirizzate da questi ad Eraclio e ai suoi figli, in cui il papa difendeva

²⁰⁰ Cfr. (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*, 2009, p. 149-162).

²⁰¹ ACO II, pp. 548-558.

²⁰² ACO II, p. 626.

²⁰³ Cfr. (Jankowiak, *The Invention of Dyotheletism*, 2013).

²⁰⁴ LP, p. 328.

l'ortodossia di Onorio, affermando, ad esempio, che quando questi scrisse di “una volontà” del Cristo si riferiva alla sola volontà umana, non escludendo l'esistenza di quella divina²⁰⁵.

Con la morte di Eraclio nel 641 la questione si calmò per un breve periodo, mentre a Roma venne eletto papa il palestinese Teodoro, un membro della cerchia di Massimo, senza l'approvazione imperiale²⁰⁶. Il papa adottò subito un atteggiamento aggressivo verso la capitale, chiedendo che l'*Ekthesis* fosse ritirata pubblicamente e che il predecessore di Paolo, Pirro, fosse scomunicato²⁰⁷. In risposta, Paolo decise di schierarsi apertamente in difesa del monotelismo²⁰⁸.

Nel 645, a Cartagine, si verificò un altro importante evento: un dibattito teologico fra Massimo e Pirro²⁰⁹. Le circostanze dell'arrivo dell'ex patriarca a Cartagine rimangono oscure, quanto le motivazioni della sua scelta di prendere parte a questo confronto, ma il risultato del dibattito fu una completa vittoria di Massimo e l'esilio volontario di Pirro a Roma, dove l'ex patriarca presentò al papa un *libellus* dottrinale in cui dimostrava di aver accettato il ditelismo. Teodoro, dunque, riconobbe Pirro come legittimo patriarca, scavalcando Paolo ed usurpando gravemente le prerogative imperiali²¹⁰.

L'anno successivo, Massimo riuscì a far sì che buona parte dei vescovi africani condannassero il monotelismo in una serie di sinodi, e l'Esarca d'Africa Gregorio entrò in ribellione aperta contro Costantinopoli, con l'appoggio di Massimo e, probabilmente, del papa

²⁰⁵ Cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, 9383.

²⁰⁶ LP, p. 331-335. Cfr. (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*, 2009, p. 204).

²⁰⁷ Le lettere di papa Teodoro si leggono in A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca VI*, Roma 1954, p. 510-511 e in PL 87, 75-82.

²⁰⁸ ACO, p. 608.

²⁰⁹ Cfr. *Disp. Pyrrh.*

²¹⁰ *Ibid.*, 353AB.

stesso. Le ambizioni dell'esarca, però, incontrarono una fine prematura quando questi cadde in battaglia contro gli arabi, pochi mesi dopo²¹¹.

La sconfitta di Gregorio, che era stato il braccio armato di quella che ormai era un'aperta ribellione all'autorità imperiale, condusse Pirro a cambiare nuovamente schieramento e tornare a Costantinopoli²¹², dove l'imperatore decise di non intervenire con la forza. Nel 648, infatti, Costante II promulgò il *Typos*, un documento che estendeva le precedenti disposizioni dell'*Ekthesis* e dello *Psephos* al divieto di discutere sulla "volontà" del Cristo²¹³.

Il documento arrivò a Roma e fu subito respinto, poiché già da alcuni mesi il papa aveva scelto di proseguire con la linea dura: Teodoro, che ormai operava assieme alla cerchia di Massimo, insediatasi a Roma, aveva già scomunicato Pirro, aveva dichiarato Paolo deposedo e aveva nominato un importante discepolo di Sofronio, Stefano di Dora, rappresentante papale in Oriente²¹⁴. Queste azioni, per quanto dure, furono ben poca cosa in confronto al progetto più ambizioso del papa: quello di convocare un concilio ecumenico per condannare il monotelismo, una sinodo che sarebbe diventata il concilio lateranense del 649.

2.3. I rapporti fra il papato e Bisanzio alle origini della controversia

Gli sviluppi della controversia monoenergita e monotelita ci mostrano sia che i papi del VII secolo interpretavano il loro ruolo all'interno della Chiesa in un orizzonte pienamente

²¹¹ Cfr. (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*, 2009, p. 220-221).

²¹² LP, p. 331-335.

²¹³ ACO I, IV, 208.

²¹⁴ LP, p. 331-335.

imperiale, orientale e bizantino, sia quale fosse la concezione che in Oriente si aveva della sede romana. Infatti, come abbiamo visto, nonostante la controversia sulle operazioni nel Cristo fosse nata in un contesto “costantinopolitano”, con importanti conseguenze politiche soprattutto sulle regioni più orientali dell’impero, l’autorità papale vi fu coinvolta quasi immediatamente.

All’interno del sistema ecclesiologico imperiale, il papa, in quanto patriarca d’Occidente, rappresentava uno dei vertici della Pentarchia, l’unione delle cinque sedi patriarcali a cui era affidato il governo della Chiesa. L’istituzione pentarchica, a cui era attribuito un valore ecclesiologico e istituzionale, venne ufficializzata durante l’età giustiniana, quando l’imperatore ratificò l’organizzazione interna che la Chiesa si era data attraverso la sua evoluzione nei secoli e le delibere dei primi quattro concili ecumenici²¹⁵.

I cinque patriarchi non erano tutti sullo stesso piano, in quanto Roma, secondo la legislazione imperiale, rappresentava il vertice del sacerdozio: già nel codice teodosiano era stato attribuito il primo posto alla sede romana a causa del *meritum* dell’apostolo Pietro, della *dignitas* di Roma e dell’*auctoritas* delle sinodo precedenti che già si erano espresse in questa direzione. Nei testi di Giustiniano, Roma era “scaturigine e culmine del sacerdozio”, e l’imperatore Foca all’inizio del VII secolo aveva ribadito ufficialmente la formulazione giustiniana. Pentarchia e “primato” romano, dunque, non sono modelli totalmente alternativi, ma l’interpretazione orientale, pentarchica, del primato romano, non coincideva con quella romana. Si è parlato, a tal proposito, di un “inespresso equivoco pentarchico” interno a quest’ideologia: se per i vescovi di Roma, infatti, l’unità della Chiesa si fondava sull’indefettibilità della sede romana nella custodia della retta fede, in virtù della promessa petrina, ed era quindi garantita esclusivamente dalla comunione con la sede romana, tali

²¹⁵ Su Roma nella Pentarchia nel VII secolo cfr. (Morini); (Peri, La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica).

rivendicazioni erano estranee all'ecclesiologia orientale. Nonostante la continuità imperiale nel definire Roma "capo delle chiese e del sacerdozio", la fondazione petrina non è che uno dei fattori che determinano la sua posizione nella Pentarchia, assieme alla normativa canonica e al ruolo della città di Roma come *fons sacerdotium* in quanto *fons legum*.

Roma, dunque, era la prima sede ecclesiastica, e al papa, in quanto successore di Pietro e primo patriarca della chiesa imperiale, era concesso un primato di onore, una speciale autorità in materia di dottrina e insegnamento, ma questo non voleva dire che i pronunciamenti in materia di dottrina provenienti da Roma venissero accettati automaticamente: la posizione degli orientali nel VII secolo poteva variare considerevolmente.

È opportuno, prima di scendere nel dettaglio, ricordare che le risposte dei papi alle politiche religiose imperiali avevano ricadute estremamente concrete, e potevano creare tensioni riguardo la loro autorità in Italia e in Occidente. Ad esempio, nel corso della controversia tricapitolina, quando papa Vigilio fu costretto a confermare le decisioni del II Concilio di Costantinopoli, il papa venne accusato in diverse province dell'Occidente di aver tradito i dogmi di Calcedonia. Da questo avvenimento nacque in Italia uno scisma profondo e durevole, che, nella provincia di Aquileia, venne ulteriormente esacerbato dalla presenza longobarda, la cui occupazione di parte del territorio divise la Chiesa fra vescovi che si opponevano al concilio in territorio longobardo e vescovi fedeli a Roma nel territorio imperiale²¹⁶. Durante la controversia monenergita e monotelita lo scisma "tricapitolino" era tutt'altro che sopito.

Per comprendere le reazioni papali alla controversia monotelita è opportuno, ancora una volta, partire da Gregorio Magno: non soltanto per l'ampiezza dei testi in nostro possesso, che

²¹⁶ Sulla questione tricapitolina cfr. (Maraval, La politica religiosa di Giustiniano, 1998-2002); (Sotinel, 1998-2002); (Fedalto, 2004).

contrastano enormemente con la quasi totale assenza di documenti papali provenienti dai primi tre decenni dopo la sua morte, ma anche perché, come abbiamo ricordato, i suoi immediati successori provennero in gran parte dalla sua cerchia, e ne seguirono fedelmente ideologia e politica.

Ricordiamo che, prima della sua ascesa al soglio pontificio, Gregorio era stato apocrisario papale a Costantinopoli, e aveva conosciuto personalmente diversi membri molto importanti dell'alto clero, come gli stessi patriarchi di Costantinopoli ed Alessandria. Gregorio partecipò spesso a dibattiti religiosi molto sentiti in Oriente: è stato più volte sottolineato come gli stessi *Dialogi* cercassero di rispondere a domande molto sentite nel mondo bizantino contemporaneo, come, ad esempio, quale fosse lo stato dell'anima dopo la morte, o l'origine dei poteri miracolosi dei santi. Mentre la corrispondenza di Gregorio rivela come questi potesse essere molto critico verso l'esercizio dell'autorità imperiale nella Chiesa, come quando il papa criticò la legislazione imperiale sul reclutamento clericale e monastico o il fallimento dell'imperatore Maurizio nel prevenire che il patriarca di Costantinopoli usasse per sé il titolo di patriarca "ecumenico", il pontefice accettò sempre il ruolo dell'imperatore nella Chiesa così come era teorizzato secondo l'ideologia imperiale bizantina, e non vide mai i singoli conflitti su specifici atti di politica religiosa da parte dell'imperatore come motivi di una possibile divisione fra "papato e impero". Il papa stesso, lo ricordiamo, chiese spesso all'imperatore di intervenire per proteggere l'ortodossia, se necessario con l'uso della forza²¹⁷.

Gregorio Magno era un papa la cui visione del mondo era tutta romano-bizantina, le cui responsabilità quotidiane lo portavano frequentemente a contatto con l'imperatore e con i suoi rappresentanti. A questo punto bisogna chiedersi: si può affermare lo stesso dei suoi successori

²¹⁷ Su Gregorio Magno e l'Oriente cfr. da ultimo (Booth, *Gregory and the Greek East*, 2013); (Dal Santo, 2013).

nel corso della prima metà del VII secolo? Dalla morte di Gregorio al pontificato di Onorio non ci è giunta una singola lettera tra Roma e Costantinopoli, ma il *Liber* ci riferisce di numerosi negoziati fra papi e imperatori, che, ovviamente, dovettero essere l'esito di un consistente scambio di lettere²¹⁸. Sappiamo che l'imperatore Foca ebbe ottime relazioni con Roma: durante il pontificato di Bonifacio III l'imperatore pose fine alla disputa fra papa e patriarca di Costantinopoli sull'uso del titolo di "ecumenico", confermando ufficialmente che la sede di Roma era il vertice di tutta la Chiesa²¹⁹. Bonifacio IV ottenne da Foca il permesso di convertire il Pantheon in una chiesa, alla quale l'imperatore inviò numerosi doni²²⁰, e nel 608 l'esarca Smaragdo eresse una statua dorata dell'imperatore su una colonna nel foro romano²²¹. Questa celebrazione di Foca a Roma ci mostra una continuità politica nel segno dell'armonia tra imperatore e Roma, coerente con il pontificato di Gregorio²²².

Il coinvolgimento del papato nella controversia monotelita deve essere analizzato a partire da questa continuità di cooperazione e rispetto fra Roma e Costantinopoli. Onorio, lo ricordiamo, fu un papa profondamente gregoriano in numerosi aspetti. Le sue relazioni con Eraclio e con Sergio furono caratterizzate da una continua collaborazione e supporto: ad esempio, l'imperatore ordinò una serie di donazioni per le chiese istriane, per aiutare la diplomazia papale nella ricomposizione dello scisma, e diede il permesso al papa di smantellare

²¹⁸ Cfr. (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972).

²¹⁹ LP, p. 316.

²²⁰ LP, p. 317.

²²¹ (Coates-Stephens, La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista, 2006, p. 150-151).

²²² Fra i suoi successori, infatti, Sabiniano, Bonifacio III e Bonifacio IV erano stati membri della sua cerchia di collaboratori: Sabiniano era stato il suo apocrisario a Costantinopoli, mentre a Bonifacio III e IV Gregorio aveva affidato importanti missioni diplomatiche in Occidente.

diversi edifici del foro romano per realizzare il suo ambizioso programma di restauro e ricostruzione di alcune chiese di Roma²²³.

La lettera di Onorio a Sergio è famosa (o famigerata) per l'affermazione che il papa fece sulla presenza di “una volontà in Cristo”²²⁴, una frase che gli causerà la condanna come eretico un trentennio dopo. In una difesa del papa che procede ormai da tredici secoli, la sua professione di fede è stata ritenuta più volte come il risultato di una traduzione latina errata, inserita in un sofisticato dibattito greco, che il papa non poteva capire. Eppure, basta leggere per esteso il testo della lettera per comprendere come questa frase, anche se incidentale, fosse comunque parte di una missiva dal contenuto pienamente “monotelita”, il cui proposito era quello di esprimere un pieno accordo con Sergio e con il suo divieto di nominare il numero delle operazioni in Cristo. Onorio riprese e rielaborò le parole di Sergio, condividendo le sue critiche a Sofronio, descritto dal patriarca come colui che voleva distruggere tutto quello che la diplomazia di Eraclio e di Ciro di Alessandria avevano faticosamente costruito. Il papa condivise alla lettera la posizione dello *Psephos*, affermando che un singolo Cristo è soggetto di operazione divina e umana²²⁵; supportò le critiche di Sergio su come le espressioni “una o due operazioni” fossero innovazioni nella fede, e rifiutò di giudicare se fossero corrette o no, condividendo appieno i sentimenti di Sergio contro le eccessive analisi teologiche dei monaci

²²³ Non sappiamo nulla sulle relazioni fra i due patriarchi Sergio e Onorio prima della lettera sul monotelismo, ma nulla ci permette di assumere che non fossero buone. Le tensioni degli anni di Gregorio, infatti, sembrano essere svanite dopo la conferma dell'autorità papale da parte di Foca. La lettera di Onorio a Sergio nel 634 è una conferma delle parole del patriarca. Cfr. LP, p. 323-327 e (Thanner, 1989).

²²⁴ ACO II, pp. 548-558.

²²⁵ Ibid., pp. 538-540.

palestinesi, “argomenti per grammatici”²²⁶. Il rifiuto del pontefice nel definire il numero delle operazioni in Cristo era, effettivamente, una difesa di Calcedonia contro l’introduzione di cambiamenti o aggiunte al dogma²²⁷.

L’affermazione di Onorio sulla presenza di “una volontà in Cristo” ebbe origine da un passaggio nella lettera di Sergio, in cui il patriarca argomentava che l’uso della terminologia “due operazioni” poteva essere motivo di scandalo, in quanto Cristo non poteva avere due volontà opposte. Il papa, partendo da queste parole, scrisse che la volontà del Cristo, in quanto senza peccato, non era soggetta al conflitto come quella umana, e, dunque, non si opponeva alla volontà divina, ma era completamente obbediente ad essa. Onorio argomentava che il conflitto di Cristo nel Getsemani non avesse rappresentato un reale conflitto interno alla volontà, ma un esempio per l’umanità di sottomissione alla volontà di Dio. Nella sua affermazione di “una volontà in Cristo” Onorio afferma quindi una posizione chiaramente monotelita, negando che Cristo ebbe una volontà umana, soggetta a passioni umane²²⁸. È fondamentale, però, sottolineare che al tempo di Onorio queste affermazioni non erano viste come controverse. Sarà solo quando Massimo svilupperà la sua critica del monotelismo “inventando” il ditelismo che l’affermazione “una volontà” sarà vista come incorretta e, successivamente, eretica²²⁹.

Nella sua seconda lettera a Sergio, inviata dopo la ricezione della sinodica di Sofronio, Onorio scrisse al patriarca di aver ammonito Ciro e Sofronio, avvisandoli di non usare l’espressione “una o due operazioni”. Eppure, in questa lettera possiamo notare un sottile

²²⁶ Ibid. pp. 554.

²²⁷ (Grillmeier, 1987), II, 1, p. 136-138.

²²⁸ ACO II, p. 550.

²²⁹ Cfr. (Booth, *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 2013, p. 259-269); (Jankowiak, *The Invention of Dyothelitism*, 2013).

cambiamento nelle sue posizioni: confermando che un solo Cristo opera in entrambe le nature, precisò anche che ognuna delle nature che sono in Cristo opera in comunione con l'altra. Perciò, non bisogna definire o insegnare una o due operazioni, ma “invece dell'una operazione che alcuni asseriscono dobbiamo davvero riconoscere che Cristo opera in entrambe le sue nature, e, piuttosto che due operazioni (...), le due nature operano ciò che gli è proprio”²³⁰. Una posizione cristologica, questa, molto vicina a quella di Sofronio, probabilmente influenzata da un primo confronto con quest'ultimo o con i suoi emissari. Eppure, Onorio mantenne il suo supporto per Sergio: i suoi delegati alla sinodo di Cipro nel 636 rifiutarono di accettare gli insegnamenti di Sofronio e Massimo²³¹.

Questa tradizione di cooperazione e lealtà politica e religiosa verso l'impero vide un cambiamento dopo la morte di Onorio, con la condanna dell'*Ekthesis* da parte di Giovanni IV, Teodoro e Martino. La posizione papale ebbe però un'evoluzione graduale: l'opposizione di Giovanni IV (che ricevette la conferma imperiale alla sua elezione), infatti, non è paragonabile a quella dei suoi successori.

Poco dopo la sua consacrazione, Giovanni, allarmato dall'uso che Pirro faceva delle parole di Onorio, scrisse all'imperatore per protestare contro le azioni del patriarca nel promuovere l'*Ekthesis*, col fine ultimo di persuadere Eraclio a revocarla²³². Il papa cercò di giustificare quella che, effettivamente, già allora doveva apparire come una confessione monotelita da parte di Onorio, argomentando che Sergio aveva scritto ad Onorio informandolo degli insegnamenti monoenergiti e monoteliti (sic!) di Ciro, e che Onorio li aveva rifiutati (una presentazione errata, se non volutamente tendenziosa, dei fatti). Giovanni IV cercò inoltre di

²³⁰ ACO II, pp. 620-624.

²³¹ Vita Syr. Maximi, p. 316.

²³² La lettera si legge in (Schacht, 1936, p. 235-246).

difendere l'ortodossia del suo predecessore, sostenendo che la sua frase su "una volontà" si riferiva alla sola volontà umana, che, libera dal peccato, precludeva due volontà opposte, ma non due volontà di per sé. Nella sua lettera, Giovanni fu molto cauto nel presentare il ruolo del patriarca di Costantinopoli e dell'imperatore nella controversia, evitando qualunque affermazione con la quale si potesse implicare che l'imperatore avesse agito da eretico: non viene nominato l'autore dell'*Ekthesis*, decreto che viene semplicemente descritto come "contrastante con gli insegnamenti di Leone a Calcedonia". Il papa, al contrario, fa appello all'autorità religiosa dell'imperatore e alle sue responsabilità nel preservare la retta fede nell'impero cristiano, con numerosi riferimenti a Costantino I: per convincere l'imperatore a restaurare l'ortodossia ed annullare l'*Ekthesis*, Giovanni assicurò che Dio avrebbe ripagato la sua pietà con vittorie sui popoli esterni all'impero e con la pace. Il pontefice presentò i suoi lamenti come l'espressione di un tumulto creatosi in tutto l'Occidente, a seguito della difesa di Pirro dell'*Ekthesis*, ma, allo stesso tempo, evidenziando il suo ruolo di successore di Pietro, sostenne di rappresentare con la sua richiesta la Chiesa tutta. Dopo l'invio della lettera il papa riunì una sinodo a Roma, durante la quale Sergio, Ciro e Pirro furono anatematizzati.

La risposta a Giovanni venne da Costante II, appena asceso al trono, e fu particolarmente conciliatoria: Costante lodò l'ortodossia del papa e concesse che le innovazioni nella fede dovessero essere annullate²³³. Quando questa lettera raggiunse Roma, però, il papa era morto.

Cosa causò il "voltafaccia" di Giovanni IV? Chiaramente l'arrivo a Roma degli esponenti della cerchia di Sofronio fu cruciale. Potrebbero, però, esserci stati altri motivi di risentimento verso Costantinopoli. Dal 636, il nuovo re longobardo Rotari aveva attaccato numerosi territori imperiali nel nord della penisola italiana, e a dispetto della resistenza

²³³ (Schacht, 1936, p. 246-249).

dell'esarca Isacco aveva conquistato diverse città. Non conosciamo la reazione papale a questi avvenimenti, perché le lettere di Onorio non ci dicono nulla sui longobardi, ma sembra che lo sforzo difensivo avesse svuotato le finanze bizantine in Italia, al punto da causare il sequestro del tesoro papale da parte dell'esarca. Secondo il *Liber*, infatti, durante il brevissimo pontificato di Severino un *carthularius* Maurizio incitò i soldati della guarnigione di Roma a prendere il controllo del palazzo del Laterano, sostenendo che Onorio avesse trattenuto la loro paga, giunta dalla capitale. Maurizio informò poi l'esarca, che giunse a Roma e ordinò il saccheggio del palazzo, inviando una parte del tesoro papale a Costantinopoli²³⁴.

Le conquiste longobarde e le loro conseguenze economiche portarono la crisi del VII secolo a Roma, causando probabilmente tensioni col governo centrale e sollecitando anche in Occidente un'acuta percezione della crisi come effetto di una politica religiosa profondamente errata da parte degli imperatori: la posizione di Sofronio e dei suoi seguaci.

Questa nuova percezione romana della crisi traspare dalla politica religiosa del successore di Giovanni IV, Teodoro. La sua rapidissima consacrazione, il 24 novembre del 642, solo sei settimane dopo la morte del suo predecessore, prova che l'elezione non ricevette la conferma imperiale, e forse nemmeno quella esarcale. Nel *Liber* Teodoro è descritto come un greco per nascita, figlio di un vescovo di Gerusalemme. Le sue radici, assolutamente insolite per un papa, e la sua ferma condotta verso il monotelismo indicano chiaramente l'esistenza di legami molto stretti fra il papa e la cerchia di Massimo²³⁵.

Quando Teodoro dovette rispondere alla lettera inviata da Costante al suo predecessore, provò immediatamente di avere un temperamento molto diverso da quest'ultimo. Le sue lettere,

²³⁴ LP, p. 323-327.

²³⁵ LP, p. 331-335.

infatti, danno prova di una posizione aggressiva, senza possibilità di compromessi²³⁶. Teodoro, a dispetto delle parole di Costante a Giovanni IV, si dimostrò estremamente severo, sia perché l'*Ekthesis* non era ancora stata annullata, sia perché a Costantinopoli non si era chiarita e regolarizzata la posizione del nuovo patriarca Paolo, in quanto Pirro non era stato formalmente condannato e deposto (e doveva esserlo, per il papa, non per motivi politici ma per la sua eresia nella difesa dell'*Ekthesis*). L'insistenza per il bisogno di questa procedura era anche una minaccia a Paolo, perché il papa enfatizzava l'irregolarità della sua posizione. Inoltre, Teodoro non si fece problemi a criticare esplicitamente l'imperatore Eraclio per aver promulgato l'*Ekthesis*, enfatizzando lo scandalo provocatovi in ogni dove. Il suo approccio intransigente rifletteva chiaramente un nuovo allineamento del papato con la posizione senza compromessi dei monaci palestinesi.

Le pretese di Teodoro non ebbero successo. Quando Paolo rispose, nel maggio 645, fu, come abbiamo visto, per rimproverare il papa per i suoi toni e per affermare con forza il monotelismo, e ciò spinse Teodoro ad ulteriori azioni. Quando Pirro giunse a Roma dopo la sua disputa con Massimo a Cartagine e si sottomise al papa fu trattato con onore, come il vero patriarca di Costantinopoli; quando Pirro ritrattò il ditelismo, Teodoro lo anatematizzò, e quando Paolo continuò a non assecondare le proteste di Teodoro il papa lo depose. Allo stesso tempo, sembra che Teodoro avesse supportato la rivolta dell'esarca nordafricano Gregorio, inviando in Africa la notizia che Massimo, allora a Roma, aveva avuto un sogno che profetizzava l'intervento del supporto divino per l'usurpatore²³⁷.

È in questo contesto che fu convocato a Roma il concilio lateranense del 649, per suggellare *synodaliter* le condanne papali del monoenergismo e del monotelismo. Teodoro

²³⁶ Cfr. *supra*, nota 207.

²³⁷ Cfr. *supra*, nota 211.

aveva già iniziato ad organizzare il concilio quando, nel maggio del 649, morì: il suo successore, Martino, fu consacrato meno di due mesi dopo, senza conferma imperiale. Si sa poco di Martino: il nuovo pontefice proveniva dal centro della penisola, era stato membro del clero romano e aveva servito come apocrisario sotto Teodoro, di cui seguì fedelmente la linea politica.

2.4. La sinodo lateranense

Le cinque sessioni del Concilio si tennero nella basilica del Laterano, dal 5 al 31 ottobre del 649²³⁸. Il luogo, la basilica episcopale del papa, fu una scelta significativa, e contribuì a garantire alla sinodo una particolare solennità.

Il concilio fu riunito da papa Martino, che portò così a termine i piani del suo predecessore Teodoro, e vi parteciparono 106 vescovi, provenienti quasi completamente dalle regioni dell'Italia bizantina, ad eccezione di due palestinesi e un africano²³⁹. L'arcivescovo di Ravenna diede il suo appoggio al concilio, ma non si presentò di persona, e decise di inviare dei rappresentanti. È difficile, purtroppo, determinare il numero esatto dei vescovi provenienti dai territori longobardi: sappiamo che il ducato di Spoleto fu rappresentato da sei vescovi, un segno delle buone relazioni del papato con i longobardi del sud, ma molti vescovi giunsero da regioni di confine fra le due dominazioni territoriali, e non possiamo essere certi su quali fra queste città fossero già sotto il controllo dei longobardi a questa altezza cronologica.

²³⁸ ACO I; (Price, Booth, & Cubitt, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 2014).

²³⁹ Sui vescovi presenti al concilio cfr. (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*, 2009, p. 251-260).

Comunque, dopo la conclusione della sinodo, l'arcivescovo di Milano, in esilio a Genova, aggiunse la propria firma agli atti, insieme a pochi altri vescovi del regno. Questo ci suggerisce che il re Rotari impedì ai prelati di viaggiare a Roma, ma acconsentì che firmassero gli atti di un concilio "anti imperiale".

È anche importante sottolineare che le due sedi più importanti della Sicilia, la regione di cui saranno originari buona parte dei "papi greci", Catania e Siracusa, non furono rappresentate al concilio; poco prima della sinodo, Massimo aveva scritto una lettera ai "padri, egumeni e uomini di retta fede della Sicilia" per difendere le sue posizioni teologiche contro le critiche che aveva ricevuto. Ciò suggerisce un vivo interesse nei confronti della controversia nell'isola e, forse, una posizione critica verso Massimo.

L'ambizione, realizzata solo in parte, del concilio, fu quella di rappresentare un vero e proprio atto di forza, nell'esibire quale fosse l'entità dell'autorità spirituale papale sui territori della penisola. La preparazione per la sinodo fu uno sforzo notevole: buona parte delle lettere inviate per richiamare i vescovi a partecipare al concilio furono spedite con diversi mesi di anticipo, e fu necessario preparare una cospicua documentazione. I notai della curia romana dovettero cercare negli archivi papali le lettere e i decreti citati negli atti: Teofilatto, primicerio dei notai, è presentato negli atti come il responsabile della produzione di questi documenti dagli archivi. Si dovettero anche allestire i lunghi florilegi patristici che furono letti durante il concilio, basati su collezioni precedenti di mano di Sofronio e Massimo.

Gli atti del concilio furono prodotti in greco dalla cerchia di Massimo, e tradotti successivamente in latino, non sappiamo se dagli stessi monaci o con l'aiuto di chierici romani²⁴⁰: si trattò di testi in buona parte preparati attentamente ben prima del concilio, allo

²⁴⁰ Cfr. (Riedinger, *Aus den Akten der Lateransynode von 649*, 1976); (Riedinger, *Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649*, 1981).

scopo di fornire una presentazione impeccabile della posizione teologica della sede romana e paragonare il concilio lateranense agli altri grandi concili ecumenici della Chiesa. Si può affermare che gli atti rappresentano un racconto della sinodo e della documentazione prodotta, editato ed armonizzato, e vi aggiungono, in forma di discorsi fatti pronunciare da diversi vescovi, una serie di sofisticate esposizioni teologiche. Sono in parte un costrutto letterario, ma rappresentano comunque la nostra fonte più importante sul concilio.

Papa Martino vi svolge un ruolo da protagonista: apre tre delle cinque sessioni e ne chiude due, e in ogni sessione commenta a lungo le questioni con un discorso teologico, mostrando il ruolo del papato nell'insegnare la retta dottrina e rendendo chiara la responsabilità di Roma nel condannare l'eresia e difendere la verità. Gli altri vescovi rappresentati con lunghi discorsi sono i metropolitani italiani, Massimo di Aquileia e Deusdedit di Cagliari.

La prima sessione presenta le problematiche della sinodo ed è aperta dal primicerio Teofilatto, che afferma la preminenza della sede romana in virtù della sua superiore apostolicità, stabilendo il diritto di Martino di convocare il concilio. Subito dopo, sta al papa pronunciare le condanne degli eretici, che includono Ciro di Alessandria e tre patriarchi di Costantinopoli, Sergio, Paolo e Pirro. Sono condannati anche i decreti imperiali, l'*Ekthesis* e il *Typos*, ma non gli imperatori. Martino spiega di aver dovuto agire in questo modo perchè monoenergismo e monotelismo avevano creato scompiglio nel mondo cristiano, e spinto molti a chiedere aiuto a Roma. Viene poi letta la lettera dei delegati di Ravenna che assicuravano il supporto dell'arcivescovo, un documento di importanza centrale, data l'importanza della capitale dell'esarcato e la storica rivalità fra le due sedi.

Durante la seconda sessione furono lette le lettere di altre personalità ecclesiastiche che avevano chiesto aiuto a Roma: Stefano di Dora, i monaci orientali romani, Sergio di Cipro e i

vescovi africani. È facile notare come si tratti di documenti provenienti quasi tutti dalla cerchia di Massimo, o da figure che vi gravitavano attorno.

Queste lettere contengono numerose dichiarazioni di fedeltà verso il “primato” papale e una serie di elogi rivolti all’autorità del papa nella Chiesa universale, descritto, ad esempio, come un sole da cui si dipanano i raggi della vera dottrina. La seconda sessione, dunque, è costruita attentamente attorno alle suppliche al papa (da parte del mondo ecclesiastico riconducibile alla figura di Massimo) perché eserciti la sua suprema responsabilità e autorità nel proteggere la fede.

La terza e quarta sessione sono dedicate ad un esame degli scritti degli eretici e ad una lettura di espressioni ortodosse dagli atti dei cinque concili ecumenici. La quinta sessione contiene l’anatema degli eretici, la lettura di quattro florilegi patristici atti a dimostrare che ditelismo e dienergismo non sono innovazioni ma parte della tradizione della Chiesa, e di estratti di opere monofisite e nestoriane, allo scopo di dimostrare che monoenergismo e monotelismo erano stati “inventati” dagli eretici antichi.

Il contenuto teologico degli atti è il prodotto di menti orientali, *in primis* quella di Massimo. I canoni definiscono la presenza di due volontà e due operazioni in Cristo, all’interno di una ricca riaffermazione dell’ortodossia precedente, con un forte accento sugli insegnamenti del II Concilio di Costantinopoli sull’unità nel Cristo. Viene usata a tale scopo una (e non è l’unica) frase tipica degli scritti di Massimo sull’argomento: le due volontà di Cristo sono unite *sumphuos, coherenter*, in modo tale che, a dispetto della loro differenza, non può essere percepito limite o divisione fra esse²⁴¹. Anche i lunghi discorsi che precedono i canoni, messi in bocca a papa Martino e ai due metropolitani italiani, riprendono gli insegnamenti di Massimo,

²⁴¹ Come si legge nei Canoni 10 e 11.

che aveva teorizzato la pienezza della volontà umana priva del peccato in Cristo. L'enfasi dei discorsi è sull'episodio del Getsemani: tutti insistono sulla realtà dell'angoscia umana di Cristo, negando tuttavia che si fosse realizzato un conflitto di volontà, perché la volontà umana di Cristo, priva di peccato, non può che agire "secondo natura", coerentemente con quella divina. La storia del Getsemani, dunque, non è la storia di un conflitto fra una volontà divina che governa le passioni e una volontà umana che le resiste, ma di una natura umana pura, priva di peccato, che non devia mai dal percorso tracciato da quella divina.

La sinodo rappresentò una profonda sfida ideologica nei confronti dell'impero: Massimo, infatti, fece propria l'interpretazione papale della pentarchia e del primato della sede romana, enfatizzando enormemente la posizione di Roma rispetto agli altri patriarcati. Ma, soprattutto, si realizzò un'unione fra la visione ecclesiologica del circolo di Sofronio, che comprendeva un rifiuto radicale della teologia imperiale bizantina, e le pretese ecclesiastiche e politiche del papato, che sin dai tempi di Gelasio possedeva nel suo arsenale retorico la consapevolezza della differenza fra sacro e secolare.

2.5. La fine della controversia e il secondo scisma

Nel giro di un anno, la chiesa romana aveva offeso gravemente tre volte l'autorità imperiale: il rifiuto di accettare il *Typos*, la consacrazione di Martino senza la ratifica dell'imperatore e la convocazione della sinodo, a cui si era voluto dare carattere di ecumenicità pur mancandovi la conferma imperiale. La risposta non si fece aspettare a lungo: nel 649 Costante inviò un nuovo esarca, Olimpio, a Ravenna, per imporre il *Typos* e arrestare Martino. Secondo il *Liber*, quando Olimpio giunse a Roma vi trovò "le chiese unite contro il *Typos*", probabilmente un riferimento alla sinodo lateranense in corso. Non sappiamo bene perché, ma

a questo punto l'esarca decise di ribellarsi all'imperatore, molto probabilmente con l'appoggio del papa, e si recò in Sicilia per stabilirsi nell'isola, un'importantissima posizione strategica, e respingere le incursioni arabe. Fu solo nel 653, dopo la morte di Olimpio, che Costante fu in grado di inviare un nuovo esarca, Teodoro, il quale ordinò la cattura di Martino e lo portò nella capitale²⁴².

Dopo il processo, dove il papa fu accusato di tradimento (la controversia teologica non venne neanche presa in considerazione), questi fu mandato in esilio a Cherson, dove morì dopo due anni. Nelle sue lettere dall'esilio, che ci sono arrivate, Martino si lamentò più volte di essere stato abbandonato dalla Chiesa di Roma. Massimo fu arrestato, probabilmente insieme a Martino, e fu tenuto prigioniero per due anni fino a giungere a Costantinopoli nel 655, anche lui per affrontare un processo. Fu accusato di aver supportato la ribellione dell'esarca Gregorio e di aver usurpato le prerogative imperiali, venne esiliato in Tracia, e, dopo un primo ritorno nella capitale e il suo coinvolgimento in un'ulteriore ribellione, fu processato di nuovo nel 662, gli furono tagliate la mano destra e la lingua e fu inviato in Lazica, dove morì poco dopo²⁴³.

Per il periodo successivo al pontificato di Martino, purtroppo, non ci è giunta nessuna lettera fra Roma e Costantinopoli: eppure, diverse fonti come i documenti legati al processo di Massimo, il *Liber* e gli atti del concilio del 680 ci permettono di ricostruire quali furono i rapporti fra papi e imperatori negli anni fra l'arresto di Martino e l'elezione di Agatone, e quale fu la politica religiosa papale.

²⁴² LP, p. 336-340. Cfr. (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*, 2009, p. 244-279).

²⁴³ Sugli ultimi anni di Martino e Massimo cfr. da ultimo (Price, Booth, & Cubitt, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 2014, p. 81-86), con fonti e bibliografia.

È importante ricordare che, al di fuori di Massimo e Martino, nessun membro della chiesa romana fu condotto in esilio, e non ebbe luogo nessuna persecuzione imperiale verso i membri del clero della città. Dopotutto, nessun rappresentante del clero romano (a parte i membri della curia) appare negli atti: non conosciamo nessun chierico di origine non orientale che avesse preso parte alla rottura con Costantinopoli. Come vedremo, il partito “romano” ostile a Massimo e favorevole all’accordo con Costantinopoli prese il potere a Roma dopo l’esilio del papa.

Ancora vivente Martino, infatti, fu eletto pontefice Eugenio, un romano. L’interregno durò 14 mesi, il tempo necessario perché giungesse da Costantinopoli la conferma all’elezione; sappiamo che Martino fu stupito e addolorato nel ricevere questa notizia²⁴⁴. Nel 653 morì anche il patriarca Paolo: i tre capi delle tre fazioni (costantinopolitana, romana e palestinese) erano dunque morti o imprigionati, e fu possibile un tentativo di riconciliazione.

Il nuovo patriarca di Costantinopoli, Pietro, inviò ad Eugenio la sua lettera sinodica, che fu però contestata: gli apocrisari del papa, che partirono l’anno dopo per Costantinopoli con l’obiettivo di riallacciare i rapporti fra le due città, dovettero quindi recarsi nella capitale privi della conferma papale alla sinodica. Il *Liber* ci dice che il testo era *ultra regulam* perché non menzionava la volontà di Cristo²⁴⁵: si atteneva, dunque, al *Typos* e non entrava nella questione. Sembra che, per questo motivo, “il clero e il popolo” si ribellarono e costrinsero il papa a rifiutarla. Il partito “palestinese”, dunque, era ancora molto forte a Roma. Nonostante ciò, gli apocrisari di Eugenio ricevettero la comunione dalle mani del patriarca Pietro, riconciliandosi solennemente con lui. Eugenio continuò a temporeggiare fino alla sua morte, nel giugno del 657.

²⁴⁴ LP, p. 341-342; Narr. de exilio, 29-31.

²⁴⁵ LP, p. 341-342.

Sotto il pontificato del suo successore, Vitaliano, che sedette sul soglio pontificio per quasi quindici anni, si ricompose lo scisma con Costantinopoli, nel corso di una serie di eventi che sono stati sapientemente ricostruiti da Marek Jankowiak²⁴⁶: Vitaliano inviò una sinodica che il patriarca accettò felicemente, e che, molto probabilmente, conteneva una dichiarazione di accordo col *Typos*, se non, addirittura, una professione di fede monotelita, perché gli inviati di Agatone al concilio ecumenico del 680 si opporranno alla lettura di questo testo²⁴⁷. Il *Liber*, invece, presentò la riconciliazione come un successo degli apocrisari di Vitaliano, che ottennero che l'imperatore rinnovasse tutti i *privilegia ecclesiae*²⁴⁸: si trattava probabilmente del ritorno sotto la giurisdizione papale dei patrimoni territoriali del sud della penisola, confiscati durante la crisi, e di un rinnovato riconoscimento del primo posto della sede romana all'interno della Chiesa imperiale. Un accordo politico ed economico, dunque, riportò la pace fra Roma e Costantinopoli, seguito da un nuovo compromesso teologico: una politica religiosa molto simile a quella di Onorio.

Nel 658, dunque, lo scisma monotelita era concluso. La “crisi” di cinquant'anni, in realtà, durò appena un decennio. Vitaliano, durante il suo lungo pontificato, sostenne una politica di pace con l'impero: probabilmente le autorità imperiali si ristabilirono a Roma e i monaci più intransigenti della cerchia di Massimo furono allontanati. Nel 662, un concilio monotelita a Costantinopoli segnò la fine di tutta l'opposizione ditelita in Oriente²⁴⁹.

²⁴⁶ (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*, 2009, p. 327-335)

²⁴⁷ ACO II, p. 210.

²⁴⁸ LP, p. 342-345.

²⁴⁹ (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*, 2009, p. 351-361).

In questo clima di conciliazione avvenne la celebre visita di Costante II a Roma: l'imperatore lasciò la capitale per un lungo viaggio nella penisola, nel tentativo di rinsaldare i confini occidentali dell'impero, e il 5 luglio del 663 arrivò a Roma, dove fu accolto dal papa, partecipò a diverse cerimonie, visitò le basiliche più importanti, prese la comunione dalle mani di Vitaliano e, dopo due settimane, partì per la Sicilia. Il *Liber* menziona che l'imperatore durante la sua visita si impadronì di molti ornamenti di bronzo delle chiese della città per pagare le spese di guerra, ma nulla lascia pensare che questo fu motivo di dissenso con il papa²⁵⁰.

Nel 666 Costante II concesse l'autocefalia alla sede di Ravenna, un atto da ricondurre alla sua attività di "sistematizzazione" delle province occidentali e ad una serie di accordi di tipo economico. Eppure, il sostegno di Vitaliano verso l'imperatore restò inalterato fino agli ultimissimi anni del suo pontificato, al punto che il papa si oppose fermamente ad una rivolta contro la dinastia imperiale. Si crearono, però, numerose tensioni con gli arcivescovi di Ravenna²⁵¹.

Il decennio che va dalla morte dell'imperatore Costante II in Sicilia all'ascesa al soglio pontificio di Agatone, nel 678, è per noi un "decennio oscuro"²⁵², un periodo ancora più impenetrabile a causa dell'assedio arabo alla capitale che si verificò in quegli anni e che si concluse proprio nel 678, con la prima grande pace fra arabi e bizantini²⁵³. Tutto ciò che

²⁵⁰ LP, p. 342-345. Cfr. (Corsi).

²⁵¹ La questione è analizzata in dettaglio da (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*, 2009, p. 361-386).

²⁵² Sul "decennio oscuro" cfr. (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*, 2009, p. 387-395).

²⁵³ (Jankowiak, *The First Arab Siege of Constantinople*, 2013).

sappiamo è che, dopo la morte del patriarca di Costantinopoli Tommaso nel novembre del 669, si verificò un nuovo voltafaccia nella politica papale. La sinodica di Giovanni, successore di Tommaso, fu rifiutata da Vitaliano (che morì nel 672) e la sinodica di Costantino, patriarca dal settembre 675, fu rifiutata dal successore di Vitaliano, Adeodato. È probabile che la causa di questa mossa fu un tentativo di protesta verso l'autocefalia di Ravenna: i contrasti con l'arcivescovo di Ravenna, infatti, non facevano che aumentare, e nel 670 papa ed arcivescovo erano arrivati a scomunicarsi a vicenda²⁵⁴.

Il “secondo scisma monotelita”, dunque, si deve collocare attorno al 670, e portò a riaprire la questione dottrinale, ormai chiusa in Oriente. Una volta realizzata la pace col califfato, l'imperatore decise di volgersi nuovamente verso Roma per chiudere definitivamente la questione.

²⁵⁴ Cfr. (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*, 2009, p. 361-386).

Capitolo 3.

Agatone (678-681): una leadership *graeca* per una mobilitazione occidentale

L'assedio arabo di Costantinopoli del 668 portò ad una situazione di panico in Occidente e ad una grande confusione, che culminò con l'assassinio dell'imperatore Costante II a Siracusa da parte di un generale armeno, Mezezio, a sua volta ucciso da reparti dell'esercito fedeli alla dinastia regnante. Il nuovo imperatore Costantino IV pagò un ricco tributo per far allontanare l'esercito arabo dalla capitale, e sfruttò il tempo così guadagnato per recarsi in Occidente, recuperare l'esercito del padre in Sicilia e tentare un'invasione dei territori arabi. Siamo poco informati su questa guerra, sappiamo solo che la celebre cronologia di Teofane, che ricostruisce un grande assedio di Costantinopoli dal 674 al 678, è errata²⁵⁵.

Attorno al 672 i bizantini riportarono un'importante vittoria, che allontanò gli arabi dalla capitale; nel 677 una seconda vittoria navale permise di invadere la Siria e minacciare Damasco, costringendo il califfo a chiedere una pace, che verso il 678 fu conclusa con condizioni favorevoli all'impero.

Durante questo decennio di guerra, l'imperatore non si curò della politica religiosa: nel 675, il Patriarca Costantino scrisse una sinodica abbastanza vaga da poter essere inviata tanto al papa quanto a Macario di Antiochia²⁵⁶.

²⁵⁵ (Jankowiak, *The First Arab Siege of Constantinople*, 2013). Su questo periodo cfr. da ultimo (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016).

²⁵⁶ (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*, 2009, p. 393).

3.1. Dono (676-678)

Romano di nascita, Dono venne eletto al soglio pontificio nel 676, dopo la morte di Adeodato, avvenuta il 16 giugno di quell'anno, e fu consacrato il 2 novembre. Secondo la sua brevissima biografia nel *Liber Pontificalis*, tre avvenimenti segnarono il pontificato di Dono: la ripresa di una committenza architettonica, la dispersione dei monaci siriaci nestoriani da Roma e la sottomissione di Ravenna²⁵⁷. Molti indizi ci fanno presupporre che sotto il suo pontificato si riavviarono una serie di contatti con Costantinopoli: l'imperatore infatti, nell'epistola che gli inviò nel 678 (che vedremo), fa riferimento ad una lettera "esortatoria" inviata a Roma dal nuovo patriarca di Costantinopoli, Teodoro, ordinato nel settembre del 677²⁵⁸. La scelta di una simile lettera, piuttosto che l'invio di una sinodica, passibile di rifiuto da Roma, indica probabilmente una volontà di compromesso, in seguito alla felice conclusione della guerra contro gli arabi.

In questa prospettiva si comprende meglio la strana notizia del *Liber*, secondo cui Dono «Repperit in urbe Roma, in monasterio qui appellatur Boetiana, nestorianitas monachos Syros, quos per diversa monasteria divisit; in quo praedicto monasterio monachos Romanos instituit.»²⁵⁹ È difficile immaginare una simile scoperta molti decenni dopo l'ondata migratoria più consistente dall'Oriente, per di più nel cuore di Roma e in una delle sue aree più popolate. La presenza di "nestoriani" fra i monaci orientali in Occidente, in realtà, era un luogo comune

²⁵⁷ LP, p. 348-349. Cfr. (Gasparri, Dono).

²⁵⁸ ACO II, p. 4.

²⁵⁹ LP, p. 348.

della polemica monotelita²⁶⁰. Si trattava quindi, molto probabilmente, di un gruppo di monaci orientali, ancora fedeli al circolo di Massimo, la cui ortodossia era sospetta agli occhi di un papa desideroso di una riconciliazione²⁶¹.

Il *Liber Pontificalis*, dopo decenni di silenzio sulla committenza artistica dei papi, ci informa di due modesti interventi di Dono nei confronti del culto di San Pietro²⁶². Il pontefice, infatti, fece ricoprire la pavimentazione del quadriportico dell'atrio della basilica petrina con ricchi marmi, e dedicò un piccolo oratorio sulla via Ostiense alla memoria del commiato fra Pietro e Paolo²⁶³. Inoltre, fuori dalla città di Roma, presso Albano, Dono dedicò una chiesa a Sant'Eufemia, martire di Calcedonia (probabilmente si trattò di una dedicazione di una chiesa più antica, legata a una *memoria* lì venerata, come potrebbe provare la presenza in loco di un sepolcreto del V-VI secolo). Chiaramente, non sfugga il possibile legame fra la dedica peculiare di questa chiesa e il secondo scisma monotelita²⁶⁴.

²⁶⁰ Cfr. ad esempio Vita syr. Maximi, p. 317-318; ACO II, p. 228; Mich. Syr. XI, 9.

²⁶¹ Gli studiosi non hanno mai messo in dubbio la notizia del *Liber*, cfr. ad esempio (Sansterre J. M., Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne, 1983, p. 19-37). L'intuizione si deve a (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, 2009, p. 395-397).

²⁶² Cfr. (Taddei, Il VII secolo, 2016, p. 168-169).

²⁶³ (Coates-Stephens, Dark Age Architecture in Rome, 1997, p. 184).

²⁶⁴ (De Francesco, S. Eufemia e il lacus Turni presso Albano dall'età tardoantica al basso medioevo, 1991, p. 90-93).

3.1.1. La *Iussio* di Costantino IV: fra desiderio di pacificazione e imposizione dell'autorità²⁶⁵

L'imperatore, avendo preso atto che all'interno della Chiesa costantinopolitana il sentimento antiromano era ancora forte (sentimento che lui evidentemente considerava pericoloso, come vedremo), il 12 agosto del 678 scrisse una lettera indirizzata a papa Dono: un documento per noi molto importante, che ci permette di capire con chiarezza quale fosse l'idea che l'imperatore aveva del suo ruolo verso la Chiesa e di quello del papa all'interno di essa. La lettera, è importante sottolinearlo, è la prima missiva che possediamo indirizzata dalla cancelleria imperiale ad un papa ad essere scritta in greco²⁶⁶.

²⁶⁵ Esistono alcuni studi sulla corrispondenza tra Roma e Costantinopoli che andremo ora ad analizzare: la lettera dell'imperatore a Dono, gli scritti di Agatone, le risposte dei vescovi orientali e dell'imperatore, la successiva risposta di papa Leone II. (Magi, 1972); (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972), la cui impresa, estremamente metodica, di analizzare tutte le lettere dei papi del VII secolo per ricostruirne linguaggi e ideologie, è andata sprecata a causa della sua impostazione dichiaratamente confessionale. Conte, ignorando ogni principio basilare di metodologia storiografica, ha considerato tutte le lettere del periodo come un'unica testimonianza dell'ideologia papale, avulsa da ogni contesto, arrivando a parlare di lettere di inizio secolo che confermano (sic) quanto scritto da un pontefice cinquant'anni dopo; (Conte, Il significato del Primato Papale nei Padri del VI Concilio Ecumenico, 1977); (Azzara, L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII), 1997, p. 159-208); (Maccarrone, "Sedes Apostolica-Vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII), 1991, p. 73-95). Alcune annotazioni molto utili si trovano anche in (Arnaldi, Il papato e l'ideologia del potere imperiale, 1981, p. 384-388); (Capo, Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana, 2009, p. 154-169).

²⁶⁶ (Magi, 1972, p. 19). L'abbandono del latino da parte della cancelleria imperiale (processo di cui, purtroppo, non siamo in grado di ricostruire le fasi, in quanto quelle che andremo a vedere sono le uniche lettere scritte nel VII secolo da un imperatore ad un destinatario latinofono che ci sono arrivate) non deve stupirci: è semplicemente una spia della mutazione culturale in atto a Bisanzio nel settimo secolo.

L'indirizzo della lettera è particolarmente solenne: Δόμνω τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς πρεσβυτέρας ἡμῶν Ρώμης καὶ οἰκουμενικῷ πάπῳ²⁶⁷; eppure, nonostante il tono di estremo rispetto e la terminologia onorifica per fare riferimento al papa, la lettera è percorsa da un velo d'impazienza e perfino di "minaccia". L'imperatore spiega di aver subito spesso pressioni sulla questione in sospeso fra le sedi di Roma e Costantinopoli (il regno di Costantino IV era iniziato ben dieci anni prima), ἀφ'οὔπερ ἐκέλευσεν ὁ θεὸς αὐτοκρατορικῶς βασιλεύειν ἡμᾶς, ma aveva atteso tempi più propizi per dedicarsi al problema: ora, dolendosi per la divisione all'interno della Chiesa (che segnatamente è qui descritta come uno strappo fra τοὺς καθ'ὑμᾶς ἀρχιερεῖς καὶ τὸν ὀρθόδοξον ἡμῶν λαόν), ha «ricevuto da Dio» il compito di sanarla, convocando i rappresentanti di entrambe le sedi perché giungano insieme alla verità, attraverso le «definizioni dei cinque concili e le enunciazioni dei santi padri» (τοὺς ὁρισμοὺς τῶν ἁγίων πέντε συνόδων καὶ τὰς ἐκθέσεις τῶν ἁγίων ἐκκρίτων πατέρων).

Costantino racconta di come il neoeletto patriarca di Costantinopoli, Teodoro, avesse evitato di scrivere la consueta lettera sinodica al papa, preferendo una semplice «epistola esortatoria», temendo che sarebbe stata rifiutata. Da allora l'imperatore si era direttamente interessato alla questione, chiedendo a Teodoro e al patriarca di Antiochia Macario (entrambi fautori del monotelismo) come fosse possibile un simile disaccordo fra «la vostra paterna beatitudine, la vostra sede apostolica» (ἀποστολικὸς θρόνος: l'apostrofe è al papa) e i due patriarchi.

Il tono è di ostentata sorpresa: come mai, considerata la «nostra fede immacolata e l'immutabile fede dei Cristiani» («nostra», «noi», in tutta la lettera fa effettivamente riferimento all'imperatore e/o al clero costantinopolitano), ormai sancita da «apostoli, concili, santi, padri

²⁶⁷ La lettera si legge in ACO II, p. 2-11.

della Chiesa», essendo state sconfitte tutte le eresie, può esserci ancora «sconvolgimento nella nostra santa immacolata fede?»»

La risposta di Teodoro e Macario è semplice: sono state introdotte delle «novità», e le due sedi non sono più riuscite ad accordarsi; ma ora, perché «lamentose controversie» (οἰκτρὰ ζητήματα) non creino «infinite sofisticherie» (ἀτέλεστος ἐρεσχελία), bisogna «lasciare da parte ogni gelosia, invidia e contesa» (ἀποτιθεμένων ἡμῶν πάντα ζῆλον καὶ πᾶσαν ἔριδα καὶ πάντα φθόνον) e arrivare insieme alla verità, perché «chiunque vorrà essere il primo di tutti sia il servo di tutti» (Mt. 23, 11) e «da questo riconosceranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv. 13,35).

«Dato che la difficoltà dei tempi impedisce la convocazione di un concilio generale», Costantino chiede al papa di inviare degli uomini «utili e ragionevoli», che conoscano tutta la sacra scrittura ed abbiano un'irreprensibile conoscenza dei dogmi, che siano «rivestiti della persona della vostra sede apostolica» e che abbiano pieni poteri per poter trattare con Teodoro e Macario, per giungere insieme alla verità: dovranno inoltre portare con loro «tutti i libri che saranno necessari»:

Seguono numerose rassicurazioni sulla sicurezza dei legati del papa, anche qualora rimarranno in disaccordo con gli altri patriarchi; rassicurazioni che sono più volte ribadite, e che «con l'aiuto di Dio» saranno rispettate... ma d'altronde, sottolinea Costantino, a giudicare le sue azioni sarà solo Dio, che lo ha costituito responsabile di conservare santa e immacolata la fede dell'impero, così come l'ha ricevuta al momento della sua intronizzazione (μετὰ ταῦτα ὑπεξερχομένων ἡμῶν τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐπικείμενον ἡμῖν πρὸς ὃ ὠρίσθημεν φυλάττειν, ἦν παρελάβομεν ἁγίαν καὶ ἀμόμητον πίστιν).

Al papa è richiesto l'invio di una delegazione composta in una maniera ben precisa: tre (o più) rappresentanti della Chiesa di Roma, dodici metropolitani o vescovi del patriarcato

d'Occidente e sedici monaci, quattro da ciascuno dei quattro Βυζαντίων μοναστηρίων della città; i monaci ellenofoni di Roma, nelle intenzioni dell'imperatore, dovrebbero quindi costituire la maggioranza della delegazione romana.

Costantino ripete nuovamente che non è stato possibile organizzare un concilio, ma «Dio stesso, con la propria volontà, ci ha spinto a chiedere ciò», e quindi «ordiniamo che la vostra paterna beatitudine non crei ostacolo al volere di Dio, ma invii questi uomini»:

Gli ultimi paragrafi della lettera sono ancora più espliciti: l'imperatore spiega al papa di aver ricevuto numerose pressioni da Teodoro e Macario perché il nome di papa Vitaliano venisse cancellato dai dittici²⁶⁸, ma lui non aveva accettato, perché fino all'arrivo dei legati «ritiene tutti ortodossi»: «così la vostra paterna beatitudine, *consequenter* (ἀκολούθως) si ricordi di ciò (...) e sapendo questo si affretti a seguire la volontà di Dio» (γινώσκουσα ἡ ὑμετέρα πατρικὴ μακαριότης σπεύσει ἐξακολουθῆσαι τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ).

La *subscriptio*, solenne tanto quanto l'intestazione, non ci impedisce di cogliere il reale tono della lettera: l'imperatore riteneva di aver ricevuto da Dio l'incarico di conservare la retta fede nell'impero, e sentiva come suo dovere fondamentale, constatata una divisione nella Chiesa, adoperarsi per superarla, facendo notare al clero i danni che questa arrecava ai fedeli e all'impero.

²⁶⁸ I dittici liturgici (che derivavano dagli antichi dittici consolari) erano essenzialmente l'elenco di tutti i nomi di coloro che, vivi o morti, dovevano essere ricordati durante l'ufficio liturgico di una particolare chiesa: la cancellazione del nome di un patriarca (vivo o morto) dai dittici della chiesa di un altro patriarca era il tipico atto che segnava la rottura della comunione fra le due sedi in questione (Magi, 1972, p. 10). In questo caso, nonostante le sedi di Roma e Costantinopoli fossero in cattivi rapporti, Costante II non aveva permesso che il nome di Vitaliano fosse cancellato dai dittici, perché questi lo aveva sostenuto durante la sua spedizione in Italia.

Costantino non affermava di voler imporre il dogma secondo le sue credenze, bensì di dover far rispettare quanto era sancito dalle *auctoritates*, ben esplicitate nella lettera: le sacre scritture, i concili ecumenici, le opere dei padri della Chiesa. L'unico modo per risolvere la questione, interpretata da Costantino come un dissidio fra le sedi di Roma e Costantinopoli, era dunque un colloquio fra i rappresentanti di entrambe le sedi, in cui si facesse riferimento alle *auctoritates*. Da qui, l'invito ad inviare uomini esperti nelle scritture, che avrebbero dovuto portare con sé tutti i libri di cui volevano avvalersi, e la richiesta dei sedici monaci greci, che nella sinodo del 649 avevano mostrato le suddette qualità, guidando la resistenza della sede romana. L'imperatore sapeva che sarebbe stato necessario un concilio ecumenico, ma data la situazione politica del momento e i rapporti pacifici che si erano instaurati fra le due sedi negli ultimi decenni, riteneva fosse sufficiente una semplice discussione fra le due parti. Nulla ci spinge a credere che la "neutralità" in campo dogmatico continuamente ribadita dall'imperatore non fosse un proposito sincero; anche durante lo svolgimento del concilio, infatti, si atterrà a questo principio.

Quello che bisogna sottolineare è che non viene menzionata alcuna prerogativa della sede romana in fatto di fede: si doveva giungere alla verità attraverso un dibattito, basandosi sulle testimonianze dei padri, nella perfetta tradizione conciliare e pentarchica della Chiesa. Da qui capiamo le parti più "spigolose" della lettera: era chiaro che il partito monotelita era disposto a scendere a patti solo se Roma avesse lasciato cadere la sua solita linea di intransigenza dottrinale, e Costantino fa continuamente riferimento a questo aspetto, pur concedendo il massimo onore al papa. I legati non devono presentare la loro fede per farla rispettare, ma devono essere in grado di discutere da pari a pari col patriarca di Costantinopoli e con quello di Antiochia. Anzi, viene addirittura permesso ai "monaci greci" di Roma di guidare la delegazione, in modo che potessero mettere la loro conoscenza teologica al servizio

del papa e difendere le sue tesi nella maniera migliore possibile²⁶⁹. In cambio, e su questo l'imperatore è estremamente chiaro, viene ordinato al papa di non “mettere i bastoni fra le ruote”: Costantino afferma che questa riunione fra le due sedi è la volontà di Dio, che bisogna mettere da parte ogni «gelosia, invidia e contesa», che il papa deve inviare al più presto questi uomini (che, ricordiamolo, devono essere «utili e ragionevoli»), e che già è stato fatto molto per “venire incontro” al vescovo di Roma, non assecondando le richieste di Teodoro e Macario, e questo il papa «se lo ricordi bene».

La lettera è nel suo complesso molto ferma e politicamente molto astuta: tutto quello che Costantino chiedeva era che il papa fosse disponibile a scendere a compromessi, per raggiungere una soluzione comune. Compromessi che, di fatto, erano in atto dai tempi di Vitaliano, e questa era l'occasione definitiva per sanzionarli.

Bisogna sottolineare che siamo in possesso di questa epistola perché fu posta in apertura agli atti del VI concilio, ma un simile accorpamento “sincronico” e volutamente conciliante non impedisce ad un occhio attento di cogliere le differenze con i testi successivi²⁷⁰: nulla, in questo testo, lasciava presagire gli eventi di due anni dopo, e il tono della lettera stona decisamente all'interno del *corpus*. Non si parla di un concilio ecumenico (anzi, se ne nega più volte la possibilità), non si fornisce al papa l'altissimo valore che gli verrà poi concesso dai vescovi durante il concilio; semplicemente, si ordina con fermezza al pontefice di inviare dei legati per sistemare una questione teologica.

²⁶⁹ V. *supra*, nota 131.

²⁷⁰ Quando, a Costantinopoli, furono realizzati gli atti del concilio, dopo la sua conclusione, tutto il carteggio di quegli anni fra i papi e Costantino IV fu inserito nel *corpus*, accorpando così una serie di scritti molto diversi fra loro. Cfr. l'introduzione di Rudolf Reidinger ad ACO II.

3.2. Il primo anno del pontificato di Agatone

3.2.1. Il governo di Roma

Papa Dono non potè leggere la lettera che gli era stata indirizzata, in quanto morì l'11 aprile; fu il suo successore, Agatone²⁷¹, consacrato papa il 27 giugno, a ricevere la missiva, che giunse verosimilmente un paio di mesi dopo la sua intronizzazione. La tempistica è molto importante, perché ci fa capire che l'elezione del primo "papa greco" fu precedente alla riconciliazione con la Chiesa di Costantinopoli e alla stessa convocazione del concilio ecumenico: eventi che, dunque, non sembrerebbero aver avuto ripercussioni sull'elezione stessa.

Agatone, nato in Sicilia, uomo in grado di padroneggiare perfettamente il latino e il greco²⁷², fece attendere la sua risposta per quasi due anni, e, quando questa arrivò, fu qualcosa di completamente diverso da quanto Costantino aveva richiesto. A Costantinopoli, infatti, giunsero due documenti: il primo era una lunghissima epistola di carattere dogmatico, quasi un trattato teologico (la lettera papale più lunga e più ricca di citazioni patristiche di tutto il settimo secolo), firmata da Agatone e indirizzata all'imperatore, in cui il papa esponeva la sua dottrina, dalla quale non era disposto a cambiare nulla; il secondo era una lettera firmata da 125 vescovi

²⁷¹ (Arnaldi, Agatone, santo).

²⁷² (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 281). (Sansterre J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 1983, p. 178) elenca alcuni padri greci citati da Agatone nelle sue lettere.

occidentali, nella quale il patriarcato d'Occidente dichiarava di stringersi attorno al vescovo di Roma.²⁷³

Prima di osservare più nel dettaglio la risposta di Agatone, riassumiamo quanto sappiamo su questo papa e sul suo pontificato, dalla sua consacrazione all'invio dei legati per il concilio, che fu effettivamente il suo ultimo atto, di cui non poté cogliere i frutti: morì infatti pochi mesi dopo.

Nulla sappiamo sulle origini di Agatone, tanto che il *Liber Pontificalis* non ci offre nemmeno il nome del padre (come avviene di solito), né qualche notizia sulla sua carriera ecclesiastica²⁷⁴; sappiamo però che passò poco tempo fra la sua elezione e la sua consacrazione. Questo dato, così come il fatto che a Costantinopoli non si fosse ancora a conoscenza della morte di Dono quando l'imperatore scrisse la sua *iussio*, ci fa supporre che la conferma per la sua elezione fosse arrivata dall'esarca, e non dall'imperatore.

«Tantum benignus et mansuetus fuit ut etiam omnibus hilaris et iocundus conprobaretur»: questa è l'unica descrizione della sua persona che troviamo nel *Liber*, prima di passare all'elenco dei suoi atti. Sappiamo che fu molto generoso nei confronti del clero: «clerum videlicet diversis ordinibus super quod competebat honoribus ampliavit; hic demisit omni clero rogam unam». Questo dato, in aggiunta ai suoi successi nel concilio, lo rese sicuramente benvenuto al clero romano; dal *Liber* non traspare alcuna critica verso la sua figura. Al contrario, diverse pagine descrivono con tono trionfale il suo ruolo e quello dei suoi legati al concilio. Ci è arrivato, fortunatamente, il suo epitaffio²⁷⁵, che citiamo qui per intero, in quanto, all'interno dell'ovvia esagerazione retorica del genere, coglie bene i meriti di Agatone: i suoi sforzi

²⁷³ La lettera di Agatone e quella della sinodo romana si leggono in ACO II, p. 52-139.

²⁷⁴ La *Vita* di Agatone si legge in LP, p. 350-358.

²⁷⁵ ICUR, pp. 52, 129, 157.

incessanti per mantenere intatta la dottrina dei padri e i *sedis apostolicae foedera*, ma soprattutto la sua capacità di tradurre la dottrina in azione. I versi insistono, infatti, su una dicotomia tra stabilità e diffusione, tra pensiero e atto, tra insegnamenti e gesti.

Pontificalis apex virtutum pondere fultus
ut iubar irradiat, personat ut tonitrus.
Quae monet hoc peragit, doctrinae fomes et auctor:
format enim gestis quod docet eloquiis.
Dum simul aequiperat virtus et culmen honoris,
officium decorat moribus, arte gerit.
Praeditus his meritis antistes summus Agatho
sedis apostolicae foedera firma tenet.
En pietas, en prisca fides! Insigna patrum
intemerata manent nisibus, alme, tuis.
Quis vero dinumeret morum documenta tuorum,
formula virtutum dum tua vita foret?

Viene anche elogiata la capacità nell'adempimento dell'ufficio papale (v. la bella formulazione dei versi 5-6): Agatone era in possesso di un'ottima cultura amministrativa e capacità di gestione economica. Il *Liber* ci informa che il papa assunse personalmente le funzioni di *arcarius* della Chiesa romana²⁷⁶, e delegò ad un nuovo *arcarius* questa funzione solo quando una malattia gli impedì di continuare ad adempiere ai suoi doveri. Inoltre, Agatone

²⁷⁶ LP, p. 350.

istituì una nuova carica fra i funzionari papali, il *nomenclator*²⁷⁷, un «*master of ceremonies, presenting petitions and visitors to the pope, issuing the pope's replies and arranging orders of precedence at feasts and receptions.*»²⁷⁸ Sono poi improntate alla stessa attenzione economica due richieste del papa all'imperatore, che furono entrambe esaudite: l'abolizione della tassa che Roma doveva versare per la conferma di un nuovo papa e l'alleggerimento considerevole del carico fiscale del patrimonio romano in Sicilia e in Puglia²⁷⁹.

Agatone fu molto attivo nella politica italiana, ottenendo due importantissimi successi nel suo breve pontificato: iniziò le trattative con l'arcivescovo di Ravenna che riportarono questa Chiesa sotto l'egida romana e fu probabilmente promotore della pace fra Bizantini e Longobardi nella penisola, improntata al riconoscimento dello *status quo*, mettendo fine al continuo stato di guerriglia che andava avanti da un secolo fra le due potenze, rendendo le frontiere permeabili al passaggio di uomini e merci e permettendo una feconda cooperazione tra la Chiesa politicamente imperiale della penisola e quella longobarda²⁸⁰.

3.2.1. Il viaggio di Wilfrido e la sinodo del 679

A questo quadro generale di pacificazione, ecclesiastica e politica, va aggiunto un altro, importantissimo elemento: Agatone fu il primo papa a ricevere un appello dalla Chiesa anglosassone su questioni di giurisdizione ecclesiastica²⁸¹, il che ci fa capire l'importanza che

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ (Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, 1979, p. 298).

²⁷⁹ LP, p. 354 e 366.

²⁸⁰ (Arnaldi, *Agatone, santo*).

²⁸¹ (Caspar, 1933, p. 684).

in quella terra si dava al vescovo di Roma. Wilfrido²⁸², vescovo di York, trovandosi in conflitto con l'arcivescovo di Canterbury Teodoro di Tarso, vedendo smembrata la sua diocesi ed essendo stato deposto dalla sua carica, decise di rivolgersi direttamente al papa, che nell'ottobre del 679 riunì una sinodo per deliberare sulla questione, ristabilì Wilfrido nella sua sede e riorganizzò le diocesi dell'Anglia²⁸³. Fra i partecipanti alla sinodo troviamo molti nomi chiaramente orientali: *Epiphanius*, *Eutychius*, *Sisinnius*, *Theodosius* e *Theopistus*²⁸⁴, a testimonianza dell'ampia presenza di ellenofoni tra le alte gerarchie del clero secolare romano.

Secondo quanto leggiamo in alcuni passi della *Vita Wilfridi*, la biografia del vescovo, scritta subito dopo la sua morte, che racconta in dettaglio la *peregrinatio* di Wilfrido *ad apostolicam sedem* presso «Agatho, sanctissimus ac ter beatissimus episcopus sanctae catholicae atque apostolicae ecclesiae urbis Romae», il papa godeva di altissima considerazione in Inghilterra. Durante il racconto dello svolgimento della sinodo del 679, viene fatto dire ad Andrea, vescovo di Ostia, e Giovanni, vescovo di Porto, rivolgendosi ad Agatone:

Omnia quidem ecclesiarum ordinatio in vestrae apostolicae auctoritatis pendet arbitrio, qui vicem beati Petri apostoli principis geritis, cui claves ligandi atque solvendi conditor ac redemptor omnium Christus dominus contulit. (...) Wilfridus episcopus exinde ad hanc apostolicam sedem accurrit, in qua summi sacerdotii principatum fundavit, qui suo sanguine sanctam ecclesiam redemit, omnipotens Christus dominus et principis apostolorum auctoritate firmavit.

²⁸² L'episodio del viaggio di Wilfrido a Roma durante il pontificato di Agatone si trova in *Vita Wilfridi*, p. 222-229. Su Wilfrido cfr. da ultimo (Higham, 2013).

²⁸³ Su questa sinodo cfr. (Gibbs, 1973).

²⁸⁴ (Von Falkenhausen V. , *Roma greca. Greci e civiltà greca a Roma nel medioevo*, 2015, p. 47).

Il testo è esplicito nel conferire al vescovo di Roma un primato non solo di onore ma anche effettivo (*ecclesiarum ordinatio*), basato solo ed esclusivamente sul mandato petrino. Wilfrido, poi, inizia la sua *petitio* appellandosi «ad hoc apostolicum fastigium tamquam ad locum munitum», da dove «normas sacrorum kanonum in omnes Christi ecclesias per totum orbem diffusas emanare cognosco, praedicatione apostolica traditas et plena fide susceptas».

Sono ancora più esplicite le parole fatte pronunciare dallo stesso Agatone durante la sinodo, con le quali viene lodata la scelta di Wilfrido di appellarsi a Roma: (Wilfridus) humiliter sentiens, auctoris nostri beati Petri apostoli principis canonicum expetivit subsidium: supplici praestolatione, quae super eo censenda sunt, prompte suscepturum pollicitur nec ambigit de prolatione sententiae, sed quae terminantur amplectitur, integra fide suscepturum se perhibens, quod nostro ore auctor noster beatus Petrus apostolus, cuius ministerio fungimur, praeviderit statuendum.

Anche se queste difficilmente possono essere considerate come le *ipsissima verba* di Agatone, tutto ciò non è affatto da sottovalutare. Secondo la *Vita Wilfridi* Pietro, *cuius ministerio fungimur*, parla per bocca del papa, e questa dichiarazione sarebbe stata pronunciata dallo stesso papa durante una sinodo: il *ministerium* petrino sarebbe ciò che fornisce ad Agatone il diritto di prendere decisioni sull'organizzazione della Chiesa. La *Vita* si sofferma inoltre sulla permanenza successiva di Wilfrido a Roma, raccontandone il suo pellegrinaggio ai *loca sanctorum*; questi avrebbe ricevuto dal papa il compito di portare con sé «reliquiarum sanctarum ab electis viris plurimum ad consolationem ecclesiarum Britanniae», e avrebbe messo per iscritto i nomi di tutti i santi di cui aveva trovato reliquie a Roma. Durante il racconto del viaggio di ritorno del vescovo, la *Vita* fa spesso riferimento a San Pietro e alla *solvendi*

ligandique potestatem, per ribadire l'autorità degli scritti del papa che Wilfrido portava con sé e che gli avrebbero permesso di recuperare la sua carica.

3.3. L'impresa di Agatone: la sinodo romana del 680

3.3.1. L'epistola dogmatica di Agatone

Come abbiamo accennato, il pontefice non inviò subito i legati richiesti da Costantino, scegliendo di prendere tempo e contattare diverse diocesi d'Occidente. Questo causò un inasprimento del partito monotelita a Costantinopoli, al punto che il patriarca Teodoro ottenne la minacciata cancellazione di Vitaliano dai dittici. Eppure, vuoi perché Costantino riteneva più importante l'unione con Roma, vuoi per sviluppi di politica interna o per ulteriori trattative con Agatone di cui non siamo a conoscenza, Teodoro fu deposto dall'imperatore nel dicembre del 679 e Costantino sostituì la riunione teologica fra le due sedi con un più ampio concilio ecumenico²⁸⁵.

Se quanto accadde a Costantinopoli in quei diciotto mesi non è del tutto chiaro, sappiamo per certo che il 27 marzo del 680 si tenne una sinodo a Roma, nel corso della quale fu redatto il documento firmato da 125 vescovi e poi inviato a Costantinopoli a cui abbiamo fatto riferimento. La partecipazione fu molto ampia, anche se nel documento si ammette che si aspettava ancora l'arrivo di altri vescovi delle province dell'Occidente, ma evidentemente Agatone non poteva attendere di più. Alla sinodo parteciparono comunque Wilfrido, che non era ancora partito da Roma, e tre vescovi franchi, Adeodato di Toul, Felice di Arles e Taurino

²⁸⁵ (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*, 2009, p. 422-426).

di Tolone: questi quattro vescovi firmarono come «rappresentanti delle sinodi di Britannia e Gallia», ma almeno per quanto riguarda la Britannia si trattava di una finzione: un concilio si tenne effettivamente ad Hatfield sulla questione monotelita, ma fu successivo (17 settembre 680) a questa sinodo²⁸⁶. Non sappiamo se effettivamente si fosse tenuto un concilio nel regno franco o se anche in questo caso sia stato un avvenimento posteriore, ma comunque è chiaro il desiderio di Agatone di far percepire il documento della sinodo romana come il risultato di una generale mobilitazione dell'Occidente. Infatti, fu presente a questa sinodo anche l'arcivescovo di Ravenna, Teodoro, e Mansueto, arcivescovo di Milano. La presenza di Wilfrido e dei vescovi franchi, con tutto quello che ne consegue, la riconciliazione con la chiesa di Ravenna e la pace con i Longobardi, da mettere in relazione con la presenza di Teodoro e Mansueto a Roma, ci permettono di tendere un filo rosso fra tutti gli elementi che abbiamo preso in considerazione, e comprendere perché Agatone avesse atteso ben due anni prima di convocare la sinodo.

²⁸⁶ La questione è stata affrontata in dettaglio da (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*, 2009, p. 402-414).



Figura 20. La provenienza dei partecipanti alla sinodo romana del 680 (Jankowiak 2009)

A portare la lettera della sinodo e quella di Agatone a Costantinopoli, e a rappresentare il papa nel concilio ecumenico, fu una delegazione diversa da quella che Costantino aveva chiesto nel 678: i vescovi del patriarcato erano Giovanni di Porto, una figura chiave dell'alta gerarchia pontificia, Giovanni di Reggio e Abbondanzio di Paterno, tutti e tre in grado di parlare greco (gli ultimi due provenivano dalla Calabria); a loro si aggiungeva il presbitero Teodoro di Ravenna. I legati della Chiesa romana erano i presbiteri Teodoro e Giorgio, il diacono Giovanni e il suddiacono Costantino, i futuri papi Giovanni V e Costantino, di origine siriana. c'erano poi cinque monaci ellenofoni: l'egumeno del monastero di San Pietro di Siracusa, Teofane, e quattro monaci provenienti da tre monasteri greci di Roma²⁸⁷. I dodici vescovi e sedici monaci richiesti da Costantino si erano chiaramente ridotti di numero, vuoi per scelte consapevoli di Agatone, vuoi per la mancanza di persone effettivamente in grado di partecipare ad un concilio ecumenico tenuto in greco. La presenza dei due vescovi calabresi, dell'abate siracusano (ricordiamo che Agatone era siciliano) e di altri personaggi che intuivamo fossero appartenenti alla cerchia di Agatone o comunque membri di un gruppo del clero in buona parte ellenofono ci fanno capire che, anche in questa delicata scelta, Agatone non lasciò nulla al caso: l'Occidente, che abbiamo visto essere messo pesantemente in campo dal papa, fu tagliato fuori dalla delegazione. Agatone inviò solo persone fidate, probabilmente per assicurarsi che i suoi legati al concilio fossero individui in grado di poter difendere con forza le sue posizioni, e quelle soltanto. Nient'altro doveva complicare la questione, già delicatissima.

Il 10 settembre del 680 la delegazione romana arrivò a Costantinopoli, e il 7 novembre ebbe inizio il concilio. Il 15 novembre, durante l'*actio quarta*, furono lette la lettera di Agatone

²⁸⁷ LP, p. 350.

e quella della sinodo romana, scritte otto mesi prima. Ecco l'intestazione dell'epistola del pontefice²⁸⁸:

Dominis piissimis et serenissimis victoribus ac triumphatoribus amatoribus dei et domini nostri Iesu Christi Constantino maiori imperatori Heraclio et Tiberio augustis, Agatho episcopus servus servorum Dei²⁸⁹

La parte centrale della lettera consiste di due amplissime raccolte di testi: nella prima vengono esibiti una serie di passi scritturistici e patristici, latini e greci, volti a confermare la posizione della Chiesa romana sul monotelismo, mentre nella seconda vi sono brani tratti dalle opere di «antichi e nuovi eretici», per accomunare a questi i fautori del monotelismo. Sottolineiamo che non si tratta di un semplice florilegio: i passi esibiti nella lettera non sono semplicemente giustapposti, ma ogni singolo brano viene spiegato e contestualizzato in riferimento agli altri. È poi interessante notare come fra le *auctoritates* riconosciute da Agatone ci sia l'imperatore Giustiniano, esaltato sia per la proclamazione della retta fede nei suoi editti sia per aver accresciuto l'impero più di chiunque altro: due aspetti della funzione dell'imperatore che per il papa non potevano non armonizzarsi.

²⁸⁸ L'intestazione della lettera dei 125 vescovi è molto simile (sono entrambe un prodotto della cancelleria papale): «Piissimis dominis et serenissimis victoribus atque triumphatoribus, dilectis filiis Dei et domini nostri Iesu Christi, Constantino magno imperatori, Heraclio et Tiberio augustis, Agatho episcopus, servus servorum Dei, cum universis synodis subiacentibus concilio apostolicae sedis».

²⁸⁹ La lettera di Agatone e quella della sinodo romana si leggono in ACO II, p. 52-139. Questi testi si trovano spesso citati nella loro traduzione greca (così come la lettera di Leone II che vedremo più avanti), ma Rudolf Riedinger, fornendone la recente edizione critica, ha restituito valore agli originali latini.

All'inizio della sua lettera Agatone afferma di aver ricevuto una grande consolazione dagli affanni della vita quando ha ricevuto la missiva di Costantino:

(Deus) consolationis oportunitatem exhibere dignatus est piissimum tranquillae mansuetudinis vestrae propositum, quem ad stabilitatem divinitus commissae rei publicae christianae eius concessit dignatio, ut imperialis virtus atque clementia de deo, per quem reges regnant, qui rex regum et dominus dominantium est, et curet et quaerat eiusque immaculatae fidei veritatem, ut ab apostolis atque apostolicis est patribus tradita, inquireret vigilanter atque, ut vera traditio continet, instantissime desideret in omnibus ecclesiis obtinere.

Il riferimento è alla lettera a Dono, eppure sembra che Agatone stia rispondendo ad uno scritto ben diverso da quello che abbiamo letto. Il papa infatti, nonostante un tono estremamente rispettoso verso l'imperatore «a cui è affidata da Dio la stabilità dell'impero cristiano», si comporta come se Costantino gli avesse chiesto di esporgli la sua fede, per potervi aderire pienamente in vista del concilio: questo atteggiamento si può leggere attraverso tutta la lettera. Potrebbe suonare bizzarro l'entusiasmo del papa nell'ostentare felicità per una richiesta che non ha mai ricevuto, ma è chiaro che questa asimmetria rispetto allo scritto dell'imperatore è voluta: Agatone, proponendo un'ecclesiologia in parte diversa da quella che Costantino presupponeva nella sua lettera, si comporta come se la sua visione della Chiesa fosse già perfettamente condivisa dall'imperatore.

Seguono poi dei passi interessanti sui delegati inviati da Agatone e sulle province del suo patriarcato: il papa dice di aver inviato delle «personas, quales secundum temporis huius

defectum ac servilis provinciae qualitatem poterant inveniri», in quanto legati della «sanctae spiritualis matris apostolicae sedis»;

et nisi longus provinciarum ambitus, in quibus humilitatis nostrae concilium constitutum est, tanti temporis protelationem ingereret, olim hoc, quod vix tandem nunc fieri potuit studiosa oboedientia, noster famulatus impleret. (...) quasdam (personas) de longe positis provinciis, in quibus verbum christianae fidei ab apostolicis exiguitatis meae predecessoribus missi predicabant, remeare prestolamur. Non parvus temporum cursus elapsus est, ut corporales egritudines mei famulatus silentio transeam, quibus nec vivere licet nec libet assiduis egrimoniis laborantem.

Viene messa in evidenza l'ampiezza delle province ecclesiastiche occidentali a cui Agatone poteva fare riferimento, ma anche la distanza da esse e le difficoltà della vita in queste regioni, fattori che hanno impedito l'arrivo di altre persone. Si nota bene l'orgoglio del papa nel dichiarare che queste sterminate regioni sono entrate a far parte della *Christianitas* esclusivamente grazie ai papi che lo hanno preceduto: a Roma si aveva consapevolezza dell'importanza dell'azione evangelizzatrice iniziata con Gregorio Magno, e nessuno meglio di Agatone poteva comprenderne le implicazioni, data la vicenda di Wilfrido.

apud homines in medio gentium positos et de labore corporis cotidianum victum cum summa hesitatione conquiritantes, quomodo at plenum poterit inveniri scripturarum scientia, nisi quod regulariter a sanctis atque apostolicis predecessoribus et venerabilibus quinque conciliis definita sunt cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a patribus traditae fidei conservamus, unum ac precipuum bonum habere semper obtantes atque studentes, ut nihil de his, quae

regulariter definita sunt, minuatur, nihil mutetur aut augeatur, sed eadem et verbis et sensibus illibata custodiantur.

L'affermazione iniziale di voler esporre la propria fede e di non voler trattare insieme per giungere alla verità e quella successiva sulla difficoltà della vita in queste province, così legate a Roma, qui si assommano e si motivano a vicenda: Agatone prosegue affermando di nuovo che l'*imperialis mansuetudo* ha chiesto di sapere cosa «haec spiritalis mater eorum a Deo propagati imperii apostolica Christi ecclesia credat et praedicet, non per eloquentiam saecularem, sed per sinceritatem apostolicae fidei, in qua et ab incunabulis educati usque in finem propagatori christiani vestri imperii caeli domino omnes nobiscum deprecamus servare atque servari».

Non vengono meno gli elogi dell'impero e della figura dell'imperatore, e possiamo leggere in queste righe un sincero senso di appartenenza all'impero, ma le affermazioni del papa in materia di fede sono ben precise. L'insistenza sull'assenza di *scripturarum scientia* in Occidente, che molto difficilmente va presa alla lettera, in quanto gli inviati al concilio non erano certo individui come Wilfrido, un occidentale *simplex* ma saldissimo nella fede romana, non è una semplice affermazione di "ignoranza". Agatone vuole ribadire che gli ambasciatori verranno ad esporre la «semplice» fede romana, che è stata tramandata fino al presente sempre uguale a se stessa, alla quale sanno di non poter aggiungere né togliere nulla. Si legge un'aperta critica alle *ambiguitates* e alla *saecularis eloquentia*, che sarebbero il metodo "orientale" di discussione sul dogma. Non c'è bisogno di discutere, sostiene Agatone: la vera fede, tramandata dalle *auctoritates* (la Scrittura, i padri e i concili), è salda nella tradizione romana, e l'imperatore dovrà far sì che il concilio la accetti totalmente.

Nei paragrafi successivi questi concetti vengono nuovamente esplicitati ed ampliati: viene espressa una breve professione di fede, presentata come l'ottemperamento della richiesta di Costantino, che avrebbe richiesto di sapere quale fosse l'«apostolicae nostrae fidei vigor», lo «status evangelicae atque apostolicae nostrae fidei regularisque traditio».

Haec est apostolica atque evangelica traditio, quam tenet spiritalis vestri felicissimi imperii mater apostolica Christi ecclesia; haec est mera confessio pietatis; haec est christianae religionis vera atque immaculata professio, quam non humana adinvenit versutia, sed spiritus sanctus per apostolorum principes docuit; haec est firma et inreprehensibilis sanctorum apostolorum doctrina, cuius sincerae pietatis integritas, quoadusque liberiter predicatur in re publica christiana, vestrae tranquillitatis imperium tuetur, stabiliet et exaltat et felicem, ut perfecte confidimus, demonstrabit.

Il linguaggio è di una finezza estrema: Agatone difende con tutte le sue forze la fede della Chiesa romana, non mancando mai di sottolineare che la Chiesa è la *mater imperii*, che la retta fede *stabiliet* ed *exaltat* l'impero in cui è predicata. Nei paragrafi successivi viene messo ancora più in risalto il ruolo dell'apostolo Pietro, *cooperator* dell'imperatore e fonte della vera dottrina, che si mantiene inalterata nella Chiesa e nella sede romana, la sede dei successori di Pietro:

Et ideo cum corde contrito et profluentibus lacrimis mente prostratus exoro: porrigere dignamini clementissimam dexteram apostolicae doctrinae, quam cooperator piorum laborum vestrorum beatus Petrus apostolus tradidit, non ut sub modio concludatur, sed tuba clarius in toto orbe praedicetur, quia eius vera confessio a patre de caelis revelata est, pro qua a domino

omnium beatus esse pronuntiatus est Petrus, qui et spiritales oves ecclesiae ab ipso redemptore omnium terna commendatione pascendas suscepit, cuius adnitente praesidio haec apostolica eius ecclesia numquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est (...)

Agatone afferma, proprio come Costantino, di voler difendere le *auctoritates* che fondano la dottrina cristiana, ma esprime un'ideologia in parte diversa da quella dell'imperatore, poiché fa di se stesso il detentore della vera fede, tramandata da queste *auctoritates*, in quanto successore di Pietro, una fede che «per dei omnipotens gratiam a tramite apostolicae traditionis numquam errasse probabitur». Infatti, il pontefice introduce subito un elemento di confronto con i papi che lo hanno preceduto, ponendoli in rapporto con Pietro e con la sua funzione: Cristo promise a Pietro una «fidem non defecturam», assegnandogli il compito di «confirmare fratres», un compito che i «pontifices meae exiguitatis praedecessores confidenter fecisse semper cunctis est cognitum». Il fermo desiderio del pontefice è espresso chiaramente: «et pusillitas mea, licet impar et minima, pro suscepto tamen divina dignatione ministerio pedisequa cupit existere.»

Agatone sostiene inoltre che i suoi predecessori «ex quo novitas heretica in Christi immaculatam ecclesiam Constantinopolitanae ecclesiae praesules introducere conabantur, numquam neglexerunt eos hortari atque commonere». Leggendo queste parole, sembrerebbe quasi di trovarsi davanti ad una riproposizione del classico *topos* dei “greci fautori di eresie”.

A queste enunciazioni segue la lunghissima parte dogmatica, che si conclude con una frase che capovolge un passo della lettera di Costantino. L'imperatore affermava di possedere una fede «senza macchia»: Agatone risponde che se l'imperatore vuole davvero una *fides immaculata* dovrà combattere contro l'eresia monotelita: «Quis exestuans, piissimi domini, tantae cecitatis errores non abominetur et caveat, si utique salvari desiderat et immaculatam suae

fidei rectitudinem venienti domino cupit offerre?» Una fede che è fondata «super firmam petram huius beati Petri apostolorum principis ecclesiae», condivisa da tutti *nobiscum*; l'identificazione fra Pietro e Agatone si fa finalmente esplicita: tutti dovranno abbracciare la vera fede, affinché siano accolti nel «nostro consortio, immo beati Petri apostoli, cuius, licet indegni, ministerio fungimur».

La conclusione della lettera è però un lungo elogio dell'imperatore, che è considerato il *vicarius Christi*, il *coregnator* di Dio, il nuovo Davide, celebrato in tutto il mondo cristiano proprio grazie al papa, «propagator fortissimus vestri imperi», attraverso il quale «pervenit notitia» ovunque della clemenza e grandezza imperiale.

Non si può non apprezzare, attraverso tutta l'epistola di Agatone, l'attentissimo uso del linguaggio: il papa si serve della stessa terminologia e degli stessi concetti adoperati da Costantino nel suo scritto, ma ne cambia la sostanza. Se per l'imperatore la «volontà di Dio» era che il papa acconsentisse alle sue richieste, per Agatone «Dio ha voluto» che Costantino chiedesse alla sede romana di esporgli la retta fede; per l'imperatore i patriarchi (e se stesso) sono «tutti ortodossi», mentre per il papa possiede una «fede immacolata» solo chi rispetta la fede romana; per Costantino lo scopo della riunione dei vescovi è discutere sul dogma servendosi delle *auctoritates*, per il papa le *auctoritates* sono esattamente le stesse, ma non può esserci alcuna discussione, poiché la Chiesa romana ne è l'unica vera custode, e non può fare altro che presentarle così come sono.

3.3.2. La lettera dei 125 vescovi

La lettera firmata da Agatone e dai 125 vescovi, molto più breve, riprende le stesse tematiche di quella del papa, aggiungendovi alcune considerazioni “politiche”: i primi paragrafi

sono un riassunto e una conferma dell'ideologia agatoniana. L'esposizione della fede della sinodo è presentata come una risposta ad un'ipotetica richiesta dell'imperatore, vi si professa la fedeltà all'impero, si esalta la lotta fino alla morte che i loro predecessori compirono per la fede.

Igitur quia tranquillissimae fortitudinis vestrae clementia personas de episcopali numero dirigi iussit vita atque scientia omnium scripturarum praeditos – de vitae quidem puritate quamvis quisquam munditer vixerit confidere tamen non presumit; perfecta vero scientia, si ad verae pietatis scientiam redigatur, sola est veritas cognitio, si ad eloquentiam saecularem, non aestimamus quemquam temporibus nostris repperiri posse, qui de summitate scientiae gloriatur (...). Sola est nostra substantia fides nostra, cum qua nobis vivere summa est gloria, pro qua mori lucrum aeternum est: haec est perfecta nostra scientia, ut terminos catholicae atque apostolicae fidei, quos usque actenus apostolica sedes nobiscum et tenet et tradit, tota mentis custodia conservemus.

Torna l'entusiasta difesa della propria *simplicitas* e della propria fede, «certa atque inmutabilia»: i legati non vengono a Costantinopoli «tamquam de incertis contendere» ma a difendere la vera fede, «concorditer nobiscum». Le «de longe positae provinciae» della lettera di Agatone qui diventano una «numerosa multitudo nostrorum usque ad oceani regiones extenditur»; i popoli «Langobardorum quamque Sclaborum nec non Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum», professano la stessa fede della sinodo romana e «si quid scandali in fidei capitulo patiantur» tutte queste popolazioni saranno pronte ad intervenire, «infesti atque contrarii». Eppure si sostiene con forza la propria appartenenza all'impero: la *sedes beati Petri*

è *fondata* nell'impero, ed è proprio grazie alla venerazione per Pietro che tutte le *nationes christianae* riconoscono l'autorità dell'impero.

nos enim ut christiani vestri imperii res publica, in qua beati Petri apostolorum principis sedes fundata est, cuius auctoritatem omnes christianae nobiscum nationes venerantur et colunt, per ipsius beati Petri apostoli reverentiam omnium gentium sublimior esse monstretur.

Non era scontato che un papa del settimo secolo fosse in grado di allestire un simile trattato dogmatico, che potesse difendere la propria ecclesiologia in maniera così risoluta, che potesse contare su un sostegno così ampio in Occidente: Agatone mostrò allo stesso tempo di avere un'altissima consapevolezza del proprio "primato" all'interno della Chiesa e del proprio ruolo di difensore dell'ortodossia; difese un'ecclesiologia "romana", in parte alternativa a quella "conciliare", che non lasciava spazio a compromessi, fondata sull'importanza del suo ruolo in quanto successore di Pietro; non si servì di motivazioni meramente autoritative per far valere le proprie istanze, ma difese i suoi principi avvalendosi di una profondissima cultura basata sui testi sacri e patristici, sostenendo la semplicità e la stabilità della fede romana da un lato, difendendola con la sua autorevolezza culturale dall'altro; da ultimo, fu attentissimo agli aspetti politici delle sue rivendicazioni, servendosi di tutto ciò che poteva ricavare dal supporto dell'Occidente.

Una simile figura fu davvero in grado di cambiare la storia del papato altomedievale.

3.4. Il III Concilio di Costantinopoli

I quattro quinti della biografia del pontefice sono occupati dal racconto del viaggio della delegazione romana e del ruolo che ebbe al concilio²⁹⁰. Sottolineiamo che si tratta di una testimonianza contemporanea: Agatone morì a Roma solo due mesi dopo l'inizio del concilio, eppure il suo biografo trascrive quanto accade contemporaneamente a Costantinopoli ben prima che gli atti del concilio arrivino a Roma, quasi un anno dopo la sua conclusione. Dobbiamo dunque presupporre un uso frequente, da parte del biografo, di lettere inviate a Roma dai legati durante il concilio. Questo ci fa capire quanto si avvertisse l'urgenza di mettere subito per iscritto gli avvenimenti del concilio e di porli all'interno della biografia di Agatone, per presentarli come il giusto coronamento degli atti del pontefice, e quanto il volume degli scambi epistolari con Costantinopoli fosse probabilmente ben più ampio di quello che possiamo ricostruire attraverso le lettere che ci sono arrivate.

Si racconta che i legati giungono a Costantinopoli «Domino solaciante atque principe apostolorum comitante», e vengono subito colmati di onori dall'imperatore; anzi, a Costantino stesso vengono fatte pronunciare alcune affermazioni prese dalle lettere di Agatone. La loro prima azione, secondo il racconto, è consegnare gli scritti del pontefice all'imperatore, dopodiché:

(Princeps) quas dum suscepisset, commonens eos atque adortans ut non per pisma²⁹¹ aut furore, sed pacifica dispositione, remittentes philosophicas adsertiones, puram sanctorum

²⁹⁰ LP, p. 350-354.

²⁹¹ «Transcription latine du grec *πεισμα*, que l'on trouve employé avec le sens d'obstination orgueilleuse», Duchesne p. 356. Forse l'utilizzo puntuale di questo preciso termine greco, fatto pronunciare dall'imperatore, deve farci pensare che il biografo di Agatone avesse davanti a sé una lettera dei legati romani nella quale costoro avevano trascritto le parole di Costantino?

Scripturarum Patrumque probatam fidem per synodalia decreta satisfacerent (...). Die XVIII mensis suprascripti, advocati sunt in processionem ad sanctam Dei genetricem ad Blachernas in tanta honorificentia ut etiam de palatio caballos stratos dirigeret cum obsequio pietas imperialis et sic eos susciperet, ea ipsa commonens ut pacifica adsertione testimonia venerabilium Patrum proponerent.

Nel successivo racconto delle sedute conciliari (si fa continuamente riferimento alla «synodo una cum principe») i legati occupano un ruolo da protagonisti, «auxiliante beato Petro apostolo ut veritatis lumen appareret»: i passi patristici delle lettere di Agatone sono «singula conprobata», le testimonianze addotte dagli eretici contengono invece «falsa noviter addita». La fede proclamata da Agatone viene così riconosciuta e confermata dal concilio, tanto che al patriarca di Costantinopoli viene chiesto espressamente se «ea fide qua docet sedis apostolica amplectitur, iuxta scripta Agathonis papae seu sanctorum venerabilium Patrum». Gli unici ad opporsi alla riconciliazione sono Macario e i suoi discepoli, che vengono rimossi dalle proprie sedi, «et Deo auxiliante unitae sunt sanctae Dei ecclesiae». Tale è il successo dei delegati romani che uno di loro viene addirittura nominato patriarca di Antiochia al posto di Macario, come il *Liber* si compiace di sottolineare: è Teofane, l'abate del monastero siciliano. Un ulteriore segno di riconciliazione è dato dal fatto che Macario stesso e i suoi discepoli «in exilio in Romana directi sunt civitate», affidati allo stesso papa che ne aveva sconfessato le dottrine.

Tanta gratia divina Omnipotens concessa est missis sedis apostolicae ut ad letitiam populi vel sancti concilii qui in regia urbe erat, Iohannes episcopus Portuensis dominicorum die octava Paschae (siamo quindi nell'aprile del 681, dopo la morte di Agatone) in ecclesia Sanctae

Sophiae publicas missas coram principe et patriarchas latine celebraret et omnes unanimiter in laudes et victoriis piissimorum imperatorum idem latine vocibus adclamarent.

Il latino è messo in bocca a tutti i presenti, costantinopolitani compresi, in un luogo che è il cuore pulsante dell'impero, per lodare l'imperatore. Bisogna ricordare che la Chiesa romana si autorappresenta sempre e comunque come un'istituzione che parla in latino: per il biografo di Agatone, dunque, il modo migliore di celebrare la vittoria della sua Chiesa e del suo pontefice è sottolineare entusiasticamente il fatto che si sia usata la lingua latina durante una messa nella basilica di Santa Sofia. Il *Liber* mette chiaramente in scena un episodio di "imposizione linguistica": il latino, la lingua della Chiesa di Roma, è usato simbolicamente come strumento di potere all'interno di un mondo che ormai conosce solo il greco.

Si conclude così il pontificato di Agatone, con l'appassionata descrizione fatta dal *Liber* del trionfo del mondo latino, conseguito grazie a degli inviati ellenofoni di un papa siciliano; con la difesa dei principi della chiesa romana e della sua *simplicitas*, effettuata attraverso i testi dei padri greci e l'uso della cultura bilingue; con la consapevolezza del sostegno dell'estremo Occidente in un quadro di indiscussa lealtà verso l'imperatore in Oriente.

Capitolo 4.

Leone II (682-683): dal potere della tradizione al potere della traduzione

La seduta di chiusura del VI concilio ecumenico si tenne il 16 settembre del 681, dopo quasi un anno dall'apertura. Agatone, però, era morto da tempo, il 10 gennaio: il suo successore, Leone II, fu eletto poco dopo, ma dovette aspettare ben diciotto mesi prima che l'elezione fosse ratificata dall'imperatore in persona. Costantino, infatti, aveva deciso di avocare nuovamente a sé questo diritto, che da qualche tempo veniva delegato all'esarca: probabilmente voleva essere sicuro che nessun papa neoeletto potesse compromettere il faticoso lavoro del concilio, ma bisogna anche tenere presente che il clima di pace all'interno dell'impero rendeva più facili gli spostamenti fra le due capitali (spesso la consacrazione era stata delegata all'esarca proprio a causa di difficoltà materiali legate alle guerre).

Gli sforzi di Leone II²⁹² durante il suo pontificato furono tutti tesi ad assicurare una continuità con le azioni del suo predecessore. Il ritratto che apre la sua (breve) biografia nel *Liber*²⁹³ ci presenta una serie di dati interessanti:

Leo iunior, natione Sicula, de patre Paulo, sedit mens. X dies XVII. Vir eloquentissimus, in divinis Scripturis sufficienter instructus, greca latinaque lingua eruditus, cantelena ac psalmodia praecipuus et in earum sensibus subtilissima exercitatione limatus; lingua quoque

²⁹² (Susi, Leone II, santo)

²⁹³ LP, p. 359-362.

scolasticus et eloquendi maiore lectione politam, exortator omnium bonorum operum plebique florentissime ingerebat scientiam; paupertatis amator et erga inopem provisione non solum mentis pietate sed et studii sui labore sollicitus.²⁹⁴

Siciliano anche lui, «eloquentissimus, greca latinaque lingua eruditus», dedito ad un'attività, in questo caso la cura dei poveri, «non solum mentis pietate» ma anche «studii sui labore sollicitus». L'origine comune ad Agatone, a diversi legati al concilio e ad altri papi che verranno dopo di lui ci fanno chiaramente capire che provenisse dallo stesso ambiente del suo predecessore e che facesse parte di una cerchia di siciliani ed orientali ellenofoni, che era arrivata negli anni a scalare le vette della gerarchia del clero romano. Questa origine condivisa, la continuità dei suoi atti con quelli di Agatone e il fatto che un individuo così acculturato (lo vedremo anche dalle sue lettere) come pochi se ne potevano trovare a Roma in quegli anni (ricordiamo il piccolo numero dei delegati rispetto alle richieste di Costantino) non sia stato inviato a Costantinopoli per il concilio può essere un indizio del fatto che Agatone lo volesse come proprio successore.

Nonostante l'elogio della cultura di Leone, leggendo la sua biografia e quelle dei suoi successori nel *Liber* si potrebbe percepire, attraverso qualche indizio, un'estraneità di questo pontefice rispetto al clero romano, o più precisamente, a quella parte di clero che si identifica nel *Liber*: non viene fatta nessuna menzione di donazioni o atti di benevolenza di Leone verso il clero, un'annotazione che era quasi formulare nelle biografie precedenti, e nella biografia del suo successore, Benedetto II, un romano, alcune frasi potrebbero far pensare ad un "ritorno ad una tradizione". Torneremo su questo importante aspetto più avanti, prendendo in

²⁹⁴ Questo elogio di Leone è stato ripreso praticamente *ad litteram* nella biografia del siriano Gregorio III (731-741): LP, p. 415.

considerazione nel loro insieme il gruppo delle *Vitae* dei papi successivi a Leone. Certo è che dal pontificato di Agatone un gruppo ben identificabile di siciliani ellenofoni ed orientali assunse la guida della Chiesa romana, e questo semplice dato può far ipotizzare l'esistenza di attriti fra i papi stessi e chi non appartenesse a questo gruppo.

4.1. Il carteggio fra Roma e Costantinopoli alla conclusione del concilio, tra unità della fede ed asimmetria ideologica

4.1.1. Le epistole dall'Oriente

Il *Liber* ci dice che il nuovo papa ricevette gli atti del VI concilio, affinché li sottoscrivesse. In quel contesto, si verificò uno scambio di epistole fra Roma e Costantinopoli: abbiamo, infatti, tre lettere del 682, inviate dalla capitale a Roma. La prima è diretta «dalla santa e universale sinodo» ad Agatone (che però era morto da tempo)²⁹⁵, mentre due sono di Costantino IV: una è indirizzata a papa Leone²⁹⁶ e l'altra «a tutte le sante sinodo soggette alla sinodo dell'apostolica sede di Roma»²⁹⁷. Anche l'*Edictum* di Costantino sulle decisioni conciliari²⁹⁸ e il *Sermo prosphonicus* (il discorso pronunciato alla conclusione del concilio, indirizzato da tutti i partecipanti all'imperatore)²⁹⁹ furono inviati a Roma, e contengono diversi elementi per noi interessanti.

²⁹⁵ ACO II, p. 888-894.

²⁹⁶ Ibid., p. 894-897.

²⁹⁷ Ibid., p. 856-867.

²⁹⁸ Ibid., p. 832-857.

²⁹⁹ Ibid., p. 804-821.

Nella lettera del concilio ad Agatone il papa è definito non solo *ιατρός* e *κεφαλή* della Chiesa (due denominazioni molto interessanti), poiché grazie ai suoi scritti ha estirpato l'eresia in quanto la sua lettera era *ὁμόφων* ai detti dei padri, ma è anche, con una designazione quasi giuridica, il *πρωτοθρόνος τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας*, la cui fede sta *ἐπὶ τὴν στερεὰν πέτραν* (Mt. 16,18); nella sua lettera «abbiamo riconosciuto teologizzare il sommo vertice degli apostoli» (*ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν ἀποστόλων ἀκρότητος θεολογηθέντα γινώσκομεν*). Questi elogi al pontefice si accompagnano continuamente a quelli della figura dell'imperatore, che regna *θειωδῶς*, che è sempre presente durante il concilio come garante dello stesso e che firma la professione di fede, conferendole autorità, «ad imitazione di Dio» (*οἷς καὶ τὸ τοῦ θεομιμήτου ἡμῶν βασιλέως κράτος συναίνεσαν ἰδιοχείρως καθυπεσημήνατο*).

La lettera di Costantino a Leone (*Λέοντι τῷ ἀγιοτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς ἀπχαίας καὶ περιδόξου πόλεως Ῥώμης καὶ οἰκουμεικῷ πάπῳ*) contiene anch'essa un elogio della figura dell'imperatore «che imita Dio» e del suo ruolo svolto per la pacificazione della Chiesa. Costantino riassume il suo ruolo prima e durante il concilio, sottolineando il proprio zelo nella difesa della fede: la lettera di Agatone è stata letta durante la quarta seduta, è stata esaminata³⁰⁰ ed è stata quindi trovata conforme alle *auctoritates*: l'imperatore dice di avervi visto «lo stesso principe del collegio apostolico, vescovo della prima cattedra Pietro, esporvi il mistero dell'economia divina e professare nuovamente a Cristo attraverso queste parole: *Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente*»:

³⁰⁰ Si usano diversi termini, come il verbo *ἀνακρίνω*, che fanno espressamente riferimento ad una collazione fra i testi prodotti da Agatone ed altri esemplari degli stessi testi.

αὐτὸν τὸν ἐξάρχοντα τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ, τὸν πρωτόβαθρον Πέτρον, τοῖς νοητοῖς κατενοήσαμεν ὄμμασι τὸ τῆς οἰκονομίας ὅλης θεολογοῦντα μυστήριον καὶ διὰ τῶν γραμμάτων τῷ Χριστῷ προσφθεγγόμενου· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

Solo Macario, dice Costantino, si era opposto «allo stesso Pietro», e per questo era stato privato delle sue insegne e inviato a Roma, per essere sottomesso al giudizio del papa. L'imperatore afferma poi di aver sanzionato gli atti del concilio con un *Edictum*, e chiede a Leone di sottoscrivere il tutto, aggiungendo ad una citazione di Matteo 16.18, in cui l'imperatore si rallegra perché la fede è rimasta integra ἐν ἡ πέτρα, ἐξ ἧς, ὡσπερ ἐξ οὐρανίων ἀψίδων τῆς ἀληθοῦς ὁμολογίας, ὁ λόγος ἀνέλαμψε καὶ τὰς ψυχὰς τῶν φιλοχρίστων ἐφώτισε, un'altra citazione da Giovanni sulla figura del buon pastore (10.11 ss.), con un evidente richiamo a Giovanni 21.15, il mandato di Cristo a Pietro di «pascere le mie pecore»: μόνῳ ποιμένοι τῷ καλῷ, ὃ καὶ ὑμεῖς συμποιμαίνειν ἐτάχθητε καὶ ὑπὲρ τῶν προβάτων τιθέναι τὴν ψυχὴν διετάχθητε.

La lettera aggiunge all'invito di sottoscrivere i documenti del concilio e continuare a combattere l'eresia anche quello di inviare un nuovo apocrisario, per ristabilire definitivamente i buoni rapporti fra Roma e Costantinopoli.

Costantino risponde con parole di elogio anche alla lettera dei 125 vescovi: loda l'aiuto offerto dai vescovi al papa (οἰκουμηνικῷ ἀρχιεπίμηνι) e al concilio attraverso la loro lettera che, come quella di Agatone, è stata «collazionata» con i detti dei padri e quindi accolta come ortodossa.

Il tono delle missive è lontano da quello dalla lettera dell'imperatore a Dono del 678, ma i prelati uniti nel concilio e Costantino stesso presentano il ruolo dell'imperatore nella perfetta tradizione bizantina dell'*imitatio Dei*. L'imperatore cristiano, istituito da Dio, ha

rispettato il suo dovere di mantenere l'unità della fede, che è garanzia della pace, della stabilità e della possibile espansione dell'impero-*Christianitas*. L'imperatore ha convocato i vescovi, i medici della Chiesa, e si sta curando di farne rispettare le decisioni: ha presieduto al concilio ed è stata la sua sottoscrizione agli atti a renderli legge.

Il papa ottiene esattamente il ruolo che Agatone voleva vedersi riconosciuto, quello di *πρωτοθρόνος*, la prima cattedra dei patriarchi, e viene ribadita più volte l'identificazione del papa con Pietro, sia attraverso immagini metaforiche sia con i richiami ai passi evangelici tipicamente usati a Roma per giustificare un "primato", Matteo 16.18 e Giovanni 21.15. Ciò che non viene riconosciuto mai al vescovo di Roma è il suo essere la fonte dell'ortodossia: Pietro parla attraverso Agatone in quanto professa la fede ortodossa, ma né l'imperatore né il concilio affermano che le lettere di Agatone sono ortodosse *perché* egli è il successore di Pietro, come Agatone aveva sostenuto nella sua lettera. Si insiste su come i testi siano stati *provati* essere ortodossi, e vengano celebrati in quanto tali. La fonte dell'ortodossia sono chiaramente gli scritti sacri e i concili ecumenici, e il difensore e promotore ne è l'imperatore. Le affermazioni di Agatone in tal senso vengono dunque smentite, ma senza che ci sia un'effettiva contrapposizione frontale.

Secondo l'ecclesiologia che traspare dagli atti ufficiali del concilio, quali l'*Edictus* e il *Sermo prosphonicus*, ad esempio, il passo evangelico della *petra* è riferito all'imperatore stesso. Il duplice elogio del papa/successore di Pietro e dell'imperatore/figura di Dio è perfettamente compendiato nel paragrafo finale del *Sermo* (v. la conclusione del testo 3).

Silvia Ronchey ha commentato così queste importantissime parole:

Come sempre si ricorre alla simbologia astronomica e all'immagine del sole. Qui si parte dall'Antico Testamento, dall'esegesi allegorica di Abacuc 3,11: «Il sole e la luna rimasero

nei loro penetranti». Al sole si affianca la luna: questo sdoppiamento dei luminari nel rapporto Stato-Chiesa permarrà a lungo nell'immaginario politico e ossessionerà il medioevo (...). Nella teoria papale il sole è la Chiesa, che ha ricevuto da Dio la luce della verità, e la luna è l'impero, poiché l'imperatore è consacrato dal papa e da lui investito del suo potere, così come la luna brilla della luce ricevuta dal sole. Nei documenti del VI concilio costantinopolitano l'imperatore è il sole: il sole della giustizia, che riceve la sua investitura da Dio e «coregna» con Dio, possedendo, per opera di Costantino, «e la porpora e la fede». Mentre la Chiesa è soltanto la luna: l'ortodossia è lo splendore riflesso della monarchia.³⁰¹

Ricordiamo che, se Onorio non era stato menzionato né fra i vescovi anatematizzati dal concilio riportati all'interno della biografia di Agatone nel *Liber* né nelle sue lettere, dove si esaltava la costanza nella fede di tutti i suoi predecessori romani contro i vescovi costantinopolitani, il papa fu effettivamente anatematizzato nel concilio come eretico: non sappiamo se e quali contrattazioni ci furono in merito, che parte vi ebbe Leone (subentrato ad Agatone durante le fasi centrali del concilio) e i legati romani, ma fu proprio Leone II a sancire questa condanna. Il suo biografo, infatti, inserisce il nome di Onorio nell'elenco dei vescovi defunti colpiti da anatema. L'impressione che si ricava dai suoi scritti è, dunque, che per il papa questa condanna non fosse stata un problema così grande come lo è stato per la moderna storiografia.

4.1.2. L'epistola dall'Occidente

³⁰¹ (Ronchey, *Lo stato bizantino*, 2002, p. 95-96). Chiaramente la «teoria papale» a cui si fa riferimento è quella del pieno medioevo, non quella dei papi del VII secolo: cfr. (Hagender, 2000).

La lettera di risposta di Leone II a Costantino³⁰², spedita fra la fine del 682 e la primavera del 683 e successivamente inserita negli atti del concilio, può essere davvero considerata un «monument to Leo's impressive education, linguistic versatility and predilection for the lofty style»³⁰³. Tale è la capacità di Leone di servirsi di tutte le armi della retorica che la sua lettera può essere interpretata in due modi totalmente opposti: come una lode dell'imperatore, in piena sintonia con i versi encomiastici della tarda antichità, un vero e proprio panegirico che esprimeva entusiasmo per la riconciliazione, totalmente coincidente con l'ideologia di Costantino IV, e come l'espressione di un'ideologia politica nuova, che rifletteva un desiderio di separazione e di "primato" papale, un testo in cui l'unica lode verso l'imperatore sarebbe quella di aver confermato l'ortodossia della Chiesa romana. In realtà, in questo testo si ripresenta la stessa dicotomia che abbiamo visto, con alcuni aspetti più o meno accentuati, in tutti i testi romani e costantinopolitani relativi al concilio.

«Regi regum, in cuius potestate sunt regna mundi, pusilli cum magnis gratias agimus, qui ita in vobis terrenum contulit regnum, ut caeleste vos magis ambire concederet.» La lettera inizia con lo stesso richiamo incipitario di quella di Agatone a Dio «re dei re», per poi dilungarsi in un elogio dell'imperatore in cui Leone non manca di servirsi di ogni possibile stilema retorico, sapientemente intrecciato e bilanciato dall'inizio alla fine. Leone esprime poi la sua gioia per aver accolto il ritorno dei legati che portavano con loro gli atti conciliari: «huius apostolicae sedis, matris vestrae Romanae ecclesiae (concetto ripreso da Agatone) pietatis vestrae famulos (qui invece la citazione è alla lettera della sinodo romana)».

Leone afferma di aver esaminato *diligenter* il contenuto degli atti del concilio, e averli trovati conformi a ciò che gli hanno riferito i suoi legati: «Igitur gestorum synodalium seriem

³⁰² ACO II, p. 866-885.

³⁰³ (Ekonomou, 2007, p. 200).

recurrentes curiosaque diligentia singula quaeque gesta sunt flagitantes eadem quae apostolicae sedis legati narraverant scriptis consonantibus convenire repperimus». Pertanto, *cognovimus* che il concilio ha decretato conformemente alla fede della santa sede apostolica, «cuius ministerium fungimur», «concorditer nobiscum»; *probavimus* che nulla è stato trovato negli atti «super statuta orthodoxae fidei augentem aut minuentem», e quindi la «apostolicae praedicationis veritas, quae imperialem exornat potentiam et principalem clementiam servat, per augustissime pietatis edictum in toto orbe terrarum percrebuit et sicut solis radius omnium hominum corda lustravit.»

Lo slittamento terminologico rispetto ai decreti conciliari, che non può non richiamare alla mente l'asimmetria fra la lettera di Costantino a Dono e la risposta di Agatone, è evidente. Il papa afferma di *confermare* gli atti del concilio ecumenico in quanto li ha trovati conformi alla retta fede, e non semplicemente di sottoscriverli: è il vescovo di Roma a fornirvi autorità, non l'imperatore. Si sottolinea inoltre l'uso della terminologia astronomica che abbiamo visto essere molto cara all'immaginario imperiale: anche se appena accennata e diversamente espressa, non può non richiamare alla mente la conclusione del *Sermo* e l'ideologia che questo esprime.

Hanc igitur rectae atque apostolicae traditionis normam decessor meus Agatho apostolicae memoriae papa cum sua synodo predicavit, hanc scriptis procurrentibus in suae suggestionis pagina vestrae pietati per suos legatos emisit adprobans et confirmans testimoniis sanctorum ac probabilium ecclesiae doctorum, quam sancta nunc magna synodus domini et vestro favore celebrata suscepit et in omnibus nobiscum amplexa est utpote beati Petri apostolorum principis sincera doctrina in ea cognoscens et inmutilatae pietatis in hac signa contrectans.

Agatone, secondo Leone, ha *confermato* le testimonianze dei padri, non le ha semplicemente riportate; il concilio di Costantinopoli ha dunque accolto le lettere di Agatone, in cui era stata espressa la «sincera dottrina di Pietro, principe degli apostoli». È Leone stesso a prendersi il diritto di *decernere e censere* che i padri di questo concilio siano accolti tra i padri dei precedenti concili ecumenici. Ciò è ribadito nei paragrafi in cui viene esplicitata l'identificazione del papa con Pietro e quella dell'imperatore stesso con Dio.

Sancta igitur universalis et magna sexta synodus, quam nutu dei vestra clementia et sedule convocavit et pro dei ministerio praefuit, apostolicam in omnibus regulam et probabilium patrum doctrinam secuta est, et quia definitionem rectae fidei, ut dictum est, plenissime predicavit, quam et apostolica sedes beati Petri apostoli cuius licet impares ministerium fungimur, veneranter suscipit. Idcirco et nos et per nostrum officium haec veneranda sedis apostolica concorditer ac unanimiter quae definita sunt ab ea consentit et beati Petri auctoritate confirmat sicut supra solidatam petram qui Christus est (...).

Leone conferma la condanna di Onorio, ma non come eretico, secondo quanto riportato negli atti conciliari. Il suo predecessore è da anatematizzare perché fu negligente nell'adempimento della sua funzione: «Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana prodizione immaculatam foedari permittendo conatus est.»

La conclusione della lettera è un inno all'imperatore *vicarius Christi*, all'importanza del suo ruolo nella Chiesa e alla concordia ritrovata (v. i paragrafi conclusivi del Testo 4).

Questo scritto è tanto una testimonianza del fortissimo senso di appartenenza di Leone all'impero quanto un'appassionata rivendicazione del ruolo centrale del papato all'interno dell'*Imperium Christianum* e nell'Europa cristiana in generale, delle cui propaggini al di fuori dell'impero Agatone aveva ben compreso la forza.

Leone percepì, così come Agatone, la sua funzione di papa, *Vicarius Petri* e πρωτοθρόνος dell'impero, proprio all'interno di questo delicato equilibrio, e riuscì ad esprimerla alla perfezione in questo testo grazie alla sua eccezionale formazione culturale.

4.2. L'operato di Leone nella città di Roma

L'attenzione di Leone «non solum mentis pietate» per la plebe e per i poveri fa supporre che il pontefice abbia avuto un ruolo nella promozione delle *diaconiae*. Donazioni alle diaconie monastiche iniziano ad essere inserite in maniera formale nelle biografie dei papi proprio dalla *Vita* del suo successore. Ricordiamo che Agatone stesso aveva istituito una nuova carica nell'amministrazione pontificia, preposta all'assistenza caritativa³⁰⁴.

In aggiunta a ciò, il *Liber* ci dice che Leone portò a termine le trattative di Agatone col vescovo di Ravenna, e di comune accordo con l'imperatore fu rimossa l'autocefalia di quella Chiesa, «iuxta antiquam consuetudinem».

Leone ricevette Macario e gli altri prelati anatematizzati dal concilio, come era stato anticipato nella biografia di Agatone, e ne assolse due, mentre gli altri vennero «per diversa monasteria retrusi».

³⁰⁴ Cfr. (Falesiedi, 1995).

Il papa commissionò la seconda traslazione di reliquie di martiri all'interno delle mura di Roma, dopo quella operata da Teodoro I³⁰⁵: Leone traslò i corpi dei martiri Simplicio, Faustino e Beatrice dal cimitero di Generosa sulla via Portuense, sistemandoli in un sarcofago marmoreo (oggi conservato in Santa Maria Maggiore) in una chiesa *iuxta sancta Viviana*, cioè accanto alla basilica dedicata da papa Simplicio (e da qui forse la scelta dei martiri) nel V secolo, vicino agli *Horti Liciniani*. La nuova chiesa, di cui purtroppo non rimane nulla, fu dedicata a San Paolo, probabilmente in ricordo del nome del padre del papa, in linea con l'operato di Giovanni IV e Teodoro.

4.3. Traduzione, diffusione e rivendicazione del primato

4.3.1. L'opera di traduzione degli atti conciliari

La nostra interpretazione della figura di Leone II risulta corroborata da un suo importantissimo atto, che il suo biografo sottolinea nel *Liber* proprio dopo aver elogiato la cultura del pontefice. Leone, appena ricevette gli atti del concilio, «greco eloquio conscripta», «studiosissime in latino translatavit»³⁰⁶. Nel giro di pochi mesi Leone si affrettò, *studiosissime*, a far tradurre le parti più importanti degli atti conciliari e le inviò ad alcune Chiese d'Occidente, prima ancora che l'intera traduzione fosse completa. Questa traduzione parziale comprendeva la professione di fede conclusiva del concilio, l'*Edictus* e il *Sermo prosphonicus*, sezioni che, evidentemente, Leone ritenne fondamentale fossero conosciute e sottoscritte il prima possibile in Occidente, compresa la lunga serie di elogi della figura imperiale che contenevano.

³⁰⁵ Cfr. (McCulloch, 1980); (Smith, 2014); (Taddei, Il VII secolo, 2016).

³⁰⁶ LP, p. 359.

La traduzione fu effettuata da orientali residenti a Roma, come ha dimostrato Rudolf Riedinger fornendone l'edizione critica³⁰⁷: non sappiamo se fossero monaci o chierici appartenenti alla cerchia del papa, che ebbe probabilmente un ruolo attivo nella traduzione stessa³⁰⁸.

Riedinger ha messo bene in luce come questa traduzione dal greco, operata da orientali che avevano imparato il latino come seconda lingua, iniziata velocemente sotto Leone II e protrattasi per più di quindici anni, rappresentò, in realtà, uno dei testi latini più ricchi e corposi del VII secolo romano.

4.3.2. Le lettere di accompagnamento

Oltre all'indicazione che ci fornisce il *Liber* siamo ben informati su questa iniziativa di Leone da quattro epistole del pontefice che ci sono arrivate all'interno di una raccolta di testi conciliari operata successivamente in area visigota³⁰⁹. Da queste lettere ricostruiamo che il pontefice inviò un *notarius*, Pietro, nel regno visigoto, con delle copie della traduzione e diverse lettere di accompagnamento indirizzate alle più importanti autorità politiche e religiose del regno: a tutti i vescovi del regno, al vescovo di Toledo, al *comes* Simplicio e al re Ervige.

L'invito espresso nelle lettere era quello di sottoscrivere gli atti del concilio e farli

³⁰⁷ Cfr. l'introduzione ad ACO II, p. VII-XII del primo volume e VII-XXXII del secondo volume.

³⁰⁸ (Sansterre J. M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 1983, p. 72).

³⁰⁹ Il testo delle lettere si trova in PL, vol. 84, coll. 137-152. Su questi scritti di Leone cfr. (Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, 1972); (Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, 1997, p. 177-225); (Maccarrone, "Sedes Apostolica-Vicarius Petri". *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, 1991, p. 92-95).

conoscere a tutti i prelati del regno. Pietro portava con sé anche diverse reliquie, da consegnare ai singoli destinatari. Se, come possiamo ipotizzare, Leone seguì lo stesso procedimento anche per altre province dell'Occidente (ma anche la singola iniziativa dedicata alla Spagna fu un progetto notevole), dobbiamo immaginare un lavoro febbrile di traduzione e produzione di copie a Roma in pochissimi mesi, mentre il papa si preoccupava di scrivere diverse lettere tarate sui singoli destinatari, scelti con la massima cura, faceva allestire reliquie e istruiva diversi individui per il loro viaggio, incaricandoli di restare nella regione in cui erano stati mandati finché non fosse stato portato a termine il loro compito. Leone, inoltre, fu ben attento nel servirsi di questo solenne scambio epistolare per far valere la sua autorità ed esporre l'ideologia papale.

Ad esempio, la sede romana è definita da Leone nell'apertura della lettera a tutti i vescovi «apostolica madre di tutte le Chiese», che ha sempre lottato fino *ad victimam* per la fede.

Scientes igitur ac satisfacti quia et in vobis Christianae religionis flagrat studium ulnisque spiritualibus amplectimini semina coelestis doctrinae, et evangelicae atque apostolicae traditionis in vobis fructificat fervor et puritas, pro qua haec sancta Ecclesiarum mater apostolica sedes usque ad victimam desudavit semper et desudat.

Nella lettera a Simplicio è contenuto un elogio simile della Chiesa di Roma, che fino al presente «ab eius apostolorum principe conservata atque praestructa praedicare cognoscitur, et per apostolicos successores salutaris institutio per Dei gratiam ad nos usque pertinuit». I sacrifici dei pontefici per la fede sono espressi praticamente con le stesse parole: «sed et praecessorum nostrorum pro eius stabilitate nimium desudavit instantia.»

Nella lettera a re Ervige, che inizia con le stesse parole di quella rivolta all'imperatore Costantino, ovvero l'affermazione che Dio è l'unico *rex regum* e *Dominus dominantium* («*dispositionum temporalium videtur esse diversitas, circa eius fidei rectitudinem unitatis consonantia teneatur*»), si trovano le affermazioni ecclesiologicamente più impegnate. Secondo Leone Cristo ha istituito Pietro come suo vicario, e la *praedicatio* e *traditio* di costui si è tramandata attraverso i suoi successori nella sede romana, che è la *fons praedicationis*.

Qui beatum Petrum sui vice discipulorum suorum instituit principem, cuius salutari praedicatione atque traditione ab hac sancta apostolica Christi Ecclesia, velut a fonte praedicationis progrediente, cunctae regiones quibus etiam vestrum fastigium praesidet ad cognitionem veritatis et viam vitae perductae sunt (...) dum beati Petri apostolorum principis licet impares pro commisso divina ope ministerio locum implemus.

Sempre nella lettera ai vescovi, l'imperatore è definito *filius noster*, come già il pontefice aveva esplicitato nella sua lettera a Costantino: «*noster, imo beati Petri apostoli filius imperator armatus zelo Dei ac desiderio pietatis accensus*». Viene ribadito costantemente lo zelo di Costantino per la difesa della fede e la sua elezione divina.

Nunc per gratiam Dei Christianissimo ac piissimo filio nostro Constantino imperatore regnante, quem ad hoc pietatis officium elegit atque praelegit superna clementia, rectae confessionis atque apostolicae traditionis fulgor, haereticae pravitatis expulsa caligine, per totum orbem terrarum veluti clarum iubar effulsit.

Un elogio più volte ripetuto, tanto più importante in quanto diretto ben al di fuori dell'impero. L'imperatore è indicato come esempio da imitare sia al re Ervige («Idcirco et vestri Christiani regni fastigium studium pietatis assumat») sia al *comes* Simplicio.

In quo mansuetissimi principis labor pro rectae fidei pietate praeclaruit in saeculis omnibus collaudandus, ut eo favente cum Dei praesidio veritas apostolicae fidei bravium victoriae sumeret, divinitusque concessum imperium pietatis insignibus decoraret. Ideoque et vos (...) evangelicae atque apostolicae praedicationi manum suffragando porrigite (...)

Costantino è «gratia sancti Spiritus animatus», «laborem pro Christianae fidei puritate sponte peressus», e si è sforzato in ogni modo di purificare la Chiesa da ogni *macula*. Viene esaltato il ruolo della Chiesa di Roma come «fonte della predicazione», ma si ricorda che l'imperatore ha comunque fatto esaminare *subtiliter* e *attonite* i testi di Agatone, e non li ha semplicemente accettati in quanto ortodossi.

Nella lettera ad Ervige, Leone scrive che «ora che la Chiesa ha respinto gli errori degli eretici, Gesù può essere predicato da tutti i preti», identificando una connessione inestricabile fra insegnamento ortodosso, culto unificato, benessere della comunità e salvezza. Solo una volta che l'eresia è stata estirpata i fedeli possono praticare il culto all'unisono, condividendo la fede papale.

Un motivo ricorrente, che si trovava anche nella missiva a Costantino e nella biografia di Leone nel *Liber*, è quello dello *studium*, della fatica, dello sforzo continuo per la difesa e la propagazione della fede, un modello che devono seguire sia i regnanti sia il clero.

Hortamur ut summam sedulitatem atque operam praebeatis paribusque laboribus accingamini (...), ut per universos vestrae provinciae praesules, sacerdotes et plebes per religiosum nostrum studium innotescat ac salubriter divulgetur (...)

(...) ut pro flagrantibus studiis evangelicae atque apostolicae fidei aeternae beatitudinis cum beatis Christi apostolorum principibus habere consortium mereamini.

Il papa accetta tranquillamente la condanna di Onorio, che da lui non è anatematizzato in quanto eretico, ma perchè *negligens*: «flammas haeretici dogmatis non, ut debuit, apostolica auctoritate incipientem exstinsit, sed negligendo confovit»; «Honorius, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praecessoribus suis accepit, maculari consensit».

L'accusa del pontefice ad Onorio è ancora più comprensibile se la si mette in parallelo con l'elogio che viene tessuto di Agatone e del suo operato. Leone definisce la lettera del suo predecessore *tomus dogmaticus*, proprio come la celebre epistola di papa Leone I che fu letta durante il concilio di Calcedonia, annoverandola fra le *auctoritates* patristiche e conferendo un altissimo valore all'eccezionalità di questo scritto. Ecco uno dei passi in cui Leone parla di Agatone, rendendo chiaro come, secondo lui, dovrebbe comportarsi il vescovo di Roma quando è in gioco la difesa della fede.

Tomus enim domini Agathonis apostolicae memoriae magni pontificis nostrique decessoris, quem ad tranquillissimum imperatorem direxerat, ita erat ex sanctorum conciliorum definitionibus beatorumque Patrum testimoniis et assertionibus veritatis instructus, ut et integritatem apostolicae fidei ludicissime patefaceret, et erroris haeretici latebras revelaret, et

ex eius inespugnabilibus dictis, per gratiam Dei de hominum cordibus haeretici dogmatis sublata caligine, lumen verae confessionis effulsit.

Un passo in cui Leone parla della traduzione degli atti ci fa invece apprezzare lo *studiosissime translavit* del *Liber*: per Leone è tanto importante che questi testi siano diffusi ovunque quanto lo è che ne venga data una traduzione corretta:

Et quia quaeque in Constantinopolitana urbe universali concilio occurrente celebrato gesta sunt, propter linguae diversitatem, in Graeco quippe aut scripta sunt, necdum in nostrum eloquium examine translata, definitionem interim et acclamationem, qui propheticus dicitur, totius concilii factam ad piissimum principem, pariterque edictum (...) in Latinum de Graeco translatum, per latorem presentium (...) direximus, etiam acta totius venerandi concilii directuri, dum fuerit elimata transfusa, si hoc et vestra bonis studiis fervens charitas delectatur.

Citiamo infine due passi che ci offrono delle immagini più “materiali” e che ci fanno intuire quanto fosse intenso il rapporto del papa con la figura di San Pietro, un rapporto di cui abbiamo ricostruito fin qui l’aspetto giuridico e dottrinale. Ai vescovi Leone preannuncia un rito solenne che sarà da lui effettuato, in quanto *vicarius Petri*, quando riceverà le loro sottoscrizioni: le depositerà nella Basilica di San Pietro, sulla tomba dell’apostolo, affinché siano da Pietro, *mediante e intercedente*, «dal quale discende la vera tradizione della fede», «offerte a Cristo»:

Et nos qui licet impares, vice tamen apostolorum principis fungimur, dum vestrarum subscriptionum paginas cum Dei praesidio per latorem praesentium susceperimus, has apud

beati Petri apostolorum principis confessionem deponimus, ut eo mediante atque intercedente, a quo Christianae fidei descendit vera traditio, offeratur Domino Iesu Christo ad testimonium et gloriam eius mysterium fideliter confitentium ac subscribentium (...)

Nell'inviare a Quirico una reliquia contenente il ferro delle catene di Pietro, Leone, esponendone il significato simbolico, parla di un Pietro *auctor noster* (sostenitore, educatore, maestro). Si tratta di una terminologia nuova, con una sola attestazione precedente³¹⁰: era stata fatta pronunciare da Agatone nella *Vita Wilfridi*³¹¹.

Benedictionis itaque gratia crucem clavem habentem de sacris vinculis auctoris nostri beati Petri apostoli tuae dilectioni direximus (...) ut tali signaculo commonitum reseratis ianuis regni coelestis apostolorum princeps ad secum perfruendam beatitudinem aeternam suscipiat.

La figura di questo papa risulta essere davvero affascinante, nelle sue somiglianze e differenze con l'altrettanto interessante figura del suo predecessore, Agatone. Ugualmente conscio del suo ruolo come "mediatore" fra mondo greco e mondo latino, anch'egli pervaso da un forte senso di appartenenza verso entrambi, teso a porre tutte le sue capacità al servizio della sua Chiesa. Come abbiamo visto, il suo ruolo fu tanto importante nel momento della conclusione del concilio quanto quello di Agatone lo era stato al suo inizio. Da quest'ultimo

³¹⁰ (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972, p. 109).

³¹¹ La presenza di questa terminologia così inusuale tanto nella *Vita Wilfridi* quanto in una lettera scritta dall'immediato successore di Agatone può farci cautamente ipotizzare una qualche relazione effettiva fra il discorso attribuito ad Agatone nella *Vita* e le parole che furono effettivamente pronunciate dal pontefice durante la sinodo del 679.

ereditò l'altissima consapevolezza dell'importanza della sua carica, in senso "imperiale" e in senso "romano", tanto che abbiamo visto il paradosso (apparente) secondo il quale Leone fu un entusiasta celebratore tanto dell'impero e dell'imperatore quanto della Chiesa di Roma e del papato. Infine, grazie a qualche dato in più, così come abbiamo apprezzato le capacità di governo e l'astuzia politica di Agatone, abbiamo potuto osservare l'azione concreta di Leone II all'interno della città di Roma, con alcune interessanti novità in materia di promozione di santi, costruzione di chiese e valorizzazione di reliquie, aspetti sui quali potremo dilungarci più attentamente nel prossimo capitolo.

Capitolo 5.

Sergio I (687-701): contro l'imperatore, per l'Oriente

5.1. Dalla morte di Leone al pontificato di Sergio: trasformazioni sociali, discordie intestine e giochi di potere

Dopo il concilio del 680-681 il nuovo clima di pace instauratosi all'interno e all'esterno delle province bizantine in Italia ebbe due immediate conseguenze. In primo luogo, venne effettuata una modifica istituzionale del governo della provincia, con la costituzione del ducato romano, modifica necessaria perché questa regione, isolata dall'area di Ravenna (ormai i territori in mano ai longobardi erano considerati definitivamente perduti), doveva potersi governare in maniera più autonoma³¹². Il duca, che ne era a capo, era nominato dall'esarca di Ravenna ed esercitava il potere militare e civile a Roma e in tutta la regione circostante.

Contemporaneamente, il papa ottenne maggiori responsabilità di governo: si trattò di una sanzione ufficiale di un potere effettivo che il papa esercitava da tempo, come abbiamo visto. Una prova ne sono le monete coniate a Roma alla fine del secolo, che recano su un lato la figura dell'imperatore e sull'altro il nome del papa in carica.³¹³

³¹² (Delogu, *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, 2001, p. 18-21). Sul ducato romano cfr. (Bavant, 1979).

³¹³ (Morrisson & Barrandon, 1988).

Si profilava così una sorta di autonomia regionale e cittadina in cui le funzioni di governo del vescovo romano crescevano, affiancando quelle del duca.

Costantino IV, inoltre, negli anni immediatamente successivi al concilio garantì una serie di concessioni ai vescovi di Roma. Ordinò che da quel momento venisse definitivamente delegato all'esarca il compito di confermare l'elezione dei papi, per permettere la consacrazione del neoeletto in tempi molto più brevi; permise che fosse recuperata la consuetudine romana, non più in vigore dall'inizio del secolo, di condurre subito con una processione solenne il papa appena eletto ad insediarsi in Laterano, dando così valore immediato all'elezione e riducendo sempre più ad un atto simbolico la conferma da parte dell'esarca. La *iussio* imperiale che sanciva queste modifiche all'elezione papale fu indirizzata a «venerabile clerum et populum atque felicissimum exercitus Romanae civitatis»³¹⁴. Da questo momento, infatti, come leggiamo nel *Liber Diurnus*³¹⁵, l'elezione del papa che spettava ai tempi di Gregorio Magno a «clero, Senato e popolo» è attribuita a «clero, esercito e popolo».

L'emergere dell'importanza della *militia* di Roma, di cui abbiamo parlato, è considerato forse l'evento più importante della storia di Roma fra settimo e ottavo secolo da diversi studiosi, e vi facciamo ora riferimento in quanto il primo importante esito di questo processo si vedrà proprio durante i pontificati di cui ci stiamo per occupare: la conquista di una maggiore autonomia per il papato, infatti, si risolse in una serie di lotte per il potere all'interno di Roma, dove diversi gruppi sociali si contesero questa carica.

In segno di riconciliazione, poi, l'imperatore inviò a Roma (al papa «cum clero et exercitu») delle ciocche di capelli dei suoi figli, gesto che nel linguaggio simbolico dell'epoca sanzionava un rapporto di adozione: chi riceveva questo dono si assumeva i doveri e i diritti di

³¹⁴ LP, p. 363.

³¹⁵ LD, p. 114-121.

alleati e protettori dei principi³¹⁶, che diventavano così i figli adottivi di una Roma impersonata dal suo vescovo, dal clero, da ufficiali e soldati. Per tale circostanza a Roma si svolse una cerimonia solenne.

Si trattava di un gesto senza precedenti nella storia dei rapporti costituzionali fra gli imperatori bizantini e l'antica capitale dell'Impero, che sanciva un nuovo tipo di rapporto fra i due centri di potere: papi, clero e ceto militare di Roma erano riconosciuti come forze capaci di agire autonomamente, ma rimanendo all'interno della compagine imperiale.

5.1.1. Benedetto II e Giovanni V (684-686)

Il successore di Leone II, Benedetto II, fu eletto papa nel luglio del 683, ma, come Leone, dovette aspettare un anno prima di ricevere la conferma dell'elezione da parte dell'imperatore. Benedetto era *natione romanus*: questo dato va aggiunto alla precisazione del *Liber* che «hic ab ineunte aetate sua ecclesiae militavit», studiando *a puerili aetate* il canto liturgico e le Sacre Scritture, attraversando tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica prima di arrivare al soglio pontificio, e alla frase del suo epitaffio secondo cui «Quippe quod a parvo meritis radiantibus auctus iure patrum solium pontificale foves»³¹⁷.

Si considerino, però, le affinità fra Benedetto e il suo predecessore: il *Liber* ci dice che il pontefice si distinse «in cantilena a puerili etate», proprio come Leone; Benedetto è il primo papa per cui viene esplicitato il sostegno economico alle *diaconiae* orientali; il dono simbolico delle ciocche di capelli dei figli dell'imperatore, che il *Liber* sottolinea, non denota certo

³¹⁶ LP, p. 363.

³¹⁷ LP, p. 363-365.

un'estraneità con l'Oriente; l'unica breve lettera che ci è giunta di Benedetto ci mostra il suo desiderio di portare a termine la diffusione degli atti del concilio avviata da Leone³¹⁸.

Inoltre, Benedetto continuò l'opera dei suoi predecessori in rapporto alle decisioni del VI concilio ecumenico anche nei riguardi di uno dei patriarchi orientali, Macario di Antiochia. Questi era stato mandato da Costantino IV in esilio a Roma, perché Leone II lo convincesse ad abbandonare il monotelismo. Benedetto gli concesse quaranta giorni di meditazione, durante i quali lo fece quotidianamente visitare da Bonifacio *consiliarius*, ma non riuscì nel suo intento, così come non vi era riuscito il suo predecessore.

Infine, la *Vita* di Benedetto non è meno breve né più curata di quelle dei papi che lo seguono e precedono; anzi, come abbiamo detto, l'unica eccezione del periodo è proprio la biografia del siriano Sergio.

Se bisogna cercare un retroterra polemico nelle affermazioni della *Vita* di Benedetto, dunque, forse la chiave è proprio il pontificato del suo predecessore, Leone II. Di costui, come abbiamo detto, non era stata sottolineata nessuna donazione o conferimento di onori al clero, come viene invece ripetuto per molti papi prima e dopo di lui. Possiamo quindi ipotizzare una qualche estraneità fra Leone II e una parte del clero romano: da qui, semplicemente, il «ritorno alla tradizione» messo in evidenza nella *Vita* di Benedetto.

Benedetto morì l'8 maggio del 685, dopo un pontificato di durata inferiore ad un anno. Il suo successore, Giovanni V, fu il primo a poter beneficiare dell'intronizzazione "rapida" concessa dalla *iussio* di Costantino.

³¹⁸ In questa breve lettera, tramandataci nello stesso *corpus* che contiene quelle di Leone II, Benedetto scrive al diacono Pietro, incaricato dal suo predecessore di diffondere gli atti del concilio in Spagna, esortandolo a portare a termine il suo compito «cum summa sedulitate atque vigilantia (...) atque solertia».

Di Giovanni, «natione Syrus, de provintia Antiochia, ex patre Cyriaco, scientia praeditus»³¹⁹, che, ai tempi del suo diaconato, era stato uno degli inviati di Agatone al concilio, purtroppo sappiamo ben poco. Il *Liber pontificalis* ci dice che fu consacrato dagli stessi tre vescovi che avevano consacrato Leone II e sottolinea che Giovanni, oltre agli atti della sinodo, portò dalla capitale dell'Impero anche l'ordine dell'imperatore Costantino IV che diminuiva le imposte sui beni posseduti dalla Chiesa di Roma in Sicilia e in Calabria ed eliminava l'obbligo di vendere il grano all'esercito bizantino ad un prezzo politico stabilito dalle autorità imperiali, provvedimenti estremamente preziosi per Roma.

Il suo pontificato durò meno di quello di Benedetto, e fu anche più povero di eventi, in quanto Giovanni si ammalò presto, al punto che «vix ordinationes sacerdotum explere potuisset».

Sottolineiamo però che dalla sua *Vita* non traspare alcun elemento di contrasto fra il pontefice e gli autori del *Liber*: vengono elogiate le sue virtù, la sua elezione avvenuta «iuxta prisca consuetudinem, a generalitate», il suo ruolo durante il concilio ecumenico, la sua fermezza contro alcuni vescovi “ribelli” della Sardegna, i suoi atti di generosità verso il clero e le *diaconiae*, la sua capacità di amministrare la giustizia in ugual misura nei confronti di tutti. Nonostante fosse stato in carica per poco più di un anno, fece eleggere ben quindici vescovi prima della sua morte, che avvenne il 2 agosto 686.

5.1.2. Le elezioni contestate (686-687)

³¹⁹ LP, p. 366-367.

I sedici mesi che intercorsero fra la fine del pontificato di papa Giovanni V (2 agosto 686), e l'inizio di quello di Sergio I (15 dicembre 687) rappresentarono un momento molto difficile nella storia del papato altomedievale. Nel giro di poco più di un anno, infatti, il *Liber* ci registra per ben due volte l'esplosione di una conflittualità attorno all'elezione papale, un evento mai verificatosi prima nel corso dell'VII secolo, e che non si sarebbe più ripetuto fino alla metà dell'VIII. Si susseguirono due elezioni, lunghi momenti di stallo, sei candidati al trono pontificio e numerose fazioni in lotta fra loro.

Abbiamo a nostra disposizione soltanto pochi paragrafi, del cui autore non sappiamo nulla, se non che fosse un esponente del clero lateranense, e di cui non conosciamo la data esatta di composizione, ma si tratta comunque di informazioni cruciali, l'insieme delle quali rappresenta uno dei pochissimi indizi in nostro possesso per ricostruire il quadro politico della città di Roma di quegli anni, e per capire meglio su quale sostegno potessero contare i gruppi di potere che espressero i diversi papi.

I fatti presentati dal *Liber* sono i seguenti: alla morte di Giovanni V, il *clerus* sostenne la candidatura dell'arcipresbitero Pietro, mentre l'*exercitus* sostenne il presbitero Teodoro, secondo al suo rivale nella gerarchia ecclesiastica. L'esercito, sembrerebbe, agì preventivamente, inviando un gruppo di soldati a bloccare l'accesso al Laterano, in modo che il clero fosse costretto a radunarsi all'esterno del palazzo, mentre il grosso dei militari si riunì nella basilica di Santo Stefano, e le due fazioni rimasero in stallo, senza riuscire a trovare un accordo. Gruppi di negoziatori andarono avanti e indietro a lungo fra le due parti, finchè, non si sa come, *sacerdotes et clerus unianimiter* entrarono nella basilica Lateranense per eleggere un terzo candidato, Conone. Immediatamente, questi fu acclamato da *iudices una cum primatibus exercitus*, e l'esercito riunito a Santo Stefano, vedendo *unianimitatem cleri populi* a sostegno di Conone, cedette dopo alcuni giorni, accettando di sottoscrivere il

decreto che, firmato da clero esercito e popolo, doveva essere inviato all'esarca per richiedere la conferma dell'elezione papale: conferma che arrivò presto, e che permise finalmente l'elezione di Conone a pontefice³²⁰.

Successivamente, il *Liber* ci dice che, pochi mesi dopo, durante gli ultimi giorni del breve pontificato di Conone, anziano e malato, l'arcidiacono Pasquale, *cupiditate ductus*, cercò di assicurare per sé la successione al pontificato, scrivendo al nuovo esarca di Ravenna, Giovanni, promettendogli una lauta ricompensa. Così l'esarca, al momento di inviare a Roma i nuovi *iudices* che avrebbero dovuto governare la città, ordinò a costoro di assicurarsi che Pasquale venisse eletto papa³²¹.

³²⁰ (...) in cuius electione, dum ad episcopatum quereretur, non minima contentio facta est, eo quod clerus in Petrum archipresbiterum intendebat, exercitus autem in sequentem eius Theodorum presbiterum. Et clerus quidem adunatus ante fores basilicae Constantiniane sustinebat, eo quod missi fuerant de exercitu ad custodiendas regias basilicae clausas observabant et minime quemquam ingredi permittebant; exercitus autem omnis in basilica beati Stephani protomartyris similiter fuerant adunati; et neque illi clero consentiebant neque clerus exercitui adquiescebat pro suprascriptis presbiterorum personis. Et dum missi ab utriusque partibus responso irent diutius et redirent et nihil proficeret ad concordiam, consilio ducti sacerdotes et clerus unianimiter ingredienti in episcopo Lateranense elegerunt et denominaverunt tertiam personam suprafati pontificis (...). E vestigio autem omnes iudices una cum primatibus exercitus pariter ad eius salutationem venientes in eius laude omnes simul adclamaverunt. Videns autem exercitus unianimitatem cleri populique in decreto eius subscribentium, post aliquod dies et ipsi flexi sunt et consenserunt in persona praedicti sanctissimi viri, atque in eius decreto devota mente subscripserunt et missos pariter una cum clericis et ex populo ad excellentissimum Theodorum exarchum, ut mos est, direxerunt. LP, p. 368.

³²¹ Cuius archidiaconus videns eundem pontificem infirmitati constrictum atque cupiditate ductus praedicti legati, unde necdum est persolutum, scripsit Ravenna Iohanni gloriosos novo exarcho atque promittens dationes ut persona eius ad pontificatum eligeretur. Quod et demandavit suis iudicibus quos Romae ordinavit et direxit ad disponendam civitatem, ut post mortem pontificis eiusdem archidiaconi persona eligeretur. LP, p. 369.

Questa è la conclusione della vita di Conone, la quale acquista significato soltanto se letta in funzione dell'inizio della biografia successiva: ciò fa presupporre che almeno quest'ultima sezione sia stata vergata successivamente, dallo stesso biografo di Sergio. All'inizio della vita di Sergio (v. Testo 6), infatti, subito dopo la presentazione del pontefice, viene raccontato che alla morte di Conone il popolo di Roma si divise nuovamente in due parti, la cui composizione, stavolta, non è specificata: una elesse l'arcidiacono Pasquale, l'altra nuovamente Teodoro, ora diventato arcipresbitero, evidentemente a seguito della morte del suo precedente rivale, Pietro. In un momento che possiamo immaginare molto concitato, le due fazioni cercarono di occupare nuovamente la basilica del Laterano, e Teodoro, giunto prima, occupò le parti interne *cum populo qui ei favebat*, mentre Pasquale quella esterna. Si ripresentò così la situazione di stallo di qualche mese prima.

Per risolvere la questione, *primati iudicum et exercitus Romanae militiae vel cleri, si dici est, plurima pars et praesertim sacerdotum, atque civium multitudo* si riunirono sul Palatino presso il palazzo imperiale, e, dopo lunghe discussioni, *Deo annuente* quest'assemblea scelse nuovamente di proporre un terzo candidato, il presbitero Sergio, che fu portato in trionfo al Laterano, dove la folla, *quia validior erat*, forzò le porte del complesso lateranense. Teodoro accettò subito Sergio come suo vescovo, *et ingressus denominatum sanctissimum electum salutavit ac osculatus est*, mentre Pasquale, costretto anch'egli ad accettare, suo malgrado, l'elezione di Sergio, continuò a complottare con l'esarca, convincendolo a venire a Roma *cum suis iudicibus* in segreto: un'operazione che riuscì, dato che l'esercito romano gli andò incontro solo quando questi era ormai molto vicino alla città. Il *Liber* però chiude la questione, sottolineando che l'esarca arrivò a cose ormai fatte, e, non potendo più opporsi a Sergio, pretese comunque, per confermarne l'elezione, il pagamento della somma promessagli da Pasquale. Così, «Christo favente, Sergius presbiter et electus in sedem beati Petri apostoli pontifex

ordinatus est», e Pasquale fu di lì a breve deposto dalla sua carica di arcidiacono e rinchiuso con l'accusa di stregoneria in un monastero, dove morì pochi anni dopo.

Fin qui, il resoconto del *Liber*: la presenza di diverse fazioni, indicate a volte con gli stessi nomi (*iudices, clerus, exercitus, populus...*), e di due eventi molto simili a così breve distanza l'uno dall'altro non è certamente d'aiuto al fine di una corretta interpretazione dell'accaduto. Spesso, infatti, i due episodi vengono semplicemente menzionati come segno dell'esistenza di un conflitto fra clero e militari per il controllo della carica papale. È però opportuno esaminare pazientemente l'accaduto, capire bene che cosa accadde e perché, e quali furono le parti in gioco.

Probabilmente, e qui torniamo alla menzione dell'*exercitus*, quella parte del clero romano che si riconosceva nell'operato di Agatone e Leone II poteva godere di un supporto militare, di un esercito bizantino stanziato a Roma dopo la pace con Costantinopoli. Il termine *exercitus* in queste sezioni del *Liber*, dunque, potrebbe non indicare ancora uno specifico ceto militare ormai radicato nel Lazio, come viene comunemente interpretato, ma una vera e propria forza militare che garantiva la permanenza del patto fra le due Rome. La categoria della "cattività bizantina" potrebbe così venire in parte recuperata, magari con una maggiore maturità storiografica, perché non si tratterebbe di "cattività" ma di connivenza con una parte del clero romano.

Avanzata questa ipotesi, si può tracciare un collegamento fra la fase delle elezioni contrastate del 686-687 e gli anni precedenti e successivi, attraverso la presenza dell'*exercitus* e la figura del presbitero, poi arcipresbitero, Teodoro, un altro membro della delegazione romana al concilio del 680, candidato del nostro gruppo "agatoniano" per l'elezione papale dopo la morte di Giovanni V, che pure di quella delegazione aveva fatto parte.

A questo punto bisognerebbe chiedersi: cosa andò storto? Perché Teodoro non fu il quarto papa appartenente a questa cerchia? Forse ciò avvenne perché la base del loro potere, la pace con Costantinopoli fondata sull'esito filoromano del VI concilio ecumenico, sembrò venire meno a causa dell'elezione di un nuovo imperatore, Giustiniano II. Una serie di indizi ci fanno infatti intuire che il nuovo imperatore non seguì subito la politica religiosa del padre: Giustiniano, asceso al trono nel 685, fece insediare a Costantinopoli un patriarca filo-monotelita che il padre aveva precedentemente rimosso per avviare la riconciliazione con Roma³²². Probabilmente, a Roma giunsero notizie su una possibile ripresa del monotelismo a Costantinopoli, e Giovanni V si oppose, chiedendo chiarimenti. Non abbiamo notizia di una simile lettera del papa, ma ne intuiamo l'esistenza da una possibile risposta, una strana lettera inviata da Giustiniano II al papa nel febbraio del 687, con la quale l'imperatore confermava gli atti del concilio, ma con un anno e mezzo di ritardo dalla sua ascesa al trono³²³.

Gli eventi dell'elezione disputata del 686, quindi, andarono probabilmente in questo modo: ricevute le preoccupanti notizie da Costantinopoli, Giovanni V chiese chiarimenti all'imperatore, ma morì poco dopo. Il danno era fatto, e quella parte del clero ostile ai "papi agatoniani", sentendo venir meno l'unico elemento di possibile identificazione con costoro, decise di opporsi all'elezione di Teodoro. L'esercito, però, aveva occupato preliminarmente la basilica lateranense, e così si entrò nella situazione di stallo descritta precedentemente. L'elezione di Conone, il terzo candidato, che il *Liber* attribuisce a un colpo di mano del clero, potrebbe spiegarsi così: il clero, vista l'impossibilità di eleggere il proprio candidato senza il sostegno dell'*exercitus*, scese a patti con alcuni *iudices* e capi dell'esercito, che forse si era

³²² Cfr. (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*, 2009, p. 518-519).

³²³ ACO II, p. 886-887.

diviso in seguito alle notizie giunte da Costantinopoli, proponendo un candidato che potesse accontentare una parte dei funzionari civili e dei militari. Forse, infatti, Conone stesso aveva stretti legami personali con uno o più funzionari militari, perché era figlio di un soldato (il *Liber* lo definisce *oriundus patre Thraceseo, edocatus apud Siciliam*). La fazione militare, dunque, si spaccò in due, ed ecco spiegata l'ambiguità del *Liber*, che attribuisce all'*exercitus* sia un sostegno sia un'opposizione a Conone.

Questi, come si capisce dal *Liber*, che lo dipinge come un tranquillo vegliardo, fu probabilmente scelto come un papa di transizione, che il clero propose per rafforzare le proprie posizioni e i propri legami con una parte delle autorità bizantine, avendo come fine ultimo quello di rimandare l'elezione di Teodoro. Però, sempre stando al racconto del *Liber*, il clero dovette sopportare diverse ingerenze, in quanto Conone agì ampiamente in favore di quei legami personali che gli avevano permesso l'elezione a papa, e *ultra consuetudinem, absque consensu cleri, ex inmissione malorum hominum, in antipathia ecclesiasticorum* nominò un diacono siciliano come rettore del patrimonio papale della Sicilia, una carica che spettava ai diaconi di Roma.

Durante il suo pontificato giunse la tanto attesa risposta di Giustiniano II, che si riallineò alla politica religiosa di Roma, rafforzando nuovamente il partito filoimperiale di Teodoro.

Morto Pietro, fu l'arcidiacono Pasquale (descritto con disprezzo dal biografo di Sergio, al contrario di Teodoro) a farsi espressione dei risentimenti del clero. Viste, probabilmente, assottigliarsi le possibilità per i nemici di Teodoro di ottenere la carica papale, in quanto il sostegno di una parte dei militari sembrò venire meno, Pasquale decise di far scendere in campo un altro soggetto politico, l'esarca, che gli concesse il suo appoggio. Ci troviamo quindi a dover constatare una situazione peculiare: le forze bizantine di Ravenna, infatti, si opposero alla fazione filoimperiale del clero romano. Le conseguenze di questa interpretazione andrebbero

esplorate meglio, contestualizzandole all'interno del particolarismo ravennate di quegli anni e dei rapporti altalenanti della capitale dell'esarcato con Giustiniano II e con il papato³²⁴.

Così, alla morte di Conone, Pasquale poté opporsi a Teodoro, probabilmente raccogliendo di nuovo il consenso di un'ampia parte del clero: il biografo di Sergio, che racconta l'evento a quindici anni di distanza, cerca di essere il più possibile conciliante e di presentare un sostegno il più ampio possibile per il suo beniamino, trattenendosi dal descrivere una scissione netta nelle componenti cittadine come era avvenuto per l'elezione di Conone. Eppure, una divisione ci fu, e lo intuiamo quando il biografo si fa scappare un "se così si può dire", elencando il clero fra i sostenitori di Sergio al Palatino.

Come abbiamo visto, Teodoro occupò una parte del Laterano e Pasquale un'altra, attendendo l'arrivo dell'esarca. La situazione, stando al *Liber*, si risolse in un modo molto simile a quanto era accaduto l'anno precedente, con la differenza che, stavolta, il terzo candidato era più vicino al partito filoimperiale, "agatoniano", di quanto non lo fosse stato Conone, che era invece stato espressione di un preciso particolarismo locale.

Sergio, un presbitero siciliano di famiglia siriana, «natione Syrus, Antiochiae regionis, ortus ex patre Tiberio in Panormo Siciliae»³²⁵, era giunto a Roma sotto il pontificato di Adeodato (672-676) ed era entrato subito nel clero, distinguendosi immediatamente per le sue capacità nella *schola cantorum*: «et quia studiosus erat et capax in officio cantelenae, priori cantorum pro doctrina est traditus». Divenne prima accolito, e fu poi ordinato presbitero, proprio da Leone II, della chiesa di Santa Susanna, dove, secondo il *Liber*, celebrò *impigre* l'ufficio liturgico nelle chiese cimiteriali. Era dunque un *outsider*, a Roma non da moltissimi

³²⁴ Ci si ricordi, dopotutto, che quando Sergio si ribellerà di lì a pochi anni ai decreti del concilio quinisesto sarà l'esercito ravennate, non quello romano, ad offrirgli un aiuto militare contro l'imperatore.

³²⁵ LP, p. 371-382.

anni e più giovane dei membri della cerchia agatoniana, ma ad essa probabilmente ben gradito, così come era ben accetto da una parte del clero non greco, soprattutto dai presbiteri, che ne favorirono l'elezione. Teodoro accettò subito l'elezione di Sergio e rimase arcipresbitero per tutto il suo pontificato e oltre, mentre Pasquale pagò caramente l'aver richiesto l'appoggio dell'esarca e dell'esercito di Ravenna.

Sergio rimase sul trono pontificio per molto tempo, quasi quindici anni: si dimostrò diverso dai suoi predecessori e successori, meno teologo e più uomo d'azione, molto attento al culto materiale di San Pietro, a questi estremamente devoto, e fortemente attaccato alle tradizioni romane. La posizione filobizantina e filoimperiale, però, come vedremo, rimase viva all'interno del clero romano, così come rimasero attivi gli uomini che ne erano stati espressione.

Prima di passare all'analisi del pontificato di Sergio è necessaria una premessa. Rispetto ai suoi predecessori che abbiamo preso in considerazione, Agatone e Leone, purtroppo non ci è giunto (quasi) nulla scritto da Sergio: fortunatamente, però, la sua biografia spicca fra quelle del periodo, trattandosi di un'opera che costruisce con un intelligentissimo lavoro di lima, sin dall'inizio, la figura di un Sergio – papa – successore di Pietro – custode ed esaltatore della sua memoria e dell'ortodossia. La *Vita Sergii*, ad esempio, si apre con l'episodio, già menzionato, in cui il pontefice è costretto a spogliare la basilica di San Pietro da *cantaros* et *coronas* per soddisfare la cupidigia dell'esarca, una breve narrazione che raggiunge sapientemente il duplice scopo di esaltare maggiormente le successive azioni del papa in favore del culto di San Pietro e motivare l'imminente rivolta dei romani contro i funzionari imperiali, inserita subito dopo nell'economia del racconto. La costruzione così peculiare di questa biografia è un'ulteriore conferma del fatto che il clero romano, o quantomeno il clero lateranense che partecipò alla stesura del testo, fu molto vicino a Sergio.

5.2. Sergio e l'Oriente

5.2.1. Il rifiuto dei canoni del concilio Quinisesto

Nel 685, alla morte di Costantino IV, gli era succeduto sul trono il figlio sedicenne Giustiniano II, estremamente ambizioso e fervente religioso quanto colui di cui portava il nome. Il suo regno iniziò felicemente: Giustiniano stipulò trattati con gli arabi che gli permisero di recuperare alcuni territori ad est e condusse una guerra con cui potè fare altrettanto ad ovest, ma questo periodo durò ben poco. La sua ambizione, il rapace fiscalismo e lo sperpero che attuò delle risorse economiche dell'impero portarono alla sua deposizione nel 695, dopo la quale si succedettero, nel giro di vent'anni, ben sei imperatori (compreso un suo temporaneo rientro in campo, durante il quale attuò una serie di spietate repressioni), fino all'avvento della dinastia isaurica³²⁶.

Giustiniano II, vuoi per autentico spirito religioso e desiderio di mettere ordine nell'impero, vuoi per avere anch'egli il "suo" concilio ecumenico, convocò nel 691/692 un'assemblea di vescovi che doveva "completare" il quinto e il sesto concilio ecumenico (da cui il nome che fu attribuito successivamente a questo concilio, "Quinisesto"; il concilio viene chiamato anche "Trullano" o "in Trullo", dal nome della sala del palazzo imperiale dove si svolse), nei quali si era deliberato esclusivamente su questioni dogmatiche, con delle disposizioni disciplinari. L'intento era quello di operare un generale riordino amministrativo, sociale e culturale della Chiesa e di rivedere, razionalizzare e aggiornare il diritto canonico

³²⁶ Cfr. da ultimo (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016), *infra*.

tradizionale «che non aveva più avuto accrescimenti né più era stato aggiornato da oltre due secoli, nonostante i profondi cambiamenti sociali, demografici e politici avvenuti»³²⁷.

Degli atti ci sono pervenuti i 102 canoni, preceduti dal *Logos Prosphonetikos* di saluto e ringraziamento all'imperatore da parte dei vescovi presenti, e la lista delle sottoscrizioni, firmata dai quattro patriarchi orientali e da 220 vescovi, quasi tutti appartenenti al patriarcato di Costantinopoli³²⁸.

Il primo canone confermava le decisioni e le condanne dei sei precedenti concili, inclusa quella a papa Onorio; nel secondo canone si confermavano 85 costituzioni apostoliche (le collezioni canoniche romane ritenevano valide solo le prime 50 di queste³²⁹) e i canoni statuiti da altri concili precedenti, nessuno dei quali, tranne quello di Cartagine, era stato presieduto da vescovi occidentali. I canoni successivi erano divisi per destinatari: 3-39 per il clero, 40-49 per i monaci, i rimanenti per i laici. L'insieme dei canoni costituisce per noi un documento estremamente interessante, in quanto, laddove cerca di mettere un freno a molte pratiche religiose "eterodosse" del popolo, ci permette di intravedere un mondo di spiritualità popolare sorprendentemente simile a quello dipinto da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*.

³²⁷ (Dagron, *La Chiesa e le cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo* (VII secolo-inizi dell'VIII), p. 77-78).

Sul concilio Quinisesto cfr. (Laurent, 1965); (Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Kostantinopeler Konzil von 692*, 1990); (Mcmanus, 1995); (Nedungatt & Featherstone, 1995); (Ohme, *The Causes of the Conflict about Quinisext Council: New Perspectives on a Disputed Council*, 1995); (Ohme, *Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel am Ende des 7. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Concilium Quinisextum*, 2006); (Humphreys, 2015, p. 39-77).

³²⁸ (Nedungatt & Featherstone, 1995)

³²⁹ Cfr. (Ohme, *Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and the Church Fathers*, 2012).

La prima sezione comprendeva alcuni canoni di disciplina generale rivolti a tutte le chiese: ad esempio, veniva sancito che i sacerdoti non potevano essere usurai, simoniaci, o riscuotere denaro per la Comunione³³⁰; non potevano gestire una taverna o partecipare alle gare di cavalli, e dovevano vestirsi sobriamente³³¹; venivano indicate le età di ammissione al diaconato e al presbiterato, il numero di diaconi corretto per una singola chiesa, le funzioni che spettavano ai diaconi e ai presbiteri³³².

Altri canoni di questa sezione rispondevano alle problematiche causate dalla crisi del VII secolo: si concedeva, ad esempio, che i sinodi provinciali potessero essere convocati solo una volta l'anno³³³; si precisava che i preti e i vescovi scappati dalla propria chiesa di appartenenza a causa delle incursioni dei barbari dovevano fare ritorno al posto che gli spettava³³⁴; si stabiliva, inoltre, la validità delle ordinazioni dei vescovi anche per le diocesi cadute in mano ai barbari³³⁵.

I canoni stabilivano una differenza sostanziale tra le chiese rimaste in territorio imperiale e quelle sotto il dominio dei popoli invasori: l'ambito ecclesiastico delle diocesi dei territori perduti, infatti, risultava ridotto a esistere solo di diritto, in modo potenziale, fino a quando su queste regioni non fosse stato riaffermato il potere dell'imperatore³³⁶. Tale riconquista poggiava sull'ideologia secondo cui la cattolicità della Chiesa può manifestarsi solo

³³⁰ (Nedungatt & Featherstone, 1995) c. 10, p. 81; c. 22, p. 97; c. 23, p. 98.

³³¹ Ibid., c. 9, pp. 80-81; c. 24, p. 99; c. 27 p. 102.

³³² Ibid., c. 11, pp. 81-82.

³³³ Ibid., c. 8, pp. 79-80.

³³⁴ Ibid., c. 18, pp. 93-94.

³³⁵ Ibid., c. 37, pp. 115-116.

³³⁶ (Peri, *Le Chiese nell'impero e le Chiese tra i barbari. La territorialità ecclesiastica nella riforma canonica trullana*, 1995).

entro i confini geopolitici della *Basileia*, provvidenziale, definitiva e immutabile. Volendo fornire una risposta alle condizioni di incertezza e disordine in cui versavano diverse chiese, il concilio riaffermava perentoriamente i vincoli giuridici a cui tali chiese dovevano sottostare, e stabiliva in via definitiva che l'unico ambito reale di applicazione dei suoi canoni era quello costituito dalle diocesi rimaste in territorio imperiale, sotto le giurisdizioni dei patriarcati di Costantinopoli e di Roma.

Con questa premessa si spiega la riconferma, nel corpus canonico trullano, del canone 28 del Concilio di Calcedonia, che assegnava alla sede costantinopolitana il secondo posto nella gerarchia ecclesiastica imperiale, a suo tempo oggetto di una dura resistenza opposta da Leone Magno; il canone, successivamente, era stato omissso da tutte le raccolte canoniche romane³³⁷.

Il Concilio Trullano, composto da un'assemblea di vescovi provenienti per la stragrande maggioranza dal patriarcato di Costantinopoli, non poteva che considerare la norma valida ed ecumenica, ancor più alla fine del VII secolo, quando il governo pentarchico della Chiesa era di fatto nelle mani delle sole due sedi dell'Antica e della Nuova Roma.

La presenza preponderante dei vescovi costantinopolitani in sede conciliare spiega anche la volontà omologatrice dei canoni sotto il profilo disciplinare e liturgico, tesa a uniformare prassi diverse, esistenti da tempo nei territori lontani dalla capitale, sul modello delle usanze costantinopolitane. Ad esempio, il canone 3 proponeva di unire i canoni romani a quelli costantinopolitani riguardo al celibato dei preti, e il canone 13 correggeva esplicitamente l'uso romano della coabitazione in castità dei preti sposati³³⁸. Si correggevano anche alcune usanze della chiesa armena, quali quella di non mischiare con acqua il vino durante la

³³⁷ (Herrin, 2009).

³³⁸ (Nedungatt & Featherstone, 1995), c. 3, pp. 69-74, c. 13, pp. 84-87.

celebrazione eucaristica e la pratica di ammettere al sacerdozio solo i membri di famiglie in cui ci fossero già sacerdoti³³⁹.

Nella sezione dedicata ai laici erano enumerati una serie di provvedimenti diretti a proibire pratiche “pagane” ancora in uso, come le norme contro gli indovini³⁴⁰. Anche qui le prescrizioni di alcune norme disciplinari si ponevano in esplicito contrasto con quelle attestate a Roma: il canone 55 proibiva il digiuno sabbatico durante la Quaresima, pratica che la Chiesa romana esercitava strettamente³⁴¹. Infine, due canoni riguardanti le immagini rappresentavano importanti novità: il canone 73 proteggeva ed esaltava il culto della croce, proibendo ad esempio che la croce venisse rappresentata sui pavimenti, dove poteva essere calpestata³⁴²; al contrario, il canone 82 proibiva un particolare tipo di rappresentazione pittorica:

«In alcune pitture delle sacre immagini, è ritratto l’agnello indicato col dito dal Precursore, agnello che è stato ammesso come rappresentazione (τύπον) della grazia, in quanto prefigura per noi, per legge, il vero agnello, Cristo nostro Dio. Venerando dunque le antiche rappresentazioni e ombre come simboli e prefigurazioni della verità offerte dalla Chiesa, noi tuttavia onoriamo prima la grazia e la verità, in quanto abbiamo ricevuto la pienezza della legge. Affinché dunque ciò che è perfetto (τὸ τέλειον) sia ritratto davanti agli occhi di tutti anche nei dipinti, noi decretiamo che la figura dell’agnello che toglie il peccato del mondo, Cristo nostro Dio, sia rappresentato da questo momento in avanti in forma umana, anche nelle immagini, al posto dell’antico agnello; poiché attraverso ciò noi veniamo a conoscere la profondità

³³⁹ Ibid., cc. 32-33, pp. 106-109.

³⁴⁰ Ibid., c. 61, pp. 180-181.

³⁴¹ Ibid., c. 55, pp. 136-137.

³⁴² Ibid., c. 73, p. 155.

dell'umiliazione della parola di Dio, e siamo condotti al ricordo della sua vita nella carne e della sua passione e della sua morte salvifica, e della redenzione che da lì giunse al mondo.»³⁴³

Se il culto della croce era legittimato ed esaltato, le immagini antiche dell'*Agnus Dei* venivano sì rispettate, ma il canone preferiva un solo modo di rappresentare la divinità, che non corrispondeva a quello della tradizione. Il canone 82, dunque, riflette la nuova importanza attribuita alle immagini alla fine del VII secolo: le icone erano ormai ritenute in diverse tradizioni come un luogo di presenza reale del *prototipo*, oggetto di culto al di là di una suggestione evocativa. In quanto oggetti di culto fondamentali, i padri conciliari iniziarono a preoccuparsi di stabilirne i criteri di ortodossia³⁴⁴.

La presenza di questa prescrizione in un concilio di marca decisamente orientale, che tendeva in più occasioni a uniformare alla prassi costantinopolitana le pratiche liturgiche e gli usi disciplinari delle diverse chiese, è stata molto discussa dalla critica, in particolare in relazione alla figura di Sergio I e alle sue committenze artistiche.

Il *Liber* racconta che Giustiniano inviò i canoni del concilio a Sergio, «utpote capiti omnium sacerdotum», affinché li firmasse. Si dà poi conto, con un tono decisamente drastico, della prima ricezione degli atti a Roma. Il papa infatti sconfessò i legati della sede apostolica che, «decepti», li avevano sottoscritti, ed «eos ut invalidos respuit atque abiecit, eligens ante mori quam novitatum erroribus consentire»: eventualità che, come insegna la vicenda di Martino, era tutt'altro che remota, ma Sergio decise comunque di mantenere la linea dura.

³⁴³ Ibid., c. 82, pp. 162, 20 – 164, 5.

³⁴⁴ (Brubaker, *Icons before Iconoclasm?*, 1998); (Brubaker, *In the Beginning was the Word: Art and Orthodoxy at the Council of Trullo (692) and Nicaea (787)*, 2006).

Secondo una certa tradizione storiografica il concilio sarebbe stato convocato con un preciso intento antiromano, che si rifletterebbe espressamente in molti canoni del concilio e a cui corrisponderebbe una reazione uguale da parte dei pontefici, specialmente da parte di Sergio I. Questa interpretazione riguarda particolarmente il canone 82, a partire da una proposta formulata a suo tempo dal Duchesne. Lo studioso, nell'analizzare il passo (che vedremo) del *Liber Pontificalis* in cui il biografo dà conto di alcune innovazioni liturgiche di Sergio I, fra cui l'istituzione del canto dell'*Agnus Dei* durante la *confractio dominici corporis*, ipotizza in nota che l'introduzione di tale canto potrebbe essere intesa come «une protestation» di Sergio I «contre le canon 82 du concile in Trullo, qui proscrivit le représentation symbolique du Saveur sous forme d'agneu». Una nota ipotetica del Duchesne è stata sufficiente a dar vita ad un secolo di interpretazioni storiografiche³⁴⁵.

Queste interpretazioni si scontrano tuttavia con un dato ben desumibile dal testo stesso del canone, che non è stato tenuto in sufficiente considerazione, a causa della tendenza a voler individuare nel pontificato di Sergio I, ma più in generale nelle forme espressive della Chiesa romana del VII-VIII secolo, sia liturgiche che pittoriche, delle manifestazioni che rendano palesi gli intenti, o le premesse, della svolta politica che ebbe luogo quando si consumò la definitiva rottura tra Roma e Bisanzio. Il canone, infatti, prescrive una norma che riguarda specificamente le immagini, non le pratiche liturgiche associate ai simboli. L'introduzione del canto dell'*Agnus Dei*, probabilmente di origine siriana, a Roma, si colloca piuttosto, come vedremo a breve, nell'ambito di una più generale riforma liturgica di Sergio, in cui giocarono un ruolo importante una serie di usanze di origine orientale.

³⁴⁵ LP, p. 381, n. 42. Dello stesso avviso furono, ad esempio, (Grabar, *L'iconoclasme byzantine*, 1957, p. 96-107); (Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, 1972, p. 47-48); (Breckenridge, *Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II*, 1972).

Gli studi più recenti, al contrario, hanno provato come il concilio Trullano fu riconosciuto legittimo a Roma già nell’VIII secolo, tanto che i suoi canoni vennero esplicitamente citati dai successori di Sergio³⁴⁶. Abbandonando, quindi, ancora una volta l’idea di opposizione quasi ontologica tra Roma e Bisanzio, che i rigorosi canoni “antiromani” del concilio avrebbero rinfocolato, allora perché i tomi nei quali erano contenuti questi stessi canoni vennero rifiutati così decisamente dal pontefice?

La rottura avvenne non tanto a causa del disaccordo dottrinale sulle questioni disciplinari, ma per le premesse ideologiche con cui aveva avuto luogo la convocazione stessa del concilio. Il *Prosphonetikos* del concilio Quinisesto, infatti, amplifica grandemente le prerogative dell’imperatore nella gestione del governo della Chiesa. Giustiniano II, lodato per aver convocato la sinodo, è il miglior correttore ed edificatore delle genti, il disciplinatore unico e legittimo dell’ecumene-impero. Come Cristo, conduce il suo gregge dalle tenebre dell’ignoranza alla luce della sapienza; l’imperatore viene definito sacerdote e guerriero, che medita sulla Chiesa giorno e notte, destinato a correggerla, edificarla e condurla verso il bene; inoltre, in chiusura, si legge un voluto riferimento all’analogia petizione dei Padri presenti al concilio Costantinopolitano I, radunatosi nel 381 per volontà dell’imperatore Teodosio: come allora, i vescovi chiedono all’imperatore di apporre la sua firma agli atti per sanzionare gli accordi formulati grazie al suo invito³⁴⁷. Il Costantinopolitano I costituiva un precedente per il Trullano, in quanto si era svolto senza la presenza dei rappresentanti della sede apostolica, ma in seguito i suoi atti erano stati ratificati dai papi; e, come nel caso del Quinisesto, la firma dell’imperatore compariva negli atti.

³⁴⁶ Cfr. (Brunet, 2011).

³⁴⁷ (Nedungatt & Featherstone, 1995, p. 46-54); Cfr. (Ohme, *The Causes of the Conflict about Quinisext Council: New Perspectives on a Disputed Council*, 1995).

Negli atti del Quinisesto la firma del *basileus* precedeva quella di tutti i vescovi, incluso il papa. La lista delle sottoscrizioni, inoltre, sovvertiva la gerarchia delle sedi ancora in vigore nel VI Concilio Ecumenico dieci anni prima: la sede di Nuova Giustinianopoli compariva nell'elenco prima di quella di Tessalonica, capitale dell'Ilirico orientale, ai cui metropolitani non era concessa la precedenza nella lista delle firme in quanto rappresentanti di Roma. I vescovi dell'Ilirico erano associati ai suffraganei della sede di Costantinopoli, e le loro sottoscrizioni seguivano quella del patriarca. I legati «decepti» di cui parla il *Liber*, dunque, devono essere probabilmente identificati con i vescovi dell'Ilirico, le cui firme apparivano nella lista gerarchicamente ridotte.

Sia l'idea di Chiesa così marcatamente imperiale che caratterizzava le proposizioni del *Prosphonetikos*, sia i cambiamenti giurisdizionali in favore di Costantinopoli, sconfessando tutto ciò per cui Agatone e Leone si erano battuti, portarono il papa a condannare a priori il concilio per il modo in cui era stato convocato, «extra ritum ecclesiasticum», piuttosto che contestare puntualmente i canoni contrari alla tradizione romana.

È importante sottolineare che l'espressione «eligens ante mori quam novitatum erroribus consentire», usata dal biografo di Sergio, corrispondeva esattamente al giuramento rituale pronunciato dai papi nel giorno della loro consacrazione, in uso da pochissimi anni e registrato nel *Liber Diurnus*³⁴⁸. Il pontefice appena eletto pronunciava la professione di fede, «ad confirmationem predictarum sanctorum quinque synodorum definita sunt atque decreta», riconfermava la dottrina diluita del VI concilio e prometteva che sarebbe stato pronto a combattere «numquam aliquod novi contra catholicam atque orthodoxam fidem (...) si

³⁴⁸ (Hermanin de Reichenfeld, *The Imago Papae after the Monothelite Controversy: the Biography of Sergius I (687-701) in the Liber Pontificalis*, in corso di stampa).

oportunum fuerit etiam mori»³⁴⁹. Il *Liber Pontificalis*, dunque, presenta da subito Sergio come un campione dell'ortodossia agatoniana.

5.2.2. L'episodio del *protospatharius* Zaccaria

Giustiniano reagì alla risposta del pontefice con fermezza: dapprima fece deportare a Costantinopoli due fra i più importanti funzionari e consiglieri papali, Bonifacio *consiliarius*³⁵⁰ e Giovanni vescovo di Porto³⁵¹. Successivamente, poiché quest'azione non aveva sortito alcun effetto, inviò a Roma il *protospatharius* Zaccaria, con l'ordine di arrestare Sergio.

Fin qui sembra ripetersi il solito schema degli eventi, ma da questo momento le cose cambiano.

La narrazione (vedi Testo 6) prosegue con un'immagine di grande impatto: il papa fa spalancare le porte del Laterano e permette alla «generalitatem militiae et populi qui pro eo occurrerant» di entrare, accogliendo, seduto su un trono, sotto le immagini di Pietro e Paolo, la folla inferocita. Sergio riesce a placare i *corda eorum*, «datoque apto et suavi responso», ma costoro, «zelo ducti pro amore et reverentia tam ecclesiae Dei quamque sanctissimi pontificis»,

³⁴⁹ LD, pp. 108-109.

³⁵⁰ Su questo importantissimo personaggio, alto funzionario papale durante tredici pontificati, perfettamente bilingue, traduttore di diverse opere (una sorta di Anastasio Bibliotecario del VII secolo), cfr. (Berschin, *Bonifatius Consiliarius: Ein Römischer Übersetzer in der Byzantinischen Epoche des Papsttums*, 1989).

³⁵¹ Abbiamo incontrato già due volte Giovanni di Porto: la biografia di Agatone nel *Liber* ce lo aveva presentato come uno dei delegati romani al concilio ecumenico, ed era stato lui a recitare la messa in latino davanti a Costantino; nel racconto della *Vita Wilfridi*, invece, era colui che aveva aperto la sinodo del 679, pronunciando un discorso di elogio per il papa. Giovanni di Porto si recò per due volte a Costantinopoli: la prima, ricolmo di onori, su un cavallo riccamente bardato; la seconda, in catene.

non lasciano il palazzo finchè Zaccaria non viene cacciato dalla città, «cum iniuriis et contumeliis». Il racconto si conclude con un riferimento alla deposizione di Giustiniano, avvenuta poco dopo, che effettivamente gli impedì di attuare una qualsiasi ritorsione: «(Iustinianus) est, Domino retribuente, regno privatus; sicque ecclesia Dei inperturbata cum suo praesule, Christo favente, servata est.».

Sarebbe un errore vedere in un simile evento un definitivo distacco ideologico-politico dall'impero: un simile desiderio non è certamente attribuibile a Sergio, che fece di tutto per non approfittare della situazione, calmando gli animi e lasciando andare via Zaccaria illeso. Probabilmente, non era neanche un'ideologia sposata dagli autori del *Liber*: quello che leggiamo non è una critica severa all'impero o "all'Oriente", ma a questo singolo imperatore e alle sue azioni, anche per quanto riguarda il racconto dello svolgimento del concilio, diretto dispoticamente da Giustiniano, in opposizione ai meriti che il *Liber* aveva riconosciuto al padre Costantino durante il VI concilio, nella biografia di Agatone.

I pontefici restano e resteranno ancora a lungo leali all'impero, ma i tempi di Vigilio e Martino erano finiti: Sergio aveva ora dalla sua parte un effettivo potere militare, in quanto si era compiuto il connubio, politico anche se non ancora sociale, tra *milites* e papato, e questo processo non farà che intensificarsi nei decenni successivi.

Al di là delle parole del *Liber*, che presentano l'arrivo delle milizie «per l'amore verso la Chiesa di Dio e il reverendissimo pontefice» come un evento provvidenziale, dovuto alla suprema protezione esercitata da Pietro sulla sua Chiesa e sul suo successore, dobbiamo constatare che il nuovo ceto iniziava a sviluppare una coscienza di sé e a percepirsi come qualcosa di diverso da un gruppo di funzionari imperiali, e i suoi interessi locali potevano ora collegarsi a quelli del papa senza più bisogno della presenza di un esarca o un comandante ribelle che facesse da mediatore. I pro e i contro di queste nuove opportunità, per dei papi che

si sentivano profondamente legati all'istituzione imperiale ma erano pronti a ribellarsi alle politiche religiose dei singoli imperatori, sarebbero emersi in seguito.

Inoltre, è importante sottolineare che nell'episodio compare per la prima volta il termine *patriarchium*, usato insieme ad *episcopium* per identificare il palazzo lateranense. La scelta terminologica ha un'importanza cruciale: la sede papale, che dopo i successi di Agatone individuava più consapevolmente la *pars occidentalis* dell'impero come sua area patriarcale specifica, si equiparava così a Costantinopoli, ma senza rinunciare al "primato" ecclesiastico³⁵².

5.3. Sergio e l'Occidente

Sergio fu in rapporto con la Chiesa spagnola, ma l'operato di Leone II nei confronti del regno visigoto non ottenne i risultati sperati. Infatti, dopo la ricezione degli atti parzialmente tradotti del VI Concilio Ecumenico, l'arcivescovo Giuliano di Toledo nel 684 aveva inviato a Roma una prima versione di un *Apologeticum fidei*, a difesa della sua ortodossia, che papa Benedetto II aveva ricevuto e per il quale aveva chiesto delle spiegazioni dottrinali. Giuliano aveva risposto con toni autorevoli, talvolta anche molto duri, inviando un secondo *Apologeticum fidei*, che fu ricevuto da Sergio nel 688³⁵³. Il papa, dopo aver fatto approvare il

³⁵² Cfr. (Capo, *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*, 2009, p. 151).

³⁵³ PL 84, coll. 514-524, particolarmente quando il vescovo conclude le sue spiegazioni riguardo alle formule del suo precedente *Apologeticum* contestategli da Benedetto II sulla presenza di tre sostanze di Cristo, corpo, anima e divinità: «Ac sane quatuor specialitates capitulorum quae ut a nobis solida efficerentur hortati sunt, quid a quo fuerit doctore prolatum, congesto in uno responsionis nostrae libro catholicorum dogmate Patrum, ante hoc biennium parti illi porreximus dignoscendum. Iam vero si post haec et ab ipsis dogmatibus Patrum quibus haec prolata sunt in quocunque dissentiant, non iam cum illis est amplius contendendum; sed maiorum directo calle

documento da una sinodo, inviò a Giuliano una dichiarazione di soddisfazione che pose fine al malinteso, e mandò all'imperatore una copia dell'*Apologeticum*³⁵⁴. L'avvenimento, che dovette chiudere un incidente diplomatico piuttosto significativo nei rapporti tra la chiesa visigota e la sede romana, non è registrato dal *Liber*.

Il clero spagnolo alla fine del VII secolo, fortemente autonomo e organizzato, non formulò mai riserve esplicite contro l'autorità della sede di Pietro, ma continuò ad esibire un'orgogliosa e peculiare consapevolezza di sé. A causa di tale indipendenza, dovuta tanto allo strettissimo legame tra la chiesa e il re, in virtù del quale la sinodo vescovile era, come abbiamo ricordato, la principale assemblea politica del regno, quanto alla lunga sopravvivenza delle istituzioni statali e della cultura classica nella penisola iberica durante il regno visigoto, la chiesa spagnola continuò a distinguersi ampiamente dalle altre chiese nazionali d'Occidente³⁵⁵, fino alla conquista araba.

inhaerentes vestigiis, erit per divinum iudicium amatoribus veritatis responsio nostra sublimis, etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis». Giuliano si erigeva a maestro tanto nel campo dell'esegesi quanto nella grammatica, e rimproverava a «quell'uomo» di aver trascurato alcune sue espressioni perché le aveva saltate, leggendo rapidamente e male. La lettera si chiudeva con la dichiarazione che Giuliano avrebbe seguito la retta via, senza discutere con chi avesse dissentito, e, in forza del *divinum iudicium*, questa sua *responsio* sarebbe risultata *sublimis* per gli *amatores veritatis*, a dispetto delle opinioni degli *ignorantes aemuli*.

³⁵⁴ L'episodio è narrato dall'anonimo continuatore della Cronaca universale di Isidoro da Siviglia, di cui Mommsen pubblicò il testo sotto il titolo di «Cronaca del 754», data nella quale termina il racconto. L'edizione critica più recente dell'opera si legge in Cron. Moz.

³⁵⁵ Per una sintesi dei rapporti tra la chiesa spagnola e Roma dopo la conversione del re Recaredo cfr. (Lacarra, 1960).

5.3.1. I rapporti con i longobardi

Sotto il regno di Cuniperto (688-700), che coincise quasi *ad annum* con il pontificato di Sergio, si tenne una sinodo a Pavia durante la quale i vescovi del regno longobardo si pronunciarono finalmente favorevoli ad accogliere il quinto concilio ecumenico, concludendo così lo scisma tricapolino³⁵⁶. Fu un successo importantissimo per la Chiesa romana, contemporaneo alla definitiva conversione dei Longobardi e alla fine dell'autocefalia di Ravenna: infatti, il *Liber* registra che Sergio ordinò a Roma il nuovo arcivescovo di Ravenna, Damiano. Sotto il pontificato di Sergio, dunque, tutta la Chiesa della penisola tornò sotto l'egida del papa, mettendo fine a più di un secolo di divisioni.

Per il biografo di Sergio, la fine dello scisma è da attribuire esclusivamente all'azione del papa: gli scismatici «eiusdem beatissimi papae spiritalibus monitis atque doctrinis instructi conversi sunt (...) et qui prius sub erroris vitio tenebantur, doctrina apostolicae sedis inluminati, cum pace consonantes veritati ad propria relaxati sunt» (si veda l'utilizzo, ancora una volta, dell'efficace terminologia della luce). La fine dello scisma conduce alla *pax*, quella pace in Occidente di cui Agatone e i vescovi occidentali, scrivendo all'imperatore, si erano dichiarati garanti, e che Leone II più volte aveva identificato con la concordia delle Chiese all'insegna della dottrina emanata da Roma.

La notizia del *Liber* venne ripresa da Paolo Diacono³⁵⁷, ma un'altra fonte, il *Carmen de synodo ticinensi*, redatto da un contemporaneo monaco bobbiese, attribuì l'iniziativa della convocazione della sinodo al re Cuniperto, il quale avrebbe provveduto spontaneamente a ripristinare l'unità della fede in tutta l'Italia. Solo dopo che i vescovi del regno si erano accordati

³⁵⁶ Sullo scisma di Aquileia cfr. (Riché, p. 627-629; 647-648).

³⁵⁷ HL, p. 316-318.

tra loro, ricomponendo lo scisma, avrebbero inviato dei messi al papa, che fece bruciare gli scritti degli eretici e promise a Cuniperto, per il suo santo zelo, la remissione dei suoi peccati³⁵⁸.

5.3.2. I rapporti con l'Anglia

Quando la presenza di altre fonti ci permette di aggiungere alcuni elementi al racconto del *Liber*, riusciamo a capire che l'immagine che ci fornisce il biografo di Sergio non era così lontana dalla realtà: in particolare, abbiamo qualche notizia in più per quanto riguarda l'importantissimo rapporto del pontefice con la Chiesa anglosassone, appena accennato nel *Liber*³⁵⁹. Sergio, infatti, è nominato spesso nelle cronache dell'isola³⁶⁰, che ci dicono che il pontefice intervenne nelle questioni di giurisdizione ecclesiastica, inviò il pallio al nuovo arcivescovo di Canterbury, ricevette diversi individui importanti appartenenti all'ambiente ecclesiastico insulare. Inoltre, possediamo diversi privilegi che sarebbero stati concessi da Sergio in favore di alcuni monasteri inglesi³⁶¹. Il rapporto fra la Chiesa di Roma e quella insulare si andava via via intensificando, come abbiamo visto con Agatone, aprendo nuovi scenari: si diffondeva sempre più la pratica della *peregrinatio* verso la sede apostolica da parte

³⁵⁸ Cfr. Carmen de Synodo.

³⁵⁹ Viene detto solamente che «Hic ordinavit Bertoaldum Britanniae archiepiscopum atque Clementem in gentem Frisonum», LP, p. 376.

³⁶⁰ Sergio è menzionato, ad esempio, da Beda e da Guglielmo di Malmesbury: cfr. (Von Falkenhausen V. , Sergio I, santo).

³⁶¹ (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972, p. 495-498)

di questi anglosassoni che guardavano a Roma come al vertice morale e giurisdizionale della Chiesa³⁶².

Si possono citare due importantissimi esempi: nel 689 il re del Wessex, Caedwalla, si recò a Roma dopo aver abdicato. Il 10 aprile fu battezzato nella basilica di San Pietro dal papa, che gli impose il nome di Pietro, e quando morì, dopo qualche giorno, fu sepolto nella stessa basilica. Sergio, per commemorare l'evento, fece apporre sulla tomba un'iscrizione funeraria molto solenne e celebrativa:

Culmen, opes, subolem, pollentia regna, triumphos,
Exuuias, proceres, moenia, castra, lares;
Quaeque patrum uirtus, et quae congesserat ipse
Caedual armipotens, liquit amore Dei;
Ut Petrum, sedemque Petri rex cerneret hospes,
Cuius fonte meras sumeret almus aquas,
Splendificumque iubar radianti carperet haustu,
Ex quo uiuificus fulgor ubique fluit.
Percipiensque alacer rediuuuae praemia uitae,
Barbaricam rabiem, nomen et inde suum
Conuersus conuertit ouans; Petrumque uocari
Sergius antistes iussit, ut ipse pater
Fonte renascentis, quem Christi gratia purgans
Protinus albatum uexit in arce poli.

³⁶² (Tinti, 2010).

Mira fides regis, clementia maxima Christi,
Cuius consilium nullus adire potest!
Sospes enim ueniens supremo ex orbe Britanni,
Per uarias gentes, per freta, perque uias,
Urbem Romuleam uidit, templumque uerendum
Aspexit Petri mystica dona gerens.
Candidus inter oues Christi sociabilis ibit;
Corpore nam tumulum, mente superna tenet.
Conmutasse magis sceptrorum insignia credas,
Quem regnum Christi promeruisse uides³⁶³

Nell'iscrizione, in cui si legge per cinque volte il nome di *Petrus*, Caedwalla viene esaltato per aver scelto di intraprendere il lungo e difficile viaggio, con un chiaro elogio della *peregrinatio*, al fine di recarsi da «Pietro e dalla sede di Pietro»: l'apostolo Pietro è descritto attraverso immagini che ormai ci sono familiari, quelle del «raggio», della «fonte», del custode di una fede che si diffonde da Roma attraverso tutto il mondo cristiano. *Sergius antistes* compare a metà del testo, celebrato per aver battezzato Caedwalla e avergli imposto il nome dell'apostolo.

L'altro episodio a cui facciamo riferimento, probabilmente di minor importanza simbolica ma ben più carico di conseguenze, è quello di Willibrordo, un nobile di Northumbria formatosi nei monasteri di tradizione irlandese e romana, il cui desiderio di evangelizzazione incontrò il favore politico di Pipino di Herstel (il bisnonno di Carlomagno), che gli offrì aiuto

³⁶³ Beda. HE, V, 7. Cfr. (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972, p. 504).

nella sua missione fra i Frisoni, inviandolo però prima dal papa, perché gli fosse concesso il titolo episcopale³⁶⁴. Così, il 21 novembre del 695, Sergio lo ordinò arcivescovo, imponendogli il nome di Clemente e offrendogli numerose reliquie da portare con sé. Respingendo ovviamente ogni lettura finalistica degli eventi, è però innegabile che questa connessione fra il desiderio di evangelizzazione degli insulari, l'appoggio politico offerto alla Chiesa romana dai Franchi in vista di un'espansione territoriale e l'importanza sempre maggiore riconosciuta in Occidente alla sede romana, connessione di cui l'episodio di Willibrordo fu una delle prime conseguenze, sarà alla base della successiva storia europea³⁶⁵.

5.4. La *Roma instaurata* di Sergio: committenza artistica, promozione culturale e innovazione liturgica

5.4.1. La committenza architettonica e artistica

Così come non possediamo alcun testo riconducibile a Sergio, non ci è giunta alcuna opera artistica che possa essere riferita alla sua committenza: eppure, il rinnovamento edilizio, artistico, culturale e liturgico promosso da papa Sergio rappresenta un'importantissima fase del processo di cristianizzazione dello spazio urbano di Roma che si compì nell'alto medioevo³⁶⁶. Non a caso, lo spazio che il *Liber* dedica a quest'aspetto del suo pontificato è pari alla lunghezza media delle altre *Vitae* dei papi del settimo secolo.

³⁶⁴ Beda, HE, V, 11.

³⁶⁵ Cfr. (Tabacco, *Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell'alto medioevo*, 2012, p. 84-96).

³⁶⁶ Cfr. su questa tematica gli studi di (Spera, *Le forme della cristianizzazione nel quadro degli assetti topografico-funzionali di Roma fra V e XI secolo*, 2011); (Spera, *La cristianizzazione di Roma: forme e tempi*, 2014).

Nel secolo scorso, molti storici e storici dell'arte hanno ipotizzato una peculiare politica delle immagini da parte di Sergio, concentrando l'attenzione su alcune opere che si sono immaginate come da lui commissionate in diretto rapporto con Costantinopoli e con l'impero, con argomenti molto controversi dal punto di vista tanto stilistico quanto documentario. Questa teorizzazione rientrava in una più ampia corrente storiografica, che tendeva a rintracciare nelle committenze papali del tempo, interpretate in relazione al famigerato canone 82, le ragioni del giudizio assegnato ai singoli papi dagli autori del *Liber Pontificalis*. Sergio I, il papa che rifiuta eroicamente di ricevere gli atti del concilio, e che trionfa sul protospataro Zaccaria tra il giubilo del popolo e del clero, veniva quindi individuato da questa narrativa come il committente di due decorazioni monumentali che includevano proprio la rappresentazione dell'*Agnus Dei*, in spregio al canone: la prima sull'arco absidale dei Santi Cosma e Damiano, la seconda un intervento di restauro effettuato sulla decorazione musiva della facciata di San Pietro, dove Sergio I avrebbe fatto sostituire un busto di Cristo con l'agnello³⁶⁷.

Queste attribuzioni presentano aspetti molto problematici, dovuti all'interpretazione dei documenti relativi alle opere, alla loro lettura iconografica e stilistica e alla storia della ricezione del canone 82 in Occidente, che, come abbiamo visto, è stata rivalutata positivamente.

È stato infatti provato convincentemente che la decorazione dell'abside e dell'arco dei Santi Cosma e Damiano fosse stata concepita in modo unitario con l'inclusione dell'agnello già nel VI secolo, per precise ragioni liturgiche, e un'analisi puntuale delle fonti letterarie e figurative riguardo alla decorazione della facciata di San Pietro rende estremamente

³⁶⁷ Cfr. (Grisar, 1895, p. 259-266); (Matthiae, Pittura romana del Medioevo, 1965, p. 90-92); (Budriesi, 1968); (Wisskirchen, Zur Apsisstirwand von SS. Cosma e Damiano/Rom, 1999); (Wisskirchen, Der Fassandenschmuck von Alt-St. Peter in Rom und anderen Basiliken, 2003).

problematico ipotizzare un intervento polemico di Sergio I attraverso l'inserimento dell'*Agnus Dei*.³⁶⁸

Se la storiografia recente ha dissolto convincentemente l'immagine di un papa ribelle a Bisanzio attraverso il linguaggio artistico, è dunque opportuno riconsiderare la narrativa che individua nelle opere sergiane (o pseudo-sergiane) messaggi semplicistici di rivendicazione, o vanto "tradizionalista" contro Costantinopoli, e riportare la committenza di Sergio al suo contesto romano e all'attenzione verso i pellegrini, due aspetti, questi sì, fortemente sottolineati dal *Liber*.

Il primo tratto caratteristico della figura di Sergio I come committente, che si individua nella biografia del *Liber* (vedi Testo 6), è l'attenzione particolare del papa verso la basilica di San Pietro. Possiamo datare una delle prime azioni di Sergio nella basilica grazie ad un'epigrafe, e intuirne la "programmaticità": nei primi sei mesi del suo pontificato (il 28 giugno del 688), infatti, Sergio fece edificare un oratorio, a ridosso della parete meridionale del presbiterio, concepito per custodire il sepolcro monumentale delle spoglie di Leone Magno, che il pontefice fece traslare dal loro originario luogo di sepoltura presso il *secretarium* di fronte al portico e ricollocare all'interno della basilica³⁶⁹.

L'iniziativa di Sergio I inaugurò nella storia della basilica vaticana una tendenza molto importante dal punto di vista culturale e architettonico: se infatti i papi, dal tempo di Leone Magno, erano quasi sempre stati seppelliti in San Pietro, prima dell'oratorio di Sergio tali

³⁶⁸ Per lo scioglimento di questa *vexata quaestio* cfr. (Lindsay Opie, 2002); (Bordi, *L'Agnus Dei. I quattro simboli degli evangelisti e i ventiquattro seniores nel mosaico della facciata di San Pietro in Vaticano*, 2006); (Brunet, 2011); (Foletti, *Maranatha: spazio liturgico e immagini nella basilica dei Santi Cosma e Damiano sul Foro Romano*, 2015); (Gianandrea, *Il V secolo*, 2016, p. 90-93); (Taddei, *Il VII secolo*, 2016).

³⁶⁹ Cfr. (Picard, 1969).

sepulture non si presentavano in *monumenta* funebri realizzati appositamente all'interno della chiesa; dall'inizio del VIII secolo, invece, si moltiplicheranno gli oratori funebri nella basilica, che si concentreranno, dall'età carolingia in poi, proprio nello stesso braccio meridionale del transetto e nella navata adiacente. In questo modo, le sepulture pontificali perpetuarono con nuova enfasi l'antica tradizione della *depositio ad sanctum*³⁷⁰.

Il pontefice, inoltre, fece realizzare un epitaffio in cui si celebrava la traslazione delle reliquie:

Huius apostolici primum est hic corpus humatum
quod foret et tumulo dignus in arce Petri.
Hinc vatum procerumque cohors quos cernis adesse,
membra sub egregia sunt adoperta domo.
Sed dudum ut pastor magnus Leo septa gregemque,
christicolos servans ianitor arcis erat.
Commonet et tumulo quid gesserat ipse superstes,
ne lupus insidians vastet ovile Dei.
Testantur missi pro recto dogmate libri,
quos pia corda colunt quos prava turba timet.
Rugit et pavida stupuerunt corda ferarum,
pastorisque sui iussa sequuntur oves.
Hic tamen extremo iacuit sub marmore templi,

³⁷⁰ Sulla basilica di San Pietro nell'alto medioevo cfr. almeno (De Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 1994); (McKitterick, Osborne, Richardson, & Story, 2013).

quem iam pontificum plura sepulcra celant.
Sergius antistes, divino impulsus amore,
nunc in fronte sacrae transtulit inde domus,
exornans rutilum pretioso marmore tumbum
in quo poscentes mira superna vident:
et quia praemicuit miris virtutibus olim,
ultima pontificis gloria maior erit.³⁷¹

Non si può non mettere in relazione questo testo con le epistole di Leone II, e con l'ideologia papale che vi era stata espressa: Leone Magno è santo non solo perché è stato il successore di Pietro, ma perché è stato un pastore ortodosso della cristianità, vittorioso contro l'eresia nella perfetta tradizione papale, grazie ai suoi libri *pro recto dogmate*: una vittoria dei cui benefici le sue *oves* godono ancora.

Il riferimento al VI concilio ecumenico e all'operato di Agatone è chiaramente sottinteso: come già una volta la santità e l'autorità di Pietro, per mezzo di Leone, sconvolsero i cuori dei malvagi, così ora, dopo una nuova vittoria, il pontefice *divinus impulsus amore* può celebrare il predecessore che tanto contribuì alla formulazione e alla difesa del ruolo della sede apostolica.

L'eccezionalità di Leone è associata alla sua speciale *virtus*, che lo distingue dagli altri pontefici, sepolti nello stesso luogo della basilica. Ricordiamo che di questa stessa *virtus*, termine che evoca chiaramente il compiersi di una lotta, era tutto intessuto anche l'epitaffio di Agatone, *pontificalis apex virtutum*. La *virtus Petri*, inoltre, era chiamata in causa dai

³⁷¹ ICUR, II, n. 4148.

rappresentanti del clero e del laicato di Roma nella formula 60 del *Liber Diurnus* destinata all'esarca, di pochi anni più tarda³⁷².

Infine, bisogna sottolineare un'interessante ipotesi riguardante l'oratorio sergiano: negli *itineraria* antichi viene detto che il pellegrino che visitava la basilica petrina, raggiungendo il sepolcro di Leone, si volgeva «ad Sanctam Mariam, ex cuius latere sinistro te Leo Papa accipiet»³⁷³. La tomba del papa, dunque, era molto vicina ad un'icona mariana³⁷⁴. Dato che la devozione della Vergine da parte di Sergio è ben documentata, come vedremo a breve, probabilmente il pontefice volle commissionare per la tomba di Leone un'immagine di Maria, che di lì a breve sarebbe stata evocata come una figura ecclesiologica, protettrice della città santa di Roma, *Maria Theotokos, Mater Ecclesiae*.

Oltre ai lavori per la tomba di Leone e per quella di Caedwalla, entrambe fortemente connesse alla figura di Pietro, nella basilica vaticana Sergio fece installare dei preziosi *vela*, sei *faros* d'argento e un baldacchino d'argento *super sedem*, ovvero sopra la cattedra, sul podio fatto realizzare da Gregorio Magno³⁷⁵. Dedicò, inoltre, un'immagine d'oro dell'apostolo *in partem mulierum*, cioè verso la navata laterale destra, e dinanzi ad essa fece porre un preziosissimo turibolo, «in quo incensum et odor suavitatis festis diebus, dum missarum

³⁷² Cfr. (Sansterre J. M., *La date des formules 60-63 du Liber Diurnus*, 1978).

³⁷³ *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*, pp. 96-97.

³⁷⁴ Come ricostruito da (Hermanin de Reichenfeld, *The Imago Papae after the Monothelite Controversy: the Biography of Sergius I (687-701) in the Liber Pontificalis*, in corso di stampa), nel XVI secolo l'oratorio di Leone era rinomato per il culto della Vergine: conteneva, infatti, due immagini di Maria, una delle quali, probabilmente l'antica icona mariana presente dai tempi di Sergio, non era in linea con la struttura dell'oratorio per come fu riedificato nel IX secolo.

³⁷⁵ (De Blaauw, *L'altare nelle chiese di Roma come centro di culto e della committenza papale*, p. 547-548).

solemnia celenbrantur, omnipotenti Deo opulentius mittitur»³⁷⁶. Fece inoltre restaurare il portico, gli edifici adiacenti «quae per longa tempora stillicidiis et rudibus fuerant disrupta» e il mosaico sulla facciata.

L'ultimo papa ad aver intrapreso un generale programma di ristrutturazione delle chiese romane era stato Onorio³⁷⁷, più di cinquant'anni prima, ma la sua era stata comunque un'impresa isolata, la prima dai tempi di Simmaco (498-514)³⁷⁸. Con Sergio ebbe inizio una serie di costruzione di nuove chiese (e di ristrutturazione ed abbellimento di quelle già esistenti) senza pari dai tempi della caduta dell'impero d'Occidente, che proseguì a lungo durante i pontificati dei suoi successori nell'VIII secolo, quella fase della storia della città di Roma chiamata impropriamente "rinascita carolingia"³⁷⁹. Il nuovo volto delle chiese di Roma, arricchite di pitture, mosaici e metalli preziosi, crebbe in splendore assieme al fasto della liturgia e a quello del cerimoniale papale.

³⁷⁶ D'oro, di grandi dimensioni (maiores) e simile a una microarchitettura («cum columnis et coperculo»), durante la messa nei giorni di festa veniva appeso davanti alle immagini di Pietro per bruciare incensi e profumi. L'uso dell'incenso aveva sicuramente una grande importanza all'interno della ristrutturazione sergiana della basilica: come ha scritto Antonella Ballardini, «In un mondo antico e medievale dove il non avere odore era già considerato un buon profumo, gli aromata distinguevano i luoghi privilegiati e accomunati da un'aura di sacralità. (...) Nell'esperienza religiosa che ha custodito questi usi, il fumo dell'incenso materializza la preghiera innalzata a Dio (Sal 141, 2; Ap 8, 3-4) e stimolando il senso dell'olfatto, così intimamente unito al respiro, avvicina il divino e quasi ne rende percepibile la presenza. Dosati in sofisticate sinestesie, profumi, luce e canto sono infatti capaci di manipolare gli stati d'animo e la percezione di chi partecipa al rito.» (Ballardini, *Incensum et odor suavitatis; l'arte aromatica nel Liber Pontificalis*). Cfr. anche (Harvey, 2006).

³⁷⁷ LP, p. 323-327.

³⁷⁸ LP, p. 263-268.

³⁷⁹ Cfr. (Pace, *La "Felix culpa" di Richard Krautheimer: Roma, Santa Prassede e la "Rinascenza Carolingia"*, 2002); (Barral i Altet, 2016).

A San Paolo fuori le mura Sergio I, *studiosus* (termine ripetuto più volte nella biografia), non solo ricostruì *tegnum et cubacula universa*, ma sostituì le travi *vetustissimas* della basilica; ricostruì la cupola del vestibolo della basilica dei Santi Cosma e Damiano, e la dotò di ambone e ciborio; fece ristrutturare Sant'Eufemia, Sant'Aurea ad Ostia, l'oratorio di Sant'Andrea sulla via Labicana, il monastero di Sant'Anastasio ad Aquas Salvias e «fecit coopertoria vel vasa aurea et argentea plura per diversas ecclesias ad usum et ornatum ecclesiarum Christi».

Il papa si adoperò anche per arricchire la chiesa di Santa Susanna, dove, lo ricordiamo, era stato presbitero, sostituendovi il ciborio di legno con uno di marmo, e donandovi numerosi beni: fortunatamente possediamo una parte del testo dell'epigrafe su cui vennero incise le parole della bolla papale che accompagnava queste donazioni³⁸⁰. Sergio vi si definisce «apostolicus pontifex, qui vicem apostolorum principis gerit», «ad apostolicum culmen»: in quanto tale, il suo compito è curare «Ecclesiae Christi regimen et ecclesiasticarum rerum dispensatio», e perciò, avendo constatato la povertà della chiesa di Santa Susanna, elenca tutti i beni che le vengono offerti. Un'affermazione molto concreta su cosa volesse dire effettivamente per Sergio essere il *Vicarius Petri*. È poi interessante il fatto che, in un documento che si occupa di questioni economiche, Sergio faccia per ben due volte un riferimento “affettivo” alla figura di San Pietro come *nutritor noster*, una terminologia mai attestata fino al suo pontificato³⁸¹.

Il dato più caratteristico delle opere commissionate da Sergio I, a partire da quelle per la basilica di san Pietro, è proprio la dedizione costante al restauro degli edifici in rovina della città, aspetto che lo distingue notevolmente dai suoi predecessori del VII secolo. Nella sua

³⁸⁰ Generalmente si cita questa epigrafe secondo il testo fornitone da Duchesne nel commento alla *Vita Sergii*: LP, p. 379-380.

³⁸¹ (Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII, 1972, p. 109).

biografia, infatti, si segnalava costantemente l'esistenza di architetture in rovina e inutilizzate, esplicitando un chiaro intento di *renovatio* che non determinava solo restauri dei guasti e manutenzione edilizia, ma, come abbiamo visto, si esprimeva anche nell'abbellimento degli edifici: probabilmente le opere commissionate di Sergio I lasciarono un segno importante nella memoria dei suoi contemporanei.

Nella biografia di Sergio, inoltre, oltre ai dettagli delle decorazioni e degli oggetti si leggono precisazioni tecniche "di cantiere": viene sottolineato l'impegno tecnologico ed economico della sostituzione di travi, sono presenti richiami alla solidità delle costruzioni e alle integrazioni metalliche. È l'inizio di una tendenza che proseguirà per tutto il secolo, quella di riconoscere un valore ideologico e politico alle nuove capacità tecniche ed economiche del papato, messe al servizio della città.³⁸²

5.4.2. La reliquia della Croce

In aggiunta alla committenza artistica e architettonica di Sergio, un altro episodio raccontato dal *Liber*, riguardante l'*inventio* di una reliquia, è collegato alla basilica di San Pietro. Sergio avrebbe rinvenuto, «Deo ei revelante», «in sacrario beati Petri apostoli capsam argenteam in angulo obscurissimo iacente et ex nigridine transacte annositatis nec si esset

³⁸² Cfr. (Barral i Altet, 2016). Non bisogna dimenticare che il papa fu in grado di esercitare un tale impegno nella *renovatio* degli edifici ecclesiastici grazie anche alle riforme amministrative che abbiamo ricordato all'inizio del capitolo.

argentea apparente». All'interno di questa *capsa* il papa avrebbe trovato un reliquiario a forma di croce, contenente un «ineffabilem portionem salutaris ligni dominicae crucis»³⁸³.

³⁸³ Su questo reliquiario, identificato da Antonella Ballardini con la stauroteca del *Sancta Sanctorum*, trafugata purtroppo negli anni '40 del XX secolo, cfr. (Ballardini, *Dentro il reliquiario: l'invenzione della Croce di papa Sergio I (678-701)*, 2014).

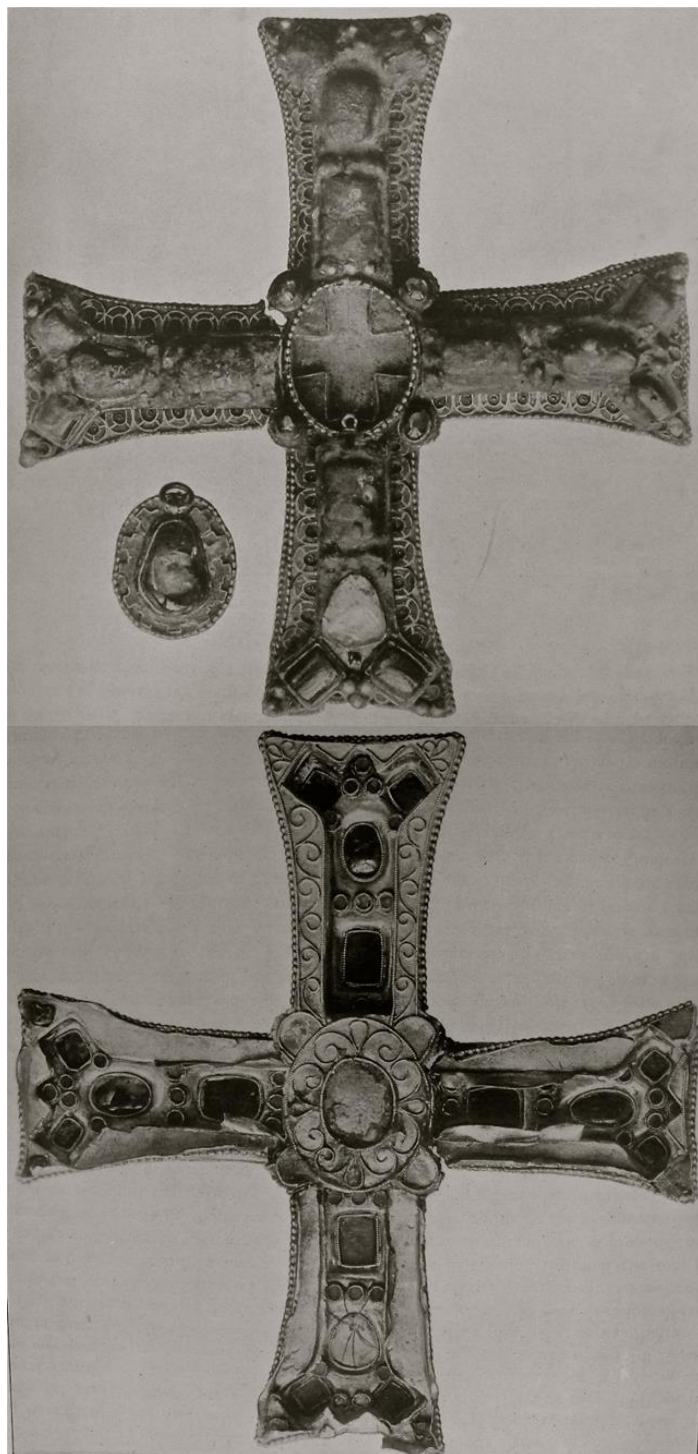


Figura 22. La perduta stauroteca del Sancta Sanctorum, identificata con la croce reliquiario rinvenuta a S. Pietro da papa Sergio I (Ballardini 2014).

Tramite il rinvenimento di questa reliquia, Sergio rinvigorì la festa dell'Esaltazione della Croce: «die Exaltationis sanctae Crucis, in basilicam Salvatoris quae appellatur Constantiniana (la reliquia) osculatur ac adoratur». La festa, di origine orientale, era celebrata in San Pietro sin dalla metà del VII secolo, come attesta il *sacramentarium Paduensis*, che registra la preghiera «ad crucem salutandum in Sancto Petro» il 14 settembre³⁸⁴. Le reliquie della Croce erano infatti già presenti nell'Urbe, in San Pietro, nell'oratorio della S. Croce eretto da Simmaco, in S. Croce in Gerusalemme e presso la cappella della S. Croce in Laterano³⁸⁵. Il ritrovamento del frammento della Croce da parte di papa Sergio, tuttavia, non attesta solo la presenza della reliquia nella basilica, ma connette tale presenza ad una miracolosa *inventio*, sul modello di quella avvenuta per merito di Sant'Elena. Nel Sacramentario Gelasiano, la festa dell'*Inventio Crucis* era collocata il 3 maggio, e veniva celebrata a Roma presso alcune basiliche³⁸⁶. In seguito all'*inventio* attribuita a Sergio, le due feste, quella dell'Esaltazione e quella dell'Invenzione della Croce, furono accorpate in una sola, da celebrarsi in Laterano, convalidate dalla provenienza petrina della reliquia. Tale riordinamento liturgico aveva una chiara valenza politica³⁸⁷: la festa dell'Esaltazione della Croce, infatti, era fortemente connessa a quella dell'*adventus* imperiale, da quando Eraclio, dopo aver recuperato la reliquia della Croce nel corso della sua spedizione contro i Persiani, l'aveva restituita trionfalmente a

³⁸⁴ LSP, p. 328 e n. 665.

³⁸⁵ (De Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 1994, p. 197).

³⁸⁶ *Sacr. Gel.*, p. 353-354.

³⁸⁷ (Ó Carragáin, 2013).

Gerusalemme per poi portarla a Costantinopoli nel 635; il culto della Croce era diventato così caratteristico dell'ideologia imperiale.³⁸⁸

Il fatto che il ritrovamento della Croce sia associato, nel racconto del *Liber*, alla basilica di San Pietro, e l'insistenza del biografo sull'antichità del manufatto in cui era contenuta, sottintendono il desiderio di riconnettere alla tradizione della città, e al sepolcro stesso di San Pietro, una pratica liturgica che verosimilmente qualcuno doveva avvertire come estranea, offrendo un precedente locale per un culto da sempre molto sentito nella capitale imperiale.

5.4.3. Le riforme liturgiche

Se abbiamo ricordato più volte che Sergio «statuit ut tempore confractionis dominici corporis *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis* a clero et populo decantetur»³⁸⁹, i suoi interventi nell'impianto liturgico della città di Roma si estesero ben oltre l'introduzione di questo canto. In primis, infatti, il pontefice «Constituit ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae ac sancti Symeone,

³⁸⁸ (MacCormack, 1995, p. 123-138).

³⁸⁹ Come abbiamo visto per la committenza artistica, anche questa innovazione liturgica probabilmente non fu il risultato di un intervento polemico del papa nei confronti del Canone 82. L'associazione fra canto dell'*Agnus Dei* e canone 82, infatti, era stata messa in discussione già da Jungmann nella sua grande opera di storia liturgica degli anni '50 (Jungmann, 1948, p. 414-416), perché questo canto faceva già parte di una pratica rituale intimamente connessa con il senso del mistero eucaristico, con il significato passionario che aveva assunto la *fractio panis*, soprattutto nella tradizione orientale, che era probabilmente familiare a un siciliano di famiglia siriana come Sergio. Inoltre, la corrispondenza fra ostia e Agnello in ambito liturgico non conobbe nessun cambiamento a Bisanzio dopo il 692, il che ci fa capire che il canone 82 venisse interpretato solo in riferimento all'ambito artistico. Cfr. (Brunet, 2011).

quod Ypapanti Graeci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Maria populus occurrat».

Le feste mariane del calendario liturgico, ovvero la Presentazione al Tempio/Purificazione di Maria (2 febbraio), l'Annunciazione (25 marzo), l'Assunzione (15 agosto) e la Nascita di Maria (8 settembre) dovevano dunque essere celebrate con una *letania*³⁹⁰.

Si trattava di una processione penitenziale (idealmente i partecipanti dovevano camminare scalzi) che coinvolgeva tutta la popolazione della città. All'inizio della processione, il papa faceva distribuire candele ai partecipanti, un atto tramite il quale il vescovo di Roma offriva simbolicamente la luce divina ai fedeli, e poi si metteva alla guida del corteo. Queste litanie iniziavano nel Foro Romano, proseguivano sull'Esquilino (passando davanti a San Pietro in Vincoli) e terminavano a Santa Maria Maggiore³⁹¹.

Dal V secolo, le feste mariane erano state celebrate sia a Gerusalemme che a Costantinopoli con processioni pubbliche, cerimonie che contribuivano a rafforzare l'identità civica e religiosa della città e il ruolo del vescovo come leader religioso e politico³⁹².

Santa Maria Maggiore fu una scelta significativa per la conclusione di queste processioni: esattamente un secolo prima, Gregorio Magno aveva scelto la basilica come punto di arrivo delle sue *laetaniae septiformes*, istituite in seguito all'epidemia di peste. Partendo da

³⁹⁰ Cfr. (Saxer, L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge, 1989, p. 964-967).

³⁹¹ Questi dettagli si leggono in OR XV, 79, e XX.

³⁹² Sulle processioni precedenti al VII secolo a Gerusalemme, Costantinopoli e Roma cfr. (Baldovin, 1987); (Brubaker, Topography and the Creation of Public Space in Early Medieval Constantinople, 2001); (Noble, Topography, celebration, and power: the making of a papal Rome in the eighth and ninth centuries, 2001); (Andrews, 2015); (De Blaauw, Urban Liturgy: The Conclusive Christianization of Rome, 2017, p. 24-28); (Brubaker, Space, Place, and Culture: Processions Across the Mediterranean, 2018).

sette chiese, sette gruppi di penitenti rappresentanti altrettanti raggruppamenti sociali della città si erano recati in processione all'Esquilino per cercare l'intercessione di Maria: di fatto, Gregorio aveva così introdotto a Roma il culto pubblico di Maria come «civic intercessor»³⁹³, probabilmente ispirandosi all'ormai ritualizzato ricorso pubblico alla protezione di Maria nei momenti drammatici, che aveva visto in atto a Costantinopoli. Queste *laetaniae* certamente lasciarono un segno nella storia e nella memoria della città di Roma³⁹⁴. Le processioni di Sergio, che, ancor più dell'evento eccezionale promosso da Gregorio Magno, si appropriarono delle modalità di devozione per la Vergine in vigore da secoli in Oriente, ebbero conseguenze importanti sullo sviluppo del culto pubblico di Maria a Roma³⁹⁵.

Proprio negli anni del pontificato di Sergio, Maria veniva celebrata come il più importante mezzo di intercessione per l'umanità in una trilogia di omelie scritte da Andrea di Creta, vescovo di Gortina, allora sotto la giurisdizione di Roma³⁹⁶. Le omelie avevano fortemente contribuito a consolidare la celebrazione della Dormizione-Assunzione nel mondo ellenofono, e a diffondere importanti riflessioni teologiche sul transito di Maria e sul suo ruolo nell'economia della salvezza come intercessore presso Dio per gli uomini³⁹⁷.

³⁹³ (Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, 1989, p. 960-964).

³⁹⁴ Su questo celebre atto di Gregorio cfr. da ultimo (Latham J. , 2009); (Andrews, 2015); (Latham J. , 2015). Il primo racconto di questa processione si legge in *Historia Francorum*, p. 479-481.

³⁹⁵ (Iogna-Prat, Palazzo, & Russo, 1996), cap. V.

³⁹⁶ Su Andrea di Creta cfr. (Auzépy M.-F. , 1995).

³⁹⁷ In *Dormitionem*, III, 14, è una lunga invocazione all'intercessione dell'Assunta; ID., In *Dormitionem*, III, 15, «la compassione è la tua natura [συμπαθὲς ἐκ φύσεως], per la vicinanza a tuo figlio e protettore di cui godi».

L'enfasi posta da Andrea sulla figura di Maria e sul suo ruolo acquisito in paradiso presto sarebbe stata poi echeggiata da Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno, i campioni della lotta all'iconoclasmo³⁹⁸.

Come vedremo nel prossimo capitolo, all'interno di questo clima culturale la promozione del culto mariano fu uno dei mezzi attraverso cui i papi poterono difendere l'eredità del III Concilio di Costantinopoli. Infatti, la piena affermazione della volontà umana di Cristo ebbe come risultato un'attenzione maggiore per la figura di Maria³⁹⁹.

Resta ancora molto da approfondire sull'operato liturgico di Sergio, che in questa sede abbiamo soltanto potuto accennare: ad esempio, sappiamo che la fine del VII secolo fu un periodo di febbrile attività nella compilazione del Proprio dei canti della Messa, a cui presero parte Leone II, Benedetto II e lo stesso Sergio⁴⁰⁰.

5.4.4. L'*Ordo Romanus* I

Già l'*Akathistos*, il più celebre inno mariano, datato tra il V e il VI secolo, che definisce il ruolo di Maria con un'impressionante lista di tipologie bibliche e metafore, la celebrava come la «gioia di tutte le generazioni» echeggiando il *Magnificat* (stanza IX.17).

³⁹⁸ L'incarnazione rimarrà nel corso del Medioevo la principale giustificazione per la realizzazione delle immagini sacre.

³⁹⁹ Cfr. (Osborne, *Rome and Constantinople about the year 700: the significance of the recently uncovered mural in the narthex of Santa Sabina*, p. 334).

⁴⁰⁰ Cfr. (McKinnon, 2000)

Nell'assenza di opere databili con esattezza al pontificato di Sergio, l'Ordo Romanus I, che descrive la messa papale della settimana di Pasqua, attribuito recentemente in maniera convincente proprio a quegli anni⁴⁰¹, è una fonte per noi imprescindibile.

Secondo l'Ordo, la cerimonia iniziava quando il papa e il clero si muovevano in processione dal Laterano alla chiesa stazionale⁴⁰². Una volta raggiunta la chiesa, il pontefice veniva vestito in un edificio adiacente: seguiva una seconda processione verso l'altare. Anche la *sedes* papale veniva portata in processione e sistemata sotto l'abside, in modo che il papa sedesse in posizione elevata, con i vescovi alla sua destra e i presbiteri alla sua sinistra⁴⁰³; i laici, al contrario, restavano in piedi per tutta la celebrazione, ma anch'essi erano suddivisi. Nella sezione chiamata *senatorium*, infatti, erano collocati i laici più importanti⁴⁰⁴. Questa divisione degli spazi poneva visivamente in atto la divisione sociale esistente nella città, elevando la posizione del pontefice. Seguivano una serie di canti, letture e preghiere, dopo i quali il clero riceveva il pane e il vino dai rappresentanti della città di Roma e preparava l'altare per l'Eucarestia⁴⁰⁵. Il papa, fiancheggiato dal clero, recitava la preghiera più importante, il Canone, e pane e vino consacrati erano distribuiti al clero e ai laici⁴⁰⁶. Dopo la chiusura della messa, il papa e parte del clero uscivano nuovamente in processione⁴⁰⁷.

⁴⁰¹ (Romano, *The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo*, 2007).

⁴⁰² OR I, 7-28.

⁴⁰³ OR I, 29-49.

⁴⁰⁴ (De Benedictis, 1981); (De Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 1994).

⁴⁰⁵ OR I, 50-87.

⁴⁰⁶ OR I, 88-122.

⁴⁰⁷ OR I, 124-126.

L'Ordo fu composto originariamente per regolare le responsabilità liturgiche e le gerarchie del clero romano, e per proteggere gli oggetti preziosi che venivano usati durante la messa⁴⁰⁸. Si osservi la cura estrema con cui venivano elencati tutti gli oggetti liturgici, alla conclusione della prima processione:

Acolythi autem qui inde fuerint, observant ut portent chrisma ante pontificem et evangelia sindones et sacculos et aquamanus post eum sicut supra diximus. Apostolum autem subdiaconus qui lecturus est, sub cura sua habebit ; evangelium archidiaconus. Aquamanus, patenam cottidianam, calicem, scyphos, et pugillares alios argenteos et alios aureos, et gemelliones argenteos, colatorium argenteum et aureum, et alium maiorem argenteum, amas argenteas, cantatorium, et cetera vasa aurea et argentea, cereostata aurea et argentea, de ecclesia Salvatoris per manum primi mansionarii summit, et baiuli portant. Diebus vero festis calicem et patenam maiores, et evangelia maiora de vestiario dominico exigunt sub sigillo vesterarii per numerum gemmarum ut non perdantur. Sellam autem pontificis cubicularius laicus praecedens deportat, ut parata sit dum in sacrarium venerit.⁴⁰⁹

Il documento ci mostra chiaramente come alla fine del VII secolo le elaborate e complesse strutture liturgiche e burocratiche della corte papale fossero cresciute assieme, incorporando le stesse persone, e fossero necessarie tutta una serie di regolamentazioni. L'Ordo Romanus I è, dunque, tanto più interessante in quanto rappresenta un'istantanea della corte papale di Sergio I in movimento. Non a caso, nonostante si tratti di un documento liturgico,

⁴⁰⁸ (Romano, *The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo*, 2007).

⁴⁰⁹ OR I, 19-23.

l'Ordo dà molta più importanza ai diaconi che ai presbiteri: l'arcipresbitero vi è menzionato solo una volta⁴¹⁰.

Per comprendere quanto l'Ordo Romanus I sia (anche) un cerimoniale di corte, si legga la sezione in cui si spiega come comportarsi se durante la processione un laico cerca di rivolgersi al pontefice:

Si quis autem adire voluerit pontificem, si equitat, statim ut eum viderit, descendat de equo, et ex latere viae exspectet usque dum ab eo possit audiri: et petita ab eo benedictione, discutiatur a nomenclatore vel saccellario causa eius ; et ipsi indicant pontifici et finiunt. Quod et similiter observabitur, etiamsi absque ulla petitione ei quisquam obuius fuerit. Qui vero pedester fuerit, tantummodo loco suo figitur, ut ab eo audiatur vel benedicatur.⁴¹¹

È poi estremamente suggestiva e ricca di informazioni la descrizione del cerimoniale della lunga e complessa vestizione del pontefice: dopo essere stato vestito da diverse figure, il papa decideva quale fra diaconi e suddiaconi meritava l'onore di sistemare il suo pallio, e la persona scelta veniva benedetta. Successivamente, il pontefice offriva la sua *mappula* al suddiacono come segno che questi aveva l'autorità di conoscere i nomi del cantore e del lettore, affinché la messa potesse iniziare:

⁴¹⁰ OR I, 49.

⁴¹¹ OR I, 12-14. Gli esempi potrebbero essere molteplici, come il passo dell'Ordo durante il quale si registra come avvengono gli inviti ufficiali alla cena con il pontefice successiva alla messa: «Nomenclator vero et saccellarius et notarius vicedomini, cum dixerint: Agnus Dei, tune adscendunt adstare ante faciem pontificis ut adnuat eis scribere nomina eorum qui invitandi sunt, sive ad mensam pontificis per nomenclatorem, sive ad vicedomini per notarium ipsius: quorum nomina ut compleverint, descendunt ad invitandum.» OR I, 99.

Pontifex autem per manus subdiaconorum regionariorum mutat vestimenta sua hoc ordine. Defert ea plicata cubicularius tonsoratus, accepta de manibus ostiarii. Iuxta caput scamni subdiaconi regionarii secundum ordinem suum accipiunt ad induendum pontificem ipsa vestimenta, alius lineum, alius cingulum, alius anagolaium (id est, amictum). alius lineam dalmaticam, et alius maiorem dalmaticam, et alius planetam : et sic per ordinem induunt pontificem. Primicerius autem et secundicerius componunt vestimenta eius ut bene sedeant. Novissime autem, quem voluerit dominus pontifex de diaconibus, vel subdiaconibus cui ipse iusserit, sumit de manu subdiaconi sequentis pallium et induit super pontificem, et configit eum cum acubus in planeta retro et ante et in humero sinistro, et salutatur domnum et dicit: lube, domne, benedicere. Respondet :Salvet nos Dominus. Amen.⁴¹²

Infine, riguardo l'inclusione dei laici nel cerimoniale e il riconoscimento dello status sociale dei notabili romani, notiamo come coloro che occupavano il *senatorium* venissero nominati dall'Ordo *principes*, come avviene quando il pontefice, accompagnato da due chierici, va incontro ad essi per ricevere le loro offerte: «Pontifex descendit ad senatorium, tenente manum eius dextram primicerio notariorum et primicerio defensorum sinistram: et suscipit oblationes principum per ordinem archium.»⁴¹³

Il papa riceve le offerte *per ordinem archium*: *Archai*, un calco dal greco, è un termine che indicava coloro che occupavano cariche civili e militari: si fa ovviamente riferimento agli ufficiali bizantini presenti nella città di Roma.

⁴¹² OR I, 33-36.

⁴¹³ OR I, 69. Due figure accompagnavano il papa tenendo le sue mani, come avveniva nel rituale di corte della *sustentatio*: cfr. (Jerg, 1958).

L'influenza del ceto militare compare anche nella processione conclusiva, che include i *milites draconarii*, rappresentanti dell'élite militare cittadina⁴¹⁴.

5.5. *Petrus nutritor nostri*

Sergio morì il 7 settembre del 701, dopo quattordici anni di pontificato, nel primo anno di un secolo cruciale per la storia di Roma, del papato e dell'Italia. Tanto simile ai suoi due illustri predecessori siciliani, Agatone e Leone II, ma anche tanto diverso, in parte estraneo alla cerchia di ellenofoni che aveva guidato la Chiesa di Roma durante gli anni delicati del concilio, prima di essere eletto pontefice Sergio era stato semplicemente un prete della chiesa di Santa Susanna, estremamente volenteroso e solerte. Durante il suo pontificato questa solerzia si tradusse in un'appassionata difesa delle tradizioni della Chiesa romana, coniugando, in maniera non comune, la capacità di sfruttare al massimo le potenzialità politiche e simboliche di quanto gli accadeva intorno con un autentico sentimento di appartenenza verso la Chiesa di Roma e con un'affettività e un'attenzione senza pari verso la figura di San Pietro.

⁴¹⁴ Lo stesso linguaggio dell'Ordo I si serve spesso della terminologia militare, cfr. (Romano, *Announcing the Station in Early medieval Rome*, 2009).

Capitolo 6.

Giovanni VII (705-707): «il Giulio II dell'alto medioevo romano»⁴¹⁵

6.1. Giovanni VI (701-705)

Di Giovanni VI, *natione graecus*, papa dal 30 ottobre 701 all'11 gennaio 705, purtroppo non sappiamo quasi nulla⁴¹⁶. La sua brevissima biografia che si legge nel *Liber*, però, ci offre uno sguardo sulla situazione politica della penisola all'inizio dell'VIII secolo e ci permette di collegare la sua figura con gli altri membri della cerchia di Agatone.

Leonzio, il generale che nel 695 aveva guidato la rivolta contro Giustiniano II e, dopo avergli fatto tagliare lingua e naso, lo aveva esiliato a Cherson, rimase imperatore per soli tre anni, durante i quali avvenne la definitiva conquista di Cartagine ad opera degli arabi. Nel 698 l'ammiraglio di origine germanica Apsimar, che aveva partecipato al tentativo di riconquista di Cartagine, guidò un'ulteriore rivolta contro Leonzio, che, dopo un lungo assedio di Costantinopoli, si concluse con successo. Apsimar fece mutilare e rinchiudere in un monastero Leonzio e cambiò il suo nome in Tiberio, per associarsi alla dinastia di Eraclio e guadagnare legittimità. Tiberio fu imperatore per sette anni, fino al ritorno di Giustiniano II⁴¹⁷.

Il *Liber* ci racconta che Tiberio inviò il *cubicularius* Teofilatto, nominato esarca d'Italia, nella penisola, al fine di ripristinare l'autorità imperiale:

⁴¹⁵ Il paragone è stato effettuato più volte nei suoi studi da Maria Andaloro.

⁴¹⁶ LP, p. 383-384. Cfr. (Berto A. L., Giovanni VI).

⁴¹⁷ Cfr. da ultimo (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016), *infra*.

Huius temporibus venit Theophilactus cubicularius, patricius et exarchus Italiae, de partes Siciliae in urbe Roma. Cuius adventum cognoscentes militia totius Italiae, tumultuose convenit apud hanc Romanam civitatem, vellens praefatum exarchum tribulare. Pro cuius pontifex ne adfligeretur persona sese medium dedit, portas civitatis clausit, sacerdotes apud fossatum in quo in unum convenerant misit, et monitis salutaribus tumultuosam eorum seditionem sedavit. Dum vero infames quidam personae capitulare adversus quosdam Romanae urbis habitatores fecissent et praenominato exarcho ut a propriis substantiis denudarentur tribuissent, hii iustam sui operis poenam multati sunt.

Teofilatto era arrivato a Roma *de partes Siciliae*, molto probabilmente perchè Ravenna non era più un porto sicuro per le autorità bizantine. L'arrivo del nuovo esarca, però, provocò una rivolta fra le milizie italiane, che si recarono a Roma per scacciarlo. Il papa reagì con fermezza: ordinò che fossero chiuse tutte le porte di Roma, proteggendo Teofilatto, ed inviò tra le tende dei soldati accampati intorno a Roma alcuni sacerdoti con l'incarico di pacificare gli animi. Teofilatto, ci dice poi il *Liber*, decise di non dare seguito ad una denuncia contro alcuni cittadini romani, che avrebbe permesso di confiscare i loro beni, e punì invece i delatori.

Nella biografia di Giovanni, inoltre, compaiono i Longobardi dopo decenni di assenza dal *Liber*. Il duca di Benevento Gisulfo, favorito probabilmente dalla situazione caotica successiva all'arrivo dell'esarca, approfittò della situazione e si impadronì di Arce, Arpino e Sora, per poi puntare verso Roma. Il papa inviò una delegazione a Gisulfo, accampatosi in una località detta *Horrea*, situata al V miglio della via Latina, in vista di Roma. Gli inviati di Giovanni riuscirono, grazie a ricche donazioni e al riscatto di numerosi prigionieri, a convincere il duca di Benevento a tornare indietro.

Deinde vero dum Gisulfus, dux gentis Langobardorum Beneventi, cum omni sua virtute Campaniam veniret, incendia et depraedationes multas exerceret, captivosque non paucos coepisset, vel usque in loco qui Horrea dicitur fossatum figeret, nullusque extitisset qui ei potuisset resistere, denominatus pontifex missis sacerdotibus cum apostolicis donariis universos captivos de eorum manibus redemit et illum cum sua hoste ad propriis reppedere fecit.

Il pontificato di Giovanni VI coincide con l'ultimo viaggio di Wilfrido a Roma. Il vescovo di York, scacciato per la terza volta dalla sua sede, si recò a Roma nel 703, quasi settantenne, per appellarsi nuovamente al papa. Giovanni convocò una sinodo per risolvere la questione, e difendendo i decreti di Agatone confermò i diritti di Wilfrido, scrisse ai re di Northumbria e di Mercia ricordandogli il ruolo del papa in quanto successore di Pietro e ordinò a Bertwaldo, il nuovo arcivescovo di Canterbury, di convocare una sinodo per ricomporre il dissidio⁴¹⁸.

Un celebre passo della *vita Wilfridi* racconta che, durante questa sinodo romana, ad un certo punto il papa e i chierici seduti con lui «Tunc inter se graecizantes et subridentes, nos autem celantes, multa loqui ceperunt»⁴¹⁹. Questa annotazione ci dà prova di quanto fosse profonda la “grecizzazione” dell'alto clero di Roma all'inizio dell'VIII secolo.

6.2. Il pontificato di Giovanni VII

⁴¹⁸ Vita Wilfridi, p. 250.

⁴¹⁹ Ibid.

Giovanni VII, *natione graecus, vir eruditissimus et facundus eloquentia*, eletto papa il 1 marzo del 705, era figlio di Platone, che era stato un funzionario dell'amministrazione bizantina di Roma, addetto alla *cura Palatii urbis Romae*, ossia al palazzo imperiale sul Palatino. Sul pontificato di Giovanni VII, che durò fin al 18 ottobre 707, il *Liber* fornisce pochissime notizie. Sappiamo che fu in buoni rapporti con i Longobardi di Pavia, perché re Ariperto II restituì alla Chiesa di Roma la proprietà del *Patrimonium* delle Alpi Cozie, del quale si era impadronito Rotari circa sessant'anni prima durante la conquista della Liguria bizantina⁴²⁰.

Nello stesso anno in cui Giovanni fu eletto papa, Giustiniano II si impadronì nuovamente del potere a Costantinopoli, recuperando il trono con l'appoggio del khan dei Bulgari, Tervel. Giustiniano fu artefice di una cruenta repressione contro quanti lo avevano spodestato un decennio prima: fece catturare, deridere dalla popolazione e uccidere Tiberio, Leonzio e i loro principali sostenitori, e il patriarca di Costantinopoli Callinico, che aveva appoggiato l'usurpatore Leonzio, fu depresso, accecato e inviato a Roma⁴²¹. Successivamente, l'imperatore inviò al pontefice una piccola delegazione, formata da due vescovi, al fine di chiedere che Giovanni indicasse quali fossero i canoni del Quinisesto che la Chiesa di Roma accettava e quali respingeva:

Ilico palatium ingressus est propriumque adeptus est imperium, pro tomos quos antea sub domno Sergio apostolicae memoriae pontifice Romam direxerat, in quibus diversa capitula Romanae ecclesiae contraria scripta inerant, duos metropolitans episcopos demandavit, dirigens

⁴²⁰ LP, p. 385-387. Cfr. (Berto A. L., Giovanni VII).

⁴²¹ Cfr. (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016), *infra*.

per eos et sacram per quam denominatum pontificem coniuravit ac adhortavit ut apostolicae ecclesiae concilium adgregaret et quaeque ei visa essent stabiliret et quae adversa rennuendo cassaret. Sed hic, humana fragilitate timidus, hos nequaquam emendans per suprefactos metropolitas direxit ad principem. Post quae non diu in hac vita duravit.⁴²²

Non sappiamo se la sinodo si tenne effettivamente, e, in tal caso, cosa venne decretato, ma dal tono aspramente critico nei confronti del pontefice si intuisce che la risposta del papa dovette allinearsi in buona parte con quanto richiesto dall'imperatore, probabilmente nel senso di un'accettazione, totale o parziale, dei decreti conciliari⁴²³.

Il *Liber* ci informa di due interventi edilizi commissionati dal papa: Giovanni fece restaurare i cimiteri dei Santi Marcelliano e Marco e di papa Damaso, probabilmente per rispondere alle esigenze dei pellegrini che vi si recavano in numero sempre maggiore, spinti dalla venerazione per le reliquie dei santi romani, e fece edificare un nuovo *episcopium* sul Palatino, all'interno della Domus Tiberiana, adiacente al palazzo imperiale, *illicque pontificati sui tempus vitam finivit*. Il pontefice, inoltre, riattivò i legami fisici fra Palatino e Foro, intervenendo sull'antica rampa imperiale che collegava le due aree, sito in cui sono state rinvenute alcune tegole con il bollo in lettere greche di Giovanni VII, i più antichi laterizi di sicura produzione papale ad esserci arrivati⁴²⁴.

⁴²² LP, p. 385-387.

⁴²³ Sulla questione cfr. (Gorres, 1908); (Sansterre J.-M. , Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique, 1982); (Sansterre J.-M. , A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique, 1987); (Berto A. L., Giovanni VII); (Brunet, 2011).

⁴²⁴ Cfr. (Augenti, Il Palatino nel Medioevo. Archeologia e Topografia (secoli VI-XIII), 1996); (Augenti, Continuity and discontinuity of a seat of power: the Palatine Hill from the fifth to the tenth century, 2000); (Coates-Stephens,

La costruzione di una residenza episcopale sul Palatino, il sito della più antica e tradizionale residenza del potere imperiale, aveva chiaramente un importante significato politico e ideologico, in linea con la stretta interconnessione fra papato e governo cittadino di quegli anni, a cui abbiamo fatto più volte riferimento⁴²⁵. Recentemente è stata identificata la residenza giovannea che, secondo le ricostruzioni, sarebbe stata tanto estesa quanto il palazzo del Laterano⁴²⁶. Se mettiamo in relazione l'ampiezza della costruzione con l'operazione di rifacimento dell'intera rampa di collegamento e con l'ambiziosa ridefinizione pittorica della chiesa "palatina" di Santa Maria Antiqua (che vedremo a breve), possiamo immaginare che agli occhi dei contemporanei lo spostamento dell'*episcopium* ebbe un valore epocale. Probabilmente lo stesso palazzo, che purtroppo non è arrivato fino a noi, era stato riccamente decorato, magari prendendo ispirazione dall'architettura palaziale romana o costantinopolitana.

Quest'ulteriore passo nella presa di possesso da parte del papato nei confronti dell'area centrale della città, in relazione con l'acquisizione di spazi e competenze di cui abbiamo parlato, può essere messo in rapporto con l'installazione fra Foro e Palatino del *chartularium*, ritenuto l'archivio ecclesiastico per la gestione dei beni esterni al *Patrimonium Sancti Petri*, di cui alcuni documenti contenuti nella *Collectio Canonum* del cardinale Deusdedit attestano l'esistenza sin dall'epoca di Giovanni VII⁴²⁷.

The Forum Romanum in the Byzantine period, 2011); (Carboni); (Spera, La cristianizzazione del Foro Romano e del Palatino. Prima e dopo Giovanni VII); (Spera, Il papato e Roma nell'VIII secolo. Rileggere la "svolta" istituzionale attraverso la documentazione archeologica, 2016).

⁴²⁵ Non si dimentichi l'elezione di Sergio in *oraculum beati Caesarii Christi martyris, quod est intro palatium*. Cfr. (Spera, Il papato e Roma nell'VIII secolo. Rileggere la "svolta" istituzionale attraverso la documentazione archeologica, 2016, p. 396-397).

⁴²⁶ (Carboni).

⁴²⁷ Cfr. (Carboni).

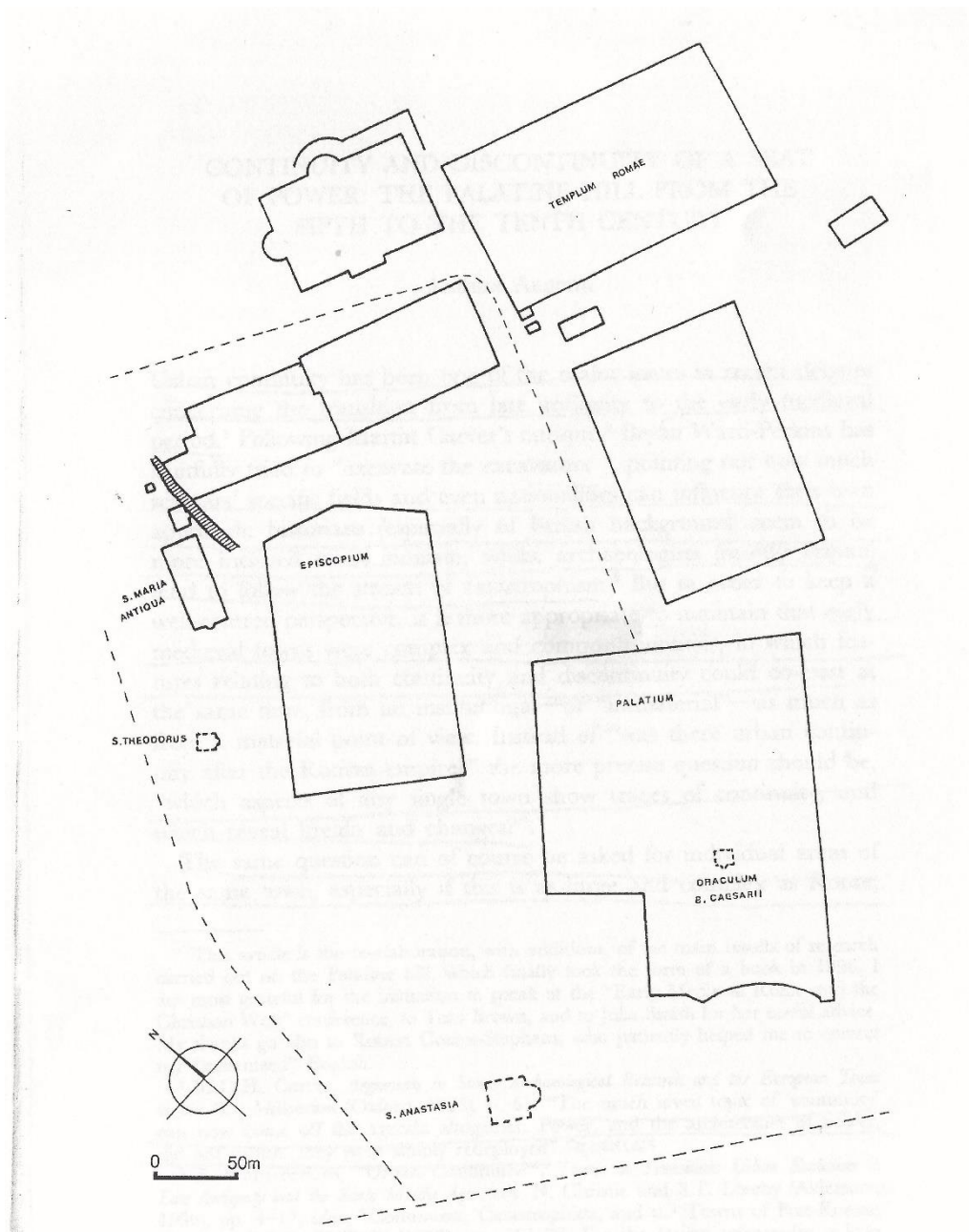


Figura 24. Topografia del Palatino dopo la costruzione dell'episcopium di Giovanni VII (Augenti 2000)

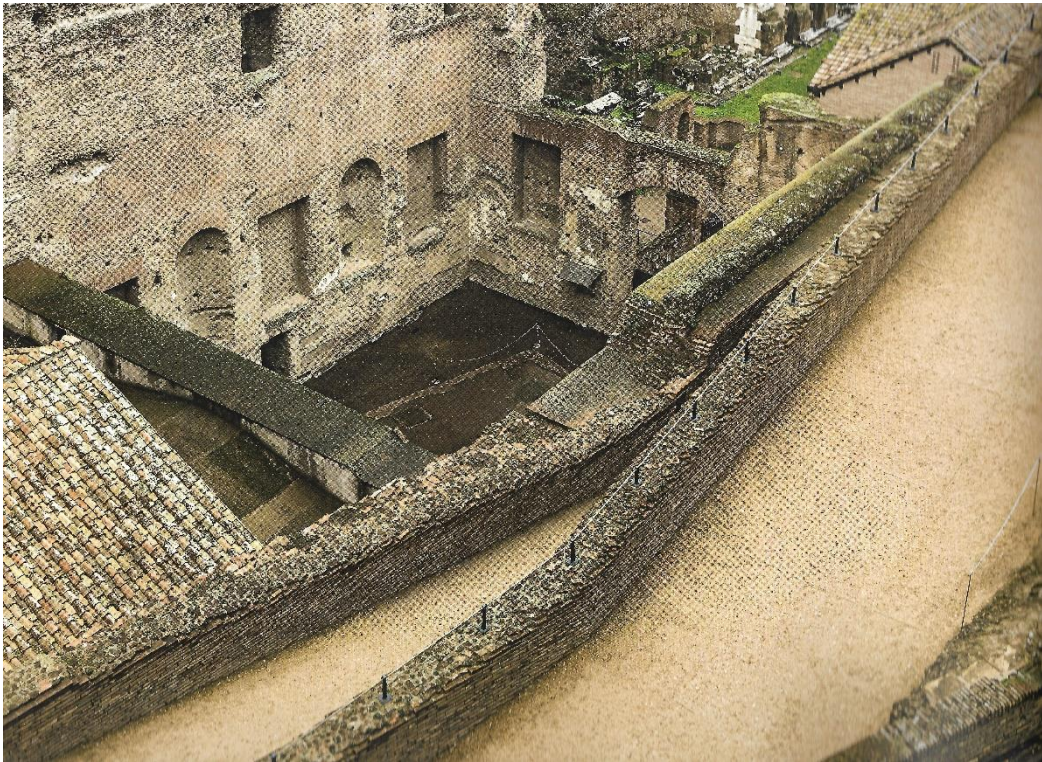


Figura 25. Tratto inferiore e superiore della rampa che collega Santa Maria Antiqua e la Domus Tiberiana (SMA 2016)

6.3. La committenza artistica

Hic fecit oratorium sanctae Dei genetricis intro ecclesiam beati Petri apostoli, cuius parietes musibo depinxit, illicque auri et argenti quantitatem multam expendit et venerabilium Patrum dextra levaque vultus erexit. (...) Fecit vero et imagines per diversas ecclesias quas, quicumque nosse desiderat in eis eius vultum depictum repperiet. Basilicam itaque sanctae Dei genetricis qui Antiqua vocatur pictura decoravit, illicque ambonem noviter fecit.⁴²⁸

Il *Liber* riassume con queste parole la celebre committenza artistica di Giovanni VII, oggi visibile e ricostruibile grazie ai mosaici e alle sculture del suo oratorio funebre in San Pietro e agli affreschi in Santa Maria Antiqua. L'insieme di queste opere è stato spesso visto, come ha sottolineato Ann Van Dijk, come riflessione passiva di una tipologia di arte prodotta in altri centri⁴²⁹: per Myrtila Avery rappresentava l'arte di Alessandria, per André Grabar quella della Palestina, per Ernst Kitzinger, Per Jonas Nordhagen e Guglielmo Matthiae quella di Costantinopoli.⁴³⁰

Nella maggior parte dei casi, queste conclusioni sono state raggiunte attraverso analisi stilistiche, difficili da sostenere per la mancanza di un numero soddisfacente di termini di

⁴²⁸ LP, p. 385.

⁴²⁹ (Van Dijk A. , The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's, PhD dissertation, 1995, p. 121-123).

⁴³⁰ (Avery, 1925, p. 135-146); (Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 1946), *infra*; (Kitsinger, *Römische Malerei vom Beginn des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, 1934, p. 15-21); (Kitsinger, *Alle origini dell'arte bizantina. Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo*, Milano 2004, ed. italiana (ed. originale 1977), p. 119 ed. inglese); (Lazarev, 1967, p. 68-70); (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968); (Matthiae, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma*, 1967, p. 215-224).

paragone contemporanei. Un criterio più utile da seguire, già adottato con successo da alcuni studiosi, è quello iconografico, da applicare tanto alle singole scene quanto ai cicli pittorici e musivi nel loro insieme, che permetterà di collocare meglio pitture e mosaici nel loro contesto storico e intellettuale⁴³¹.

È fondamentale sottolineare che, come vedremo, nella sua committenza Giovanni si dichiara numerose volte *servus Sanctae Mariae*. È stato più volte evidenziato il richiamo all'epiteto *servus Christi* che Giustiniano II adottò per sé sulle sue emissioni monetarie⁴³². Se molti studiosi vi hanno visto un riferimento polemico, ci sembra più plausibile la recente interpretazione di Lindsay Opie, secondo cui Giovanni VII intende affermare che, così come l'imperatore rappresenta Cristo, il papa rappresenta la Vergine, e dunque la Chiesa⁴³³.

L'operato di Giovanni VII non va assolutamente sottovalutato, in quanto rappresentò una svolta epocale nella storia della committenza artistica altomedievale. Vedremo che il pontefice seppe disporsi nei riguardi delle immagini e dei linguaggi artistici da lui commissionati con funzione di filtro selettivo, arrivando addirittura a scegliere e richiedere soggetti e iconografie “personalizzati” e innovativi per le sue pitture e i suoi mosaici. Questo dato traspare addirittura dalla sua biografia, nonostante si tratti di uno scritto a lui ostile. Nel dar conto della sua committenza, infatti, il *Liber* fornisce informazioni molto precise sulle

⁴³¹ (Van Dijk A. , *The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's*, PhD dissertation, 1995, p. 121-123).

⁴³² Cfr. (Breckenridge, *The numismatic iconography of Justinian II (685–695, 705–711 A.D.)*, 1959, p. 63-65; 78; 90); (Cavallo, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, p. 487).

⁴³³ (Lindsay Opie, 2002, p. 1827).

decorazioni pittoriche, che non vengono più considerate come un semplice abbellimento dell'edificio di culto.⁴³⁴

⁴³⁴ Sull'eccezionalità della personalità e della committenza giovannea cfr. (Andaloro, *Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII*, 1992); (Andaloro, *I cantieri di Giovanni VII*); (Delogu, *Theologia Picta: Giovanni VII e l'Adorazione del Crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma*, 2018).

6.3.1. Figure



Figura 26. Titulus dell'Oratorio di Giovanni VII, recto (Ballardini 2010) e titulus bilingue dalla base di ambone di S. Maria Antiqua (SMA 2016)



Figura 27. Oratorio di Giovanni VII, Ritratto di Giovanni VII (SMA 2016)



Figura 28. Oratorio di Giovanni VII, Theotokos



Figura 30. Giacomo Grimaldi, disegno del ciclo cristologico e della nicchia di Maria Regina nell'Oratorio di Giovanni VII (SMA 2016)



Figura 31. Giacomo Grimaldi, disegni del ciclo petrino nell'Oratorio di Giovanni VII

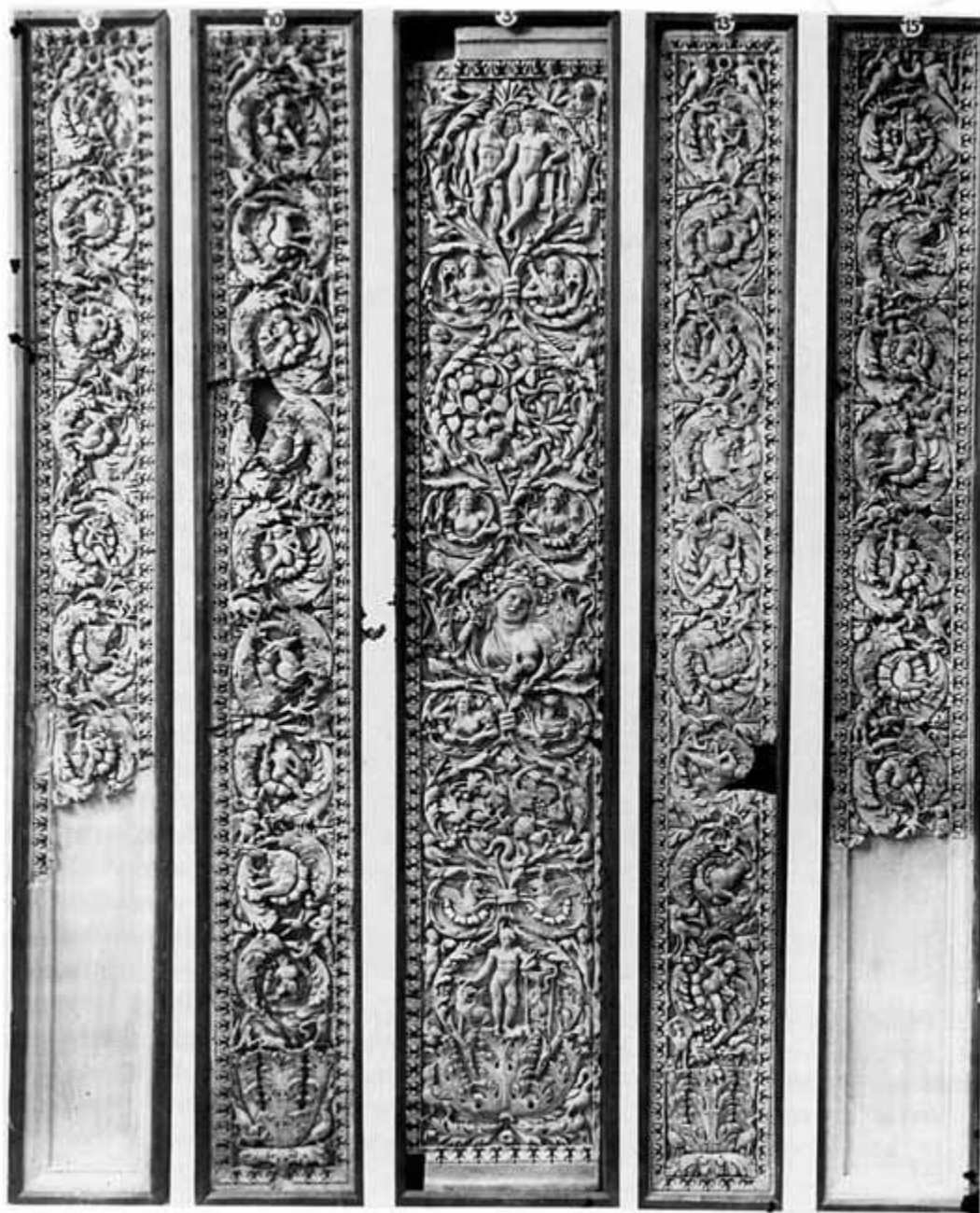


Figura 32. Lesene di età severiana dall'oratorio di Giovanni VII (Ballardini-Pogliani 2013)

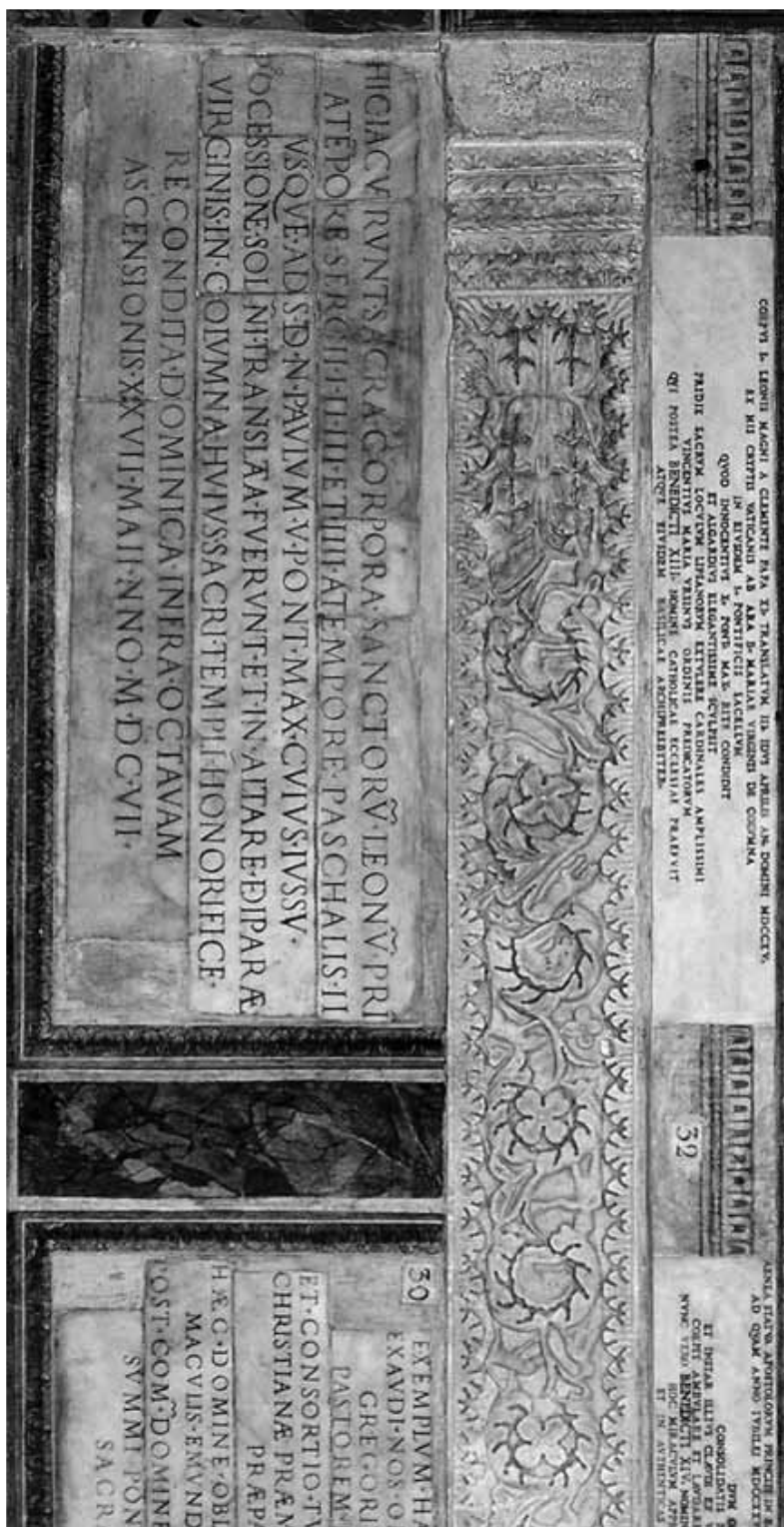


Figura 33. Lesena dall'Oratorio di Giovanni VII (SMA 2016)



Figura 34. Ricostruzione dell'Oratorio di Giovanni VII in S. Pietro (Ballardini 2017).



Figura 35. S. Maria in Trastevere, Icona della Clemenza



Figura 36: S. Maria Antiqua, «parete palinsesto» (Bordi 2017)

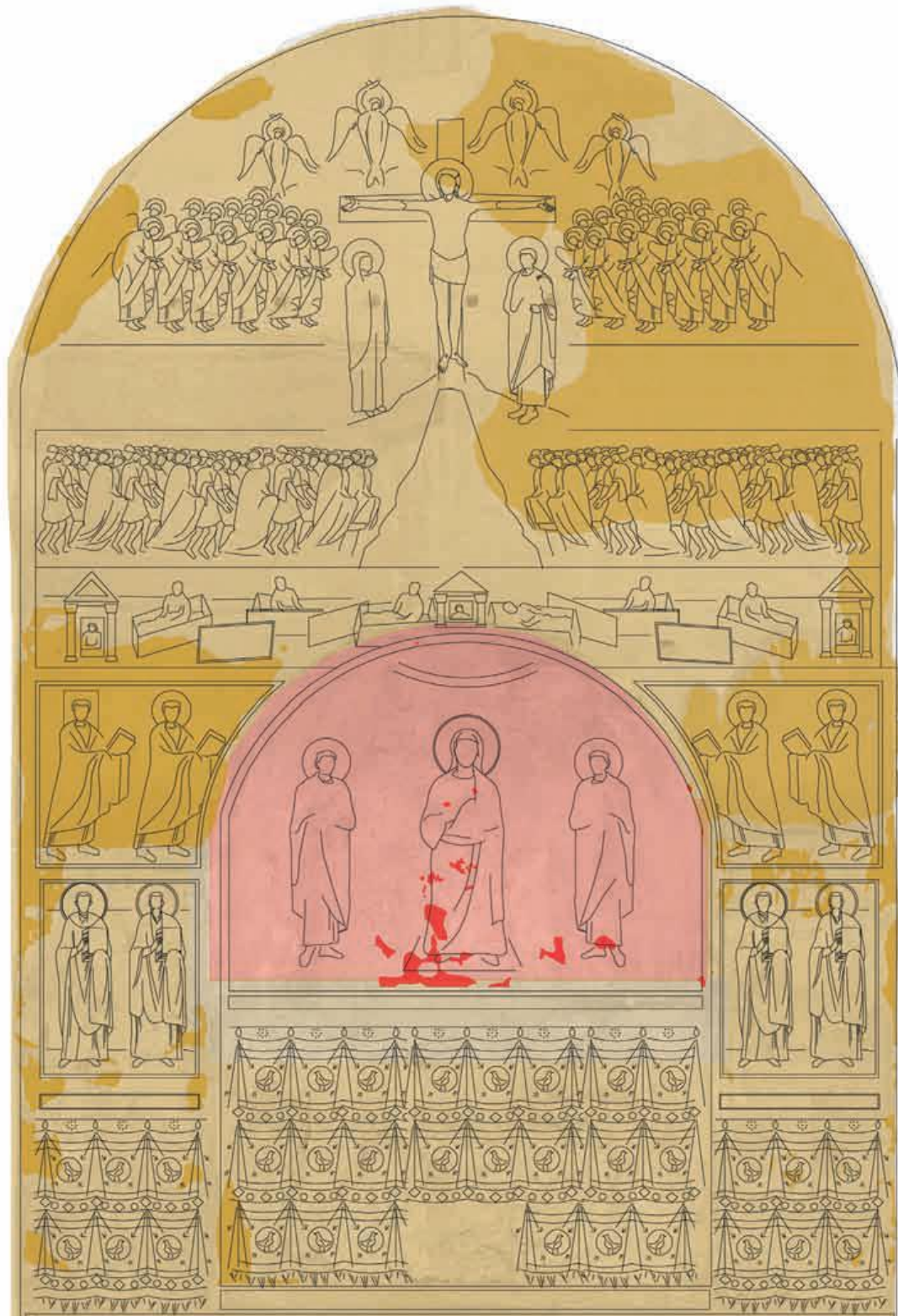


Figura 37. Ricostruzione della “fase giovannea” della decorazione della «parete palinsesto»: in rosso gli affreschi della prima metà del VII secolo, in giallo la committenza giovannea (Bordi 2017)



Figura 38. «Parete palinsesto», particolare (SMA 2016)

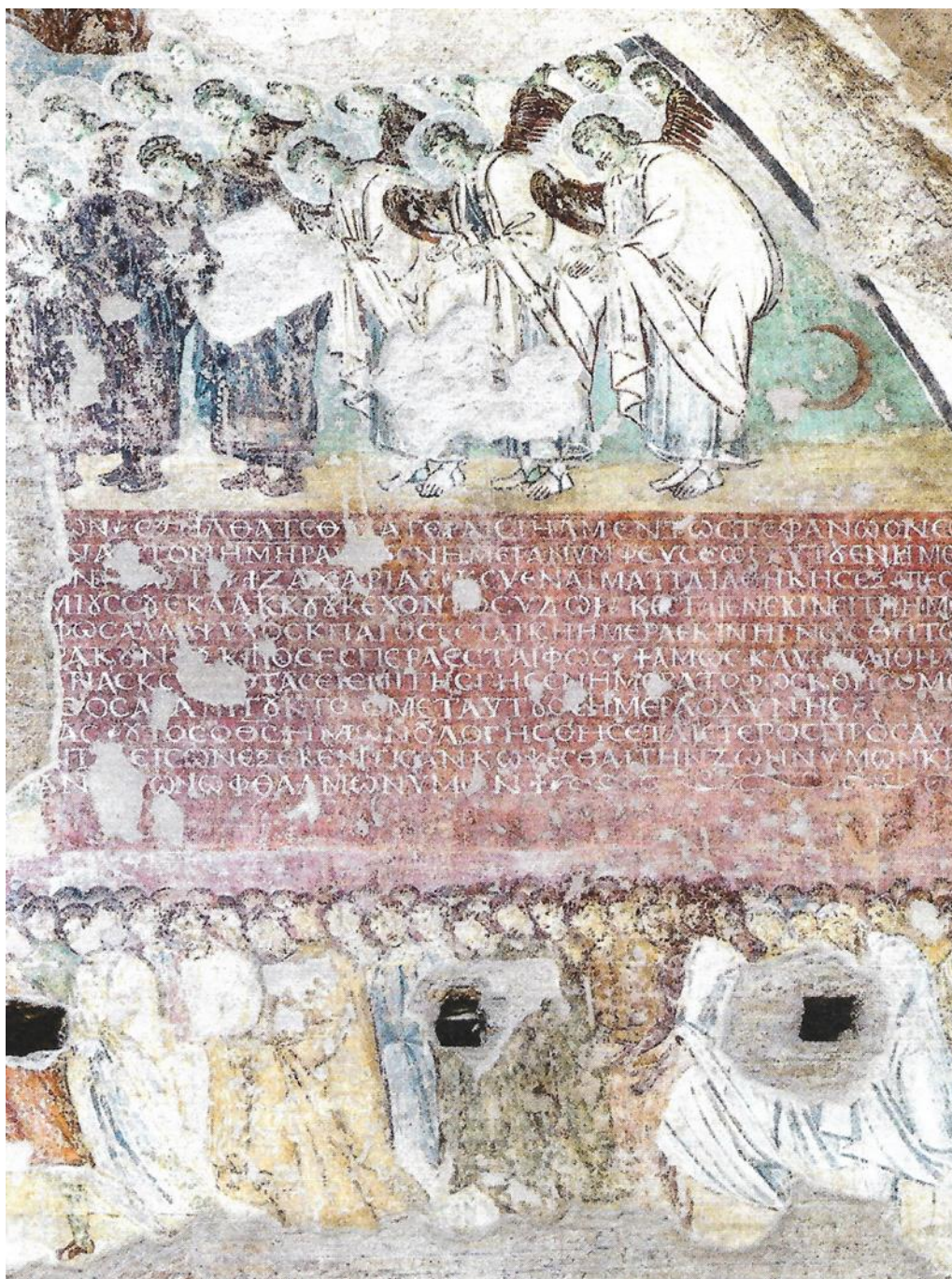


Figura 39. «Parete palinsesto», particolare (SMA 2016)



Figura 40. «Parete palinsesto», Giovanni VII e Leone II (SMA 2016)

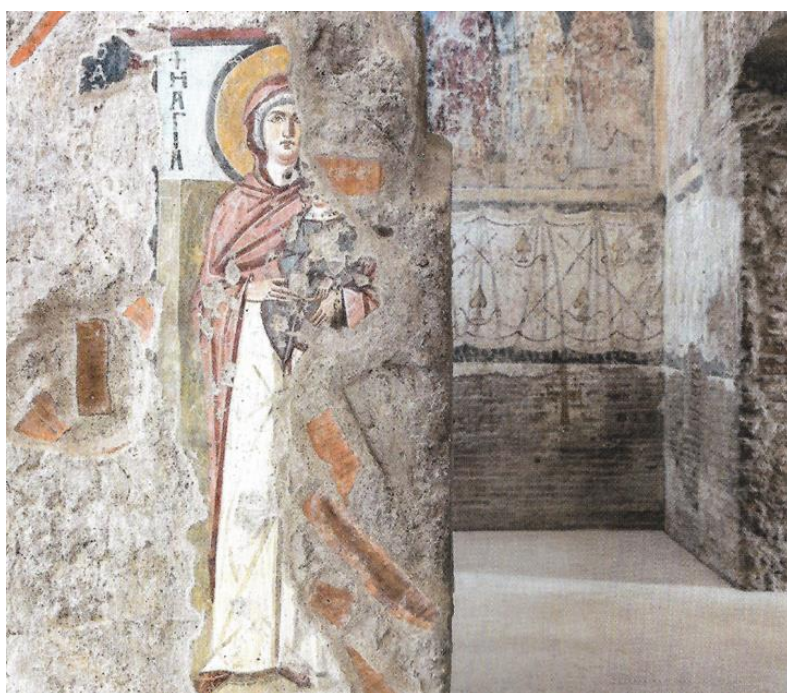


Figura 41. Parete ovest del presbiterio di S. Maria Antiqua, Sant'Anna (SMA 2016)



Figura 42. Parete nord di S.Maria Antiqua, icona muraria della Vergine con il Bambino (VII secolo); sotto, Daniele nella fossa dei leoni e Giovanni VII



Figura 43. S. Maria Antiqua, Cappella dei Santi Medici, parete ovest (SMA 2016)



Figura 44. S. Maria Antiqua, passaggio verso la rampa imperiale, Anastasis (SMA 2016)



Figura 45. S. Maria Antiqua, passaggio verso la rampa imperiale, San Pietro presenta Giovanni VII alla Vergine (SMA 2016)

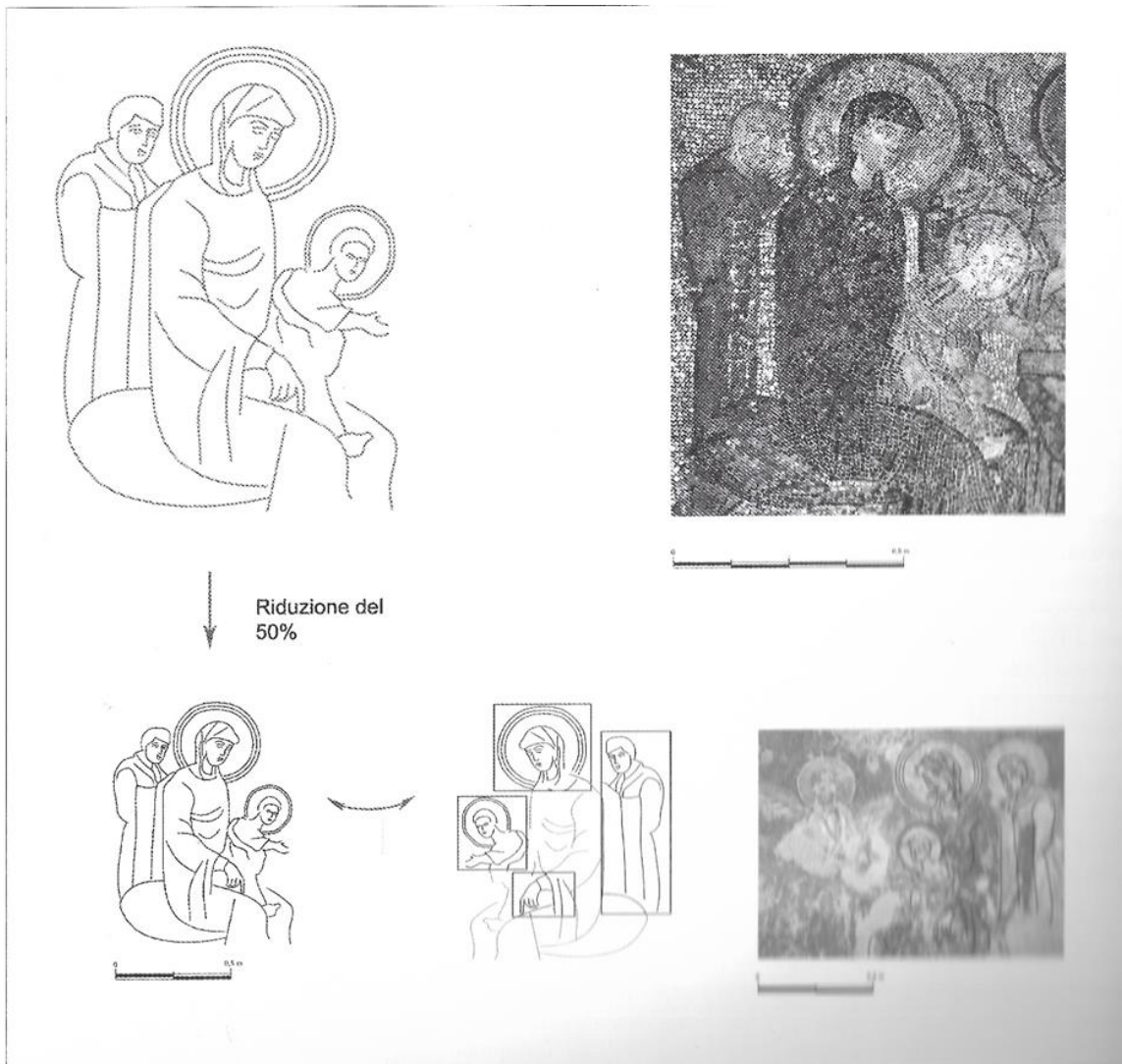


Figura 46. Schema grafico del sistema di ingrandimento delle sagome fra l'Adorazione dei Magi di S. Maria Antiqua e l'Adorazione dei Magi dell'Oratorio di Giovanni VII in S. Pietro (SMA 2016)

6.3.2. L'oratorio nella basilica di San Pietro

L'oratorio funebre commissionato da Giovanni VII in San Pietro non esiste più, in quanto la cappella fu distrutta nel 1606, quando papa Paolo V ordinò la demolizione delle parti restanti della vecchia basilica petrina per fare spazio alla nuova, allora in costruzione. Ci sono arrivati solo alcuni pezzi di mosaici e di sculture, ma, per fortuna, abbiamo diverse fonti testuali che ce lo descrivono in dettaglio. Innanzitutto il *Liber Pontificalis*, che, come abbiamo visto, ci dice che

Hic fecit oratorium sanctae Dei genetricis intro ecclesiam beati Petri apostoli, cuius parietes musibo depinxit, illicque auri et argenti quantitatem multam expendit et venerabilium Patrum dextra laevaue vultus erexit.

Abbiamo, inoltre, opere degli anni della demolizione che conservano il ricordo della basilica. Tiberio Alfarano scrisse nel 1582 il *De Basilicae Vaticanae Anticruissima et Nova Structura*, una ricostruzione dettagliata della basilica, e disegnò una celebre pianta dell'edificio. Le opere di Alfarano sono ad oggi una delle fonti principali per ricostruire la basilica antica⁴³⁵.

Il sacrestano e archivista di San Pietro, Giacomo Grimaldi (1568-1623), fu autore di due opere che documentarono quello che rimaneva della vecchia basilica poco prima della distruzione. Fu molto attento all'oratorio di Giovanni VII, che alla sua epoca ospitava importantissime reliquie, nei suoi *Instrumenta autentica translationum sanctorum corporum et sacrarum reliquiarum e veteri in novam principis apostolorum basilicam* e l'*Opusculum de*

⁴³⁵ Cfr. *De Basilicae Vaticanae*.

sacrosancto Veronicae sudario ac lancea qua salvatoris nostri Iesu Christi latus patuit in vaticana basilica maxima veneratione asservatis. Sono opere correlate di numerosi disegni, che contengono una descrizione dettagliata dell'oratorio e della sua storia⁴³⁶. I disegni, assieme alle parti rimaste del mosaico, ci forniscono un quadro completo dell'oratorio, che recentemente è stato ricostruito in 3D da Antonella Ballardini e Paola Pogliani⁴³⁷.

Al di sopra dell'altare era raffigurato un ciclo musivo della vita di Cristo, diviso in 17 scene. Al centro di queste immagini ce n'era una della Vergine, affiancata da Giovanni VII che le offriva un modellino dell'oratorio, con un'iscrizione che lo identificava:

JOHANNES INDIGNUS EPISCOPUS FECIT BEATAE DEI GENETRICIS SERVUS⁴³⁸

⁴³⁶ Cfr. Descriz. Basilica.

⁴³⁷ (Ballardini & Pogliani, A reconstruction of the oratory of John VII (705–7), 2013).

⁴³⁸ Ecco la descrizione del Grimaldi delle 17 scene in Descriz. Basilica, 37-38: In altero vero pariete supra portam Sanctam hae cernuntur historiae e musivo videlicet: Annunciationis, Visitationis, Nativitatis Christi, Angeli ad pastores, Adorationis magorum, Praesentationis in templo, Baptismi Christi in Iordane, Miraculi caeci nati, Mulieris tangentis fimbrias, Zacchaei in siccomoro, Suscitationis Lazari, Triumphi in die Palmarum, Coenae cum discipulis antiquo more cubantibus, Crucifixionis cum quatuor clavis, Resurrectionis, Descensus ad limbum et Quando angelus mulieribus apparuit ad monumentum. In medio harum imaginum adest beatissima Deipara Virgo ex eodem tessellato opere gravi vultu decora, armillis et coronis ornata, expansis manibus Graeco ritu, habitu coloris castanei, staturae palmorum quindecim. Ad cuius dexteram stat rectus Ioannes septimus cum planeta et pallio, habens in capite quadratum diadema (quod indicium est viventis) et sublatum manibus offerens sacellum ipsum Deiparae hac inscriptione notatus: IOHANNES INDIGNUS EPISCOPUS FECIT BEATAE DEI GENETRICIS SERVUS.

Al di sotto, sopra l'altare, c'era un arco recante l'iscrizione DOMUS SANCTAE DEI GENETRICIS MARIAE.

Il ciborio al centro dell'oratorio riportava la stessa indicazione bilingue del nome del papa che Giovanni VII farà realizzare sulla base dell'ambone di Santa Maria Antiqua (V. figura 26).

Sulla tomba del papa si poteva leggere il suo epitaffio:

Hic sibi constituit tumulum iussitque reponi
Presul Iohannes sub pedibus domine,
Committens animam sancte sub tegmine matris,
Innuba quae peperit virgo parensque Deum.
Hic decus omne loco, prisco squalore remoto,
Contulit, ut stupeat prodiga posteritas,
Non pompe studio, quae defluit orbe sub ipso,
Sed fervore pio pro genitrice Dei.
Non parcens opibus, pretiosum quicquid habebat
In tua distribuit munera, sancta parens.
Pauperibus reliquum munus dedit; indicat hospes,
Fessus ab oceano qui tenus Urbe venit,
Cum victum inveniet, quo vitae seria sumat:
Hinc apud excelsum spes erit, alme, tibi.⁴³⁹

⁴³⁹ L'epitaffio è stato pubblicato da (Levison, 1910, p. 363-365). Riportiamo la bella traduzione di (Ballardini, Un oratorio per la Theotokos; Giovanni VII (705-707) committente a San Pietro, 2011): Qui il presule Giovanni stabilì di essere sepolto/ e prescrisse di essere deposto sotto i piedi della domina/ affidando l'anima alla protezione della

L'epitaffio definiva Maria la «vergine, non sposata, che ha partorito generando Dio», sotto la cui protezione il papa affidava la sua anima. Queste parole richiamano il formulario tradizionale orientale con cui ci si rivolgeva alla Vergine, di cui un classico esempio è l'inno *Akathistos*⁴⁴⁰.

Tanto dalla descrizione del *Liber* quanto dall'epitaffio si capisce che l'oratorio doveva essere decisamente sontuoso, ricco di fregi scultorei e mosaici, e spiccava notevolmente agli occhi dei contemporanei.

Il pannello centrale rappresentante la Vergine e Giovanni VII, grande il doppio degli altri, dominava la parete dell'oratorio: la discontinuità fra quest'immagine e il ciclo narrativo era marcata ulteriormente dal fatto che l'icona mariana era stata realizzata all'interno di una nicchia, scavata nello spessore della parete, circondata da una coppia di colonne di marmo nero. Entrambe le figure sopravvivono ancora in parte, parzialmente restaurate, nelle grotte vaticane e nella chiesa di San Marco a Firenze, nella cappella Ricci.

santa madre/ che vergine, non sposata, ha partorito generando Dio./ Qui, sgombrato il luogo dall'antico squallore/
ha riunito ogni decoro destinato a meravigliare i posteri dissipatori./ Non per la vanagloria che si estingue sotto il
cielo,/ ma per una pia passione verso colei che ha generato Dio./ Senza risparmio, ogni cosa che di prezioso aveva/
te lo ha offerto, o santa genitrice./ Ai poveri ha dato tutto ciò che restava, lo prova il forestiero che,/ spossato
dall'oceano, giunge fino all'Urbe/ trovando il nutrimento che dispensa il Vaso della Vita:/ di qui, presso
l'Altissimo, la speranza sarà riposta in te, o alma.

⁴⁴⁰ *Akathistos*, IX, 18: χαῖρε, νόμφη ἀνόμφευτε. Sulle connessioni fra l'epitaffio di Giovanni VII e l'inno *Akathistos* cfr. (Ballardini, *Il perduto Oratorio di Giovanni VII nella basilica di San Pietro in Vaticano: architettura e scultura*).

In questo pannello Maria è raffigurata sontuosamente vestita, ornata con gioielli e perle, su un podio dorato. È stato riconosciuto che questa figura di Maria fonde due tipologie iconografiche, *Maria Regina* e *Maria Orans*⁴⁴¹.

La raffigurazione di *Maria Orans* fra gli Apostoli era presente su *ampullae* provenienti dalla Terra Santa, che circolavano in Occidente. Era presente a Roma una tradizione di immagini di *Maria Orans*, ma non in absidi di chiese o oratori, con una sola eccezione, che abbiamo già incontrato: la cappella di San Venanzio di papa Giovanni IV, dove la Vergine domina la composizione in posizione di preghiera, circondata da Pietro e Paolo, Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, i martiri a cui era dedicata la cappella e il pontefice committente.

Nell'oratorio giovanneo, però, Maria non indossa il classico abito di questa iconografia, ovvero *tunica, palla e maphorion*, ma un vestito imperiale, tipico di *Maria Regina*, iconografia ben più popolare a Roma: se ne riconoscono almeno sei esempi, datati fra il VI e il IX secolo. Precedentemente a Giovanni, riconosciamo una *Maria Regina* in uno degli strati più antichi della parete palinsesto di Santa Maria Antiqua, risalente al VI secolo.

Inoltre, questa Maria "*Orans-Regina*" era raffigurata col ventre arrotondato, segnato da una cintura ingioiellata, per evidenziare il suo ruolo di Madre di Dio.

⁴⁴¹ Cfr. (Van Dijk A. , The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's, PhD dissertation, 1995, p. 129-130). Su quanto riassumiamo in questa pagina cfr. per *Maria Orans* (Wellen, 1961, p. 165-174); (Belting-Ihm, 1976, p. 46-57); e per *Maria Regina* (Bertelli, La madonna di Santa Maria in Trastevere. Storia, iconografia, stile di un dipinto Romano dell'ottavo secolo, 1961); (Nilgen, Maria Regina - Ein politischer Kultbildtypus?, 1981); (Stroll, 1997); (Wolf G. , 2005); (Pentcheva, 2006); (Osborne, The Cult of Maria Regina in Early Medieval Rome, 2008); (Lidova, 2016).

L'immagine della Vergine voluta da Giovanni VII, dunque, sintetizza due tipologie iconografiche e due tradizioni artistiche. *Maria Orans*, frutto dell'importazione di un immaginario orientale, aveva indosso l'abito di *Maria Regina*, per renderla familiare ai romani. Questa rappresentazione musiva esprime con forza la credenza che la Madre di Dio, *Regina* dei cieli, può agire da più importante figura di intercessione per l'umanità (il significato primario dell'iconografia di *Maria Orans*) grazie alla sua intimità impareggiabile con Cristo.

Di recente, Francesca dell'Acqua ha messo in collegamento questa innovativa raffigurazione di Maria con le omelie di Andrea da Creta sulla Vergine, definendola una "sperimentale" Assunta. Nella tradizione omiletica orientale, infatti, il tema della maternità di Maria e della sua sovranità celeste era strettamente collegato con la sua Assunzione in cielo e la sua capacità di agire da intercessore per l'umanità. Nelle sue omelie sulla Dormizione, Andrea da Creta raffigurava Maria combinando una serie di elementi della tradizione precedente, con esiti molto simili alla raffigurazione giovannea, sottolineando chiaramente che Maria assumeva il suo ruolo di intercessore dopo la sua Assunzione. Questo complesso immaginario su Maria che circolava nel Mediterraneo orientale alla fine del VII secolo potrebbe essere facilmente arrivato a Roma⁴⁴².

Apriva il ciclo cristologico l'Annunciazione, in cui Maria aveva una posizione quasi frontale, seduta su un trono ingioiellato. È un'iconografia che già esisteva a Roma, come nell'arco trionfale di Santa Maria Maggiore, e in diversi centri dell'Oriente, ma la posizione quasi frontale, il trono e la centralità di Maria nel pannello sembrano quasi del tutto novità

⁴⁴² (Dell'Acqua, *Iconophilia: Religion, Politics, and Sacred Images in Italy c.680–880*, Forthcoming 2020), con ricca bibliografia al riguardo.

giovannee, volte a offrire maggior regalità a Maria, proprio come nel caso della *Maria Orans*⁴⁴³.

Il trono, più tipico di rappresentazioni non narrative di Maria, appare anche nell'icona conosciuta come della Madonna della Clemenza, che viene attribuita da diversi studiosi allo stesso Giovanni VII⁴⁴⁴. Questa Annunciazione, quindi, probabilmente non copiava una fonte precisa, ma rappresentava anch'essa una sintesi fra diverse iconografie.

Come ha dimostrato Ann Van Dijk, analizzando le scene della Natività, della Presentazione al Tempio e dell'Anastasi, si può identificare questo schema di sintesi creativa fra diverse tradizioni stilistiche e pittoriche in molti pannelli del ciclo⁴⁴⁵.

L'iconografia giovannea del ciclo cristologico, dunque, non può essere messa in diretto collegamento con nessun singolo centro orientale, ma con un gruppo di opere e tradizioni provenienti da tutto il Mediterraneo del VI-VII secolo, presentando una maggiore innovazione creativa nelle scene in cui compare Maria.

L'oratorio non era un'opera impressionante solo per la sua componente musiva, ma anche per quella scultorea. Le pareti interne, infatti, erano rivestite di lastre di marmo e granito alternate ad una serie di bellissime lesene decorate con tralcio abitato, *spolia* di età severiana, integrate da una lesena scolpita *ad hoc* per Giovanni VII, eseguita con maestria ed abilità non

⁴⁴³ Cfr. il recente studio di (Waller, 2015).

⁴⁴⁴ Cfr. (Bertelli, La madonna di Santa Maria in Trastevere. Storia, iconografia, stile di un dipinto Romano dell'ottavo secolo, 1961); (Andaloro, Le icone a Roma in età preiconoclasta); (Lidova, 2016).

⁴⁴⁵ (Van Dijk A. , The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's, PhD dissertation, 1995, p. 146-172): nella scena della Natività si trovano ben tre elementi narrativi di diversa ascendenza, frutto di una commistione iconografica molto complessa di tradizioni orientali; l'iconografia dell'Anastasi ha le sue radici in Oriente; la scena della Presentazione al Tempio appare semplificata rispetto all'iconografia tradizionale romana, mostrando probabilmente un influsso palestinese.

comuni per le botteghe dell’VIII secolo: un caso tanto affascinante quanto rarissimo di consapevole imitazione di un’opera classica⁴⁴⁶.

Secondo Antonella Ballardini, tale sforzo tecnico di emulazione induce a pensare che, assieme alla bellezza e antichità delle lesene severiane, Giovanni volesse recuperarne il significato culturale: il rilievo della *tellus* circondata dalle quattro stagioni e intenta ad allattare un *karpos*, che orna una delle lesene, era infatti posizionato in modo da essere ben visibile all’osservatore. Forse, si trattava di un consapevole richiamo al mito di rigenerazione dell’antica divinità femminile, tutelar della fecondità e dei defunti, appropriato per una cappella funebre dedicata alla Vergine⁴⁴⁷.

Inoltre, pare che le colonne vitinee alte quasi 5 metri che reggevano l’archivolto fossero di qualità eccezionale, realizzate ad imitazione delle colonne che decoravano l’altare maggiore, donate anticamente dall’imperatore Costantino⁴⁴⁸. Probabilmente Giovanni, come suggeriscono le lesene severiane, le colonne vitinee e il grande ovale di porfido sul pavimento, aveva avuto accesso a *spolia* di pregio che gli permisero di ornare la sua cappella con fasto pari a quello dedicato all’altare di San Pietro.

Per comprendere appieno quest’opera, non bisogna dimenticare la sua funzione primaria, quella di monumento funebre. Giovanni VII si fece seppellire nel pavimento davanti all’altare, e chiaramente aveva in mente questa funzione quando commissionò l’oratorio. Ciò,

⁴⁴⁶ Cfr. (Ballardini, *Scultura a Roma: standards qualitativi e committenza (VIII secolo)*, 2010); (Ballardini, *Un oratorio per la Theotokos; Giovanni VII (705-707) committente a San Pietro*, 2011); (Ballardini, *Il perduto Oratorio di Giovanni VII nella basilica di San Pietro in Vaticano: architettura e scultura*).

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ (Ballardini, *Scultura a Roma: standards qualitativi e committenza (VIII secolo)*, 2010).

ad esempio, è ben evidenziato dalla ricca presenza del testo scritto, un chiaro influsso della concezione antica del monumento funerario. L'oratorio giovanneo rappresentava il culmine di un programma di autorappresentazione del pontefice orientato all'eccellenza, all'originalità, al recupero dell'antico e alla messa in campo di tecniche costose.

Come per l'operato di Sergio I, gli studiosi si sono spesso concentrati sull'aspetto politico della committenza giovannea, e in questo caso ci si è chiesti quale fosse il messaggio nei confronti di Bisanzio da parte di Giovanni nel farsi seppellire in questo oratorio con questa decorazione⁴⁴⁹. Ma, pur non dimenticando questo aspetto, non bisogna mettere da parte il significato profondo e personale dell'opera.

L'oratorio, in quanto monumento funebre, era altamente innovativo: era presente una tradizione di sepolture papali in San Pietro, ma si trattava di semplici lastre nel pavimento segnate da un epitaffio, raggruppate tutte nell'angolo sud-est della chiesa, nel portico o nel *secretarium*⁴⁵⁰. Giovanni fu il primo pontefice a commissionare per sé una cappella privata: l'unico possibile antecedente, lo abbiamo già visto ampiamente, è la tomba monumentale di Sergio I per Leone Magno. Vanno però considerate le ovvie differenze fra i due monumenti: Leone Magno era considerato un santo e il suo corpo una reliquia sacra, mentre Giovanni, «*indignus episcopus*» e «*servus*», non era sepolto al di sotto dell'altare, classica sistemazione delle reliquie, ma davanti ad esso.

L'oratorio, chiaramente, voleva esprimere la devozione giovannea per Maria, a cui il papa si affidava per la sua salvezza, come scritto nell'epitaffio. Il messaggio era rappresentato

⁴⁴⁹ Cfr. ad esempio (Sansterre J.-M. , *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, 1982) e il dibattito riportato da (Sansterre J.-M. , *A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique*, 1987).

⁴⁵⁰ Cfr. (Picard, 1969).

in figura dal ciclo musivo: il pannello centrale, con l'offerta dell'oratorio, *munus* alla Vergine da parte del papa in posizione orante, indicava la speranza di ottenere in cambio l'intercessione da parte di Maria.

Il ciclo che circondava il pannello giustificava il significato dell'oratorio e sviluppava ulteriormente il tema. Il focus della decorazione della parete, infatti, era l'espressione della centralità della Vergine nella storia della salvezza dell'uomo, grazie al suo ruolo di *Theotokos*⁴⁵¹. L'organizzazione della narrativa cristologica attorno alla figura di Maria *Orans-Regina*, conferiva a tutto il ciclo un'enfasi soteriologica incentrata sulla mediazione di Maria, una tematica derivante primariamente da una tradizione di devozione ed esegesi mariana orientale⁴⁵², che aveva ispirato il pontefice a realizzare questa nuova, composta ed unica immagine di Maria, Madre di Dio, Regina, principale intercessore dell'umanità e figura

⁴⁵¹ Cfr. (Deshman, 1989). Tutto il registro superiore era dedicato alla nascita di Cristo, e Maria occupava una posizione prominente, in due casi seduta su un trono ingioiellato. Inoltre, i gesti delle figure circostanti spostavano l'attenzione del fedele verso Maria. La Natività, posta al centro, al di sopra del pannello centrale, metteva in correlazione il ruolo di Maria nella storia con quello di Maria Regina, mediatrice divina. Raccontare la storia della salvezza donata da Cristo all'uomo, dunque, enfatizzava il pannello centrale e la richiesta di salvezza da parte del pontefice.

Anche l'Anastasi, che mostra Cristo che esce dalla mandorla per travolgere il diavolo e sollevare Adamo dalla sua tomba, una raffigurazione della salvezza dell'umanità attraverso l'intervento dell'operazione divina e umana di Cristo, usata in contesto funebre, rappresentava una promessa di redenzione, esprimendo una soteriologia incentrata fortemente sull'incarnazione. Quest'immagine, dunque, era una conclusione perfetta per il ciclo musivo giovanneo. Cfr. (Kartsonis, *Anastasis: The Making of an Image*, 1986).

⁴⁵² Come dimostra ad esempio la connessione con l'inno di Romano il Melode, in cui viene evocata la storia della salvezza dalla nascita alla resurrezione di Cristo, incentrato su Maria come mediatrice a causa del suo ruolo nell'Incarnazione, e con l'inno *Akathistos*. cfr. *supra*, paragrafi 1.5.3, 5.4.3 e nota 440.

dell'Ecclesia. Collegandosi con la tradizione romana, l'oratorio di Giovanni comunicava messaggi estranei e innovativi, presentandoli in forma familiare al fedele.

Probabilmente ciò va collegato con la recente enfasi liturgica sulle feste mariane e in particolare sulla festa dell'Assunzione, promossa da Sergio, e con gli sviluppi dell'immaginario liturgico orientale sulla Dormizione, elementi a cui abbiamo già fatto riferimento.

6.3.3. Santa Maria Antiqua

Santa Maria Antiqua era una chiesa decisamente anomala nel panorama romano del VII-VIII secolo, per tre motivi: l'eccezionale importanza delle icone murali (nella chiesa ce ne sono almeno sette), la peculiare disposizione dei cicli narrativi (disposti in zone diverse dalle navate, dove erano solitamente situati) e la presenza delle "pareti palinsesto", segno di una volontà continua da parte dei committenti di ridipingere, cancellare, rinnovare, aggiungere, incorporare. Giovanni VII sarà il protagonista assoluto di questa metodologia. Il pontefice, dopo aver trasferito il suo *episcopium* sul Palatino, trasformò la chiesa di Santa Maria Antiqua nella sua "chiesa palatina": il suo nome e il suo ritratto appaiono ben sei volte nella chiesa⁴⁵³.

⁴⁵³ Su Santa Maria Antiqua cfr. la bibliografia citata *supra*, capitolo 1.5.2. Sulla committenza giovannea nella chiesa cfr. in particolare (Nordhagen P. , The Frescoes of John VII (A. D. 705-707), 1968); (Sansterre J.-M. , A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique, 1987); (Andaloro, Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII, 1992); (Brenk, 2004); (Nilgen, The Adoration of the Crucified Christ at Santa Maria Antiqua and the Tradition of Triumphal Arch Decoration in Rome, 2004); (Bergmeier, 2014); (Andaloro, I cantieri di Giovanni VII); (Bordi, Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel, 2017); (Delogu, Theologia Picta: Giovanni VII e l'Adorazione del Crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma, 2018); (Folgerø P. O., Expression of Dogma. Text and Imagery in the Triumphal Arch Decoration in the Sanctuary of S. Maria Antiqua in Rome (705–707 A.D.), In corso di stampa).

La committenza delle pitture volute da Giovanni VII a Santa Maria Antiqua, «un'impressionante macchina pittorica che non ha eguali nell'Alto medioevo»⁴⁵⁴, «la cappella sistina dell'VIII secolo»⁴⁵⁵, è la fonte più importante a nostra disposizione su questo papa. Attraverso una regia sapientissima, un gioco ad incastro nell'unire immagini vecchie e nuove, Giovanni ridefinì l'aspetto di tutta la chiesa, servendosi di un programma pittorico di ampio respiro il cui cuore erano il presbiterio e, in particolare, la parete absidale.

Partendo dalla “parete palinsesto”, nell'arco absidale, sotto quattro serafini, Giovanni VII fece rappresentare una grandiosa Adorazione della Crocifissione, in cui Cristo, raffigurato con una peculiare barba corta e capelli ricci, identificato dalla scritta *Rex Regnantium*, era affiancato dalla Vergine, da San Giovanni, da una folla di angeli adoranti e una di fedeli. Ai piedi degli angeli, e al di sopra dei fedeli, venne dipinta una lunga serie di passi scritturistici in

⁴⁵⁴ (Bordi, Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici).

⁴⁵⁵ E. Rubery, G. Bordi, & J. Osborne (A cura di), *Santa Maria Antiqua. The Sistine Chapel of the Middle Ages, International Conference held at the British School at Rome (December 4–6, 2013)*.

greco, oggi leggibile solo parzialmente⁴⁵⁶. Al di sotto, la decorazione era chiusa da un'altra fascia, non più visibile, sulla cui decorazione si è dibattuto a lungo⁴⁵⁷.

Questa decorazione, il capolavoro di Giovanni VII e dei suoi pittori⁴⁵⁸, opera ineguagliata fino ad allora nell'alto medioevo romano e almeno fino ai mosaici di Pasquale I (nel IX secolo), dominava tutta la chiesa dai suoi 13 metri di altezza. La composizione non ha precedenti nella tradizione iconografica: diversamente dalla Croce, il Crocifisso era stato poco rappresentato prima e mai in contesti monumentali monumentali⁴⁵⁹. Purtroppo in buona parte

⁴⁵⁶ Cfr. (Bordi, *Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Konstantinopel*, 2017).

[σαλομ]ών. Ἐξήλθατε θ[υγ]ατέρας Ἰηλμ ἐν τῷ στεφάνῳ ὃν ἔστε
[φάνωσε]ν α[ὐ]τὸν ἢ μηρ αὐ[τ]οῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ
[εὐφροσύ]νη[ς] αὐτοῦ. Ζαχαρίας. Καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης ἐξαπέστειλας
[δεσ]μίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ. Καὶ ἔσται ἐν ἐκίνει τῇ ἡμέρᾳ
[οὐκ ἔσται] φῶς ἀλλὰ ψῦκος καὶ πάγος ἔσται καὶ ἡ ἡμέρα ἐκίνη γνωσθῆ τῷ κω καὶ
[οὐχ ἡμέ]ρα καὶ οὐ νύξ καὶ πρὸς ἑσπέρα φῶς. Ἀμῶς. Καὶ δύσεται ὁ ἥλιος
[μεσημβ]ρίας καὶ συ[σκ]οτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς καὶ θήσομε αὐτὸν
[ὡς πέν]θος ἀ[γ]απιτοῦ καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ ὡς ἡμέρα ὀδύνης.
[ιερεμί]ας. Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν οὐ λογησθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν
[καὶ ὄψο]ντα[ι] εἰς ὧν ἐξεκέντισαν καὶ ὤψεσθαι τὴν ζωὴν ὑμῶν κρεμένην
[ἀπέν]αν[τι τ]ῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν.

⁴⁵⁷ Secondo la convincente ricostruzione di Per Olav Folgerø, in questa sezione della parete era rappresentata la Resurrezione dei santi, con le anime che fuoriescono dai sarcofagi (Mt 27,52). (Folgerø P. O., *The Lowest, Lost Zone in the Adoration of the Crucified Scene in S. Maria Antiqua in Rome: A New Conjecture*, 2010); (Folgerø P. O., *Expression of Dogma. Text and Imagery in the Triumphal Arch Decoration in the Sanctuary of S. Maria Antiqua in Rome (705–707 A.D.)*, In corso di stampa).

⁴⁵⁸ «Dove la lingua dell'ellenismo bizantino raggiunge nella declinazione pittorica dei volti dei serafini e degli angeli uno dei suoi apici» (Andaloro, *I cantieri di Giovanni VII*).

⁴⁵⁹ (Galtier Martí, 2007).

deteriorata, è stata oggetto di un lunghissimo dibattito. Per Jonas Nordhagen, basandosi sulla didascalia *Rex Regnantium* che identifica il Cristo, presente nel testo dell'Apocalisse, e mettendo in luce il fatto che nell'arco absidale a Roma tipicamente il centro della raffigurazione fosse l'*Agnus Dei*, ipotizzò che questa Adorazione del Cristo crocifisso rappresentasse una trasposizione dell'Adorazione dell'Agnello apocalittico e che Giovanni VII, attraverso questa decorazione, avesse voluto dimostrare a Giustiniano II la sua disponibilità a offrire un compromesso sui canoni del Quinisesto, particolarmente sul canone 82, sostituendo l'*Agnus Dei* con il Cristo incarnato⁴⁶⁰. Questa interpretazione è stata accolta da molti studiosi, come James D. Breckenridge, che individuò una corrispondenza tra il tipo del Cristo rappresentato a Santa Maria Antiqua e quello raffigurato sulle monete del secondo regno di Giustiniano II, considerando tale particolarità come un altro segno del riavvicinamento tra papa e imperatore⁴⁶¹.

In seguito, questa teoria è stata convincentemente decostruita, scollegando questa raffigurazione da ogni riferimento apocalittico, a cominciare dagli studi di Jean Marie Sansterre, che ha giustamente suggerito come, più semplicemente, la composizione dell'arco absidale rappresenti una celebrazione della cristologia elaborata nel corso del concilio del 680-681, senza alcun riferimento al Quinisesto e al canone 82⁴⁶². Successivamente, diversi studiosi si

⁴⁶⁰ (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968, p. 95-98); (Nordhagen P. , *Constantinople on the Tiber: the Byzantines in Rome and the Iconography of their Images*, 2000, p. 129-134); (Nordhagen P. J., *Early medieval church decoration in Rome and "the battle of images"*, 2002, p. 1751-1759).

⁴⁶¹ (Breckenridge, *The numismatic iconography of Justinian II (685–695, 705–711 A.D.)*, 1959, p. 85); (Breckenridge, *Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II*, 1972, p. 374).

⁴⁶² (Sansterre J.-M. , *A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique*, 1987, p. 339-340). La rappresentazione, dopotutto, oltre alla presenza degli angeli, non ha alcun

sono concentrati sui passi dell'antico testamento dipinti in greco, che dominano la parete come «una pagina di un immenso manoscritto vergato a lettere d'argento su pergamena tinta di porpora»⁴⁶³, riconoscendovi una serie di testi che nel VII secolo erano comunemente ritenuti dei rimandi tipologici alla Passione e alla Crocifissione. Si trattava di brani che corrispondevano a quelli selezionati da Cirillo di Gerusalemme nella sua XIII Catechesi, che istruiva i catecumeni per la celebrazione del Venerdì Santo, spiegando la relazione fra la morte storica di Cristo e l'eucarestia⁴⁶⁴. La raffigurazione, dopotutto, va messa in rapporto con il ciclo cristologico (commissionato sempre da Giovanni VII) di cui rappresentava il centro, un ciclo pittorico che, non a caso, correva lungo le pareti del presbiterio, proprio al di sopra dell'altare dove si compiva il sacrificio eucaristico. Secondo Charles Barber, la crocifissione di Giovanni VII rappresenta un'immagine storica e teoretica dell'Eucarestia, dimostrando, assieme al ciclo cristologico sul presbiterio, che Cristo mantiene entrambe le nature, umana e divina, sia prima che dopo la resurrezione⁴⁶⁵.

Proprio in stretto rapporto con l'eucarestia che si celebrava al di sotto della raffigurazione, è stato dunque sostenuto che alla scena della Crocifissione va attribuito un

motivo tipico delle raffigurazioni apocalittiche: non vi sono raffigurati i ventiquattro Anziani o i simboli del Tetramorfo, la folla non si presenta in vesti bianche o con rami di palma, etc. Cfr (Nilgen, *The Adoration of the Crucified Christ at Santa Maria Antiqua and the Tradition of Triumphal Arch Decoration in Rome*, 2004).

⁴⁶³ (Cavallo, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, p. 487).

⁴⁶⁴ (Tronzo, 1985, p. 100); (Kartsonis, *The Emancipation of the Crucifixion*, 1994, p. 170); (Nilgen, *The Adoration of the Crucified Christ at Santa Maria Antiqua and the Tradition of Triumphal Arch Decoration in Rome*, 2004); (Folgerø P. , 2009, p. 47-59); (Folgerø P. O., *Expression of Dogma. Text and Imagery in the Triumphal Arch Decoration in the Sanctuary of S. Maria Antiqua in Rome (705–707 A.D.)*, In corso di stampa).

⁴⁶⁵ (Barber, 2002, p. 47-52).

valore liturgico. Il corpo di Cristo sulla croce, dunque, rappresenta un'icona della salvezza raggiungibile attraverso l'eucarestia⁴⁶⁶.

È opportuno ricordare che nelle raffigurazioni artistiche dell'epoca si era sviluppata la tendenza a rappresentare la vita di Cristo in termini che corrispondevano all'esperienza attuale del fruitore/fedele, realizzando una connessione fra quegli eventi e la loro rappresentazione nelle celebrazioni liturgiche. Speiser ha ricostruito che questa evoluzione nella decorazione delle chiese fu influenzata dall'opera di Massimo il Confessore e dalla sua *Mistagogia*, redatta sul solco della tradizione spirituale e anagogica dello pseudo Aeropagita⁴⁶⁷.

Gli stessi cori angelici non sarebbero dunque un riferimento apocalittico, ad una scena di adorazione dell'agnello sostituito dal Cristo fattosi carne, ma liturgico. Nei commentari liturgici orientali, infatti, veniva stabilito un rapporto fra gli angeli adoranti e l'assemblea in preghiera: ad esempio, come gli angeli alla venuta di Cristo cantano «Gloria a Dio nell'alto dei cieli», l'assemblea cantava il *Trisaghion* all'ingresso in chiesa del Vangelo. Gli angeli attorno alla Crocifissione, dunque, rappresentavano i fedeli durante il momento culminante dell'ufficio liturgico, quello del sacrificio eucaristico⁴⁶⁸.

Le citazioni scritturistiche e la raffigurazione della folla di angeli⁴⁶⁹, per la posizione della scena della Crocifissione tanto nel ciclo cristologico quanto rispetto allo svolgimento della

⁴⁶⁶ (Kartsonis, *The Emancipation of the Crucifixion*, 1994, p. 169-172).

⁴⁶⁷ (Bornert, 1966, p. 178-180); (Speiser, 1991, p. 589); (Van Dijk A. , *The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's*, PhD dissertation, 1995).

⁴⁶⁸ (Taft, *The liturgy of Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, 1980-1981, p. 51-52).

⁴⁶⁹ La presenza degli angeli nell'area presbiteriale delle chiese orientali in rapporto col canto del *Trisaghion* è ben attestata per il VII secolo, ad esempio nella chiesa della Dormizione di Nicea, cfr. (de' Maffei, 2011).

liturgia, rimandano dunque ad una teologia della Crocifissione, testimoniando l'utilizzo di un modello orientale da parte di Giovanni VII nel concepire le immagini in rapporto con la liturgia: nulla a che vedere con l'Adorazione dell'agnello, l'Apocalisse e il canone 82 del concilio Quinisesto, ma in stretto rapporto con il concilio del 680 e con l'eredità di Agatone. Giovanni portò alle estreme conseguenze rappresentative le intenzioni dei padri conciliari, sostituendo alla figura simbolica o teofanica di Cristo l'immagine dell'uomo crocifisso come oggetto dell'adorazione di angeli e uomini.

Si trattava di una scelta pienamente consapevole: come ha ricostruito Paolo Delogu⁴⁷⁰, se nel mosaico dell'oratorio in San Pietro la scena della crocifissione commissionata da Giovanni presentava Cristo vestito con il colobio, affiancato dai personaggi tipici dell'iconografia siro-palestinese, a Santa Maria Antiqua il Cristo è diverso, nudo, col capo eretto, con capelli e barba corte. Al di là della monetazione di Giustiniano, questa rappresentazione è in strettissimo rapporto con quella di tradizione romana, che era più adatta al messaggio che Giovanni voleva rappresentare: il Verbo, raffigurato nella sua natura umana, esprime ancora vivente la consapevolezza e l'accettazione della volontà divina, ed è quindi glorificato dagli angeli e adorato dalle folle. Giovanni, dunque, commissionò una raffigurazione pittorica decisamente innovativa, che fosse però in rapporto con la tradizione romana, proprio come aveva fatto per la sua *Maria Regina-Orans*, centro dell'altra sua composizione absidale, nell'oratorio a San Pietro.

Ai lati del catino absidale, dove il pontefice lasciò intatta la precedente raffigurazione della Vergine, Giovanni VII fece rappresentare due coppie di papi: se stesso, assieme a un

⁴⁷⁰ (Delogu, *Theologia Picta: Giovanni VII e l'Adorazione del Crocifisso in Santa Maria Antiqua di Roma*, 2018).

pontefice di cui non è rimasto conservato il nome, e Martino I assieme ad un altro papa ad oggi non riconoscibile. Al di sotto, erano rappresentate due coppie di Padri della Chiesa, quasi del tutto consumati: Agostino, una figura sconosciuta, Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea. Al di sotto dei ritratti, chiudeva la raffigurazione una serie di velari dipinti, sui quali si leggeva un'iscrizione, leggibile solo per metà: S(an)C(t)A D(e)I (geni)T(ri)CI SEMP(er)que virgini Mar)IAE⁴⁷¹.

Sono state sollevate numerosissime proposte di identificazione per i due papi e il padre della chiesa perduti, focalizzando sempre l'attenzione su quale fosse il messaggio politico espresso da Giovanni VII, riportandolo quasi sempre, come abbiamo visto con Sergio, ad una reazione al Quinisesto⁴⁷². L'unico cospicuo passo avanti nella seconda metà del '900 si è dovuto a Per Jonas Nordhagen, che ha riconosciuto, grazie ad alcune lettere ancora leggibili, il secondo papa vicino a Giovanni VII come Leone Magno, leggendo S(an)c(tu)s LE[o] P(a)p(a) [R]O[m]A[n]US⁴⁷³.

Il dibattito si è ulteriormente complicato in quanto la decorazione giovannea ricopriva una precedente fase pittorica, datata alla metà del VII secolo e ad oggi meglio conservata, nella quale, dietro ai *Patres* e ai velari giovannei, erano state rappresentate altre due coppie di padri della Chiesa: Leone Magno e Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea e Giovanni

⁴⁷¹ Trascritta da (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968, p. 39).

⁴⁷² Per Jonas Nordhagen vi è tornato più volte: cfr. (Nordhagen P. J., *John VII's adoration of the Cross in Sta Maria Antiqua*, 1967); (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968); (Nordhagen P. , *Constantinople on the Tiber: the Byzantines in Rome and the Iconography of their Images*, 2000); (Nordhagen P. J., *Early medieval church decoration in Rome and "the battle of images"*, 2002). Sono state sollevate possibili interpretazioni anche da (Sansterre J.-M. , *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, 1982, p. 382); (Economou, 2007, p. 268); (Börjesson, *In corso di stampa*).

⁴⁷³ (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968, p. 42).

Crisostomo⁴⁷⁴. Ognuno dei quattro *Patres* teneva in mano un cartiglio con passi dei propri scritti citati nel concilio lateranense del 649: in base a questo dato, la *vulgata* storiografica aveva attribuito a Martino I questa decorazione, immaginandovi un manifesto pittorico anticostantinopolitano⁴⁷⁵.

Ne conseguiva un'uguale interpretazione politica della decorazione Giovannea, in quanto il pontefice aveva cancellato i *Patres* dello strato precedente, ma li aveva ripresi in una diversa posizione all'interno del suo programma per la parete. Questo, però, proprio come abbiamo visto per il tentativo di vedere nella crocifissione della parte superiore una sottomissione politica al canone 82, causava numerosi problemi interpretativi.

Per fortuna il doppio enigma, tanto sullo strato del VII secolo quanto su quello giovanneo, è stato recentemente risolto. Riguardo alle pitture di VII secolo, Richard Price ha convincentemente messo in discussione la committenza di Martino, dimostrando che dei quattro testi sui cartigli, solo due, i brani del *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno e del *Sermo in S. Thomam Apostolum* di Giovanni Crisostomo, insistono sulle due operazioni in Cristo, mentre gli altri due, dal *De Spiritu* di Basilio e dall'*Oratio XXX* di Gregorio si riferiscono all'identità di volontà tra il Padre e il Figlio, passi usati anche dai monoteliti⁴⁷⁶. È dunque una scelta di passi non del tutto antimonetelita, difficile da attribuire a Martino: più plausibilmente,

⁴⁷⁴ Sulla sequenza degli strati pittorici della parete palinsesto cfr. (Bordi, *Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici*).

⁴⁷⁵ (McNeil Rushfort, 1902, p. 68-73); (Nordhagen P. J., *The earliest Decorations in Santa Maria Antiqua and their Date*, 1962, p. 58-61); (Nordhagen P. J., *S. Maria Antiqua. The Frescoes of the Seventh Century*, 1979, p. 97-99); (Brenk, 2004, p. 78-79); (Rubery, *Conflict or Collusion? Pope Martin I (649–654/5) and the Exarch Olympius in Rome after Lateran Synod of 649*, 2012).

⁴⁷⁶ (Price, Booth, & Cubitt, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 2014, p. 80-81); (Price, *The frescoes in Santa Maria Antiqua, the Lateran Synod of 649 and pope Vitalian*, In corso di stampa).

potrebbe essere stata dipinta negli anni della distensione fra il primo e il secondo scisma (Price la attribuisce a Vitaliano), o addirittura, aggiungiamo noi, negli anni successivi al Concilio di Costantinopoli, andando a costituire una celebrazione dell'unione fra le due sedi.

Inoltre, come abbiamo ricostruito, il Palatino nel VII secolo era la roccaforte dell'autorità bizantina a Roma, e Santa Maria Antiqua va piuttosto considerata, fino a Giovanni VII, una chiesa "imperiale", dove non solo sarebbe difficile individuare una committenza anticonstantinopolitana, ma anche una qualunque committenza papale. Forse, i ritratti dei padri della Chiesa erano stati commissionati da un alto funzionario bizantino⁴⁷⁷.

Riguardo alla decorazione giovannea, il più recente contributo decisivo si deve a Giulia Bordi, che ha ipotizzato che il secondo papa non fosse Leone I, ma Leone II⁴⁷⁸. Leone Magno, infatti, nella rappresentazione di VII secolo non era stato raffigurato come un pontefice modello, ma come un'*auctoritas*, un padre della Chiesa. Il passo sul cartiglio tratto dal *Tomus ad Flavianum* non era stato solo letto durante il Concilio Lateranense, ma era anche parte della Professione di fede del VI Concilio Ecumenico⁴⁷⁹. Con lo stesso significato, Giovanni VII aveva riprodotto un identico ritratto di Leone con lo stesso cartiglio in un oratorio esterno alla

⁴⁷⁷ (Bordi, *Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici*, p. 46-49); (Bordi, *Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel*, 2017).

⁴⁷⁸ (Bordi, *Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel*, 2017).

⁴⁷⁹ (Folgerø P. O., *Expression of Dogma. Text and Imagery in the Triumphal Arch Decoration in the Sanctuary of S. Maria Antiqua in Rome (705–707 A.D.)*, In corso di stampa). Il passo in questione era il seguente: «Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit» PL 87, col. 1193B. Cfr. (Price, Booth, & Cubitt, *The Acts of the Lateran Synod of 649*, 2014, p. 333-334).

chiesa, l'Oratorio dei Quaranta Martiri⁴⁸⁰. È dunque improbabile che Giovanni avesse cancellato il Leone *auctoritas* per “spostarlo” fra i papi, operando una sorta di *deminutio* nei confronti della sua figura. È molto più plausibile che Leone Magno affiancasse Agostino fra i *Patres* Giovannei, e che il Leone papa identificato da Nordhagen fosse Leone II.

I quattro padri, che nella raffigurazione giovannea riprendevano quelli di VII secolo ma con la sostituzione di Giovanni Crisostomo con Agostino, probabilmente per bilanciare latini e greci, erano stati scelti fra quelli ricordati nel *Liber Pontificalis* come le *auctoritates* che fondavano la dottrina espressa dal concilio del 680⁴⁸¹. Riguardo la scelta dei papi, Giovanni si pone in una catena ideale di pontefici che avevano difeso l'ortodossia e il ruolo di Roma nel sistema ecclesiastico del mondo cristiano.

La parete absidale di Giovanni VII, dunque, rappresenta al contempo uno straordinario manifesto dogmatico ed ecclesiologico. L'adorazione della Croce aveva lo scopo di riaffermare la perfetta umanità e divinità di Cristo, ponendo l'enfasi sul Cristo storico attraverso il ciclo cristologico. Nella parte inferiore, era rappresentato il ruolo di Roma nel difendere l'ortodossia raffigurata nella parte superiore, sanzionata nel VI concilio ecumenico.

È ormai possibile abbandonare ogni dubbio sull'interpretazione della committenza giovannea: non il segno di un'ambiguità nei confronti del concilio lateranense e del Quinisesto, ma una celebrazione della vittoria romana al Concilio del 680 e dell'ecclesiologia agatoniana⁴⁸², su cui, come abbiamo visto, la propaganda papale si reggeva da quasi trent'anni, contro il desiderio di Giustiniano II di appropriarsi dei successi conciliari.

⁴⁸⁰ (Nordhagen P. , *The Frescoes of John VII (A. D. 705-707)*, 1968, p. 84); (Bordi, *Dall'oratorio dei quaranta martiri a Santa Maria de Inferno*).

⁴⁸¹ LP, P. 352.

⁴⁸² (Bordi, *Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel*, 2017).

Come abbiamo anticipato, l'unica sezione della parete absidale che non fu toccata dalle pitture commissionate da Giovanni VII fu il centro: nel catino absidale il pontefice lasciò intatta un'immagine della Vergine Maria col Bambino fra due figure (due angeli o Pietro e Paolo) che esisteva dai primi decenni del VII secolo. Giovanni VII, *servus sanctae Mariae*, valorizzò così questa antica immagine mariana⁴⁸³.

Giovanni fece ridipingere tutto il presbiterio, coprendo la sezione alta con un ciclo cristologico di cui la grande Adorazione della Croce, come abbiamo detto, era il nucleo, e la sezione bassa con raffigurazioni di *vela*. Lasciò intatta un'icona murale di Sant'Anna con la piccola Maria, raffigurata sulla parete destra, facendola circondare dai *vela* dipinti. All'antica icona fu dunque riservato lo stesso trattamento dell'immagine mariana del catino absidale. Mentre le icone dipinte sui pilastri nel corso del VII secolo non vennero toccate, Giovanni fece ridipingere un'Annunciazione sul pilastro sud-est, e sulla parete sud del pilastro a nord-ovest un'icona di Maria realizzata all'interno di una nicchia viene circondata con nuove pitture, fra cui una raffigurazione del pontefice stesso⁴⁸⁴.

Nella navata centrale, Giovanni ornò le transenne, le barriere che separavano l'area centrale della chiesa dagli spazi adiacenti, e i muri interni della *schola cantorum*, con scene dell'antico testamento. Si trattava di aree non decorate fino a quel momento: Giovanni si inserì dunque all'interno del «percorso iconico» del VII secolo della navata centrale, che già presentava diverse scene veterotestamentarie. Di queste pitture ad oggi sono visibili parzialmente solo tre scene: Davide trionfante su Golia, Ezechia e Isaia, Giuditta con la testa di

⁴⁸³ (Bordi, *Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici*); (Bordi, *Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel*, 2017).

⁴⁸⁴ (Andaloro, *I cantieri di Giovanni VII*).

Oloferne. Probabilmente, l'intento di queste raffigurazioni era quello di enfatizzare la stretta relazione tipologica fra antico e nuovo testamento⁴⁸⁵.

Il *diaconicon* venne interamente ridecorato e trasformato nella «cappella dei santi medici», così definita perché ricoperta di raffigurazioni di santi *anargyroi*⁴⁸⁶. Nella cappella era riconosciuto un ruolo di primo piano alle due coppie di *anargyroi* più celebri, Cosma e Damiano e Ciro e Giovanni, la cui rappresentazione era replicata su due pareti. Come abbiamo visto in precedenza, poco meno di un secolo prima Sofronio aveva dedicato la sua opera più celebre proprio ai miracoli di Ciro e Giovanni.

Infine, sulle pareti dell'accesso alla rampa che conduceva all'*episcopium* e alla sommità del Palatino, furono dipinte una Vergine fra Paolo e Pietro che le presentava Giovanni VII e un'*Anastasis*, la prima rappresentazione romana a noi giunta di questo soggetto. Secondo Per Jonas Nordhagen, il binomio «*Anastasis*-papa in adorazione di Maria» era un portato dell'iconografia imperiale, una «portal iconography»⁴⁸⁷.

L'*Anastasis*, che raffigurava come nel periodo durante il quale Cristo era nel sepolcro fosse sceso negli inferi, rompendone le porte, e avesse liberato Adamo e i patriarchi, godette di molta attenzione nel VII secolo, nel corso della controversia monoenergita e monotelita, in quanto esplicitava l'opera di salvezza del Cristo e manifestava l'operazione del Verbo successiva alla crocifissione. In Santa Maria Antiqua, Giovanni la fece raffigurare due volte⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ (Van Dijk A. , Types and Antitypes in S. Maria Antiqua: The Old Testament Imagery on the Transennae, 2004).

⁴⁸⁶ Termine che indicava coloro che eseguivano guarigioni senza richiedere denaro in cambio. Cfr. (Knipp, 2002); (Bordino).

⁴⁸⁷ (Nordhagen P. , The harrowing of hell as imperial iconography. A note on its use, 1982).

⁴⁸⁸ Cfr. (Kartsonis, Anastasis: The Making of an Image, 1986).

Capitolo 7.

Costantino (708-715): l'ultima speranza per una Roma bizantina

7.1. Roma, l'Italia e l'impero all'inizio dell'VIII secolo

Dopo la morte di Giovanni VII passarono tre mesi prima della consacrazione di Sisinnio, il suo successore, che rimase sul soglio pontificio per soli venti giorni, dal 15 gennaio al 5 febbraio del 708⁴⁸⁹. Sisinnio, *natione Syrus*, al momento della sua elezione era vecchio e malato, al punto di non essere più in grado di mangiare senza aiuto, ma fu scelto in quanto «constans animo et curam agens pro habitatoribus huius civitatis».

La scelta di questo pontefice, così come il lungo periodo precedente di sede vacante, ci fa capire che la Chiesa di Roma si trovava in una fase molto delicata, stretta fra il timore di rappresaglie da parte di Giustiniano II, appena tornato sul trono, e il rinnovato dinamismo dei longobardi di Benevento. L'unico atto conosciuto di Sisinnio, infatti, è che avrebbe ordinato di mettere in funzione le fornaci della città per produrre la calce necessaria ai lavori di ripristino della cerchia muraria cittadina. Alla morte di Sisinnio venne eletto a succedergli Costantino, che fu consacrato il 25 marzo. *Natione syrus*, questi aveva percorso la sua carriera ecclesiastica a Roma, raggiungendo il grado di suddiacono regionario⁴⁹⁰. Probabilmente era fratello di Sisinnio, come lui siriano d'origine e come lui figlio di un Giovanni.

⁴⁸⁹ LP, p. 388. Probabilmente si trattava di uno dei cinque presbiteri della Chiesa di Roma di nome Sisinnio che avevano partecipato alla sinodo romana del 679, convocata da papa Agatone per risolvere la questione di Wilfrido. Cfr. Acta syn. 679.

⁴⁹⁰ LP, p. 389-395. Cfr. (Miller, Costantino).

Abbiamo già incontrato il suddiacono Costantino: assieme ai presbiteri Giorgio e Teodoro (poi arcipresbitero e papa eletto due volte durante gli eventi delle elezioni contrastate del 685-687) e al diacono Giovanni (poi papa Giovanni V), era stato un membro della delegazione di Agatone al concilio del 680⁴⁹¹. Concluso il concilio, Costantino era tornato a Roma nell'estate del 682, portando con sé gli atti conciliari e quelle *iussiones* a cui abbiamo già fatto ampiamente riferimento, fra cui il consenso di Costantino IV alla consacrazione del nuovo pontefice, Leone II.

Molto probabilmente, Costantino si era fatto apprezzare tanto a Roma quanto a Costantinopoli durante i delicati anni del concilio, perché nel 683 Leone II lo aveva nominato suo apocrisario presso la corte imperiale, affidandogli l'importante compito di portare all'imperatore le sue risposte alle delibere conciliari e di rappresentare il papato nella capitale dopo la riconciliazione fra le due Rome. La presenza di un apocrisario era stata espressamente richiesta dall'imperatore, che aveva sottolineato quanto fosse importante la costante presenza nella capitale di un rappresentante del papa⁴⁹².

Costantino, dunque, fu una figura cruciale del clero romano durante tutti gli anni di cui ci siamo occupati, e membro di spicco della cerchia di Agatone. Siamo in grado di ricostruire questi legami di Costantino con i suoi predecessori grazie alla recente scoperta di un affresco, risalente proprio al pontificato di Costantino, venuto alla luce nel 2010 nel nartece di Santa Sabina, i cui committenti, che per nostra fortuna si erano fatti ritrarre con tanto di indicazione precisa del loro nome e carica ecclesiastica, erano proprio i membri superstiti della delegazione

⁴⁹¹ LP, p. 350.

⁴⁹² ACO II, p. 885.

di Agatone al concilio ecumenico: il presbitero Giorgio, l'arcipresbitero Teodoro e lo stesso pontefice regnante Costantino⁴⁹³.

⁴⁹³ Su questo affresco cfr. (Gianandrea, Un'inedita committenza nella chiesa romana di Santa Sabina all'Aventino: il dipinto altomedievale con la Vergine e il bambino, santi e donatori, 2011); (Gianandrea, Politica delle immagini al tempo di papa Costantino (708-715): Roma versus Bisanzio?); (Osborne, Rome and Constantinople about the year 700: the significance of the recently uncovered mural in the narthex of Santa Sabina); (Foletti & Gianandrea, Zona liminare. Il narthex di Santa Sabina a Roma, la sua porta e l'iniziazione cristiana, 2015, p. 201-216).



Figura 47. Il dipinto murale del narcece di Santa Sabina

Come abbiamo già sottolineato, Costantino divenne papa in un momento particolarmente difficile per l'Italia e per la stessa Chiesa di Roma. Alle possibili minacce rappresentate da Giustiniano II e dai Longobardi di Benevento si aggiungevano le preoccupazioni destinate dalla potenza araba in espansione: a Roma si subirono fortemente le conseguenze della recente conquista del Nordafrica, che causò una fortissima contrazione degli scambi commerciali con il Mediterraneo orientale. Non era stato ancora inviato un nuovo esarca che sostituisse Teofilatto, richiamato a Bisanzio, la zecca locale aveva smesso di battere moneta e Roma fu colpita da una pesante carestia⁴⁹⁴.

Nel centro dell'impero, la situazione non era migliore. Perduta per sempre l'Africa, la frontiera in Anatolia e in Cilicia si restringeva di anno in anno. Nei Balcani, la fragile pace con i Bulgari rimase in vigore soltanto fino alla morte di Giustiniano⁴⁹⁵.

Inoltre, Roma entrò nuovamente in conflitto con la sede vescovile di Ravenna, che le era rimasta alleata negli ultimi decenni. Alcuni mesi dopo la morte dell'arcivescovo di Ravenna Damiano, morto il 13 maggio 708, il suo successore Felice, dopo essere stato eletto, si recò, per ricevervi la consueta consacrazione episcopale, a Roma. Nel corso della cerimonia, però, Felice si rifiutò di sottoscrivere, in aggiunta alla *promissio fidei* (la professione scritta di fede ortodossa), gli altri due documenti che i vescovi sottoposti alla giurisdizione di Roma dovevano firmare: la *cautio*, cioè l'impegno ad attenersi alle norme disciplinari e liturgiche romane, e

⁴⁹⁴ Cfr. (Sansterre J.-M. , *Le pape Constantin I (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos*, 1984); (Rovelli, 1998); (Miller, Costantino); (Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, 2010).

⁴⁹⁵ Cfr. (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016).

l'indiculum iuramenti, cioè un giuramento a San Pietro e al papa, da deporre sulla tomba di Pietro, «in sacratissima confessione beati Petri apostoli»⁴⁹⁶.

Sembra però che Costantino, come Giovanni VII e gli altri pontefici “agatoniani” prima di lui, mantenne buoni rapporti con la corte longobarda di Pavia: lo prova il modo con cui risolse il conflitto giurisdizionale fra la sede metropolitana di Milano e quella vescovile di Pavia. Durante i primi anni dell’invasione longobarda, i chierici milanesi erano fuggiti e avevano trasferito la loro sede a Genova, in territorio bizantino, cancellando di fatto la dipendenza gerarchica che legava l’antica sede milanese alle sue suffraganee. Così era stato anche per Pavia, i cui vescovi, sia per l’assenza del metropolita milanese, sia per la recente distensione fra Roma e i Longobardi, avevano assunto la consuetudine di rivolgersi, per ogni occasione, direttamente a Roma. Questa tendenza verso un'autonomia sempre maggiore era stata appoggiata dai sovrani longobardi, che chiaramente desideravano, per la loro capitale, un ordinamento speciale anche sul piano ecclesiastico. Dopo la conquista di Genova da parte di Rotari ed il rientro degli arcivescovi di Milano, il problema giurisdizionale dei rapporti fra le sedi non era stato affrontato. Durante il pontificato di Costantino, però, quando fu eletto alla cattedra di Pavia il vescovo Armentario, l'arcivescovo di Milano, Benedetto, sollevò la questione, affermando che il nuovo eletto aveva l'obbligo di ricevere dalle sue mani la consacrazione episcopale. Armentario contestò la richiesta, e rifacendosi alla prassi recente proclamò l'autonomia della sua Chiesa, soggetta solo a quella romana. La questione venne discussa davanti al papa e, nonostante Benedetto si fosse recato personalmente a Roma per

⁴⁹⁶ Cfr. (Dupré-Theseider, 1959); (Wickberg, 1978); (Sansterre J.-M. , *Le pape Constantin I (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos*, 1984); (Ortenberg West-Harling, 2016).

negoziare una risoluzione del conflitto a lui favorevole, Costantino sanzionò la dipendenza diretta di Pavia da Roma, dichiarando che così era stato *a priscis temporibus*⁴⁹⁷.

Anche in quegli anni difficili, infine, non cessarono i continui e fecondi rapporti con le isole britanniche. Nel 709 giunsero a Roma come pellegrini due principi anglosassoni: l'anziano re di Mercia, Cenred, e l'erede del Regno dell'Essex, Offa, accompagnati dal vescovo di Worcester, Egwin. Dopo aver visitato i luoghi santi, entrambi, come aveva fatto Caedwalla, vollero abbracciare la vita religiosa e farsi monaci⁴⁹⁸.

7.2. Il viaggio del papa a Costantinopoli

Sull'ultimo viaggio di Costantino a Costantinopoli si è scritto molto⁴⁹⁹, ma ci si è concentrati quasi sempre su un solo aspetto, che, peraltro, è stato al centro di un ampio dibattito. Poiché la biografia di Costantino nel *Liber*⁵⁰⁰(V. testo 7), l'unica fonte a riferirci di questa missione, ci racconta soltanto che, improvvisamente, il papa fu convocato nella capitale dall'imperatore Giustiniano II, senza specificarne le motivazioni, e si concentra unicamente sulla descrizione dell'accoglienza estremamente onorevole che gli fu riservata, si è immaginato che l'unico scopo del viaggio fosse stato il tentativo di operare una definitiva ricomposizione

⁴⁹⁷ Sulla questione cfr. (Hoff, 1943, p. 10 ss. - 60 ss.).

⁴⁹⁸ Oltre alla testimonianza del LP, cfr. Beda, HE, V 19.

⁴⁹⁹ (Gorres, 1908, p. 432-454); (Head, 1970); (Sansterre J.-M. , Le pape Constantin I (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos, 1984); (Economou, 2007, p. 268-272); (Brunet, 2011, p. 60-70); (Gianandrea, Politica delle immagini al tempo di papa Costantino (708-715): Roma versus Bisanzio?); (Taddei, Some topographical remarks on Pope Constantine's journey to Constantinople (710-711), 2013).

⁵⁰⁰ LP, p. 389-395.

fra la Chiesa di Roma e l'imperatore sulla questione dei decreti del concilio Quinisesto. Così, si è dibattuto a lungo sul possibile contenuto di un accordo non scritto fra papa e imperatore che avrebbe risolto il problema.

Del suo viaggio nella capitale sappiamo davvero poco, soltanto quei paragrafi che il *Liber* dedica alla sua descrizione. Il papa partì il 5 ottobre del 710 da Porto, accompagnato da una ricca delegazione, e durante il viaggio incontrò diversi funzionari bizantini. La delegazione papale era composta da due vescovi, Niceta di Silva Candida e Giorgio di Porto, i presbiteri Michele, Paolo e Giorgio, il diacono Gregorio (il futuro papa Gregorio II), il *secundicerius notariorum* Giorgio, il *primus defensorum* Giovanni, il *sacellarius* Cosma, il *nomenclator*, lo *scriniarius* Sergio, e altri chierici di diversi ordini. Si trattava, dunque, dei maggiori esponenti della burocrazia pontificia e dell'episcopato e del clero dipendente da Roma. A metà strada, gli fu recapitato un *sigillum* imperiale che ordinava a chiunque lo incontrasse di riceverlo con onore, *quasi ipsum praesentaliter imperatorem viderent*.

A Napoli, Costantino si incontrò col nuovo esarca d'Italia, Giovanni, e a Palermo fu accolto con grandi onori dal rappresentante imperiale in Sicilia, lo stratego e patrizio Teodoro. Dopo aver passato l'inverno ad Otranto e aver preso il mare nei primi mesi del 711, il papa fu accolto nelle acque dell'isola di Ceo da una squadra condotta dal comandante delle forze navali dell'Egeo, lo stratego Teofilo, che lo scortò fino a Costantinopoli.

Giustiniano II non era allora nella capitale, ma si trovava a Nicea, in Bitinia, perciò Costantino fu accolto, al settimo miglio da Bisanzio, da Tiberio, il giovane figlio dell'imperatore e a lui associato nel governo. Il sovrano era accompagnato dalle alte cariche dello Stato e dell'amministrazione cittadina, da membri del Senato e dal patriarca Ciro con le rappresentanze del clero. Attraversando una folla in festa, il papa ed il suo seguito, montati su cavalcature riccamente bardate, fecero il loro ingresso solenne nella città attraverso la Porta

d'Oro e, seguendo la via principale, raggiunsero il palazzo imperiale. Si stabilirono poi nel palazzo di Galla Placidia, sede abituale degli apocrisari pontifici⁵⁰¹.

Successivamente, papa e imperatore si incontrarono pubblicamente a Nicomedia, a metà strada fra Costantinopoli e Nicea, dove Giustiniano si inchinò davanti al pontefice, fino a baciargli i piedi, e i due si abbracciarono davanti ad una folla che acclamava *l'humilitas boni principis*. Il papa, poi, celebrò una messa davanti all'imperatore, che ricevette la comunione dalle sue mani, ed *omnia privilegia ecclesiae renovavit*.

Omnia privilegia ecclesiae renovavit: queste quattro parole sono tutto ciò che abbiamo per capire cosa accadde davvero dietro le quinte dei rituali e delle celebrazioni. Si tratta, purtroppo, di una formulazione piuttosto aperta: questa frase potrebbe indicare un atto di ristabilimento della primazia ecclesiastica della sede romana, concesso dall'imperatore a coronamento dell'avvenuta riconciliazione, ma potrebbe anche far riferimento ad una conferma di tutti quei *privilegia*, fiscali e giurisdizionali che, all'indomani del concilio del 680-681, erano stati garantiti ai papi da Costantino IV, riportati nelle biografie dei papi "agatoniani". Secondo questa interpretazione Costantino, eletto papa in una Roma che era una polveriera pronta ad esplodere, avrebbe attuato una decisa scelta di campo, e sarebbe partito per Costantinopoli al fine di confermare con Giustiniano II gli accordi che i legati di Agatone avevano preso con suo padre nel 681, per consolidare nuovamente quel progetto politico che tanto aveva contribuito ad accrescere il potere e il prestigio del papato nei decenni precedenti. Probabilmente, dunque, a Nicomedia vennero risolte le varie questioni religiose, politiche ed amministrative rimaste in sospeso fra la sede romana e l'imperatore a seguito dell'improvvisa deposizione di Giustiniano,

⁵⁰¹ Cfr. (Taddei, Some topographical remarks on Pope Constantine's journey to Constantinople (710-711), 2013).

e fu rinnovata l'alleanza fra le due Rome, anche se non sappiamo in che misura rispetto ai termini che erano stati stabiliti trent'anni prima.

Riguardo ai canoni del Quinisesto, probabilmente Giustiniano propose ciò che aveva già proposto a Giovanni VII, ovvero indicare quali fossero i canoni recepibili, e possiamo immaginare che Costantino confermò i canoni, accettandone la validità globale. Nonostante il silenzio totale sulla questione possa sembrare strano, il pontificato di Gregorio II ci conferma l'esistenza e la fattività dell'accordo, come ha dimostrato in dettaglio Ester Brunet⁵⁰².

Questa interpretazione potrebbe essere corroborata anche da un'altra breve annotazione presente nel *Liber*: viene infatti raccontato che il nuovo esarca, appena giunto a Roma, fece giustiziare, sotto l'accusa di alto tradimento, alcuni alti funzionari dell'amministrazione pontificia ed alcuni esponenti del clero, ovvero l'abate e presbitero Sergio, il *vicedominus* Saiulo, l'*ordinator* Sergio e l'*arcarius* Pietro, prima di proseguire per Ravenna dove *pro suis nefandissimis factis iudicio Dei illic turpissima morte occubuit*. La menzione così cursoria di questo avvenimento, che non scalfisce minimamente il tono della biografia, estremamente elogiativo verso il governo di Giustiniano II, ma delega sbrigativamente le responsabilità dell'accaduto sull'esarca, raccontandone subito la morte (senza specificare quando questa si verificò) avvenuta a causa di una non meglio precisata punizione divina, ci fornisce l'impressione di trovarci davanti ad un evento imbarazzante, ma così risaputo da non poter essere taciuto dal biografo di Costantino, che si sforza quindi di armonizzarlo nel racconto. Ciò potrebbe spingerci ad ipotizzare che l'esarca agì di comune accordo col papa, che, magari, in questo modo avrebbe potuto liberarsi dei capi di quella fazione del clero romano che continuava ad opporsi ad un'alleanza con Bisanzio.

⁵⁰² (Brunet, 2011, p. 43-82).

Inoltre, quando, alcuni mesi dopo, il patrizio Teodoro represses la rivolta di Ravenna, fece giustiziare tutti i principali responsabili e abbacinare ed esiliare nel Ponto lo stesso arcivescovo Felice, il biografo di Costantino registrò questi fatti come il risultato di una punizione di Dio e di San Pietro inflitta ai Ravennati per la loro superbia e per le colpe dei loro arcivescovi.

Ma è il tono stesso della narrazione del viaggio di Costantino che si legge nel *Liber*, un'opera che aveva fra i suoi scopi quello di propagandare in Occidente l'autorappresentazione dei papi, a svelarci quantomeno una consonanza fra l'ideologia di Costantino e il progetto di Agatone. Infatti, il breve racconto fornisce ai suoi lettori «una delle testimonianze più eloquenti di esercizio del governo pentarchico»⁵⁰³, declinato secondo l'ecclesiologia che era stata sancita nel Concilio del 680, e che papa Sergio aveva temuto di vedere modificata a detrimento del papato. Infatti, ci viene presentato un imperatore che, attraverso una ritualità attentamente calibrata, riconosce al papa la sua centralità all'interno della Chiesa imperiale come capo del sacerdozio, ed un pontefice che, proprio perché esercita questo ruolo, ottiene una dignità tale da poter essere quasi paragonata a quella dell'imperatore, facendosi portatore in Occidente della maestà dell'unico sovrano bizantino.

7.3. La difesa dell'eredità agatoniana

Costantino sbarcò a Gaeta nell'autunno del 711, ed il 24 ottobre rientrò a Roma: pochi mesi dopo giunse la notizia che l'imperatore Giustiniano II era stato assassinato.

⁵⁰³ (Brunet, 2011, p. 61); cfr. anche (Morini, p. 853-859).

Il nuovo imperatore, Filippico, convocò nel 712 un sinodo, durante la quale fece condannare tutti i canoni del VI concilio ecumenico, ed inviò al papa una professione di fede monotelita, invitandolo ad accoglierla. Costantino respinse con fermezza la professione di fede di Filippico, appoggiato, secondo il suo biografo, da tutte le componenti della società romana, e fece poi realizzare nel vestibolo della basilica di San Pietro un'immagine che rappresentava i sei concili ecumenici⁵⁰⁴. La stessa raffigurazione, ci dice il *Liber*, era stata dipinta diversi anni prima in un altro vestibolo: quello del palazzo imperiale di Costantinopoli⁵⁰⁵

A questo punto, il *Liber* delinea una Roma in pieno stato di rivolta: le autorità cittadine si rifiutarono di riconoscere come sovrano legittimo Filippico, decisero di non accogliere documenti emessi a suo nome, di non accettare monete che portassero la sua effigie e non permisero né che egli venisse ricordato, come era uso, durante la celebrazione della messa, né che il suo ritratto fosse posto nella cappella palatina di San Cesario.

Costantino, però, non portò alle sue (possibili) estreme conseguenze la rottura con il centro dell'impero, come mostra questo episodio narrato dal *Liber*: nel 713, il duca di Roma Cristoforo, favorevole alla linea politica adottata dalle autorità cittadine, fu destituito, e giunse a Roma Pietro, il nuovo duca inviato da Filippico.

⁵⁰⁴ La vicenda, in aggiunta alla testimonianza del *Liber*, è raccontata in ACO II, pp. 898-901, il resoconto di un diacono costantinopolitano, Agatone, sul regno di Filippico e sui suoi tentativi di cancellare ogni memoria del VI concilio ecumenico, ad esempio distruggendone copie degli atti e raffigurazioni artistiche. Cfr. l'analisi di (Van Dieten, 1972, p. 163-172); (Sansterre J.-M. , *Le pape Constantin I (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos*, 1984). Sull'immagine dei sei concili commissionata da Costantino cfr. (Gianandrea, *Politica delle immagini al tempo di papa Costantino (708-715): Roma versus Bisanzio?*);

⁵⁰⁵ LP, p. 391 e 399.

Bellum civile exortum est, e la serie di scontri che ne conseguì culminò sulla via Sacra, vicino alla chiesa di Sant'Adriano: il papa inviò un gruppo di sacerdoti i quali, croci e vangeli in mano, si intromisero fra i due schieramenti, permettendo ai sostenitori di Pietro di mettersi in salvo, proprio quando stavano per soccombere ed essere massacrati. La situazione a Roma rimase comunque tesa, e il gesto di Costantino non fu ben accolto da parte del clero romano, come si intuisce dal tono polemico con cui il *Liber* racconta l'episodio.

Il 3 giugno, però, Filippico subì un colpo di Stato e gli succedette sul trono un ufficiale palatino, Artemio, che divenne imperatore col nome di Anastasio II: questi, sempre secondo il *Liber*, proclamò subito l'ortodossia dei canoni del VI concilio ecumenico ed inviò una missiva al pontefice, in cui dichiarava di professare la fede ortodossa secondo i canoni dei sei concili. Il nuovo esarca d'Italia, il cubiculario Scolasticio, inviato da Anastasio, confermò la nomina di Pietro a duca di Roma, ma garantì alle autorità municipali che l'imperatore non avrebbe punito la loro precedente resistenza.

In quello stesso anno, anche il patriarca di Costantinopoli, Giovanni VI, inviò una lettera al papa, giustificandosi per l'appoggio dato a Filippico e per le azioni svolte in favore del monotelismo, presentando una professione di fede e chiedendo il perdono per le proprie colpe⁵⁰⁶.

Sembrò così instaurarsi, finalmente, un rinnovato clima di cooperazione fra Roma e Bisanzio. Prima della fine del suo pontificato, Costantino riuscì a ristabilire buoni rapporti anche con la Chiesa di Ravenna. L'arcivescovo Felice, liberato a seguito della rivoluzione che aveva rovesciato Giustiniano II, era rientrato in patria dove, *licet oculorum lumine privatus*, aveva riassunto il governo della sua diocesi. Qualche tempo dopo, si sottomise a Roma e

⁵⁰⁶ Questa lettera si legge in ACO II, pp. 901-908.

consegnò al pontefice quei documenti che si era rifiutato di sottoscrivere nel 709, al momento della sua consacrazione.

Conclusioni

Costantino fu l'ultimo papa del medioevo a visitare la capitale imperiale: dopo di lui, il primo pontefice a recarsi sul Bosforo sarà Paolo VI, nel 1967.

Il suo successore fu Gregorio II (715-731)⁵⁰⁷: benché *natione Romanus*, il suo fu un pontificato in perfetta continuità con i precedenti. Prima di essere eletto, Gregorio aveva ricevuto diversi incarichi da papa Sergio, era stato uno dei membri più importanti della delegazione di Costantino nella capitale e aveva sostenuto un dibattito con Giustiniano II in persona. Gli succedette Gregorio III (731-741)⁵⁰⁸, *natione Syrus*, anche lui committente di numerosissimi restauri ed abbellimenti di chiese; questi ricevette un lunghissimo elogio dal suo biografo nel *Liber*, tanto per la sua cultura grecolatina (con parole che ricalcano *ad litteram* la biografia di Leone II) quanto per la sua difesa delle tradizioni romane. Zaccaria⁵⁰⁹, pontefice durante tutto il decennio successivo, è forse il “papa greco” più noto alla vulgata storiografica, soprattutto per la sua traduzione in greco dei *Dialogi* di Gregorio Magno.

Parlando di continuità con i pontificati successivi, ci sembra interessante citare la famosa lettera sulla questione iconoclasta attribuita a papa Gregorio II, indirizzata all'imperatore Leone III, sulla cui autenticità si continua a dibattere (la lettera ci è arrivata solo in una sua versione greca, e tuttora si discute sul suo riuso negli ambienti iconoduli della Chiesa bizantina e sugli effetti che questo riuso abbia avuto nella sua tradizione):

⁵⁰⁷ LP, p.396-414.

⁵⁰⁸ LP, p. 415-425.

⁵⁰⁹ LP, p. 426-439.

I vescovi che si sono succeduti a Roma nel tempo siedono a Roma per la pace. Fungendo da muro divisorio, da intercapedine fra l'Oriente e l'Occidente, presiedono alle sorti della pace, e i *basileis* che ti hanno preceduto proprio per questa pace hanno fatto a gara. (...) tutto l'Occidente ha lo sguardo puntato sulla nostra pochezza, ed anche se noi non siamo da tanto, tuttavia essi ripongono una grande fede in noi e nell'immagine (...) del santo e corifeo Pietro, che tutti i regni dell'Occidente hanno come dio in terra; e se osi provare a fare ciò, certamente gli occidentali avranno modo di vendicare gli orientali che tu hai offeso.⁵¹⁰

Non sappiamo quanto di queste parole, che certamente contengono una serie di affermazioni "sospette", sia autentico. Potrebbe trattarsi di espressioni effettivamente attribuibili a Gregorio II, che hanno subito successivamente delle interpolazioni di carattere ideologico, o di qualcuno che immagina cosa avrebbe potuto dire questo papa, forzandone il pensiero. Quello che per noi è davvero notevole è però la continuità tra il tenore dei pontificati che abbiamo analizzato e questo celebre scritto (si ricordino le parole della lettera dei 125 vescovi occidentali!). Queste parole ci lasciano intravedere un possibile punto d'arrivo di un processo che abbiamo visto ai suoi inizi proprio con Agatone e poi con i suoi successori, che non solo ci sono sembrati perfettamente consapevoli del loro ruolo come difensori della *pax* generale, come «intercapedini» fra Oriente e Occidente, ma hanno avvertito questo ruolo come una vera e propria missione.

Gli anni fra il 715 e il 751 furono un periodo estremamente complicato e storicamente importantissimo per il papato, durante il quale tutte le tensioni accumulatesi a cavallo fra VII e

⁵¹⁰ Traduzione di Girolamo Arnaldi, in (Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, 1981, p. 374-377). Il saggio contiene numerosi spunti interessantissimi su queste lettere, oltre allo *status quaestionis* del problema della loro autenticità.

VIII secolo esplosero. Ricordiamo, ad esempio, l'espansionismo dei Longobardi, riaccessosi proprio sotto il pontificato di Giovanni VI, che portò alla caduta dell'esarcato; la saldatura sempre più stretta fra papato-missionari insulari-espansione franca, fino alla celebre "svolta franca" del papato; il connubio fra l'aristocrazia civile e militare di Roma, ceto che, dopo il pontificato di Zaccaria, diventò il bacino di reclutamento unico dei pontefici. Ancora più importante, però, fu l'inaugurazione di una nuova politica religiosa imperiale da parte della dinastia isaurica. Questi imperatori, a partire da Leone III (asceso al trono nel 717), romperanno «la consonanza, la *συμφωνία* in termini giustinianeï, fra impero e sacerdozio»⁵¹¹, rifacendosi ad un certo modello biblico del "re-sacerdote", sposando una concezione decisamente teocratica del potere imperiale⁵¹²:

Il carattere assoluto dell'autorità imperiale viene ratificato in maniera completa (...) sotto gli imperatori iconoclasti. Proprio all'inizio dell'iconoclasmo troviamo una dichiarazione di principio sui poteri conferiti da Dio al basileus, nel proemio di Leone III e suo figlio Costantino V all'*Ekloge ton nomon*: «Dio ci ha affidato l'autorità della basileia (...) Dio ci ha posto nelle mani lo scettro (...) Noi siamo convinti che non vi sia per Lui nulla di più alto o di più grande del governo che ci è stato da Lui affidato in giudizio e in giustizia.»⁵¹³

Il primo effetto della nuova politica religiosa fu la promulgazione di alcune leggi che determinarono la perfetta coincidenza tra i confini dell'impero e l'ambito giurisdizionale del

⁵¹¹ (Morini, p. 891).

⁵¹² (Ronchey, Lo stato bizantino, 2002, p. 96-102).

⁵¹³ Ibid., p. 97.

patriarcato di Costantinopoli⁵¹⁴: le diocesi dell'Illirico e dell'Italia meridionale vennero tolte alla Chiesa di Roma (e vennero confiscati tutti i patrimoni terrieri che quest'ultima aveva in quelle terre), il patriarca di Antiochia fu privato delle diocesi dell'Anatolia, e tutto passò sotto la giurisdizione costantinopolitana. Questa politica di accentramento pose fine, ideologicamente e politicamente, al governo pentarchico della Chiesa imperiale, che fu tutta riunita sotto un unico patriarca ecumenico, quello della capitale, sotto il saldo controllo dell'imperatore.

Lo scontro fra questa nuova ideologia imperiale e un papato che nel tempo era mutato anch'esso, così com'erano mutati tutti i soggetti politici della penisola italiana, scontro che, sebbene ormai inevitabile, i papi cercarono di evitare con tutte le loro forze fino all'ultimo, esula dall'arco cronologico delle fonti che abbiamo analizzato più nel dettaglio. Possiamo però trarre alcune conclusioni sul trentennio di cui ci siamo occupati.

Gli anni 678-715 rappresentarono una svolta epocale nella storia del papato e di Roma sotto quasi ogni punto di vista, amministrativo, religioso, sociale e culturale. Quei cruciali decenni di riadattamento e ripresa a cavallo fra VII e VIII secolo che tanto i medievisti quanto i bizantinisti hanno analizzato per l'Occidente e per l'Oriente, alla ricerca di quel *quid* che coinciderebbe con le origini del medioevo, si sono dimostrati centrali anche all'interno della storia del papato altomedievale, tanto che, per parafrasare la recente opera di Haldon sull'impero bizantino in questo stesso periodo, potremmo dire di esserci occupati del “Papacy that would not die”⁵¹⁵.

⁵¹⁴ (Morini, p. 892-893).

⁵¹⁵ (Haldon J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, 2016).

Negli anni '70 del VII secolo, la chiesa in Italia era estremamente divisa; il papato manteneva pochissimi contatti con l'Occidente ed era in aperto scisma con l'Oriente; non si registrava da parte dei pontefici nessuna elaborazione teorica né sulla figura di Pietro né sul rapporto fra impero e papato. Le conquiste longobarde e le loro conseguenze economiche avevano portato la crisi del VII secolo a Roma, sollecitando in Occidente un'acuta percezione della crisi come effetto di una politica religiosa profondamente errata da parte degli imperatori, il che aveva portato Teodoro e Martino a convocare la sinodo lateranense del 649 e a immaginare per la prima volta un distacco con il centro dell'impero. Tutto ciò, come abbiamo visto, cambiò drasticamente nel corso del trentennio successivo, grazie ai "papi greci".

Questi pontefici furono il prodotto di decenni di mobilità sociale, che in Italia, come in Oriente, produsse quella che poi sarebbe stata la nuova aristocrazia altomedievale. Come abbiamo visto, nel VII secolo la classe dominante romana era composta di funzionari inviati da Costantinopoli, e non erano più i nobili locali a rappresentare il principale bacino di reclutamento dell'alto clero. L'amministrazione civile e l'aristocrazia senatoriale furono rimpiazzate da nuove gerarchie militari ed ecclesiastiche, due gruppi sociali che raggiungeranno una nuova coesione durante il pontificato di Sergio. Se alla metà del VII secolo Onorio e Severino furono gli ultimi papi a provenire dalle fila della vecchia aristocrazia senatoria, i fratelli Stefano II e Paolo I, alla metà dell'VIII secolo, saranno i primi papi membri della nuova aristocrazia.

Abbiamo cercato di comprendere quali siano state le caratteristiche dei pontificati da Agatone a Costantino e quale fu il loro impatto sulla storia di Roma, dell'Italia e della Chiesa, analizzando il rapporto fra i suddetti pontefici e gli ambienti socioculturali circostanti, mettendo in luce la loro ampia rete di relazioni, la loro azione concreta nella città di Roma, le loro committenze artistiche, promozioni culturali e innovazioni liturgiche.

Alla domanda posta nell'introduzione, ovvero se sia possibile rintracciare in una specificità dei "papi greci", probabilmente individuabile in una doppia formazione grecolatina, il punto di forza di un nuovo ceto ecclesiastico, che sviluppò, grazie a questo fattore, capacità non presenti nel clero di questo periodo, la risposta non può che essere affermativa.

Siamo partiti dalla conclusione, ampiamente condivisa, che la definizione di "grecità" debba necessariamente spostarsi dal piano etnico a quello culturale; che si percepiva una continuità fra gli abitanti dell'Italia bizantina e gli altri cittadini dell'impero; che il semplice dato "anagrafico", della presenza di ellenofoni non nati a Roma sul soglio pontificio non ci stupisce e non stupiva nemmeno i contemporanei. Abbiamo potuto sussumere questo dato nel contesto ben preciso della Roma ellenofona di quei decenni, dopo aver accantonato categorizzazioni superficiali come quella della "cattività bizantina".

Contro l'interpretazione opposta, che vede una Roma del VII secolo totalmente grecizzata, abbiamo visto come l'amplessima diffusione della cultura greca a Roma, di cui abbiamo lungamente parlato, non deve spingerci ad abbandonare ogni distinzione fra "greco" e "latino", soprattutto perché la differenza era ben chiara per gli abitanti della Roma antica, tardoantica e altomedievale: una differenza culturale, geografica e linguistica. La lingua ufficiale della Chiesa romana restava il latino, e i chierici romani si autorappresentavano come membri di un'istituzione che parlava in latino, come abbiamo visto nell'episodio di "imposizione linguistica" narrato dal biografo di Agatone, che metteva in scena una messa in latino celebrata dai legati papali nella basilica di Santa Sofia, alla presenza dell'imperatore. Lo stesso Leone II, bilingue, scrisse ai vescovi del regno visigoto di aver tradotto gli atti conciliari *in nostro eloquio*.

Nella Roma del VII secolo, multiculturale, «contact area and border region», incrocio di periferie che si sovrapponevano, il clero ellenofono romano, «cultural brokers» e «border-

crossers», proprio in quanto “greco”, custode della cultura orientale e della tradizione imperiale, fecondo mezzo di comunicazione e coordinamento fra Roma e il cuore dell’impero, fu un punto di forza del papato di quegli anni, che permise ai pontefici di allargare i propri orizzonti e di rivendicare più consapevolmente il proprio ruolo di rappresentanti in Occidente del potere imperiale e di leader della cristianità occidentale. Grazie all’operato di pontefici bilingui ed in possesso di una doppia formazione culturale, in grado di muoversi a proprio agio in contesti appartenenti alle sponde opposte del Mediterraneo, Roma seppe porsi come consapevole intercapedine fra più mondi.

I nostri pontefici, infatti, furono attori di due processi storici, l’uno interno al mediterraneo grecolatino, l’altro proiettato verso l’Europa continentale: da una parte la competizione della sede romana con la Chiesa orientale o con una certa ideologia imperiale, dall’altra la cristianizzazione e la conseguente imposizione di un “primato” romano in Occidente. Tutto ciò fornì un’inesauribile linfa vitale ai loro pontificati: Agatone e i suoi successori furono a capo di una Chiesa verso la quale, ad esempio, si recavano tanto i dottissimi monaci palestinesi in cerca di un sostegno per difendere l’ortodossia, quanto i pellegrini anglosassoni per ricevervi l’ordinazione vescovile. Così, come abbiamo potuto constatare, la dottrina del monaco palestinese poteva essere d’aiuto ai papi nel formulare un’ideologia che facesse da scheletro dottrinale alla rivendicazione di un “primato” in Occidente, mentre la fede incondizionata del pellegrino anglosassone nei confronti del successore di San Pietro poteva rafforzare il potere del papato ed aiutarlo a difendere il proprio ruolo in Oriente.

È però opportuno andare oltre queste considerazioni: non si deve dimenticare che l’elezione papale rimaneva comunque una questione di politica e di potere, e che questi *homines novi* privi di connessioni con gli ambienti politici ed ecclesiastici della città non diventarono

papi soltanto in funzione delle loro, seppur indubitabili, qualità eccezionali. Abbiamo infatti interpretato l'esistenza di questa serie di papi greci come la conseguenza di una vera e propria presa di potere da parte di un gruppo di chierici di estrazione orientale, che riuscì a rimanere predominante all'interno del clero per più di trent'anni. Un gruppo di potere con le sue alleanze, la sua ideologia e i suoi obiettivi politici, non in tutto coincidenti con quelli di altri chierici romani e latinofoni: abbiamo constatato un'iniziale resistenza, da parte di altre fazioni, alla loro scalata al potere, e l'esistenza di una stretta connessione, fatta di legami ideologici e personali, fra i diversi pontefici del periodo e le cerchie dei loro collaboratori.

Agatone, fine teologo, abile politico, in possesso di un'ottima cultura amministrativa e capacità di gestione economica, è stato la figura chiave del nostro periodo. Un pontefice veramente eccezionale, e forse nel suo caso sì, l'eccezionalità della sua figura avrebbe potuto garantirgli l'elezione nonostante la sua provenienza, ma, in ogni caso, i suoi successi politici ed ecclesiastici furono tali da permettere al gruppo dirigente che si formò attorno alla sua figura e al suo pontificato di mantenere il controllo della sede papale per un trentennio.

Agatone fu protagonista di una pacificazione, ecclesiastica e politica, con l'Italia e con l'Oriente, e di una riapertura verso l'Occidente, manifesta soprattutto nel desiderio di far percepire il documento della sinodo romana come il risultato di una generale mobilitazione del mondo latinofono.

Riuscì a riottenere dall'imperatore i *privilegia ecclesiae*, il ritorno sotto la giurisdizione papale dei patrimoni territoriali del sud della penisola e un rinnovato riconoscimento del primo posto della sede romana all'interno della Chiesa imperiale. Un accordo politico ed economico che riportò la pace fra Roma e Costantinopoli, seguito da un nuovo compromesso teologico, che cercò di risolvere il problema della divergenza fra la concezione orientale-pentarchica e quella romana-petrina del "primato" papale.

La sede papale, per Agatone, doveva assolutamente rimanere fondata nell'impero, il quale, proprio grazie alla venerazione per Pietro che Roma ispirava, poteva essere riconosciuto come la suprema autorità terrena in tutto l'Occidente, come le 125 firme dei vescovi occidentali mostravano. Il pontefice inoltre diede prova di condividere l'ideologia imperiale bizantina, arrivando a riconoscere esplicitamente all'imperatore il titolo di vicario di Cristo, qualcosa mai espresso così chiaramente da un papa, ma propose un'ecclesiologia che, seguendo la tradizione romana, poneva la sede papale, custode della retta fede e *mater imperii*, nettamente al primo posto all'interno della pentarchia ecclesiastica, identificando direttamente se stesso come il vicario di Pietro, il *cooperator* dell'imperatore. Agatone delineò un'ecclesiologia (potremmo dire un' "imperiologia") universale di cui papa e imperatore sarebbero i pilastri, e propose per Roma un ruolo come ponte fra Oriente e Occidente. Tutto ciò fu pienamente accettato nel concilio.

Questi testi furono il "manifesto ideologico" dei nostri papi. Leone II li fece tradurre in latino solo un anno dopo la conclusione del concilio, inviandone almeno una copia alle chiese occidentali, assieme ad una serie di lettere a vescovi e re occidentali in cui ne spiegava il contenuto e diffondeva tanto l'ecclesiologia di Agatone quanto l'ideologia imperiale. Facendo ciò, Leone II mise in pratica le parole di Agatone, fungendo da ponte fra Oriente ed Occidente. Agatone si presentò all'imperatore come un papa "romano" e "occidentale", fonte dell'ortodossia in quanto successore di Pietro; Leone espose ai vescovi e ai nobili occidentali le basi ideologiche del papato "imperiale", sostenuto da un imperatore eletto per volere divino, che si prodiga per cancellare ogni macchia di impurità dalla Chiesa.

Leone II fu un papa estremamente "agatoniano": si spinse oltre nel ridefinire l'ecclesiologia del suo predecessore, nel senso di una più piena identificazione del papa con Pietro e dell'imperatore stesso con Cristo, e definì la lettera di Agatone *tomus dogmaticus*,

annoverandola fra le *auctoritates* patristiche e conferendo un altissimo valore all'eccezionalità di questo scritto.

A seguito del concilio e della nuova pace fra impero e papato il governo bizantino venne restaurato a Roma, dopo decenni di tensioni e di interruzioni delle relazioni diplomatiche. Se Agatone aveva ottenuto la vittoria al concilio, il riconoscimento del suo ruolo nella chiesa e una serie di conseguenze concrete, l'imperatore in cambio aveva guadagnato un alleato importante in Italia, una regione strategicamente fondamentale ma difficile da controllare. Era però un accordo fragile, date le continue tendenze separatiste espresse da alcune componenti sociali dell'Italia bizantina, e poteva crollare alla morte di ogni papa. L'esercito bizantino, dunque, si assicurò che ad ogni elezione papale venisse eletto un papa proveniente dalla cerchia di Agatone, che avrebbe assicurato il mantenimento degli accordi.

L'alleanza fra Roma e Costantinopoli durò per tutto il trentennio, anche se ci furono diversi momenti di crisi. Per i nostri papi rimanere nell'impero fu una priorità assoluta: molte volte avrebbero potuto porsi alla guida di un movimento separatista, come diversi pontefici prima e dopo di loro, ma non lo fecero.

Roma non solo recuperò la sua antica vocazione di città mediatrice fra Oriente e Occidente, ma la sede del papato sembrò diventare la testa di ponte di un tentativo di recupero del mondo occidentale alla cristianità imperiale. Proprio durante questo trentennio, infatti, si compì la ricomposizione ecclesiastica di tutta la penisola italiana sotto la guida del papato e si intensificarono esponenzialmente i contatti con l'Occidente avviati da Agatone, dando il via alla grande stagione dei pellegrinaggi altomedievali verso la Roma papale.

Le maggiori responsabilità di governo e le più ampie disponibilità economiche permisero a papa Sergio di avviare un epocale restauro degli edifici ecclesiastici di Roma. Figura vicina alla cerchia di Agatone (ne mantenne diversi collaboratori in posizioni importanti

della gerarchia ecclesiastica), sotto il suo pontificato si riunirono le diverse componenti della nuova aristocrazia cittadina.

Abbiamo visto come il suo pontificato e quello di Giovanni VII, liberati da un'interpretazione storiografica che ne legava ogni atto alla ricezione, positiva o negativa, del canone 82 del concilio Quinisesto, furono campioni dell'ortodossia agatoniana e sostenitori della sua linea politica, innovatori e tradizionalisti allo stesso tempo, come i migliori pontefici di ogni epoca.

Costantino, figura cruciale del clero romano durante tutti gli anni di cui ci siamo occupati, membro di spicco della cerchia di Agatone, difese con tutte le sue forze il progetto agatoniano, a cui aveva preso parte in ogni sua fase, e si autorappresentò per la prima volta come un quasi-imperatore, come l'immagine dell'imperatore in Occidente. Non avrebbe potuto immaginare che, poco dopo la sua morte, due personalità del calibro di Gregorio II e Leone III sarebbero ascisi, rispettivamente, al soglio pontificio e al trono imperiale, perseguendo con forza e coerenza due ideologie e due politiche presto rivelatesi sempre più inconciliabili fra loro, e l'ultima speranza per una Roma bizantina sarebbe svanita per sempre.

Questi pontificati, così diversi fra loro, ebbero un denominatore comune ben individuabile: il desiderio di difendere ad ogni costo la tradizione romana e una capacità fuori dal comune di mettere in pratica questo intento. Che si trattasse di mobilitare ogni risorsa, politica e culturale, della Chiesa romana, per far vincere il proprio punto di vista in un concilio ecumenico e farsi riconoscere il proprio traballante prestigio dalla Chiesa orientale e dall'imperatore; di intraprendere una faticosa opera di traduzione e diffusione, tanto per far conoscere a tutti i cristiani la fede dell'*Imperium Christianum* quanto per asserire vigorosamente il ruolo della sede romana all'interno di esso; di esaltare la grandezza della

Chiesa di Roma, del papato e della città stessa, rimodellandone l'architettura religiosa attraverso un attentissimo uso della simbologia.

All'inizio, gli scritti di Agatone ci hanno mostrato come questo pontefice fosse stato un individuo eccezionale, se rapportato al contesto dell'Italia del settimo secolo, ma dopo aver constatato la pari eccezionalità di Leone II, di Sergio, di Giovanni VII, ci troviamo chiaramente davanti ad una tendenza: i "papi greci" risollevarono l'istituzione papale e Roma stessa, lasciando entrambe ben diverse da quanto avevano raccolto nel 678. Dopo di loro, un declino sarà tangibile: è ben noto il destino del papato alla fine dell'VIII secolo, espressione di un ceto aristocratico locale, il cui obiettivo principale divenne l'espansione della propria dominazione territoriale, nell'ambito di una «netta carenza culturale»⁵¹⁶.

Con una provocazione, si potrebbe dire che il papato, tanto celebrato come istituzione occidentale, si trovò privo di forze proprio quando gli fu tolto uno dei suoi elementi più fecondi, quello orientale.

Grazie a questi ellenofoni Roma non divenne semplicemente una provincia dell'impero, un destino che avrebbe tranquillamente potuto seguire, se osserviamo senza pregiudizi finalistici la situazione del 678, acquistando invece una vivacità intellettuale sconosciuta in Occidente in quegli anni: il primato culturale sostanziò la rivendicazione di quello ecclesiastico, e viceversa. I papi "greci", che forse, in conclusione, dovremmo semplicemente chiamare "agatoniani", seppero crearsi un proprio spazio in questo punto di giunzione fra i due mondi, uno spazio che non è riconducibile né al mondo "latino" né a quello "greco".

Bilingui, leali tanto alle tradizioni della chiesa romana quanto all'impero bizantino, lottarono per il primato della sede romana, se necessario fronteggiando i singoli imperatori, ma

⁵¹⁶ (Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, 1981, p. 399-400).

vollero che Roma fosse la prima sede e la testa di ponte occidentale di un mondo bizantino, e iniziarono a modellare il loro ruolo su quello dello stesso imperatore, primo nucleo di ciò che nel pieno medioevo diventerà l'*imitatio imperii*.

Agatone e i suoi successori, che governarono il loro patriarcato dal loro nuovo *Palatium* sul colle Palatino, furono degni eredi di un impero e di un papato mediterraneo e tardoantico.

Appendice documentaria

Testo 1. Costantino IV, θεία σάκρα a papa Dono. ACO II, p. 2-11

θεία σάκρα καταπεμφθείσα προς Δόμον τον άγιώτατον πάπαν της πρεσβυτέρας
'Ρώμης, όποδοθεΐσα δε Άγάθωνι τω άγιωτάτω και μακαριωτάτω πάπα της αυτής πρεσβυτέρας
'Ρώμης διό το τον αυτόν Δόμον του παρόντος μεταστήναι βίους Ἡ επιγραφή της σάκρας

Εν ονόματι του κυρίου και δεσπτότου Ἰησοῦ Χριστου και σωτήρος ημών αυτοκράτωρ
5 Φλάβιος Κωνσταντίνος πιστός μέγας βασιλεύς. σάκρα Δόμων τω άγιωτάτω και μακαριωτάτω
άρχιεπισκόπω της πρεσβυτέρας ημών 'Ρώμης και οίκουμηνικώ πάπα. ίο Πάντως έπίσταται και
ή υμετέρα πατρική μακαριότης και πλείστοι των της καθ' ὕμας άγιωτάτης εκκλησίας της
πρεσβυτέρας ημών 'Ρώμης, ως, αφ' ουπερ έκέλευσεν ο θεός αὔτοκρατορικώς βασιλεύειν ήμας,
πολλάκις Ιθελησάντων τινών κίνησιν ποιήσασθαι περί των φιλονεικουμένων ρημάτων ένεκεν
10 του της ευσέβειας δόγματος μεταξύ του μέρους της τε καθ' ὕμας άγιωτάτης εκκλησίας και των
της Ινταῦθα άγιωτάτης του θεοῦ μεγάλης ἱ5 (εκκλησίας) και άμφισβητήσαι, διεκωλύσαμεν
τουτο γενέσθαι του καιρού μη επιδεχομένου γινώσκοντες, ως από μερικής αμφισβητήσεως <ού
μόνον) ενωσιν γενέσθαι ουκ ένεδέχετο άλλα και το κακόν ηύξανε, και καν ει την ψυχήν
όδυνώμεθα υπέρ πασαν οδύνην δια τε τα γινόμενα και τον περί τούτου όνειδισμόν εκ των
15 εχθρών και δι' αυτήν την άλήθειαν το τους καθ' ὕμας αρχιερείς και τον όρθόδοξον ημών λαόν
δια τινας καινοφωνίας σχίσματι περιπεσεΐν και του επίχαρμα γενέσθαι τοις τε άσεβέσι και
αΐρετικοΐς, αλλ' ουν άποδεδώκαμεν τω θεώ ημών - αὔτου τα κρείττονα περί ημών
προνοουμένου - και καθ' δν κελεύει ή αὔτου άγαθότης καιρόν τα του κεφαλαίου κατορθωθήναι
τηνικαῦτα παρασχεΐν ήμϊν έπιτηδειότητα χρόνου προς καθολική ν συνάθροισιν των αμφοτέρων
20 θρόνων προς το κανονίζοντας αυτούς τους ορισμούς των αγίων πέντε συνόδων και τάς εκθέσεις

των αγίων έκκρίτων πατέρων πληροφορίαν έμποιήσαι αύτοῖς και συνελθεῖν εν ένί στόματι και μια καρδιά δοξάζειν το πάντιμον όνομα του Θεοῦ ημών.

Αλλ' έπει ως άνθρωποι βουλ'ευ'όμεθα, ως δε κελεύει ό θεός πάντα αποτελεί — αυτός γαρ έπίσταται τα μέλλοντα και τα συμφέροντα ήμῖν — και ούτως ευδοκεῖ άποτελεῖν, εν ειδήσει
25 ποιούμεθα την ύμετέραν πατρικήν μακαριότητα, ως ο προχειρισθείς Θεόδωρος, ό αγιώτατος και μακαριώτατος πατριάρχης της θεοφύλακτου ημών ταύτης και βασιλίδος s πόλεως, ανήγαγε τη ημετέρα γαλήνη ύφορασθαι αυτόν στεῖλαι τα προς συνήθειαν συνοδικά προς την ύμετέραν πατρικήν μακαριότητα, μήπως άπρόσδεκτα γένωνται, καθώς και τα επί των προ αυτού πατριαρχών γεγόνασιν- αλλ' ότι μάλλον συνεΐδε προτρεπτική επιστολή χρήσασθαι προς την
30 ύμετέραν πατρικήν μακαριότητα, ήντινα και έστειλε, και ταύτης εν ειδήσει πάντως γέγονεν ή υμετέρα πατρική μακαριστής και ου συνείδομεν δια ίο της παρούσης ημών ευσεβούς σάκρας περί της τοιαύτης επιστολής πολυλογία χρήσασθαι. μετά ούν το την τοιαύτην έπιστολήν σταλήναι προς την ύμετέραν πατρικήν μακαριότητα ήρωτήσαμεν τον τε αυτόν αγιώτατον και μακαριώτατον πατριάρχην και Μακάριον τον αγιώτατον πατριάρχην της Θεουπολιτών πόλεως,
35 τίς ή δυσχέρεια ή προβαίνουσα μεταξύ της υμετέρας πατρικής μακαριότητας ήγουν του καθ' υμας άποστο λικοῦ θρόνου και αυτών, ήδη τετελεσμένων πάντων όντων περί της άμωμήτου ημών και άπαρασαλευτου των Χριστιανών πίστεως, δια της διδασκαλίας των αγίων αποστόλων δια τε των εκθέσεων των αγίων πέντε συνόδων και της διδασκαλίας των αγίων έκκρίτων πατέρων και πασών των αιρέσεων ήδη και τηλαυγηθειςών και καταργηθειςών και μηκέτι
40 υπεῖναι τρόπον δυνάμενον παρασπασμόν ή σχίσμα τη αγία και άμωμήτω ημών περι ποιήσαι πίστει. και άπελογήσαντο ήμῖν οί αυτοί αγιώτατοι πατριάρχαι, ως βήματα τίνα καινοφωνιών εισήχθησαν, τινών μεν εξ άνειδησίας ταύτα εισαγόντων, ετέρων δε παρά το προσήκον έπεξεργαζομένων τα ακατάληπτα έργα του θεού, και ότι αφ' ου ταύτα ήρξαντο κινεῖσθαι τα βήματα και μέχρι του παρόντος συνέλευσις μεταξύ των δύο θρόνων ου γέγονεν, ίνα

45 ἐκζητοῦντες πληροφορίαν ἑαυτοῖς εἰσαγάγωσι τῆς ἀληθείας, δια οὖν οἰκτρά ζητήματα μη
γενέσθω ἀτέλεστος ἢ ἐρεσχελία, μη ἐπιχαρώσιν ἡμῖν οἱ "Ἕλληνες καὶ αἰρετικοί, μη λάβωσι
χωρὰν ἕως τοῦ παντός τα σπέρματα τοῦ ἐναντίου εἰς ἡμῶς, ἐκπεσὼν γὰρ ἐκ τῆς ἀνθρωπότητος
τῆς λατρευούσης οὕτω καὶ κατασχυνθεῖς τῆ ἐπιφανείῳ: τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐν τούτῳ ἄρτι οὐ
παύεται ταῦτα πρὸς παραμυθίαν εαυτοῦ ποιῶν, ἀλλὰ τῆ χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
50 Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἐν τούτοις κατησχυνθῆ δια τῆς σπουδῆς τῆς ὑμετέρας
πατρικῆς μακαριότητος καὶ κατὰ το εἰρημένον „ἀποτιθεμένων ἡμῶν πάντα ζήλον καὶ ττασαν
ἐρίδα καὶ πάντα φθόνον" τῆ ἀληθεία συνδράμωμεν - ἢ γὰρ ἀλήθεια ἡγαπημένη ἐστὶ τῷ θεῷ —
καὶ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν· „ὅστις θέλει πάντων 5 πρώτος εἶναι ἐστὼ πάντων διάκονο?·
καὶ πάλιν εἴρηται ὅτι ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες, ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε ἐν τῷ ἀγαπᾶν ὑμᾶς
55 ἀλλήλους.

Ἐπὶ οὖν ὁ χρόνος οὐκ ἐπιδέχεται τελείαν συνάθροισιν γενέσθαι, προτρέπομεν τὴν
ὑμετέραν πατρικὴν μακαριότητα δια τῆς παρουσίας ἡμῶν εὐσεβοῦς σάκρας στεῖλαι ἄνδρας
χρησίμους τε καὶ ἐπιεικεῖς εἶδησιν ἔχοντας πάσης θεοπνεύστου γραφῆς καὶ πείραν ἀν-
επίληπτον κεκτημένους δογμάτων ἐνδεδυμένους τὸ πρόσωπον τοῦ καθ' ὑμᾶς ἀποστολικοῦ
60 θρόνου καὶ τῆς συνόδου αὐτοῦ, ἐπιφερομένους καὶ τὰς βίβλους, ἀς δεόν ἐστὶ προαχθῆναι, καὶ
πασαν ἀύθεντίαν ἔχοντας πρὸς τὸ <συνερχο>μένους μετὰ τούτων ἐνταῦθα τοῦ ἀγιωτάτου καὶ
μακαριωτάτου πατριάρχου καὶ Μακαρίου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου θεουπόλεως ἀνερευνήσαι
μετὰ πάσης πραότητος καὶ ἐπιεικειᾶς καὶ τῆ χάριτι τοῦ ἀγίου ἱσ πνεύματος τῆ ἀληθεία Ἰπιστήναί
τε καὶ πεισθῆναι· τὸ ἀσφαλές ἐχόντων τῶν καταλαμβανόντων ἐκ μέρους τοῦ καθ' Ὀμας
65 ἀποστολικοῦ θρόνου δια τῆς παρουσίας ἡμῶν εὐσεβοῦς σάκρας, μα τον γὰρ θεόν τον
παντοκράτορα, οὐκ ἐστὶ παρ' ἡμῖν ἑτερομέρησις ἢ οἰαδήποτε, ἀλλ' ἰσότητα τοῖς ἀμφοτέροις
φυλάξομεν μηδ' ὅλως ὑπαναγκάζοντες ἐν οἰωδήποτε κεφαλαίῳ τοὺς στελλομένους παρ' ὑμῶν
ἐν τινι, ἀλλὰ καὶ πάσης τιμῆς μετὰ καὶ τῆς δεούσης δορυφορίας καὶ ἀποδοχῆς ἀξιῶσομεν

αυτούς, καὶ εἰ μὲν συμβιβασθῶσιν ἀμφοτέρωθεν μέρη, ἰδοὺ καὶ καλῶς, εἰ δὲ μὴ συμβαθῶσι,
70 πάλιν μετὰ πάσης εὐλάβειας ἀποστέλλομεν αὐτούς πρὸς ὑμᾶς- μετὰ ταῦτα υπεξερχομένων
ἡμῶν τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐπικείμενον ἡμῖν πρὸς δὲ ὀρίσθημεν φυλάττειν, ἣν παρελάβομεν
ἀγίαν καὶ ἀμώμητον πίστιν, ἐκάστου τῶ ἰδίῳ νοῦ πληροφορουμένου καὶ μέλλοντος
ἀπολογεῖσθαι ἐπὶ τοῦ ἁγίου καὶ φοβεροῦ βήματος τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. προτρέπεσθαι γὰρ καὶ
75 παρακαλεῖν δυνάμεθα ἐπὶ πάσῃ κατορθώσει τε καὶ ἐνώσει πάντων τῶν Χριστιανῶν,
καταναγκάζειν δὲ οὐδαμῶς βουλόμεθα. τὰ δὲ στελλόμενα παρὰ τῆς ὑμετέρας πατρικῆς
μακαριότητος πρόσωπα οὕτως ὀρίσει* ἐκ μὲν τῆς καθ' ὑμᾶς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας, εἰ μὲν
ἀρέσκει αὐτῇ ἐν τρισὶ πρόσωποις ἀρκεσθῆναι, ἐπεὶ καὶ πλείονας, ὅσους ἀρέσκει αὐτῇ,
ἐκπέμψει, ἐκ δὲ τῆς συνόδου ἕως δεκαδύο μητροπολιτῶν τε καὶ ἐπισκόπων, ἐκ δὲ τῶν
70 τεσσάρων Βυζαντιῶν μοναστηριῶν ἐξ ἐκάστου μοναστηρίου ἀββάδας τεσσάρων, εἰ γὰρ
ἐπεδέχεται ὁ χρόνος, ὡς προεῖρηται, καὶ τελείαν συνάθροισιν εἶχομεν παρασκευάσαι γενέσθαι,
ἀλλ' ἐπειδὴν ὁ χρόνος οὐκ ἐπιδέχεται – ὁδὲ θεοῦ; ἡμῶν τῆ ἰδία βουλήσει προήγαγεν, ὅπερ ἡμεῖς
ὑπερητήμεθα ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ πάντως κελεύομεν τὴν ὑμετέραν πατρικὴν μακαριότητα μὴ
γενέσθαι παρέμποδον τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τούτους ἀποστεῖλαι. οὕτως γὰρ ἐλπίζομεν
80 εἰς τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα, ὅτι ὁ εὐδοκήσας κινήθη τὰ τοῦ κεφαλαίου, ἐπὶ τοῦ παρόντος δια
του ἁγίου πνεύματος εὐδοκήσαι ἔχει τούτου φανερωθῆναι τὴν ἀλήθειαν καὶ ἐπιστῆναι πάντας
85 χωρὶς σχίσματος καὶ ἐρίδος τῆ ἀλήθεια καὶ ἐνὶ στόματι καὶ μίᾳ καρδίᾳ ἀνυμνεῖν πάντας ἡμᾶς
τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα, παρασιωπήσαι γὰρ αὐτὸ φοβερόν ἡγήσάμεθα πρὸς τὸ μὴ τὸν λαόν τὸν
προσερχόμενον ἁγιασθῆναι ἐν ταῖς ἀγιωτάταις τοῦ θεοῦ καθολικαῖς καὶ ἰσο ἀποστολικάῃς
ἐκκλησίαις ἐναντίας ἐμφιλοχωρεῖν ἐννοίαις θεωροῦντας τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀρχιερέων
90 διάστασιν. πολλὴν γὰρ ἐνστασιν ἡμῖν ἐποίησαν δὲ τὸ ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος τῶν ἐνταῦθα
πατριάρχης καὶ Μακάριος ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης Θεουπόλεως, ἐκβάλλαι Βιταλιανόν τὸν
μακαριώτατον ἐκ τῶν δίπτυχων, φάσκοντες (Ὁνώριον μνημονεύεσθαι ἐν τοῖς δίπτυχοις δια)

την τιμήν του αποστολικού θρόνου της πρεσβυτέρας <ήμών 'Ρώμης), ἐπεὶ μη καταδέχεσθαι
τους μετὰ ταῦτα πατριάρχας της εἰρημένης ἀγιωτάτης ἐκκλησίας "Ρώμης μνημονεύειν μέχρις
95 ἀν ἡ συζήτησις και πληροφορία γένηται των ρημάτων των ἀμφισβητουμένων μεταξύ των
ἐκατέρων θρόνων, και εἴθ' οὕτως ἡ υμετέρα πατρικὴ μακαριότης ἀκολουθῶς μνημονευθῆ· ἀλλ'
ἡμεῖς τοῦτο οὐ κατεδεξάμεθα, τουτέστι το ἐκβληθῆναι τον αὐτὸν Βιταλιανὸν ἐκ των δίπτυχων,
τούτο μὲν ὡς πασαν ἰσότητα ἰο τηροῦντες και τους ἀμφοτέρους ὀρθοδόξους ἔχοντες, τούτο δε
και δια την προσαχθεῖσαν ἡμῖν <ἀγάπην) παρὰ του αὐτοῦ Βιταλιανοῦ ἐν ζωῇ αὐτοῦ ἐπὶ της
100 κινήσεως των ἡμετέρων τυράννων· ἀλλ' οὕτως ὑπεσχόμεθα τοις εἰρημένοις ἀγιωτάτοις
πατριάρχαις, ὡς πάντως ἀποστελεῖ ἡ υμετέρα πατρικὴ μακαριότης ἀνθρώπους τους οφείλοντας
συζητήσαι μετ'αυτῶν, και δι τῆνικαῦτα <κατὰ) το φανερούμενον ἡ τελεία διοίκησις γίνεται·
ἐπεὶ προ τούτου μη καταδέχεσθαι ἡμᾶς τον αὐτὸν μακαριώτατον Βιταλιανὸν ἐκβληθῆναι. Και
γινώσκουσα ἡ υμετέρα πατρικὴ μακαριότης σπεύσει ἐξακολουθήσαι τῷ θελήματι του θεοῦ- ὡς
105 γὰρ προεῖρηται ἐλπίδα ἐχομεν εἰς τον στέφαντα ἡμᾶς θεόν, δι τῆνικα θεώρησις θερμὴν περὶ
τούτου ἐξ ἡμῶν πρόθεσις, ἡ αὐτοῦ ἀγαθότης και τους ταραχους τους ἐπερχόμενους ἡμῖν των
ἐθνῶν ἀποπαύει. πασαν δε σύναρσιν ἐκελεύσαμεν τοις ἐρχομένοις παρασχεῖν Θεόδωρον τον
ἐνδοξότατον πατρίκιον καὶ ἐξαρχον της Ἰταλῶν ἡμῶν φιλοχρίστου χώρας, εἰς τε ττλοῖον και
δαπανὰς καὶ πασαν χρεῖαν αὐτῶν και, ἐχρεία κελέσοι, και καστελλάτους καράβους
110 τταρασχεθῆναι εἰς διάσωσιν αὐτῶν προς το πάντη ἀβλαβεῖς καὶ ἀκίνδυνους τη του θεοῦ
συνεργία ἀττοκαταστήναι αὐτούς προς ἡμᾶς.

Ἡ υπογραφή

Το θεῖον φυλάξοι σε ἐπὶ πολλοὺς χρόνους, ἀγιώτατε καὶ μακαριώτατε πάτερ

Testo 2. Documento conclusivo della sinodo romana del 27 marzo 680, indirizzato a Costantino IV. ACO II, p. 122-139

Superscripted synodicae suggestionis piissimis dominis et serenissimis victoribus atque triumphatoribus, dilectis filiis dei et domini nostri iesu christi Constantino magno imperatori, Heraclio et Tiberio augustis Agatho episcopus, servus servorum Dei, cum universis synodis subiacentibus concilio apostolicae sedis.

5 Omnia bonorum spes inesse praenoscitur, dum imperialem fastigium eius, a quo se is coronatum et hominibus praestitutum ad salubriter gubernandum agnoscit, ueram de eo confessionem, qua sola prae omnibus muneribus delectatur, inquit fideliter et uiuaciter amplecti desiderat. et hoc dei praestantissimum munus est, a quo procedit omne quod bonum est, ad quern redigitur quod de eius maiestate perceptum est; cuius spiritu perstruente in mentis
10 arcanis et conualiscente spiritali flagrantia pia intentionis radii circumquaque perlustrant et suauitatis odor de sacrificio cordis ascendit ad dominum, qui tali munere conplacatur; unde et in terrestribus felicitatem donet et gentes subiuguet uniuersas, quas ad uere de se cognitionis confessionem asciscat, quas subiectas christiano imperio de potestate liberet tenebrarum, ut felices faciat humiliatos, quos infeliciter exaltari ad eorum deiectionem permiserat. Quia uero,
15 piissimi atque fortissimi principum, augustae uestrae pietatis cum laude ammiramur deo dignum propositum, quern circa apostolicam nostram fidem habere dignamini, - deo secretius satisfaciente non uerbis fluentibus nee loquacitate fallaci, sed diuina sua gratia commonente - omnique ambiguitate sublata desideratis cognoscere, quae ueritas orthodoxae et apostolicae fidei contineat, omnes nos exigui ecclesiarum (Christi) praesules uestri christiani imperil famuli
20 in septemtrionalibus uel occiduis partibus constituti, licet parui ac simplices scientia fide, tamen per dei gratiam stabiles, pro his, quae per diualem sacram percepta cognouimus corregnantem

ac dispensantem uobiscum conditorem et dispensatorem omnium deum, exhilarati pro
huiusmodi pio proposito cum intimis cordis fletibus gratias reddere coepimus, quod tam
laudabile, tam mirificum, tam saluberrimum, tam singulariter deo prae omnibus terrenis
25 sacrificiis acceptabile tranquillitas uestra opus creditur concupisse, quod multis quidem pietate
ac iustitia praeditis regibus desideratum, paucissimis tamen raroque ad effectum deo placitum
cum sinceritate apostolicae fidei perduci possibile demonstratum. credimus autem, quia, quod
paruis raroque concessum est, a deo coronato uestro imperio diuinitus concedetur, ut per ipsum
catholicae atque apostolicae uerae nostrae fidei splendidissimum in omnium mentibus emicet
30 lumen, quod ex ueri luminis fonte tamquam de radio uiuifici fulgoris ministros beatos Petrum
et Paulum apostolorum principes eorumque discipulos et apostolicos successores gradatim
usque ad nostram paruitatem dei opitulatione seruatum est, nulla heretici erroris tetra caligine
tenebratum nee falsitatis nebulis confoedatum nee intermixtis hereticis prauitatibus uelut
caligosis nubilis perumbratum, immunem atque sincerum et suis radiis perlustratum pus suis
35 conatibus conseruare cupit uestrum a deo coronatum fastigium. in hoc enim tam apostolicae
sedis quamque nostri exigui famulatus praedecessores usque actenus non sine periculis
desudarunt, nunc decretali commonitione cum apostolicis pontificibus consulentes, nunc
synodali definitione, quae ueritatis regula continebat omnibus innotescentes et terminos
(antiquos, quos transgredi nefas est, usque ad anitnae ipsius exitum constanter defendentes,
40 non seducti blanditiis, non periculis territi, ut illam in euangeliis domini nostri sententiam
operibus demonstrarent, qua sententialiter praecepit docens: qui me confessus fuerit coram
hominibus, et ego confitebor illum coram patre meo qui in caelis est et subsequens! poena
deterret, qua seueriter scomminatur: qui me negauerit coram hominibus, negabo et ego eum
coram patre meo qui in caelis est. exsecratur enim uera confessio pietatis iuxta diuersitates

45 temporum uariari, sicut nee ipse uarietatem admittit, de quo est ipsa uera confessio qui dicit:
ego sum et non sum mutatus.

Igitur quia tranquillissimae fortitudinis uestrae dementia personas de episcopali numero
dirigi iussit uita atque scientia omnium scripturarum praeditos — de uitae quidem puritate
quamuis quisquam munditer uixerit confidere tarnen non praesumit; perfecta uero scientia, si
50 ad uerae pietatis scientiam redigatur, sola est ueritatis cognitio, si ad eloquentiam saecularem,
non aestimamus quemquam temporibus nostris repperiri posse, qui de summitate scientiae
glorietur, quandoquidem in nostris regionibus diuersarum gentium cotidie is aestuat furor, nunc
confligendo, nunc discurrendo ac rapiendo, unde tota uita nostra sollicitudinibus plena est —,
quos gentium manus circumdat et de labore corporis uictus est, eo quod pristina ecclesiarum
55 sustentatio paulatim per diuersas calamitates deficiendo succubuit et sola est nostra substantia
fides nostra, cum qua nobis uiuere summa est gloria, pro qua mori lucrum aeternum est: haec
est perfecta nostra scientia, ut terminos catholicae atque apostolicae fidei, quos usque actenus
apostolica sedes nobiscum et tenet et tradit, tota mentis custodia conseruemus.

segue una professione di fede dienergita e ditelita

Hoc enim credimus, quod per traditionem apostolicam percepimus, cuius auctoritatem
60 in omnibus sequimur; a qua et institutes hoc ipsum nostrae humilitatis praecessores
cognoscimus; quam et usque ad finem seruari nobis siue per uitam siue per mortem optamus.

Hanc igitur merae catholicae atque apostolicae confessionis regulam et sanctum
concilium, quod in hanc Romanam urbem seruilem uestri christianissimi imperil sub
apostolicae memoriae Martinum papam conuenit, praedicasse synodicae ac constanter
65 defendisse omnes nos, quisquis ubique est humillimi ecclesiarum Christi antistites,

cognoscimus; in qua et nostrae paruitatis praedecessores conuenientes apostolicam confessionem, quam a principio perceperunt, etiam synodali praeconio praedicarunt et absque cuiuspiam nouitatis errore citra ambiguitatem determinarunt. pietatis itaque zelo atque amore uerae apostolicae confessionis uestrae serenitatis benignitas mota amplius declarare eam, ut
70 regali fomite multo magis fulgeat, aelaborare procurat; cuius uotum, quia ex deo est, a deo perficitur, ut et ueritas adhuc in ancipiti positus clareat et eam sinceriter amplectentibus robor accrescat et zizaniorum genimina spiritali falcae ut offensionis ac deceptionis occasio de medio Christi ecclesiarum abscidatur. quorum auctores extiterunt Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrus, Paulus (et Petrus) Constantinopolitani uel quique eis
75 consentanei usque in finem demonstrati sunt, qui noui erroris auctores perfecteque dispensationis, qua saluati sumus, infesti, non solum uerae confessionis aduersi, sed utpote a uia ueritatis errantes sibimetipsis contraria docuerunt, aliter et aliter asserentes et alterutrum dogmata destruentes. quod enim nulla ueritate fundata est, necesse est, ut erroris inconstantia uarietur; nam uera fides inmutari non poterit nee (nunc) aliter, nunc aliter postmodum
80 praedicari, quia sit uestrum, ut apostolus docet: est est, non non; quod enim plus est a malo est. Praeterea satisfaciendum est nostro exiguo famulatu apud serenissimorum dominorum nostrorum clementiam pro tarditate missarum ex concilio nostro personarum, quos dirigi per suam augustissimam sacram uestrum piissimum fastigium iussit, primum quidem, quod numerosa multitudo nostrorum usque ad oceani regiones extenditur, cuius itineris longinquitas
85 in multi temporis cursum protelatur, sperabamus deinde de Brittania Theodorum confamulum atque coepiscopum nostrum magnae insulae Britanniae archiepiscopum et philosophum cum aliis, qui ibidem usque actenus demorantur (et) exinde ad nostram humilitatem coniungere atque diuersos huius concilii episcopos in diuersis regionibus constitutos, ut a generalitate totius concilii seruilis nostra suggestio fieret, ne, si tantum pars quod agebatur cognosceret, partem

90 lateret, et maxime quia in medio gentium tarn Langibardorum quamquae Sclaborum nee non
Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum plurimi confamulorum nostrorum esse
noscuntur, qui et de hoc curiose satagere non desistunt, ut cognoscant quid in causa apostolicae
fidei peragatur, qui, quantum prodesse possunt, dum in consonantia fidei nobisque tenentur
nobisque concorditer sentiunt, tantum, quod absit, si quid scandali in fidei kapitulo patiantur,
95 inueniuntur infesti atque contrarii. nos autem, licet humillimi, <sed tarnen) summis uiribus
enititur, sut christiani uestri imperil res publica, in qua beati Petri apostolorum principis sedes
fundata est, cuius auctoritatem omnes christianae nobiscum nationes uenerantur et colunt, per
ipsius beati Petri apostoli reuerentiam omnium gentium sublimior esse monstretur; personas
autem de nostrae humilitatis ordine <eligere) praeuidimus et dirigere ad uestrae a deo
100 protegendae fortitudinis uestigia, quae omnium nostrum, id est uniuersorum per septentrionales
uel occiduas regiones episcoporum, suggestionem, in qua et apostolicae nostrae fidei
confessionem praelibauimus, offerre debeant, non tarnen tamquam de incertis contendere, sed
ut certa atque inmutabilia compendiosa definitione proferre suppliciter obsecrantes, ut a deo
coronato uestro imperio fauente haec eadem omnibus praedicari atque apud omnes obtinere
105 iubeatis, ut deus, qui ueritatem et iustitiam diligit, omnia is prospera uestrae serenissimae
benignitatis temporibus donet, in quibus apostolicae praedicationis <(et) pietatis ueritas fulgeat,
meliori ac prospero successu eorum fortissimae tranquillitatis Imperium letari de hostium
subiectione concedens. Suscipere itaque dignamini, piisimi principum, a nostra humilitate
directos episcopos cum reliquis ecclesiastic! ordinis uiros atque relegiosis seruis dei cum solitae
110 tranquillitatis dementia, quatenus et ex ipsorum testimonia cum gratiarum actione in propria
remeantium apud omnes nationes laus clementiae uestrae crebrescat sicut magni illius
Constantini, cuius post obitum laudabilis fama nihilominus uiget, cuius insigne non tantum
potestatis est sed pietatis, cum quo illud sacratissimum concilium trecentorum decem et octo

antistitum in Niceam ciuitatem in defensione cum substantialis trinitatis conuenit, et sicut
115 Theodosii magni, cuius inter alias eius uirtutes singularis pietas praedicatur, quo adnitente per
sancti spiritus gratia centum quinquaginta patrum sententia, quae eis inspirabat spiritus
sanctus consubstantialis patri et filio, praedicatus est, et sicut egregii ueritatis amatoris Marciani
principis, qui et primum concilium Ephesenum, utpote catholicam et apostolicam fidem
praedicans, a sancta Chalcedonensi synodo suscipi fecit et errores, qui adcreuerunt, de dei
120 ecclesia reppulit, sacrum uel Tomum amplexus apostolici uiri papae Leonis, quem beatus
Petrus apostolus uerbis eius ediderat, et sicut extremi quidem, praestantissimi tamen omnium
magni illius Iustiniani, cuius ut uirtus ita et pietas omnia in meliorem ordinem restaurauit, cuius
instar fortissimae clementiae uestrae principatus uirtutis quidem conatibus rem publicam
christianam tueretur et restaurat in melius pietatis studiis catholicae succurrit ecclesiae, ut in
125 unitate uerae apostolicae confessionis perfectius copuletur, quam nunc usque nobiscum sancta
Romana seruat ecclesia, quatenus sincerae pietatis archa tuba clarius per totum orbem
praedicetur et, ubi huius uerae confessionis sinceritas uostri imperii fauoribus obtinet, laus
simul ac meritum serenissimi uestri imperii praedicetur, ut cum pietatis laudibus etiam regni
eorum deo annuente dilatentur ista insignia quosque uerae pietatis inuitat confessio imperialis
130 fortitudo possideat. Nam et nos, licet indigni, dei clementiam deprecamus, ut sine aliquo lapsu
usque ad ipsius uitae terminum immaculatam <fidem) nos seruare ac predicare concedat et per
ea in suo conspectu gloriari, quia et si saeculi sapientiam et inanem fallaciam, ut beatus Paulus
apostolus dicit, paenitus ignoramus, uerae tamen praedicationis normam simplici ueritate
docemus atque defendimus, quia non uerborum pompas habere cupimus, ut contentionibus
135 occupemur - nee enim licet in angustiis nobis degentibus -, sed qui conuerti ad ueritatem
uoluerint rectae nostrae fidei ordinem cum simplicitate cordis uerborumque lenitate
proferrimus. saluare enim per apostolicae confessionis ueritatem commissas nobis diuina

dignatione animas cupimus quam per uerbosam loquacitatem in errorem audientes immittere. quicumque proinde sacerdotum haec, quae in hanc nostrae humilitatis confessione continentur, nobiscum sinceriter praedicare desiderant, ut nostrae apostolicae fidei Concordes, ut consacerdotes, ut comministros, ut eiusdem fidei et, ut simpliciter dicamus, ut spiritales fratres et coepiscopos nostros suscipimus; qui haec uero confitere nobiscum noluerint, ut infestos catholicae atque apostolicae confessionis perpetuae condemnationis reos esse censemus, nee aliquando tales in nostrae humilitatis collegio nisi correctos suscipere patimus, nee transgredi nos quisquam eorum arbitretur, quod a praedecessoribus nostris percepimus. propterea gaudium magnum erit in caelo et in terra, si uestra benignissima pietate mediante haec conregnator uester omnipotens deus ad effectum perduxerit, ut caelum iocundetur, exultet et terra, dum pax multa sit diligentibus ueritatem et non est eis scandalum, et auferetur de domo dei abhominatio scandali, quae erat ad ruinam multorum inconstantium uel simplicium, et fit una fides, unum os et labium unum <et una> apud omnes apostolicae praedicationis confessio, dum omnes unianimes loquentur magnalia dei; quam uestrae serenissimae felicitatis temporibus misericors deus concedere dignabitur, dum dissipata in aedificationem ecclesiae dei construuntur, segregata in compagine ueritatis conueniunt, dissociata in caritatem apostolicae fidei copulantur, dispersa in unitate optinente apostolica ueritate concurrunt, ut concorditer nobiscum omnes hoc bonum operantis dei maiestatem fideliter ualeant obsecrare pro longeuitate atque perfecta prosperitate uestrae fortitudinis imperil diuinitus concedenda, ut eorum inuictissimae mansuetudinis laboribus congregentur ex gentibus ad confitendum nomini sancto eius et gloriandum in laude uerae eius confessionis, qui facit mirabilia magna solus, qui facit prodigia super terram auferens bella usque ad fines terrae, qui dispersa congregat et congregata conseruat, qui tam piissimos principes super populum suum regnare praecepit, quem peruigili pietate et inuictis laboribus deo cooperante custodiunt.

Testo 3. *Sermo Prosphneticus* del VI Concilio Ecumenico. ACO II, p. 804-821

Λόγος προσφωνητικός παρά της άγιας καί οικουμενικής [έκτης] συνόδου προς τον ευσεβέστατου καί φιλόχριστον βασιλέα Κωνσταντίνον

Υπό της τού παντός ποιητικής τε καί συνεκτικής δεξιός <του θεού) τό τής αυτοκρατορικής εξουσίας διάδημα κατ' άξίαν δεξάμενος, φιλόχριστε βασιλεϋ, φιλανθρωπία
5 καί ήμερότητι καί τή συμφύτω περί τήν πίστιν εύσεβεία τε καί εύθύτητι τον βασιλεύσαντά σε θεόν φιλείς άνταμείβεσθαι. τοιούτοις γαρ άντιδώροις οίδας αυτόν έξιλάσκεσθαι, οΤς άγαπα θεραπεύεσθαι. τίς δε θεώ παρ' υμών φιλοτιμοτέρα δώρων προσένεξις άλλ' ή τής προς αυτόν άγάπης καί πίστεως ή διάπυρος ενδειξις καί τών αγίων εκκλησιών ή δι' υμών είρηναία κατάστασις; διό καί μάλιστα πλείστους άγώνας μεθ' ούσπερ εχεις έτέλεσας τήν
10 όμογνωμοσύνην τών διεστώτων πραγματευόμενος. υμείς μεν γαρ διά Χριστού χρηστώς βασιλεύετε, Χριστός δε δι' υμών άγαπα ταίς εκκλησίαις αυτού τήν είρήνην βραβεύεσθαι. αυτός καί νυν τήν ύμετέραν γαλήνην έξήγειρε καί προς τόν τής ορθοδοξίας ζήλον κεκίνηκεν, ώστε την οικουμενικήν ταύτην εφ' έαυτόν συγκαλέσασθαι σύνοδον καί τό μεν της προσεχώς φυείσης αίρέσεως ανατρέψαι καινούργημα, της άληθείας δε κυρώσαι τό κήρυγμα, ίνα τούτου
15 προβαίνοντος ευσταθές τε καί άστασίαστον εσται της εκκλησίας τό σύστημα, ουκ άνεκτόν γάρ ήγήσασθε, σοφώτατε βασιλεϋ, τά μεν άλλα προς εαυτούς όμονοείν ή μας καί συμφέρεσθαι, περί αυτό δέ της ζωής ημών τό κεφάλαιον εαυτών άπορρήγνυσθαι τε καί άποσχίζεσθαι καί ταύτα μελών αλλήλων όντων ήμών καί τό εν σώμα συνιστώντων Χριστού δια της προς αυτόν τε καί αλλήλους όμοδοξίας, <(έπινοίας> καί πίστεως, τί δέ καί μάλιστα βασιλεΐ πρεπωδέστερον
20 ή προ παντός εύσεβεία κατακοσμεΐν τό ύπήκοον; δι' ου καν τοις άλλοις εύδαιμονεΐ τό πολίτευμα καί δή ταίς θειοτάταις υμών προστάξεσιν είξαντες δε της πρεσβυτάτης 'Ρώμης καί άποστολικής άκροπόλεως άρχιερατικώτατος πρόεδρος καί ήμεΐς οί ελάχιστοι, Χρίστου δέ όμως

ιερείς καί θεράποντες, ὁ μὲν ἀνθ' εαυτοῦ την των γραμμάτων εικόνα καί τούς τό πρόσωπον
αὐτοῦ διαγράφοντας ιερέας συνέστησεν, οἱ δέ σὺν αὐτοῖς καί πάντες ἅμα τον θεομίμητον
25 θρόνον τού κράτους σου σωματικῶς περιέστημεν. εἰ μὲν οὖν ἅπαντες ἀπλῶς τε καί
ἀπανουργέτως ἀνέκαθεν τό εὐαγγελικώτατον παρεδέξαντο κήρυγμα καί ταῖς ἀποστολικαῖς
διατάξεσιν ἱκανώθησαν, καλῶς ἂν εἶχε καί εἰκότως τά πράγματα καί οὔτε τοις αἰρεσιάρχαις
οὔτε τοις ἱεράρχαις ἀγῶνων πόνοι συνεκεκρότηντο. ἔδει γάρ, ἔδει τούς μὲν ἡρεμοῦντας τήν
σωτηρίαν πορίζεσθαι, τούς δέ προς τό μάχεσθαι μὴ ἀνθέλκεσθαι καί τον της γαλήνης καιρόν
30 τοις θορύβοις μερίζεσθαι, ἀλλ' ἡσυχίαν φιλοσοφεῖν καί θεῶ συλλαλεῖν καί τοις ὑπό χεῖρα
κατορθωμάτων τύπον καθίστασθαι.

Ἐπεὶ δέ τοῦ σατάν ἡ ἀντίπαλος δύναμις ἡρεμεῖν οὐκ ἀνέχεται, ἀλλ' ὡσπερ αἰχμηφόρους
καὶ βεληφόρους <κατά Χριστοῦ> τούς οικείους ὑπηρέτας κατεξανίστησι τοῖς της πλάνης
διδάγμασιν οἷα κρυπταῖς μαχαίραις την των πολλῶν δολοφονοῦντας διάνοιαν, του γε χάριν καὶ
35 Χριστός ὁ θεός ημῶν ἡ του πατρός σοφία καὶ δύναμις, δι' ἧς τό παν συνέστη τε καὶ συνέχεται,
τους ἰδίους κατ' αὐτῶν ὀπίστας ἐπικαίρως ἀντεξανίστησι την το Ὁπνεύματος ἀναλαμβάνοντας
μάχαιραν προς ἔκτομήν καί ἀναίρεσιν τῶν ἀνταιρόντων χεῖρα κατά περιουσίῳ λαοῦ αὐτοῦ καί
τα της εκκλησίας βασιλεία πειρωμένων ληστρικῶς παραστήσασθαι καί τούς ἐντός μαργαρίτας
τά θειώτατα λόγια, συλήσαι τε καί πατήσαι τοις χοιρώδεσι δόγμασι. προς οὺς καί ρομφαία,
40 φησί, κελεύεται παροξύνεσθαι- „ρομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τους λύκους ποιμένας καί τους τά
πρόβατα συνταράσσοντας διακέχρησο." οὕτως ἄρα καί τῶν ὅλων συνόδων αἱ καθ' ἐν αθροίσεις
γεγένηνται προς τό ταραττον αἰεὶ καί μαχόμενον τῶν τε αὐτοκράτορων τῶν τε προπατόρων
ὀπλιζομένων.

"Ἄρειος διαιρέτης καί κατατομεύς της τριάδος ἐγήγερται καί παραυτίκα Κωνσταντίνος
45 ὁ ἀεισέβαστος καί Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος την ἐν Νικαία μεγάλην τε καί περίβλεπτον συνέλεγον
σύνοδον, δι' ἧς ἡ τριάς τό τε της πίστεως ὑπηγόρευσε σύμβολον, της τε Ἄρειανῆς κακοτεχνίας

κατεψηφίσατο καί τη δικαία ποινή της εκκλησίας τον "Αρειον έν άτίμοις άλλ' όμοτίμοις εκείνω
τόποις έτιμωρήσατο. Μακεδόνιος την τού πνεύματος ήθέτει θεότητα καί τό δεσπόζον
όμόδουλον έδογματίζεν, άλλ' ό μέγιστος βασιλεύς Θεοδόσιος καί Δάμασος ό άδάμας της
50 πίστεως, ό ταίς ετεροδόξοις προσβολαίς τε καί προσαρράξει την αντίτυπον γνώμην ού
τιρωσκόμενος, Γρηγόριός τε καί Νεκτάριος τον έν ταύτη τή βασιλίδι πόλει συνήθροιζον
σύλλογον καί την μεν άνιερων γλώτταν τού ίερατεύειν άπέκοπτον, βλασφημίας εξαγίστοις
κατακοντίζουσαν τό πνεύμα τό άγιον, τό δέ της πίστεως αύθις προσανέττυσσον σύμβολοι,
οτε θεός τό πνεύμα κυρώσαντες, δι' ών τρανότερον εξειργάσατο' ούτω μεν ούν τούς της
55 τριάδος την ένωσιν λύοντας ή της τριάδος κατέλυσε δύναμις. πολλή δέ πάνυ και πολυσχεδής
και ή περί την του μονογενούς οίκονομίαν αντίρρησις, άλλα τα γενικώτερα διεξελθειν ό λόγος
επείγεται, πάλιν Νεστόριος και πάλιν Κελεστίνος καί Κύριλλος, ό μέν γάρ τον Χριστόν διήρει
και κατεδίχαζεν, οι δέ τω δεσπότη [συλλαμβανόμενοι] <συμπνεύσαντες> σύν τω των
σκήπτρων δεσπόζοντι τον κατατομέα κατέβαλον. Έφεσος ταύτα και των εκείσε πρα- χθέντων
60 οϊ πίνακες δι' εγγραμμάτου φωνής σιγώσαι λαλοϋσι τά πράγματα. Είτα τής Ευτυχούς άνοιας
ληρωδούσης ετερον μύθευμα καί τοϋ σωτήρος πάντη παραιτουμένου τήν ένανθρώπησιν και
σκιοειδή τινά τήν προς ημάς αυτού τερατολογοϋντος όμοίωσιν άρα σιωπαν έχρήν; και ούχί
τούς πνευματοφόρους άνδρας άνίστασθαι ταίς θεολογίαις τάς ψευδολογίας κατασιγάζοντας;
και πώς αν ούκ ήγανάκτει θεός βλασφημούμενος και μή διεκδικούμενος; Λέοντος τοίνυν ή
65 δέλτος καθάπερ λέοντος βρύχημα ρωμαλέον εκ "Ρώμης ήχήσασα τον τέως άρχιμανδρίτην θήρα
κατεξεφόβησε τής τε μοναστικής άγέλης άπήλασε και τήν αύτοϋ φαντασίαν και δόκησιν
άπεδοκίμασε και ήφάνισε. ταύτην άρα τήν θεόγραφτον δέλτον Μαρκιανός ό βασιλεύς ό
θειότατος και Ανατόλιος ό Κωνσταντινουπόλεως πρόεδρος σύν άπαντι τω κατά Χαλκηδόνα
χριστολέκτω συλλόγω περιεπτύξαντο και χειρ! και γλώττη συνετίθεντό τε και συνυπέγραφον
70 και ταύτη τό σύστοιχον Ευτυχεί του Διοσκόρου κατήρησαν φρόνημα. ούτω γοϋν μετά ταϋτα

Βιγίλλιος Ίουστινιανώ τω πανευσεβεΐ συμπεφώνηκε και τό της πέμπτης συνέστη συνέδριον
τά φωραθέντα καί λαθόντα τινών αναθεματίζον συγγράμματα βδελυρίας πληρέστατα. Τούτων
ούτως εχόντων αναγκαίον ετύγχανε καί την ύμετέραν φιλόχριστον ήμερότητα την πανίερων
ταύτην καί πολυάνθρωπον συναγείρειν όμήγυριν τω καλώς ποιείν νομίζειν αμφοτέρα καί τό
75 μεν αίτιον της τών εκκλησιών διαστάσεως άποσεισασθαι, τά δέ διεζευγμένα προς ένωσιν
έφελκύσασθαι. ουκ 'έφερες γάρ, Θεομίμητε δέσποτα, την έναγχος υφανθείσαν της
ψευδοδιδασκαλίας έπίνοιαν τον της ορθοδοξίας χιτώνα μέχρι πολλού καθοράν περισχίζουσιν,
άλλ' ώς δι' οργάνων τολμώμεν λέγειν τού πνεύματος δι' ήμών τε καί μεθ' ήμών τό διερωγός
έξανύφανα καί τή ολοκληρία συνήρμοσας, καί δη τής ύμνοια τού παναγίου συμπνεύσαντες
80 πνεύματος άλλήλοις τε πάντες όμοφωνήσαντες και όμονοήσαντες καί τοις 'Αγάθωνος τού
μακαριωτάτου πατρός ήμών καί κορυφαιοτάτου πάπα δογματικοΐς <άπεσταλμένοις> προς τό
ύμέτερον κράτος όμοφρονήσαντες γράμμασι, τή τε τής ύπ' αυτόν αγίας συνόδου τών εκατόν
είκοσι πέντε πατέρων αναφορά συναινέσαντες ενα τόν κύριον ήμών Ίησουν Χριστόν καί
σαρκωθέντα τής αγίας τριάδος δοξάζομεν εν δύο" τελείαις ταΐς „φύσεσιν άδιαιρέτως
85 άσυγχύτως" ύμνούμενον. ώς μεν γάρ λόγος ομοούσιος έστι καί συνάΐδιος τω θεώ και
γεννήτορι, ώς δέ σάρκα λαβών „έκ τής" άχράντου παρθένου καί Θεοτόκου Μαρίας άνθρωπος
έστι τέλειος, ομοούσιος ήμΐν" καί υπό χρόνον γενόμενος „τέλειον ούν έν θεότητι καί τέλειον
τόν αυτόν έν άνθρωπότητι" κατά τε τάς πατρικός άνωθεν παραδόσεις καί τόν έν Χαλκηδόνι
θειόν όρον κηρύττομεν. Καί ώσπερ δύο παρειλήφαμεν φύσεις ούτω καί δύο φυσικά θελήματα
90 καί δύο φυσικάς αυτού τάς ενεργείας γνωρίζομεν ούδετέραν γαρ των έν Χριστώ φύσεων επί
της οικονομίας αύτοΟ τολμήσομεν άθέλητον ή άνενέργητον άποφήνασθαι, μήπως αυτών
άναιρουντες τά ιδιώματα και τάς ώνπέρ είσιν ιδιώματα φύσεις συναναιρήσομεν. ου γάρ
άρνούμεθα τό φυσικόν αυτού της άνθρωπότητος θέλημα ή την κατά φύσιν ένέργειαν, ίνα μη
και τό της σωτηρίας ημών οίκονομικόν κεφάλαιον άθετήσωμεν και τή θεότητι τά πάθη

95 προσάψωμεν. Τοῦτο γάρ εσπευδον οἱ προσεχῶς ἐν ἐπ' αὐτοῦ τό θέλημα καί τὴν μίαν ἐνέργειαν
ἀνοσίως καινοτομήσαντες, τὴν Ἀρείου τε καὶ Ἀπολιναρίου καὶ Εὐτυχούς καὶ Σεβήρου
κακοδοξίαν ἀνανεούμενοι. εἰ γάρ ἀθέλητόν τε καὶ ἀνενέργητον τὴν ἀνθρωπίνην τοῦ κυρίου
φύσιν λέγειν παρήσομεν, πού τό „τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι" σέσωσται; οὐδέν γὰρ συνίστησιν
100 ἕτερον τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας τὴν τελειότητα εἰ μήτοιγε τό οὐσιώδες θέλημα, δι' οὐ καὶ ἡ τῆς
αὐτεξουσιότητος ἐν ἡμῖν χαρακτηρίζεται δύναμις. οὕτως ἐχέτω καὶ ἡ οὐσιώδης ἐνέργεια. πῶς
γάρ πάλιν φαμέν αὐτόν „ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον" μηδέν ἀνθρώπινον παθόντα ἢ ἐνεργήσαντα;
ὡσπερ οὖν ἡ τῶν δύο φύσεων συνδρομὴ μίαν ἡμῖν ἀσύγχυτόν τε καὶ ἀδιάτμητον ἐφύλαξε τὴν
ὑπόστασιν, οὕτω καὶ ἡ μία ὑπόστασις ἐν δύο διαλάμπουσα φύσει τὰ ἑκατέρω προσήκοντα
παρεδείκνυεν ἴδια. Δύο γοῦν ἐπ' αὐτόν φυσικά θελήματα καὶ δύο φυσικὰ ἐνεργείας
105 κοινωνικῶς τε καὶ ἀδιαιρέτως προΐούσας δοξάζομεν, τὰς δέ κενὰς καινοφωνίας καὶ τοὺς
τούτων ἐφευρετὰς πόρρω πού τῶν ἐκκλησιαστικῶν περιβόλων ἐκβάλλομεν καὶ τῷ ἀναθέματι
δικαίως καθυποβάλλομεν, φαμέν δὴ θεόδωρον τὸν τῆς Φαράν, Σέργιον τε καὶ Παῦλον, Πύρρον
ἅμα καὶ Πέτρον τοὺς Κωνσταντινουπόλεως προεδρεύσαντας, ἐτι δέ καὶ Κύρον τὸν τῆς
Ἀλεξανδρέων ἱερατεύσαντα, καὶ σὺν αὐτοῖς Ὀνώριον τὸν τῆς Ῥώμης γενόμενον πρόεδρον ὡς
110 ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα. καὶ ττρός γε τούτοις κατ' ἐξαιρετόν λόγον ἀναθεματίζομεν
καθαίρησαντες Μακάριον τὸν γενόμενον τῆς Ἀντιοχείων ἐπίσκοπον καὶ Στέφανον τὸν τούτου
μαθητὴν μάλλον δέ λέγειν καθηγητὴν, τὴν τῶν προ αὐτῶν διεκδικεῖν ἀγωνισαμένους
δυσσέβειαν, καὶ πασαν ὡς ἐπος εἰπεῖν τὴν οἰκουμένην ὀνόμασταν ὄντας καὶ τοῖς μὲν πανταχοῦ
λοιμώδεσι γράμμασι, ταῖς δέ καθ' ἕκαστον δολεραῖς κατηγήσεσι τὴν τῶν πολλῶν ληϊσαμένους
115 ἀπλότητα, ὁμοίως δέ καὶ Πολυχρόνιον τὸν νηπιόφρονα καὶ ληρήσαντα γέροντα τὸν τοὺς
νεκροὺς ἐγείρειν ἐπαγγελλόμενον καὶ τῷ μὴ ἐγείρειν γελώμενον, καὶ πάντας τοὺς θεματίσαντας
ἢ θεματίζοντας ἢ θεματίζειν τολμώντας ἐν θέλημα καὶ μίαν ἐπὶ τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ τὴν
ἐνέργειαν. καὶ μὴ τίνες ἴσως ἐπιμεμφέσθωσαν τῆς τε τοῦ παναγίου πάπα θείας παραζηλώσεως

της τε παρούσης άγγελικής συνελύσεως, ήμεϊς τε γάρ ταϊς εκείνου καί πρό ημών καί σύν ήμϊν
120 εκείνος ταϊς άποστολικαϊς τε καί πατρικαϊς ήκολουθήσαμεν παραδόσεσι καί ούδέν άπδδόν τε
καί άσύμφωνον της αύτών στοιχειώσεως έφευράμεθα. άλλως τε καί προς τούς έπαναστάντας
άντεπανέστημεν, άλλ'ού προεπανέστημεν καί ούχ ήμεϊς της συμβολής άπηρξάμεθα, τοις δέ
προαρξαμένοις άνθοπλισάμεθα.

Τίς έώρακεν άρα τηλικαύτα παράδοξα; πνευματικόν ήμϊν άρτι προετίθετο στάδιον καί
125 ό της ψευδωνύμου γνώσεως προαπεδύετο πρόμαχος, ούκ ήδει δέ μή κομίζεσθαι τής νίκης τόν
στέφανον άλλα καί συνεκδύεσθαι τής ίερωσύνης τόν στέφανον. ό δέ κορυφαιότατος ήμϊν
συνηγωνίζετο πρωταπόστολος. τόν γαρ εκείνου μιμητήν καί τής καθέδρας διάδοχον εΐχομεν
ύπαλείφοντα καί τό τής θεολογίας μυστήριον διά γραμμάτων έκφαίνοντα. όμολογίαν σοι
θεοχάρακτον ή 'Ρώμη πόλις ή πρεσβύτις άνέτεινε, τήν τών δογμάτων ήμέραν έκ της έσττέρας
130 άνέτειλε, χάρτης και μέλαν Ιφαίνετο καί δι' 'Αγάθωνος ό Πέτρος έφθέγγετο καί τω
συμβασιλεύουτι τταντοκράτορι βασιλεύς αυτοκράτωρ συνεψηφίζου σύ, θεοψηφιστε, καί
Σίμωνες τταράσημοι τω της άθετήσεως πτερώ κατέπιπτον άνιτττάμενοι καί στήλη τούτων ή
κατάβλησις ίσταται καί ή πίστις άνίσταται καί των λαών ή ομόνοια ττρος τον οίκεϊον κόσμον
άττοκαθίσταται. επήρθη ό ήλιος καί ή σελήνη εστη εν τη τάξει αυτής, φησίν ό προφήτης, εις
135 φως επήρθη ό ήλιος, ό νοϋς ό υμέτερος, προς τον τής δικαιοσύνης άνέδραμεν ήλιον
καθαρωτάτω καθαρώς άτενίσας καί την καταλλαγήν ήμϊν εντεύθεν διακεκόμικε, καί ή σελήνη
εστη εν τή τάξει αυτής, ή εκκλησία φαμέν, καί νύμφη Χριστού την εαυτής σεμνότητα
περιβάλλεται καί τήν ευσέβειαν ώς τταρθενίαν καταστολίζεται καί τηντής ορθοδοξίας
ιτληροφορουμένη φαιδρότητα δαδουχεΐ τω κόσμω τήν ειρήνην άνέκλειπτον. 'Ακούσατε ταϋτα
140 πάντες, όσοι τε τό γεώδες τουτο σκήνος άπεξεδύσασθε καί όσοι μετατίκτεσθαι μέλλετε' τοις
ένεστώσι γαρ ορασις ούκ άκοή πληροφορησις και τω μόνσο σοφώ τε καί δυναμένω θεώ
χαριστήριον υμνον εκτενώς άνατεινόμεν δόξα ε ν ύψίστοις θεώ καί επί γής ειρήνη προσάδοντες

τω εὐδοκήσαντι Χριστῷ τῷ φιλανθρώπῳ ἀναστήσαι βασιλέα φιλόχριστον τὴν ἐνωσιν ταῖς
ἐκκλησίαις βραβεύσαντα. ἀλλ', ὦ φιλάγαθε καὶ φιλοδίκαιε δέσποτα, τῷ τῷ κράτος χαρισαμένῳ
145 σοι τὴνδε τὴν εὐνοίαν ἀντιχάρισαι καὶ τοῖς παρ' ἡμῶν ὀρισθεῖσι σφραγίδα παράσχου τὴν ὑμῶν
εγγραφον βασιλικὴν ἐπικύρωσιν καὶ δια θείων ἰδίκτων καὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν εὐσεβῶν διατάξεων
τὴν τούτων ἀπάντων βεβαίωσιν, ὥστε μηδένα τοῖς πραχθεῖσιν ἢ ἀντιφθέγγεσθαι ἢ καινότερον
ζήτημα μηχανήσασθαι. Ἰσθι γάρ, ὦ βασιλεῦ γαληνότατε, ὡς οὐδέν τῶν ἐν ταῖς δαίαις συνόδοις
καὶ τῶν ἐκκρίτων πατέρων ὑποτυπωθέντων παρεχαράξαμεν, μενοῦνγε μᾶλλον ἐβεβαιώσαμεν
150 καὶ „ἰδοῦ" πάντες συμψύχως τε καὶ συμφώνως ἀναφθεγγόμεθα" σώσον, κύριε, τὸν βασιλέα
ἡμῶν τὸν μετὰ σέ κρατύναντα τὴν κρηπίδα τῆς πίστεως' εὐλόγησον τὴν ζωὴν αὐτοῦ"
κατεύθυνον τὰ διαβήματα τῶν βουλῶν αὐτοῦ" ττατησάτω τὴν Ἰσχύν τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ καὶ οἱ
ἰ ἀνθεστὴ κότες αὐτῷ παραχρήμα τιττιτέωσαν, ὅτι ἐποίησε κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν αἰῶνι
καὶ τὴν ἀληθείαν κινδυνεύουσαν χεῖρας ὠρέξατο καὶ τὸν λαόν σου διέσωσε καὶ ὁμοδοξεῖν
155 συεβίβασε' χαίρει, πόλις νέα Ῥώμη Κωνσταντινούπολις, δεδοξασμένη τῷ τῷ κράτους
ονόματι, ἰδοῦ, ὁ βασιλεὺς σου πιστότατος ἀλλὰ καὶ ἀνδρειότατος, καὶ λήψεται πανοπλίαν τὴν
ζηλωτικὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἐνεδύσατο θώρακα δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητα, περιέθετο κόρυθα
φρόνησιν τῶν ἀρετῶν σκοπευτήριον καὶ θυρεὸν ἀνελάβετο τὴν ἀκαταμάχητον θεοσεβείαν
τούτοις καθοπλιζόμενον κατίδοι τούτον τὸ βάρβαρον καὶ εἰς τὸ θεῖον ἐλπίζομεν ὑπόσπονδον
160 ἀχθήσεται τῷ δεσπόζοντι εὐφραίνου πόλις Σιών, τῆς οἰκουμένης περιωπὴ καὶ βασίλεια,
Κωνσταντῖνος ἀλουργίδι σε προεκόσμησε καὶ πίστευι προέστεψε καὶ Κωνσταντῖνος ἀμφοτέροις
ἐπέστεψε καὶ πύλαι αὐτοῦ τῆς οὐρανόθεν βασιλείας οὐ κατισχύσουσιν Χα'Ρε καὶ θάρσει,
βασιλεῦ ωραιότατε, κύριος ὁ θεός σου ἐν σοὶ δυνατός περιζωννύων σε δύναμιν σώσει σε,
ἐττάξει ἐπὶ σέ εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίασιν καὶ ἀύξηθήσεται ἡ βασιλεία σου καὶ ὑψωθήσεται ὁ
165 βραχίον σου καὶ κατισχυσάτω πάσης δυσμενοῦς ἀθεΐ'ας καὶ ἀντιστάσεως καὶ κόψεται μὲν τὸ
πολέμιον, χαρήσεται δὲ τὸ ὑπήκοον, διότι ἐγὼ δυνατός εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

Testo 4. Leone II, lettera a Costantino IV. ACO II, p. 866-884

Regi regum, in cuius potestate sunt regna mundi, pusilli cum magnis gratias agimus, qui ita in uobis terrenum contulit regnum, ut caeleste uos magis ambire concederet. Plus est enim quod in deum defixa mente confiditis quam quod de collato uobis diuinitus honore regnatis. illud enim uobis, hoc proficit omnino subiectis. nam triumphalem paterni diadematis gloriam nascendo superna miseratione fruimini. pietas enim uestra fructus misericordiae est, potestas autem custos est disciplinae. per illa igitur regia mens deo iungitur, per ista uero censura subditis adhibetur. illius opes inopes adiuuat, huius autem a uero tramite deuiantes emendat. non enim minor regnantum cura est praua corrigere quam de aduersariis triumphare, quia ei nimirum potestatem suam seruiendum subiciunt, cuius profecto munere et protectione imperare noscuntur. unde diuinitus praeordinata uestra christianissima pietas et habitaculum dignissimum sancti spiritus in sui cordis arcano preparane, quanto caput ecclesiae dominum Iesum Christum uerae pietatis regulam amplectendo concessi ab eo regni demonstrat auctorem, tantum uenerabile corpus eius, quae est sancta mater ecclesia, ut sincerus et principalis filius largiendo atque fouendo inconcussa facit soliditate gaudere. scriptum est igitur de uobis, clementissime principum, et de eadem sancta ecclesia toto terrarum orbe diffusa erunt, inquit, reges nutricii tui. pariterque scriptum est: honor regis iudicium diligit, quia dum diuina rebus humanis praeponitis et orthodoxam fidem curis secularibus incomparabiliter antefertis, quid aliud quam iudicium rectum dei cultui mancipatis et sacrificium purissimum atque holocaustum diuinae suauitatis odore flagrantem in ara uestri pectoris eius inuisibili maiestati mactatis ? Haec de piissimi animi uestri proposito, christianissime augustorum, efficaciter dici dei gratia operante confidimus, qua sola et error omnis euictus est et rectitudo euangelicae atque apostolicae fidei cum sincerae caritatis copula apud cunctos ecclesiarum Christi praesules

obtinetur. ibi enim christianae fidei ueritas lucet, ubi gemina dei uidelicet et proximi caritas
fernet." proinde nisi hoc utrumque rex regum omnipotens deus suis sacerdotibus condonare
25 disponeret, numquam se regia generositas ad infi[r]mos fámulos inclinasset et paululum regali
fastigio seposito unum se de collegio sacerdotum pro zelo dei adnumerari concupisset. o, quam
gloriosa et praecelsa ueraque humilitas, quae pro amore diuino se inclinare dignata est! quid
itaque restât, augustis <eg>regie et fidelissime princeps, nisi ut deus qui incrementum dat haec
in corde regio studia dignanter aspiret augeat et impleat in uobis lucem catholici dogmatis, qua
30 fugentur haereticae nubila prauitatis ?

Denique legatos huius apostolicae sedis, matris uestrae Romanae ecclesiae, pietatis
uestrae fámulos, id est Theodorum et Georgium presbíteros et Iohannem diaconum, filios
nostros, atque Constantinum subdiaconum regionarium sanctae nostrae ecclesiae, una cum
personis, quae cum eis profectae fuerant, quae a decessore meo apostolicae memoriae Agathone
35 papa per octauam indictionem pro causa fidei uestra pietate iubente illuc directi fuerant per
nuper elapsam decimam indictionem mense Iulio cum diualibus clementiae uestrae apicibus et
synodalibus gestis cum magno iocunditatis gaudio in domino exultantes suscepimus et quasi de
quodam meroris fluctu optate tranquillitatis portum ingressi receptis uiribus cum gratiarum
actionibus exclamare coepimus: domine, saluum fac christianissimum regem nostrum et exaudi
40 eum in die in qua inuocauerit te, per cuius a deo inspiratum Studium per totum orbem terrarum
uerae apostolicae traditionis pietas flagrat, dum tetra caligo haereticae prauitatis euanuit. merito
igitur cum propheta canendum est ac dicendum: domine, in uirtute tua letabitur rex et super
salutare tuum exultauit uehementer. desiderium animae eius tribuisti ei et uoluntatem labiorum
eius non fraudasti eum. rex enim qui sedet in solio, sicut sapientissimus quidam ait, intuitu suo
45 dissipât omne malum, etenim dissipatum est domino cooperante uestrae pietatis laboribus

malum, quod diaboli nequitia ad ho<(mi)num deceptionem induxerat, et bonum christianae fidei, quod Christus ad salutem hominum contulit, obtinet.

Igitur gestorum synodaliū seriem recurrentes curiosaque diligentia singula quaeque gesta sunt flagitantes eadem quae apostolicae sedis legati narrauerant scriptis consonantibus
50 conuenire repperimus. cognouimus enim quod sancta et uniuersalis ac magna sexta synodus, quae per dei gratiam imperiali decreto in regia urbe nuper congregata est, eadem quae et uniuersum concilium adiacens huic sanctae sedis apostolicae, cuius ministerium fungimur, senserit atque decreuerit super orthodoxae fidei integritate regulisque maiorum atque concorditer nobiscum confessa est „unum esse de sancta et inseparabili trinitate dominum
55 nostrum Iesum Christum, ex duabus et in duabus naturis inconfuse inseparabiliter indiuis consistentem, ut uere deum perfectum et hominem perfectum eundem ipsum salua [que] proprietate uniuscuiusque in eo conuenientium naturarum eundem ipsum diuina operatum ut deum et humana inseparabiliter operatum ut hominem absque solo peccato, et duas idcirco naturales uoluntates duasque naturales operationes eum habere ueraciter praedicauit", per quae
60 principaliter et naturarum eius ueritas demonstratur usque ad cognoscendam profecto differentiam quarum sunt naturarum, ex quibus et in quibus unus idemque dominus noster Iesus Christus consistit. per quae reuera probauimus hanc sanctam et laudabilem atque praedicabilem sextam synodum per misericordiam dei, qui christianae fidei ueritatem suis fidelibus reserat, apostolicam praedicationem inoffenso pede fuisse secutam sanctorumque et uniuersalium
65 quinquē conciliorum difinitionibus in omnibus consentientem et horum regulas amplectentem nihil super statuta orthodoxae fidei augentem aut minuentem, sed regiam et euangelicam semitam rectissime gradientem. et in his atque per eos sacrorum dogmatum linea et probabilium catholicae Christi ecclesiae patrum doctrina semata est et regulari lima ad omnium aedificationem prolata, sed et hoc uere dignum deoque gratissimum extitit, quod apostolicae

70 praedicationis ueritas, quae imperialem exornat potentiam et principalem clementiam seruat, per
augustissime pietatis edictum in toto orbe terrarum percrebuit et sicut solis radius omnium
hominum corda lustrauit, ut inde rursus doctrinam pietatis spiritaliter perciperent, unde iustae
dispensationis gubernacula benigne sibi praebere cognoscunt.

Synodali igitur sententia et imperialis edicti censura tamquam ancipiti spiritus gladio
75 cum priscis heresibus etiam nouae prauitatis error expunctus est et qui auctores falsitatis
extiterunt cum suae blasphemiae labe prostrati sunt, qui ore sacrilego temptauerunt asserere
unam uoluntatem et unam operationem in duabus subsistentialiter unitis naturis domini nostri
Iesu Christi, ex quibus et in quibus indiuisibiliter et inconfuse constitit. hanc igitur rectae atque
apostolicae traditionis normam decessor meus Agatho apostolicae memoriae papa cum sua
80 synodo praedicauit, hanc scriptis procurrentibus in suae suggestions pagina uestrae pietati per
suos legatos emisit adprobans et confirmans testimoniis sanctorum ac probabilium ecclesiae
doctorum, quam sancta nunc magna synodus dominiet uestro fauore celebrata suscepit et in
omnibus nobiscum amplexa est utpote beati Petri apostolorum principis sincera doctrina in ea
cognoscens et inmutatae pietatis in hac signa contrectans. sancta igitur uniuersalis et magna
85 sexta synodus, quam nutu dei uestra dementia et sedule conuocauit et pro dei ministerio
praefuit, apostolicam in omnibus regulam et probabilium patrum doctrinam secuta est, et quia
difinitionem rectae fidei, ut dictum est, pienissime praedicauit, quam et apostolica sedes beati
Petri apostoli cuius licet impares ministerium fungimur, ueneranter suscipit. idcirco et nos et
per nostrum officium haec ueneranda sedis apostolica concorditer ac unianimiter quae difinita
90 sunt ab ea consentit et beati Petri auctoritate confirmât sicut supra solidatam petram qui Christus
est ab ipso domino [accipientiam] accipien[^]tis) firmitatem.

Propterea, sicut suscepimus atque firmiter praedicamus, sancta quinque uniuersalia
concilia, Nicenum, Constantinopolitanum, Ephesenum primum, Chalcedonensem et denuo

Constantinopolitanum, quae et omnis Christi ecclesia probat et sequitur, ita et quod nuper in
95 regia urbe pio uestrae serenitatis adnisi celebratum sanctum sextum concilium ut eorum
sequipedum Interpretern pari ueneratione atque censura suscipimus, et hoc cum eis digne
connumerari tamquam una et equali dei grada congregatum decernimus. et qui in eo fideliter
conuenerunt Christi ecclesiae sacerdotes inter sanctos ecclesiae dei patres atque doctores
adscribendos aequae censemus. nam et in istis sicut et in illis idem dei spiritus salutem animarum
100 operatus est et huius inmarcescibilis fructus imperiali pietati uestrae a domino reputabitur, cuius
et per secula praedicando laborem mirabiliter dei gratia cooperante perfectum est.

*segue una dichiarazione di anatema contro tutti gli eretici condannati nei sei concili
ecumenici, compreso*

Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina
lustrauit, sed profana prodicione immaculatam foedari permitiendo conatus est, et omnes qui in
suo errore defuncti sunt.

105 Idcirco digne anathematis telo percussi sunt et aeternis uinculis conligati peniteri
nolendo insolubiliter tenentur obstricti, ne rursus ineffrenatae praesumptionis audaciam
concitati suae pestiferae doctrinae contagio quosquam de simplicibus maculent, qui etiam nunc
usque in sua obstinatione peruicaciter perseuerare maluerunt quam ad ueritatis cognitionem ut
saluarentur penitendo conuerti. obdurauit enim cor eorum diuturna malitia et omnibus s
110 claruerunt conscientiae magis quam ignorantiae labe prostrati, ut sponte rebelles apostolicae
ueritatis et suam magis quam dei gloriarti inquirentes, cum dominus moneat ad penitentiae
correctionem delinquentes exortans: nolo mortem peccatoris, sed ut conuertatur et uiuat.

Nam quod per diualia scripta uestra pietas nostram exiguitatem commonere dignata est,
ut salutarem doctrinam et orthodoxae fidei dogmatibus inbuerentur, quatenus ad sanae fidei
115 scientiam peruenirent, ut egrotis et naufragantibus circa fidem sedulo eis et manum spiritualis
doctrinae porreximus, ut ad portum ueritatis pertingerent, et medicinalia mónita ad
cognoscendam sane scientiae rectitudinem indesinenter contulimus, et quod ad nostrum
ministerium congruit admonitionis remedia non omittimus cupientibus exhibere. licet autem
scripturae stilus pro statu apostolicae et euangelicae fidei ammiranda certamina uestrae
120 clementiae et uigilantiam singularem narrare non sufficit, sed non ideo {taciturnitate)
praetermittenda sunt fortitudinis [eius] {uestrae) insignia, dum ubique orbis uniuersus eius canit
praeconia.

O sancta mater ecclesia, exsurge, depone palleum meroris et induere stolam iocunditatis
tuae! ecce filius tuus constantissimus principum, defensor tuus, adiutor tuus, ne commouearis!
125 accinctus est gladium uerbum dei, quo diuidit incredulos a fidelibus, induit se loricae fidei et
galeam spem salutis. en propugnator tuus, confide, ne metuas, nouus Dauid! non ille rex unius
gentis Iudaicae, sed hic tuus christianae plebis piissimus princeps. Nazareni sanguine
<(pu)rp<(u)ratus deiecit Goliath magniloquum, hostem tuum, et cunctum agmen eius hue
illucque dispersit, percussit frontem eius iactu lapidis, ubi non inerat signaculum pietatis,
130 amputatum est caput eius et in membris eius nullus uigor relictus est, en ubique triumphis
portatur in pilo! congregamini pariter et uenite, o relegiosissime Christi ecclesiarum cum
sacerdotibus plebes, toto orbe diffusae! Canite magna uoce et dicite: uicit nouus Dauid,
constantissimus augustorum, non in milibus solum, nec enim generalem euangelicae
praedicationis uictoriam numerorum uinculis quisquam poterit comprehendere, sed et ipsum
135 principem et hostem, ducem ac incentorem omnium malorum et errorum diabolum, cum suis
legionibus atque fautoribus per arma uerae orthodoxae atque apostolicae traditionis et

confessionis extinexit. Exulta nunc segura, sancta mater ecclesia, de libertate tua, sepius
inpugnata sed non derelicta! suscitavit rex tuus inuictissimus Christus christianissimum
principem propugnatorem tuum, benefactorem tuum atque opulentissimum largitorem, cuius
140 studio orthodoxa fides recollecto splendore totum orbem inradiat, fideles omnes gratias
referentes exultant, infideles meror atque delectio comprimit et consumit, ecclesiae Christi de
cunctis oppressionibus liberate respirant, donis imperialibus confouentur, principali praesidio
muniuntur, quibus et dominicis uerbis augusta uestra benignitas Christum imitandum pollicitur
ecce ego uobiscum sum usque ad consumationem seculi, ut domini Iesu Christi, cuius exemplis
145 utitur, aeterni eius regni perenni gloria potiatur et in orbe terrarum generaliter atque perenniter
eius imperium dilatetur.

Presentis denique suggestionis exiguum portitorem Constantinum, subdiaconum
regionarium sanctae huius apostolicae sedis, qui et nuper cum legatis apostolicae memoriae
predecessoris mei interfuit sanctae synodo inibi celebratae, dementia consueta dignum
150 exceptione censeat uestra regalis magnanimitas eiusque suggestionibus aurem pietatis
accommodet <et) ut actorem in ministerio dignanter suscipiat.

Et subscriptio

Piissimum Domini imperium gratia superna custodiat eique omnium gentium colla
substernat.

Testo 5. Leone II, lettere ai vescovi del regno Visigoto e a re Ervige. CCH 3.

Dilectissimis fratribus universis Ecclesiarum Christi praesulibus per Hispaniam constitutis Leo.

Cum diversa sint hominum studia quibus humana dispensari creditur vita, unum est tamen pietatis officium, quod potest ad aeternae vitae perducere quaestum et meritum, in quo
5 omnem consortem fidei Christianae aequum est studere, cui nempe Spiritus sancti dignatio suae gratiae inspirat affectum et inoffensum demonstrat operum bonorum effectum, quia Spiritus, ut Dominus docet, ubi vult spirat et vocem eius audis, et quia est eius incomprehensibilis gratia connectit et perhibet, et nescis unde veniat aut quo vadat. Scientes igitur ac satisfacti quia et in vobis Christianae religionis flagrat studium ulnisque spiritualibus amplectimini semina
10 coelestis doctrinae, et evangelicae atque apostolicae traditionis in vobis fructificat fervor et puritas, pro qua haec sancta Ecclesiarum mater apostolica sedes usque ad victimam desudavit semper et desudat, et prius, si hoc divina maiestas censuerit, animam a corpore temporaliter diligit sequestrari quam prodicione sacrilega se a confessione veridica pro temporali delectatione vel afflictione seiungi, quia citra hanc sicut aeternae beatitudinis praemium, quam
15 sanctis suis Dominus praeparavit, adipisci non suppetit, ita, quod lugubriter eiulandum est, a Deo vivo et vero per errorem falsidici dogmatis factum extorrem aeternis cruciatibus evenit mancipari. Sed quia nunc per gratiam Dei Christianissimo ac piissimo filio nostro Constantino imperatore regnante, quem ad hoc pietatis officium elegit atque praelegit superna clementia, rectae confessionis atque apostolicae traditionis fulgor, haereticae pravitatis expulsa caligine,
20 per totum orbem terrarum veluti clarum iubar effulsit, et pax atque concordia veritatis inter cunctos Ecclesiarum Christi praesules regnat de pacifica in Christum confessione descendens, qui pax vera et salutaris est, per quem reconciliamur ad Deum; sciat vestra sinceritas et

Christianis omnibus innotescant Dei omnipotentis mira magnalia, quia in Constantinopolitana urbe clementissimus noster, imo beati Petri apostoli filius imperator armatus zelo Dei ac
25 desiderio pietatis accensus, episcopis ex totius mundi partibus aggregatis, quod ex multo tempore fideliter cupiebat, dum censuit maiestas superna, per nuper elapsam novam indictionem explevit. Universale itaque sanctum sextum concilium celebratum est, ad quod celebrandum ex praecessoris nostri apostolicae memoriae domini Agathonis papae persona presbyteri diaconique directi sunt. De diversis autem conciliis huic sanctae apostolicae sedi
30 cuius ministerio fungimur subiacentibus archiepiscopi a nobis sunt destinati, qui cum pio principe simul et omnibus qui eius mandato convenerunt Ecclesiarum praesulibus praesidentes ac considerantes, primum quidem sancta quinque universalia concilia et venerabiles ecclesiae Patres, quorum libri ac testimonia hinc fuerunt destinata cum tomo dogmatico apostolicae memoriae nostri decessoris domini Agathonis papae atque pontificis, et responsis totius nostrae
35 synodi pro confirmatione duarum naturarum duarumque naturalium voluntatum et operationum in uno Domino nostro Iesu Christo, et condemnatione eorum qui aliter docuerunt vel crediderunt, et haec singula relegerunt ac retractarunt. Et quia quae Dei sunt cum eius timore atque amore scrutati sunt, eius nutu verae per eos confessionis sinceritas demonstrata atque confirmata est: erga quod synodalis definitio dictis apostolicorum virorum consona protestatur,
40 ex quibus vestram satisfieri dilectionem confidimus. Quique vero adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones exstiterunt abeuntes quidem aeterna condemnatione mulctati sunt, id est Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus Constantinopolitani, cum Honorio qui flammam haeretici dogmatis non, ut debuit, apostolica auctoritate incipientem exstinxit, sed negligendo confovit. Qui vero superstites noluerunt ad
45 veritatis confessionem per medelam poenitentiae converti vel repedare de praesulari ac sacerdotali gradu deleti sunt, id est Macarius ex Antiocheno praesule cum Stephano ex abba

presbytero eius discipulo imo erroris haeretici inventore, et quodam sene Polycronio ex abba
presbytero novo Simone, qui merito de Ecclesiis Christi ut mercenarii infideles expulsi, quarum
noxii subsessores et perversores exstiterunt, et huc exsules deportati sunt, ut reatus sui et
50 blasphemiarum in Deum opprobria recognoscant, sub contemptu ac denotatione fidelium
omnium constituti. Et quia quaeque in Constantinopolitana urbe universali concilio occurrente
celebrato gesta sunt, propter linguae diversitatem, in Graeco quippe aut scripta sunt, necdum in
nostrum eloquium examine translata, definitionem interim eiusdem sancti sexti concilii et
acclamationem, quae propheticus dicitur, totius concilii factam ad piissimum principem,
55 pariterque edictum clementissimi imperatoris ad omnium cognitionem ubique directum, in
Latinum de Graeco translatum, per latorem praesentium Petrum notarium regionarium sanctae
nostrae Ecclesiae vestrae dilectioni direximus, etiam acta totius venerandi concilii directuri,
dum fuerint elimata transfusa, si hoc et vestra bonis studiis fervens charitas delectatur.
Hortamur proinde vestram divinis ministeriis mancipatam in fidei veritate concordiam, ut
60 summam sedulitatem atque operam praebatis paribusque laboribus accingamini pro amore
atque timore Dei, Christianaeque profectu religionis et apostolicae praedicationis puritate, ut
per universos vestrae provinciae praesules, sacerdotes et plebes per religiosum nostrum studium
innotescat ac salubriter divulgetur, et ab omnibus reverendis episcopis una vobiscum
subscriptions in eadem definitionem venerandi concilii subnectantur, ac si profecto in libro
65 vitae properans unusquisque Christi Ecclesiarum antistes suum nomen ascriberet et in unius
evangelicae atque apostolicae fidei consonantia nobiscum et cum universali sancta synodo per
suae subscriptionis confessionem tanquam praesens spiritu conveniat, quatenus Domino nostro
Iesu Christo, cum in glorioso ac terribili potentatu ad iudicandum advenerit, cum titulo
orthodoxae confessionis occurrens consortem se traditionis apostolicae per manus suae
70 demonstret signaculum, ut cum apostolorum Christi, quorum confessionem zelo verae pietatis

amplectitur, beato consortio perfruatur, revolvens semper in cordis arcanis sententiam Domini
praedicantis: Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo
qui in coelis est. Quia et nos qui licet impares, vice tamen apostolorum principis fungimur, dum
vestrarum subscriptionum paginas cum Dei praesidio per latorem praesentium susceperimus,
75 has apud beati Petri apostolorum principis confessionem deponimus, ut eo mediante atque
intercedente, a quo Christianae fidei descendit vera traditio, offeratur Domino Iesu Christo ad
testimonium et gloriam eius mysterium fideliter confitentium ac subscribentium, qui verae de
se confessionis praeconium, quod per tot temporum lapsus haereticis opprimebatur insidiis, ex
inspirato per sedulum pii principis studium clare veritatis radiis ubique concessit fulgescere.
80 Oblata itaque salutis opportunitate ut vere divinum munus efficaci sedulitate fructuosum vos
hortamur ostendere, ut gloria vobis ante Deum accrescat de conscientiae puritate. Deus vos
incolumes custodiat, dilectissimi fratres.

Domino et excellentissimo filio Ervigio regi Leo.

Cum unus exstet rex omnium Deus, qui cuncta creavit et ex nihilo quae creavit regit et
85 continet, qui vere Rex regum est et Dominus dominantium, idem incomprehensibilis
providentiae suae libramine tam temporaliter quamque localiter diversos in terris regnare
disponit, quorum etsi divisa sunt regna, aequalem tamen de singulis rationem dispensationis
expetit, unamque de eis verae suae confessionis hostiam laudis expectat, et hoc solum munere
circa hominum genus complacatur eius maiestatis immensitas, dum a cunctis vera de eo
90 confessio praedicatur, ut etsi dispositionum temporalium videtur esse diversitas, circa eius fidei
rectitudinem unitatis consonantia teneatur. Hoc etiam et in sanctis suis discipulis Salvator
mundi Dei Filius esse constituit, qui beatum Petrum sui vice discipulorum suorum instituit
principem, cuius salutari praedicatione atque traditione ab hac sancta apostolica Christi

Ecclesia, velut a fonte praedicationis progrediente, cunctae regiones quibus etiam vestrum
95 fastigium praesidet ad cognitionem veritatis et viam vitae perductae sunt, regnique vestri
culmen illustrat, et dum per gratiam Dei pietate regnatis, de temporali regno aeternae
beatitudinis regnum acquiritis: ad quod perfectius obtinendum, sicut instanter oramus, dum Dei
dignatione patrum ordine fungimur, et beati Petri apostolorum principis licet impares pro
100 commisso divina ope ministerio locum implemus, ita praedicando atque commonendo ad
beatae vitae meritum conamur provehere. Initium quippe aeternae beatitudinis obtinendae recta
apostolicae praedicationis est regula, quam etsi labefactare olim quidam moliti sunt, haereticos
in Ecclesiam Christi intromittere enitentes errores: sed evangelica veritas vincit. Pro eius
stabilitate immutata servanda diversas afflictionum insidias haec apostolica Christi Ecclesia
sustinuit semper et sustinet, et superna gratia suffragante illaesa persistit. Nunc autem, quod
105 cum gratiarum actione in Deum exsultantes effamur, per novam nuper elapsam indictionem
piissimus atque Christianissimus noster imo Ecclesiae Dei filius imperator ad apostolicae
memoriae nostrum decessorem Agathonem papam atque pontificem scripta imperialia dirigens
affatim hortatus est, ut ab hac sancta apostolicae sedis Ecclesia de omnibus adiacentibus ei
reverendis conciliis legatos, tam de Ecclesiarum praesulibus quamque de aliis ordinibus
110 ecclesiasticis cum dogmaticis litteris venerabiliumque Patrum libris ac testimoniis instructos in
regiam Constantinopolitanam urbem dirigeret, quod Dei nutu effectum atque perfectum est.
Quibus illuc ob hoc adventantibus concilium ex diversis mundi partibus eius pietas congregavit,
et commissae reipublicae curis parum per se positis, in venerando episcoporum Patrum concilio
residens veritatem apostolicae traditionis et rectitudinem fidei per sanctas synodos
115 venerabiliumque Patrum testimonia, et assertiones praecessorum nostrorum apostolorum
pontificum subtiliter atque attonite examinare fecit, et verae fidei sinceritatem a legatis huius
sanctae apostolicae sedis monstrari, quod per Dei gratiam imperii adnitente praesidio coeptum

atque peractum est; et perfectissime claruit verae fidei nostrae veracitas iuxta veneranda concilia et probabilium Patrum doctrinas, et in uno Domino nostro Iesu Christo filio Dei, eodemque vero Deo atque perfecto, et eodem homine vero atque perfecto, sicut duas inseparabiliter et inconfuse confitemur naturas, id est divinam et humanam, ita et duas naturales voluntates et duas naturales operationes eum omnes habere praedicemus secundum qualitates ac proprietates in eo concurrentium naturarum; quia sic eum unum Christum unamque personam sanctae Trinitatis esse credimus, ut et divinam et humanam naturam et harum naturarum proprietates inconfuse, indivise et indimute eum habere praedicemus. Verum piissimus imperator gratia sancti Spiritus animatus, et laborem pro Christianae fidei puritate sponte peressus, Ecclesiam Dei catholicam ab erroris haeretici macula summis nixibus purificare molitus est, et quidquid offensionem Christianis populis poterat generare de medio Dei Ecclesiae fecit auferri, omnesque haereticae assertionis auctores venerando censente concilio condemnati de catholicae Ecclesiae annuntiatione proiecti sunt, id est Theodorus Pharanitanus episcopus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Paulus, Pyrrhus et Petrus quondam Constantinopolitani praesules et una cum eis Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis rugulam, quam a praecessoribus suis accepit, maculari consensit. Sed et Macarius Antiochenus cum Stephano eius discipulo imo haereticae pravitatis magistro, et Polycronio quodam insano sene novo Simone, qui per haereticae praedicationis fiduciam pollicebatur implere neque rursus ad viam verae confessionis saltem confusus converti, aeterna condemnatione mulctatus est. Et omnes ii cum Ario, Apollinario, Nestorio, Eutychete, Severo, Theodosio, Themistio in deitate atque humanitate Domini nostri Iesu Christi unam voluntatem unamque operationem praedicantes, doctrinam haeticam impudenter defendere conabantur; neque enim, ut sacerdotes Dei oportuerat, sanctarum Scripturarum et Patrum testimoniis hoc demonstrabant, sed mundanis sophismatibus Evangelium Christi callide machinabantur

pervertere. Quos omnes cum suis erroribus divina censura de sancta sua proiecit Ecclesia, et nunc superno favente praesidio in unam verae fidei consonantiam omnes Dei Ecclesiae praesules ubique concordant, et factum est unum os et labium unum, unusque grex et unus
145 pastor Christus Filius Dei, qui unanimiter a cunctis eius sacerdotibus atque sinceriter praedicatur. Idcirco et vestri Christiani regni fastigium studium pietatis assumat, quatenus haec omnibus Dei Ecclesiis, praesulibus, sacerdotibus, clericis et populis ad laudem Dei pro vestri quoque regni stabilitate atque salute omnium praedicetur, ut Deus omnipotens ab omnibus populis unanimiter glorificetur ac collaudetur. Definitionem proinde sancti concilii, et
150 acclamationem reverentissimorum episcoporum, quae prosphonicus dicitur, ad piissimum imperatorem, et edictum clementissimi imperatoris pro verae fidei confessione conscriptum et ubique mandatum per latorem praesentium Petrum notarium regionarium sanctae nostrae Ecclesiae illuc praevidimus destinare, ut in eadem sacrae synodi definitione, tanquam pro spiritualibus filiis patres, omnes vestri religiosissimi regni Ecclesiarum antistites iuxta tenorem
155 a nobis illuc destinatum subscriptiones suas sicut in libro vitae per suae confessionis signaculum ascribendas unusquisque subiungat: ut pax et concordia in Ecclesiis Dei vestri sublimis regni temporibus, Deo concedente vestraque Christianitate favente, crebrescat et maneat; ut qui vestrum culmen regnare disposuit, suae fidei stabilitate subnixum concedat per plurima tempora prospere ac sibi placite commissum populum dispensare. Incolumem excellentiam vestram
160 gratia superna custodiat. Amen.

Testo 6. *Vita Sergii*. LP, p. 371-382

Sergius, natione Syrus, Antiochiae regionis, ortus ex patre Tiberio in Panormo Siciliae, sedit ann. XIII mens VIII dies XXIII. Hic Romam veniens sub sanctae memoriae Adeodato pontifice, inter clerum Romane ecclesiae connumeratus est; et quia studiosus erat capax in officio cantelena, priori cantorum pro doctrina est traditus. Et acolicus factus, per ordinem ascendens, a sanctae memoriae Leone pontifice in titulo sanctae Susunnae, qui et Duas domos vocatur, presbiter ordinatus est. Hic tempore presbiteratus sui inpigre per cymiteria diversa missarum sollemnia celebrabat.

Post septennium vero, defuncto beate memoriae Conone apostolicae sedis praesule, ut fieri solet, populus Romane urbis in duas partes divisus est; et una quidem pars elegit Theodorum archipresbiterum, alia vero Paschalem archidiaconum. Et quidem Theodorus archipresbiter cum populo qui ei favebat praeveniens, interiorem partem patriarchii tenuit; Paschalis vero exteriorem partem ab oratorio sancti Silvestri et basilicam domus Iuliae, quae super campum respicit, occupavit. Cumque unus alio locum non cederet, sed utrique inmaniter perdurarent ut unus alium superaret, initio consilio primati iudicum et exercitus Romane militiae vel cleri, si dici est, plurima pars et praesertim sacerdotum, atque civium multitudo ad sacrum palatium perrexerunt. Et diu pertractantes quid fieri deberet, qualiterve duorum altercantium electorum sopiretur intentio, Deo annuente, in personam denominati Sergii, venerabilis tunc presbiteri, concordantes se contulerunt; eumque de medio populi tollentes in oraculum beati Caesarii Christi martyris, quod est intro suprascriptum palatium, introduxerunt, et exinde in Lateranense episcopio cum laude adclamationibus deduxerunt. Et quamvis fores patriarchii intrinsecus essent munitae et clausae, tamen pars qui praedictum venerabilem virum elegerat, quia et validior erat, praevaluit et ingressa est. Quo ingresso, unus e duobus electis, id

est Theodorus archipresbiter, ilico quievit ac se humiliavit; et ingressus denominatum
sanctissimum electum salutavit ac osculatus est. Paschalis vero ullo modo prae cordis duritia
25 sinebat, donec coactus et confusus, volens nolens, suum dominum et electum ingressus
salutaret. qui etiam Paschalis clanculo non cessavit Ravennam suos mittere missos promissaque
pecunia vel alia diversa dona, Iohannem patricium et exarchum cognomento Platyn cum suis
iudicibus nemine sciente Romam venire persuaderet. Qui sic venit ut nec signa nec banda cum
30 militia Romani exercitus occurrissent et iuxta consuetudinem in competenti loco, nisi a
propinquo Romanae civitatis.

Qui dum venisset et omnes in personam Sergii sanctissimi invenisset consensisse, illi
quidem suffragari non valuit, ecclesiae tamen beati Petri apostoli idem exarchus per eiusdem
Paschalis miseria stipendium et damnum intulit: quod ab eodem Paschale suprascripto exarcho
promissum fuerat, id est centum auri libras, a parte ecclesiae expetente, Sergio sanctissimo
35 electo proclamante quod neque promisisset dare, neque possibilitas suppetat. Et ut ad
conpunctionem animos videntium commoveret, cantaros et coronas, qui ante sacrum altare et
confessionem beati Petri apostoli ex antiquo pendebant, deponi fecit et pignori tradi. Sed nec
in hoc flexa est eiusdem exarchi duritia, donec centum, ut dictum est, auri libras accepit. Et
licet, ut praelatum est, ecclesiae Christi idem miserrimus Paschalis dispendium et damnum
40 infixit, tamen, Christo favente, Sergius presbiter et electus in sedem beati Petri apostoli pontifex
ordinatus est. Praedictus vero Paschalis non post multum tempus et ab officio archidiaconatus
pro aliquas incantationes et lucolos quos colebat vel sortes quas cum aliis respectoribus
tractabat, Dei beatique apostolorum principis Petri interveniente iudicio, privatus est; et in
monasterio retrusus, post quinquennium, prae cordis duritia, inpenitens defunctus est.

45 Huius itaque temporibus Iustinianus imperator concilium in regiam urbem fieri iussit,
in quo et legati sedis apostolicae convenerant et decepti subscripserant. Conpellabatur autem et

ipse subscribere: sed nullatenus adquevit, pro eo quod quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerant in eis adnexa. Quae et quasi synodaliter definita et in sex tomis conscripta ac a tribus patriarchis, id est Constantinopolitano, Alexandrino et Antiocheno vel
50 ceteris praesulibus qui in tempore illic convenerant subscripta, manuque imperiali confirmata, missis in lucello quod scevrocarnali vocitatur in hanc Romanam urbem ad confirmandum vel in superiori loco subscribendum, Sergio pontifici, utpote capiti omnium sacerdotum, direxit. Qui beatissimus pontifex, ut dictum est, penitus eidem Iustiniano Augusto non adquevit nec eosdem tomos suscipere aut lectioni pandere passus est; porro eos ut invalidos respuit atque
55 abiecit, eligens ante mori quam novitatum erroribus consentire. Qui imperator Sergium magistriarium in spretum praenominati pontificis Romam mittens, Iohannem Deo amabilem Portuensem episcopum seu Bonifatium consiliarum apostolicae sedis in regiam abstulit urbem. Deinde Zachariam, inmanem suum protospatarium, cum iussione direxit ut praedictum pontificem similiter in regiam deportaret urbem.

60 Sed misericordia Dei praeveniente beatoque Petro apostolo et apostolorum principe suffragante, suamque ecclesiam inmutilatam servante, excitatum est cor Ravennatis militiae, ducatus etiam Pentapolitani et circumquaque partium, non permittere pontificem apostolicae sedis in regiam ascendere urbem. Cumque ex omni parte multitudo militiae conveniret, Zacharias spatarius perterritus et trepidans ne a turba militiae occideretur, portas quidem
65 civitatis claudi et teneri pontificem postulabat. Ipse vero in cubiculo pontificis tremebundus fugiit, deprecans lacrimabiliter ut sui pontifex misereretur nec permetteret quemquam eius animae infestari. Exercitus autem Ravennatis ingressus per portam beati Petri apostoli cum armis et tuba, in Lateranense episcopio venit, pontificem videre aestuans quem fama vulgante per nocte sublatum et in navigio missum fuisse cognoverunt.

70 Dumque fores patriarchii, tam inferiores quamque superiores, essent clausae, et has in
terra, nisi citius aperirentur, mittere minarentur, prae nimia timoris angustia et vite desperatione,
Zacharias spatarius sub lecto pontificis ingressus sese abscondit, ita ut mente excederet et
perderet sensum. Quem beatissimus papa confortavit, dicens nullomodo timere. Egressus vere
idem beatissimus pontifex foris basilicam quae dicitur domni Theodori papae, apertis ianuis
75 et sedens in sedem sub apostolos, generalitatem militiae et populi qui pro eo occurrerant
honorifice suscepit; datoque apto et suavi responso, eorum corda linivit; quamquam illi, zelo
ducti pro amore et reverentia tam ecclesiae Dei quamque sanctissimi pontificis, iam a patriarchii
custodia non recesserunt, quosque denominatum spatharium cum iniuriis et contumeliis a
civitate Romana foris depellererunt. Nam et his qui illum miserat ipso in tempore est, Domino
80 retribuente, regno privatus; sicque ecclesia Dei inperturbata cum suo praesule, Christo favente,
servata est.

Hic beatissimus vir in sacrario beati Petri apostoli capsam argenteam in angulo
obscurissimo iacentem et ex nigridine transacte annositatis nec si esset argentea apparente, Deo
ei revelante, repperit. Oratione itaque facta, sigillum expressum abstulit; lucellum aperuit, in
85 quo interius plumacium ex holosirico superpositum, quod stauracin dicitur, invenit; eoque
ablato, inferius crucem diversis ac praetiosis lapidibus perornatam inspexit.

De qua tractis IIII petalis in quibus gemmae clausae erant, mire magnitudinis et
ineffabilem portionem salutaris ligni dominicae crucis interius repositam invenit. Qui etiam ex
die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano, die Exaltationis sanctae Crucis,
90 in basilicam Salvatoris quae appellatur Constantiniana osculatur ac adoratur.

Hic fecit imaginem auream beati Petri apostoli quae est in partem mulierum. Hic fecit
tymiamaterium aurem maiorem cum columnis et coperculo, quem suspendit ante imagines tres
aureas beati Petri apostoli, in quo incensum et odor suavitatis festis diebus, dum missarum

solemnia celebrantur, omnipotenti Deo opulentiùs mittitur. Hic posuit in absidam basilicae
95 suprascriptae, super sedem, appallaream argenteam, pens. lib. CXX. Hic fecit in suprascripta
basilica faros argenteos VI, pens. lib. CLXX, qui sunt super trabes ad ingressum confessionis.

Hic fecit in circuitu altaris basilicae suprascriptae tetravela VIII, IIII ex albis et IIII a
coccino. Hic tegnum et cubicula quae circumquaque eiusdem basilicae sunt, quae per longa
tempora stillicidiis et rudibus fuerant disrupta, studiosius innovavit ac reparavit. Hic musibum
100 quod ex parte in fronte atrii eiusdem basilicae fuerat dirutum innovavit. Similiter et specula
eiusdem ecclesiae, tam quae super sedem vel regias argenteas maiores sunt renovavit. Hic
corpus beati Leonis probatissimi patris ac pontificis, quod in abdito inferioribus secretarii
praedictae basilicae positum fuerat, facta diligentius tumba, in denominata basilica publico
loco, ut sibi fuerat revelatum, reposuit ac locum ipsum ornavit. Hic fecit patenam auream
105 maiorem, habentem in gyro gemmas ex albis et in medio ex iacinto et smaragdo crucem, pens.
lib. XX.

Hic tegnum et cubicula universa in circuitu basilicae beati Pauli apostoli, quae longa per
tempora vetustate confecta fuerant, studiosius innovavit ac reparavit. Similiter et trabes fecit de
Calabria adduci et quae in eadem basilica vetustissimas invenit renovavit. Hic imaginem
110 apostolorum vetustissimam, quae erat super fores eiusdem basilicae, mutavit. Hic fecit
ambonem et cyburium in basilica sanctorum Cosmae et Damiani, ubi et multa dona obtulit;
trullum vero eiusdem basilicae fuis chartis plumbeis cooperuit atque munivit. Hic cyburium
basilice sancte Susannae, quod ante ligneum fuerat, ex marmore fecit; diversaque cymilia aurea
et argentea vel immobilia loca illic condonavit. Hic basilicam sanctae Eufemiae, quae per multa
115 tempora fuerat distecta, cooperuit ac renovavit. Hic basilicam sanctae Aureae in Hostis, quae
similiter fuerat distecta vel disrupta, cooperuit suoque studio renovavit. Hic oratorium sancti
Andreae apostoli, qui ponitur Lavicana, a solo refecit.

Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis a clero et populo decantetur. Constituit autem ut diebus Adnuntiationis
120 Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae ac sancti Symeonis, quod Ypapanti Greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat.

Hic fecit in basilicam sancti Laurenti martyris, qui appellatur titulus Lucinae, arcus argenteos IIII. Huius temporibus Aquilegensis ecclesiae archiepiscopus et synodus qui sub eo
125 est, qui sanctum quintum universalem concilium utpote errantes suscipere diffidebant, eiusdem beatissimi papae spiritalibus monitis atque doctrinis instructi conversi sunt, eundemque venerabilem concilium satisfacti susceperunt. Et qui prius sub erroris vitio tenebantur, doctrina apostolicae sedis inluminati, cum pace consonantes veritati ad propria relaxati sunt. Hic fecit coopertoria vel vasa aurea et argentea plura per diversas ecclesias ad usum et ornatum
130 ecclesiarum Christi.

Hic ordinavit Damianum archiepiscopum sanctae ecclesiae Ravennatis. Hic ordinavit Bertoaldum Britanniae archiepiscopum atque Clementem in gentem Frisonum. Hic ordinavit per diversas provincias episcopos XCVII. Fecit autem et ordinationes II per mens. Mart. presbiteros XVIII, diaconos IIII. Qui sepultus est in basilica beati Petri apostoli, VI Id. septemb.,
135 indictione XIII, Tiberio Augusto. Et cessavit episcopatus mens. I dies XX.

Testo 7. *Vita Constantini*, LP, p. 389-395

Constantinus, natione Syrus, ex patre Iohanne, sedit ann. VII dies XV. Vir mitissimus valde, cuius temporibus in urbe Roma famis facta est magna per annos III; post quem tanta fuit ubertas ut fertilitatis copia praeteritae sterilitatis inopiam oblivioni mandaret.

Hic ordinavit Felicem archiepiscopum Ravennatem; qui secundum priorum suorum solitas in scrinio noluit facere cautiones, sed per potentiam iudicum exposuit ut maluit. Cuius cautio a pontifice in sacratissima confessione beati Petri apostoli posita, post non multos dies tetra et quasi igni combusta reperta est. Nam Ravennantium cives elati superbia dignam ultionis poenam multati sunt. Mittens quippe Iustinianus imperator Theodorum patricium et primi exercitus insulae Siciliae, cum classe Ravennam civitatem coepit, praefatum archiepiscopum arrongatem in navi vinctum tenuit, et omnes rebelles quos ibi repperit conpedibus strinxit, divitias eorum abstulit et Consatantinopolim misit. Dei autem iudicio et apostolorum principis Petri sententia, qui inoboedientens fuerunt apostolicae sedis amara morte perempti sunt, et isdem archiepiscopus, lumine privatus, dignam factis recipiens poenam, exul in Pontica transmissus est regione.

Hisdem temporibus misit suprafatus imperator ad Constantinum pontificem sacram per quam iussit eum ad regiam ascendere urbem. Qui sanctissimus vir iussis imperatoris obtemperans ilico navigia fecit parari, quatenus iter adgrederetur, marinum. Et egressus a porto Romano die V mens. octob. indicitione VIII, secuti sunt eum Nicetas episcopus de Silva Candida, Georgius episcopus Portuensis, Michaelius, Paulus, Georgius presbiteri, Gregorius diaconus, Georgius secundicerius, Iohannes defensorum primus, Cosmas sacellarius, Sisinnius nomenclator, Sergius scriniarius, Dorotheus subdiaconus et Iulianus subdiaconus et de reliquis gradibus ecclesiae clerici pauci. Veniens igitur Neapolim illic eum repperit Iohannes patricius

et exarchus cognomento Rizocopus; qui veniens Romam iugulavit Saiulum diaconum et vicedominum, Petrum archarium, Sergium abbatem presbiterum, et Sergium ordinatorem: 25 pergens Ravennam proque suis nefandissimis factis iudicio Dei illic turpissima morte occubit. Gerogius vero presbiter Neapolim relictus est et pontifex cum suis Siciliam perrexit; ubi Theodorus patricius et stratigos, langore detentus, occurrens pontifici magna cum veneratione salutans atque suscipiens, medellam adeptus est celerem. Atque inde egredientes per Regium et Cotronam transfretavit Callipolim, ubi mortuus est Nicetas episcopus. Dum vero a Ydronto 30 moras faceret, eo quod hiemps erat, illic suscepit sigillum imperialem per Theophanium regionarium, continentem ita ubi ubi denominatus coniungeret pontifex, omnes iudices ita eum honorifice suscipere, quasi ipsum praesentialiter Imperatorem viderent. Unde egressi partes Graeciae coniungentes in insula, quae dicitur Caea, occurrit Theophilus patricius et stratigos Caravianorum, cum summo honore suscepit; et amplectens ut iussio continebat, iter 35 absolvit peragere coeptum. A quo loco navigantes venerunt a septimo milliario Constantinopolim. Ubi egressus Tiberius Imperator, filius Iustiniani Augusti, cum patriciis et omni sinclito et Cyrus patriarcha cum clero et populi multitudine, omnes letantes et diem festum agentes, pontifex et eius primates cum sellares imperiales, sellas et frenos inauratos simul et mappulos, ingressi sunt civitatem; apostolicus pontifex cum camelauco, ut solitus est Roma 40 procedere, a palatio egressus in Placidias usque, ubi placitus erat, properavit. Domnus autem Iustinianus imperator audiens eius adventum magno repletus est gaudio. A Nicea Bythiniae misit sacram gratiarum actione plenam, et ut debuisset pontifex occurrere Nicomedia et ipse veniret a Nicea. Quod et factum est.

In die autem qua se vicissim viderunt Augustus christianissimus cum regno in capite 45 sese prostravit et pedes osculans pontificis; deinde in amplexu mutuo corruerunt; et facta est letitia magna in populo, omnibus aspicientibus tantam humilitatem boni principis. Die vero

Dominico missas imperatori fecit; et communicans princeps ab eius manibus proque suis delictis ut deprecaretur pontificem postulans, omnia privilegia ecclesiae renovavit atque sanctissimum papam ad propria reverti absolvit. Egressus igitur a Nicomedia civitate, crebris
50 valetudinibus pontifex adtritrus, tandem sospitatem Domino tribuente, incolomis portum Gaiete pervenit, ubi sacerdotes et maxima populi Romani repperit multitudinem, ac XXIII die mens. octob. indictione X, Romam ingressus est; omni populos exultavit atque letatus est.

Hic fecit ordinationes episcoporum in eundo et redeundo per diversa loca numero XII.

Post menses autem III lugubre nuntium personuit, quod Iustinianus christianissimus
55 imperator, et orthodoxus imperator trucidatus est, Philippicus hereticus in imperiali promotus est arce. Cuius et sacra cum pravi dogmatis exaratione suscepit, sed cum apostolicae sedis consilio respuit. Illiusque rei causa zelo fidei accensus omnis coetus Romane urbis, imaginem quod Greci Botarea vocant, sex continentem sanctos ac universales synodos, in ecclesia beati Petri erecta est.

60 Hic fecit patenam auream pens. lib. XII.

Eodem tempore Felix archiepiscopus Ravennas ab exilio reductus, penitentia motus, licet oculorum lumine privatus, tamen ad propriam rediit thronum; et solita quae ab universis in scrinio episcoporum fiunt indicula et fidei expositiones et hic confessus est, sicque reconciliationis promeruit absolutionem. Huius temporibus duo reges Saxonum ad orationem
65 Apostolorum cum aliis plurimis venientes sub velocitate suam vitam, ut optabant, finierunt. Venit autem et Benedictus, archiepiscopus Mediolanensis, orationis voto, et suo se pontificis praesentare. Altercavit vero et pro ecclesia Ticinense, sed convictus est, eo quod a priscis temporibus sedis apostolicae eiusdem Ticinensis ecclesiae antistes ad consecrandum pertinebat atque pertinet.

70 Hisdem temporibus cum statuisset populos Romanus nequaquam heretici imperatoris
nomen aut chartas vel figuram solidi suscipere, unde nec eius effigies in ecclesia introducta
est, nec suum nomen ad missarum solemnitas proferebatur, contigit ut Petrus quidam pro ducatu
Romanae urbis Ravennam dirigeret, et praeceptum pro huiusmodi causam acciperet. Dumque
innotium fuisset quod ad nomen heretici suam promotionem isdem Petrus fuisset potitus, zelo
75 fidei accensa magna pars populi Romani statuerunt ullo modo hunc ducem suscipere. Et factum
est, dum Christoforus, qui erat dux, ob hanc causam cum Agathone et suis hominibus
concertarent, bellum civile exortum est, ita ut in via Sacra, ante palatium, sese committerent et
ex utriusque partibus amplius quam XXX flagellarentur atque interirentur, donec pontifex
mitteret sacerdotes cum evangelia et crucem Domini, sicque partes sedarent. Nam pars Petri in
80 angustia sita ulla illi erat spes vivendi. Verum ad pontificis iussum pars alia, qui et Christiana
vocabatur, recessit; sicque defensores heretici pars valuit Petri, vel si attrita, recedere.

Non post multos autem dies scripta venerunt a Siciliense insula qui nuntiaverunt quod
Philippicus hereticus a principale vertice depulsus, Anastasius orthodoxus Augustus sceptrum
regalia gubernanda suscepit. Orthodoxis exultatio magna, tenebrarum autem dies cunctis
85 hereticis superfusa est. Post aliquod vero temporis Scolasticus cubicularius, patricius et
exarchus Italiae, veniens Romam, deferens secum sacra Anastasii principis, per quam vere se
orthodoxae fidei praedicatorum et sancti sexti concilii confessorem esse omnibus declaravit,
quem et pontifici obtulit et ita perrexit Ravennam. Dum autem haec gererentur, obtinuit Petrus
ducatum, promittens quod nequaquam adversare niteret.

90 Hic fecit ordinationem I, presbiteros X, diaconos II; episcopos per diversa loca numero
LXIII. Et cessavit episcopatus dies XL

Fonti

AA SS = *Acta Sanctorum*, collegit, digessit, notis illustravit Bollandus I., operam et studium contulit Henschenius G., Antverpiae 1643-

ACO I = *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda*, vol. I: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, Berolini 1984.

ACO II = *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda*, vol. II: *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, ed. R. Riedinger, 2 vol., Berolini 1990-1992.

Acta syn. 679 = W. Levison, *Die Akten der römischen Synode von 679*, in *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit: Ausgewählte Aufsätze*, Düsseldorf 1948, p. 267-294.

Agn. = *Agnelli Ravennatis Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. D. Mauskopf Deliyannis, Turnhout 2006.

Akathistos = *The Akathistos Hymn*, in *Fourteen Early Byzantine Cantica*, ed. C. A. Trypanis, Vienna 1968, p. 17-39.

Allen-Neil 1999 = *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*, ed. P. Allen, B. Neil, Turnhout-Leuven 1999.

Anast. Apocr., ep. ad Theod. = *Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrensem*, Allen-Neil 1999, p. 171-189.

Anast. Mon., ep. ad mon. Caral. = *Anastasii Monachi epistola ad monachos Calaritanos*, Allen-Neil 1999, p. 165-169.

Antiphon. = *Antiphonale missarum sextuplex*, ed. René-Jean Hesbert, Brussels 1935.

Pseudo-Methodio = *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, eds. W. Aertts, G. Kortekaas, 2 voll., Louvain 1998.

- Beda, Hist. abb. = Beda Venerabilis, *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfredi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberhti*, ed. Ch. Plummer, Oxford 1896, p. 364-387.
- Beda, HE = *Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, ed. B. Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford 1969.
- Carmen de synodo: *Carmen de synodo Ticinensi*, in *Rhythmi Langobardici CXLV* (MGH, *Poetae latini aevi Carolini IV 2*), ed. K. Strecker, Berolini 1923, pp. 728-731.
- CCH 3 = *La Colección canónica hispana*, vol. 3: *Concilios griegos y africanos*, ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez, Madrid 1982.
- CCH 6 = *La Colección canónica hispana*, vol. 6: *Concilios hispánicos: tercera parte*, ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez, Madrid 2002.
- COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basileae – Barcinonae – Friburgi – Romae – Vindobonae 1962.
- Cron. Moz. = *Cronica mozarabe de 754. Edición crítica y traducción*, eds. J. E. Lopez Pereira, Zaragoza 1980.
- De Basilicae Vaticanae = Tiberius Alpharanus, *De Basilicae Vaticanae Antiquissima et Nova Structura*, a cura di D. M. Cerrati, Città del Vaticano 1914.
- De eccl. off. = Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C. M. Lawson, Corpus Christianorum Series Latina 113, Turnhout 1989.
- De Praesentatione = *Sophronii de Praesentatione Domini sermo*, Programma Universitatis Bonnensis, 1889, p. 8-18, ed. H. Usener.
- Descriz. basilica = Giacomo Grimaldi, *Descrizione della basilica antica di S. Pietro in Vaticano*, a cura di R. Niggli, Città del Vaticano 1972.
- Disp. Biz. = *Disputatio Bizyae cum Theodosio*, Allen-Neil 1999, p. 53-151.
- Disp. Pyrrh. = *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, col. 288-353.

- Dialogi = *Gregorii Magni Dialogi Libri IV*, a cura di U. Moricca, Roma 1924.
- GPA = *Willelmi Malmesburiensis monachi De gestis pontificum anglorum libri quinque*, a cura di N. E. Hamilton, London – Oxford 1870.
- GRE = *Gregorii Registrum epistolarum*, 4 voll., in *Opere di Gregorio magno. Lettere*, a cura di D. Norberg, Turnholti 1982.
- GRP = *Gregorio Magno, La Regola Pastorale*, a cura di M.T. Lovato, Roma 1981.
- Historia Francorum = *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, MGH SRM 1.1.
- Hon., ep. = *Honorii Papae I epistolae*, PL 80, col. 469-482.
- HL = Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, a cura di L. Capo, Milano 1992.
- Hypomn. = *Hypomnesticum*, Allen-Neil 1999, p. 196-227
- ICUR = *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series*, ed. A. Silvagni, A. Ferrua et alii, I-X in Civitate Vaticana 1922-1992.
- In Dormitionem = Andreas Cretensis, *In sanctissimae Deiparae Dominae Nostrae Dormitionem*, I-III, PG 97, 1072B–1089A (I), 1045C–1072A (II), 1089B–1109A (III).
- It. Hier. = Adamnanus, *Itinera Hierosolymitana*, ed. P. Geyer, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 39, Vienna 1898, p. 219–97.
- JW = *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. Ph. Jaffé, editionem secundam correctam et auctam auspiciis G. Wattenbach curaverunt S. Loewenfeld, F. Kalterbrunner, P. Ewald, vol. 1 : *A S. Petro ad a. MCXLIII*, Lipsiae 1885.
- LD = *Liber diurnus Romanorum pontificum*, ed. H. Foerster, Bern 1958.
- Lectionnaires = *Les lectionnaires romains de la messe au VII et au VIII siècle. Sources et dérivés*, ed. A. Chavasse, Fribourg 1993.

- Life of Gregory = *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, ed. B. Colgrave, Cambridge 1985.
- LP = L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, Paris 1886.
- LSP = *Liber Sacramentorum Paduensis*. Padova, Biblioteca capitolare cod. D. 47 (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia: Monumenta Italiae Liturgica*, 3), a cura di A. Catella, F. Dell’Oro, A. Martini, Roma 2005.
- Mal. = *Ioannis Malalae chronographia*, ed. I. Thurn, Berolini 2000.
- Mart., ep. = *Martini Papae I epistulae*, PL 129, col. 137-198.
- Maxim., ep. = *Maximi Confessoris epistolae*, PG 91, col. 364-649.
- Maxim., ep. ad Anast. = *Maximi epistula ad Anastasium monachum discipulum*, Allen-Neil 1999, p. 153-163.
- Maxim., Myst. = *La mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, ed. C. Sotiropoulos, Atene 2001.
- Maxim., op. = *Maximi Confessoris opuscula theologica et polemica*, PG 91, col. 9-285.
- MGH AA = *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*.
- MGH Ep. = *Monumenta Germaniae historica. Epistolae*.
- MGH SRL = *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum langobardicarum et italicarum, saec. VI. - IX.*
- MGH SRM = *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum*.
- Mich. Syr. = J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, Paris 1899-1910.
- Miracula Cyri et Iohannis = *Los «Thaumata» de Sofronio: Contribución al estudio de la “Incubatio” cristiana*, ed. N. F. Marcos, Madrid 1975.
- Narr. de exilio = *Narrationes de exilio sancti papae Martini*, in (Neil, 2006), p. 147-233.

- OR = *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, ed. M. Andrieu, 5 voll, Louvain 1931-61.
- Ordinaire = *L'ordinaire de la messe: texte critique, traduction et études*, ed. B. Botte, C. Mohrmann, Paris 1953.
- PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1857-
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1841-
- Prat. spir. = *Joannis Moschi Pratum spirituale*, PG 87, col. 2852-3112.
- Quaest. et resp. = *Anastasio Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J. A. Munitiz, Corpus Christianorum Series Graeca 59, Turnhout 2006.
- RPR = *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae 1885, ed. Ph. Jaffè.
- Rel. mot. = *Relatio factae motionis inter domnum Maximum monachum et socium eius coram principibus in secretario*, Allen-Neil 1999, p. 1-51.
- Rom. Mel. = *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica genuina*, eds. P. Maas, C.A. Trypanis, Oxford 1963.
- Sacr. Gel. = *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli*, (*Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56*) (*Sacramentarium Gelasianum*), in Verbindung mit L. Eizenhöfer und P. Siffrin, ed. L. Cunibert Mohlberg, Roma 1981.
- Sacr. Greg. = *Le sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, ed. J. Deshusses, Fribourg 1971-1982.
- Theoph. = *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. 1, Leipzig 1883.
- Vita Syr. Maximi = S. Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, Analecta Bollandiana 91 (1973), p. 299-346.
- Vita Wilfridi = *Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stephano*, ed. W. Levison, MGH SRM, vol. 6, Hannoverae et Lipsiae 1913, p. 163-263.

Vita Willibrordi = *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, ed. W. Levison,
MGH SRM, vol. 7, Hannoverae et Lipsiae 1919, p. 113-191.

Bibliografia

- La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi: XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013). (2014). Roma.
- (1988). *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Atti della XXXIV settimana di studio del CISAM, Spoleto, 3-9 aprile 1986*. Spoleto.
- (1992). *Martino I papa (649-653) e il suo tempo, Atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1991*. Spoleto.
- (2001). *Roma nell'alto medioevo, Atti della XLVIII settimana di studio del CISAM, Spoleto, 27 aprile-1 maggio 2000*. Spoleto.
- (2001). *La figura di San Pietro nelle fonti del Medioevo, Atti del convegno tenutosi in occasione dello Studiorum universitatum docentium congressus, Viterbo e Roma, 5-8 settembre 2000*. Louvain-la-Neuve.
- (2002). *Roma fra Oriente e Occidente nell'alto medioevo, Atti della XLIX settimana di studio del CISAM, Spoleto, 19-24 aprile 2001*. Spoleto.
- (2019). *Le migrazioni nell'alto medioevo. Atti della LXVI Settimana di studi del CISAM, Spoleto, 5-11 aprile 2018*. Spoleto.
- AA. VV. (2000). *Enciclopedia dei Papi*. Roma.
- Agati, M. L. (1994). Centri scrittori e produzione di manoscritti greci a Roma e nel Lazio. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*(48), 141-165.
- Aktulum, K. (2017). What Is Intersemiotics? A Short Definition and Some Examples. *International Journal of Social Science and Humanity*(7.1), 33-36.

- Alberigo, G. (A cura di). (1997-2005). *Storia del Cristianesimo. Religione-politica-cultura, diretto da J.-M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Vennard, vol. IV, Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*. Roma.
- Allen, P. (2007). The Greek Homiletic Tradition of the Feast of the Hypapante: The Place of Sophronios of Jerusalem. In *Byzantina Mediterranea: Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag* (p. 1-12). Wien.
- Allen, P. (2009). *Sophronius of Jerusalem and seventh-century heresy: the Synodical letter and other documents*. Oxford.
- Allen, P. (2011). Portrayals of Mary in Greek Homiletic Literature (6th-7th centuries). In L. Brubaker, & M. Cunningham (A cura di), *The cult of the mother of God in Byzantium: texts and images* (p. 69-90). Farham.
- Allen, P. (A cura di). (2015). *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*. Oxford.
- Andaloro, M. (1976). Il Liber Pontificalis e la questione delle immagini da Sergio I a Adriano I. *Roma e l'età carolingia, Atti delle Giornate di studio*, (p. 69-77). Roma.
- Andaloro, M. (1992). Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII. *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale, Atti della XXXIX Settimana di studi del CISAM, 4-10 aprile 1991*, (p. 569-609). Spoleto.
- Andaloro, M. (s.d.). Dall'Angelo bello ai Padri della Chiesa della "parete palinsesto". In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 180-189).
- Andaloro, M. (s.d.). I cantieri di Giovanni VII. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 212-219).
- Andaloro, M. (s.d.). La Maria Regina della "parete palinsesto". In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 212-219).

- Andaloro, M. (s.d.). La Vergine e il Bambino. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 194-195).
- Andaloro, M. (s.d.). Le icone a Roma in età preiconoclasta. *Roma fra Oriente e Occidente*, (p. 719-754).
- Andaloro, M. (s.d.). Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio. Due tempi. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 10-33).
- Andaloro, M., Bordi, G., & Morganti, G. (A cura di). (2016). *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio, catalogo della mostra*. Roma.
- Andrews, M. (2015). The Laetaniae Septiformes of Gregory I, S. Maria Maggiore and Early Marian Cult in Rome. In S. M. I. Östenberg (A cura di), *The Moving City. Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome* (p. 155-164). London.
- Angelova, D. (2015). *Sacred Founders: Women, Men, and Gods in the Discourse of Imperial Founding. Rome Through Early Byzantium*. Oakland.
- Arena, M. S., Delogu, P., Paroli, L., Ricci, M., Saguì, L., & Vendittelli, L. (A cura di). (2001). *Roma dall'antichità al medioevo. Archeologia e storia nel Museo nazionale romano*. Milano.
- Arentzen, T. (2017). *The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodist*. Philadelphia.
- Arnaldi, G. (1981). Il papato e l'ideologia del potere imperiale. *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, Atti della XXVII settimana di studio del CISAM, Spoleto, 19-25 aprile 1979*, (p. 341-407). Spoleto.
- Arnaldi, G. (1982). Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del senato romano (secoli V-XII). *Archivio della Società Romana di Storia Patria*(105), 5-55.

- Arnaldi, G. (1986). Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche. In G. Chittolini, & G. Miccoli (A cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (p. 45-71). Torino.
- Arnaldi, G. (1987). *Le origini dello Stato della Chiesa*. Torino.
- Arnaldi, G. (s.d.). Adeodato I. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 582-583).
- Arnaldi, G. (s.d.). Adeodato II. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 609-610).
- Arnaldi, G. (s.d.). Agatone, santo. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 612-616).
- Arnaldi, G., & Marazzi, F. (2017). *Tarda Antichità e Alto Medioevo in Italia*. Roma.
- Augenti, A. (1996). *Il Palatino nel Medioevo. Archeologia e Topografia (secoli VI-XIII)*. Roma.
- Augenti, A. (2000). Continuity and discontinuity of a seat of power: the Palatine Hill from the fifth to the tenth century. In J. Smith (A cura di), *Early medieval Rome and the Christian West: Essays in honour of Donald A. Bullough* (p. 43-53). Leiden.
- Augenti, A. (2006). *Le città italiane tra la Tarda Antichità e l'Alto Medioevo*. Firenze.
- Augenti, A. (2016). *Archeologia dell'Italia Medievale*. Roma-Bari.
- Ausenda, G., & Delogu, P. (A cura di). (2009). *The Langobards before the Frankish conquest: an ethnographic perspective*. Woodbridge.
- Auzépy, M. (2012). Le rôle des émigrés orientaux à Constantinople et dans l'Empire (634–843): Acquis et perspectives. *Al-Qantara*(33), 475–503.
- Auzépy, M.-F. (1995). La carrière d'André de Crète. *Byzantinische Zeitschrift*, 1–12.
- Avery, M. (1925). The Alexandrian Style at Santa Maria Antiqua, Rome. *Art Bulletin*(7), 131-149.
- Azzara, C. (1997). *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*. Spoleto.

- Azzara, C. (2005). *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*. Roma.
- Baldovin, J. (1987). *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Roma.
- Ballardini, A. (2010). Scultura a Roma: standards qualitativi e committenza (VIII secolo). In V. Pace (A cura di), *L'VIII secolo: un secolo inquieto, Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli, 4-7 dicembre 2008*, (p. 141-148). Cividale del Friuli.
- Ballardini, A. (2011). Un oratorio per la Theotokos; Giovanni VII (705-707) committente a San Pietro. *Medioevo: i committenti, Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 21-26 settembre 2010*, (p. 98-116). Milano.
- Ballardini, A. (2014). Dentro il reliquiario: l'invenzione della Croce di papa Sergio I (678-701). In F. Gangemi, C. Costantini, & M. Gianandrea (A cura di), *Il potere dell'arte nel Medioevo: studi in onore di Mario d'Onofrio* (p. 737-754). Roma.
- Ballardini, A. (2015). In antiquissimo ac venerabili Lateranensi palatio: la residenza dei pontefici secondo il Liber Pontificalis. *Le corti nell'alto medioevo, Atti della LXII settimana di studio del CISAM, Spoleto, 24-29 aprile 2014*, (p. 889-927). Spoleto.
- Ballardini, A. (2016). Stat Roma pristina nomine. Nota sulla terminologia storico-artistica nel Liber Pontificalis. In M. D'Onofrio (A cura di), *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo* (p. 381-439). Roma.
- Ballardini, A. (2017). Von Johannes VII. zu den Renaissancepäpsten: Die Öffnung der Heiligen Pforte in Alt-St. Peter. In N. Zimmermann, T. Michalsky, S. Weinfurter, & A. Wieczorek (A cura di), *Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter* (p. 29-53). Regensburg.

- Ballardini, A. (s.d.). Il perduto Oratorio di Giovanni VII nella basilica di San Pietro in Vaticano: architettura e scultura. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 220-227).
- Ballardini, A. (s.d.). Incensum et odor suavitatis; l'arte aromatica nel Liber Pontificalis. In *L'officina dello sguardo* (p. 263-270).
- Ballardini, A., & Pogliani, P. (2013). A reconstruction of the oratory of John VII (705–7). In R. McKitterick, J. Osborne, C. M. Richardson, & J. Story (A cura di), *Old Saint Peter's, Rome* (p. 190–213). Cambridge.
- Barber, C. (2002). *Figure and likeness. On the limits of representation in Byzantine iconoclasm*. Princeton.
- Barral i Altet, X. (2016). L'VIII secolo. In M. D'Onofrio (A cura di), *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo* (p. 181-211). Roma.
- Bartelink, G. (1995). Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek. In J. C. Cavadini (A cura di), *Gregory the Great: a Symposium* (p. 117-136). London.
- Bavant, B. (1979). Le duchè byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes*(91), 41-88.
- Belting, H. (1994). *Likeness and Presence. A History of The Image before the Era of Art*. Chicago-London.
- Belting-Ihm, C. (1976). "Sub matris tutela." *Untersuchungen zur Voraeschichte der Schutzmantelmadonna*. Heidelberg.
- Bergmeier, A. (2014). The Crucifixion as Theophany: Divine Visions in a Sermon by Anastasius Sinaita and on the Apse Wall of Santa Maria Antiqua. *Journal of late antiquity*(7), 65–85.
- Berschlin, W. (1989 (ed. italiana)). *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano*. Napoli.

- Berschin, W. (1989). Bonifatius Consiliarius: Ein Römischer Übersetzer in der Byzantinischen Epoche des Papsttums. In A. Lebnner, & W. Berschin (A cura di), *Lateinische Kultur in VIII Jahrhundert. Traube-Gedenkschrift* (p. 25-40). Otilien.
- Bertelli, C. (1961). La Madonna del Pantheon. *Bollettino d'arte*(46), 24-32.
- Bertelli, C. (1961). *La madonna di Santa Maria in Trastevere. Storia, iconografia, stile di un dipinto Romano dell'ottavo secolo*. Roma.
- Berto, A. (s.d.). Giovanni V. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 625-626).
- Berto, A. L. (s.d.). Giovanni VI. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 625-626).
- Berto, A. L. (s.d.). Giovanni VII. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 638-640).
- Berto, L. A. (2014). The Image of the Byzantines in Early Medieval Southern Italy: The Viewpoint of the Chroniclers of the Lombards (Ninth to Tenth Centuries) and Normans (Eleventh Century). *Mediterranean Studies*(22, 1), 1-37.
- Berto, L. (s.d.). Giovanni IV. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 592-594).
- Bertolini, O. (1941). *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*. Bologna.
- Bertolini, O. (1968). *Scritti scelti di Storia Medievale*. (O. Banti, A cura di) Livorno.
- Bertolini, O. (s.d.). Benedetto II, santo. In *Enciclopedia dei papi, I* (p. 621-625).
- Bertolini, P. (s.d.). Bonifacio III. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 577-579).
- Bertolini, P. (s.d.). Bonifacio IV. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 579-581).
- Bertolini, P. (s.d.). Bonifacio V. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 583-585).
- Bertolini, P. (s.d.). Conone. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 627-629).
- Betz, J. (1955). *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Vol. 1, pt. 1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen Patristik*. Freiburg.

- Bianconi, D. (2004). Le traduzioni in greco di testi latini. In G. Cavallo (A cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo, III, Le culture circostanti, 1, La cultura bizantina* (p. 519-568). Roma.
- Bianconi, D. (s.d.). Vicende librerie tra Oriente e Occidente. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 453-488).
- Bison, G. (2010). Un sigillo bizantino dallo scavo delle pendici nord-orientali del Palatino. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*(122, 2), 245-259.
- Boesch Gajano, S. (2004). *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Roma.
- Bogia, C., McKitterick, R., & Osborne, J. (A cura di). (2011). *Rome across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, c. 500-1400*. Cambridge.
- Bognetti, G. (1939). Longobardi e Romani. In *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento, IV* (p. 353-410). Milano.
- Bognetti, G. (1940). Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i longobardi. *Atti e memorie del IV congresso storico lombardo*, (p. 91-157). Milano.
- Bognetti, G. (1948). *L'età longobarda*. Milano.
- Bognetti, G. (1948). Santa Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei longobardi. In G. Bognetti, G. Chierici, & A. De Capitani d'Arzago, *S. Maria di Castelseprio* (p. 11-511). Milano.
- Bognetti, G. (1955). I rapporti etico-politici tra oriente e occidente dal secolo V al secolo VIII. *Relazioni del X congresso internazionale di scienze storiche. III, Storia del medioevo (Roma, 4-11 settembre 1955)*, (p. 3-65). Firenze.

- Bognetti, G. (1960). La rinascita cattolica dell'occidente di fronte all'arianesimo e allo scisma. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800, atti della VII Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 7-13 aprile 1959*, (p. 15-41). Spoleto.
- Bonanni, A. (2003). Scavi e ricerche in S. Susanna a Roma. Le fasi paleocristiane e altomedievali. In E. Russo (A cura di), *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia, Atti del VII congresso nazionale di Archeologia Cristiana, Cassino 1993*, (p. 359-375). Cassino.
- Booth, P. (2013). *Crisis of Empire, Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley.
- Booth, P. (2013). Gregory and the Greek East. In B. Neil, & M. Dal Santo (A cura di), *A Companion to Gregory the Great* (p. 109-31). Leiden.
- Bordi, G. (2006). L'Agnus Dei. I quattro simboli degli evangelisti e i ventiquattro seniores nel mosaico della facciata di San Pietro in Vaticano. In *La pittura medievale a Roma (312-1431). Corpus, I* (p. 416-418). Roma.
- Bordi, G. (2017). Die Päpste in Santa Maria Antiqua. Zwischen Rom und Kostantinopel. In N. Zimmermann, T. Michalsky, S. Weinfurter, & A. Wiczorek (A cura di), *Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter* (p. 189-211). Regensburg.
- Bordi, G. (s.d.). Dall'oratorio dei quaranta martiri a Santa Maria de Inferno. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 278-287).
- Bordi, G. (s.d.). Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 34-53).
- Bordi, G., Carlettini, I., Fobelli, M., Menna, R., & Pogliani, P. (A cura di). (2014). *L'officina dello sguardo: scritti in onore di Maria Andaloro*. Roma.
- Bordino, C. (s.d.). Nella cappella dei santi anargyroi in Santa Maria Antiqua. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 200-211).

- Borgolte, M. (1989). *Petrusnachfolge und Kaiserimitation: Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*. Göttingen.
- Börjesson, J. (In corso di stampa). The Cult of Augustine in the Byzantine Church of the First Millennium. *Santa Maria Antiqua. The Sistine Chapel of the Middle Ages, International Conference held at the British School at Rome (December 4-6, 2013)*.
- Bornert, R. (1966). *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siècle*. Paris.
- Borsari, S. (1951). Le migrazioni dall'Oriente in Italia nel VII secolo. *La parola del passato. Rivista di studi antichi*(6), 133-138.
- Bradshaw, P. (2002). *The search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the study of Early Liturgy*. New York.
- Breckenridge, J. (1959). *The numismatic iconography of Justinian II (685–695, 705–711 A.D.)*. New York.
- Breckenridge, J. (1972). Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II. *Byzantinische Zeitschrift*(65), 364-374.
- Brenk, B. (2004). Papal Patronage in a Greek Church in Rome. In J. Osborne, G. Morganti, & J. Rasmus Brandt (A cura di), *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo* (p. 67-81). Roma.
- Brogiolo, G. P. (A cura di). (1995). *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli VI-VII)*. Mantova.
- Brown, P. (1978). *The Making of Late Antiquity*. Cambridge.
- Brown, P. (2003). *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. Oxford.
- Brown, T. (1979). The Church of Ravenna and the imperial administration in the seventh century. *The English Historical Review*(94), 1-28.

- Brown, T. (2009). Lombard Religious Policy in the Late Sixth and Seventh Centuries: The Roman Dimension. In G. Ausenda, & P. Delogu (A cura di), *The Langobards before the Frankish conquest: an ethnographic perspective* (p. 289-308). Woodbridge.
- Brown, T. S. (1984). *Gentlemen and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy, 554-800*. Roma.
- Brubaker, L. (1998). Icons before Iconoclasm? *Morfologie sociali e culturali in Europa tra tarda antichità e alto medioevo*, *Atti della XLV Settimana di Studi del CISAM, Spoleto, 3-9 aprile 1997*, (p. 1215-1255). Spoleto.
- Brubaker, L. (2001). Topography and the Creation of Public Space in Early Medieval Constantinople. In M. de Jong, F. Theuws, & C. Van Rhijn (A cura di), *Topographies of Power in the Early Middle Ages* (p. 31–43). Leiden.
- Brubaker, L. (2004). 100 years of solitude: Santa Maria Antiqua an the history of Byzantine art history. In J. Osborne, J. Brandt, & G. Morganti (A cura di), *Santa Maria Antiqua al Foro Romano: cento anni dopo ; atti del Colloquio Internazionale Roma, 5-6 maggio 2000*, (p. 41-48).
- Brubaker, L. (2006). In the Beginning was the Word: Art and Orthodoxy at the Council of Trullo (692) and Nicaea (787). In A. Louth, & A. Casiday (A cura di), *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, Univeristy of Durham, 23-25 March 2002*, (p. 95-101). Aldershot.
- Brubaker, L. (2018). Space, Place, and Culture: Processions Across the Mediterranean. *Whose Mediterranean is it Anyway? Cross-Cultural Interaction Between Byzantium and the West 1204–1669. Papers From the Forty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies*. London.

- Brubaker, L. (s.d.). The Migrations of the Mother of God: Santa Maria Antiqua in Rome, Hagios Demetrios in Thessaloniki, and the Blachernai in Constantinople. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 1003-1020).
- Brunet, E. (2011). *La ricezione del concilio quinisesto nelle fonti occidentali (VII-IX sec.)*. Paris.
- Budriesi, R. (1968). *La Basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma*. Bologna.
- Burgarella, F. (s.d.). Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 943-988).
- Burgarella, F., & Guillou, A. (1988). *L'Italia bizantina dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*. Torino.
- Cameron, A. (1978). The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds Its Symbol. *Journal of Theological Studies*(29), 79-108.
- Cameron, A. (1996). *Changing Cultures in Early Byzantium*. Aldershot.
- Cameron, A. (2003). Byzance dans le débat sur l'orientalisme. In M.-F. Auzépy, *Byzance en Europe* (p. 235-250). Saint-Denis.
- Cammarosano, P. (2001). *Storia dell'Italia Medievale. Dal VI al XI secolo*. Roma-Bari.
- Canetti, L. (s.d.). Migrazioni di un rito etnografie e geografie dell'incubazione fra tarda antichità e alto medioevo. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 491-520).
- Capitani, O. (1962). A proposito di un libro recente di W. Ullmann. *Studi Medievali*(1), 297-318.
- Capitani, O. (1992). L'impero e la Chiesa. In *Lo spazio letterario del Medioevo, I, Il Medioevo latino, 2, La circolazione del testo* (p. 221-271). Roma.
- Capo, L. (2009). *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*. Spoleto.

- Capo, L. (2018). Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X). *Reti Medievali*, 303-327.
- Caratteri del secolo VII in Occidente, Atti della V settimana di studio del CISAM, Spoleto, 23-29 aprile 1957. (1958). Spoleto.
- Carboni, F. (s.d.). Un complesso altomedievale nel cuore della Domus Tiberiana. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 86-95).
- Carile, A. (s.d.). Testimonianze di mobilità etnica nella dominazione bizantina. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 109-134).
- Carletti, C. (s.d.). Scrivere i santi: epigrafia del pellegrinaggio a Roma nei secoli VII-IX. *Roma fra Oriente e Occidente*, (p. 323-362).
- Caspar, E. (1933). *Geschichte des Papsttums von den Anfänger bis zur Höhe der Weltherrschaft, vol. II, Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*. Tubinga.
- Cavallo, G. (1990). La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo. *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle, Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, (p. 47-64). Leuven la Neuve-Cassino.
- Cavallo, G. (2007). Quale Bisanzio nel mondo di Gregorio Magno? *Augustinianum*(47), 209-229.
- Cavallo, G. (s.d.). Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte. *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, (p. 467-516).
- Cavallo, G., & Falkenhausen, V. V. (A cura di). (1982). *I bizantini in Italia*. Milano.
- Cecchelli, M. (2014). Monasteri a Roma tra IV e VIII secolo. Aspetti sociali economici e valenza culturale: Urbe. *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi: XLI*

- Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, (p. 879-918).
Roma.
- Chadwick, H. (1995). Theodore, the English Church and the Monothelete Controversy. In M. Lapidge (A cura di), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on His Life and Influence* (p. 88-95). Cambridge.
- Chavasse, A. (1958). *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbyteral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*. Tournai.
- Chavasse, A. (1982). L'organisation stationnale du Carême romain, avant le VIIIe siècle. Une organisation "pastorale". *Revue des Sciences Religieuses*(56), 17-32.
- Chavasse, A. (1993). Les episcopi dans la liturgie de l'Urbs, au VIIe au VIIIe siècle. In *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle: une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros* (p. 337-342). Roma.
- Chiesa, P. (1987). Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo. *Medioevo e Rinascimento*(1), 1-51.
- Chiesa, P. (s.d.). Migrazioni di intellettuali e migrazioni di testi nell'Occidente mediolatino. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 525-546).
- Chiesa, P. (s.d.). Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 455-487).
- Christie, N. (2006). *From Constantine to Charlemagne. An Archaeology of Medieval Italy, AD 300-800*. Aldershot-Burlington.
- Clayton, M. (1990). *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*. Cambridge.
- Coates-Stephens, R. (1997). Dark Age Architecture in Rome. *Papers of the British School at Rome*(65), 177-232.

- Coates-Stephens, R. (2006). La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista. *Le città italiane tra la tarda Antichità e l'alto Medioevo, Atti del convegno (Ravenna 2004)*, (p. 299-316). Firenze.
- Coates-Stephens, R. (2011). The Forum Romanum in the Byzantine period. In O. Brandt, & P. Pergola (A cura di), *Marmoribus vestita: miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*. Città del Vaticano.
- Congar, Y. (1968). *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge: De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris.
- Conte, P. (1969). Missioni aquileiesi, orientali e romane nel regno longobardo. *Studi romani*(17), 18-26.
- Conte, P. (1972). *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*. Milano.
- Conte, P. (1977). Il significato del Primato Papale nei Padri del VI Concilio Ecumenico. *Archivum Historiae Pontificiae*(15), 7-111.
- Conti, P. (1966). Ricerche sulle correnti missionarie nella Lunigiana e Tuscia nei secoli VII e VIII. *Archivio storico per le province parmensi*, 18, 37-120.
- Corsi, P. (s.d.). La politica italiana di Costante II. In *Bisanzio, Roma e l'Italia* (p. 751-796).
- Cortonesi, A., Pasquali, G., & Piccinni, G. (2002). *Uomini e campagne nell'Italia medievale*. Roma-Bari.
- Cosentino, S. (1996-2000). *Prosopografia dell'Italia bizantina (493-804)*. Bologna.
- Cosentino, S. (2008). *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*. Bologna.
- Costambeys, M. (2007). *Power and Patronage in the Early Medieval Italy: Local Society, Italian Politics, and the Abbey of Farfa, c.700–900*. Cambridge.

- Costambeys, M., & Leyser, C. (2007). To be the Neighbour of St Stephen: Patronage, Martyr Cult, and Roman Monasteries, c. 600–c. 900. In K. Cooper, & J. Hillner (A cura di), *Religion, dynasty, and patronage in early Christian Rome, 300–900* (p. 262–87). Cambridge.
- Cracco Ruggini, L. (1986). Grégoire le Grand et le mond byzantin. *Grégoire le Grand, Colloque international du Centre Culturel Les Fontaines, Chantilly, 15-19 septembre 1982*, (p. 83-94). Paris.
- Cracco, G. (1977). Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei «Dialogi» di Gregorio Magno). *Ricerche di Storia sociale e religiosa*(12), 163-202.
- Cracco, G., & Cracco Ruggini, L. (1997). Trame religiose attraverso il Mediterraneo medievale. In G. Arnaldi, & C. Cavallo (A cura di), *Europa medievale e mondo bizantino: contatti effettivi e possibilità di studi comparati, Atti del 18° congresso del CISH, Montréal 29 agosto 1995*, (p. 81-107). Roma.
- Curzi, G. (1998). I mosaici dell'oratorio di S. Venanzio nel battistero lateranense: problemi storici e vicende conservative. *Atti del V colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico, Roma 3-6 novembre 1997*, (p. 267-282). Ravenna.
- Dagens, C. (1981). Grégoire le Grand et le mond oriental. *Rivista di storia e letteratura religiosa*(17), 243-252.
- D'Agostino, M. (2013). Furono prodotti manoscritti greci a Roma tra i secoli VIII e IX? *Scripta*(6), 41-56.
- Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*. Paris.

- Dagron, G. (s.d.). La Chiesa e le cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo (VII secolo-inizi dell'VIII). In *Storia del Cristianesimo* (p. 27-107).
- Dagron, G. (s.d.). Rome et l'Italie vues de Byzance. In *Roma e l'Oriente* (p. 45-72).
- Daileader, P. (1993). One Will, One Voice, and Equal Love: Papal Elections and the Liber Pontificalis in the Early Middle Ages. *Archivium Historiae Pontificiae*(31), 11–31.
- Dal Santo, M. (2013). Gregory the Great, the Empire and the Emperor. In B. Neil, & M. Dal Santo, *A Companion to Gregory the Great* (p. 57-81). Leiden.
- Davis-Weyer, C. (1989). S. Stefano Rotondo in Rome and the Oratory of Theodore I. In W. Tronzo (A cura di), *Italian Church Decoration of the Middle Ages and Early Renaissance* (p. 61-80). Bologna.
- De Benedictis, E. (1981). The Senatorium and Matroneum in the Early Roman Church. *Rivista di archeologia Cristiana*(57), 69-85.
- De Blaauw, S. (1994). *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*. Città del Vaticano.
- de Blaauw, S. (2001). Following the Crosses: The processional Cross and the Typology of Processions in Medieval Rome. In P. Post, G. Rouwhorst, A. Scheer, & L. van Tongeren (A cura di), *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (p. 319-343). Leuven.
- De Blaauw, S. (2017). Urban Liturgy: The Conclusive Christianization of Rome. In I. Foletti, & A. Palladino (A cura di), *Ritualizing the City. Collective Performances as Aspects of Urban Construction from Constantine to Mao* (p. 15-28). Roma.
- De Blaauw, S. (s.d.). L'altare nelle chiese di Roma come centro di culto e della committenza papale. *Roma nell'alto medioevo*, (p. 969-989).

- De Francesco, D. (1991). S. Eufemia e il lacus Turni presso Albano dall'età tardoantica al basso medioevo. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*(53/1), 83-108.
- De Francesco, D. (1998). Partizioni fondiarie e proprietà ecclesiastiche nel territorio romano tra VII e VIII secolo. Prospettive di ricerca alla luce dei dati epigrafici. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*(110), 29-77.
- De Gregorio, G., & Kresten, O. (2009). Il papiro conciliare P. Vindob. G 3: un 'originale' sulla via da Costantinopoli a Ravenna (e a Vienna). In C. Scalon, & L. Pani (A cura di), *Le Alpi porta d'Europa: scritture, uomini, idee da Giustiniano al Barbarossa ; atti del convegno internazionale di studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti, Cividale del Friuli (5 - 7 ottobre 2006)*, (p. 233-380). Spoleto.
- de Grüneisen, W. (1911). *Sainte-Marie-Antique*. Roma.
- de' Maffei, F. (2011). I mosaici absidali della Dormizione di Nicea e di S. Caterina al monte Sinai. In Ead., *Bisanzio e l'ideologia delle immagini* (p. 119-189). Napoli.
- Decker, M. (2016). *The Byzantine Dark Ages*. London-New York.
- Dekkers, E. (1953). Les traductions grecs des écrits patristiques latins. *Sacris Erudiri*(5), 193-233.
- D'Elia, S. (1981). Problemi di periodizzazione fra tardo antico e alto medioevo. *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo*, (p. 99-122). Roma.
- Dell'Acqua, F. (Forthcoming). Byzantium beyond Byzantium: What about Greek(s) in Eighth-Century Italy? The Case of the Hypapante. In L. Brubaker, R. Darley, & D. Reynolds (A cura di), *Global Byzantium. Papers from the Fiftieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2017*. Abingdon.
- Dell'Acqua, F. (Forthcoming). *Iconophilia: Religion, Politics, and Sacred Images in Italy c.680–880*. London - New York.

- Dell'Acqua, F. (s.d.). Magnificat. L'impatto degli orientali sull'immagine di Maria Assunta al tempo dell'Iconoclasmo. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 1025-1058).
- Dell'Osso, C. (2010). *Cristo e logos: il calcedonismo del VI secolo in Oriente*. Roma.
- Dell'Osso, C. (2014). Monoenergismo e monotelismo: rappresentanti, opere e teologia. *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi: XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 9-11 maggio 2013*, (p. 93-116). Roma.
- Delogu, P. (2000). The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eight centuries. In J. Smith (A cura di), *Early Medieval Rome and the Christian West: Essays in Honour of Donald A. Bullough*, ed. J. M. Smith (p. 197-220). Leiden.
- Delogu, P. (2001). Il passaggio dall'Antichità al Medioevo. In A. Vauchez (A cura di), *Roma medievale* (p. 3-40). Roma-Bari.
- Delogu, P. (A cura di). (2009). *Roma medievale. Aggiornamenti*. Bologna.
- Delogu, P. (2010). Le origini del Medioevo. In P. Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo* (p. 39-92). Roma.
- Delogu, P. (2010). *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*. Roma.
- Delogu, P. (2018). Theologia Picta: Giovanni VII e l'Adorazione del Crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma. In B. Figliuolo, R. Di Meglio, & A. Ambrosio (A cura di), *Ingenita Curiositas* (p. 259-285). Battipaglia.
- Delogu, P. (s.d.). Gregorio II, santo. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 647-651).
- Delogu, P. (s.d.). Gregorio III, santo. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 651-656).
- Delogu, P. (s.d.). Zaccaria, santo. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 656-659).
- Delogu, P., & Guillou, A. (A cura di). (1980). *Storia d'Italia, vol. I: Longobardi e Bizantini*. Torino.

- Deshman, R. (1989). Servants of the mother of God in Byzantine and medieval art. *Word and Image*(5), 33-70.
- Deshusses, J. (1982). Les sacramentaires: Etat actuel de la recherche. *Archiv für Liturgiewissenschaft*(24), 19-46.
- Deug-Su, I. (1974). La festa della purificazione in Occidente (secoli IV–VIII). *Studi Medievali*(15.1), 143–216.
- Di Carpegna Falconieri, T. (2002). *Il clero di Roma nel Medioevo*. Roma.
- Di Carpegna Falconieri, T. (2012). La militia a Roma. Il formarsi di una nuova aristocrazia (secoli VII-VIII). In V. Prigent, J.-M. Martin, & A. Peters-Custot (A cura di), *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIIe siècle) : II : les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques* (p. 559-583). Roma.
- Diehl, C. (1888). *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568-751)*. Paris.
- Duchesne, L. (1911). *Les premiers temps de l'État pontifical*. Paris.
- Dupré-Theseider, E. (1959). La questione dell'autocefalia della Chiesa di Ravenna. *Corsi d'Arte Ravennate e Bizantina*(2), 1-32.
- Durliat, J. (1979). Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655). *Annales du Midi*, 237-254.
- Durliat, J. (1990). *De la ville antique à la ville byzantine: le problème des subsistances*. Roma.
- Dusi, N. (2015). Intersemiotic translation: Theories, problems, analysis. *Semiotica*(206), 181–205.
- Dvornik, F. (1964). *Byzance et la primauté romaine*. Paris.
- Dyer, J. (1993). The Schola cantorum and its Roman milieu in the early Middle Ages. In P. Cahn, & A. Heimer (A cura di), *De Musica et Cantu: Studien zur Geschichte der*

- Kirchenmusik und der Oper: Helmut Huckle zum 60. Geburtstag* (p. 19-40). Hildesheim-New York.
- Dyer, J. (2001). J. McKinnon's "Advent Project", review. *Early Music History*(20), 279-309.
- Ekonomou, A. (2007). *Byzantine Rome and the Greek Popes*. Plymouth.
- Ermini Pani, L. (A cura di). (2000). *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*. Roma.
- Ermini Pani, L. (s.d.). Lo spazio urbano tra VI e IX secolo. *Roma nell'Alto Medioevo*, (p. 255-323).
- Esch, A. (s.d.). Le vie di comunicazione di Roma nell'alto medioevo. *Roma nell'alto medioevo*, (p. 421-456).
- Falesiedi, U. (1995). *Le diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica*. Roma.
- Fedalto, G. (2004). Lo scisma tricapitolino e la politica giustiniana. *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente, Atti della LI settimana di studio del CISAM, Spoleto, 24-30 aprile 2003*, (p. 629-666). Spoleto.
- Flusin, B. (A cura di). (1992). *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*. Paris.
- Foletti, I. (2015). Maranatha: spazio liturgico e immagini nella basilica dei Santi Cosma e Damiano sul Foro Romano. In J. Chlíbec, & Z. Opačić (A cura di), *I. Foletti, Maranatha: spazio liturgico e immagini nella basilica dei Santi Cosma e Damiano sul Foro Romano*. *Studie o středověkém umění věnované Kláře Benešové* (p. 68-86). Praha.
- Foletti, I., & Gianandrea, M. (2015). *Zona liminare. Il nartece di Santa Sabina a Roma, la sua porta e l'iniziazione cristiana*. Roma.

- Folgerø, P. (2009). The text Catena in the frescoes in the sanctuary of Santa Maria Antiqua in Rome (705-707 a. D.). A note on its links to the catechetical lecture of Cyril of Jerusalem. *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, ser. III, 6*, 45-69.
- Folgerø, P. O. (2004). Traces of Palestinian Liturgy in the Old Testament Catena on the Apsidal Arch of S. Maria Antiqua in Rome. *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*(III, 1), 63-67.
- Folgerø, P. O. (2010). The Lowest, Lost Zone in the Adoration of the Crucified Scene in S. Maria Antiqua in Rome: A New Conjecture. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*(72), 207-219.
- Folgerø, P. O. (In corso di stampa). Expression of Dogma. Text and Imagery in the Triumphal Arch Decoration in the Sanctuary of S. Maria Antiqua in Rome (705–707 A.D.). In E. Rubery, G. Bordi, & J. Osborne (A cura di), *Santa Maria Antiqua. The Sistine Chapel of the Middle Ages, International Conference held at the British School at Rome (December 4–6, 2013)*.
- Fontaine, J., & Hillgarth, N. (A cura di). (1992). *Le Septieme Siecle: Changements et Continuities*. London.
- Gallina, M. (2016). *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*. Roma.
- Gallina, M. (s.d.). La situazione politica bizantina nel VII secolo. In *Martino I papa* (p. 21-41).
- Galtier Martí, F. (2007). L'immagine di Cristo Crocifisso tra Oriente e Occidente (secoli V-VIII). In A. Quintavalle (A cura di), *Medioevo Mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam* (p. 183-193). Milano.
- Gantner, C. (2013). The Label 'Greeks' in the Papal Diplomatic Repertoire in the Eighth Century. In W. Pohl, & G. Heydemann (A cura di), *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe* (p. 303-349).

- Gantner, C. (2014). *Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert*. Wien.
- Gantner, C. (2015). The eight-century papacy as cultural broker. In C. Gantner, R. McKitterick, & S. Meeder (A cura di), *The Resources of the Past in Early Medieval Europe* (p. 245-261). Cambridge.
- Garcia Moreno, L. (1989). *Historia de España visigoda*. Madrid.
- Gasparri, S. (2012). *Italia longobarda. Il regno, i franchi, il papato*. Bari.
- Gasparri, S. (s.d.). Dono. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 610-612).
- Gasparri, S. (s.d.). La migrazione longobarda in Italia tra mito e realtà. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 375-394).
- Gay, J. (1924). Quelques remarques sur le papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes (678-715). In *Mélanges offerts à M. G. Schlumberger* (Vol. I, p. 40-54). Paris.
- Geertman, H. (2004). *Hic Fecit Basilicam. Studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*. Leuven-Paris-Dudley.
- Geertmann, H. (1975). *More Veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo*. Gröningen.
- Gianandrea, M. (2011). Un'inedita committenza nella chiesa romana di Santa Sabina all'Aventino: il dipinto altomedievale con la Vergine e il bambino, santi e donatori. *Medioevo: i committenti, Atti del convegno internazionale di studi, Parma 21-26 settembre 2010*, (p. 399-410). Milano.
- Gianandrea, M. (2016). Il V secolo. In M. D'Onofrio (A cura di), *La committenza papale a Roma nel medioevo* (p. 73-108). Roma.

- Gianandrea, M. (s.d.). Politica delle immagini al tempo di papa Costantino (708-715): Roma versus Bisanzio? In *L'Officina dello sguardo* (p. 335-342).
- Giardina, A. (1999). Esplosione di tardoantico. *Studi Storici*(40/1), 157-180.
- Gibbs, M. (1973). The decrees of Agatho and the gregorian plan for York. *Speculum*(48), 213-246.
- Gibson, S., Mitchell, J., & Gilkes, O. (2017). Farfa Revisited: The Early Medieval Monastery Church. In *Encounters, Excavations and Argosies. Essays for Richard Hodges* (p. 137–61). Oxford.
- Goodson, C. (2008). Building for bodies: The architecture of saint veneration in early medieval Rome. In É. Ó Carragain, & C. Neuman de Vegvar (A cura di), *Felix Roma: The production, experience and reflection of medieval Rome* (p. 51-80). Aldershot 2008.
- Gorres, F. (1908). Justinian II und das römische Papsttum. *Byzantinische Zeitschrift*(17), 432-454.
- Grabar, A. (1946). Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique.
- Grabar, A. (1957). *L'iconoclasme byzantine*. Paris.
- Gregoire, R. (1981). Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII. *Archivio della società romana di storia patria*(104), 5-45.
- Gregorovius, F. (1892). *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Stuttgart.
- Grillmeier, A. (1987). *Christ in Christian Tradition*. London.
- Grimaldi, G. (1972). *Descrizione della basilica antica di San Pietro in Vaticano*. (R. Niggli, A cura di) Città del Vaticano.
- Grisar, H. (1895). Die alte Peterskirche zu Rom und ihre frühesten Ansichten. *Römische Quartalschrift für Christliche Alterthumskund und für Kirchengeschichte*, 237-298.

- Groen, B. (2001). The Festival of the Presentation of the Lord. Its Origin, Structure and Theology in the Byzantine and Roman Rites. In P. Post, G. Rouwhorst, & A. Scheer (A cura di), *Christian Feasts and Festivals. The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (p. 345-381). Leuven.
- Guidobaldi, F., & Guglia Guidobaldi, A. (A cura di). (2002). *Ecclesiae Urbis, Atti del Congresso Internazionale sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*. Città del Vaticano.
- Guiglia, A. (2016). Il VI secolo. In M. D'Onofrio (A cura di), *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo* (p. 109-143). Roma.
- Guillou, A. (1969). *Régionalisme et Indépendance dans l'Empire Byzantin au VII siècle*. Roma.
- Guillou, A. (1978). *Culture et Société en Italie Byzantine (VI-XI siècles)*. London.
- Guillou, A. (1980). L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna. In *Longobardi e Bizantini* (p. 220-338). Torino.
- Gulowsen, K. (2004). Some Iconographic Aspects of the Relationship Between Santa Maria Antiqua and the Oratory of the Forty Martyrs. *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo. Atti del colloquio internazionale, Roma, 5-6 maggio 2000*, (p. 187-197). Roma.
- Gy, P. (1990). *La liturgie dans l'histoire*. Paris.
- Hagender, O. (2000). *Il sole e la luna: Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII, ed. italiana*. Milano.
- Haldon, J. (1992). The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of the Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief. In A. Cameron, & L. Conrad (A cura di), *The Byzantine and Early Islamic Near East* (p. 107-147). Princeton.
- Haldon, J. F. (1986). Ideology and Social Changes in the Seventh Century. *Klio*, 68, 139-190.

- Haldon, J. F. (1990). *Byzantium in the Seventh Century*. Cambridge.
- Haldon, J. F. (2016). *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. London.
- Haller, J. (1950). *Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit*. Urach.
- Hartmann, L. (1889). *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540-750)*. Leipzig.
- Harvey, S. (2006). *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley.
- Havener, I. (1989). The Greek Prologue to the “Dialogues” of Gregory the Great. The Critical text. *Revue Bénédictine*(99), 103-117.
- Head, C. (1970). Toward a Reinterpretation of the Second reign of Justinian II (705-711). *Byzantion*(40), 14-32.
- Heather, P. (s.d.). Migration and identity in late antiquity. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 83-106).
- Heffernan, T., & Matter, E. (2005). *The Liturgy of the Medieval Church*. Kalamazoo.
- Hermanin de Reichenfeld, B. (2015). *Ultima pontificis gloria maior erit: La figura di Sergio I nel contesto storico-artistico romano tra VII e VIII secolo. Tesi di laurea in Storia dell'Arte Medievale, Università degli studi di Roma La Sapienza*. Roma.
- Hermanin de Reichenfeld, B. (in corso di stampa). The Imago Papae after the Monothelite Controversy: the Biography of Sergius I (687-701) in the Liber Pontificalis. In C. d'Alberto (A cura di), *Imago Papae*. Roma.
- Herrin, J. (2009). The Quinisext Council as a Continuation of Chalcedon. In R. Price, & M. Whitby (A cura di), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700* (p. 148-168). Liverpool.

- Higham, N. (A cura di). (2013). *Wilfrid: Abbot, Bishop, Saint: Papers from the 1300th Anniversary Conferences*. Donington.
- Hiley, D. (2009). *Gregorian Chant*. Cambridge.
- Hines, J. (s.d.). Cultural Difference and Cultural Diversity in Migrant Populations. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 157-174).
- Hodges, R. (1994). In the shadow of Pirenne: San Vincenzo al Volturno and the revival of the mediterranean commerce. In R. Francovich, & G. Noyé (A cura di), *La storia dell'alto medioevo italiano (VI-IX secolo) alla luce dell'archeologia. Convegno internazionale. Siena, 2-6 dicembre 1992*, (p. 109-128). Firenze.
- Hodges, R. (2012). *Dark Age Economics: A new audit*. London.
- Hodges, R., & Whitehouse, D. (1996). *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*. Paris.
- Hoff, E. (1943). *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter, I, Epoche: età imperiale. Von den Anfängen des Bistums bis 1100*. Pavia.
- Hovorun, C. (2008). *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden.
- Howard-Johnston, J. (1999). "Heraclius" Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630. *War in History*(6), 1-44.
- Howard-Johnston, J. D. (2010). *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford.
- Hubert, E. (s.d.). Les résidences des étrangers à Rome. *Roma fra Oriente e Occidente*, (p. 173-207).
- Hughes, A. (1982). *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to Their Organization and Terminology*. Toronto-Buffalo.

- Humphreys, M. T. (2015). *Law, Power and Imperial Ideology in the Iconoclastic Era, 680-850*. Oxford.
- Iacobone, P. (2009). *Teologia, culto e iconografia mariana a Roma dalle origini all'Altomedioevo*. Todi.
- Indelli, T. (2013). *Langobardia. I Longobardi in Italia*. Salerno.
- Iogna-Prat, D., Palazzo, É., & Russo, D. (A cura di). (1996). *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris.
- Iversen, G. (1980). *Tropes de l'Agnus Dei*. Stockholm.
- Jankowiak, M. (2009). *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*. Paris-Warszawa.
- Jankowiak, M. (2012). Travelling across borders: a church historian's perspective on contacts between Byzantium and Syria in the second half of the 7th century. In A. Goodwin (A cura di), *Arab-Byzantine Coins and History* (p. 13-25). London.
- Jankowiak, M. (2013). The First Arab Siege of Constantinople. *Travaux et Mémoires*(17), 237-320.
- Jankowiak, M. (2013). The Invention of Dyotheletism. *Studia Patristica*(63), 335-342.
- Jarnut, J. (1982). *Geschichte der Langobarden*. Stuttgart.
- Jerg, E. (1958). Die sustentatio in der römischen Liturgie vor dem Hintergrund des kaiserlichen Hofzeremoniells. *Zeitschrift für katholische Theologie*(80), 316-324.
- Jessop, L. (1999). Pictorial Cycles of Non-Biblical Saints: The Seventh- and Eighth-Century Mural Cycles of Rome and Contexts for Their Use. *Papers of the British School at Rome*(67), 233-279.
- Jungmann, J. (1948). *Missarum Sollemnia*. Wien.

- Kaegi, W. (1981). *Byzantine Military Unrest, 471-843. An Interpretation*. Amsterdam.
- Kaegi, W. (2010). *Heraclius: Emperor of Byzantium*. Cambridge.
- Kartsonis, A. (1986). *Anastasis: The Making of an Image*. Princeton.
- Kartsonis, A. (1994). The Emancipation of the Crucifixion. In A. Guillou, & J. Durand (A cura di), *Byzance et les images* (p. 151-187). Paris.
- Kazhdan, A., & Ronchey, S. (1998). *L'aristocrazia bizantina*. Palermo.
- Kilmartin, E. (1974). Sacrificium laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers. *Theological Studies*(35), 268-287.
- Kilmartin, E. (1998). *The Eucharist in the West: History and Theology*. Collegeville.
- King, P. (1972). *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge.
- Kitsinger, E. (1934). *Römische Malerei vom Beginn des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*. Munich.
- Kitsinger, E. (1954). The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers*(8), 83-150.
- Kitsinger, E. (s.d.). *Alle origini dell'arte bizantina. Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo, Milano 2004, ed. italiana (ed. originale 1977)*.
- Kitzinger, E. (1976). *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*. Bloomington - London.
- Kitzinger, E. (1977). *Byzantine Art in the Making*. Cambridge.
- Klauser, T. (1965). *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*. Bonn.
- Knipp, D. (2002). The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua. *Dumbarton Oaks Papers*, 1-23.
- Krautheimer, R. (1937-1977). *Corpus basilicarum christianorum Romae, 5 vol.* Città del Vaticano.

- Krautheimer, R. (1980). *Rome, Profile of a City, 312-1308*. Princeton.
- Kurze, W. (1990). Notizen zu den Päpsten Johannes VII., Gregor III. und Benedikt III. in der Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*(70), 23-45.
- La Regina, A. (A cura di). (2001-2008). *Lexicon topographicum urbis Romae: Suburbium, 5 vol.*
- La Rocca, C. (2002). *Italy in the Early Middle Ages*. (C. L. Rocca, A cura di) Oxford.
- La Rocca, C., & Gasparri, S. (2012). *Tempi Barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo*. Roma.
- Lacarra, J. (1960). La Iglesia Visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma. *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800, VII Settimana di studio del Cisam. 7-13 aprile 1959*, (p. 353-384). Spoleto.
- Lamma, P. (1968). *Oriente e Occidente nell'alto medioevo. Studi storici sulle due civiltà*. Padova.
- Latham, J. (2009). The making of a Papal Rome: Gregory I and the letania septiformis. In A. Cain, & N. Lenski (A cura di), *The Power of Religion in Late Antiquity* (p. 293-304). Farham-Surrey-Burlington.
- Latham, J. (2015). Inventing Gregory “the Great”: Memory, Authority, and the Afterlives of the Letania Septiformis. *Church History*(84), 1–31.
- Laurent, V. (1965). L'oeuvre canonique du concile “in Trullo” (691-692), source primaire du droit de l'Eglise orientale. *Revue des études byzantines*(23), 7-41.
- Lavan, L. (A cura di). (2001). *Recent Research in Late-Antique Urbanism*. Portsmouth.
- Lazarev, V. (1967). *Storia della pittura bizantina*. Torino.

- Lemerle, P. (1958). Les répercussions de la crise de l'empire d'Orient au VII siècle sur les pays d'Occident. *Caratteri del secolo VII in Occidente, Atti della V settimana di studio del CISAM, Spoleto, 23-29 aprile 1957*, (p. 713-732). Spoleto.
- Levison, W. (1910). Aus Englischen Bibliotheken. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*(35), 331-431.
- Lidova, M. (2016). Empress, Virgin, Ecclesia. The icon of Santa Maria in Trastevere in the early Byzantine context. *Ikon*(9), 109-128.
- Liebeschuetz, W. (2001). *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford.
- Liebeschuetz, W. (2001). The uses and abuses of the concept of "decline" in later Roman history, or was Gibbon politically incorrect? In L. Lavan (A cura di), *Recent Research in Late Antique Urbanism* (p. 233-245). Portsmouth-Rhode Island.
- Liebeschuetz, W. (2006). Transformation and decline: are the two really incompatible? In J. Krause, & C. Witschel (A cura di). Stuttgart.
- Lindsay Opie, J. (2002). Agnus Dei. *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, (p. 1813-1840). Città del Vaticano.
- Liverani, P. (2003). Dal palatium imperiale al palatium pontificio. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*(17), 143-163.
- Llewellyn, P. (1970). *Rome in the Dark Ages*. London.
- Llewellyn, P. (1974). The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I. *Journal of Ecclesiastical History*(25), 363-380.
- Llewellyn, P. (1976). Constans II and the Roman Church: a possible instance of imperial pressure. *Byzantion*(46), 120-126.

- Lonardo, A. (2012). *Il potere necessario: i vescovi di Roma e il governo temporale da Sabiniano a Zaccaria (604-752)*. Roma.
- Longo, U. (s.d.). Vitaliano. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 606-609).
- Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. New York-London.
- Maccarrone, M. (1991). “Sedes Apostolica-Vicarius Petri”. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII). *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze, Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989*, (p. 275-362). Città del Vaticano.
- Maccarrone, M. (1991). *Romana Ecclesia – Cathedra Petri*. (P. Zerbi, R. Volpini, & A. Galuzzi, A cura di) Roma.
- MacCormack, S. (1995). *Arte e cerimoniale nell'antichità*. Torino.
- Magi, L. (1972). *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*. Roma-Louvain.
- Mango, C. (1973). La culture grecque et l'Occident au VIII siècle. *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII, Atti della XX settimana di studio del CISAM, Spoleto, 6-12 aprile 1972*, (p. 683-721). Spoleto.
- Mango, M. (1986). *Silver from Early Byzantium: The Kaper Koraon and Related Treasures*. Baltimore.
- Maraval, P. (1998-2002). La politica religiosa di Giustiniano. In G. Alberigo (A cura di), *Storia del Cristianesimo, III, Le chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)* (p. 373-406). Roma.
- Maraval, P. (1998-2002). La ricezione di Calcedonia nell'impero d'Oriente. In G. Alberigo (A cura di), *Storia del Cristianesimo, III, Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)* (p. 119-153).

- Marazzi, F. (1998). *I "Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae" nel Lazio (secoli 4-10). Struttura amministrativa e prassi gestionali*. Roma.
- Marazzi, F. (2001). Aristocrazia e società (secoli VI-XI). In A. Vauchez (A cura di), *Roma medievale* (p. 41-69). Roma-Bari.
- Marazzi, F. (2018). Vittime di Pirenne? I confini del Mezzogiorno negli scenari economico-politici di Europa e Mediterraneo (VII-IX secolo). In K. Wolf, & K. Herbers (A cura di), *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages* (p. 241-272). Köln .
- Markus, R. (1997). *Gregory the Great and his World*. Cambridge-New York.
- Martimort, A. (1961). *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*. Paris.
- Martimort, A. (1991). *Les Ordines, les ordinaires et les cérémoniaux*. Turnhout.
- Mathews, T. (1971). *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*. University Park, PA.
- Matthiae, G. (1965). *Pittura romana del Medioevo*. Roma.
- Matthiae, G. (1967). *Mosaici medioevali delle chiese di Roma*. Roma.
- Mayr-Harting, H. (1972). *The Coming of Christianity to Anglo-saxon England*. London.
- McCormick, M. (1995). Byzantium and the West, 700-900. In *New Cambridge Medieval History*, 2 (p. 349-380). Cambridge.
- McCormick, M. (1998). The imperial edge: Italo-Byzantine identity, movement and integration, A. D. 650-950. In H. Ahrweiler, & E. Laiou Angeliki (A cura di), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire* (p. 17-52).
- McCormick, M. (2001). *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*. Cambridge.

- Mcculloch, J. (1980). From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century. In K. F. E. Dassmann (A cura di), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* (p. 313–24). Münster.
- McKinnon, J. (2000). *The Advent Project: The Later Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*. Los Angeles.
- McKitterick, R. (2013). Cambridge, Corpus Christi College MS 334 and its Implications: A Source for Paul the Deacons Homiliary. In M. Diesenberger, Y. Hen, & M. Pollheimer (A cura di), *Sermo doctorum: compilers, preachers and their audiences in the early medieval West* (p. 187-202). Turnhout.
- McKitterick, R. (2015). Transformations of the Roman past and Roman identity in the early Middle Ages. In C. Gantner, R. McKitterick, & S. M. Meeder (A cura di), *The resources of the past in early medieval Europe* (p. 225-244). Cambridge.
- McKitterick, R., Osborne, J., Richardson, C. M., & Story, J. (A cura di). (2013). *Old Saint Peter's, Rome*. Cambridge.
- Mcmanus, F. (1995). The council in Trullo: a roman catholic perspective. *The Greek Orthodox Theological Review*(40), 79-96.
- McNeil Rushfort, G. (1902). The Church of S. Maria Antiqua. *Papers of the British School at Rome*(1), 1-119.
- Melucco Vaccaro, A. (1992). *I Longobardi in Italia. Materiali e problemi*. Milano.
- Meneghini, R., & Santangeli Valenzani, R. (1993). Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo. In L. Paroli, & P. Delogu (A cura di), *La Storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici: Atti del seminario, Roma 2-3 aprile 1992*, (p. 89-112). Firenze.

- Meneghini, R., & Santangeli Valenzani, R. (1995). Sepolture intramurane a Roma tra V e VII secolo d. C. Aggiornamenti e considerazioni. *Archeologia Medievale*(22), 283-290.
- Meneghini, R., & Santangeli Valenzani, R. (2004). *Roma nell'altomedioevo: topografia e urbanistica della città dal V al X secolo*. Roma.
- Mercati, G. (1970). Sull'epigramma acrostico premesso alla versione greca di S. Zaccaria papa del "Liber Dialogorum" di S. Gregorio Magno. In G. Mercati, & A. Acconcia Longo (A cura di), *Collectanea Byzantina* (p. 165-173). Bari.
- Milella, A. (2014). Monasteri a Roma tra IV e VIII secolo. Aspetti sociali ed economici e valenza culturale: il suburbio. *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi: XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, (p. 919-934). Roma.
- Miller, D. (1974). The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and the Alliance with the Franks. *Medieval Studies*(36), 79-133.
- Miller, D. (s.d.). Costantino. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 641-647).
- Mimouni, S. (2011). *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*. Leiden-Boston.
- Morin, G. (1910). Le plus ancien "comes" ou lectionnaire de l'église romaine. *Revue Benedictine*(27), 41-74.
- Morini, E. (s.d.). Roma nella Pentarchia. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 833-939).
- Morrisson, C., & Barrandon, J. N. (1988). La trouvaille de monnaies d'argent byzantines de Rome (VII-VIII siècles): analyses et chronologie. *Revue Numismatique*(30), 149-165.
- Nedungatt, G., & Featherstone, M. (A cura di). (1995). *The Council in Trullo Revisited*. Roma.

- Neil, B. (2006). *Seventh-century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*. Turnhout.
- Nilgen, U. (1981). Maria Regina - Ein politischer Kultbildtypus? *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*(19), 3–33.
- Nilgen, U. (2004). The Adoration of the Crucified Christ at Santa Maria Antiqua and the Tradition of Triumphal Arch Decoration in Rome. In J. Osborne, G. Morganti, & J. Rasmus Brandt (A cura di), *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo. Atti del colloquio internazionale Roma, 5-6 maggio 2000*, (p. 129-135). Roma.
- Noble, T. (1984). *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825*. Philadelphia.
- Noble, T. (1985). The declining knowledge of Greek in eight- and ninth-century papal Rome. *Byzantinische Zeitschrift*(78), 56-62.
- Noble, T. (1990). Literacy and the papal government in late antiquity and the early Middle Ages. In R. McKitterick (A cura di), *The uses of literacy in early medieval Europe* (p. 82-133). Cambridge.
- Noble, T. (1995). Rome in the seventh century. In M. Lapidge (A cura di), *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence* (p. 68-87). Cambridge.
- Noble, T. (2000). Paradoxes and possibilities in the sources for Roman society in the early Middle Ages. In J. Smith (A cura di), *Early medieval Rome and the Christian West: Essays in honour of Donald A. Bullough* (p. 55-83). Leiden.
- Noble, T. (2001). Topography, celebration, and power: the making of a papal Rome in the eighth and ninth centuries. In M. De Jong, F. Theuws, & C. Van Rhijn (A cura di), *Topography of power in the early middle ages* (p. 45-91). Leiden.

- Noble, T. (2014). Greek Popes: Yes or No, and Did It Matter? In A. Fischer, & I. Wood (A cura di), *Western Perspectives on the Mediterranean: Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 400-800 AD* (p. 77-86). London.
- Noble, T. (2015). A court without Courtiers: The Roman Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *Le corti nell'alto Medioevo, atti della LXII Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 24-29 aprile 2014*, (p. 235-258). Spoleto.
- Noble, T. (s.d.). The Intellectual Culture of the Early Medieval Papacy. In *Roma nell'alto medioevo* (p. 179-213).
- Noce, C. (2006). *I Canoni dei concili della Chiesa antica: I. I concili Greci*. Roma.
- Nordhagen, P. (1968). The Frescoes of John VII (A. D. 705-707). In *S. Maria Antiqua in Rome* (p. 3-125). Roma.
- Nordhagen, P. (1982). The harrowing of hell as imperial iconography. A note on its use. *Byzantinische Zeitschrift*(75), 345-348.
- Nordhagen, P. (2000). Constantinople on the Tiber: the Byzantines in Rome and the Iconography of their Images. In J. M. Smith (A cura di), *Early Medieval Rome and Christian West. Essays in Honor of D.A. Bullough* (p. 113-134). Leiden.
- Nordhagen, P. (2012). The Presence of Greek Artists in Rome in the Early Middle Ages. A Puzzle Solved. *Bizantinistica*(14), 183-191.
- Nordhagen, P. (s.d.). Italo-Byzantine wall painting of the Early Middle Ages: An 80-year old enigma in scholarship. *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, (p. 593-624).
- Nordhagen, P. J. (1962). The earliest Decorations in Santa Maria Antiqua and their Date. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*(1), 53-72.
- Nordhagen, P. J. (1967). John VII's adoration of the Cross in Sta Maria Antiqua. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*(30), 388-390.

- Nordhagen, P. J. (1979). S. Maria Antiqua. The Frescoes of the Seventh Century. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*(8), 89-142.
- Nordhagen, P. J. (2002). Early medieval church decoration in Rome and “the battle of images”. In F. Guidobaldi, & A. Guglia Guidobaldi (A cura di), *Ecclesiae Urbis, Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV–X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, (p. 1749-1769). Città del Vaticano.
- Ó Carragáin, É. (2013). Interactions between liturgy and politics in Old Saint Peter’s, 670-741. John the Archcantor, Sergius I and Gregory III. In R. McKitterick, J. Osborne, C. M. Richardson, & J. Story (A cura di), *Old Saint Peter’s, Rome* (p. 177-189). Cambridge.
- Ohme, H. (1990). *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Kostantinopeler Konzil von 692*. Berlin-New York.
- Ohme, H. (1995). Die sogenannten «antirömischen Kanones» des Consilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche. In G. Nednuggatt, & M. Featherstone (A cura di), *The Council in Trullo Revisited* (p. 307-321). Roma.
- Ohme, H. (1995). The Causes of the Conflict about Quinisext Council: New Perspectives on a Disputed Council. *The Greek Orthodox Theological Revue*(40), 29-44.
- Ohme, H. (2006). Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel am Ende des 7. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Concilium Quinisextum. *Annuario Historiae Conciliorum*(38), 55-72.
- Ohme, H. (2012). Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and the Church Fathers. In W. Hartmann, & K. Pennington (A cura di), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (p. 24-114). Washington DC.

- Ortenberg West-Harling, V. (2016). The church of Ravenna, Constantinople and Rome in the seventh century. In J. Herrin, & J. Nelson, *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* (p. 199-210). London.
- Osborne, J. (2003). Images of the Mother of God in Early Medieval Rome. In A. Eastmond, & L. James (A cura di), *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies Presented to Robin Cormack* (p. 135–56). Aldershot.
- Osborne, J. (2008). The Cult of Maria Regina in Early Medieval Rome. In S. Sande, & L. Hodne (A cura di), *Mater Christi* (p. 95–106). Roma.
- Osborne, J. (s.d.). Rome and Constantinople about the year 700: the significance of the recently uncovered mural in the narthex of Santa Sabina. In *L'Officina dello sguardo* (p. 329-334.).
- Osborne, J. (s.d.). The artistic culture of early medieval Rome: a research agenda for the 21st century. *Roma nell'alto medioevo*, (p. 693-711).
- Pace, V. (2002). La "Felix culpa" di Richard Krautheimer: Roma, Santa Prassede e la "Rinascenza Carolingia". In F. Guidobaldi, & A. Guglia Guidobaldi (A cura di), *Ecclesiae Urbis, Atti del Congresso Internazionale sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, (p. 65-72). Città del Vaticano.
- Pace, V. (2004). Immagini sacre a Roma fra VI e VII secolo: in margine al problema "Roma e Bisanzio". *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*(18), 139-156.
- Pace, V. (2015). Alla ricerca di un'identità: affreschi, mosaici, tavole dipinte e libri a Roma fra VI e IX secolo. In C. Carbonetti Vendittelli, S. Lucà, & M. Signorini (A cura di), *Roma e il suo territorio nel medioevo: le fonti scritte fra tradizione e innovazione: atti del convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Roma, 25-29 ottobre 2012)*, (p. 471-498). Spoleto.

- Palazzo, E. (1993). *Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge: des origines au XIIIe siècle*. Paris.
- Palazzo, E. (2000). *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris.
- Panella, C., & Saguì, L. (s.d.). Consumo e produzione a Roma tra tardoantico e altomedioevo: le merci, i contesti. *Roma nell'alto medioevo*, (p. 757-820).
- Paoli, E. (s.d.). San Martino I: le ragioni di un "culto". In *Martino I papa* (p. 259-296).
- Paroli, L. (A cura di). (1997). *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*. Firenze.
- Paroli, L., & Delogu, P. (A cura di). (1993). La Storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici: Atti del seminario, Roma 2-3 aprile 1992. Firenze.
- Paroli, L., & Vendittelli, L. (A cura di). (2001). *Roma dall'antichità al medioevo II: contesti tardoantichi e altomedievali*. Milano.
- Parravicini Bagliani, A. (2013). *Morte e elezione del Papa. Norme, riti e conflitti. Il Medioevo*. Roma.
- Patlagean, E. (1974). Les armes et la cité à Rome du VII^e au IX^e siècle, et le modèle européen des trois fonctions sociales. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps modernes*(86), 25-62.
- Patlagean, E. (1977). *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IV-VII siècles)*. Paris.
- Patlagean, E. (s.d.). Variation imperales sur le theme romain. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 1-47).
- Patterson, H. (2015). *Le forme della crisi. Produzioni ceramiche e commerci nell'Italia centrale tra Romani e Longobardi (III-VIII secolo d.C.)*. Ravenna.
- Paxton, F. (1990). *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca-London.

- Peltomaa, L. (2001). *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden.
- Peltomaa, L. M., Külzer, A., & Allen, P. (A cura di). (2015). *Presbeia Theotokou. The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*. Wien.
- Pentcheva, B. (2006). *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*. University Park, PA.
- Peri, V. (1995). Le Chiese nell'impero e le Chiese tra i barbari. La territorialità ecclesiastica nella riforma canonica trullana. In G. Nedungatt, & M. Featherstone (A cura di), *The Council in Trullo Revisited* (p. 199-213). Roma.
- Peri, V. (s.d.). La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica. *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, (p. 209-318).
- Pertusi, A. (1964). Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo. *Centri e vie de irradiazione della civiltà nell'alto medioevo, atti della XI Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 18-23 aprile 1963*, (p. 75-134). Spoleto.
- Pertusi, A. (1990). *Il pensiero politico bizantino*. (A. Carile, A cura di) Bologna.
- Peters-Custot, A. (2014). Grecs et Byzantins dans les sources latines de l'Italie (IXe-XIe siècles). *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du 44e Congrès de la SHMESP (Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public), Prague, 23-26 mai 2013*, (p. 181-191). Paris.
- Peters-Custot, A. (2017). L'Autre est le même : qu'est-ce qu'être « grec » dans les sources latines de l'Italie (VIIIe-XIe siècles)? *À la rencontre de l'autre au Moyen Âge. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale, dir. Ph. Josserand, J. Pysiak*, (p. 53-78). Rennes.
- Petersen, J. M. (1984). *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*. Toronto.

- Petersen, J. M. (1987). «Homo omnino latinus»? The Theological and Cultural Background of Pope Gregory the Great. *Speculum*(62), 529-551.
- Philips, G. (1964). Marie et l'Église. Un thème théologique renouvelé. In H. du Manoir (A cura di), *Maria. Études sur la sainte Vierge* (p. 365–419). Paris, 1964.
- Picard, J. (1969). Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III au Xe siècle. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*(81), 851-890.
- Placanica, A. (1999). Teologia polemica e storiografia ecclesiastica nella controversia dei tre capitoli. In A. Quacquarelli (A cura di), *Res Christiana. Temi interdisciplinari di patrologia* (p. 131-254). Roma.
- Pogliani, P. (s.d.). Il perduto oratorio di Giovanni VII nella Basilica di San Pietro in Vaticano. I mosaici. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 240-247).
- Pohl, W. (2000). *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*. Roma.
- Pohl, W. (s.d.). Dinamiche etniche nel corso delle migrazioni. *Le migrazioni nell'alto medioevo*, (p. 1-22).
- Potestà, G. (2011). The Vaticinium of Constans. Genesis and original purposes of the legend of the Last World Emperor. *Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends*(8), 271-289.
- Price, R. (In corso di stampa). The frescoes in Santa Maria Antiqua, the Lateran Synod of 649 and pope Vitalian. *Santa Maria Antiqua. The Sistine Chapel of the Middle Ages, International Conference held at the British School at Rome (December 4-6, 2013)*. E. Rubery; G. Bordi; J. Osborne.
- Price, R., Booth, P., & Cubitt, C. (2014). *The Acts of the Lateran Synod of 649*. Liverpool.

- Prigent, V. (2006). Le rôle des provinces d'Occident dans l'approvisionnement de Constantinople (618-717). Témoignages numismatiques et sigillographiques. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*(118/2), 269-299.
- Prigent, V. (2009). La Sicile byzantine, entre papes et empereurs (6-8 siècle). In D. Engels, L. Geis, & M. Kleu (A cura di), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit: Herrschaft auf Sizilien von der Antike bis zur Frühen Neuzeit* (p. 201-230). Stuttgart.
- Prigent, V. (2010). *La Sicile byzantine de Byzance à L'Islam*. Paris.
- Prigent, V. (2016). Des pères et des fils. Note de numismatique sicilienne pour servir à l'histoire du règne de Constantin IV. In *Le saint, le moine et le paysant: Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (p. 589-616). Paris.
- Prigent, V. (2018). Cutting Losses. The Unraveling of Byzantine Sicily. In K. Wolf, & K. Herbers (A cura di), *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages*. Köln.
- Radiciotti, P. (1998). Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'alto medioevo. *Römische Historische Mitteilungen*(40), 49-118.
- Radiciotti, P. (2006). Il problema del digrafismo nei rapporti fra scrittura latina e greca nel Medioevo. *Nea Rhome*(3), 5-55.
- Rankin, S. (2002). J. McKinnon's "Advent Project", review. *Plainsong and Medieval Music*(11), 73-98.
- Rao, R. (2015). *I paesaggi dell'Italia medievale*. Roma.
- Ravegnani, G. (2004). *I bizantini in Italia*. Bologna.
- Reinink, G. (1992). Ps.-Methodius: a concept of history in response to the rise of Islam. In A. Cameron, & L. Conrad (A cura di), *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material* (p. 149-187). Princeton.

- Richards, J. (1979). *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*. London.
- Richards, J. (1980). *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great*. Boston.
- Riché, P. (s.d.). Da Gregorio Magno a Pipino il Breve (dal secolo VII alla metà del secolo VIII).
In *Storia del Cristianesimo* (p. 619-689).
- Riedinger, R. (1976). Aus den Akten der Lateransynode von 649. *Byzantinische Zeitschrift*(69), 17-38.
- Riedinger, R. (1981). Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*(92), 180-203.
- Riedinger, R. (1998). *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*. Turnhout.
- Rizzi, M. (2009). *Cesare e Dio: potere spirituale e potere secolare in Occidente*. Bologna.
- Romano, J. (2007). The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo. *Antiphon*(11), 43-77.
- Romano, J. (2009). Announcing the Station in Early medieval Rome. *Archive für Liturgiewissenschaft*(51), 345-351.
- Romano, J. (2010). Joy in Waiting? The History of Gaudete Sunday. *Mediaeval Studies*(72), 75-124.
- Romano, J. (2014). *Liturgy and society in early medieval Rome*. Farnham.
- Ronchey, S. (2002). *Lo stato bizantino*. Torino.
- Ronchey, S., & Braccini, T. (A cura di). (2007). *Il mondo bizantino, I. L'Impero romano d'Oriente (330-641)*. Torino.
- Ronchey, S., & Braccini, T. (A cura di). (2008). *Il mondo bizantino, II. L'impero bizantino (641-1204)*. Torino.

- Rovelli, A. (1998). La circolazione monetaria a Roma nei secoli VII e VIII. Nuovi dati per la storia economica di Roma nell'alto medioevo. In *Roma medievale. Aggiornamenti* (p. 79-91). Firenze.
- Rubery, E. (2012). Conflict or Collusion? Pope Martin I (649 – 654/5) and the Exarch Olympius in Rome after Lateran Synod of 649. *Studia Patristica*(339-374).
- Rubery, E. (2012). Conflict or Collusion? Pope Martin I (649–654/5) and the Exarch Olympius in Rome after Lateran Synod of 649. *Studia Patristica*(52), 339–374.
- Russo, E. (2006). La presenza degli artefici greco-costantinopolitani a Roma nel VI secolo. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*(75), 243-298.
- Saguì, L. (2002). Roma, i centri privilegiati e la lunga durata della tarda antichità: dati archeologici dal deposito di VII secolo della Crypta Balbi. *Archeologia Medievale*(29), 7-42.
- Saguì, L. (s.d.). Roma e il mediterraneo: la circolazione delle merci. In *Roma dall'antichità al medioevo* (p. 62-68).
- Sansterre, J. M. (1978). La date des formules 60-63 du Liber Diurnus. *Byzantion*(48), 226-243.
- Sansterre, J. M. (1983). *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*. Bruxelles.
- Sansterre, J.-M. (1982). Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique. In L. Hadermann-Misguich, & G. Raepsaet (A cura di), *Rayonnement grec: Hommages à Charles Delvoye* (p. 377-388). Bruxelles.
- Sansterre, J.-M. (1984). Le pape Constantin I (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos. *Archivum Historiae Pontificiae*(20), 7-30.
- Sansterre, J.-M. (1987). A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique. *Byzantion*(57), 434–440.

- Sansterre, J.-M. (s.d.). Eugenio I. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 603-606).
- Santangeli Valenzani, R. (1999). Le più antiche guide romane e l'itinerario di Einsiedeln. In M. D'Onofrio (A cura di), *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350). Catalogo della mostra, Roma – Palazzo di Venezia, 29 ottobre 1999-26 febbraio 2000* (p. 195-198). Milano.
- Saxer, V. (1989). L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21- 28 septembre 1986*, (p. 917–1033). Roma.
- Saxer, V. (1989). L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, (p. 917-1031). Roma.
- Saxer, V. (s.d.). La Chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 493-637).
- Schacht, J. (1936). Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/642 in arabischer Überlieferung. *Orientalia*(5), 235-246.
- Schieffer, R. (1991). Kreta, Rom und Laon. Vier Briefe des Papstes Vitalian vom Jahre 668 . In *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag* (p. 15-30). Tübingen.
- Schreibeleiter, G. (1982). *Der Bischof in merowingischer Zeit*. Wien.
- Sennis, A. (s.d.). Onorio I. In *Enciclopedia dei Papi, I* (p. 585-589).
- Sennis, A. (s.d.). Sabiniano. In *Enciclopedia dei Papi* (p. 574-577).

- Shoemaker, S. (2008). The Cult of Fashion. The Earliest “Life of the Virgin” and Constantinople’s Marian Relics. *Dumbarton Oaks Papers*(62), 53–74.
- Silvan, P. (1992). Le origini della pianta di Tiberio Alfarano. *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*(62), 3-23.
- Siniscalco, P., & Ermini Pani, L. (A cura di). (2000). *La comunità cristiana di Roma, la sua vita e la sua cultura dalle origini all’Alto Medio Evo*. Città del Vaticano.
- Smith, J. (2014). Care of relics in early medieval Rome. In V. Garver, & O. Phelan (A cura di), *Rome and Religion in the Early Middle Ages: Studies in Honor of Thomas F. X. Noble* (p. 179-205). Ashgate 2014.
- Sotinel, C. (1998-2002). Il fallimento in Occidente: la questione dei Tre Capitoli. In G. Alberigo (A cura di), *Storia del Cristianesimo, III, Le chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)* (p. 407-432). Roma.
- Speiser, J.-M. (1991). Liturgie et programmes iconographiques. *Travaux et memoires*(11), 575-590.
- Spera, L. (2011). Le forme della cristianizzazione nel quadro degli assetti topografico-funzionali di Roma fra V e XI secolo. *Postclassical Archaeologies*(1), 309-331.
- Spera, L. (2014). La cristianizzazione di Roma: forme e tempi. In F. Bisconti, & O. Brandt (A cura di), *Lezioni di Archeologia cristiana* (p. 207-272). Città del Vaticano.
- Spera, L. (2016). Il papato e Roma nell’VIII secolo. Rileggere la "svolta" istituzionale attraverso la documentazione archeologica. *Rivista di archeologia cristiana*(92), 393-430.
- Spera, L. (2017). Note sull’oratorio di San Cesareo al Palatino. *Rivista di archeologia cristiana*(93), 505-560.
- Spera, L. (s.d.). La cristianizzazione del Foro Romano e del Palatino. Prima e dopo Giovanni VII. In *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio* (p. 96-109).

- Stein, E. (1935). La période byzantine de la papauté. *Catholic Historical Review*, 21, 129-163.
- Steinby, E. (A cura di). (1993-2000). *Lexicon topographicum urbis Romae*, 6 vol. Roma.
- Strohm, M. (1983). Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt II. Ein Faktum von ökumenischer Bedeutung. *Annuario Historiae Conciliorum*(15), 249-59.
- Stroll, M. (1997). Maria Regina: Papal Symbol. In A. Duggan (A cura di), *Queens and Queenship in Medieval Europe* (p. 173–203). London.
- Susi, E. (s.d.). Leone II, santo. In *Enciclopedia dei Papi*, I (p. 617-620).
- Susi, E. (s.d.). Severino. In *Enciclopedia dei Papi*, I (p. 590-592).
- Susi, E. (s.d.). Teodoro I. In *Enciclopedia dei Papi*, I (p. 594-598).
- Tabacco, G. (1979). *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo Italiano*. Torino.
- Tabacco, G. (2012). *Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell'alto medioevo*. Brescia.
- Tabacco, G. (s.d.). La situazione politica italiana nel VII secolo. In *Martino I papa* (p. 3-19).
- Taddei, A. (2013). Some topographical remarks on Pope Constantine's journey to Constantinople (710-711). *Eurasian Studies*(11), 53-78.
- Taddei, A. (2016). Il VII secolo. In M. D'Onofrio (A cura di), *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo* (p. 145-180). Roma.
- Taft, R. (1980-1981). The liturgy of Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers*(34-35), 45-75.
- Taft, R. (1986). *The Liturgy of the Hours in the East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. Collegeville.
- Tate, G. (2004). *Justinien : L'épopée de l'Empire d'Orient (527-565)*. Paris.
- Tempesta, C. (A cura di). (2010). *L'icona murale di Santa Sabina all'Aventino*. Roma.
- Teuillet, S. (1984). *Des Goths à la nation gothique*. Paris.

- Thacker, A. (2000). In search of saints: the English church and the cult of Roman apostles and martyrs in the seventh and eighth centuries. In J. Smith (A cura di), *Early medieval Rome and the Christian West: Essays in honour of Donald A. Bullough* (p. 247-277). Leiden.
- Thacker, A. (2008). Rome of the Martyrs: Saints, Cults and Relics, Fourth to Seventh Centuries. In C. Neuman de Vegvar, & E. Ó Carragáin (A cura di), *Felix Roma: The Production, Experience and Reflection of Medieval Rome* (p. 13-50). Aldershot.
- Thacker, A. (2014). Rome: The Pilgrims' City in the Seventh Century. In F. Tinti (A cura di), *Rome in the early Middle Ages: pilgrimage, art, and politics* (p. 89-140). Turnhout.
- Thanner, A. (1989). Papst Honorius I. (625–8). Sankt-Ottilien.
- Themelly, A. (2000). Il mosaico di San Venanzio in Laterano (640-649). Arte romana e influssi dall'Oriente bizantino negli anni della crisi monotelita. *Romanobarbarica*(16), 317-345.
- Themelly, A. (2009). Sulle immagini di Maria Regina a Roma nell'VIII secolo. *Romanobarbarica*(19), 291-304.
- Thunø, E. (2002). *Image and relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*. Roma.
- Thunø, E. (2003). The Cult of the Virgin, Icons and Relics in Early Medieval Rome. A Semiotic Approach. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, Institutum Romanum Norvegiae*(27), 79–101.
- Tinti, F. (A cura di). (2010). *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art and Politics*. Roma.
- Toubert, P. (s.d.). Scrinium et Palatium: la formation de la bureaucratie romano-pontificale aux VIII-IX siècles. In *Roma fra Oriente e Occidente* (p. 56-120).
- Tronzo, W. (1985). The prestige of Saint Peter's: observations on the function of monumental narrative cycles in Italy. *Studies in the History of Art*(16), 93-112.

- Ullmann, W. (1972). *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. London.
- Valenti, M. (2005). *Dopo la fine delle ville. Le campagne dal VI al IX secolo*. Mantova.
- Valenti, M. (2009). I villaggi altomedievali in Italia. *Arqueología de las Aldeas en la Alta Edad Media*, (p. 29-55). Vitoria-Gasteiz.
- Van Dieten, J. (1972). *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VII. (610-705)*. Amsterdam.
- Van Dijk, A. (1995). *The Oratory of Pope John VII (705–707) in Old St. Peter's*, PhD dissertation. Johns Hopkins University.
- Van Dijk, A. (2001). Jerusalem, Antioch, Rome, and Constantinople: The Peter Cycle in the Oratory of Pope John VII (705-707). *Dumbarton Oaks Papers*(55), 305-28.
- Van Dijk, A. (2004). Types and Antitypes in S. Maria Antiqua: The Old Testament Imagery on the Transennae. In J. Osborne, J. Brandt, & G. Morganti (A cura di), *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo. Atti del colloquio internazionale, Roma, 5-6 maggio 2000*, (p. 113-127). Roma.
- Van Dijk, A. (2006). Domus Sanctae Dei Genetricis Mariae: Art and Liturgy in the Oratory of Pope John VII. In E. Thunø, & S. Kaspersen (A cura di), *Decorating the Lord's Table* (p. 13-42). Copenhagen.
- Van Dijk, A. (2013). The Veronica, the Vultus Christi and the Veneration of Icons in Medieval Rome. In R. McKitterick, J. Osborne, C. Richardson, & J. Story (A cura di), *Old Saint Peter's, Rome* (p. 229–56). Cambridge.
- Van Dijk, S. (1961). The Urban and Papal Rites in Seventh and Eight Century Rome. *Sacris Erudiri*(12), 411-487.
- Van Dijk, S. (1963). Gregory the Great, founder of the urban “Schola cantorum”. *Ephemerides Liturgicae*(77), 345-356.

- Vikan, G. (1982). *Byzantine Pilgrimage Art*. Washington.
- Vives, J. (1963). *Concilios visigoticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid.
- Vogel, C. (1986). Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres. In J. Fontaine (A cura di), *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, (p. 267-276). Paris.
- Vogel, C. (1986). *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, DC.
- Von Falkenhausen, V. (2003). Notes on the Byzantine Inscription from Orbetello. In E. Fentress (A cura di), *Cosa, V: An Intermittent Town. Excavations 1991-1997* (p. 87-91). Ann Arbor.
- Von Falkenhausen, V. (2015). Roma greca. Greci e civiltà greca a Roma nel medioevo. *Roma e il suo territorio nel medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione, Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti, Roma, 25-29 ottobre 2012*. Spoleto.
- Von Falkenhausen, V. (s.d.). San Pietro nella religiosità bizantina. In *Bisanzio, Roma e l'Italia* (p. 627-658).
- Von Falkenhausen, V. (s.d.). Sergio I, santo. In *Enciclopedia dei papi, I* (p. 633-637).
- Von Schonborn, C. (1975). La primauté romaine vis-à-vis d'Orient pendant la querelle du monothélisme. *Istina*(20), 476-492.
- Waller, G. (2015). *A Cultural Study of Mary and the Annunciation: From Luke to the Enlightenment*. London.
- Ward-Perkins, B. (2005). *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford.
- Wellen, G. (1961). *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit*. Utrecht.

- Wessel, S. (2001). Literary forgery and the Monothelete controversy: some scrupulous uses of deception. *Greek, Roman and Byzantine Studies*(42), 201-220.
- Wessel, S. (2006). The politics of text and tradition in the Council of Constantinople III (AD 680/1). *Annuario Historiae Conciliorum*(38), 35-54.
- Wickberg, P. (1978). The Eighth Century Archbishops of Ravenna: An Ineffectual Alternative to Papalism. *Studies in Medieval Culture*(12), 25-33.
- Wickham, C. (1981). *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400–1000*. Totowa.
- Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford.
- Willis, G. (1968). *Further Essays in Early Roman Liturgy*. London.
- Winkelmann, F. (2001). *Der monergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt a. M.
- Winterhager, P. (2016). Rome in the Seventh-Century Byzantine Empire: A Migrant's Network Perspective from the Circle of Maximos the Confessor. In N. Matheou, T. Kampianaki, & L. M. Bondioli (A cura di), *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities* (p. 191-206). Leiden.
- Winterhager, P. (2020). *Migranten und Stadtgesellschaft. Griechischsprachige Einwanderer und ihre Nachkommen im frühmittelalterlichen Rom*. Berlin-Boston.
- Wisskirchen, R. (1999). Zur Apsisstirwand von SS. Cosma e Damiano/Rom. *Jahrbuch für Antike und Christendom*(XLII), 177-179.
- Wisskirchen, R. (2003). Der Fassandenschmuck von Alt-St. Peter in Rom und anderen Basiliken. *Rivista di archeologia cristiana*(79), 469-494.

- Wolf, G. (2005). Icons and Sites. Cult Images of the Virgin in Medieval Rome. In M. Vassilaki (A cura di), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (p. 23–49). Aldershot.
- Wolf, K., & Herbers, K. (A cura di). (2018). *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages*. Köln .
- Wood, I. (2014). Between Rome and Jarrow: papal relations with Francia and England, from 597 to 716. *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo, LXI Settimana di Studio del CISAM, 4-9 aprile 2013*, (p. 297-320). Spoleto.
- Wood, I. (2016). The Transformation of Late Antiquity 1971 – 2015. *Networks and Neighbors*.
- Wortley, J. (2005). The Marian Relics at Constantinople. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*(45), 171–87.
- Zanini, E. (1998). *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*. Bari.
- Zavagno, L. (2009). *Cities in Transition: Urbanism in Byzantium between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Oxford.
- Zimmermann, H. (A cura di). (1976). *Liber Diurnus: Studien und Forschungen von Leo Santifaller*. Stuttgart.