

MAURO MORMINO

LA CONVOCAZIONE DELLE SEDI PATRIARCALI D'ORIENTE  
ALL'VIII CONCILIO ECUMENICO (869-70):  
ANTIOCHIA E GERUSALEMME*Premessa*

Il concilio tenutosi a Costantinopoli dall'ottobre dell'869 al marzo dell'870 è comunemente considerato un momento risolutivo nella annosa disputa tra il patriarcato bizantino e la Sede di Roma, avente come protagonisti il patriarca Fozio (858-867) ed il suo predecessore Ignazio (847-858). Esso è parimenti ritenuto il concilio che vide il prevalere delle posizioni della Curia pontificia, nella summenzionata crisi ecclesiastica, ed il trionfo in Oriente del primato giurisdizionale del soglio petrino. Considerato come ecumenico dai suoi contemporanei, almeno per un breve periodo<sup>1</sup>, pur trionfando da un punto di vista canonico e normativo non riuscì a sanare davvero le profonde divisioni ormai in atto tra la Cristianità latina e quella greca. Per quanto ancora oggi la sua ecumenicità non sia un dato del tutto condiviso (posizione recentemente rivista in ambito cattolico-romano e da sempre rigettata in quello ortodosso)<sup>2</sup> l'assise conciliare vide comunque l'effettiva, oltretutto necessaria, partecipazione delle restanti Sedi della Pentarchia: Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. La

<sup>1</sup> Vd. C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, «Studi medievali», 8 (1967), 131, n. 248.

<sup>2</sup> Vd. a proposito i contributi di V. PERI, *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'Impero romano all'Europa moderna*, Padova 2002, 269-346; L. CANFORA, *Due concili: un'unica posta in gioco*, in ID., *Le vie del classicismo*, III, Bari 2004, 7-22.

condotta tenuta nel corso delle dieci sessioni dai rappresentanti delle tre Sedi d'Oriente, idealmente gravitanti intorno al soglio imperiale bizantino ma *de facto* soggette all'autorità del Califfato abbaside, diede certo forza alle risoluzioni anti-foziane ma soprattutto sostenne la politica imperiale della appena sorta dinastia Macedone (867-1056). Decisa sì ad inaugurare un nuovo corso nei rapporti tra Bisanzio e l'Occidente ma, al contempo, convinta della necessità di una pacificazione durevole all'interno di una Chiesa bizantina divisa in opposte fazioni.

Questo progetto imperiale fu coordinato ed elaborato insieme alle Sedi di Antiochia e Gerusalemme – le prime in ordine di tempo a rispondere alla convocazione – e la sua elaborazione è ben evidente nei mesi che preludono l'inaugurazione ufficiale dei lavori sinodali e nel corso della prima sessione degli stessi. Gran parte delle letture degli eventi conciliari, spesso mediate dalla trasmissione latina degli *Acta* ad opera di Anastasio Bibliotecario, inducono a ritenere che le posizioni dei patriarcati orientali tendessero all'incondizionato avallo delle decisioni romane, senza opporre particolari resistenze ed operando una scelta che avrebbe testimoniato unità e fraternità intorno al soglio di Pietro. Una posizione comprensibile guardando ai risultati finali del concilio<sup>3</sup>.

Ma un approccio ai testi prodotti dai legati orientali – nel nostro caso quelli antiocheni e gerosolimitani – ed al contesto che soggiace alla loro redazione permette di comprendere le effettive ragioni e la cogenza delle scelte politico-ecclesiali compiute. Pur innanzi alla vittoria di Roma e dei *synodica* pontifici, infatti, Antiochia e Gerusalemme cercarono di sostenere, supportate da presso dagli auspici imperiali, le ragioni della autonomia della Sede costantinopolitana e del suo patriarca. Segno di una resistenza sottile eppur presente. Le pagine che seguono intendono porre l'attenzione su tali ragioni ed offrire un possibile ed ideale punto d'avvio per una indagine che dedichi una maggiore comprensione al ruolo delle Sedi d'Oriente, sotto governo abbaside, in questa fase di una delle dispute ecclesiastiche più significative del sec. IX: la *questione foziana*. Un simile punto di

<sup>3</sup> D. STIERNON, *Costantinopoli IV*, Città del Vaticano 1998, 141-67.

vista permette di leggere la dimensione ecumenica del concilio non solo quale necessaria formalità ma, soprattutto, al di fuori della consueta dialettica dello scontro che spesso vede quali protagonisti esclusivi i sogli di Roma e Costantinopoli.

*Dopo Fozio: 26 settembre 867*

Nella notte tra il 23 ed il 24 settembre 867, a seguito di un violento quanto improvviso colpo di mano ai danni dell'imperatore titolare Michele III l'Amorita (842-67), il co-imperatore Basilio I il Macedone (867-86) pervenne al soglio dell'Impero d'Oriente<sup>4</sup>. Appena due giorni dopo, il 26 settembre, il nuovo imperatore provvedeva ad allontanare il patriarca Fozio inviandolo in esilio presso il monastero di Skepi sul Bosforo<sup>5</sup>. Egli era deciso a sanare l'ormai quasi decennale conflitto tra la Sede di Roma e quella di Costantinopoli originatosi con la consacrazione *per saltum* di Fozio nel dicembre 858 che sostituì, in maniera ritenuta illecita e contraria ai canoni, il patriarca regnante Ignazio. Basilio I agì mettendo in pratica le sentenze canoniche che la Curia pontificia aveva emesso contro Fozio ed i suoi sostenitori. Queste erano state ufficializzate nella sinodo lateranense dell'863 da papa Nicola I (858-67) – sempre oppostosi alla legittimità del patriarcato foziano – ma erano rimaste inattuata ed inascoltate in Oriente, almeno, sino a quel momento<sup>6</sup>.

Argomento scottante, dal quale il *basileus* appena insediatosi intendeva prendere risolutamente le distanze, era il concilio che Fozio aveva convocato poco prima della sua caduta, nell'agosto - settembre

<sup>4</sup> Vd. NICETAS DAVID, *The Life of Patriarch Ignatius*, text and transl. by A. SMITHIES with notes by J. M. DUFFY, Washington D.C. 2013, cap. 53, 78, ll. 6-20 (nel corso di questo lavoro SMITHIES); *Le Liber Pontificalis*, texte, introd. et commentaire par L. DUCHESNE, II, Paris 1892, CVIII. *Hadrianus II (867-872)*, capp. XXII-IV, 178, ll. 1-11.

<sup>5</sup> SMITHIES, cap. 53, 78, ll. 22-24.

<sup>6</sup> Vd. *Le Liber Pontificalis*, II, CVII. *Nicolaus I (858-867)*, cap. XLII, 159; M.G.H. *Concilia IV, Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche 860-874*, Hannover 1998, 142-46.

867. Che lo stesso Basilio, in tale data ancora co-imperatore, aveva presieduto insieme a Michele III. Con quel concilio il patriarca aveva risposto alle ingerenze della Chiesa romana nell'evangelizzazione del khanato di Bulgaria che Bisanzio riteneva, ormai, zona di influenza esclusiva della propria Chiesa. Il concilio, consegnato alla storia successiva quale *conciliabulum* o ψευδοσύλλογος, condannò soprattutto gli errori di natura rituale e disciplinare imputati alle Chiese d'Occidente (i quali rischiavano ora di propagarsi in terra bulgara) ma soprattutto disconobbe Nicola I quale legittimo pontefice di Roma deponendolo «in absentia»<sup>7</sup>. Per Fozio quelle furono le decisioni di una assise ecumenica in piena regola che poteva contare sull'avallo dei vicari giunti dalle Sedi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme<sup>8</sup>.

Onde testimoniare in modo più che mai chiaro la propria svolta politica filo-romana, Basilio aveva informato papa Nicola I con una prima lettera poco dopo la rimozione di Fozio. Il testo non ci è pervenuto ma possiamo intuirne i contenuti grazie al riassunto fattone in una successiva lettera imperiale (dicembre 867) tramandataci negli *Acta* latini del concilio dell'869-70, redatti da Anastasio Bibliotecario

<sup>7</sup> Sul concilio dell'867, ed i suoi effettivi contenuti, siamo scarsamente informati e gran parte delle notizie che lo riguardano dipendono da fonti ostili a Fozio la cui obiettività genera non pochi dubbi. Vd. SMITHIES, cap. 52, 76, ll. 4-16; *The Synodicon Vetus*, text, transl. and notes by J. DUFFY and J. PARKER, Washington D.C. 1979, cap. 161, 138; *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, recensuit, emendavit, adnotatione critica instruxit C. LEONARDI post cuius obitum recognovit, prolegomenis, notulis, indicibus exornavit A. PLACANICA, Firenze 2012, ANASTASII *Praefatio*, 11-2, ll. 147-65; J. HERRIN, *Margins and Metropolis: Authority Across the Byzantine Empire*, Princeton 2013, 247-53.

<sup>8</sup> Vd. l'enciclica di Fozio *ad sedes orientales* in PHOTII PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI *Epistulae et Amphilochia*, recensuit B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK, I/1, Leipzig 1983, ep. 2, 51, ll. 317-21. I supposti legati delle Sedi patriarcali d'Oriente – Giorgio, Leonzio e Sergio – furono interrogati, nel corso del concilio dell'869-870, perché considerati impostori al soldo di Fozio: vd. *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio VIII, 257-60, ll. 100-91, Actio IX, 298-302, ll. 626-722 e Actio X, 345-46, ll. 998-1006; D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, Πρᾶξις ε', coll. 384 C-385 E e Πρᾶξις θ', col. 397 A/B. Vd. J.-M. SANSTERRE, *Les représentants des patriarchats au concile photien d'août-septembre 867, «Byzantion»*, 43 (1973), 195-228.

e, in forma più breve, dall'epitome greca degli stessi<sup>9</sup>. Al suo interno Basilio dichiarava che al momento della propria salita al trono aveva trovato la Chiesa costantinopolitana oppressa da un male incurabile poiché «legitimo rectore denudatam, tyrannide detentam». Soggetta alla servitù di un «pastor alienus», colei che avrebbe dovuto governare come una *regina* aveva finito per mutarsi in una rassegnata *ancilla*<sup>10</sup>. Poco dopo, il 23 novembre 867, si compiva un ulteriore passo nel percorso di 'normalizzazione' ecclesiastica con la solenne restituzione di Ignazio al timone della propria Chiesa<sup>11</sup>. Quest'ultimo, in dicembre<sup>12</sup>, si unì a Basilio I nell'invio di nuove lettere ufficiali per Nicola I che descrissero in maniera ancor più compiuta i fatti succedutisi nei due mesi appena trascorsi. Le missive<sup>13</sup> furono affidate ad una delegazione, guidata dallo *spatharios* imperiale Basilio, composta da vescovi in rappresentanza sia di Ignazio che di Fozio<sup>14</sup> i quali portarono con sé le copie degli atti del concilio foziano dell'867<sup>15</sup>. Ma la delegazione bizantina diretta a Roma non trovò sul soglio pon-

<sup>9</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, coll. 308 E-409 B.

<sup>10</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio III, 87, ll. 99-111; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις γ', col. 324 C/D.

<sup>11</sup> Vd. SMITHIES, capp. 58-9, 84; *Le Liber Pontificalis*, II, CVII, cap. LXXVI, 165; V. GRUMEL - J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, II, Paris 1972, n° 500; *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, XVIII, n. 31 e *ibid.*, ANASTASII *praefatio*, 14, ll. 219-27.

<sup>12</sup> Seguiamo la datazione proposta da M. MCCORMICK, *Le origini dell'economia europea. Comunicazioni e commercio 300-900 d.C.*, Milano 2008, Appendice 4, 1053, n° 568; 1054, n° 573; 1056, n° 589. Pensa al dicembre 868 F. DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, 139-40.

<sup>13</sup> Vd. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, I, München-Berlin 1924, 58, n. 474; GRUMEL-DARROUZÈS, *Les Regestes*, n° 529.

<sup>14</sup> Sui componenti della missione vd. *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, ANASTASII *Praefatio*, 14, ll. 232-47 e Actio III, 89, ll. 149-55; M.G.H. *Epistularum*, VII, *Karolini Aevi* IV, Berolini 1912, *Hadriani II. papae epistolae ad res orientales pertinentes*, edidit E. PERELS, Berolini 1912, ep. 40, 758, ll. 3-9 e ll. 11-7; *Le Liber Pontificalis*, II, CVIII, capp. XXIII-IV, 178; SMITHIES, cap. 60, 86, ll. 2-11.

<sup>15</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, ANASTASII *Praefatio*, 14, ll. 241-47; *Le Liber Pontificalis*, II, CVIII, capp. XXVII-XXXIII, 178-79; SMITHIES, cap. 57, 83-4, ll. 19-31/1-6. Vd. il comm. di L. BRUBAKER - J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclastic Era (ca. 680-850): The Sources*, Aldershot 2001, 52-54 (con bibliografia).

tificio Nicola I: il papa era defunto il 13 novembre<sup>16</sup>. A riceverla, nell'estate inoltrata dell'868 (o al più tardi ai primordi di quella dell'869)<sup>17</sup>, fu il suo successore Adriano II (867-72) insediatosi nel dicembre 867<sup>18</sup>.

Basilio I, comunque, non rivolgeva il proprio sguardo solo alle rive del Tevere. Per superare il concilio foziano dell'867 era necessario opporvi, in prima istanza, una assise dalla riconosciuta ecumenicità. Perciò la convocazione dei patriarcati di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme – stavolta rappresentati attraverso vicari legittimi ed accompagnati da valide credenziali – era un passo indispensabile. Non meno importante assicurarsi che la riacquisita posizione di Ignazio e la conseguente ratifica della condanna di Fozio ricevessero il sostegno delle Chiese d'Oriente, arginando ulteriori e residue dispute ed incassando un esplicito appoggio alla propria politica ecclesiastica. Pertanto nel dicembre 867 partì da Costantinopoli un'altra ambasceria, anch'essa latrice di lettere imperiali e patriarcali (entrambe perdute), diretta ai patriarchi di Antiochia e Gerusalemme<sup>19</sup>. Per quel che riguarda i dettagli di questo viaggio, dobbiamo rivolgerci in prima istanza al *bios* del patriarca Ignazio di Niceta David il Paflagone. L'agiografo dedica una lunga sezione allo svolgimento dell'VIII concilio<sup>20</sup> ed esordisce ricordando proprio la missione orientale organizzata da Basilio I. Questa, in ossequio ad una prassi ormai tradizionale nei contatti tra l'Impero ed il Califfato, era composta da lettere e doni<sup>21</sup> per il τὸν τῆς Συρίας ἄρχοντα da identificarsi con il califfo al-Mu'tazz (866-69)<sup>22</sup>. L'ambasceria potrebbe essersi diretta a Samarra,

<sup>16</sup> SMITHIES, cap. 60, 86, ll. 2-11; *Le Liber Pontificalis*, II, CVII, cap. LXXXIII, 167.

<sup>17</sup> MCCORMICK, *Le origini*, Appendice 4, n° 589, 1056, n. 154.

<sup>18</sup> *Le Liber Pontificalis*, II, CVIII, cap. IX, 175.

<sup>19</sup> STIERNON, *Costantinopoli IV*, 73.

<sup>20</sup> SMITHIES, capp. 61-7, 86-94.

<sup>21</sup> Sul valore politico degli scambi di lettere e doni nel contesto dei rapporti diplomatici tra Impero e Califfato vd. la sintesi (con bibliografia) di N. DROCOURT, *Christian-Muslim Diplomatic Relations. An Overview of the Main Sources and Themes of Encounter (600-1000)*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. by D. THOMAS and A. MALLETT, II (900-1050), Leiden 2010, 34-40 e 66-70.

<sup>22</sup> Sull'impiego del titolo di ἄρχων τῆς Συρίας per il califfo, vd. CONSTANTINI POR-

capitale abbaside – in luogo di Baghdad – dall’836 all’892<sup>23</sup>. I buoni uffici imperiali, conclude Niceta, permisero alle tre Sedi orientali di inviare i propri vicari<sup>24</sup>. Questa testimonianza è per certi versi unica, almeno nei dettagli offerti, poiché non si trova un riscontro così circostanziato degli eventi in altre fonti latine o greche, tendenzialmente più generiche nel riferirsi alla convocazione delle Sedi patriarcali d’Oriente più attente, al contrario, nel riferire della convocazione dei legati di Roma. Essa, inoltre, non è riportata dalle fonti arabe per il periodo in questione.

Un’altra attestazione dello sforzo diplomatico imperiale ci viene però offerta da uno dei legati orientali, il gerosolimitano Elia (che conosceremo meglio in seguito), nel corso della quarta sessione dell’VIII concilio. Egli menziona degli *apocrisarios*<sup>25</sup> in qualità di latori delle lettere del patriarca e dell’imperatore, ovvero i *Cyprios* Isaia e Spiridione, probabilmente appartenenti all’apparato amministrativo imperiale<sup>26</sup>, che Basilio I «ad patriarcham nostrum misit»<sup>27</sup>. Purtroppo le notizie sui due, sulle eventuali altre tappe del loro viaggio o una udienza califfale non vanno oltre quest’ accenno fugace il quale conferma almeno il passaggio degli inviati imperiali da Gerusalemme e l’avvenuta consegna delle lettere<sup>28</sup>.

La testimonianza di Elia potrebbe integrarsi con quella offerta da Niceta David anche se, al contempo, non andrebbe scartata l’ipotesi per cui la missione possa non essersi spinta sino a Samarra. I due

PHYROGENITI IMPERATORIS *De cerimoniis Aulae Byzantinae libri duo*, recensuit I. REISKII, I, Bonnae 1829, II, 15, 570, I, 14 e II, 47, 682, I, 18, 686, II, 14-22. Su al-Mu’tazz vd. C. E. BOSWORTH, *Al-Mu’tazz bi ‘llāh*, in *The Eycyclopaedia of Islam*, ed. by C. E. BOSWORTH - E. VAN DONZEL - W. P. HEINRICHS - CH. PELLAT, VII, Leiden - New York 1993, 793-94.

<sup>23</sup> Vd. A. NORTHEGE, *Sāmarrā’*, in *The Eycyclopaedia of Islam*, ed. by C. E. BOSWORTH - E. VAN DONZEL - W. P. HEINRICHS - G. LECOMTE, VIII, Leiden 1995, 1039-41.

<sup>24</sup> SMITHIES, cap. 61, 86, II, 14-21.

<sup>25</sup> Vd. N. OIKONOMIDES, *Ambassadors*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A. P. KAZHDAN, I, New York - Oxford 1991, 75.

<sup>26</sup> Vd. D. NERLICH, *Diplomatische Gesandtschaften zwischen Ost- und Westkaisern 756-1002*, Bern 1999, 116-20.

<sup>27</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio IV, 137, II, 994-97.

<sup>28</sup> I due legati non si recarono in Egitto poiché, come attesta il patriarca di Alessandria nella sua lettera, le missive di convocazione giunsero presso di lui solo molto

*apocrisarios* imperiali potrebbero aver puntato direttamente verso la Siria e la Palestina e, li giunti, aver ricevuto dalle autorità islamiche locali le condizioni per l'invio dei legati patriarcali; cosa che, comunque, non escluderebbe la mediazione diretta o indiretta dello stesso califfo. Alcune di queste condizioni ben si evincono nelle lettere dei patriarchi Teodosio di Gerusalemme (867-79)<sup>29</sup> e Michele I di Alessandria (860-70/71 ca.)<sup>30</sup> lette, rispettivamente, nel corso della prima<sup>31</sup> e della nona sessione<sup>32</sup> del concilio. Entrambe, nelle clausole finali, auspicavano un impegno effettivo nel riscatto di prigionieri del Califfato ancora in mano bizantina<sup>33</sup>.

tempo dopo e tramite le autorità abbasidi, vd. *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio IX, 277, ll. 98-103; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις θ', col. 392 B-C.

<sup>29</sup> M. LE QUIEN, *Oriens Christianus in Quatuor Patriarchatus digestus; quo exhibentur Ecclesiae, Patriarchae, caeterique Praesules totius Orientis*, III, Parisiis 1750, coll. 370 C-460 B; DOSITHEOS II NOTARAS, *Παραλειπόμενα ἐκ τῆς ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων*, in *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, edidit A. PAPAPOPOULOS-KERAMEUS, I, Petroupoleos 1891 (rist. an. Bruxelles 1963), 242; G. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, III, Padova 2006, 1002; M. GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge - New York 1997, 460-61.

<sup>30</sup> LE QUIEN, *Oriens Christianus*, coll. 470 B-472 A; FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, II, Padova 1988, 584. Michele I era figlio dell'agiato ed influente notevole melchita Bukām (Pacomio) originario di Būrah (odierna Kafr al-Baṭṭīkh), cittadina sul Delta a ovest di Damietta (vd. R. STEWART, *Būrah*, in *The Coptic Encyclopedia*, edited by A. S. ATIYA, II, New York 1991, 425). Oltre a queste notizie gli *Annales* del patriarca melchita Eutichio (Sa'id ibn Batriq) di Alessandria (935-940) aggiungono che Bukām fu anche governatore di Būrah sotto al-Ma'mūn (813-833) e finanziatore dei restauri di alcune chiese in Palestina durante il patriarcato di Tommaso di Gerusalemme (807-821) (come ricordato in P.G. 111, coll. 1130 C-1132 A). Vd. anche M. MCCORMICK, *Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church Between Antiquity and the Middle Ages*, Washington D.C. 2011, 180, n. 83.

<sup>31</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46-50, ll. 450-539; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', coll. 313 D-316 A.

<sup>32</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio IX, 276-81, ll. 88-180; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις θ', coll. 392 B-393 B.

<sup>33</sup> Tale prassi era diventata caratteristica nei rapporti tra i due imperi fin dai primordi del IX secolo. Vd. H. KENNEDY, *Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-Eleventh Century*, in *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, ed. by J. SHEPARD and S. FRANKLIN, Cambridge 1992, 137-40. Le fonti



I primi due legati giunti da Oriente, tra la prima e la seconda metà dell'868, furono Tommaso metropolita di Tiro, rappresentante del patriarcato di Antiochia, e il presbitero e sincello Elia, del primo sia interprete che portavoce<sup>34</sup>. Il sincello partecipava al concilio in rappresentanza del patriarca gerosolimitano Teodosio del quale recava la summenzionata missiva indirizzata ad Ignazio. Essa forniva garanzie sia per Elia quanto, se non soprattutto, per Tommaso poiché la Sede antiochena era in quel momento priva del suo patriarca. Da alcune dichiarazioni di Elia nel corso del concilio apprendiamo che, al loro arrivo a Costantinopoli, i legati orientali vennero fraternamente ricevuti da Basilio I il quale impose su di loro proprio *enkolpion*<sup>35</sup>. Con quel gesto, fortemente simbolico, il sovrano indicava il proprio favore ai due legati riconoscendone il mandato ma, al contempo, rammentava loro come esso rappresentasse il «iudicium Ecclesiae» | τὸ κρῖμα τῆς ἐκκλησίας che Dio avrebbe richiesto da loro in vista del concilio<sup>36</sup>. Un giudizio che non si sarebbe dovuto esprimere «per favorem neque per gratiam vel odium» | ἵνα μηδὲν κατὰ προσπάθειαν ἢ ἐμπάθειαν<sup>37</sup>. Sarebbe stato infatti ben più adatto per Tommaso ed Elia giudicare non secondo personali preferenze o riguardi bensì in accordo alla giustizia (*Ef* 6, 9; *Col* 3, 25; 1 *Pt* 1, 17). Poiché è scritto,

arabe riportano uno scambio di prigionieri tra bizantini ed abbasidi presso il fiume Lamos, in Cilicia, nell'872 (del resto dubbio). Ma, eccetto la sua vicinanza temporale con il concilio, non sussistono elementi validi per connetterlo alle richieste epistolari di Alessandria e Gerusalemme. Vd. comunque a proposito la testimonianza di Al-Mas'ūdī (897-957), in A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, II/2 *La dynastie macédonienne (867-959)*, Bruxelles 1950, 408; e da Al-Maqrīzī (1364-1442) in M. CAMPAGNOLO-POTHITOU, *Les échanges de prisonniers arabes entre Byzance et l'Islam aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, «Journ. of Oriental and African Studies», 7 (1995), 20.

<sup>34</sup> Il metropolita di Tiro era forse uso ad esprimersi piuttosto in lingua araba (e/o siriana) che in greco. Elia di Gerusalemme si fa garante e interprete del collega dimostrandosi almeno bilingue, vd. *Gesta sanctae ac universalis synodi*, Actio I, 45, ll. 424-25.

<sup>35</sup> Vd. *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio V, 150-51, ll. 235-36 e la glossa 63, ad l. 236; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις γ', col. 341 B/C.

<sup>36</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio V, 151, ll. 236-37; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις γ', col. 341 C.

<sup>37</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio V, 151, ll. 237-38; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, Πρῶξις γ', col. 341 C.

«Ne miserearis pauperis in iudicio (*Es* 23, 3) nec accipias personam potentis (*Lev* 19, 15)»<sup>38</sup>. I legati accettarono di buon grado di conformarsi a quanto loro richiesto poiché, in fondo, era quanto la giustizia a loro avviso richiedeva<sup>39</sup>. Il richiamo dell'imperatore ai principi di un giudizio imparziale, modellati su basi vetero e neotestamentarie, poteva contare su modelli illustri nella tradizione greco-romana ed è topico nella concezione bizantina della giustizia e della sua amministrazione da parte di un 'buon' sovrano<sup>40</sup>.

### *Le lettera del patriarca Teodosio di Gerusalemme*

La lunga permanenza costantinopolitana dei legati orientali, in attesa della delegazione pontificia (giunta solo nel settembre 869), certo permise loro di rendere ben nota la propria identità e la legittimità delle proprie credenziali, nondimeno, esse furono presentate nuovamente alla prima sessione il 5 ottobre 869. La redazione più completa della missiva del patriarca Teodosio di Gerusalemme ci è pervenuta grazie alla traduzione latina preparata da Anastasio Bibliotecario<sup>41</sup>; l'epitome greca degli *Acta* manca, infatti, dell'intera parte iniziale riportando solo le clausole finali<sup>42</sup>.

Esordendo dopo la tradizionale *salutatio* di apertura, il patriarca Teodosio esprimeva il proprio gaudio nell'aver ricevuto le *dignissimae* lettere di Ignazio augurandogli di essere custodito per il futuro «ab omni malitia»<sup>43</sup>. Non poteva però nascondere il dispiacere causatogli dall'aver appreso della *dissonantia* che, simile ad una perico-

<sup>38</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio V, 151, ll. 238-41; (questa parte è assente nell'epitome greca).

<sup>39</sup> *Ibid.*, ll. 242-43; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις γ', col. 341 C.

<sup>40</sup> Sulla celebrazione del senso giustizia e di equità attribuiti a Basilio vd. le testimonianze di A. VOGT - I. HAUSHERR, *Oraison funèbre de Basil I par son fils Léon VI le Sage*, «Orientalia Christiana», 26 (1932), 56-62; P. A. AGAPETOS, *Ἡ εἰκόνα τοῦ Ἀυτοκράτορα Βασιλείου Α' στή φιλομακεδονική γραμματεία (867-959)*, «Ἑλληνικά», 40 (1989), 285-322.

<sup>41</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46-50, ll. 450-539

<sup>42</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις α', coll. 313 D-316 A.

<sup>43</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 47, ll. 454-57.

losa affezione, si era sviluppata nella Chiesa di Costantinopoli mettendone a repentaglio l'armonia. La rottura della «*communione et consonantiam*» aveva compromesso anche quello che, «*secundum vetustissimum sermonem*», dovrebbe essere il fine ultimo di una Chiesa pienamente ortodossa, ovvero: «*confluentia una, conspiratio una et compassio una*»<sup>44</sup>. Il «*vetustissimum sermonem*» è, come segnalato da Placanica, la famosa massima attribuita ad Ippocrate (*De alimento*, 23) – σύρροια μία, σύμπνοια μία, συμπαθέα πάντα – che esprime il comune orientamento che tra loro lega armoniosamente le diverse parti del corpo<sup>45</sup>. La metafora medica e con essa la terminologia impiegata nei passi successivi sembravano delineare con una certa precisione la situazione costantinopolitana. Non a caso Teodosio vi indugia integrandola, come sembra, alla riflessione paolina. Egli ricorda che le Chiese possono differire tra loro come le membra del corpo, ad ognuna delle quali è assegnato un compito (1Cor 12, 12-27; Rom 12, 4-5), o come le stelle del cielo, le quali risplendono ciascuna in modo diverso (1Cor 15, 41). Ma quando «*inordinate posita est illa, quae stabilita excellenter et praelata consistit*» – ed il riferimento è evidentemente alla Chiesa di Costantinopoli – non può che generarsi un grave *discrimen* il quale, propagandosi, coinvolge le «*sequentes atque minores*» (possibile rimando a 1Cor 12, 26)<sup>46</sup>:

<sup>44</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 47, ll. 457-61.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 419 e n. 460. La sentenza era ben nota alla tradizione medica greca antica e bizantina. Ad esempio Galeno (*De nat. fac.* I, 12 e I, 13) si riferisce ad essa confutando le teorie di Asclepiade di Bitinia. In età giustiniana, Alessandro di Tralle (*Ther.* I, 17), vi allude trattando della melancolia e dei rischi legati all'eccesso di bile nera. Συμπάθεια e σύμπνοια ricorrono nella patristica greca, ad esempio, in Gregorio di Nissa e Basilio di Cesarea, sia in riferimento diretto o indiretto (tramite Galeno) al passo di Ippocrate che attraverso la mediazione del pensiero stoico e neoplatonico: vd. N. J. TORCHIA, *Sympatheia in Basil of Caesarea's Hexaameron. A Plotinian Hypothesis*, «*Journ. of Early Christian Studies*», 4 (1996), 359-78; P. M. BLOWERS, *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford 2012, 218-21. Infine Gregorio di Nazianzo (or. 23, cap. 12) secondo il quale, parlando di fede, sarebbe necessario possedere la medesima 'ispirazione' e 'respirare lo stesso soffio': ἐν ἐμπνεομένους, ἐν πνέοντας (in GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, trad. italiana e note di C. SANI e M. VINCELLI, introd. di C. MORESCHINI, prefazioni di C. CRIMI e C. SANI, Milano 2000, 574).

<sup>46</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 47, ll. 461-67.

operatrice namque causa aliquantisper a naturali motu commutata et a plenissimis et multum capacibus locis defluente ac emanante, plus erit fluxus accedens, quod molestiam inferat. Sic itaque et praecipue nobis mestibilia et tristiora constituerunt, quae gesta sunt vestrae confusionis et perturbationis causa<sup>47</sup>.

La *reductio* di questo ‘flusso’ eccessivo, cioè la guarigione/pacificazione era avvenuta per intervento dalla solerte provvidenza di colui «qui posuit resinam in Galaad et medicum preparavit illic (*Ger* 8, 22 e 46, 11)». Sono state le cure divine, dunque, a portare ad una pacifica *ordinatio*; da essa era così scaturita una «universalem letitiam et tranquillam quietem» sia per Ignazio che per la sua Chiesa<sup>48</sup>. Guardando poi agli oltraggi subiti dal patriarca negli anni del suo esilio ed alle discordie causate da quanti avevano agito contro di lui utilizzando la loro autorità – ed è singolare che non si faccia né qui, punto focale, né in altri passi della missiva, esplicitamente il nome di Fozio che è ben difficile pensare non comparisse nella lettera ignaziana – Teodosio afferma di avervi attribuito «tristem [...] et gratum affectum». Se, da una parte, egli desiderava sapere Ignazio risparmiato «ab omni dolore ac molesta superimpositione», dall’altra, era ben conscio che questi sarebbe uscito da essi più brillante e luminoso. Proprio come accade per l’oro il quale, sottoposto all’intenso calore dei crogiuoli, progressivamente si libera dalle scorie che ne confondono la purezza rivelandosi ancor più splendente (vd. *Sap* 3, 6)<sup>49</sup>. Certo può accadere che:

[...] propter insolentem desidiam mentium nostrarum ab integritate animorum partim aversi et bene disponere ac agere opinati, a vero utique com-

<sup>47</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 47, ll. 467-71.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 47-8, ll. 472-78.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 48, ll. 478-86. Anche Niceta David ricorre al tipico *Is* 3, 6 per descrivere le sofferenze del δίκαιος Ignazio in SMITHIES, cap. 19, 32, ll. 9-15; e successivamente affiancandovi *1Pt* 1, 7 nel cap. 77, 108, ll. 28-30. Per un raffronto tra *Sap* 3, 6 ed altri passi consimili nel VT, nel NT e nella letteratura cristiana dei primi secoli vd. D. C. ALLISON JR., *Testament of Abraham*, Berlin - New York 2003, 270-71 n. 14; R. L. CAVIN, *New Existence and Righteous Living. Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot*, Berlin - Boston 2013, 90-92. L’imma-

misso procul efficimur, semitam, quae ad rectitudinem ducit, neglegentius declinantes, atque perplexione deterioris improvide, quod melius est, turbulentum statuimus<sup>50</sup>.

Ma è proprio quando la *desidia mentis* duramente affligge coloro che vengono messi alla prova, compromettendone l'*integritas animorum* e rischiando di deviarli dalla retta via che conduce alla *rectitudo*, che opportunamente interviene, ancora una volta, il «sapientissimus medicus» delle anime. Egli, con la sua azione autenticamente terapeutica, allontana progressivamente la *caliginem* e purifica i sensi e fa risplendere nei cuori la sua luce e la sua giustizia<sup>51</sup>. Il passaggio è interessante poiché sembra adombrare la possibilità – per certi versi non remota considerando che Ignazio comunicava con il proprio omologo gerosolimitano per la prima volta dai tempi della propria esautorazione nell'858 – che nella sua missiva questi avesse reso conto delle sofferenze e degli esili patiti accompagnandone la descrizione con eventuali riflessioni sui momenti di scoramento sperimentati nel corso degli anni. Il patriarca di Gerusalemme, in effetti, prosegue pregando Ignazio di non angustiarsi o affliggersi ricordando le prove (*temptationes*)<sup>52</sup> alle quali era stato sottoposto; ciò potrebbe

gine della 'prova dell'oro', dal forte sapore agiaco, godette di fortuna già in ambito patristico ed ascetico. Vd., ad esempio, Gregorio di Nissa nella *Or. catechetica magna*, 26. 8 e 35.15 (in GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 2014, 290 e 320) e nella *Vita S. Macrinae* (P.G. 46, col. 973 C/D); Gregorio di Nazianzo nella ep. 214 (P.G. 37, col. 549 B/C) e il commento di A. CATALDO, *Come l'oro nel crogiuolo (Greg. Naz. ep. 214 e Sap 3, 5, 6)*, «Quaderni dell'Ist. di Lettere classiche di Lecce», 2 (1983), 19-27; Giovanni Climaco nella *Scala Paradisi*, in P.G. 88, col. 728 B/C.

<sup>50</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 48, ll. 486-90.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 48, ll. 490-94. La *desidia mentis* della traduzione anastasioana è forse la ἀκηδία ο ἄτονία ψυχῆς. Considerando il contesto dell'epistola essa sarebbe qui da intendersi come un indebolimento della capacità naturali e, principalmente, del discernimento spirituale. Tale da rendere non sopportabile (*turbulentum*) ciò a cui si è sottoposti e da non farne comprendere, altresì, la finalità positiva. Vd. la sintesi di EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, introd., trad., commento e note a cura di G. BUNGE, Magnano 2008, cap. 12, 93-94 (comm. 94-96), cap. 27, 129-30 (comm. 130-132), cap. 29, 133-34 (comm. 134-35).

<sup>52</sup> Con *temptatio* Anastasio traduceva, probabilmente, il greco περιρασμός nel senso

apparire sconveniente vista la perfezione della sua virtù, della sua onorata nonché divina condotta e disciplina. Si volga sì indietro, ma rivolgendo lo sguardo a quell'«*honorabilem et decentem morem*» che lo ha contraddistinto dalla sua giovinezza sino alla vecchiaia permettendogli di sopportare quanto accaduto con pazienza, umiltà e risolutezza<sup>53</sup>. Ma Teodosio avverte che quanto da lui scritto non era certo sorto dalla volontà di *docere* o *admonere* Ignazio, le cui opere e parole rifulgono. Se egli si era preso la libertà di esprimersi a quel modo lo aveva fatto solo per fraterna *caritas* e guidato da un sincero desiderio di conforto<sup>54</sup>.

Avviandosi verso le clausole finali, queste si presenti nel testo greco<sup>55</sup>, il patriarca gerosolimitano si doleva per non aver potuto scrivere prima. Sapeva, però, che il suo omologo avrebbe certamente compreso che il motivo di quel ritardo era da legarsi al suo desiderio di non danneggiare la propria comunità. Una corrispondenza non autorizzata con Bisanzio, infatti, avrebbe potuto destare dei sospetti nelle autorità islamiche. Scelta da considerarsi intempestiva considerando la *benivolentia* ed εὐνοια che, a detta del patriarca, esse sembravano dimostrare in quegli anni concedendo ai cristiani di onorare le proprie tradizioni e di dedicarsi alla cura dei propri luoghi di culto<sup>56</sup>. Sarebbe stato solo a seguito dell'assenso abbaside alle richie-

di 'prova' cui l'uomo è sottoposto da Dio. Vd. l'analisi di *Gc* 1, 12 in L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus, Friend of God. Studies in the Letter of James*, Cambridge 2004, 74-77, e 75, n. 60 (con bibliografia). Con il medesimo significato ricorre in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 58, l. 667.

<sup>53</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 48-9, ll. 494-99. Riferimento alle prove di Ignazio cominciate appena adolescente con la deposizione del padre Michele I Rangabe (811-813) ad opera dell'imperatore iconoclasta Leone V l'Armeno (vd., ad esempio, SMITHIES, capp. 2-4, 4-8), sino alle sofferenze patite sotto di Michele III l'Amortita (ibid., capp. 18-9, 28-32; capp. 25-6, 38-42; cap. 28-38, 42-56).

<sup>54</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 499-503.

<sup>55</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 313 D.

<sup>56</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 504-09; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 313 D/E. Vd. i commenti a questo passo in S. H. GRIFFITH, *What Has Constantinople To Do With Jerusalem? Palestine in the Ninth Century: Byzantine Orthodoxy in the World of Islam*, in *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Paper from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine*

ste della missione imperiale dei summenzionati Isasia e Spiridione e, soprattutto, eseguendo gli ordini in tal senso dell'«hamera qui apud nos est» | τοῦ καθ' ἡμᾶς Ἀμηρᾶ<sup>57</sup> che Teodosio si trovò nelle condizioni più favorevoli per rispondere alle richieste di Ignazio e Basilio I ed inviare il proprio vicario Elia. L'autorevolezza di quest'ultimo è per Teodosio oggetto di sinceri elogi, il sincello appare come la persona più adatta per affrontare «secundum rationem» quanto richiesto: a ben vedere un riferimento alle questioni canoniche ed ecclesiali che il concilio avrebbe affrontato<sup>58</sup>.

In merito ad Elia gli atti della sinodo foziana dell'879-80 vi alludono invece come sincello del patriarca Sergio e non, come ormai sappiamo, di Teodosio<sup>59</sup>. Questa asserzione potrebbe indurre a ritenere che egli ricoprì il medesimo incarico già ai tempi del patriarca di Gerusalemme Sergio I (842-44). Ma, come il sincello stesso dichiara nella quinta sessione conciliare, egli era tale da sette anni,

*Studies, Birmingham, March 1996*, ed. by L. BRUBAKER, London - New York 1998, 181-94.

<sup>57</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 509-13; vd. *ibid.*, la glossa 14 di Anastasio *ad l.* 510: «Hamiram Greci vocant principem Saracenum; interpretatur autem, ut ferunt, lingua eorum praepositus» e *ibid.* la n. *ad l.* 510, 419. Anche se il titolo di ἀμηρᾶς/*hamera* (o *princeps*) potrebbe indicare il califfo (GIL, *A History of Palestine*, 461), non è da escludere il più probabile riferimento ad un governatore: ad esempio quello della Palestina di stanza ad al-Ramla. Un *amīr* con competenze militari ed amministrative, secondo il modello classico del periodo abbaside, avrebbe potuto autorizzare la redazione della missiva e la missione dei due legati agendo su delega del califfo o in risposta ad una sua richiesta diretta. Vd. L.-R. MENAGER, *Amiratus-Ἀμηρᾶς. L'émirat et les origines de l'amirauté (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1960, 13-19. A ben vedere i titoli di ἀμηρᾶς e ἀμερμουμνῆς, equivalenti greci dell'arabo *amīr* e *amīr al-mu'minīn*, indicano il califfo principalmente nelle fonti greche del periodo omayyade (661-750) alternandosi ad ἀρχηγός, ὁ ἡγεμονεύων, κρατάρχης, πρωτοσύμβουλος. Vd. A. KAPLONY, *Konstantinople und Damaskus. Gesandtschaften un Verträge zwischen Kaisern und Kalifen, 639-750*, Berlin 1996, 439-445. Già dalle fonti bizantine della prima metà del IX sec. il califfo è πρωτοσύμβουλος ο ἀρχηγός (THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, edidit I. BEKKER, I, Bonnae 1839, 567, 618, 621, 749) mentre il solo ἀμηρᾶς indica normalmente un governatore e/o capo militare locale (*ibid.*, 551).

<sup>58</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 513-14.

<sup>59</sup> D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVII, Venetiis 1772, Πρᾶξις β', col. 432 A-B.

approssimativamente dai tempi del patriarca Salomone (858/859 ca.-63/64 ca.) o, al massimo, dal periodo di sede vacante seguito alla morte di quest'ultimo tra l'864 e l'867<sup>60</sup>. Pur non ritenendo improbabile che Elia possa aver occupato altre cariche ai tempi di Sergio I sembra più verosimile, in questo caso, pensare ad una svista generatasi nella tradizione manoscritta, ancora non del tutto esplorata, degli atti della sinodo dell'879-80<sup>61</sup>.

Accanto ad Elia, precisa Teodosio, sempre il «princeps (Saracenorum)» designò Tommaso di Tiro<sup>62</sup>. Una scelta non accidentale anzi dovuta a quella che si configurerebbe come una precisa istanza da parte bizantina – «secundum quod huc quaesisti mitti per honorabiles litteras vestras» – segno che la situazione di sede vacante antiochena non era ignota sul Bosforo<sup>63</sup>. Anche per quel che riguarda Tommaso due fonti successive all'VIII concilio ci forniscono informazioni apparentemente divergenti rispetto alla missiva teodosiana. Il *bios* ignaziano di Niceta David (primi due decenni del X sec. ca.) e l'anonimo coevo redattore del *Synodicon Vetus* (tra l'887 ed il 920 ca.), un breve trattato di storia dei concili della Chiesa dalla forte impronta anti-foziana<sup>64</sup>, si riferiscono a Tommaso di Tiro quale vicario di due diversi patriarchi di Antiochia: rispettivamente Michele<sup>65</sup> e Nicola<sup>66</sup>. Se da

<sup>60</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio V, 151, ll. 250-52. Salomone, figlio di Zarfūn, divenne patriarca di Gerusalemme intorno al decimo anno di califato di al-Mutawakkil (847-861) reggendo la propria Chiesa per cinque anni sino alla morte (Eutichio di Alessandria, *Annales*, in P.G. 111, col. 1138 A). Vd. anche LE QUIEN, *Oriens Christianus*, III, 369-70; DOSITHEOS II NOTARAS, *Παραλειπόμενα ἐκ τῆς ἱστορίας*, 242; FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, III, 1002. Secondo Anastasio Bibliotecario, Salomone sarebbe stato consacrato patriarca da laico *per saltum*, a seguito di quanto compiuto da Fozio (*nisi postquam Photius*) nell'858 (*Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, ANASTASII Praefatio, 16, ll. 278-84).

<sup>61</sup> LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario*, 135, n. 259.

<sup>62</sup> L'epitome greca ricorda l'ordine dell'emiro, per quel che riguarda la redazione della lettera, ma omette i particolari sull'invio di Elia e la scelta di Tommaso. Vd. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις α', col. 313 E.

<sup>63</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 514-16.

<sup>64</sup> A. P. KAZHDAN, *Synodicon Vetus*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A. P. KAZHDAN, III, New York - Oxford 1991, 1994.

<sup>65</sup> SMITHIES, cap. 61, 86, ll. 18-19.

<sup>66</sup> *The Synodicon Vetus*, cap. 162, 138-39.



una parte la testimonianza di Niceta David sembra potersi mettere da canto (un patriarca antiocheno di nome Michele per il IX sec. non è altrimenti attestato) quella del *Synodicon*, di contro, appare se non verosimile certamente più comprensibile poiché rimanda ad un presule il cui ufficio fu in effetti prossimo agli eventi del concilio. Si tratterebbe infatti di Nicola I di Damasco, sul soglio di Antiochia dall'847 ca., contestato nel corso del suo patriarcato dai sostenitori di Eustazio (altro pretendente al trono patriarcale) ed esiliato per volontà del califfo intorno all'866/867 pur rimanendo formalmente ancora patriarca<sup>67</sup>. Sono comunque gli stessi *Acta* latini e greci del concilio a descrivere in più occasioni la Sede antiochena come *viduata*, almeno al momento della convocazione del concilio. Proprio il sincello Elia nel corso della sessione di apertura, si premurò di informare i padri conciliari che Tommaso di Tiro non poteva disporre di una lettera commendatizia anche perché, a ben vedere, sarebbe stato abbastanza sconveniente «deferre litteras missas ab alio aliquo»<sup>68</sup>. Egli, metro-

<sup>67</sup> Per la successione patriarcale antiochena tra l'847 e la prima decade del X sec. vd. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, II, 748 A-750 B; FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, II, 684. Il patriarcato di Nicola seguì quello di Giobbe (813/814 ca.-844/847 ca.) alla cui morte, tramanda il tardo resoconto di Michele il Siro, il clero ortodosso antiocheno si divise in due opposte fazioni: la prima a favore del diacono Nicola; la seconda a favore di Eustazio vicino al metropolita Basilio di Tiro. Tale situazione sembra essersi prolungata per buona parte degli anni '60 del sec. IX, con i due patriarchi ed i loro partigiani asseragliati presso le chiese antiochene di Casiano (nicolaiti) e della Theotokos (eustaziani). Vd. *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, édité par J.-B. CHABOT, III, Paris 1905, XII, 20, 97-100. Secondo Eutichio di Alessandria (*Annales*, P.G. 111, col. 1135 D), che non fa menzione della disputa, Nicola sarebbe asceso alla cattedra antiochena nell'ultimo anno del califfo al-Wāthiq (842-847) sedendovi per ventitré anni (esilio incluso). La sinodica di intronizzazione di Fozio della primavera 860, destinata ai troni patriarcali d'Oriente, per quel che riguardava Antiochia era indirizzata ad un anonimo economo e sincello. Un amministratore designato negli anni della controversia tra i due patriarchi (PHOTII PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI *Epistulae et Amphilochia*, rec. B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK, III, Leipzig 1985, ep. 289, 121). Da notare, comunque, che pochi anni dopo Fozio fu in contatto con Eustazio riconoscendone implicitamente la legittimità. Lo dimostra la missiva redatta tra l'861/862 e l'866/867 ca., indirizzata Εὐσταθίῳ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας (vd. PHOTII *Epistulae et Amphilochia*, I, ep. 11, 63).

<sup>68</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 45, ll. 420-24.

polita della prima sede suffraganea del trono antiocheno presenziava quale *locum tenens*<sup>69</sup>. Eppure l'idea che il patriarca Nicola di Antiochia avesse partecipato all'VIII concilio tramite un proprio vicario, sembra implicitamente assestarsi già durante il concilio dell'869-70. La linea adottata dai vicari orientali, coerentemente con il nuovo corso inaugurato da Basilio I, teneva per certo che le rispettive Sedi non avessero mai riconosciuto Fozio quale legittimo patriarca sin dal suo accesso al patriarcato nel dicembre 858 e che non fossero mai entrate in comunione con lui<sup>70</sup>. Lo scolio al «Breviarium octavae synodi Constantinopoli in porticu dextera magni ecclesiae adfixum»<sup>71</sup>, ripropone questo atteggiamento affermando a sua volta che i patriarchi d'Oriente avevano da sempre condannato il patriarcato foziano. Tra loro, difatti, figura ancora una volta Nicola di Antiochia il cui legato, insieme ai propri colleghi, ne avrebbe confermato la sentenza<sup>72</sup>.

### *La Diffinitio di Elia e Tommaso*

La lunga attesa per la delegazione pontificia a cui furono sottoposti Tommaso ed Elia si era ben presto rivelata una situazione difficile tanto che il sincello di Gerusalemme, presa la parola nel corso della prima sessione, si vide costretto ad auspicare una rapida conclusione se non del concilio stesso, almeno, del proprio mandato e di quello

<sup>69</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 36, ll. 127-29; *ibid.*, Actio IX, 284, ll. 248-49.

<sup>70</sup> Vd., tra le tante, le dichiarazioni di Elia e Tommaso in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 65-67, ll. 830-95; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις α', coll. 317 E- 320 B. Alla sinodo costantinopolitana dell'879-880 Tommaso di Tiro, unico sopravvissuto tra i legati del precedente concilio, avrebbe fatto ammenda delle proprie colpe verso Fozio (MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, Πρῶξις β', col. 436 E). Il patriarca di Alessandria Michele II (871/872-906 ca.) ne informò l'assemblea per lettera aggiungendo che il penitente – il quale affermava di essere stato condotto in errore dai colleghi Elia e Giuseppe – aveva anche preparato un *libellus contritionis* (*ibid.*, coll. 437 E-440 C). Similmente si esprimeva anche il patriarca di Antiochia (*ibid.*, col. 445 A/B).

<sup>71</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, coll. 449 B-452 A.

<sup>72</sup> *Ibid.*, col. 452 B/C.

del collega antiocheno<sup>73</sup>. L'affermazione non era del tutto peregrina. Per motivare la bontà della richiesta Tommaso ed Elia spiegarono che, onde facilitarli in questo loro intento di rientro anticipato, nei mesi che precedettero l'inizio del concilio, l'imperatore in persona, li aveva invitati a «denudare sibi». Ovvero redigere un documento che chiarisse «lucidius et planius» il *sensus* delle loro posizioni e del loro giudizio sulla controversia foziana e che permettesse, alle questioni che sarebbero state oggetto di dibattito nel corso del concilio, di essere regolate rapidamente consentendo ad entrambi il tanto vagheggiato ritorno nelle rispettive Sedi<sup>74</sup>. I due legati accennarono al documento quando, in apertura della prima sessione, venne anche a loro richiesto di presentare le proprie credenziali. Il documento offerto da Tommaso ed Elia era la cosiddetta *Diffinitio* o *Ἔροσ*<sup>75</sup>, i cui contenuti erano noti a Basilio e ad Ignazio da prima dell'apertura del concilio. Il testo esordiva rievocando la *confusio* | σύγχυσις in cui si era ritrovata la Chiesa costantinopolitana per istigazione «odientis bonum daemonis» | τοῦ μισοκάλου δαίμονος, *sator* di zizzania secondo la parabola mattea (Mt 13, 24-30 e 39)<sup>76</sup>. Ma, per volontà dell'«omnium procurator atque provisor», era assurto al trono imperiale Basilio I intenzionato a placare gli scandali e mettere fine alle divisioni della Chiesa così da ricondurre «ad meliorem et nitidiorum ordinem» l'intero orbe cristiano<sup>77</sup>. Per far questo

<sup>73</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46, ll. 430-33.

<sup>74</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46, ll. 434-42.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 57-63, ll. 644-720; testo greco (parziale) in MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις α', col. 316 E-317 C.

<sup>76</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 58, ll. 651-52; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις α', col. 316 E (dove è però assente il riferimento a Mt 13). Su μισόκαλος quale attributo del diavolo e sul suo ruolo nel generare scismi e controversie nella Chiesa vd. G. J. M. BARTELINK, *Misokalos épithète du diable*, «*Vetera Christianorum*», 12 (1958), 37-44; R. MACMULLEN, *Voting About God in Early Church Councils*, London 2006, 132-33, n. 12.

<sup>77</sup> Sull'immagine di Basilio quale imperatore θεόφιλος e divinamente ispirato vd., ad esempio, le parole di Ignazio in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio VII, 249-50, ll. 1776-94; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρῶξις ζ', col. 381 B. In generale N. TOBIAS, *Basil I Founder of the Macedonian Dynasty: A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth Century*,

egli aveva convocato i vicari da Oriente e, insieme a loro, quanti avevano deciso di unirsi ai legati romani per dirimere i «certamina ecclesiastica»<sup>78</sup>.

Aggiungevano che era stata loro ferma intenzione attendere l'arrivo dei «vicarios a seniori Roma» anche se, vista la durata di quella attesa, il sospetto che i legati pontifici non sarebbero mai giunti cominciò a farsi strada<sup>79</sup>. Nondimeno, temevano che la loro prolungata permanenza sul Bosforo potesse insospettire le autorità del Califfato abbaside nelle proprie regioni di provenienza. Una preoccupazione dettata, forse, dalla volontà di ricevere istruzioni in merito al riscatto dei prigionieri e rientrare, se possibile, con un esito favorevole. A causa di «tantam moram» al loro ritorno sarebbero potuti diventare oggetto di molte ἐκ τῶν Ἀγαρηνῶν τυραννικῆς ἐξουσίας che avrebbero inevitabilmente coinvolto anche la locale comunità cristiana<sup>80</sup>. Pertanto quell'attesa, sulle prime giusta e legittima, si era progressivamente rivelata un atto «superfluum et supervacuum» considerando che entrambi assicuravano il proprio assenso ai decreti disciplinari emessi, «regulariter et synodice», da papa Nicola I nella sinodo lateranense dell'estate dell'863 sia nei confronti di Fozio che dei suoi sodali.

Essi avevano avuto modo di prendere completa visione delle sentenze romane, nel corso della loro lunga attesa, specificando anzi di averle sempre tenute «prae manibus» tanto da poter affermare che l'ormai defunto Nicola I, ed ora anche il suo diretto successore Adriano II, fossero quasi «una nobiscum» tramite le loro epistole<sup>81</sup>. Proprio in virtù di questa sorta di 'presenza reale', e non volendo lasciare la Chiesa di Cristo ancora *fluctuantem* senza esprimere una

Lewiston 2007, 31-49; E. N. BOECK, *Imaging the Byzantine Past. The Perception of History in the Illustrated Manuscript of Skylitzes and Manasses*, Cambridge 2015, 119-27.

<sup>78</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 58, ll. 652-63; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 317 A.

<sup>79</sup> Questo, almeno, a detta di Anastasio Bibliotecario in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 57, glossa 28, alla l. 644.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 58, ll. 664-67; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 317 A.

<sup>81</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 58-9, ll. 668-76; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 317 A/B.

seppur minima posizione sugli argomenti che il concilio avrebbe dovuto trattare, Tommaso ed Elia motivavano le ragioni di questo loro documento «ex necessitate»<sup>82</sup>. E ribadivano:

est igitur a nobis editum et sancitum de negotiis, quae nunc mota sunt, ut omnimodis sequantur et oboediant diffinitionibus et decretis beatissimi papae Nicolai omnes homines; quibus et nos favemus et concordamus, nimirum qui multum ante ipsorum lectionem et cognitionem eadem et excogitavimus ac iudicavimus et praedicavimus<sup>83</sup>.

I sei punti, che sintetizzavano le posizioni dei legati orientali, combinavano i diversi canoni disciplinari della sinodo romana dell'863, gli stessi a cui Basilio I aveva concesso immediata applicazione non appena giunto al soglio imperiale. Essi riconoscevano Ignazio quale unico e legittimo patriarca di Costantinopoli reinstallato sulla propria cattedra (I)<sup>84</sup>; auspicavano la reintegrazione nelle proprie posizioni e dei propri beni del clero rimasto a lui fedele e colpito dai provvedimenti foziani (II)<sup>85</sup>; Fozio era privato d'ogni ordine sacerdotale e minacciato di anatema se non si fosse sottomesso alle sentenze di Nicola I (IV)<sup>86</sup>; il suo antico sodale e consacratore il metropolita di Siracusa Gregorio Asbestos era nuovamente depresso e condannato in ossequio

<sup>82</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 59, ll. 677-83.

<sup>83</sup> *Ibid.*, ll. 683-87 con glossa 31, *ad l.* 687 nella quale Anastasio Bibliotecario, risoluto nel difendere l'esclusività del *iudicium* di Roma, ritiene necessario contestualizzare l'utilizzo da parte dei legati orientali di quel *iudicavimus*: «'Iudicavimus' eo sensu dicunt, quo et apostolus dicit: 'Non iudicavi me scire nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum' [1Cor 2,2]. Iudicavimus tamen dicunt, non promulgavimus: hoc enim post Romanorum adventum atque diffinitionem egerunt. Nam antea privatim tantum, quod sic esset iudicandum, quibusdam significabant»; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 317 B. Si veda quanto dichiarato, sempre dal Bibliotecario, nella sua *Praefatio* (*Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, 14, ll. 227-31) ed in altre due glosse (*ibid.*, 58, glossa 30, *ad l.* 668 e 143, glossa 59, *ad ll.* 71-2), per il quale la peculiare situazione di tutti i troni patriarcali d'Oriente, in quanto «inter Agarenos positi», ne aveva impedito l'effettiva partecipazione alla disputa sul patriarcato foziano costringendone i rappresentanti – solo «post Constantinopolim venientes» – ad adeguarsi alle decisioni romane senza aggiungere o togliere nulla.

<sup>84</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 59, ll. 688-91.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 59-60, ll. 692-99.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 61, ll. 716-20.

a quanto già deciso in passato (V)<sup>87</sup>, infine, i membri del clero ordinati da Fozio e quanti in «malis operationibus eius cooperantes et faventes» erano da ritenersi indegni del sacerdozio (VI)<sup>88</sup>.

Il punto III<sup>89</sup> era il più articolato dei sei ed il più significativo nel destino di pacificazione costantinopolitano. In esso Elia e Tommaso ricordavano che la Chiesa, in quanto «mater amatrix filiorum», avrebbe dovuto riaccogliere nel proprio seno – «materno more» – tutti quei suoi figli («episcopi vel presbiteri vel diaconi aut cuiuscunque ordinis clerici») i quali, ordinati dai patriarchi Metodio ed Ignazio, erano entrati in comunione con Fozio per sconfessarlo dopo il suo allontanamento o che avrebbero deciso di aderire al concilio per tutta la durata del suo svolgimento<sup>90</sup>. Eventuali *epitimie*, proporzionate alle responsabilità di ciascuno, sarebbero state assegnate da Ignazio in persona, qualora quest'ultimo lo avesse ritenuto necessario, per emendarli dalle loro mancanze<sup>91</sup>. In fondo, agendo in tal modo, non si faceva altro che attenersi nella maniera più stretta ad uno dei *Capitula* romani dell'863, secondo il quale il pontefice condannava le consacrazioni e le ordinazioni ad opera di da Fozio, mentre:

[...] in reliquis autem [...] potestatem sanctissimo patriarchae Ignatio credit. Oportebat enim, oportebat eum, qui multi difficultatibus pro credita sibi divinitus ecclesia temptatus fuerat, portionem aliquam liberalitatis in admissione sacerdotum recipere<sup>92</sup>.

Essi ritenevano conveniente accordare ad Ignazio una certa libertà di decisione («portionem aliquam») sul destino del proprio episcopio; una interpretazione del testo di Nicola I che precorre ciò che fu ef-

<sup>87</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 61, ll. 721-24.

<sup>88</sup> *Ibid.*, ll. 725-28; l'epitome greca riassume le disposizioni dei legati concentrandosi sui primi quattro punti, vd. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις α', col. 317 B-C.

<sup>89</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 60, ll. 700-15.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 60, ll. 700-7.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 60, ll. 707-9 e la glossa 32, alla l. 707. Per un esempio delle *epitimie* previste da Ignazio vd. *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio II, 81, ll. 333-43; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Πρᾶξις β', col. 321 D.

<sup>92</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 60, ll. 709-15.

fettivamente deciso da Adriano II ed esposto nella lettera al patriarca solo nel giugno 869. Ma si tentava di salvaguardare anche le richieste di mitezza espresse tanto da Basilio I quanto da Ignazio nel dicembre 867 e riguardanti tutti quei vescovi, sacerdoti ed igumeni un tempo ignaziani che Fozio aveva guadagnato alla propria causa con la forza e l'inganno o indulgendo nelle loro debolezze<sup>93</sup>. Il documento di Tommaso ed Elia non fa accenno alla questione sorta con il concilio foziano ma è ben difficile pensare tanto ad una dimenticanza quanto ad una omissione. Considerando la posizione dei legati orientali, direttamente connessa agli auspici dell'imperatore e del patriarca ed il fatto che la *Diffinitio* fu preparata prima dell'inizio del concilio e dell'arrivo dei legati romani si potrebbe supporre che, a Bisanzio, si sperasse implicitamente di sottoporre anche il caso dei sottoscrittori ignaziani di quei 'famigerati' atti ad Ignazio. O, almeno, al concilio senza pensare che il papa avrebbe potuto avocare solo a sé quella particolare situazione.

In chiusura si invocava solennemente l'autorità apostolica di santi presuli antiocheni e gerosolimitani: di Giacomo fratello del Signore (*Mt* 16, 3; *Mc* 6, 3) e primo vescovo di Gerusalemme (*At* 15, 13-21 e 21, 18-26), di Pietro che ad Antiochia «*primus sacerdotio functus est*», città nella quale «*Christi hereditas celeberrimum cognomen explevit*» (*At* 11, 26), infine, del suo successore e martire Ignazio il Teoforo (107/108 ca.)<sup>94</sup>. I decreti, così come elaborati dal *beatissimus* Nicola I, e adesso confermati dai due legati d'Oriente, dovevano essere accettati da tutti: nessuno, foss'anche sacerdote, laico, monaco

<sup>93</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio III, 88, ll. 122-33.

<sup>94</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 61-2, ll. 729-39 (mancante nell'epitome greca). Su Pietro primo vescovo di Antiochia vd. la testimonianza dello Ps. Clemente, *Recognitiones* in P.G. 1, coll. 1452 B-1453 B; poi confluita nel *Le Liber Pontificalis, texte, introd. et comm.* par L. DUCHESNE, I, Paris 1886, 61 ed il commento di A. VAN DIJK, *Jerusalem, Antioch, Rome, and Constantinople: The Peter Cycle in the Oratory of pope John VII (705-707)*, «*Dumbarton Oaks Papers*», 55 (2001), 317-19. Per Ignazio il Teoforo secondo (o terzo) vescovo sulla cattedra antiochena nella successione petrina vd. la breve rassegna delle fonti (Origene, Eusebio, Gerolamo, Giovanni Crisostomo e *Constitutiones apostolicae*) in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, a cura di E. PRINZIVALLI e M. SIMONETTI, Milano 2010, 281-82.

o membro di qualsivoglia ordine e grado della gerarchia ecclesiastica, poteva sconfessarli. La pena prevista era l'anatema, il violatore si sarebbe reso «heres aeterni tormenti et coheres diaboli», alienandosi a «Christianorum gratia» così come accade a colui il quale irride la *munificentia* di Cristo che diede «sacerdotibus suis» la potestà di legare e sciogliere in cielo come in terra (*Mt* 18, 18)<sup>95</sup>. Il rinnegare persino uno solo dei punti sovraesposti avrebbe voluto dire infliggere alla Chiesa un «aestus continuus» che la avrebbe sempre più allontanata dalla speranza di ordine e pacificazione<sup>96</sup>. L'intero scritto mostrava una sostanziale identità di vedute con Roma. La cosa non mancò, evidentemente, di destare un certo stupore proprio nei legati pontifici quando lo ascoltarono se, subito dopo la sua lettura, proprio questi chiesero per ben due volte ai colleghi orientali se la *Diffinitio* appena letta fosse davvero la loro. Il tutto prima che il concilio pronunciasse un fatidico «placet omnibus» accettando la *Diffinitio* e, di riflesso, la documentazione prodotta dai due vicari d'Oriente<sup>97</sup>.

L'ottavo concilio ecumenico, tenutosi nell'869-870, rappresentò un momento di svolta (seppur temporanea) nel decennale confronto tra le Chiese di Roma e Costantinopoli. Al contempo esso fu una occasione unica per il nuovo imperatore Basilio I di rivedere i rapporti tra l'impero ed il papato e ricostituire l'unità perduta dalla Chiesa bizantina. Parte integrante di questo suo progetto furono anche i restanti troni patriarcali d'Oriente, sottoposti al califfato abbaside. Essi furono direttamente coinvolti dall'imperatore nel proprio progetto di pacificazione ecclesiastica. Questo contributo ha analizzato le reazioni delle due Sedi che, per prime, inviarono i propri rappresentanti al concilio: Antiochia e Gerusalemme.

*The eighth ecumenical council, held in 869-870, represented a turning point (even though temporary) in the decade-long confrontation between the Churches of Rome and Constantinople. At the same time the council was a unique opportunity for the*

<sup>95</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 62, ll. 740-55; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Παῦλις α', col. 317 C.

<sup>96</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 62-3, ll. 755-65.

<sup>97</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 63, ll. 768-83; MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Παῦλις α', col. 317 C.



*new emperor Basil I to revise the relationship between the empire and the papacy and to reestablish the unity lost by the byzantine Church. A completing part of his project was also the remaining patriarchal thrones of the East, subjected to abbasid caliphate. They were directly involved by the emperor in his church-pacification project. This contribution analyzed the reactions of the two Seats that first sent their representatives to the council: Antioch and Jerusalem.*

Articolo presentato nell'aprile 2017. Pubblicato online a dicembre 2017.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno II, 2 - 2017

DOI: 10.6092/2499-8923/2017/2/1766

