

'Ilu. REVISTA DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES. ANEJOS
Serie de sucesivas monografías

Conflitti politico-eclesiastici
in oriente
nella tarda antichità:
IL II Concilio di Efeso (449)



Silvia Acerbi

Anejo V - 2001

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
Madrid

ISBN: 84-95215-20-9
ISSN: 1138-4972
Depósito Legal: M. 45.913-2001

Imprime: Lerko Print, S. A. Paseo de la Castellana, 121. 28046 Madrid

“Si le juge ne se fait le coupable, il est jugé par les profondeurs du coupable, qui ne sont pas autres que les siennes. Mais s’ il pénètre l’intimité de la faute, où est le coupable, où le juge?”

P. Valéry

INDICE

Abbreviazioni e sigle	pag.	15
Premessa	pag.	19

**INTRODUZIONE:
LO SPAZIO DELL'INDAGINE E LE SUE COORDINATE**

LE FONTI DEL II CONCILIO DI EFESO		
GLI ATTI CONCILIARI	pag.	24
<i>AD FONTES</i>	pag.	33
LO STATO DELLA RICERCA	pag.	37
IPOTESI, PROBLEMATICHE E DIREZIONI DI ANALISI	pag.	42
OBIETTIVI	pag.	53
UNA PARENTESI METODOLOGICA	pag.	55
STRUTTURA DELL'OPERA	pag.	57

**I^a PARTE
IL TRACCIATO ORIZZONTALE
LA RICOSTRUZIONE DEGLI EVENTI DEL CONCILIO**

I CAPITOLO: GLI ANTECEDENTI DEL II CONCILIO EFESINO

I.1	DALL'EDITTO DI UNIONE (433) AL RIACCENDERSI DELLA CONTROVERSIA (448)	pag.	60
I.2	UN PERICOLOSO 'TRIUNVIRATO': EUTICHE, DIOSCORO E CRISAFIO, PROTAGONISTI DELLA II ^a SINODO EFESINA		
I.2.1	EUTICHE	pag.	65
I.2.2	DIOSCORO	pag.	67
I.2.3	CRISAFIO E GLI INTRIGHI DI UNA CORTE TARDO-ANTICA	pag.	69
I.3	ALESSANDRIA E ANTIOCHIA: CONFLITTI GIURISDIZIONALI E STRATEGIE DI POTERE	pag.	74
I.4	DISORDINI A EDESSA: IBAS E IL CLERO DELL'OSROENE	pag.	81
I.5	LA CONTRO-OFFENSIVA DUOFISITA	pag.	84
I.5.1	UNA SINODO A COSTANTINOPOLI	pag.	86
I.6	IL NUOVO RIAGGIORNAMENTO DELLA CAUSA CONTRO IBAS: INCHIESTE A BERITO E A TIRO	pag.	93
I.7	NUOVI DISORDINI A COSTANTINOPOLI: EUTICHE E L' <i>APPELLATIO</i> A ROMA	pag.	95
I.8	L'INCHIESTA PER LA REVISIONE DEGLI ATTI DELLA SINODO <i>ENDEMOUSA</i> DEL 448 E DEL VERDETTO CONTRO EUTICHE	pag.	102
I.9	BAR SAUMA, "LA TUNICA DI FERRO"	pag.	106

II CAPITOLO: EFESO II E LE SESSIONI SINODALI**II.1 PRIMA DEL CONCILIO**

II.1.1	LA CONVOCAZIONE DEL CONCILIO	pag.	109
II.1.2	IL RUOLO DEL VESCOVO DELLA CITTÀ CONCILIARE: STEFANO A SERVIZIO DI DIOSCORO	pag.	114
II.1.3	L'APERTURA DEL CONCILIO	pag.	119

II.2 LO SVOLGIMENTO DEL CONCILIO

II.2.1	LE PRIME <i>ACTIONES</i> DEL II CONCILIO DI EFESO (8- 18 AGOSTO 449)		
II.2.1.1	L'AVVIO DEI DIBATTITI	pag.	121
II.2.1.2	LA RIABILITAZIONE DI EUTICHE	pag.	123
II.2.1.3	LA DEPOSIZIONE DI FLAVIANO	pag.	128
II.2.1.4	LA MORTE DI FLAVIANO	pag.	132
II.2.2	LE <i>ACTIONES</i> SUCCESSIVE AL 22 AGOSTO		
II.2.2.1	PROCESSO CONTRO IBAS DI EDESSA	pag.	137
II.2.2.2	PROCESSO CONTRO DANIELE DI CHARRES	pag.	138
II.2.2.3	PROCESSO CONTRO IRENEO DI TIRO	pag.	139
II.2.2.4	PROCESSO CONTRO AQUILINO DI BIBLOS	pag.	140
II.2.2.5	PROCESSO CONTRO SOFRONIO DI TELLA	pag.	141
II.2.2.6	PROCESSO CONTRO TEODORETO DI CIRRO	pag.	143
II.2.2.7	PROCESSO CONTRO DOMNO DI ANTIOCHIA	pag.	144
II.2.2.8	LA VITTORIA DI DIOSCORO E I PROVVE- DIMENTI CONTRO IL PARTITO DUOFISITA	pag.	146

**III CAPITOLO: DA EFESO II A CALCEDONIA: LA
RICEZIONE DEL CONCILIO**

III.1	LE PRIME REAZIONI ALLA SINODO DEL 449 IN ORIENTE E IN OCCIDENTE	pag.	149
III.2	LA CONVOCAZIONE DI UNA NUOVA SINODO ROMANA	pag.	153
III.3	L'ELEZIONE DI UN NUOVO VESCOVO A COSTANTINOPOLI	pag.	154
III.4	LA MORTE DI TEODOSIO E LA NUOVA POLITICA RELIGIOSA DI MARCIANO E PULCHERIA	pag.	156
III.5	L'ESECUZIONE DI CRISAFIO	pag.	161
III.6	UNA SINODO A COSTANTINOPOLI	pag.	163
III.7	LA RICEZIONE DEL <i>TOMUS</i> IN ORIENTE	pag.	165
III.8	L'ESILIO DI EUTICHE	pag.	168
III.9	LA CONVOCAZIONE DI UN NUOVO CONCILIO ECUMENICO	pag.	169
	<i>APPENDIX: QUADRO CRONOLOGICO</i>	pag.	171

II^a PARTE LO SPACCATO VERTICALE

IV CAPITOLO: *QUAESTIONES DISPUTATAE*, PROBLEMI APERTI, ELEMENTI DI VALUTAZIONE

IV.1	<i>QUAESTIONES DISPUTATAE</i>	
IV.1.1	LA CONVOCAZIONE DEL CONCILIO	pag. 177
IV.1.2	LO SCENARIO: LA SCELTA DELLA CITTA' CONCILIARE	pag. 181
IV.1.3	I PROTAGONISTI	
IV.1.3.1	LA PRESIDENZA	pag. 182
IV.1.3.2	I PARTECIPANTI	pag. 184
IV.1.4	IL RUOLO DEL PAPA: I LEGATI ROMANI	pag. 187
IV.1.5	IL RUOLO DELL'IMPERATORE: I FUNZIONARI IMPERIALI E I <i>NOTARII</i>	pag. 189
IV.1.6	LA DURATA DEL CONCILIO	pag. 192
IV.1.7	LE PRESSIONI ESTERNE: LE "CLAQUES"	pag. 195
IV.1.8	LA RATIFICA DEL CONCILIO	pag. 197
IV.2	PROBLEMI APERTI E ELEMENTI DI VALUTAZIONE	
IV.2.1	PROBLEMI APERTI	
IV.2.1.1	ERETICO?	pag. 199
IV.2.1.2	NON CANONICO?	pag. 201
IV.2.1.3	VIOLENTO?	pag. 205
IV.2.2	ELEMENTI DI VALUTAZIONE	
IV.2.2.1	LA CONCEZIONE PAPALE	pag. 210
IV.2.2.2	LA CONCEZIONE IMPERIALE	pag. 213
IV.2.2.3	<i>LATROCINIUM</i> O "III SANTO CONCILIO <i>ECUMENICO</i> "?	pag. 215
IV.2.2.4	LA RECEZIONE DI EFESO II PER LA RICEZIONE DI CALCEDONIA	pag. 218

III^a PARTE

EFESO II COME CONFLITTO POLITICO-ECCLESIASTICO

V CAPITOLO: IL CONFLITTO POLITICO-ECCLESIASTICO. GLI AMBITI E I PROTAGONISTI

V.1	L'AMBITO POLITICO: L'IMPERATORE E LA CORTE	
V.1.1	FRA ETERODOSSIA E ORTODOSSIA: I PERCORSI DELLA POLITICA IMPERIALE	pag. 224
V.1.2	DALLA PACE ALLA GUERRA: LA <i>INTELLIGHENTZJIA</i> DI TEODOSIO II	pag. 235
V.2	FRA CONSENSO E OPPOSIZIONE: IL <i>MILIEUX</i> CIVILE E I PROCESSI DI POLARIZZAZIONE SOCIALE	
V.2.1	GLI ATTORI DELLA SCENA PUBBLICA	pag. 243
V.2.2	IL POPOLO	pag. 249
V.3	DALLA PROPAGANDA AL CONSENSO: LE TECNICHE DEL POTERE	pag. 253
V.4	DAL DIBATTITO AL DISSENSO: <i>MILIEUX</i> ECCLESIA- STICO E <i>TAGMA</i> MONASTICO	pag. 263
V.5	DAL DISSENSO ALLA VIOLENZA: GLI EPISODI DI RIVOLTA	pag. 280
V.6	CONFLITTO GIURISDIZIONALE ED ETNO-NAZIONALISTA	pag. 286
	RIFLESSIONI CONCLUSIVE	pag. 299
	FONTI	pag. 306
	CONTRIBUTI CRITICI	pag. 310

**A Momo e Luciana
con gratitudine**

ABBREVIAZIONI E SIGLE*

AB	<i>Analecta Bollandiana</i> , Paris-Bruxelles
ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> : ed. E.Schwartz (Strassburg 1914; Berlin-Leipzig 1922/1940), t.I: <i>Conc. Ephesinum</i> (431), vol. I-V; t.II: <i>Conc. Chalcedonense</i> (451), vol. I-VI
Aeg.	<i>Aegyptus</i> . Rivista Italiana di Egittologia e Papirologia, Milano
AHC	<i>Annuaire Historiae Conciliorum</i> , Padeborn, Amsterdam
Ang.	<i>Angelicum</i> , Roma
AJPh	<i>American Journal of Philology</i> , Baltimore, Md.
BHG	<i>Bibliotheca hagiographica graeca</i> , Bruxelles
BHL	<i>Bibliotheca hagiographica latina</i> , Bruxelles
BHO	<i>Bibliotheca hagiographica orientalis</i> , Bruxelles
BLE	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> , Toulouse
BS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , Roma
BZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , München
CChL	<i>Corpus Christianorum, series latina</i> , Turnhout
CChG	<i>Corpus Christianorum, series graeca</i> , Turnhout
CJ	<i>Codex Justinianus</i> , a cura di P.Krüger, Berlin 1906 (14 ^a ed., Dublin 1967)
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , a cura di G.Alberigo, G.L.Dossetti, P.P.Joannou, C.Leonardi, P.Prodi, consulenza di H.Jedin, Bologna 1991
CrSt	<i>Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche</i> , Bologna
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Louvain-Paris
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
CSHB	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i> , Bonn
CTh	<i>Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes</i> , ed.Th.Mommsen e P. M. Meyer, 2 vols. in 3 pt. (Berlin 1905)
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , Paris
Das Konzil von Chalkedon	<i>Das Konzil von Chalkedon</i> , a cura di A.Grillmeier e H.Bach, vol. I e II, Würzburg 1953
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , Paris
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i> , Washington, D.C

* Per le riviste più comunemente citate si adottano le sigle dell'*Année Philologique*.

- DPAC *Dizionario patristico di antichità cristiane*, I-III, Casale Monferrato
- DSp *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris
- EFHEA C.Kirch, *Enchiridion Fontium Ecclesiasticae Antiquae, quod auxit et emendavit L.Ueding*, Barcelona 1965
- EO *Echos d'Orient*, Constantinople, Paris
- Flemming J.Flemming, *Akten des ephesischen Synode von Jahre 449 (syr.) mit G. Hoffmanns dtsh. übersetzung und seiner Anmerkungen*. Abhandl. der Kaiserl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse 15, Berlin 1917)
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert*, Berlin
- GrOrthThR *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline, Mass.
- Historia *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*, Wiesbaden
- H.L. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907-1921
- Irénikon *Irénikon*, Chevetogne
- Isis *Isis*, Washington, D.C.
- Istina *Istina*, Paris; Bologna
- JA *Journal Asiatique*, Paris
- Jaffé *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Xum. natum MCXCVIII*. Ed. 2^a correctam et auctam auspiciis G.Wattenbach, curaverunt F.Kaltenbrunner, P.Ewald, s. Loewenfeld, 2 vols. (1885-1888)
- JEA *Journal of Egyptian Archaeology*, London
- JEH *Journal of Ecclesiastical History*, London
- JÖB *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. 18- (Wien, 1969-) (prima del 1969: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, JÖBG)
- JRS *Journal of Roman Studies*, London
- JThS *Journal of Theological Studies*, Oxford
- Korr. *Korrespondenzblatt Amtliche Zeitschrift des (Konigl.) Stenographisch Instituts zu Dresden*
- Lampe G.W.H.Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968
- LCM *Liverpool Classical Monthly*, University of Liverpool
- LRE A.H.M.Jones, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*, Oxford 1964

- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols., Freiburg im Breisgau 1957-1965
- Mansi J.D.Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1757-1798; ristampa e continuazione a cura di L.Petit e J.B.Martin in 60 voll., Paris 1899-1927
- MGH AA *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, Berlin
- OCA *Orientalia Christiana Analecta*, Roma
- PCBE *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*. II,1:Italie (313-604) a cura di Ch. e L.Pietri, vol.1, A-K, Roma 1999
- Pallas *Pallas*. Fasc.3 des Annales, Toulouse
- Perry S.Perry, *The Second Synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from syriac manuscript preserved in the Brit. Mus. and now first edited*, Dartford 1881
- PG *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, ed. J.P. Migne, 161 vol., Paris 1857-1866
- PL *Patrologiae cursus completus, Series latina*, ed. J.P. Migne, 221 vol., Paris 1844-1880
- PLRE vol.1: A.H.M.Jones, J.R.Martindale, J.Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge 1971; vol. 2: ed. J. R.Martindale, Cambridge 1980
- PO *Patrologia Orientalis*, ed. R.Graffin, F.Nau, Paris 1903-
- POC *Proche Orient Chrétien*, Jérusalem
- QC *Quaderni catanesi di studi classici e medievali*, Catania
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*
- REB *Revue de études byzantines*, Paris; Bucarest
- RHDFE *Revue historique de droit français et étranger*, Paris
- RIDA *Revue internationale des droits de l'antiquité*, Gembloux; Bruxelles
- SCh *Sources chrétiennes*, Paris
- RSCI *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Roma
- Sp *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, Cambridge Mass.
- TM *Travaux et Mémoires*, Paris
- VetChr *Vetera Christianorum*, Bari
- VigChr *Vigiliae Christianae*, Amsterdam
- ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart
- ZSavKan *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, Weimar

PREMESSA

«Paschasinus et Lucentius et Julianus reverendissimi episcopi et Bonifacius reverendissimus presbyter, vicarii sedis apostolicae per Paschasinum dixerunt: synodus proferri non potest...Christianissimum principem adeamus quatenus illud concilium sacra et pia lege nominari praecipiat. Anatolius reverendissimus archiepiscopus Constantinopolis Novae Romae dixit: Deprecamur autem piissimum et Christi amantissimum nostrum imperatorem, quatenus et pia lege sanciat neque synodum illam quae post primam in Epheso facta est, nominari, neque quidquam quod in ea actum est, retineri»

(ACO II,III,3, 46)

Ripercorrere la storia del II concilio efesino (8-[23?] agosto 449 d.C.) e la sua complessa dimensione storiografica o, meglio, la prima attraverso la seconda, si prospettava sin dall'inizio compito non facile: e non tanto, è ovvio, in ragione di quei mille e cinquecento e più anni che ci separano dai fatti, bensì a motivo di qualche migliaia di pagine di letteratura scientifica che, pericolosamente, ce li avvicinano. Pagine che chiedevano di oltrepassare lo scrutinio monografico di un avvenimento ben documentato dalle fonti, da studiarsi nella cornice della prima metà del V secolo nella *pars Orientis* dell'impero; pagine che avrebbero reso ripetitivo qualsiasi resoconto cronologico o studio sistematico, se non avessero sollecitato a definire lo scopo personale: situare il tema nel contesto più generale di uno studio delle interazioni fra il fatto storico puntuale e la sua 'ricezione'¹, dando rilievo alle conflittualità religiose, ecclesiastiche, politiche, sociali che da esso ebbero origine.

Il fatto storico è noto: nel concilio avvenuto a Efeso nell'agosto del 449 sotto la presidenza di Dioscoro, vescovo di Alessandria, il monaco Eutiche, di orientamento teologico monofisita, condannato come eretico nel novembre del 448 dalla *synodus endemousa*² presieduta dal vescovo di Costantinopoli Flaviano, venne giudicato ortodosso e riammesso nella comunione ecclesiale. Due anni più tardi il concilio di Calcedonia, IV ecumenico, annullò le decisioni della sinodo efesina, anatematizzò nuovamente Eutiche, condannò e depose Dioscoro e alcuni vescovi del suo 'partito', e riabilitò la memoria del vescovo Flaviano morto, forse, in conseguenza delle violenze sprigionatesi nel concilio.

La nostra ricerca, che intende muoversi in ambito squisitamente storico, vuole dimostrare che il potenziale di conflittualità e di violenza che preparò il concilio, ne caratterizzò lo svolgimento e lo portò a essere definito *latrocinium*, secondo la

¹ H.CHADWICK, *Un concetto per la storia dei concili: la ricezione*, «CrSt» 13 (1992), 475-492.

² "Synodus endemousa" o, ellitticamente, *endemousa*, era il termine con cui si indicavano le sinodi che si tenevano a Costantinopoli, e a cui partecipavano i vescovi che al momento erano presenti nella capitale d'Oriente. Per alcune indicazioni bibliografiche v. infra I.5.1.

stigmatizzazione di papa Leone³ attraverso cui, specialisti o non, lo conoscono, non fu superiore a quello di altri concili ecumenici. Efeso II non restò ecumenico soprattutto perchè una parte della chiesa — le gerarchie imperiali ed ecclesiastiche, di Costantinopoli e di Roma — non lo recepi come tale per le conseguenze politiche ed ecclesiastiche, prima e oltre che religiose, che la sua legittimazione avrebbe comportato.

Senza dubbio anche le *chances* dell'imprevedibile — morte repentina dell'imperatore Teodosio II e successione al potere della sorella Pulcheria, di orientamento teologico duofisita e filo-romana — contribuirono al rapido mutamento dei contesti politico-istituzionali e alla convocazione di un nuovo concilio ecumenico che annullò le decisioni del II concilio di Efeso trasformando il consenso in dissenso, la ricezione in reiezione.

L'ambivalente vicenda della II^a sinodo efesina comincia con un anatema. *Illud concilium* non doveva essere più nominato, e *quod in ea actum est* escluso dalla memoria storica. Ma questo non accadde. Sacro fossato e ponte levatoio di cui la chiesa ha dovuto cingersi nei secoli, l'anatema trovò, con Calcedonia, che i confini fra ortodossia ed eresia erano labili quanto radicata era nella vita quotidiana l'esperienza religiosa e complessa la sua dimensione ecclesiastica. Quell'anatema venne annullato, ripristinato, contestato, recuperato, taciuto, confermato ma non dalla chiesa tutta.

La *damnatio memoriae* di Efeso II, prima ancora che l'accettazione di Calcedonia, divise l'Oriente dall'Occidente e separa ancor oggi, nel seno della cristianità, varie chiese scismatiche, giacchè nel suo impervio *outillage* dogmatico affondò le radici il monofisismo, che dal VI secolo avrebbe assunto il carattere di ortodossia e di destino per una parte dell'ecumene cristiana.

Ma perchè un fatto così carico di conseguenze continua ad essere considerato marginale? Perchè continua ad essere analizzato solo da un punto di vista teologico-dottrinale o da una prospettiva romano-cattolica, e dunque studiato unicamente quale *background* di Calcedonia, suo *backwater*, ristagno ideologico-culturale? Perchè resta ancora e comunque, qualunque sia la confessione di chi lo avvicina, un imbarazzante episodio di storia conciliare dentro uno scomodo capitolo di storia della chiesa?

La storia del destino di Efeso II, a partire dalla immediata ricezione da parte dei suoi contemporanei, si fa dialettica: nelle fonti si integrano, in una serie mobile di varianti discontinue, la sua pre-istoria e la sua storia successiva, in modo che la prima si viene a conoscere solo attraverso il filtro della seconda. Efeso II si conosce attraverso Calcedonia. Questa sovrapposizione, questa sensazione di ambigua identità capovolta fra il passato e il futuro di Efeso II, è ciò che ha conferito maggior vitalità a questa ricerca configurandosi come suo concreto stimolo metodologico.

Ma è forse vero che non si può parlare di Efeso II senza Calcedonia, perchè "non esiste", allo stesso modo in cui non si può parlare di Calcedonia senza parlare di Efeso II, che lo presuppone? Parlare di Efeso II prescindendo da Calcedonia sarebbe un esercizio non dissimile da quello del restauratore che rimuove dalla tela

³ Ep. 95 all'imperatrice Pulcheria (20 luglio 451), ACO II,IV,51: "*in illo Ephesino non iudicio sed latrocinio*".

gli strati di successivi restauri. Intervento non facile e soprattutto non privo di rischi. Bisognava cercare nelle fonti — per non essere solo, come direbbe Platone, ἐρμηνέων ἐρμηνεύς, cioè un interprete di interpreti — non tanto nuove risposte ma anche nuove domande perchè quelle vecchie (fu eterodosso? fu incanonico? fu violento?)⁴ non bastano più.

Tale lavoro — che non solo ha coinvolto chi scrive nell'impresa di ricondurre una vasta e eteroclitica trama di testimonianze testuali a una comprensione critica, ma di accertare, attraverso di essa, la specificità e la coerenza del proprio metodo euristico ed ermeneutico — spera di poter trasmettere le inquietudini di una indagine pluriprospectiva il cui senso e fine risiedono nel desiderio di immergersi nella ricchezza dei materiali, aderendo ad essi ma anche provocandoli con un'ipotesi, un appiglio concreto che li ordini in una prospettiva unitaria e li collochi nel tessuto culturale e sociale del tardoantico.

Concludo questa breve premessa ricordando che questo studio si inserisce in un più ampio progetto di ricerca ministeriale dedicato all'approfondimento dei concili ecumenici nella tarda antichità quali conflitti politico-ecclesiastici, un *work in progress* portato avanti da una équipe di storici e filologi della *Universidad de Cantabria*. È stato Ramón Teja, titolare del progetto e direttore della *Tesi Dottorale*⁵ di cui questo lavoro è insieme sviluppo e sintesi, ad affidarmi il *periculosum onus* della II^a sinodo efesina.

⁴ Facciamo riferimento agli interrogativi ("Ephesus II häretisch? unkanonisch? gewalttätig?") posti da W.De VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449, eine "Raubersynode"?*, «OCP» 41 (1975), 357-398; si tratta dell'unico articolo che propone una lettura non demolitrice del II concilio di Efeso.

⁵ Tesi Dottorale discussa presso la *Universidad de Cantabria* il 24 gennaio dell'anno 2000. Colgo l'occasione per rinnovare i miei ringraziamenti a Ramón Teja per la inestimabile guida metodologica, e per porgere i sensi della mia riconoscenza ai membri della Commissione Esaminatrice che hanno letto il testo suggerendo preziose correzioni: Manuel Sotomayor, Pedro Bádenas, Pedro Barceló, e Maria Victoria Escribano; grazie ad Angelo di Berardino per il suo scetticismo e la sua severità; un grazie affettuoso anche a Giobbe Gentili per la scrupolosa e paziente lettura e per il generoso apporto d'idee. Grazie infine ai miei maestri italiani, Alba Maria Orselli e Antonio Carile: le radici di questo studio vanno infatti cercate nei loro insegnamenti. Vi sono difetti in questo lavoro che essi sarebbero stati i primi a rilevare se solo io l'avessi loro sottoposto.

**INTRODUZIONE:
lo spazio dell'indagine**

LE FONTI DEL II CONCILIO DI EFESO

Riteniamo necessario, all'inizio della nostra introduzione, dedicare alcune pagine e agli Atti conciliari, fonte quantitativamente e qualitativamente rilevante per la ricostruzione strutturale delle fasi del II concilio efesino⁶, e a una preliminare appendice *ad fontes*, utile per una messa a fuoco dello *status quaestionis*.

GLI ATTI CONCILIARI

Le discussioni sorte intorno ai grandi concili dell'antichità hanno condotto alla nascita di nuove forme letterarie⁷ o alla applicazione delle già esistenti alla cristologia. Il più importante fra questi nuovi *genera litterarum* è costituito dagli Atti conciliari.

Come nell'amministrazione imperiale è norma redigere il verbale delle deliberazioni delle assemblee senatoriali o concistoriali, così nella chiesa tardoantica, divenuta nel IV secolo istituzione dell'impero, si mutua da quest'ultimo la consuetudine di registrare le deliberazioni delle proprie assemblee episcopali⁸. Ma mentre nelle riunioni sinodali dei primi secoli come nei primi concili ecumenici — Nicea (325), Costantinopoli (381), e, in minor misura, Efeso I (431) — gli Atti si riducono a scarse annotazioni e si limitano alle definizioni dogmatiche⁹, con Calcedonia essi raggiungono una notevolissima estensione e diventano il distintivo dell'istituzione conciliare. Dai protocolli ai *Gesta*, sino all'elaborazione dei materiali in raccolte conciliari quali noi le recepiamo, il cammino non è diretto. È un percorso evolutivo assai complesso che riguarda non solo le forme della redazione ma anche le modalità della trasmissione.

⁶ Mentre nel 1927 E. SCHWARTZ, *Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalcedon*, in *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen 1927, 212 lamentava che *Acta Conciliorum non leguntur*, oggi la storiografia che si dedica alla materia conciliare riconosce che *Acta Conciliorum sunt legenda*, e li rivaluta da innumerevoli punti di vista: "Die Akten als Kanzleiprodukt, die Akten als Materialsammlungen - dogmatischen und kirchenrechtliche Florilegien - die Akten als akademischer Lehrstoff, die Akten als theologisches oder kirchenpolitisches Waffenarsenal, die Akten als Sprachzeugnis ihrer Zeit", v. E. CHRISOS, *Konzilsakten und Konzilprotokolle von 4. bis 7. Jahrhundert*, «AHC» 15 (1983), 30.

⁷ Così ha scritto A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, II,1, Brescia 1996, sottointitolando 'Formengeschichte' - Storia delle forme - l'esautivo capitolo dedicato alle fonti pre-calcedonesi, calcedonesi e post, a cui abbiamo fatto ampio riferimento nella stesura di questo paragrafo.

⁸ Le norme procedurali - lettura di *relationes* e formulazione di *sententiae* - sono credità del senato romano, come mostra la terminologia tecnica, v. P. BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain*, «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne» 11 (1913), 3-19; H. GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente*, in *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1907; F. DVORNIK, *The Authority of the State in Oecumenical Councils*, «The Christian East» 14 (1934), 95-108; R. TEJA, *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Madrid 1999.

⁹ A. WICKENHAUSER, *Beiträge zur Geschichte der Stenographie auf den Synoden des vierten Jahrhunderts nach Christus*, «Archiv für Stenographie» 59 (1908), 4-9, 33-39; ID., *Zur Frage nach der Existenz von nicaenischen Synodalprotokollen*, in *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, a cura di F. Dölger, Freiburg 1913.

Per quanto concerne le forme della redazione — la prassi della verbalizzazione — è utile aprire una parentesi esplicativa con una previa chiarificazione terminologica¹⁰. È la natura del procedimento sinodale a rendere la protocollizzazione necessaria o meno. Le sinodi provinciali, diocesane, patriarcali che, regolarmente o non, si riunivano per trattare temi ecclesiali o ecclesiastici (consacrazioni episcopali, promulgazioni di statuti, ecc.) non esigevano una verbalizzazione ufficiale delle loro sessioni. In tali casi era sufficiente registrare data, numero dei partecipanti e le decisioni a cui si era pervenuti, in una lettera sinodale (*synodica*) inviata poi all'imperatore, ai magistrati e ai vescovi. Attraverso la *synodica* venivano dunque pubblicati solo protocolli conclusivi contenenti in forma sintetica i singoli atti, designati in greco con il termine tecnico di *πράξεις* (ma anche *πραττόμενα,πραχθέντα, πεπραγμένα* — *Acta* o *Gesta* in latino —). Ci riferiamo a questo tipo di documentazione con la designazione di Atti conciliari (sapendo comunque che il termine è lo stesso usato — e che noi stessi useremo — per indicare genericamente il materiale scritto prodotto dai concili). Per i concili che avevano invece carattere giudiziario, che trattavano cioè contese giuridico-ecclesiastiche (ad es. i tribunali arbitrali), quelli interpatriarcali o ecumenici, si rendeva necessaria la stesura di protocolli conciliari (il termine tecnico impiegato è *ὑπομνήματα*¹¹). Prodotto ufficiale della sinodo, tali protocolli venivano redatti da stenografi e la loro pubblicazione era compito di chi occupava la presidenza (stenografi non ufficiali potevano comunque affiancare quelli designati dal presidente del concilio¹²).

Per quanto concerne le modalità della trasmissione del materiale conciliare, accanto alle raccolte degli Atti sinodali si costituiscono raccolte pubblicistiche¹³, ovvero raccolte di documenti certamente storici ma, poichè nati dalle discussioni teologico-ecclesiastiche suscitate dalle stesse decisioni conciliari, da tali discussioni influenzati¹⁴. Essendo incontestabile che “*il raggruppamento, la redazione, la compilazione dei documenti, le persone dei raccoglitori fanno storia*”¹⁵, queste raccolte o le loro traduzioni, tradendo più o meno vistosamente un atteggiamento di parte, finiscono per essere materiale propagandistico.

L'interesse per i documenti conciliari e la loro catalogazione è iniziato nel XVI secolo. La prima edizione degli Atti dei concili fu portata a termine a Parigi nel 1524 da J.Merlin. Seguirono le edizioni di Crabbe, Surius, Nicolini e Bollandus, Baluze, Hardouin, Coleti, fino alla *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* di Giovanni Domenico Mansi, (31 voll., Firenze 1759-1798)¹⁶. Senza dubbio la

¹⁰ Rimandiamo comunque a E.CHRISOS, *Konzilsakten*, 32-35.

¹¹ Possono però essere impiegati anche altri termini, v. ACO II,I,1, 373; II,I,1, 381.

¹² Come accadde nel II concilio di Efeso: cfr E.CHRISOS, *Konzilsakten*, 33.

¹³ È stato E.SCHWARTZ a coniare il termine di “*Publizistische Sammlungen*”, v. «ZNW» 25 (1926), 44.

¹⁴ A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 53.

¹⁵ Ibidem 53: le raccolte propagandistiche sono dominate dallo spirito ‘selettivo’ o ‘figurativo’ delle parti.

¹⁶ Una storia di tali edd. ce la fornisce H.QUENTIN, *Jean Dominique Mansi et les grandes Collections conciliaires. Étude d'Histoire littéraire suivie d'une correspondance inédite de Baluze avec le Cardinal Casanate et de lettres de Pierre Morin, Hardouin, Lupus et Montfaucon*, Paris 1900.

migliore edizione degli *Acta* di cui oggi disponiamo è opera di E.Schwartz¹⁷: i suoi *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), raccolgono i materiali conciliari dal I concilio di Efeso (431) sino al II concilio di Costantinopoli (553). Fondamentale esempio del monumentalismo erudito tedesco, nelle loro ampie *praefationes* latine contengono numerose, utili revisioni critiche alle edizioni anteriori¹⁸.

Gli Atti del II concilio di Efeso, come avremo occasione di ribadire, sono contenuti negli Atti del concilio di Calcedonia che occupano sei volumi del II tomo degli ACO.

Della struttura di questo II tomo offriamo un prospetto che, oltre a sintetizzare schematicamente ciò che spiegheremo, propone le abbreviazioni degli Atti come verranno citati innumerevoli volte nel corso di questo lavoro.

ACO, Tomo II CONCILIUM UNIVERSALE CHALCEDONENSE

Vol. I. ACTA GRAECA

<i>Pars 1: Epistularum collectiones</i>	(II,I,1)
ACTIO I (* qui sono inseriti i verbali di Efeso II)	
<i>Pars 2: ACTIO II</i>	(II,I,2)
Epistularum collectio B	
ACTIONES III-VII	
<i>Pars 3: ACTIONES VIII-XVII</i>	(II,I,3)

Vol. II. VERSIONES PARTICULARES

<i>Pars 1: Collectio Novarensis de re Eutyichis</i>	(II,II,1)
<i>Pars 2: Rerum Chalcedonensium collectio Vaticana</i>	(II,II,2)

Vol. III. VERSIO ANTIQUA A RUSTICO CORRECTA (Ψ)

<i>Pars 1: Epistularum ante Gesta collectio. ACTIO I</i>	(II,III,1)
<i>Pars 2: ACTIONES II-VI</i>	(II,III,2)
<i>Pars 3: ACTIONES VII-XVI (Concilii allocutio ad Marcianum)</i>	(II,III,3)

Vol. IV. LEONIS PAPAE I EPISTULARUM COLLECTIONES (II,IV)

Vol. V. COLLECTIO SANGERMANENSIS (II,V)

Vol. VI. PROSOPOGRAPHIA ET TOPOGRAPHIA ACTORUM

¹⁷ E.Schwartz ha curato l'edizione degli Atti dei concili I efesino e calcedonese; l'opera è stata proseguita da J.STRAUB, *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* (ACO IV,1), e da una Commissione per l'edizione di una seconda serie di *Acta Conciliorum* diretta da H.G.Beck, B.Bischoff, H.Hunger e J.Straub che sino al momento attuale si è occupata dell'edizione degli Atti delle sinodi del VII sec. Per una analisi dell'opera di Schwartz v. R.SCHIEFFER, *Index Generalis Tomorum I-IV, Pars I: Indices codicum et auctorum*, Berolini 1974; per alcune critiche all'edizione di Schwartz cfr. V.GRUMEL, «BZ» 35 (1935), 412-423; 38 (1938), 439-451.

¹⁸ Per le concordanze fra l'edizione di Schwartz e quella del Mansi v. *Tabulae Comparationis Veterum Editionum et Regestorum*, in R.SCHIEFFER, *Index Generalis, pars prima* = ACO IV, 3 *pars* 1, 539-579

CHALCEDONENSIVM ET ENCYCLICARVM INDICES

(II,VI)

L'edizione di Edward Schwartz è la prima a integrare l'esigenza della organizzazione cronologica con il criterio della completezza. Raccolte di Atti sinodali e raccolte pubblicistiche per la prima volta vengono edite nella loro totalità, senza essere spezzate. Ciò rende i volumi meno facili da utilizzare benché certamente più completi. Ma nelle *praefationes* è spiegato solo in parte come individuare tale distinzione¹⁹.

Generalmente le raccolte di Atti sinodali contengono i rendiconti delle sessioni (gli *Acta* 'stricto sensu') con le eventuali definizioni di fede, i canoni o altri testi di carattere ufficiale o giuridico la cui presenza indica l'accettazione e l'adesione da parte del concilio. Per converso le raccolte pubblicistiche includono *pieces a l'appui* di natura propagandistica. Ma non sempre la distinzione è così evidente. La lingua (che si tratti di un originale o di una traduzione) o la datazione (benché la storia codicologica di ciascuna raccolta, come ben spiegano le introduzioni di Schwartz, sia assai complessa), sono indizi da non trascurare²⁰.

Le traduzioni latine degli Atti conciliari greci rientrano fra le raccolte pubblicistiche²¹. La traduzione latina degli Atti greci di Efeso II, eseguita per ordine di Leone Magno prima del Concilio di Calcedonia (ACO II,III,1, intr.V-VII), sicuramente era ispirata dall'ottica della curia romana sul concilio. In questa antica traduzione, conservata nella *Collectio Novariensis de re Eutythis* (ibid., 42-77), sono omessi alcuni elementi quali le liste dei vescovi. La traduzione latina degli Atti di Calcedonia redatta al principio del sec. VI e ripresa dal diacono Rustico (ACO II,III,1), scritta in occasione della controversia dei Tre Capitoli (530-533),

¹⁹ Un tentativo è stato fatto da A.Grillmeier (*Gesù il Cristo*, II,1, 55 sgg.) ma non è stato da tutti condiviso: criticata da un censore francese è l'eccessiva valorizzazione di una sola famiglia di documenti: v. B.MEUNIER, *En marge d'un nouveau classique de l'histoire des dogmes*, «AHC» 26 (1994), 164.

²⁰ Invece l'orientamento teologico può essere fuorviante. La 'buona' raccolta non è quella del 'partito' vincente: la *Collectio Novariensis de re Eutythis*, voluta da S. Leone, è da A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo* II,1, 57, collocata fra le raccolte pubblicistiche. Si vedano, ibidem, 56, le interessanti "avvertenze preliminari".

²¹ Quelle che interessano l'ambito temporale della nostra ricerca sono tre versioni: **Versio antiqua* (Φ^a): ha origine a Costantinopoli verso il 550 (ACO II,III,1, VII-VIII). Rispetto agli Atti greci è priva delle raccolte di lettere inserite fra la I^a *Actio* calcedonese e la II^a. Vi si nota l'utilizzo della traduzione latina dei *Canones Chalcedonienses* di Dionigi il Piccolo; **Versio antiqua correctata* (Φ^b): v. ACOII,III,1 con un testo riveduto degli Atti sinodali; **Versio del Diacono Rustico*: una prima traduzione della *Versio antiqua correctata* fu rielaborata nel 564 dal diacono Rustico che ne lasciò una copia a Costantinopoli, nel monastero degli Acemeti. Altre raccolte pubblicistiche calcedonesi saranno da noi utilizzate per quanto concerne i documenti epistolari: **Collectio Novariensis de re Eutythis*: già voluta da papa Leone nel 450, è composta dai documenti forniti dagli archivi romani (ACO II,II,1: praef. V-VIII; ACO II,III,1 praef; ACO II,IV praef. XLI); **Raccolte di lettere*: lo stesso Leone fece raccogliere e ricompilare in raccolte le proprie epistole relative al concilio di Calcedonia (v. ACO II,IV praef. XXX-XXXI) sino al 17 agosto del 457; **Collectio Vaticana Rerum Chalcedoniensium* (ACO II,II,2), filoromana, viene componendosi nel tempo da Calcedonia a papa Ormisda. Di essa ci interessano solo alcune lettere imperiali. Le *actiones* in essa contenute, successive alla prima, hanno quindi per noi un'importanza solo marginale; **Collectio Sangermanensis*: nella seconda parte contiene il *Breviarium* di Liberato di Cartagine (ACO II,V, 98-141); v. infra nota 33.

nonostante il palese intento pubblicistico, ha comunque il merito di supplire a certe omissioni del testo attuale degli Atti greci: così per la maggior parte delle sentenze dei vescovi (ACO II, III, 1, 884-948-974, 957-60, 971-1066).

Come abbiamo detto, gli Atti della prima sessione del II Concilio di Efeso sono stati — parzialmente — conservati in greco grazie al loro inserimento negli Atti della I^a sessione del Concilio di Calcedonia, ove vennero letti e riverbalizzati due anni dopo (i vescovi presenti affermarono che il proprio voto era stato condizionato dalle pressioni di Dioscoro di Alessandria, dell'imperatore, dei soldati e dei monaci, e lo ritrattarono per agevolare la deposizione di Dioscoro). Contengono, oltre al resoconto delle prime sedute del concilio, gli Atti della sinodo di Costantinopoli del 448 e i processi verbali dell'inchiesta effettuata su tale sinodo nell'aprile del 449. L'edizione di Schwartz distingue in questa stratificazione ciò che risale a ciascuna delle tre assemblee²². Per converso, il *découpage* del testo nelle edizioni più antiche non è esente da errori.

È importante sottolineare che anche nella fonte principale del nostro lavoro sono insiti motivi di perplessità. Essi dipendono:

- dalla loro incompletezza;
- dalla stratificazione delle sequenze temporali, dei piani e delle prospettive cronologiche. I *Gesta* di Calcedonia contengono quelli di Efeso II contenenti a loro volta sia quelli della sinodo di Costantinopoli del 448 sia quelli della *cognitio* fatta su tale sinodo nell'aprile del 449. Sono costruiti attraverso procedimenti additivi, strutture combinatorie²³. Come già osservava Gibbon²⁴, la matassa è difficile da districare;
- dalla stratificazione delle prospettive dottrinali e degli orientamenti teologici;

²² ACO II, I, 1, *Gesta Ephesi*, 68 sgg.

²³ Sintetizziamo la stratificazione degli *Acta* nei *Gesta* della *actio* I^a di Calcedonia (ACO II, I, 1): 1-23: *Gesta Chalced.*; 24: *Gesta Ephesi*; 25-46: *Gesta Chalced.*; 47-52: *Gesta Ephesi*; 53-66: *Gesta Chalced.*; 67-68: *Gesta Ephesi*; 69: *Gesta Chalced.*; 70: *Gesta Ephesi*; 72-77: *Gesta Chalced.*; 78-86: *Gesta Ephesi*; 87-107: *Gesta Chalced.*; 108-120: *Gesta Ephesi*; 121-135: *Gesta Chalced.*; 136-137: *Gesta Ephesi*; 138-140: *Gesta Chalced.*; 141-148: *Gesta Ephesi*; 149-150: *Gesta Chalced.*; 151-157: *Gesta Ephesi*; 158-163: *Gesta Chalced.*; 164: *Gesta Ephesi*; 165-184: *Gesta Chalced.*; 185-186: *Gesta Ephesi*; 187-196: *Gesta Chalced.*; 197-222: *Gesta Ephesi*; 223-225: *Costantinop.*; 226-229: *Gesta Ephesi*; 230-235: *Gesta Costantinop.*; 236-237: *Gesta Chalced.*; 238-246: *Gesta Chalced.*; 261: *Gesta Ephesi*; 262-269: *Gesta Chalced.*; 270-271: *Gesta Costantinop.*; 272-300: *Gesta Chalced.*; 301-302: *Gesta Costantinop.*; 303-306: *Gesta Ephesi*; 307-308: *Gesta Costantinop.*; 309-322: *Gesta Ephesi*; 323-329: *Gesta Chalced.*; 330-340: *Gesta Costantinop.*; 341: *Gesta Chalced.*; 342-344: *Gesta Costantinop.*; 447: *Gesta Chalced.*; 348-468: *Gesta Costantinop.*; 469: *Gesta Ephesi*; 470-490: *Gesta Costantinop.*; 491-495: *Gesta Ephesi*; 496-497: *Gesta Chalced.*; 498-503: *Gesta Costantinop.*; 504: *Gesta Ephesi*; 505: *Gesta Costantinop.*; 506-510: *Gesta Ephesi*; 511-527: *Gesta Costantinop.*; 528-529: *Gesta Ephesi*; 530-533: *Gesta Chalced.*; 534-545: *Gesta Costantinop.*; 546-548: *Gesta Ephesi*; 549-552: *Gesta Costantinop.*; 553-554: *Gesta Ephesi*; 555-828: *Cognitio de Gestis contra Eutychem*; 829-834: *De sententia contra Eutychem*; 835-849: *Cognitio de Sententia*; 850: *Gesta Ephesi*; 851-863: *Gesta Chalced.*; 864-964: *Gesta Ephesi*; 965: *Gesta Chalced.*; 966: *Gesta Ephesi*; 1068-1072: *Gesta Chalced.*

²⁴ E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1782, trad. it. *Decadenza e caduta dell'Impero Romano*, Roma 1973, 35: "bisogna fare molta attenzione per sbrogliare questa doppia inclusione".

-dalla intrinseca strumentalizzazione: essendo conservati grazie al loro inserimento negli Atti di Calcedonia, sono già gli Atti non del *concilium* bensì del *latrocinium* di Efeso.

Gli Atti di Efeso, poiché redatti sotto la direzione di Dioscoro, non potevano essere credibili²⁵ (sicuramente esagerano circa l'unanimità dell'assemblea), ma neppure gli Atti di Calcedonia lo sono: è in parte il desiderio di vendetta dei vescovi ortodossi a far sì che vengano lette a Calcedonia le compromettenti affermazioni dei loro avversari a Efeso II. È dunque necessario un uso prudente e oculato di tale documentazione²⁶.

GLI ATTI SIRIACI

Gli ulteriori processi che ebbero luogo durante le sessioni posteriori al 22 agosto 449, i procedimenti contro Ibas di Edessa, Teodoreto di Cirro, Domno di Antiochia, Daniele di Charres, Ireneo di Tiro, Aquilino di Biblos, Sofronio di Tella, certamente redatti nella prospettiva partigiana di Dioscoro, sono sopravvissuti in una versione siriana scoperta solo a metà del XIX secolo²⁷. Il manoscritto, uno dei più antichi conservati in Europa²⁸, fu terminato, come dice una nota del redattore, nell'anno 846 d'Alessandria, il 10 del mese di Ior, cioè il 10 maggio del 535, "nel convento del venerabile Mar Eusebio di Kaphra-Birtha, al tempo dell'archimandrita Giovanni"²⁹. Dunque è posteriore di soli ottantasei anni ai fatti narrati.

²⁵ Per le lamentele espresse a Calcedonia sulla loro redazione cfr. ACO II, I, 1, 87 sgg.

²⁶ Degli *Acta* - raccolte greche e latine - non esiste ancora una versione integrale in lingua moderna. A.J.FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris 1982, ha pubblicato una traduzione francese dei più importanti documenti greci inserendo nel testo stabilito dallo Schwartz un ordine cronologico.

²⁷ I verbali conciliari, conservati dal manoscritto 14530 del British Museum, descritto per la prima volta da W.WRIGHT, *Catalogue of syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, London 1872, II, 1027-1039, sono stati per la prima volta editi e tradotti da S. PERRY in inglese, *An ancient syriac document, purporting to be record, in its chief features, of the second synod of Ephesus, and disclosing historical matter interesting to the church at large*, Oxford 1867; successivamente furono tradotti in tedesco da G.HOFFMAN, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am August XXII.CDXLIX aus einer syrischen Handschrift vom Jahre DXXXV* (Schrift. der Univ. Kiel. XX), Kiel 1873; in francese da P. MARTIN, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, «*Rev. des Sc. Eccl.*» III ser., IX (1874), 509-44; X (1875), 22-61, 209-26, 305-39, 385-410, 518-43; in inglese nuovamente da Perry (*The Second Synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from syriac manuscript preserved in the Brit. Mus. and now first edited*, Dartford 1881). Il testo è stato redatto con la traduzione di Hoffmann da J.FLEMMING, *Akten des ephesischen Synode von Jahre 449 (syr.) mit G. Hoffmanns dtsch. ubersetzung und seiner Anmerkungen*. Abhandl. der Kaiserl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse 15, Berlino 1917. Per la nostra ricerca ci siamo avvalsi dell'edizione del Perry, pur avendo spesso consultato l'ampio apparato critico curato da Flemming.

²⁸ W.WRIGHT, *Catalogue of syriac manuscripts*, II, 1029.

²⁹ Cfr. P.MARTIN, *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse étudié d'après les actes retrouvés en syriaque*, Paris 1875, 10. V. anche Perry, 377. Il convento è situato vicino ad Apeamea. Nel VI secolo era una roccaforte monofisita.

Gli *Acta* nella stesura greca da cui deriva la traduzione siriana erano spariti rapidamente dalla circolazione. Fra il 449 e la prima metà del VI secolo, quando la controversia dei Tre Capitoli aveva portato alla ribalta, insieme al nome di Teodoro di Mopsuestia, quelli di Ibas di Edessa e di Teodoreto di Cirro³⁰, protagonisti delle vicende del II concilio efesino, non si fece uso delle testimonianze contenute negli Atti siriani contro di loro. Perché non disponibili o perché non degni di fede? Nel V secolo mai vengono citati né in Oriente né in Occidente. Nemmeno i diretti interessati ne fanno esplicita menzione: Teodoreto, che doveva averne letta una parte, sembra farne cenno nelle sue lettere pur senza citarli³¹; Ibas chiederà di essere reintegrato nella carica episcopale senza però riferire le disposizioni conciliari circa la sua deposizione. A Calcedonia la richiesta dei commissari imperiali di conoscere per intero i procedimenti di Efeso venne respinta, *in primis* dai legati papali che rivolgendosi poi all'imperatore Marciano chiesero che ordinasse che mai più "*synodus illa quae post primam in Epheso facta est, nominari*". Di tale infamante assemblea, soprattutto dei processi del 22-[23?] agosto, niente doveva sopravvivere³².

Ci si è a lungo interrogati sulla loro autenticità. Gli Atti delle sessioni conclusive della sinodo efesina non hanno nulla in comune con i numerosi documenti apocrifi del V e VI secolo. È difficile credere all'opera di un falsario: chi lavora infatti, più che per la posterità, per il momento in cui vive, non può averli composti per lasciarli seppellire in una remota biblioteca. È certo che gli *Acta* furono composti in ambito monofisita e in prospettiva anticalcedonese ma l'irregolarità e la violenza dei procedimenti registrati vanno a discapito degli stessi redattori. Eutichiani e monofisiti vi fanno senza dubbio una pessima figura.

Nessuno degli autori greci o latini sembra aver attinto direttamente da essi. Li conoscono ma in modo indiretto: è il caso certamente del diacono Liberato di Cartagine, che ci fornisce il resoconto più completo del II concilio di Efeso³³,

³⁰ Come è noto, le opere dei tre vescovi vennero condannate nel II concilio di Costantinopoli (553). Si veda L.DUCHESNE, *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925.

³¹ Nell'ep. 125 a Giovanni di Germanicia, SCh 111, III,93 (d'ora in poi citeremo le lettere teodoretiane fornendo solo il numero della epistola).

³² ACO II,III,3, 46. Forse fu l'opposizione dei legati alla rilettura a determinare che tali verbali non si conservassero negli Atti greci.

³³ Liberato di Cartagine, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutichianorum*, P.L.68, 969-1016 e A.C.O. II,V, 117-119; esiste anche una traduzione italiana: *Breve storia della controversia nestoriana ed eutichiana*, a cura di F.CARCIONE, Anagni 1989. Liberato ad es. è a conoscenza del fatto che Ibas venne chiamato a comparire tre volte dinanzi alla sinodo efesina: l'informazione è contenuta esclusivamente negli Atti siriani: "*Tunc synodus iussione Dioscori Ibas Edessenum damnavit ut absentem, multis nescientibus episcopis quid de illo actum fuisset. Et tertio vocatum, tanquam contemptorem, et non occurrentem ad sanctum concilium, damnavit absentem*" (PL 68, col. 1004). Lo stesso su Domno: "*post omnes autem et Domnum Antiochenum remanentem ab orthodoxorum depositione, quia particeps factus Dioscori in depositione orthodoxorum et Eutychetis absolutione. Depositus est autem dolo Dioscori. Postquam consensus in omnibus cum Dioscoro, datis in medio ejus epistolis, quas ad ipsum Dioscorum Antiochenus Domnus contra duodecim Cyrilli capitula scripserat, eo quod essent obscura, damnavit aegrotum et absentem illa die*" (*Breviarium XII*, PL 68, col. 1005).

attingendo forse da materiale antico a noi sconosciuto (una versione greca?), oltre che dalla *Storia Ecclesiastica* di Evagrio³⁴.

L'autenticità degli Atti è confermata da numerosi autori siriaci attraverso citazioni esplicite, talune per esteso. Le prime in ordine cronologico, sono di autori non del tutto sconosciuti:

a) Severo, patriarca di Antiochia dal 512 al 518, in un trattato in lingua greca indirizzato a Sergio cita senza dubbio dall'originale l'epistola di Dioscoro a Domno contenuta negli Atti siriaci³⁵;

b) Sarghis, monaco di un convento di Nicea in Siria, contemporaneo del patriarca d'Antiochia Paolo II, autore, fra il 520 e il 530, di un trattato dottrinale, doveva avere sotto agli occhi gli Atti siriaci della II^a sinodo di Efeso (o una loro traduzione) poichè all'obiezione che Ibas, Teodoreto e Domno erano stati condannati in contumacia, cita i processi di Berito e di Edessa, i capi d'accusa contro Ibas, e le lettere di Teodoreto e Domno;

c) Il vescovo Filosseno di Mabbug, celebre e prolifico autore monofisita esiliato durante i regni di Giustino e Giustiniano, in una lettera indirizzata ai monaci di Tel Ada, narra ai suoi corrispondenti la storia delle antiche controversie cristiane. Anatemizzando il concilio di Calcedonia che aveva ammesso la presenza del vescovo di Cirro (secondo Filosseno "il più esecrabile fra quanti difendono le due nature"), cita estratti dei processi contro lo stesso Teodoreto e contro Ibas. Le "tremende bestemmie" di quest'ultimo, riabilitato a Calcedonia da tutti i crimini a lui imputati nel II concilio di Efeso, sono riportate letteralmente dagli Atti siriaci³⁶.

Altre testimonianze, anonime, si trovano in raccolte canoniche o patristiche, o in trattati filosofici del VII o VIII secolo. Nelle raccolte codicologiche del Museo Britannico, cui sono affluiti interamente i fondi della biblioteca del convento di Nitria, si conserva fra l'altro un documento³⁷, probabilmente del 747, che riporta testualmente la traduzione siriana del manoscritto 14530, considerandola assolutamente autentica.

Esistono anche testimonianze di autori del XIII secolo — Bar Hebreus e Denis Bar Tsalibi ad esempio — che, oltre a confermare l'autenticità dei nostri *Acta*, ribadiscono l'esistenza di una sola traduzione in siriano, citata letteralmente da Filosseno nel VI secolo e nelle raccolte enciclopediche degli anonimi teologi siri del VII e VIII secolo. Giovanni Saba dovette invece fruire di un testo greco³⁸.

Il manoscritto siriano di Nitria 12156 ci ha conservato anche la traduzione di un'opera che nella seconda metà del V secolo Timoteo Eluro (il quale aveva

³⁴ Evagrio, H.E. I, 10 menziona i processi di Daniele di Charres, di Aquilino di Biblos, e di Sofronio di Tella, dei quali non potrebbe essere altrimenti a conoscenza.

³⁵ P.MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, 23; si tratta del manoscritto syr. 17154. Severo si riferisce a Dioscoro in questi termini: "Dioscoro, il martire di Cristo, l'unico che non ha piegato il ginocchio davanti a Baal nell'assemblea della vanità".

³⁶ Si consulti un'utile ed esaustiva introduzione a questi tre autori: R.CHESNUT, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976.

³⁷ Si tratta del manoscritto 12155 che cita la traduzione siriana del manoscritto 14530 con alcune varianti (c'erano più esemplari circolanti fra i siri?).

³⁸ Dunque, al suo tempo, o non esisteva ancora una traduzione siriana, o era poco conosciuta. C'è chi azzarda che Filosseno possa esserne l'autore, v. P.MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, 36.

assistito agli avvenimenti del II efesino come segretario di Dioscoro) scrisse contro il Concilio di Calcedonia e contro il *Tomo* di Leone. Egli cita alcuni frammenti degli Atti delle prime sessioni della sinodo efesina, ma allude solo fugacemente alle successive, pur riportando acclamazioni molto simili a quelle contenute negli Atti siriaci. L'unico brano di un certo interesse, che si legge solo qui, è una lettera del concilio a Teodosio II, annunciante la condanna di Flaviano e di Eusebio di Dorileo³⁹.

Negli Atti delle ultime sessioni del II concilio di Efeso mai si accenna a quelli delle prime. Di queste gli unici documenti citati sono le lettere imperiali di convocazione indirizzate a Dioscoro⁴⁰. Nulla si dice della condanna di Flaviano e dell'assoluzione di Eutiche e si sopprime completamente il ruolo dei legati romani.

L'intento propagandistico è palese anche nello sforzo di separare le vicende dell'eresiarca Eutiche da quelle della chiesa monofisita. La parzialità del testo si spiega con la committenza e con la destinazione degli Atti. Si tratta di far apparire incolpevoli i vescovi, i metropoliti e il patriarca che appartengono al 'partito' in favore del quale sono stati scritti. Il redattore siriano, rivolgendosi a gente che non conosce il greco, tralascia i documenti greci inseriti negli Atti della prima sessione di Calcedonia. Ma era necessario evitare che si notasse tale tendenziosa operazione. Per un simile cambio di prospettiva, si doveva supporre che il concilio avesse avuto inizio con le sessioni a cui i legati romani non avevano 'voluto' partecipare.

Gli Atti siriaci, più dei greci, sono parziali. Le omissioni possono benevolmente spiegarsi col fatto che al compilatore stessero a cuore solo i fatti riguardanti questioni di interesse locale. Meno benevolmente, si può pensare a un montaggio, a un capzioso *collage* di testi

Il *decoupage* degli Atti greci si riscontra anche nei siriaci. Più piani prospettici e più situazioni temporali si intersecano e si intrecciano. Il racconto è un teatro plurimo in cui la scena si sposta continuamente da Edessa a Costantinopoli, da Antiochia a Tiro e Berito, una polifonia drammatica in cui manca però la voce degli accusati.

Si suddividono in tre parti: nella prima troviamo tutti i documenti ufficiali e le lettere di convocazione; nella seconda i processi e le sentenze di deposizione dei vescovi; nella terza le acclamazioni degli astanti. Ma non essendo completi e non privi di vistose lacune, è difficile determinare il numero e la durata anche di queste ulteriori sessioni.

³⁹ Dopo aver citato alcuni frammenti degli Atti della prima sessione, Timoteo aggiungeva: "quando furono eseguite queste cose, la sinodo intera scrisse all'imperatore Teodosio". Della lettera scritta dai membri del concilio all'imperatore, il Perry pubblicò il testo in siriano (conservato nel manoscritto 12156 del British Museum, f 58 b, 1-61, v. W.WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum II*, 639) alla fine del secolo scorso. Oggi la troviamo in una traduzione francese in P.MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, 167. V. infra II.2.1.3.

⁴⁰ Si tratta della lettera di convocazione alla prima sessione del concilio (ACO II,1,1,68), e di quella del 6 agosto (ACO II,1,1,74 e Perry, 10).

AD FONTES

La documentazione che possediamo sul II concilio di Efeso proviene sempre da una delle parti in conflitto, e di conseguenza l'informazione che concerne gli avversari è manipolata, volta ad alimentare l'aspro dissenso teologico. Si tratta di fonti ideologicamente orientate, in un senso o nell'altro.

FONTI FILO-CALCEDONESI

L'unico autore di "storia contemporanea" del quale sopravvive, benchè frammentaria, l'opera, è Prisco di *Panium*. Membro dello staff dell'imperatore Marciano, Prisco è severissimo nei confronti del predecessore di questi, Teodosio II, responsabile della convocazione del II concilio efesino.

Alla sinodo efesina si accenna sinteticamente nelle cronografie, genere che prevale nell'Oriente cristiano, soprattutto presso Siri e Armeni⁴¹. Fra gli autori di cronache universali nella *pars Orientis* ricordiamo Giovanni Malalas, siro d'Antiochia, contemporaneo dell'imperatore Anastasio I (491-518), autore di una *Cronaca* in 18 libri, che giunge sino alla morte di Giustiniano; l'anonimo compilatore del *Chronicon Paschale*, che giunge sino al 629; e infine Teofane il Confessore, monaco bizantino, autore negli anni 810-814 di una *Cronaca*; se in queste tre fonti la notizia del II efesino è breve (la sinodo è già ἡ ληστρική καὶ παράνομος σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ⁴²), più utili e interessanti sono le informazioni sui contesti politici e istituzionali degli anni che ci interessano.

Nell'ambito della storiografia ecclesiastica, di lingua greca, fra gli autori del VI secolo menzionano il II concilio di Efeso: Teodoro il Lettore (*Anagnostes*) autore di una *Historia Ecclesiastica*, in quattro libri di cui sono rimasti solo frammenti, sino al 527 (estratti sono conservati in una epitome del VII secolo); Evagrio Scolastico, autore di una *Storia Imperiale* che narra gli eventi intercorsi fra il 431 e il 594 ispirata a quella del monofisita Zaccaria Scolastico; Niceforo Callisto *Xanthopoulos* la cui *Historia* in 18 libri, più tarda (1320 circa), pur cominciando con Calcedonia, ci descrive con dovizia i retroscena del nostro concilio. Essendo i tre autori favorevoli a Calcedonia, pur attingendo a molte fonti (lettere, Atti sinodali, cronache) oggi per noi irrimediabilmente, le correggono secondo un punto di vista 'ortodosso'.

⁴¹ V. R. DUVAL, *La littérature syriaque des origines jusqu'à fin de cette littérature après la conquête par les Arabes au XIII^e siècle*, Paris 1907, e S.P. BROCK, *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*, «Journal of the Iraqi Academy» 5 (1979-1980), 1-30. Cfr. inoltre A. GARZYA, *Testi letterari di uso strumentale*, «JÖB» 31 (1981), 263-287.

⁴² Teofane, *Chronogr.* I, 100¹³.

FONTI MONOFISITE⁴³

Nelle numerosissime testimonianze avverse al IV concilio ecumenico da parte di scrittori di lingua siriana o copta, la visione retrospettiva di Efeso II è, come ci si aspetta, normalmente benevola. Eppure la progressiva ideologizzazione e sistematizzazione del II concilio di Efeso nella storia delle chiese orientali nate dalla scissione dogmatica e gerarchica avvenuta in seguito a Calcedonia, risultato di una disorganica reiezione del concilio che, solo in certi ambiti, ne annulla i risultati teologici o politico-ecclesiastici⁴⁴, non è esente da incongruenze: non sempre la propaganda anticalcedonese comportò una difesa a tutto campo di Efeso II.

Fra gli storici monofisiti ricordiamo Zaccaria Scolastico, autore di una *Storia della Chiesa*, scritta in greco negli anni 492-495, di cui restano estratti nella *Historia* di Evagrio Scolastico (libri II-III)⁴⁵, e Giovanni Diacrinomeno, autore di una *Storia Ecclesiastica* in cinque libri dall'anno 429 sino all'imperatore Anastasio (491-518): entrambi difendono Efeso II contro l'execrato concilio di Calcedonia. Ma altri scrittori di tendenza monofisita — fra cui Timoteo Eluro, Filosseno di Mabbug, Giacomo di Sarug — già dal V secolo forniscono testimonianze riguardanti Efeso II e Dioscoro fra loro discordi: la maggioranza difende il concilio, altri invece lo respingono, non considerandolo ecumenico⁴⁶. Dal VI secolo non se ne menzionano più gli Atti, si invoca l'autorità di Dioscoro con un po' di vergogna, e si anatemizza Eutiche. Già Dioscoro — almeno così appare dalla *Vita siriana*⁴⁷ — al termine del suo esilio, pur riconoscendo il proprio errore, lanciava un feroce anatema contro l'archimandrita. Reazione al fatto che dopo Calcedonia i filo-calcedonesi accusarono i monofisiti di aver accettato come campione di fede "il capostipite di una nuova eresia"⁴⁸. In risposta lo stesso Dioscoro aveva ammesso di aver accolto e difeso Eutiche a Efeso II perchè, presentando una confessione di fede apparentemente ortodossa, gli era parso pentito, ma a Calcedonia, essendo "l'infelice uomo tornato al suo vomito", lo aveva definitivamente e irrevocabilmente anatematizzato⁴⁹.

Le *Cronache* monofisite sono unanimi nel condannare Eutiche accusandolo di docetismo (Zaccaria il Retore lo chiama il "Fantasiaste"): a Efeso II fu accolto benevolmente solo "perchè aveva fornito una ritrattazione scritta di professare la vera fede"⁵⁰ e né a Flaviano, né a papa Leone viene rimproverato di averlo

⁴³ W.H.C.FREND, *The Rise*, XIII, ritiene che il termine 'monofisita', seppure renda solo in parte giustizia della situazione storica concreta, debba essere utilizzato per evitare faticose circonlocuzioni. L'alternativa, 'anticalcedonese', ha lo svantaggio di escludere numerosi punti di vista.

⁴⁴ S.ASHBROOK HARVEY, "Remembering Pain": *Syriac historiography and the Separation of the Churches*, «Byzantion» 58 (1988), 295-308.

⁴⁵ P.ALLEN, *Zacharias Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*, «JThS» 31 (1980), 486-488 e ID., *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Louvain 1981, 96-98.

⁴⁶ W.De VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Roma 1955, 73.

⁴⁷ V. infra n. 59.

⁴⁸ Evagrio, H.E. III,31.

⁴⁹ In realtà Dioscoro a Calcedonia non aveva pronunciato un vero e proprio anatema contro Eutiche: lui e i vescovi egiziani che non avevano accettato il *Tomo* di Leone avevano condannato Eutiche in modo condizionale: Εὐτυχῆς παρὰ τὰ δόγματα ... V. le epistole di Severo di Antiochia, PG 86, II, 1885 B.

⁵⁰ Zaccaria Retore, H.E. II,3.

scomunicato. Benchè il ruolo dell'archimandrita nel concilio sia descritto con severità si legittima la II^a sinodo di Efeso⁵¹. Al contrario Giovanni di Nikius, che scrive la sua *Chronica* in greco e copto circa nel 690 (essa sopravvive però solo in una traduzione etiope di una traduzione araba dell'originale⁵²), pur parlando a lungo del II concilio di Efeso, non menziona mai Eutiche.

Michele il Siro, patriarca siro giacobita autore nel XII secolo di una poderosa *Cronaca Universale*, riporta in sintesi gli Atti di Calcedonia ma li ripulisce: i passi in cui si denunciano le irregolarità del II concilio di Efeso vengono di proposito eliminati⁵³. Michele sottolinea l'opportunismo di coloro che — Euterico di Smirne o Basilio di Seleucia ad esempio — nel 451 ritrattarono la loro posizione, ed evidenzia la vigliaccheria di quanti, dopo aver ricevuto o impetrato benefici dal 'santo' Dioscoro, a Calcedonia erano passati al nemico per mettersi al riparo dai castighi:

*"Tutti i membri della sinodo furono degli opportunisti che non lottarono per la fede. Dissero tanto una cosa quanto l'altra"*⁵⁴.

Secondo Michele Efeso II non fu indenne da violenza, che invece non sarebbe mancata a Calcedonia dove, secondo il *Chronicon syriacum* di Bar Hebraeus (XII secolo), i vescovi furono costretti da "soldati in armi, minacce e intimidazioni" e per "la pressione della costrizione imperiale" ad aderire al Tomo di Leone⁵⁵.

Gli autori della letteratura siro-monofisita hanno scarsa dimestichezza con la storia, e ancor meno con la cronologia⁵⁶. Dirigendosi a un pubblico essenzialmente incolto, nella narrazione degli avvenimenti mescolano senza disagi fantasia e realtà⁵⁷. Le *Pleroforie* — "le testimonianze e rivelazioni date da Dio ai santi-monaci circa l'eresia delle due nature, e circa la trasgressione avvenuta a Calcedonia", come recita il sottotitolo — di Giovanni Rufo vescovo di Maiuma, diocesi vicina a Gaza, in Palestina, scritte in greco nel VI secolo, durante l'episcopato di Severo d'Antiochia (512-518) e conservate in siriano e in alcuni frammenti in copto⁵⁸, costituiscono un *dossier* di prodigi antinestoriani e descrivono efficacemente

⁵¹ Circostanza che emerge dalle conferenze a Costantinopoli fra cattolici e monofisiti, cfr. H.L. III, 352-353.

⁵² Giovanni, vescovo di Nikius, trad. dal testo etiope di Zotenberg, di R.H.CHARLES, London 1916.

⁵³ Michele il Siro, *Chron.* VIII,10, 187

⁵⁴ Michele il Siro, *Chron.* VIII,10, 190.

⁵⁵ Cfr. J.M.FIEY, *Les Chroniqueurs Syriaques. Avaient-ils le sens critique?* «Parole de l'Orient» 12 (1984), 253-264.

⁵⁶ Un esempio per tutti: la *Vita* di Dioscoro fa morire "lo stesso giorno, alla stessa ora" papa Celestino e Cirillo d'Alessandria, defunti a dodici anni d'intervallo l'uno dall'altro, rispettivamente nel 432 e nel 444.

⁵⁷ W.WITAKOWSKY, *Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Century*, in *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, ed. L.Rydén, Stockholm 1993, v. IV,65, W.H.C.FREND, *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, in *Studies in Church History* 8, a cura di G.J.Curning e D. Baker, Cambridge 1972, 19-30.

⁵⁸ *Jean Rufus, évêque de Maiouma, Plérophories: témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine*, vers. siriana e traduzione francese a cura di F.Nau, PO 8,1, Paris 1911, rist. Turnhout 1982; per i frammenti in copto si veda T.ORLANDI, *John of Mayuma*, «The Coptic Encyclopedia», ed. S.Atya, v.5, New York, 1991, 1366. Interessante l'articolo di L.PERRONE, *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le Pleroforie di Giovanni di Maiuma*, «Augustinianum» 29 (1989), 451-495.

l'ambiente palestinese, in cui era vivissimo l'odio contro Giovenale, il traditore e transfuga (a Calcedonia aveva rinnegato il ruolo tenuto a Efeso II), oltre che contro Pulcheria e Marciano.

Fra le opere agiografiche ricordiamo la già menzionata *Vita* di Dioscoro⁵⁹ disponibile in una traduzione siriana dell'originale greco. Nonostante si tratti di un compendio, una parte consistente sembra essere stata scritta dove e quando l'autore afferma: in Egitto poco dopo la morte di Dioscoro, avvenuta nel settembre del 454. Una parte fu aggiunta in Palestina dopo il 512 e e quando venne tradotta in siriano fu qua e là alterata⁶⁰; la formazione teologica dell'agiografo e il suo interesse per i miracoli hanno il sopravvento.

La *Historia Ecclesiastica* del patriarcato di Alessandria⁶¹, scritta in copto circa nel 470-480, narra le tragiche vicende di Dioscoro, "eroe e martire" di Efeso II. Altri testi interessanti definiscono il clima storico-culturale di questi anni: fra questi l'encomio di Macario di Tkou, attribuito a Dioscoro, ma recentemente datato al VI secolo⁶²; anche se gli eventi descritti sono soprattutto quelli posteriori al nostro concilio, è interessante lo sguardo dell'autore sull'ambiente monastico, dipinto come promotore della lotta condotta da Dioscoro e culminata a Efeso II (elemento comune con la *Vita* dioscoriana scritta dal diacono Timoteo⁶³ e con quella attribuita al diacono Teopisto⁶⁴). Conserviamo poi due biografie siriane dell'archimandrita Bar Sauma⁶⁵ che viene ricordato come un eroe proprio per il ruolo da lui svolto nel nostro concilio.

Altre fonti copte danno informazioni interessanti per la storia delle relazioni fra le chiese orientali e quella di Roma⁶⁶. Severo Ibn al-Muquaffa' (secolo X) nella *Storia dei Concili* e nelle *Refutazioni di Sa'id Ibn al-Batriq*⁶⁷ cerca di giustificare l'assenza del papa al concilio di Efeso che sarebbe da imputare non a mancanza di considerazione nei confronti dell'assemblea bensì a disprezzo verso Eutiche. Severo parla della astuzia di Eutiche "che non rivelò ciò che pensava interiormente". Per

⁵⁹ M.F.NAU, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, «Journ.Asiatique» X, 1, (1903), 241-310. L'autenticità, assai controversa, è difesa da F.HAASE, *Patriarch Dioskur I nach monophysitischen Quellen*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6, Breslau 1908, 141-236. Si veda inoltre P.MOUTERDE, *Le Concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 597-601.

⁶⁰ M.F.NAU, *Résumé de monographies syriaques*, «ROC» 18 (1913), 272-276, 379-389; 19 (1914), 113-134, 278-289, 414-440; 20 (1915-1917), 3-32, specialmente 10-14.

⁶¹ *Storia della chiesa di Alessandria*, a cura di T.Orlandi, Milano 1968-1970.

⁶² *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO, 415-416, trad. italiana di T.Orlandi, *Omelia Copte*, Torino 1981.

⁶³ Cfr. Sinassario, ed. J.FORGET, CSCO 47, Louvain 1905, vol.I, 88-89.

⁶⁴ F.NAU, *Histoire de Dioscore*, cit.; W.E. CRUM, *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria*, «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology» 25 (1903), 267-276.

⁶⁵ S.GREBAUT, *Vie de Barsoma le Syrien* «ROC» 13 (1908), 337-345, 14 (1909), 135-142, 264-275, 401-416. Bar Sauma, in entrambe le biografie, si difende con fervore dall'accusa di aver provocato la morte di Flaviano.

⁶⁶ M.CRAMER, H.BACHT, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7 Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitische Kirche Ägyptens*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 315-338.

⁶⁷ Severo Ibn al-Muquaffa', *Storia dei Concili*, ed. e trad. di E.Leroy, PO 6, 513; *Refutazioni*, ed. e trad. di I.Chébli, PO 6, 161-221.

questo successivamente fu scomunicato, “e il ricordo di quel concilio cessò”. Secondo Severo il II concilio di Efeso non fu considerato ecumenico. Lo stesso giudizio negativo sull'astuzia e sull'inganno di Eutiche si trova in Ibn Rahib e Al-Mu'taman Ibn al-'Assal. Ibn Rai pure ribadisce la non ecumenicità del II efesino (“*Hoc autem concilium inter generalia concilia non enumeratur*”). Anche fonti arabe tarde come il Sinassario Alessandrino⁶⁸ rifiutano il II concilio di Efeso. Queste differenze di opinione sopravvivono anche negli storici moderni⁶⁹.

LO STATO DELLA RICERCA

Il bilancio critico-storiografico di Efeso II è tutt'altro che facile. Cercheremo di proporre una sintesi ponendo in rilievo i contributi più rappresentativi.

La prima e unica monografia storica dedicata al II concilio di Efeso risale al 1875, soggetto di tesi per un dottorato in teologia discussa dall'abate Martin⁷⁰, cappellano parigino dalle passioni erudite, all'indomani del ritrovamento, della pubblicazione e della traduzione in lingua moderna (prima inglese, poi tedesca) degli Atti siriaci delle ultime sessioni del concilio. Nonostante la piena consapevolezza che gli Atti sinodali possono disvelare interessanti “*questions d'histoire, questions de théologie, questions de droit canon, questions de philosophie sociale*”⁷¹, l'autore non va oltre la semplice enunciazione. Sono comunque pagine oneste e ragionate, anche se pesantemente retoriche nello stile, basate quasi esclusivamente sul materiale allora recentemente acquisito — gli Atti siriaci — col merito di risolvere per la prima volta, grazie ad essi, lacune e problemi di cronologia. Non si utilizzano altre fonti copte o siriane, allora ancora ignote o inedite. Risultato di questa esegesi monotestuale è che Efeso II, quella “*assemblée qui a fait tant de bruit dans le monde*”, non è che una assemblea criminale, una pseudo-sinodo.

Di pochi anni successivo (1880) è lo studio di Largent⁷². L'argomentazione è sempre più assertiva che analitica, priva di approfondimento rispetto a quella del Martin. L'imbarazzo dello studioso cattolico si stempera nella constatazione che Efeso II comunque non è un concilio ecumenico bensì unicamente una assemblea rappresentativa: legittima nella sua convocazione, promossa dall'imperatore, confermata unanimamente dai patriarcati e approvata dal pontefice, ma non investita dal *consensus ecclesialis* (che a posteriori più che a priori definisce ecumeniche alcune assise ecclesiali attribuendo carattere di normatività alle decisioni da esse prese) non rientra nel catalogo dei concili le cui decisioni sono giudicate ortodosse. Dunque è un *Latrocinium*, e l'autore si sente libero di elencare tutti gli episodi di

⁶⁸ *Synaxarium Alexandrinum*, CSCO 47, 7 sgg. (testo); CSCO 78, 8 sgg. (traduzione).

⁶⁹ Recentemente il coptologo A.M. RONCAGLIA, *Dioscorus I*, *The Coptic Encyclopedia*, 3, 914, ha affermato: “*To the Copts the last ecumenical council was Ephesus II in 449*”. Di diverso avviso W. ABULIFF, *Enciclopedia dei Santi. Le chiese orientali*, Roma 1998, 701-711.

⁷⁰ P. MARTIN, *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse étudié d'après les actes retrouvés en syriaque*, Paris 1875.

⁷¹ P. MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, XI.

⁷² A. LARGENT, *Le brigandage d'Éphèse*, «*Revue des Questions historiques*» 27 (1880), 83-150.

violenza che vi si verificarono⁷³. Questo atteggiamento, così poco critico, è comune a tutta la storiografia del secolo scorso che si muove su due binari: severo giudizio morale da un lato, alibi dall'altro.

Nel XX secolo la distorsione non muta, ma si pone ora con maggior forza il problema della infallibilità dei concili e della funzione della Chiesa quale custode del dogma, entrambi mortificati dai comportamenti dei membri delle assemblee sinodali.

Emerge un dato fuorviante della storiografia ecclesiastica 'ufficiale': la traduzione in termini di autocoscienza concettuale che la Chiesa ha avuto, dalle sue origini ad oggi, del proprio operare storico. Che deve essere giustificato sempre. Una *historia salutis* in cui certi capitoli non possono essere ospitati o, se ospitati, devono mostrare il processo storico come il risultato di un contrasto di forze non sempre consapevoli delle implicazioni che atteggiamenti dottrinali, incidenze sociali, emergenze istituzionali, risoluzioni normative possono instaurare. Risulta difficile accettare che "*i concili non sono altro che storia*" come affermava con lucido laicismo una giovanissima Simone Weil; è quel legame con la contingenza storica che mette in imbarazzo studiosi sinceramente e integralmente cattolici⁷⁴.

Cauto e pragmatico è certamente l'atteggiamento di H.Jedin⁷⁵ il quale, facendo riferimento alle influenze politiche entrate in gioco in numerosi concili, osserva che solo una concezione superficiale della storia vedrebbe in esse l'essenziale: "*Che in un concilio ci si comporti spesso in maniera molto umana non è una valida obiezione contro la sua autorità ma una conferma della libertà che vi regna*"⁷⁶. H.Th. Camelot, riferendosi al I concilio efesino, scrive che se ci si rifiutasse di riconoscere l'aspetto umano nelle decisioni conciliari si avrebbe una concezione monofisita della storia della chiesa⁷⁷. Si sente l'esigenza di giustificare la violenza come fattore umano, ma mentre nel caso di Efeso I si tenta di passarla sotto silenzio, in quello di Efeso II addirittura la si amplifica, dando credito unicamente alle fonti filocalcedonesi.

⁷³ A.LARGENT, *Le brigandage*, 119: "*Simple représentation de l'Église, le concile d'Éphèse tombait sous la loi qui régit les assemblées représentatives; et parce que la violence et la peur de dominer en toutes les délibérations et en dictèrent tous les arrêts, parce que, dès le premier jour, il subit la dictature de la terreur, ni l'épiscopat ni le Saint-Siège ne l'ont avoué; le pape en a cassé les décrets et l'histoire n'a voulu le connaître que sous le nom odieux et mérité de brigandage*".

⁷⁴ E secondo S.WEIL, *Lettre à un religieux*, Paris 1951, (trad. it. *Lettera a un religioso*, Milano 1996, 63) questo legame – da lei definito 'indebito' – della dottrina cristiana con questa o quella realtà storica determinata, si esprime attraverso i concili, le loro definizioni e soprattutto i loro anatemi. Una sapiente replica in C.CAMPO, *Introduzione a Simone Weil*, in *Sotto falso nome*, Milano 1998, 150.

⁷⁵ H.JEDIN, *Esame di coscienza di uno storico*, «Quaderni di Roma» 1 (1947), 206-217, definisce il pragmatismo "*la capacità di studiare il passato tenendo presenti i compiti contemporanei contro la tendenziosità che porta a negare alcuni fatti e a porli in falsa luce*"; sul pragmatismo jediano "*non contenuto pregiudiziale ma principio ermeneutico*", v. E.GUERRIERO, *Introduzione a Le chiese d'Oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, a cura di G.Fedalto, Milano 1983, xii.

⁷⁶ H.JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959 (trad. it., Roma 1960), 29.

⁷⁷ H.Th.CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine, Histoire de Conciles Ecuméniques II*, a cura di G. Dumeige, Paris 1961 (trad. it. *Efeso e Calcedonia*, Città del Vaticano 1997).

Dilungarsi sulle irregolarità e le violenze prendendosi licenza di esagerarle, addirittura di inventarle⁷⁸: questo è ciò che fanno gli storici della chiesa, cattolici, protestanti, ortodossi guidati da esigenze di parte e non epistemologiche. Si tratta di direzioni di ricerca unidimensionali, prive di mobilità, più o meno ideologizzate e sempre nel solco della storiografia del secolo anteriore al nostro. Fa eccezione, fra le storie conciliari, quella ancora fondamentale dell'Hefele: ma è soprattutto nelle note asciutte e sorprendentemente lucide di Leclercq, posteriori al ritrovamento degli Atti siriaci, che l'apologetica cede il passo a un atteggiamento revisionistico, giacché l'autore unisce alla concretezza delle osservazioni il rigore di una mente criticamente speculativa.

Se delle grandi *σύνοδοι* del V secolo, Efeso II ha ricevuto meno attenzione da parte della storiografia moderna, è anche in ragione del fatto che il concilio risultò imbarazzante per chi pretese di analizzarlo dal solo punto di vista confessionale: per i cattolici a causa dell'umiliante situazione in cui si videro relegati i rappresentanti papali, per i protestanti rese necessario riconsiderare il ruolo dei concili come organi di supremazia sulle singole chiese e confessioni cristiane.

H.Küng, teologo dell'ecumenismo e storico considerato 'eretico' della tradizione quando essa si identifica con la cattedra di Pietro, formulando un duro giudizio sui concili dei primi secoli (*"le decisioni conciliari hanno gettato la cristianità in contese teologiche inimmaginabili dalle continue implicanze di politica ecclesiastica. Esse hanno prodotto fratture e scatenato persecuzioni contro gli eretici che costituiscono un unicum nella storia delle religioni. La cristianità, pervertendo la sua natura, divenne da minoranza perseguitata maggioranza persecutrice"*⁷⁹), è poi severissimo nei confronti di Calcedonia, responsabile di aver escluso dalla comunione della chiesa universale tutta una serie di chiese, ma la sua lettura di Efeso II resta quella tradizionale.

All'atteggiamento di astensionismo agnostico della storiografia anglosassone e americana — che dimostra maggior sensibilità per i fattori sociali e economici — si contrappone l'approccio più dogmatico della storiografia tedesca, che più delle altre si è dedicata ai concili del V secolo. Fra le storie del dogma merita di essere ricordata la sintesi vigorosa per le dimensioni storica e teologica operata in anni recenti da A.Grillmeier⁸⁰. La discussione analitico-oggettiva che accompagna la narrazione sinteticamente cronologica degli avvenimenti sa avvalersi dell'apporto di testi copti, siriaci, arabi scoprendo le necessarie interrelazioni. Ma nonostante i suoi innegabili pregi, anche in questa fondamentale opera sembra davvero scarsa l'attenzione dedicata dall'autore alla II^a sinodo efesina. Anche per il Grillmeier, come per le letture filo-romano-cattoliche di Wojtywsch⁸¹ e di Horn⁸², Efeso II è

⁷⁸ In particolare il racconto delle violenze fisiche operate dal 'partito' di Dioscoro è stato quasi romanzato in numerose Storie della Chiesa e arricchito di particolari assai coloriti che non si trovano in nessuna delle nostre fonti. Ne riparleremo più avanti.

⁷⁹ H.KÜNG, *Das Christentum*, Frankfurt 1994 (trad.it. *Cristianesimo. Essenza e Storia*, Milano 1997, 201). Di H.Küng, si v. anche *Strukturen der Kirche*, Freiburg, Basel, Wien 1962, trad.it. *Strutture della Chiesa*, Torino 1965, interamente dedicato all'istituzione conciliare.

⁸⁰ A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, cit.

⁸¹ M.WOJTYWSCH, *Papstum und Konzilien von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*, *Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzilie*, Stuttgart 1981.

sempre (scomodo) *background* di Calcedonia, (fortunatamente) annullato attraverso l'accettazione del *Tomus Leonis*.

Anche la prospettiva storico-genetica del Frend, nel fondamentale *The Rise of Monophysitic Movement*⁸³, nonostante l'aperta simpatia per i monofisiti, propone una lettura 'allineata' del II concilio efesino, punto d'avvio del movimento monofisista (una chiesa monofisita si formerà invece solo successivamente). L'analisi nei suoi punti di svolta è semplificata: sono la morte repentina dell'imperatore Teodosio II e il subentrare al potere di imperatori di orientamento teologico duofisita e politico filo-romano a dare una nuova piega ai fatti. A suo giudizio, se ciò non fosse avvenuto, Efeso II sarebbe perfettamente ecumenico e Calcedonia non sarebbe mai stato convocato o sarebbe il *Latrocinium* di Calcedonia.

Ecco lo spunto per menzionare un contributo che testimonia, nella scarsa eterogeneità degli approcci critici, la odierna voce monofisita: "*Ephesus II and Chalcedon from a coptic perspective*" di M.Shoucri⁸⁴. Già dal sommario storico degli eventi appare chiaro l'intento polemico dell'autore: il II concilio di Efeso è designato "*the fourth ecumenical council*", il IV concilio ecumenico, ovvero Calcedonia, non è altro che "*the robber council of Chalcedon*". Però l'indagine non penetra a fondo nei contenuti fattuali: ingenuo e diletteristico è l'uso delle fonti, indizio dell'assenza di tradizione scientifica, e tradisce il coinvolgimento emotivo dell'autore contro la chiesa cattolica, in particolare verso il papa, "*the bishop emperor of Rome*"⁸⁵.

L'arretratezza storiografica e l'inadeguatezza argomentativa impediscono una rivisitazione critica degli avvenimenti conciliari laddove si tenta una strenua difesa della teologia di Eutiche con gli stessi argomenti usati dall'archimandrita dinanzi alle assemblee che lo condannarono. Si giustifica pienamente la deposizione del 'nestoriano' Flaviano, e si rivaluta Dioscoro (ma l'unica fonte cui si presta fede è il credo scritto da Dioscoro nel suo esilio a Gangra, documento non degno di piena credibilità storica⁸⁶).

Un tentativo storiograficamente molto probo è invece quello di V.C. Samuel, teologo della Chiesa siriana ortodossa, che in un articolo intitolato "*Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*"⁸⁷, "*a paper written from a critical point of view*", come l'autore stesso ammette, propone "*a proper evaluation*" del concilio del 451 "*against its historical background*". Si tratta di una rilettura di Calcedonia alla luce degli eventi del 449 aliena dalla "*prior assumption of its sanctity or ecumenicity*". Considerare i protagonisti di Efeso II non eretici bensì "*men who represented the already established faith of the Church*" è

⁸² S.O.HORN, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon (451)*, Paderborn 1982.

⁸³ W.H.C.FREND, *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.

⁸⁴ R.M. SHOUCRI, *Ephesus II and Chalcedon from a Coptic perspective*. Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992. Reports on Recent Research, ed. T.Orlandi, v. II,2, 427-441.

⁸⁵ R.M. SHOUCRI, *Ephesus II and Chalcedon*, 428.

⁸⁶ Cfr. A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II, 78. L'autenticità del documento era stata strenuamente difesa da F.HAASE, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria*, 141 sgg.

⁸⁷ V.C.SAMUEL, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, «The Ecumenical Review» 22 (1970), 321-347.

sufficiente per offrire una interpretazione completamente diversa sia di Efeso II sia di Calcedonia.

Per la storiografia moderna, con l'eccezione di studi che presentano una convinzione confessionale più che una posizione storiografica avversa alla 'ortodossa', il II concilio efesino è il *latrocinium ephesinum*.

L'unica voce che si leva in sua difesa è quella di W. de Vries che nel 1975 intitolava un suo articolo "*Das Konzil von Ephesus 449, eine "Raubersynode"?*"⁸⁸: la risposta fornita in trenta interessanti pagine era sostanzialmente negativa. Ma all'intenzione entro un orizzonte innovatore non corrisponde uno sforzo d'analisi sufficientemente vigoroso, e il moltiplicarsi dei punti di vista non basta a dare profondità al disegno di fondo: Efeso II non fu un *latrocinium* perchè altrimenti tali sarebbero molti altri concili che lo precedettero o lo seguirono: la *via comparationis* da sola non rende le argomentazioni convincenti: forse per questo la tesi non ha trovato sostenitori. Certamente condivisibile è l'opinione, esaustivamente fondata su numerosi riscontri documentari, che si esagera, da parte degli storici antichi e moderni, sulle irregolarità e violenze fisiche perpetrate nel concilio.

Più interessante, ma decisamente più conturbante, è una delle ipotesi formulate da H. Chadwick⁸⁹, in un articolo anteriore a quello del De Vries, ma capace, secondo chi scrive, di superarlo: la morte di Flaviano non sarebbe avvenuta durante il concilio né come sua immediata conseguenza. Non eliminando la possibilità di fissarne la data posteriormente (nel 450) quando già era stato nominato un successore al soglio di Costantinopoli, lo storico inglese non escludeva che essa fosse il risultato di una manovra politica forse non sconosciuta all'impero e allo stesso papato: l'eliminazione di un uomo che, vivo, sarebbe stato scomodo.

Anche per quanto riguarda i concili come conflitti politico-ecclesiastici lo stato della ricerca si caratterizza per scarsità di contributi critici. Nel quadro avvincente degli studi sulla storia religiosa, sociale ed economica della tarda antichità, testimoniato da iniziative culturali ed editoriali di grande importanza, sono assai poche le indagini su uno dei più significativi riflessi istituzionali della chiesa imperiale fra IV e V secolo: quello conciliare.

Un lavoro sui concili che potesse contare su questi nuovi approfondimenti metodologici si configurava come necessaria integrazione di tali prospettive nello studio della tarda antichità nelle aree greco-orientali dell'impero. Continuando in un filone di ricerca che ha degnamente elevato l'indagine storica spagnola sul basso impero al rango scientifico internazionale, Ramón Teja ha recentemente colmato questa lacuna dedicando una monografia al I concilio di Efeso⁹⁰. Senza curarsi del fastidio di molti studiosi contemporanei verso l'*'histoire événementielle'*, e mostrando una rara capacità di correlare ogni evento alla sequenza temporale ed anche alla atmosfera peculiare, culturale e ideologica dell'epoca, l'indagine di Teja è riuscita a penetrare nel tessuto sociale e politico della prima metà del V secolo, e a fornirci un saggio impegnato in una analisi delle fonti metodologicamente nuova e

⁸⁸ W. de VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, cit.

⁸⁹ H. CHADWICK, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Council of Chalcedon*, «JThS» 6 (1955), 17-34.

⁹⁰ R. TEJA, *La "tragedia" de Efeso (431): herejia y poder en la antigüedad tardía*, Santander 1995.

intelligente che propone una ricostruzione organica, senza lacune né incertezze, e una cronologia precisa dei vari momenti dell'assise conciliare del 431.

Difatti, anche se è particolarmente in forma di dissidenza religiosa, scismatica ed eretica che i conflitti sociali si sono espressi in epoca tardoantica, la storiografia moderna si è occupata del tema solo incidentalmente. Oltre al lavoro di R.Teja, se si esclude lo studio di T.E.Gregory⁹¹, che si limita a considerare la partecipazione popolare nelle dispute cristologiche in forma di sommosse e violente sollevazioni spia del disagio sociale del *demos* urbano nei confronti del potere, non esistono ricerche monografiche sull'argomento.

La recente pubblicazione di J.R.Aja⁹², per quanto impostata su un diverso baricentro di interesse, ci fornisce un'utile introduzione cronologica (l'ampia diacronia del IV secolo) e metodologica, sebbene di quest'ultima non ci sentiamo di condividere, oltre all'interpretazione sostanzialmente congiunturale dei moti stessi, l'opzione di voler rendere il popolo quasi unico protagonista nello scenario dei conflitti urbani del IV secolo, ignorando la rete di rapporti di patronato e clientela in cui esso, attraverso la influente mediazione dei notabili cittadini, era vincolato all'*entourage* politico-amministrativo⁹³. Dissentiamo anche sul fatto che nel V secolo (non forse già nel IV ?) certe forze sociali, i vescovi e i monaci ad. es., siano ridotti a semplici catalizzatori di quei *tumultus et urbanae seditiones* di cui l'autore ci fornisce una così ricca campionatura.

IPOTESI, PROBLEMATICHE E DIREZIONI DI ANALISI

È noto, e assai citato, il passo in cui Gregorio di Nissa descrive la condizione di straordinario interesse e di passione teologica che alla fine del IV secolo coinvolge quotidianamente l'uomo comune; in questa società esasperatamente sensibile alle

⁹¹ T.E.GREGORY, *Vox populi. Popular Opinion and Violence in Fifth Century A.D.*, Columbus 1979.

⁹² J.R.AJA, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s.IV)*, Santander 1998.

⁹³ Queste tematiche sono state recentemente approfondite per l'ambito occidentale, v. L.CRACCO RUGGINI, *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel tardo Impero, in Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di E.Dal Covolo, Roma 1997, 27-44; EAD., *Spazi urbani clientelari e caritativi*, in *La Rome impériale: démographie et logistique*, Actes de la Table Ronde (École Franç. de Rome, 25 marzo 1994), Roma 1997, 157-191; EAD., *Clientele e violenze urbane a Roma fra IV e V secolo*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, Convegno Nazionale (Catania 11-13 dicembre 1995), Catania 1999; i ripetuti disordini che ebbero luogo a Roma fra IV e V secolo, all'apparenza motivati da crisi di approvvigionamento, eccessi di tifoserie sportive, contrastate successioni alle cattedre episcopali, sono in realtà scontri fra clientele. Una rilettura delle fonti attenta alle non casuali scelte lessicali, rende patente l'importanza di questo *net-work* variegato. Un caso per tutti: a proposito della lotta fra Damaso e Ursino nei *Rerum gestarum libri* di Ammiano Marcellino (CSEL 27, 3, 14-15) si dice che chi aspira al potere deve lottare "*omni contentione laterum*"; l'espressione, da sempre tradotta "*con tutte le energie*", dalla Cracco Ruggini è resa "*con tutte le sue clientele*"; si veda inoltre R.LIZZI, *Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al Sacco di Roma*, a cura di F.E.Consolino, Messina 1995, 115-140.

disquisizioni dottrinali, non era affatto infrequente che, soprattutto a Costantinopoli, si discutesse di teologia sin nelle piazze e nelle botteghe:

"Se chiedi il cambio, un impiegato comincerà a filosofare sull'Ingenerato e il non Generato; se chiedi il prezzo del pane, un altro ti risponderà: «il Padre è superiore al Figlio»; se domandi: «è pronto il bagno?», un'altro ancora ti dirà che il Figlio è stato creato dal nulla"⁹⁴.

Anche mezzo secolo dopo, non solo per i vertici della chiesa imperiale, papa e imperatore, non solo per i vescovi, i teologi e i monaci, ma anche per il popolo il dibattito dottrinale era al centro dell'azione politica e della vita spirituale, e niente sembrava più importante e più urgente dell'interrogarsi se una o due fossero le nature in Cristo. La cultura teologica presente nella società in gradi diversi di comprensione, in forme elementari e in altre più complesse, condiziona l'uomo del V secolo — *"a time when religion included man's experience in its entirety"*⁹⁵ — ; il senso unitario dell'uomo, della sua vita e della sua attività, aveva il suo fondamento psicologico, morale, logico e ideologico nello spirito religioso; per cui la scelta religiosa — la ἀρεσις — finiva col coinvolgere ogni altra relazione e col penetrare in tutte le sfere della vita privata e di quella pubblica. E, come non si è mancato di sottolineare, al fervore religioso si univa la passione per la disputa, retaggio della tradizione della cultura agonistica ereditata dal mondo della *polis* greca ed ellenistica⁹⁶.

Se i contrasti e le discussioni d'ordine dottrinale furono così estesi e appassionati da sconvolgere il tessuto politico e sociale dell'impero, fu per l'inevitabilità di un dissenso teologico destinato a dilatarsi in dissenso politico⁹⁷ e, soprattutto, per l'inevitabilità delle sue strumentalizzazioni da parte dell'élite dirigenziale, laica ed ecclesiastica.

Nel corso della nostra ricerca considereremo la possibilità e di dare risposta attraverso le fonti ad alcune domande, e di verificare alcune ipotesi:

⁹⁴ Gregorio di Nissa, *De Deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 557.

⁹⁵ W.H.C.FREND *Heresy and Schism as Social and National Movements*, in *Studies in Church History* 8, a cura di G.J.Curning e D. Baker, Cambridge 1972, 37-56.

⁹⁶ Nelle polemica teologica, come nella viscerale passione per gli spettacoli circensi, si estrinsecava tale vocazione agonistica, v. J.HUIZINGA, *Play and Contest as Civilizing Functions*, in ID., *Homo ludens. A Study of the Play Element in Culture*, Boston 1950, (trad. sp. Madrid 1968); *"the need for polemics against theological rivals"*, v. R.LIM, *Knowledge and Community in Constantinople*, «The Greek Orthodox Theological Review» 39/2 (1993), 176.

⁹⁷ Limitando l'analisi alla situazione dell'Egitto tardoantico E.WIPZSYCKA, *Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell'VIII secolo*, in *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, a cura di A.Camplani, Roma 1997, 234 sgg., invita prudentemente ad assumere una posizione di compromesso nella questione del ruolo delle controversie dottrinali nella vita della chiesa, e ai rischi che comporta il trascurarle o enfatizzarle. Lungi dall'essere una prerogativa dell'élite ecclesiastica o dei circoli monastici, le dispute teologiche coinvolgevano le masse che ne venivano a contatto attraverso la predicazione, ma altri interessi privati potevano prendere il sopravvento e determinare i vari comportamenti sociali. L'accusa di enfatizzare è rivolta, forse con asprezza eccessiva, a Ch.J.HAAS *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, Baltimore and London 1997.

Quale rapporto ha con questa attenzione verso il sacro il sempre più rilevante peso assunto dalle gerarchie religiose? In che modo i vescovi, depositari, custodi, agenti, "arbitri del sacro"⁹⁸, divenuti fondamentali figure istituzionali, si costituiscono quale *leadership* oltre che religiosa, politica? Membri di una oligarchia di potere "che conosce le tensioni proprie di una classe dirigente", come gestivano le valenze sociali del sacro in quanto "dispositivo di consenso accuratamente trasformato per risolvere conflitti altrimenti insanabili"⁹⁹? Era sufficiente determinare gli orientamenti culturali per influenzare questo consenso? In che modo e per quali ragioni i monaci si implicarono in tali dibattiti¹⁰⁰?

Per tentare di affrontare questi primi interrogativi si dovrà tenere presente che l'episcopato tardoantico, del quale inani appaiono gli sforzi per approfondire un potere coercitivo che non contraddicesse la natura del sacerdozio, vive in simbiosi e in tensione con gruppi di convergenza familiare e clientelare. Si tratta di un sistema di interazioni fra gerarchie ecclesiastiche e civili, di variabili solidarietà religiose e sociali, di vincoli parentali¹⁰¹ che, oltre a garantire il diritto di prelazione se non addirittura di esclusivo appannaggio delle supreme cariche ecclesiastiche, danno vita a un sistema di strutture instabili e di fragili giochi di protezione. Le associazioni e dissociazioni dei ceti sociali più attivi in gruppi di interesse, poi, in questo squarcio di V secolo in Oriente, rendono fluidi gli assetti politici e disomogenee le strutture economico-sociali.

Per comprendere e spiegare i conflitti politico-ecclesiastici del V secolo è necessario non solo prendere in considerazione le spericolate e instabili sperimentazioni di alleanze e fedeltà socio-politiche, ma anche analizzare le ragioni più profonde della coesistenza non pacifica di nuclei in continuo contrasto o collegamento. Tali nuclei subiscono aggregazioni eterogenee e si collegano in reti di fedeltà e di fazioni che investono anche collettività o gruppi sociali entrati in gioco, anzi in conflitto, in tempi precedenti, solo in modo marginale.

Il tema delle rivolte conserva una fecondità storiografica che non viene tanto, come in passato, dalla carica ideologica, quanto dalla sua capacità di indurre a riflettere sugli sviluppi e sulle contraddizioni, sull'universo culturale e sulle aspettative politiche di quel mondo cittadino che per molti aspetti ci appare ancora sconosciuto¹⁰².

⁹⁸ P.BROWN, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma 1995, 63 sgg.

⁹⁹ P.BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988, 142.

¹⁰⁰ Negli studi più recenti sul monachesimo cristiano c'è una certa insistenza sui significati sociali di quello che è stato definito "comportamento ascetico", attraverso un'analisi in chiave sociologica del modo in cui i monaci, individualmente o come gruppo, interagivano con la società: v. D.SAVRAMIS, *Zur Soziologie des Byzantinischen Monchtums*, Leiden 1962; AAVV, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity; A Sourcebook*, a cura di L.Wimbush, Minneapolis 1990.

¹⁰¹ Ad es. la prassi dell'avuncolato. Durante il V secolo le divisioni religiose "ran through families and friends rather than along hard and fast community boundaries", W.H.C.FREND, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, «OCA» 195 (1973), 261-275.

¹⁰² Per un inquadramento generale, v. G.BRAVO, *Revolución y Spätantike: Problemas de Método en el Análisis Histórico de la Sociedad Tardorromana*, «Zephrus» 26-27 (1976), 443-457, ID., *La relativa importancia de los conflictos sociales en relación con los diferentes esquemas de transición*, «Klio» 65 (1983), 383-398; E.CHRISOS, *The Right of Resistance*

Nella discussione, ravvivatasi negli ultimi anni, sulla natura e tipologia dei tumulti urbani in epoca tardoantica¹⁰³, fra R.MacMullen¹⁰⁴ che enfatizza il ruolo della *leadership* ecclesiastica, in particolare l'influenza del vescovo, e T.E.Gregory¹⁰⁵ che insiste sull'autonomia del popolo proponendo una interpretazione abbastanza sfumata degli scontri come fratture sociali, intermedia appare la tesi di N.McLynn¹⁰⁶ che, riferendosi però a un momento anteriore al nostro (le controversie del IV secolo), cerca di dimostrare che "*this emphasis on popular passions misrepresents both the scope and the character of christian conflicts*" e per spiegare i contrasti religiosi fa riferimento a strutture di potere e a gruppi professionali.

Ma cosa ci dicono le fonti di quella plebe sediziosa che a volte affianca gli eserciti e a volte li sostituisce¹⁰⁷? È legittimo limitare la sua esperienza religiosa a quella della *leadership* intellettuale? C'è da parte del popolo accettazione più o meno consapevole dell'autorità o accettazione irrazionale di una religione? In che misura la religione è sentita come elemento di coesione, forza agglutinante?

Nel V secolo i problemi dell'uomo erano interpretati in termini religiosi. I laici conoscevano le discussioni teologiche: ed è a laici, come il *comes* Terenzio¹⁰⁸, che Teodoreto di Cirro scrive, ad esempio, sulla Trinità. Ma al margine di queste élites teologizzanti, che cosa capiva il popolo, quel popolo che frequentava i mercati e i bagni pubblici? La dottrina cristologica era una speculazione teologica complessa, una tecnica concettuale intellettualmente impegnativa.

Il Woodward¹⁰⁹ sostiene che il popolo non comprende l'istanza teologica e si lascia coinvolgere per altri tipi di scontento: le sue rivolte sono limitate reazioni contro imposizioni dall'alto. Se il popolo non ha coscienza morale e civile, ha comunque consapevolezza del proprio consenso e dissenso? I suoi conflitti sono originati da proteste genuine, non manipolate politicamente, o è disciplinato, istigato ad intervenire?

Late Antiquity and Byzantium, in Forms of Control and Subordination in Antiquity, a cura di Toru Yuge e Masaaki Doi, Köln 1988, 312-313, e, ibidem, J.IRMSCHER, *Geistiger Widerstand gegen die frühbyzantinische Reichspolitik*, 617-623. Interessanti messe a fuoco sociologiche in H.POPITZ, *Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt*, Tübingen 1986, M.MANN, *The Sources of Social Power*, I, Cambridge 1986, A. BELLEBAUM, *Randgruppen. Ein Beitrag zur sozialer Problem und sozialer Kontrolle*, in *Soziale Randgruppen. An Beuseiter der Antike, Referat zum Symposium "Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik*, Gratz 1988, 47-57; AA.VV. *The Struggle for Recognitions: the Moral Grammar of Social Conflicts*, «Critical Sociology» 23,3 (1997), 129-141.

¹⁰³ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, soprattutto il III capitolo: "*povertà e potere*", e R.LIZZI, *Discordia in urbe*, 115 sgg.

¹⁰⁴ R.McMULLEN, *The Historical Role of the Masses in Late Antiquity*, in ID., *Changes in the Roman Empire, Essays in Ordinary*, Princeton 1990, 250-276.

¹⁰⁵ T.E.GREGORY, *Vox populi*, cit.

¹⁰⁶ N.Mc LYNN, *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, «Kodai» 3 (1992), 15-44.

¹⁰⁷ Alludiamo a quei marginali, o emarginati, che ultimamente sono saliti alla ribalta dello scenario occidentale della tarda antichità, v.V.NERI, *I marginali nell'Occidente Tardoantico. Poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998.

¹⁰⁸ Teodoreto, ep. 214.

¹⁰⁹ E.L.WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916.

Le fonti del V secolo, imbevute di un certo aristocraticismo, sembrano esprimere un giudizio negativo sul popolo quando non è organizzato dall'alto (lo studio, nelle fonti non ufficiali, delle oscillazioni semantiche, cariche di forti contenuti sociali, è spia, assai interessante, della percezione sociologica del fenomeno da parte dei contemporanei¹¹⁰), e anche i tentativi fatti dalla storiografia recente per provare che il diritto di resistenza — lo *ius opponendi* — benchè negato dalla legislazione, era poi riconosciuto sul piano della prassi, non sembrano molto convincenti. A parte le poche eccezioni menzionate, gli storici sono assai riluttanti a interpretare le rivolte verificatesi nel V e nel VI secolo come espressioni di una coscienza civile o sociale. Semmai le vedono come sintomi di un disadattamento psicologico, culturale e sociale proprio di chi si vede preclusa una effettiva partecipazione agli aspetti più rilevanti della vita religiosa e politica.

Il popolo ha comunque una voce. E grida, acclama nelle piazze e dentro le chiese. È la *vox populi*. Ma in che modo il consenso e il dissenso popolare si trasformano in opinione pubblica? Che ruolo hanno certi gruppi sociali, ad esempio i monaci, nell'influenzare tale opinione pubblica¹¹¹?

Dalle fonti conciliari appare chiaro che l'arsenale dell'impero, come la cancelleria pontificia, è già dotato nel V secolo di strumenti più opachi e concreti della stessa coazione: gli automatismi, la tradizione.

Eterocondizionato da canali tenaci e sottili, il fenomeno dell'opinione pubblica ci fa cogliere gli aspetti più oscuri e imprevedibili dell'esercizio dell'autorità, laica ed ecclesiastica. Esso avrà di volta in volta un ruolo implicito o potenziale, sempre mobile, comunque problematico: ora *instrumentum regni* consapevolmente manipolato, ora accreditamento quotidiano, ora pressione, ora strategia di controllo.

È possibile nello studio di un concilio come conflitto politico-ecclesiastico, un esame delle varie forme di consenso ai ceti dominanti e di quelle che oggi si chiamerebbero tecniche di propaganda e di pubblicità¹¹², e dei modi con cui si alimenta un messaggio ideologico?

¹¹⁰ Un'analisi in questa direzione — attenta alle *variations*, tutt'altro che casuali, con cui nelle fonti si allude al popolo: δῆμος, ὄχλος, πλῆθος/τά πλῆθη, λαός, δημοτικοί - è stata condotta da T.E.GREGORY, *Zosimos and the People of Constantinople*, «Byzantion» 43 (1973), 63-81; per una analoga ricerca in ambito occidentale v. V.NERI, *Il "populus romanus" nell'Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Maceratense* (6-9 giugno 1992), Bari 1995, 219-267, ove l'autore sottolinea il carattere tutt'altro che passivo della scelta lessicale fra *populus* e *plebs* nelle fonti fra IV e V secolo.

¹¹¹ È certo che i monaci svolsero un ruolo importante pertanto sarebbe una rappresentazione riduttiva della realtà considerare il monachesimo al margine della complessa trama sociale delle città dell'Oriente tardoantico. Come ha scritto R.Teja a proposito del I concilio di Efeso: «è certo che i monaci furono solo uno dei plurimi fattori che influirono nello svolgimento del concilio. L'azione dei vescovi, dell'imperatore, degli alti funzionari della corte e del popolo di Efeso e di Costantinopoli furono fattori altrettanto importanti», cfr. R.TEJA, *Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, 174-175.

¹¹² Cfr. B.L.SMITH, *Propaganda*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, a cura di D.L.Sills, vols.12, New York 1968, 586.

Oltre alla “gentile violenza” di cui parla ancora P.Brown¹¹³ (il ricorso alle cerimonie pubbliche, all’organizzazione dei giochi, i riti di corte e di piazza messi in scena da abili maestri di regia) di cui le *élites* tradizionali non volevano perdere il monopolio, c’era ben altra violenza: quella di una società avvezza agli scontri e alla instabilità via via espressi da gruppi in conflitto. In questo “mondo caratterizzato da un’assenza raggelante di freni legali all’esercizio del potere”¹¹⁴ anche l’appassionata adesione religiosa rende legittimo, per l’uomo del V secolo, il ricorso alla forza¹¹⁵?

Non trascurando, ma solo nell’introduzione, un approccio epistemologico oggi un po’ di moda, che studia i fenomeni religiosi in chiave o psicologica, o antropologico-sociologica, e si orienta verso una storia delle religioni che si spinge agli strati popolari e alle credenze collettive per ricostruire nel dizionario di una cultura del passato la storia delle rappresentazioni, delle immagini, dei simboli entro cui l’uomo ordina il suo rapporto ontico con il mondo, T.E.Gregory fa tesoro delle categorie interpretative della *Social Anthropology* e ispirandosi ai concetti di *clean and unclean power* di Mary Douglas¹¹⁶ afferma la necessità dello studio delle interazioni sociali prendendo le distanze dal funzionalismo antropologico durkheimiano e dalla sua identificazione del religioso col collettivo¹¹⁷. Non approfondisce però il tema della violenza. Ne rintraccia i moti nelle fonti e ce li segnala esaustivamente, senza però indagarne le istanze.

È proprio un discepolo di Durkheim¹¹⁸ che al principio degli anni '70 ha cercato di dimostrare che è la violenza a fondare il sacro e che in un interessante testo di antropologia filosofica (per sottolineare che non si tratta di antropologia culturale nel senso usuale del termine) ci propone una teoria fondata sulle origini e sui modi di sviluppo della civiltà umana basata sulla tesi che ciò che dal punto di vista puramente naturale, umano, si chiama sacro, è profondamente imparentato con la violenza.

Per comprendere la violenza con cui si espressero i conflitti religiosi del V secolo non occorre certo recuperare l’immagine di una umanità radicata nella tradizione violenta delle religioni sacrificali, e neppure ricorrere alla tesi recentemente proposta da Wolfgang Sofsky¹¹⁹, professore di sociologia e scienze politiche all’Università di Göttinga: la violenza è il filo rosso che attraversa nel

¹¹³ P.BROWN, *Dalla plebs romana alla plebs Dei: aspetti della cristianizzazione di Roma*, in *Povertà e carità dalla Roma tardoantica al '700 italiano*, Abano Terme 1983, 15.

¹¹⁴ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, 73.

¹¹⁵ Non può non venirci in mente il *compelle intrare* della parabola del convito del Vangelo di Luca XIV, 23 utilizzata dalla patristica (da Agostino in *primis*) al Medioevo sino e oltre Tommaso d’Aquino come argomento per sostenere che era consentito, anzi obbligatorio, impiegare la violenza contro i recalcitranti. Tutti i commenti al passo di Luca in C.SPICT, *Esquisse d’une histoire de l’Exègèse latine au Moyen Age*, Paris 1944.

¹¹⁶ M.DUGLAS, *Purity and Danger*, 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).

¹¹⁷ T.E.GREGORY, *Vox populi*, introduzione.

¹¹⁸ R.GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980.

¹¹⁹ W.SOFSKY, *Traktat über Gewalt*, trad.it. *Saggio sulla violenza*, Torino 1998.

tempo e nello spazio la storia degli uomini; una violenza senza cause sociali o psicologiche, ma insita nella natura del potere¹²⁰.

Non è questa la sede per indagare il *mysterium iniquitatis* e la sua presenza implacabile nella storia¹²¹. È certo che l'immagine della Storia "seduta su una montagna di cadaveri" di Sofsky, ha molti punti in comune con quel "gigantesco cadavere di un mostro storico-mondiale, la chiesa" oggetto della monumentale "Kriminalgeschichte des Christentums"¹²² di K.Deschner. È incontestabile che la storiografia di Deschner — che ignora la moderna bibliografia e che per dimostrare la tesi secondo cui il cristianesimo, in sé delinquenziale e criminale, dovrebbe essere distrutto scientificamente, utilizza vecchi testi apologetici da tempo superati — possa essere contestata dal punto contenutistico e formale. Non sorprende che nel non concluso *training* storico carico di scandali e violenze di cui è protagonista, a giudizio dell'autore, una chiesa ufficiale "assetata di potere e irragionevole", il *Latrocinium Ephesinum* occupi uno dei posti d'onore.

Sorprende invece che in un convegno specialistico di storici e teologi che si è prefissato una risposta polemica all'opera di Deschner¹²³, l'intervento di H.Ch. Brennecke, specialista della storia della chiesa orientale nel tardoantico, dedicato ai conflitti cristologici del V secolo (intitolato "Theologie und Dogma als ideologischer Überbau von Gewaltpolitik?. Die Rivalität der östlichen Patriarchate und die Entwicklung des christologischen Dogmas im 5. Jahrhundert"¹²⁴), passi quasi sotto silenzio il II concilio di Efeso. Lo storico tedesco non si chiede se il concilio efesino fu un conflitto politico-ecclesiastico e se l'elemento politico ebbe più o meno peso di quello ecclesiastico, e neppure in che cosa si differenzia dai concili che l'hanno preceduto e seguito (ad es. Efeso I e Calcedonia).

Ma anche gli storici, assai pochi in verità, che si sono chiesti se le circostanze che lo provocarono e il suo svolgimento costituiscano un prototipo di ciò che furono i conflitti religiosi in epoca tardoantica (conflitti in cui, dietro al dibattito dogmatico, si celano anche la lotta per il potere, e in cui la violenza, fisica e verbale, si rivela

¹²⁰ Lo studio di Sofsky ci fa affacciare sulle motivazioni originarie della violenza, sul suo radicarsi nella condizione naturale dell'uomo, e suo svolgersi, complicarsi, esplodere in forme sempre nuove; nell'ottica dello studioso tedesco è lo stesso ordine con cui si sospende o riduce la violenza a creare nuova violenza. Sulla violenza, e in particolare sulla religione come motore di violenza v. R.BOSC, *Violenza e non violenza nel pensiero della chiesa*, Roma 1969, T.R.GURR, *Why Men Rebel?*, Princeton 1970, A.KLEIN, *Dissent, Power and Confrontation*, New York 1971, AAVV, *Angst und Gewalt: ihre Praesenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, a cura di H.von Stietenron e Th.Barthel, Dusseldorf 1979, AAVV, *Religione, fonte di violenza?*, «Concilium» 4 (1997), 9-235.

¹²¹ Violenza e aberrazione che indussero il Goethe a una amara riflessione: "Es ist die ganze Kirchengeschichte Mischmasch von Irrtum und von Gewalt" (*Xenien*, IX); a tal proposito si legga il bell'articolo di M.TETZ, *Mischmasch von Irrtum und von Gewalt: Zu Goethe Vers auf die Kirchengeschichte*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 88 (1991), 339-363.

¹²² K.DESCHNER, *Kriminalgeschichte des Christentums*, 4 voll, Reinbek 1986-1994, trad.it *Storia criminale del Cristianesimo*, t.1: *l'età arcaica*, Milano 2001.

¹²³ AA.VV., *Kriminalisierung des Christentums? Deschner Kriminalgeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg 1993.

¹²⁴ *Ibidem*, 241-249.

elemento determinante), hanno finora operato una *reductio ad unum*: la rivalità fra patriarcati orientali, in particolare fra Costantinopoli e Alessandria¹²⁵.

Osservava a tal proposito Gilbert Dagron:

“La riconciliazione fra legittimità e ortodossia che aveva posto termine alla crisi ariana, aveva aperto una serie di altre crisi che mettono in causa la realtà della chiesa di Costantinopoli fra Roma e Alessandria, fra Occidente e Oriente. Il problema ... si troverà ormai al centro dei conflitti che investono problemi di gerarchia ecclesiastica, oltre che le lotte su questioni dogmatiche. Nel 381 Gregorio di Nazianzo ne ha viva coscienza, come emerge dall'esame delle ragioni del suo fallimento: egli deplora la divisione fra Oriente e Occidente che priva la 'seconda Roma' della sua assise e denuncia la collusione fra Roma e Alessandria di cui è stato vittima e di cui saranno vittime, dopo di lui, Giovanni Crisostomo, Nestorio e Flaviano”¹²⁶.

Considerare Efeso II come il momento culminante dello scontro fra le gerarchie ecclesiastiche di Alessandria e Costantinopoli (scontro che ebbe inizio dallo stabilirsi, con Teodosio I, della corte imperiale a Costantinopoli e dalla approvazione, nel Concilio costantinopolitano del 381, del canone 3 che attribuiva al vescovo della Νέα Ῥώμη, in ragione della sua dignità politica, il secondo posto dopo Roma, a scapito di Alessandria) è solo una delle ipotesi da cui ci proponiamo di prendere le mosse.

La violenta opposizione degli Egizi a Gregorio di Nazianzo nel Concilio di Costantinopoli, la deposizione di Giovanni Crisostomo da parte di Teofilo nella Sinodo della Quercia nel 403, di Nestorio da parte di Cirillo nel I Concilio di Efeso nel 431 sono i precedenti che preparano e rendono possibile la umiliante deposizione di Flaviano da parte di Dioscoro a Efeso nel 449. In questa lotta per il potere di vescovi e di sedi episcopali intervengono come protagonisti la corte imperiale (in cui gli interessi dell' imperatore, Teodosio II, delle imperatrici e degli alti cortigiani, in particolare dei membri del *sacrum cubiculum*, appaiono contrastanti), il papa, i monaci e, con un ruolo ora attivo e dinamico, ora soggetto ad un controllo dall'alto, le masse urbane: in tal modo può dirsi che Efeso II superò, senza annullarlo, l'ambito religioso per trasformarsi in conflitto politico e sociale di portata ecumenica.

Oltre Costantinopoli e Alessandria anche Antiochia, Gerusalemme, Efeso ed altre sedi episcopali¹²⁷ hanno un ruolo di spicco in questi giochi di potere in cui a rivalità di vecchia data danno spessore il fanatismo e l'intolleranza religiosa.

¹²⁵ G.BARDY, *La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au V^e siècle*, «La France franciscaine» 19 (1936), 5-19; E.STEIN, *Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, «Le monde Slave» (1926), 80-108 (ID., *Opera minora selecta*, Amsterdam 1968, 144-223), nella stessa direzione si orienta anche lo studio di G.DAGRON, *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, «TM» 4 (1970), 229-176.

¹²⁶ G.DAGRON, *Naissance d'une capitale: Constantinople*, Paris 1974 (trad.it. *Costantinopoli. Nascita di una capitale 330-451*, Torino 1991), 458-459.

¹²⁷ Su Costantinopoli, v. AA.VV., *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels*, a cura di H.Beck, *Miscellanea Byzantina Monacensia* 14, München 1973, G.DAGRON, *Costantinopoli, cit.*, C.MANGO, *Le développement urbain de Constantinople, 4e - 6e siècle*, *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, Paris 1985; su Antiochia J.W.G.LIEBESCHUETZ, *Antioch: City and Imperial Administration in the*

In tale contesto la violenza, nerbo del potere, vicaria del diritto, spesso si autolegittima, anche in campo religioso, se il suo fine è quello dell'ordine.

L'esigenza dell'ordine, il *primum desiderato*, — configurato ora in termini teologici (sinonimo di ortodossia), ora laici (assenza di guerre) — è affermata con insistente priorità sia nelle lettere degli imperatori¹²⁸ sia in quelle dei vescovi e del papa, e molte delle disposizioni conciliari hanno come oggetto specifico la repressione di azioni che possano minacciarlo. Nel linguaggio quotidiano questo termine ha perduto spessore (pur continuando ad appartenere, insieme al concetto di autorità, al lessico intellettuale europeo)¹²⁹ ma nel V secolo è ancora un concetto chiave. Concetto non statico, ma dinamico da instaurarsi politicamente: l'ordine politico per l'uomo bizantino è un riflesso dell'ordine metafisico, una sintesi sul piano temporale e concreto, di un fondamento trascendente, la ricerca della pace nell'escatologia e nello spazio faticosamente quotidiano degli uomini e dei gruppi sociali¹³⁰.

L'ordine ha sempre di fronte a sé lo spauracchio del disordine: il disordine insieme al paganesimo e all'eresia è una delle personificazioni del demonio allo stesso modo in cui eresia, eterodossia e scisma nell'Oriente tardoantico sono fenomeni identificabili con l'extraistituzionale o il controistituzionale¹³¹. In questa luce trovano legittimità interventi sostenuti dalla forza e dalla violenza. Più che di relativismo morale possiamo forse parlare di uno spregiudicato pragmatismo? Verificare tale ipotesi non significherà formulare un giudizio, ma cercare di analizzare, attraverso le fonti, i modi in cui l'ordine, mistico fondamento dell'autorità, al di là dell'ancoraggio metafisico, è soggetto alla volontà e subordinato ai fini di chi governa.

Ma perchè per i promotori del II concilio di Efeso e per le folle che li sostenevano l'eresia era il duofisismo? Qual è il motivo del maggior consenso per il monofisismo, soprattutto in certi ambiti?

Il Meyendorff ci ha illustrato come l'eresia sia ciò che prevarica i limiti della tradizione¹³² e il Frend come il monofisismo sia la opzione conservatrice rispetto al

Later Roman Empire, Oxford 1972; su Efeso C.FOSS, *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979; su Alessandria Ch.HAAS, *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, Baltimore and London 1997.

¹²⁸ Si vedano le lettere di Teodosio II ai vescovi riuniti a Efeso I ("come è conveniente che noi ci preoccupiamo soprattutto dell'ordine e della tranquillità necessari") e ai suoi rappresentanti a Efeso II ("non sia permesso in nessun luogo disordine alcuno"), in R.TEJA, *Los concilios*, 77-84.

¹²⁹ È noto che il concetto di ordine è stato utilizzato come criterio ermeneutico per una ricostruzione del pensiero politico antico. V. a tal proposito E.VOEGELIN, *Order and History*, Baton Rouge 1956; A.A.V.V., *Ordo*, 2 voll., a cura di M.Fattori e M.Bianchi, Roma 1979.

¹³⁰ Anche l'insegnamento agostiniano consente di privilegiare la pace temporale intesa come tramite indispensabile per il conseguimento della pace spirituale. Per l'analisi particolareggiata di Agostino: *De Civ. Dei* XIX, 19, CChL 48, 678-680.

¹³¹ Cfr. H.WADA, *Die Unterdrückungen gegen die christlichen Häresien und ihre Widerstände in der Frühbyzantinische Zeit*, in *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, cit., 314-319.

¹³² J.MEYENDORFF, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, «DOP» 47 (1993), 69-81; v. anche per un ambito temporale successivo E.M. PETERS,

duofisismo e ai suoi rischi politici¹³³. La caratteristica fondamentale dell'ideologia politica dell'Impero d'Oriente è la tendenza all'unità: unità e unicità dell'impero sono il necessario fondamento della sua universalità. Anche il potere è unico, inseparabile nella teoria e nella prassi, e la sfera civile non è separabile da quella religiosa. Impero e chiesa non sono due istituzioni distinte; la chiesa è istituzione dell'impero romano-cristiano¹³⁴ il cui scopo è la pace in terra e la subordinazione a un fine soteriologico.

Su questa base risultano comprensibili le competenze riconosciute all'unico sovrano nella difesa della ortodossia dottrinale e dell'unità dogmatica, come risulta chiaro che la prassi politica, come quella amministrativa e legislativa, abbiano come fine l'ordine, presupposto di tale unità.

La *μοναρχία* imperiale è indispensabile corollario della fede monoteistica, allo stesso modo in cui la pluralità dei regni è riflesso del pericolo politeista¹³⁵: in che modo il monofisismo può essere il risultato di una scelta dottrinale che nasce da una interpretazione popolare e incolta di questo pensiero? Dividere Cristo equivaleva a dividere l'impero¹³⁶: questa fu l'accusa — nata probabilmente da una non corretta interpretazione dei termini della teologia cirilliana — lanciata dai monofisiti a Marciano.

Lealtà all'impero significava aderenza alla cristologia di Cirillo e alla formula della *μία φύσις*. Rivendicare la fede di Cirillo legittimava l'uso di mezzi 'forti'. In questo senso il concilio riunito a Efeso nel 449 aveva adempiuto a uno scopo e l'imperatore in buona fede poteva scrivere ai parenti occidentali che "in pieno rispetto della verità molti nemici della pace sono stati rimossi dal sacerdozio" e che "niente contrario al ruolo della fede e della giustizia è stato fatto"¹³⁷.

Da queste considerazioni è errato affermare che "gli scismi ebbero di religioso soltanto il pretesto"¹³⁸. Ma naturalmente "while it's certainly a mistake to reduce religious controversies to social or political struggles, it's equally naive to ignore these others factors and pretend that doctrine develops or decays in some sort of ideal vacuum"¹³⁹.

Transgressing the Limits set by the Fathers: Authority and impious Exegesis in medieval Thought, in S.L. Waught e P.D.Diehl, edd., *Christendom and its Discontents*, Cambridge 1996, 338 sgg.

¹³³ W.H.C.FREND, *Nationalism as a Factor in anti-Chalcedonian Feeling in Egypt*, in *Religion and National Identity*, a cura di S.Mews, Papers read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter of the Ecclesiastical Society, Oxford 1982, 21-38.

¹³⁴ C.G.PITSAKIS, *Empire et Église (le modèle de la nouvelle Rome): la question des ordres juridiques*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* (Rendiconti dell'XI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Campidoglio, 21 aprile 1991), testo dattiloscritto distribuito ai congressisti.

¹³⁵ E.PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, München 1951; trad. sp. *El monoteísmo como problema político*, Madrid 1999.

¹³⁶ Michele il Siro, *Chronicon*, (ed. J.B.Chabot, Paris 1901), VIII,14, 122 confert W.H.C. FREND, *Severus*, 264.

¹³⁷ Teodosio, epp. 62-63-64.

¹³⁸ J.THAGER, *Coptes et Musulmanes*, Il Cairo 1952.

¹³⁹ D.W.JOHNSON, *Anticalcedonian*, 219-220.

Non è possibile neppure ignorare l'aspetto economico come fattore coagulante delle rivolte. Uno studio utile in questo senso è stato compiuto dal Durlia¹⁴⁰ che privilegia il momento economico-sociale nella prassi conflittuale in cui si estrinseca l'eresia tardoantica (pur respingendo consapevolmente ogni interpretazione materialistica o marxista dei moti stessi).

Invece l'ipotesi nazionalista¹⁴¹ sembra oggi smentita almeno per il periodo che concerne l'ambito della nostra ricerca: considerare i primi esponenti del monofisismo come i rappresentanti della popolazione non ellenica promotori dei primi aneliti secessionisti rispetto all'Impero bizantino risulta una forzatura cronologica. È però innegabile che nel VI e VII secolo anche nelle contese cristologiche trovi espressione tutto il risentimento nazionale, di egiziani e siriani in particolare, contro il predominio di Bisanzio. Neppure gli imperatori potranno più imporre l'unità all'urto di tradizioni mentali eterogenee, da secoli coesistenti nell'Impero orientale. E la chiesa imperiale si dissolse. Varie chiese che non riconobbero il concilio di Calcedonia, si mantengono ancor oggi separate tanto dalla chiesa ortodossa-bizantina d'Oriente quanto da quella romano-occidentale: la chiesa monofisita copta d'Egitto, le chiese armena e georgiana, anch'esse monofisite, la chiesa nestoriana siriana (diffusa in Persia, India e Asia Orientale), la chiesa giacobita siriana.

Ci sia permesso render conto di una lettura che seppur conducendo momentaneamente il nostro sguardo fuori dal perimetro cronologico della nostra ricerca ve lo riconduce poi arricchito di una considerazione che ci consente di edificare un ponte fra passato e presente, rammentandoci che la storia delle idee è un *continuum* con cui ogni generazione è costretta a confrontarsi.

È la tesi, recentemente molto discussa in sede giornalistica, del direttore degli studi strategici dell'Università di Harvard, Samuel P. Huntington, sviluppata nel suo saggio *"The Clash of Civilizations"*¹⁴²; i conflitti mondiali sono conflitti religiosi. Per avvalorare la sua interpretazione¹⁴³ l'autore allude, con riferimento a Arnold Toynbee¹⁴⁴, ai circoli culturali, comprensivi di regioni e nazioni, definiti sia dalla autoidentificazione soggettiva delle persone, sia da elementi oggettivi di storia, lingua, costumi, istituzioni e, soprattutto, religione. Contrariamente alle convinzioni

¹⁴⁰ J.DURLIAT, *L'enjeu économique des hérésies protobyzantines*, «*Mediaevistik*» 2 (1989), 97-110.

¹⁴¹ E.L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916, 41-66, come pure A.VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, Madison 1958; A.H.M.JONES, *Were Ancient Heresies Social Movements in Disguise?*, «*JThSt*» 10 (1959), 280 sgg.

¹⁴² S.P.HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, «*Foreign Affairs*» 72, 3 (1993), 22-49.

¹⁴³ Nella maggior parte dei conflitti odierni - dal Karbash fino al Kashmir passando attraverso la guerra del Golfo, la Bosnia e il Kosovo - non si combatte in prima linea per la religione, ma per interessi di potenza economica, politica e militare. Ma delle contese territoriali, degli interessi politici e della concorrenza economica le rivalità etnico-religiose costituiscono le strutture sotterranee sempre presenti da cui i conflitti politico-economico-militari possono venire ispirati, giustificati o inaspriti.

¹⁴⁴ A.TOYNBEE, *The Study of History*, 12 voll., Oxford 1934-1961 (trad. it. dei primi due voll.: *Panorama della storia*, Milano 1944-1945; compendio: *Le civiltà della storia*, Torino 1950; *Storia comparata delle civiltà*, Roma 1974).

dei politici e dei politologi di tutti i tempi¹⁴⁵, alla religione, dimensione culturale più profonda, continuamente presente in tutti gli antagonismi e i conflitti dei popoli, va attribuito secondo l'Huntington un ruolo fondamentale perchè ancor più dell'appartenenza alla nazione è la religione a distinguere in maniera profonda ed esclusiva le persone:

“La religione è la forza centrale che motiva e mobilita le persone...Quello che in fondo conta per l'uomo non è l'ideologia politica o l'interesse economico. Convinzione di fede (faith) e famiglia; sangue e dottrina di fede (belief) sono ciò in cui gli uomini si identificano e per cui combattono e muiono”¹⁴⁶.

Per studiare Efeso II come conflitto politico-ecclesiastico non dobbiamo allontanarci dalla religione. Nella patogenesi dei fenomeni conflittuali, di ieri e di oggi, la dimensione religiosa anche latente è tuttavia preponderante.

OBIETTIVI

La presente ricerca si propone uno studio del II concilio di Efeso in quanto conflitto politico-ecclesiastico. Se la sinodo efesina fu, nel V secolo, un momento di forte sopraffazione politico-religiosa, ciò non accadde in virtù del verificarsi, durante il suo svolgimento, di un numero di irregolarità, illegalità, o violenze maggiore rispetto a quello di altre sinodi, anteriori o posteriori. Diverso fu lo scopo della violenza impiegata, la strumentalizzazione di tale violenza.

Lo studio recentemente condotto da Ramón Teja sul I Concilio di Efeso¹⁴⁷ ci ha suggerito la possibilità di una ricerca che, muovendo dagli *Acta* e allargandosi poi a tutti i canali documentari accessibili, potesse giungere a illuminare uno spazio socio-politico ancora scarsamente indagato, o indagato al margine delle fonti conciliari. Prendendo le distanze dalle monografie sino ad ora dedicate ai concili, che hanno concesso una attenzione esclusiva o prevalente al dibattito dottrinale (cristologia monofisita e duofisita), la nostra proposta metodologica è orientata allo studio dei tempi e dei luoghi della vita religiosa e della vita politica, *“strettamente intrecciati e funzionalmente connessi alla dinamica dell'evenemenziale”¹⁴⁸.*

In nome della storia non si può premettere la teologia (come, parlando di teologia, non si possono ignorare gli aspetti umani anche poco edificanti che sottendono le tesi teologiche) o metterla in quarta fila quando si tratta di concili dogmatici. Che Gesù sia Dio oppure no non è un dogma marginale. Lungi dal pretendere di esaurire la storia del concilio, ci prefiggiamo una ricostruzione in chiave esclusivamente storica dei contrasti fra le chiese e delle dispute per le supremazie locali.

¹⁴⁵ Alcuni dei quali hanno aspramente criticato le tesi di HUNTINGTON: v. «*Foreign Affairs*» 72, 4 (1993); la replica («*Response*») in «*Foreign Affairs*» 72, 5 (1993), 186-194.

¹⁴⁶ S.P.HUNTINGTON, *Response*, 191.

¹⁴⁷ R.TEJA, *La "Tragedia" de Efeso, cit.*

¹⁴⁸ Prendo in prestito le parole, da lui utilizzate in un diverso contesto storico, dell'amico Luigi Canetti, *Gloriosa Civitas. Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna 1993, 12.

Lo sfondo teologico sarà dunque preso in considerazione nella misura in cui consente di analizzare "le dinamiche di operatività sociale del sacro"¹⁴⁹, e i modi in cui si creano, in un momento specifico della vita politica e religiosa delle πόλεις dell'Oriente tardoantico, equilibri variabili a seconda dei gruppi sociali e degli stessi individui.

L'esigenza di una rilettura delle fonti nasce dalla volontà di cogliere in esse il riflesso di trasformazioni strutturali chiaramente percepibili a livello socio-economico e di dinamiche sociali proprie di un processo storico di transizione. Nostro obiettivo sarà dunque l'analisi di un gioco di forze politiche, ecclesiastiche, sociali in un ambito cronologico limitato: una scelta che non nasce certamente da indulgenza verso mode storiografiche (le tendenze oggi largamente affermatesi prendono infatti in considerazione le lunghe durate). Ciò consentirà, ovviamente, una visione più approfondita.

Per quanto concerne l'ambito spaziale, dalla dimensione locale delle principali sedi dell'Oriente romano — Antiochia, Costantinopoli e Alessandria — la ricerca vuole comunque allargarsi alle chiese dell'area mediterranea considerando, alla luce del concilio, la centralità del ruolo episcopale, il rapporto fra il potere religioso e quello civile, le tensioni fra le gerarchie ecclesiastiche e quelle monastiche. Dietro le divisioni dottrinali o politico-ecclesiastiche e dentro ciascuno di tali ambiti ce ne sono altre, rese più o meno esplicite dalle nostre fonti: classi alte contro classi basse, città contro campagna, clero contro monaci, ecc., a cui pure dedicheremo la nostra attenzione. Ci interessano non solo e non tanto i concomitanti episodi di disordine — *tumultus et urbanae seditiones* — ma il conflitto più ampio entro cui si iscrivono.

Un'indagine in questa direzione, oltre a gettar luce sulla dimensione sociologica delle comunità di Alessandria, di Antiochia e di Costantinopoli e sulla loro stratificazione (un articolarsi e integrarsi di confessioni, di etnie e di lingue che travalica il cristianesimo: ebrei, samaritani, fedeli all'antico politeismo, manichei ancora presenti e attivi), auspichiamo possa essere spia della consapevolezza politica di forze sociali (ad es. le comunità monastiche, le corporazioni professionali, le confraternite religiose, le compagnie dei *parabalan*¹⁵⁰) che fino a quel momento non avevano trovato un canale di rappresentanza e che negli eventi del concilio avranno un ruolo decisivo.

La ricerca si estenderà ai vertici della società della capitale imperiale dove troveremo, saldamente stabiliti, una corte e un'amministrazione civile capaci di agire come centro di patronato intellettuale ed economico. Come effetto immediato del 395 (morte di Teodosio I), — osserva Averil Cameron¹⁵¹ — gli strati alti della società e dell'amministrazione e la stessa corte imperiale avevano avviato un processo di autodefinizione. Non sorprende che fra la corte e la chiesa, in quanto epicentri di potere sociale, tale processo o implicasse l'irrisolta sperimentazione di alleanze e schieramenti, o finisse col provocare forti attriti. In questa fase di formazione di nuovi equilibri acquista rilievo, ad esempio, il ruolo assunto dai gruppi di pressione, dalle clientele, laiche ed ecclesiastiche, oltre che dalle donne della dinastia imperiale (Eudocia e Pulcheria, rispettivamente moglie e sorella

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Su questo corpo di infermieri-barellieri v. infra V.2.1.

¹⁵¹ AV. CAMERON, *Le società romano-barbariche e le società dell'Oriente bizantino: continuità e rotture*, in *Storia di Roma, L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, vol. III, 1, 1000.

dell'imperatore Teodosio II) come figure politiche¹⁵²; fatto già studiato dalla letteratura scientifica che merita tuttavia di essere ulteriormente approfondito.

Riassumendo, ci prefiggiamo dunque:

- una ricostruzione criticamente rigorosa, fondata sulle fonti, del II concilio di Efeso in tutte le sue dimensioni, componenti e valenze;
- una monografia storica non di tipo sincronico, non estranea concettualmente ai problemi dello sviluppo diacronico, che possa avvantaggiarsi delle messe a punto più aggiornate della storiografia che si dedica al tardoantico;
- una percezione articolata non solo del complesso svolgimento 'interno' dei lavori dell'assemblea conciliare ma anche del rapporto dialettico con i fattori 'esterni', relativi ai contesti sociali, politici, economici e culturali.

UNA PARENTESI METODOLOGICA¹⁵³

*"Il cronista che racconta gli avvenimenti senza distinguere fra grandi e piccoli, tiene conto della verità che per la storia niente di ciò che è avvenuto deve essere dato per perso"*¹⁵⁴.

Abbiamo scelto questa citazione di Walter Benjamin come epigrafe di questa parentesi metodologica per introdurre alcune considerazioni relative a opzioni personali: un breve *dossier* di riflessioni, dubbi, proposte.

Innanzitutto: approccio cronologico o approccio tematico? La scelta di dedicare una parte di questo studio a una ricostruzione evenemenziale del concilio di Efeso, anziché scontata, ci è parsa obbligata. È vero che è una scelta storiografica inattuale (e non si possono risolvere con un 'ritorno alle origini' — descrivere 'come è andata' — aporie o difficoltà storiografiche maturate in anni più recenti). È vero che esistono già resoconti dello svolgimento della sinodo, ma abbiamo sentito l'esigenza di una 'nostra' ricostruzione implicante una rilettura e una reinterpretazione delle fonti.

Una ricostruzione significava la 'riattualizzazione' dei fatti sia nella loro complessità, sia nelle loro irriducibili incongruenze e contraddizioni, con la consapevolezza del pericolo che una eccessiva spinta verso l'intelleggibilità potesse ostacolare una visione d'insieme e una comprensione globale. Comunque la necessità di seguire la logica delle situazioni storiche 'dal di dentro' ci ha portato a sentire imprescindibile una ricostruzione storicamente contestuale, senza scorciatoie, 'filologica', intendendo per 'filologia della storia' l'immergersi nei particolari, anche secondari, con una attenzione quasi microscopica, il cercare di conferire alle date la loro fisionomia, la concretezza dei fenomeni sociologici. Sperimentando le

¹⁵² Dal nostro punto di vista il loro ruolo è stato amplificato dalla moderna letteratura critica (v. ad es. K.HOLUM, *Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley e Los Angeles 1982).

¹⁵³ Troviamo inutili i discorsi sul metodo se non come parentesi da gestire con discrezione, convinti che la ricerca non progredisce, né tantomeno si risolve, grazie a provevoli ragioni di metodo e disciplina, e che non può fare a meno di affidarsi all'intuito.

¹⁵⁴ W.BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main 1968, trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino 1997, 23.

difficoltà empiriche, concrete, di dipanare un racconto continuo e saldo nelle connessioni (un'ordinata tessitura degli avvenimenti, a *'factual-texture'*, direbbero gli inglesi), non abbiamo forse saputo schivare il rischio di realizzare un resoconto talora forse oscuro, talora ingombro per eccesso di indicazioni episodiche, ma un disboscamento su questo terreno sarebbe stato pericoloso e avrebbe compromesso la comprensione di parti successive della ricerca.

In questa logica è rientrata la scelta di introdurre brani che consentissero di far 'ascoltare' — se così può dirsi, appellandosi a una immaginazione integratrice della conoscenza storica — le voci dei membri del concilio.

Non essendo documenti letterari, gli Atti conciliari non hanno subito il filtraggio o il montaggio inerente a opere letterarie (abbiamo visto come abbiano però subito un altro tipo di riduzione narrativa dovuta a un rimaneggiamento ideologico), e la logica scucita di certi interventi da loro registrati, la loro spontaneità, sono state solo in parte stilizzate nel resoconto stenografico o ricomposte negli elementi secchi e lineari del regesto cancelleresco.

Marguerite Yourcenar¹⁵⁵ ci ha fatto riflettere sul fatto che, mentre dell'antichità conserviamo una massa enorme di documenti scritti e di testimonianze visuali, tutte perdute sono le voci che hanno preceduto i primi rudimentali fonografi del XIX secolo. Ma gli Atti a volte ci restituiscono un'interazione di voci nella loro fisicità; la comunicazione verbale con il suo ritmo, ora accelerato, ora rallentato, il mormorio delle discussioni, le frasi eccitate, l'eco delle urla della strada o di una voce quasi al diapason del grido, il suono, il frastuono o il tumulto di una assemblea.

Anche l'indagine prosopografica contribuisce a questa micro-storia. La prosopografia, metodologia di ricerca le cui finalità e motivazioni hanno incontrato negli ultimi anni apprezzamenti sempre più favorevoli¹⁵⁶, riscoprendo il significato delle manifestazioni individuali può delineare un quadro delle preponderanze sociali. Non includeremo una *appendix* prosopografica dei protagonisti del concilio ma cercheremo di dare risalto alle persone, di menzionare il loro nome per suggerire al lettore la collocazione di gente reale nel suo posto reale.

Affrontare gli avvenimenti in modo relazionale, considerando la rete di legami in cui sono inseriti; cogliere deduttivamente le connessioni fra le specifiche testimonianze testuali e le tendenze storiche generali, sono procedimenti ermeneutici che oggi possono avvalersi di uno dei vantaggi del nostro secolo: il disporre cioè delle fonti orientali, in particolare copte e siriane, divenute accessibili grazie a edizioni e traduzioni in lingua moderna (per chi, come chi scrive, non può avere un approccio diretto nell'idioma originale).

Mettere in comunicazione, intensa e produttiva, le fonti greche con le latine e le siriane, le calcedonesi con le nestoriane o le monofisite, significa portare a convergere una moltitudine di sguardi; nella 'ricezione' di Efeso II è imprescindibile il punto di vista anticalcedonese, reperibile in testi copti o siriani, oppure in alcuni loro 'dialetti' (ad. es. il boairico e il saidico¹⁵⁷).

¹⁵⁵ M.YOURCENAR, *Le temps, ce grand sculpteur*, Paris 1983, trad.it. *Il tempo grande scultore*, Torino 1985, 289 ("Tono e linguaggio del romanzo storico").

¹⁵⁶ Si veda A.CHASTAGNOL, *La prosopographie, méthode de recherche sur l'histoire du Bas Empire*, «Annales ESC» 25 (1970), 1229-1235.

¹⁵⁷ Rimandiamo su questo tema a T.ORLANDI, *Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano*, in *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, a cura di A.Camplani, Roma 1997, 39-120, in particolare 45 n.19.

Le note, i rimandi, le osservazioni laterali, non assecondano soltanto un desiderio di esaustività — peraltro non realizzabile — e un istinto di tesaurizzazione informativa, ma anche una linea più segreta di inquietudini e curiosità, un processo di raffronti e di suggerimenti.

STRUTTURA DELL'OPERA

Queste prime pagine si costituiscono come una introduzione ampliata che enuncia molte delle problematiche che verranno affrontate successivamente, una sorta di “tipologia di punti critici”, come potremmo definirla ricalcando il titolo di una fondamentale introduzione al tardoantico¹⁵⁸.

La prima parte della ricerca, che abbiamo chiamato “il tracciato orizzontale” consiste nella ricostruzione e nell’esame degli eventi del concilio. Si analizzeranno le circostanze che precedettero e provocarono la sua convocazione (eventi intersorsi dal I Concilio di Efeso del 431 alla *synodos endemousa* del 448 a Costantinopoli conclusa con la deposizione di Eutiche), e che ne condizionarono lo svolgimento; le sue fasi ricostruite attraverso le sedute assembleari susseguitesi nell’estate del 449 (sessioni dell’ 8-[18?] agosto: riabilitazione di Eutiche grazie all’appoggio dei rappresentanti dell’imperatore e malgrado le proteste dei legati papali, da parte del ‘partito’ di Dioscoro, e deposizione di Flaviano di Costantinopoli e di Eusebio di Dorilea, l’uno accusatore, l’altro giudice di Eutiche nel 448; sessioni del 22-[23?] agosto: deposizione di altri sette vescovi schierati dalla parte di Flaviano); le conseguenze immediate del II concilio di Efeso sino al Concilio di Calcedonia (451) e il suo ruolo detonatore rispetto agli avvenimenti successivi.

Da un interesse ricostruttivo ed espositivo, nella seconda parte dello studio, “il tracciato verticale”, passeremo a una interrogazione critica e problematica di alcuni aspetti relativi a Efeso II come concilio ecumenico: emergerà che la sinodo efesina è il momento in cui la chiesa sta prendendo progressivamente coscienza di alcuni requisiti e criteri fondamentali per riconoscersi in una delle sue istituzioni basilari, i concili, e per percepirne anche le implicazioni politiche, oltre che ecclesiali ed ecclesiastiche. Ma questa presa di coscienza avviene in modo diverso in Oriente e in Occidente.

La terza parte (“Efeso II come conflitto politico-ecclesiastico”) si prefigge di raccogliere e riproporre, sotto una angolatura più latamente culturale, temi e aspetti di ricerca emersi nelle sezioni precedenti della ricerca, individuando ulteriori contesti problematici inerenti le società laica, ecclesiastica, monastica, e proponendo possibili chiavi interpretative del loro coinvolgimento nel conflitto. Non si tratterà, come abbiamo già detto, di un’analisi prosopografica dei protagonisti (vescovi, monaci, autorità politiche, funzionari, laici ed ecclesiastici, ecc.), quanto di uno studio della dimensione sociologica dei principali ambiti implicati nelle vicende della II^a sinodo efesina.

¹⁵⁸ L.CRACCO RUGGINI, *Per una tipologia dei punti critici*, in *Storia di Roma* III,1, *Età tardoantica, Crisi e trasformazioni*, XXXIII-XLV.

La varietà e la discontinuità delle fonti e dei materiali hanno imposto metodi di ricerca, tono e stile¹⁵⁹ assai diseguali fra loro a seconda dei capitoli. Convinti che la forma in un lavoro scientifico debba essere soprattutto (ma non solo!) la buona organizzazione dei contenuti, ci auguriamo di saper essere sufficientemente chiari e cogliamo l'occasione per chiedere scusa, oltre che per gli innumerevoli *lapsus calami*, per altri più gravi errori, omissioni o scarti d'attenzione.

Le persone che hanno letto questo testo sono state generose proprio per la severità delle loro critiche; gli *errata* che vi restano sono perciò resi ancora più gravi dalla mia ostinazione.

¹⁵⁹ Anche la scelta di uno stile storiografico 'difficile', intricato, arduo, al limite dell'intelligibile, fa parte dell'esclusivismo della cultura accademica, da sempre rimasta, soprattutto in Italia, iniziatica. Chi scrive pensa con invidia agli storici francesi e inglesi che mettono la storia a disposizione di coloro che non la sanno conducendoli per mano nel linguaggio semplice, chiaro, cordialmente colloquiale di un Gibbon, di un Carcopino o di un Toynbee.

I^a PARTE:
IL TRACCIATO ORIZZONTALE

I CAPITOLO: GLI ANTECEDENTI DEL II CONCILIO EFESINO¹

I.1 DALL' EDITTO DI UNIONE (433) AL RIACCENDERSI DELLA CONTROVERSIA (448)

Il I concilio di Efeso aveva eliminato dallo scenario ecclesiastico Nestorio di Costantinopoli ma non aveva raggiunto nessuno degli obiettivi per cui era stato convocato, anzi aveva reso ancora più profondi gli odi e le incomprensioni fra le parti². Di ciò erano consapevoli tutti i principali protagonisti del conflitto, tranne forse papa Celestino. Mai egli giunse a rendersi conto della natura del dibattito teologico e politico che aveva diviso le chiese orientali. Il 15 marzo 432 aveva indirizzato varie epistole a Massimiano, successore di Nestorio sul seggio di Costantinopoli, al clero e al popolo della città, all'imperatore e ai padri conciliari, tornati alle loro sedi da ormai più di un anno. In esse si congratulava dell'esito del concilio e mostrava la sua unica preoccupazione: che Nestorio, relegato nel monastero di Euprepio nei pressi di Antiochia, "non potesse più contaminare la chiesa con la sua bestemmia"³. Celestino morì il 27 luglio del 432 senza aver compreso in che cosa consisteva tale bestemmia⁴.

La realtà era ben diversa. Non lo ignorava certo l'imperatore Teodosio II che con solerzia si assunse il compito di stroncare lo scisma originato dalla sinodo. Un primo tentativo di riunire a Nicomedia Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria si risolse in un completo insuccesso⁵. Ricorse in seguito all'aiuto dell'anziano e rispettato vescovo di Beroea, Acacio, e sollecitò la mediazione di un noto asceta, Simeone lo Stilita. Le posizioni di Giovanni e di Cirillo procedevano comunque in direzioni opposte. Successivamente entrò in azione come rappresentante imperiale il tribuno Aristolao il quale iniziò una febbrile attività diplomatica fra le tre principali sedi orientali, Costantinopoli, Antiochia e Alessandria, con lo scopo di stipulare una pace ecclesiastica che facesse dimenticare il concilio del 431. Gli intensi negoziati restano riflessi in numerose lettere e documenti dottrinali raccolti nelle voluminose collezioni conciliari⁶.

¹ Riprendiamo la narrazione degli avvenimenti là dove si interrompeva la monografia di R.TEJA, *La "tragedia" de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995, 127 sgg.

² R.DEVREESSE, *Après le concile d'Éphèse: le retour des Orientaux à l'unité*, «EO» 30 (1931), 271-292; per un buon panorama degli eventi con le relative fonti v. L.ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, «ZKG» 57 (1956), 252-287, e L.SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974, 245-246; v. anche A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, 1,2, *Da Efeso a Calcedonia*, 883 sgg., e inoltre C. FRAISSE-COUÉ, *Le débat théologique au temps de Théodose II: Nestorius*, in *Histoire du Christianisme*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, a cura di J.M Mayer, Ch. e L.Pietri, A.Vauchez e M.Venard, Desclée 1995, 449 sgg.

³ ACO I, I, 2,90 sgg.

⁴ H.J.VOGT, *Papst Cälestin und Nestorius*, in *Konzil und Papst*, Wien 1975, 85-101.

⁵ *Sacra* di Teodosio II a Giovanni d'Antiochia in ACO I, I, 4, 3-5.

⁶ ACO I, I, 7, 140 sgg.

La prima proposta di conciliazione partì da Cirillo: esigendo che Giovanni accettasse la condanna di Nestorio, si diceva disposto a introdurre alcune precisazioni nella dottrina alessandrina per renderla più accettabile. Ma questo rese ancora più profonde le divisioni all'interno del 'partito' degli orientali. Parteciparono alle discussioni vescovi moderati, come Teodoreto di Cirro, e altri più radicali e intransigenti, come Andrea di Samosata e Alessandro di Gerapoli, ma senza concreti progressi nelle trattative. La posizione di Giovanni, attaccato su vari fronti all'interno del suo stesso gruppo, si aggravò ulteriormente quando alcuni orientali passarono alla parte avversaria: il caso più noto fu quello di Rabbula di Edessa, intorno al quale si stava formando un forte gruppo filo-alessandrino. Le pressioni imperiali esercitate nel frattempo dal tribuno Aristolao si facevano sempre più insistenti.

Alla fine del 432 fu Giovanni di Antiochia a prendere l'iniziativa, sostenuto dai suoi vescovi più chiaroveggenti guidati da Teodoreto: Giovanni riconosceva che Cirillo, nei suoi ultimi scritti, ritraendo quelle idee che si prestavano alla confusione delle nature, ne aveva riconosciuta la dualità⁷. Poi inviò ad Alessandria Paolo di Emesa (che agiva come uomo di fiducia di Acacio di Beroea)⁸ con una sua lettera per il vescovo di Alessandria contenente la richiesta di nuove delucidazioni sui controversi *Dodici Capitoli*⁹.

Il soggiorno di Paolo di Emesa ad Alessandria si svolse fra interminabili e inefficaci negoziati. Per Cirillo rinunciare ai *Capitoli* significava ammettere che la condanna inflitta a Nestorio era stata un errore, ma il protrarsi del conflitto gli stava creando non pochi problemi. I suoi sollevavano critiche sempre più aspre: la più nota, quella del monaco Isidoro di Pelusio che gli aveva dato il titolo di Faraone di Egitto, e ora gli rimproverava di comportarsi come suo zio Teofilo. Anche a Costantinopoli la situazione evolveva in direzione sfavorevole all'alessandrino. Massimiano e una gran parte del clero della capitale pretendevano che per favorire la pace rinunciassero alle sue dottrine più polemiche, esposte proprio nei *Capitoli*. Si stavano inoltre raffreddando nei suoi confronti i sentimenti di Pulcheria, sorella dell'imperatore, sua principale protettrice a corte. E c'era pericolo che Teodosio II cambiasse ancora una volta opinione. Inoltre, poichè la avidità degli alti funzionari di corte era insaziabile e i regali e le donazioni da lui elargiti avevano esaurito le risorse finanziarie della chiesa di Alessandria, il vescovo dovette richiedere nuovi crediti. Tutto ciò provocò in Cirillo — come segnala una fonte alessandrina¹⁰ — una grave malattia che ritardò considerevolmente le trattative, mentre continuavano le

⁷ M.SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alessandria*, «Augustinianum» 22 (1982), 439-511; J.A.McGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Leyden 1994.

⁸ «*Nec enim philosophiae nunc et martirii tempus est, sed corruptionis totius orbis terrarum, et perturbationis ecclesiae*» fu la sua risposta alle proteste dell'intransigente Alessandro di Gerapoli e di altri vescovi che accusava di mancanza di realismo: v. a tal proposito ACO I,1,4, 113.

⁹ Su di essi si erano basati gli orientali per condannare Cirillo a Efeso: v. J.MAHÉ, *Les Anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, «RHE» 7 (1906), 505-543, e H.M.DIEPEN, *Les Douze Anathématismes au concile d'Éfèse et jusqu'en 519*, «Revue Thomiste» 55 (1955), 300-338.

¹⁰ Epistola di Epifanio, *syncellus* di Cirillo, a Massimiano di Costantinopoli: ACO I,1,4, 223.

pressioni di Aristolao e gli scambi epistolari con Acacio, con Giovanni e con Paolo di Emesa¹¹. Non più in condizione di resistere, all'inizio del 433, Cirillo si vide obbligato a seguire una politica conciliatrice.

Quando, nei primi mesi del 433, Giovanni scrisse nuovamente a Cirillo¹² sottoponendogli una dichiarazione dottrinale di compromesso (Giovanni si diceva disposto ad accettare la condanna e la deposizione di Nestorio e a riconoscere la consacrazione di Massimiano a successore nella sede di Costantinopoli), Cirillo rispose con una lettera di entusiastica accettazione, datata 12 aprile 433, e nota come *Laetentur coeli*¹³:

"Gioiscano i cieli ed esulti la terra! La barriera che ci divideva è stata abbattuta, ciò che ci intristiva finalmente è terminato, ogni dissenso è stato superato. Il nostro comune salvatore, Gesù Cristo, ha concesso la pace alle sue chiese e a questo siamo stati invitati dai pii imperatori cari a Dio che, imitando eccellentemente la pietà dei loro antecessori, conservano nelle loro anime la retta fede, ferma e irremovibile, e hanno speciale cura per le loro sante chiese, per ottenere una gloria illustre per l'eternità e rendere il loro regno fiorente concede loro di imporsi ai loro avversari e gli concede la vittoria".

Dopo queste parole con cui si celebrava la pace nuovamente instaurata nella chiesa, Cirillo trascriveva il "Simbolo d'Unione"¹⁴ inviatogli da Giovanni e approvava la formula conciliativa contenente il riconoscimento dell'unione senza confusione di due nature distinte nell'unico πρόσωπον di Cristo:

"Professiamo perciò il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo, nato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza, nato da Maria Vergine secondo l'umanità, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità. Infatti è avvenuta l'Unione di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Secondo questo concetto dell'unione senza confusione professiamo la Santa Vergine Madre di Dio, perché il Dio Logos si è incarnato e si è fatto uomo, e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei. Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno considerate in comune riferendole all'unico prosopon, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità¹⁵".

La Formula d'Unione — che a parte qualche sfumatura era la stessa redatta a Efeso dagli orientali e allora rifiutata da Cirillo — supponeva *de facto* la rinuncia alla dottrina dei Capitoli (pur non condannandoli espressamente) ed esprimeva l'intenzione di escludere qualsiasi equivoco apollinaristico nella persona di Gesù Cristo, rendendo così possibile per gli orientali l'accettazione del titolo di *Theotokos*

¹¹ ACO I,1,4, 6-7, 9-14.

¹² ACO I,1, 7, 155.

¹³ ACO I,1,4, 7-9, nell'epistolario di Cirillo v. ep. 38, in COD 69 sgg., trad. di A.N. Alberigo.

¹⁴ Cfr. A.D'ALÈS, *Le symbole d'union de 433*, «RechSR» 3 (1931), 257-268.

¹⁵ V. M.SIMONETTI, *Il Cristo, II, Testi Teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1995, 386-387.

per Maria. Teodoreto, ravvisando una ritrattazione da parte di Cirillo (il quale immediatamente si impegnò ad approfondire in alcune lettere dottrinali il proprio pensiero teologico evidenziandone le differenze rispetto all'apollinarismo in precedenza rimproveratogli dagli antiocheni¹⁶), si dispose a dichiararne l'ortodossia¹⁷, accettando di entrare in comunione con lui ma rifiutando comunque di aderire alla condanna di Nestorio¹⁸. Ad Antiochia un segmento consistente della comunità monastica, guidato dall'archimandrita Massimo, si allontanò dalla comunione con il vescovo Giovanni a cui rimproverava un'intima fedeltà a Nestorio¹⁹.

Come ogni compromesso, nemmeno questo fu esente da rinunce, ingiustizie, ambiguità. Perciò non rappresentò nulla di definitivo. Da molti fu ritenuto come il germe di nuovi dissensi, immediati e futuri. Alcuni lo denominarono "accordo di unione o compromesso di pace", altri lo qualificarono come "pace ingannevole" o "tirannia della pace". Le contraddizioni del suo contenuto sono state ben riassunte da Scipioni:

*"Si era trattato di un accordo stipulato al vertice, fra capi, sotto pressioni del potere imperiale e senza quel dibattito ideologico di fondo che chiarisse i problemi emersi dalla estenuante controversia e che portasse a una intesa veramente franca, senza quei reconditi pensieri e quelle riserve mentali, mascherate da astuzie di parole, che rappresentano la caratteristica dell'accordo del 433"*²⁰.

Nestorio si considerò la principale vittima. E in qualche misura lo fu. Come dichiarò anni più tardi nella sua apologia, "Il libro di Eraclide di Damasco"²¹, egli avrebbe senza dubbio sottoscritto il simbolo di fede ora accettato da entrambe le parti, dal momento che rifletteva la dottrina che lui stesso e gli orientali avevano difeso a Efeso. Ma la sua condanna era il requisito necessario perchè non ci fossero né vincitori né vinti, come egli manifesta con queste parole:

*"È per questo, perchè hanno ammesso le cose che prima non ammettevano, che si condannano essi stessi e annullano tutto ciò che è stato fatto contro di me. Perchè nel condannare i capitoli si annulla allo stesso tempo la mia deposizione, non è forse per non averli accettati che sono stato depresso? Infatti non esiste nessun'altra causa alla mia deposizione"*²².

¹⁶ ACO I,1,3 72 ep. 31 a Massimiano di Costantinopoli; ACO I,1,7, 147-50 ep. 33 ad Acacio di Beroea.

¹⁷ ACO I,1,7 163, ep. a Giovanni d'Antiochia.

¹⁸ ACO I,4, 153.

¹⁹ E.SCHWARTZ, *Konzilienstudien*, 20 (1914), 27-34.

²⁰ L.SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 262-263.

²¹ *Le livre d'Héraclide de Damas*, a cura di F.Nau, Paris 1910; l'autenticità del testo è stata a più riprese messa in discussione, v. L.ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, CSCO 242, Louvain 1963, 113.

²² Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 257; con amari accenti profetici Nestorio definiva i labili confini fra eresia e ortodossia: "Io non ho rinnegato la via dell'ortodossia nè la rinnegherò mai fino alla morte; e sebbene tutti, compresi gli ortodossi, mi combattano per ignoranza e nessuno voglia ascoltare e lasciarsi istruire da me, verrà pure il tempo in cui essi impareranno da coloro che sono eretici come, lottando contro di essi, essi hanno lottato contro colui che combatteva in loro favore".

Gli avvenimenti che sfoceranno nel II concilio di Efeso renderanno chiari i limiti e i punti deboli del compromesso. L'accordo venne continuamente messo in discussione e l'imperatore dovette intervenire con sempre maggior forza specialmente nella parte antiochena dove non si acconsentiva alla condanna di Nestorio.

Furono necessari ancora due anni di faticosi negoziati condotti dai vari *comites* imperiali per ottenere le firme di tutti i vescovi alla Formula di Unione. Solo nel 435 si giunse al desiderato compromesso, sancito con l'emanazione di un decreto imperiale le cui istruzioni applicative, dirette al *consul* Flavio Antemio Isidoro, mettevano al bando le opere di Nestorio e proibivano ai suoi seguaci di riunirsi in assemblee e di chiamarsi cristiani²³. Il governo imperiale nel frattempo aveva spinto fino in fondo la repressione e alla fine del 435 o agli inizi del 436 Nestorio fu inviato in esilio, prima a Petra di Idumea, al confine con l'Arabia, e poi nella Grande Oasi del deserto libico.

L'Atto di Unione comportò un fragile equilibrio che negli anni successivi poté essere mantenuto non senza difficoltà grazie alla personalità e alla influenza dei suoi principali promotori, Cirillo e Giovanni; equilibrio che fu conservato anche per merito della elezione al soglio di Costantinopoli, nel 434, di Proclo, che si distinse per tatto e capacità di dialogare. Ma nei primi anni '40 il panorama cambiò per la scomparsa di questi grandi rappresentanti della politica ecclesiastica: nel 441-442 morì Giovanni; nel 444 lo seguì nella tomba Cirillo; Proclo si spense nel 446.

Con la loro morte riemersero discordanze e contrasti rimasti sotterranei e vennero alla luce le posizioni più estremiste. Ufficialmente ci si atteneva alla formula unionista ma in entrambi gli schieramenti teologici ferveva una grande attività propagandistica. Da parte antiochena, se si eccettuano gli irriducibili Alessandro di Gerapoli e Andrea di Samosata, la reazione fu più contenuta. I seguaci più radicali di Cirillo, fra cui Acacio di Melitene, Valeriano di Iconio e Succenso di Diocesarea²⁴, a cui era sembrata accondiscendente debolezza il modo in cui Cirillo era giunto a firmare l'accordo con gli orientali²⁵, ispirandosi ai suoi ultimi testi e senza curarsi del duofisismo della Formula del 433, continuavano a elaborare il tema dell'unica natura in Cristo. L'incarnazione aveva comportato una mescolanza e dato luogo a una unica natura in cui il λόγος divino aveva alterato e assorbito la componente umana.

L'opposizione non tardò a far sentire la propria voce. Teodoreto di Cirro alla fine del 446 o al principio del 447, compose l'Ἐραμιστής ἢ πολύμορφος²⁶, un trattato in tre dialoghi fra un Ὁρθόδοξος e un mendicante, l'Ἐραμιστής. La metafora del titolo, come spiegava l'autore nel prologo, faceva allusione al carattere eterogeneo e illogico del "*pensiero variopinto e multiforme*" (ποικίλον καὶ πολύμορφον φρόνημα), che distingueva le nuove "*sciagurate dottrine*", (δύστηνα δόγματα) sostenute dagli alessandrini più estremisti. Molti intuirono che il

²³ CTh XVI,5,66 (ed.Th.Mommsen-P.M.Meyer, Berolini 1905); v. anche ACO I,1,3, 67-70.

²⁴ Già dopo il Patto d'Unione Cirillo aveva dovuto scrivere lettere a questi vescovi per rassicurarli che non aveva ceduto sui punti fondamentali della sua dottrina, v. Liberato, *Breviarium* X, PL 68, 991.

²⁵ R.DEVRESSE, *Les premières années du monophysisme*, «Rev.Sc.PhTh» 19 (1930), 251-265.

²⁶ PG 83, 32-317 (*Il mendicante*, intr., trad. e note a cura di G. De Santis, Roma 1997).

principale bersaglio di Teodoreto era l'archimandrita costantinopolitano Eutiche, che, dal canto suo, nei primi mesi del 448 informava il pontefice della pericolosa recrudescenza del nestorianesimo in Oriente²⁷.

I.2 UN PERICOLOSO "TRIUMVIRATO"²⁸. EUTICHE, DIOSCORO E CRISAFIO: I PROTAGONISTI DELLA II^a SINODO EFESINA

Anche se ci si è a lungo soffermati, nella storiografia moderna, su questi tre personaggi — l'archimandrita costantinopolitano Eutiche, il vescovo alessandrino Dioscoro e l'eunuco Crisafio — protagonisti, insieme ai circoli che attorno a loro si stringono, delle vicende politico-ecclesiastiche del secondo quarto del V secolo, riteniamo opportuno offrire una sintetica presentazione che introduca i tre ambiti in cui nasce e si evolve il conflitto conciliare: monachesimo costantinopolitano, *milieux* ecclesiastico e corte imperiale.

I. 2.1 EUTICHE²⁹

È proprio Nestorio a tracciare, nella sua apologia, uno dei più efficaci e incisivi ritratti d'Eutiche che a Costantinopoli — dove Flaviano era succeduto a Proclo nel 446 sulla cattedra episcopale — 'regnava' indisturbato:

*"Non essendo vescovo, grazie al potere imperiale si attribui un altro ruolo: quello di vescovo dei vescovi. È lui che dirige gli affari della chiesa, e utilizza Flaviano come un servitore per eseguire gli ordini della corte. Allontana dalla chiesa come eretici tutti coloro che non appoggiano le sue opinioni; quanto a coloro che lo sostengono, li favorisce e li aiuta. Servendosi del potere imperiale, potere solido, non voleva che si dicesse, nemmeno in parole, due nature in Cristo"*³⁰.

Eutiche era nato probabilmente a Costantinopoli intorno al 378 se, nel 448, in una lettera indirizzata a papa Leone, scriveva di aver raggiunto il settantesimo anno d'età³¹. Consacrato a Dio dalla nascita, aveva precocemente abbracciato la vita monastica sotto la guida dell'archimandrita Massimo, diacono della chiesa antiochena, acceso avversario di Nestorio³². Appena compiuti i trent'anni³³ venne

²⁷ La lettera di Eutiche non ci è conservata ma disponiamo della risposta del pontefice: Leone, ep. 20 (1 giugno 448), ACO II,IV,3 (trad. e commento in *Omellie e lettere di S.Leone Magno*, a cura di T.Mariucci, Torino 1969, 524 sgg.).

²⁸ Per la fortunata definizione v. M.MARTIN, *Le Pseudosynode*, 363: "The celebrated Triumvirat, the overreaching Chrisaphius, the astute but dogged archimandrite Eutyches and the marvellously infamous archbishop Dioscorus".

²⁹ Cfr. A.VAN ROEY, *Eutyches*, DHGE 16,87-91; H.J.SIEBEN, *Eutyches, Mönch, Monophysit*, L.Th.K³ 3, 1023-24, M.JUGIE, *Eutyches et eutychieisme*, DTC 5,1582-1609, ID., *Monophysisme*, 10, 2216-2251; A. DI BERARDINO, *Eutiche*, DPAC 1,1307.

³⁰ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 294-295.

³¹ ACO II,II,1, 34; Eutiche affermava di aver vissuto "in continentia et in omni castitate septuaginta annos", come leggiamo nella *versio* latina della *Collectio Cassinensis* (ACO II,IV, 144): V. anche H.BACHT, *Die Rolle*, 207 n.48.

³² Lo afferma lo stesso Eutiche nel *libellus* presentato nel II concilio di Efeso, cfr. ACO II,II,1,90, e viene ribadito nella IV^a sessione del concilio di Calcedonia. Di Massimo

ordinato *presbyter* e nominato archimandrita di un monastero, situato nelle vicinanze di Costantinopoli, che contava più di trecento monaci³⁴. Difensore risoluto della *Theotokos*, come gran parte dei monaci costantinopolitani, il suo appoggio insieme a quello di Dalmazio, capo spirituale della comunità monastica costantinopolitana, venne sollecitato dal *syncellus* di Cirillo, Epifanio, in una lettera a Massimiano, successore di Nestorio a Costantinopoli, all'indomani del I concilio efesino³⁵. Scegliendo di abbandonare il monastero per prendere parte alla processione liturgica guidata da Dalmazio per convincere Teodosio II a liberare Cirillo e Memnone imprigionati ad Efeso³⁶ aveva mostrato apertamente le sue simpatie per il 'Faraone' d'Egitto. Anche Cirillo lo aveva in grande stima se decise di inviargli un esemplare degli Atti del concilio del 431³⁷. Ma quando il vescovo di Alessandria, antepoendo all'ostinata difesa dei suoi *Capitoli* l'unità della chiesa, aveva firmato il *Patto d'Unione* con gli antiocheni, rinunciando alla formula della *μία φύσις* a favore del riconoscimento delle due nature, Eutiche lo aveva seguito con riluttanza. E inutilmente il vescovo di Costantinopoli lo aveva richiamato all'Unione³⁸.

Morto Dalmazio nel 440, Eutiche, che nel frattempo si era conquistata fama di grande santità nel mondo dell'ascetismo, aveva visto ulteriormente rafforzata la propria posizione. Come sostiene il Bacht, la sua influenza si basava soprattutto

sappiamo ben poco: siamo al corrente del fatto che Cirillo, che gli aveva scritto per moderarne lo zelo (ep. 57, PG 77, col.320-321), ne aveva sostenuta la candidatura alla cattedra episcopale di Antiochia contro Giovanni, v. L.DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, III, 382. La sua politica intrigante contro gli antiocheni emergerà in varie occasioni in questi anni. Dagli Atti siriaci (Perry, 324-325) emerge che il popolo di Antiochia durante un'omelia pronunciata da Teodoreto nella Pasqua del 448, aveva gridato inferocito: "*Fuori Teodoreto che rifiuta Eutiche e Massimo!*". Non sappiamo se si trattava dello stesso uomo, ma lo riteniamo probabile. Durante la sinodo *endemousa* del 448 a Costantinopoli, l'accusatore di Eutiche, Eusebio di Dorileo, cercherà, ma invano, di chiamare a testimoniare anche Massimo (ACO II,I,1, 135).

³³ Nel 421, secondo una cronaca siriana: v. P.MOUTERDE, *Le Concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 587.

³⁴ Si tratta secondo E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, «DOP» 5 (1950), 230, del monastero di Giobbe nel settimo quartiere di Costantinopoli (v. Teodoro Lettore, fr. 14, Niceta Coniate, *Thesaurus* 9,1 PG 140, col.37D). L'autore ritiene che il monastero si trovasse nell'*Hebdomon*, vicino alla chiesa di S.Mochio. Giobbe è forse il nome del successore di Eutiche, v.ACO II,I,1, 147.

³⁵ ACO I,IV, 223.

³⁶ ACO II,I,1, 90, 130; Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 240.

³⁷ Tale circostanza sarà da lui ricordata con orgoglio a Efeso II, v. ACO II,I,1, 91, 11-12.

³⁸ V.Nestorio, *Le Livre d'Héraclide*, 295. Peraltro la posizione dottrinale di Eutiche, di cui molti storici e teologi hanno esagerato la scarsa preparazione teologica (particolarmente severo il giudizio di A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 220: "*Roma, Costantinopoli e Antiochia non furono preparate ad affrontare le affermazioni di un uomo [Eutiche] che sarebbe bocciato in un semplicissimo esame di teologia*"), consisteva in una visione cristologica che sviliva l'integrità della natura umana di Cristo assorbita, per così dire, da quella divina. Cristo aveva una sola natura, quella del *logos* di Dio, incarnata (*μία φύσις τοῦ λόγου Θεοῦ σεσαρχομένη*). L'accusa di apollinarismo è certamente eccessiva, come hanno messo in rilievo le pagine di R.DRAGUET, *La Christologie d'Eutyches d'après les actes du synode de Flavian (448)*, «Byzantion» 6 (1931), 441-457. V. anche J.LIEBART, *L'Incarnation, I: des origines au concile de Chalcedoine*, Paris 1965.

sulla posizione di *leader* della comunità monastica costantinopolitana, e di consigliere di uomini di grande peso politico, della cui protezione godeva³⁹. Attraverso Uranio vescovo d'Imeria esercitava il suo controllo sui monaci dell'Osroene e, grazie al monaco Massimo, era in contatto con le comunità antiochene. Il Duchesne ipotizza un suo legame perfino con il monachesimo siro guidato da Bar Sauma, ma non si hanno conferme dalle fonti⁴⁰. Eutiche pretendeva di ispirarsi a Dalmazio e di ereditare il ruolo di guida dei monaci della capitale nella lotta contro il nestorianesimo. Un autore della fine del VI secolo, a lui non favorevole, lo descrive come "ὁ δυστυχῆς ἀρχιμανδρίτης μοναστηρίων Κωνσταντινουπόλεως"⁴¹.

Quando nel 441 il figlioccio, l'eunuco Crisafio, raggiunse una grande influenza politica nella corte di Teodosio II, ma soprattutto quando Dioscoro succedette a Cirillo nel 444, la sua autorità fu incontrastata.

1.2.2 DIOSCORO

Benchè descritto come "*one of the great villains of the ecclesiastical history*"⁴² tale non dovette certo sembrare ai contemporanei al momento della sua consacrazione, avvenuta, secondo le fonti, non senza una certa irregolarità⁴³.

Dioscoro era stato arcidiacono della chiesa d'Alessandria durante l'episcopato di Cirillo che aveva accompagnato al concilio di Efeso nel 431. Ne divenne il successore e la nomina fu accolta con soddisfazione dai vescovi d'Oriente. Teodoreto, congratulandosi con il neo-eletto, ne aveva lodata la virtuosa modestia, la cui fama era giunta anche nella sua lontana diocesi⁴⁴; Domno pensava di aver trovato in lui un alleato⁴⁵, ed anche papa Leone affidava alla mediazione del presbitero Posidonio una missiva di istruzioni pastorali dai toni assai gentili⁴⁶.

³⁹ H.BACHT, *Die Rolle*, 207; Zaccaria Retore III,5, 122 menziona la protezione e il sostegno di alcuni *milites palatii doctrinae amantes*. Cfr. ACO II,1,1, 138: Eutiche si presenterà scortato alla sessione finale della *endemousa* del 448 μετὰ πολλῆς βοηθείας στρατιωτῶν καὶ μοναχῶν καὶ ἐπαρχικῶν.

⁴⁰ L.DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, IV,214; cfr. anche E.CASPAR, *Papstums* I,464.

⁴¹ Eulogio di Alessandria, *De Trinitate et Incarnatione*, PG 86, col.2944.

⁴² W.H.C.FREND, *The Rise*, 26; cfr. anche C.W.GRIGGS, *Early Egyptian Christianity: from its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1993 (rist.²), 201 sgg.; su Dioscoro v. anche N.CHARLIER, DHGE 14, 508-514, G.BAREILLE, DTC 8, 1369-1375, D.STIERNON, DPAC, 985, W.ABULIFF, *Enciclopedia dei Santi. Le chiese orientali*, Roma 1998, 701-711.

⁴³ Eletto nell'estate del 444, ricevette la consacrazione soltanto da parte di due vescovi e si sollevarono disordini nella turbolenta Alessandria (Teofane, *Chronogr.* 98; Liberato, *Breviarium* XII, ACO II,V,113); secondo M.P.RONCAGLIA, *Dioscorus* I, *The Coptic Encyclopedia*, 3, 913, l'elezione fu invece unanime.

⁴⁴ Teodoreto, ep. 60.

⁴⁵ Teodoreto, ep. 86.

⁴⁶ Il pontefice, sottolineando la necessità di uniformare gli usi liturgici della chiesa alessandrina a quelli di Roma, non ometteva di ricordare al neo-vescovo il primato della sede petrina: "*familiariter admonemus ut quod nostrae consuetudini ex forma paternae traditionis insedit, tua quoque cura non negligat*"... "*Cum enim beatissimus Petrus apostolicum a Domino acceperit principatum, et Romana Ecclesia in ejus permaneat institutis, nefas est*

Zaccaria il Retore lo descrive come un uomo mite e ἀγωνί στής sebbene non in possesso della παρησία del suo predecessore⁴⁷.

Ma ben presto le credenziali a lui favorevoli si rivelarono infondate e la sua immagine fu connotata — stando alle testimonianze calcedonesi non certamente benigne nei suoi confronti — da comportamenti niente affatto consoni alla dignità del suo ufficio: cominciò a lanciare accuse contro la memoria di Cirillo, responsabile, secondo lui, di aver dato fondo al patrimonio della chiesa alessandrina per sostenere la sua guerra personale contro Nestorio, e per questo ne confiscò la grande eredità. Liberato descrive con dovizia di particolari la politica di vessazione condotta ai danni degli eredi del suo predecessore che vennero privati delle loro sostanze, imprigionati e uccisi⁴⁸. Le deposizioni rese a Calcedonia da membri del clero di Cirillo fra cui alcuni nipoti di quest'ultimo, benchè probabilmente amplificate in certi particolari, testimoniano abusi di autorità, maltrattamenti, atti di arroganza, gestione personalistica dei beni della chiesa, amicizie femminili sospette⁴⁹. Ma la imputazione più infamante era quella di essersi impossessato di una partita di grano che la poverissima chiesa di Libia aveva ottenuto gratuitamente dall'imperatore affinché fosse distribuita agli indigenti. Dioscoro aveva reclamato il diritto di sovrintendere a tale distribuzione, ma aveva poi immagazzinato il grano per rivenderlo in un anno di carestia e ottenerne profitti⁵⁰.

A Calcedonia, dove fu deposto, nei capi d'accusa presentati, i motivi di ordine dottrinale e teologico⁵¹ — le accuse oscillano fra l'origenismo⁵² e l'arianesimo⁵³ — cedono il campo a rilievi di carattere disciplinare.

Una attività ecclesiastica determinata, forse anche aggressiva, giocata a livello di abili relazioni politiche che si avvaleva di amicizie e clientele capaci di esercitare forti interferenze negli ambienti interecclesiali, era un consueto canale di affermazione episcopale, soprattutto ad Alessandria. Attività che trovò poi sostegno efficace nella politica della corte e nelle simpatie popolari. Ambizioso, vendicativo e tirannico, giunse a gestire un potere quasi assoluto rafforzando il proprio prestigio mediante una strategia volta al potenziamento della propria sede episcopale, di cui rivendicava i diritti di anzianità e apostolicità rispetto ad Antiochia e a Costantinopoli.

credere quod sanctus discipulus ejus Marcus qui Alexandrinam primus Ecclesiam gubernavit, aliis regulis traditionum suarum decreta formaverit" (Leone, ep. 9, PL 54, col.624).

⁴⁷ Zaccaria Retore, HE III,1 105.

⁴⁸ Liberato, *Breviarium* X, PL 68, 992.

⁴⁹ ACO II,1,2, 15 sgg.

⁵⁰ Secondo Teodoro, ep. 145, Dioscoro riuscì ad avere la meglio sugli avversari grazie alla distribuzione di grandi somme di denaro.

⁵¹ Del pensiero teologico di Dioscoro non parlano che pochi suoi scritti, soprattutto epistolari e indirizzati a monaci. Oltre una sua lettera a Domno, di poco anteriore al II concilio di Efeso, tramandataci da Severo d'Antiochia (v. anche Perry, 344), Timoteo Eluro conserva un'epistola indirizzata ai monaci del monastero dell'Henaton, nei pressi di Alessandria, (Perry, 393) e il *Chronicon* di Zaccaria ne contiene un'altra diretta a un certo Secondino, verosimilmente monaco (*Chronicon*, ed. Hamilton and Brooks, 45). Frammenti di un'altra lettera scritta dopo il 451 dall'esilio a Gangra sono conservati dal monaco Eustazio (PG 86, 933D). Una confessione dottrinale è stata ritrovata in una sua perduta opera in dialetto boairico, cfr. W.H.P.HATCH, «HTheol.Rew» 19 (1926), 377-384.

⁵² ACO II,1,2, 16: testimonianza di Teodoro.

⁵³ ACO II,1,2, 17: testimonianza di Ischirione.

Dioscoro ben conosceva l'importanza dell'elemento monastico, con il suo potenziale di coinvolgimento e di mobilitazione di forze assai eterogenee. L'alleanza fra la gerarchia ecclesiastica e gli ambienti monastici, tradizionale nella città egiziana, aveva in passato creato le condizioni per efficaci offensive contro gli avversari di fede e di politica ecclesiastica. Teofilo aveva sperimentato l'utilità del sostegno proveniente dalle cerchie monastiche nitriane, suo nipote Cirillo aveva fatto lo stesso. Oltre all'appoggio di Eutiche nel gioco complesso delle alleanze di tipo tattico assumeva particolare rilievo la complicità, documentata dalle fonti già dal 444-445, con l'eunuco Crisafio.

1.2.3 CRISAFIO E GLI INTRIGHI DI UNA CORTE TARDOANTICA

Anche se Nestorio non lo menziona esplicitamente fra gli avidi dignitari del Palazzo, destinatari delle *eulogie* di Cirillo durante le vicende del I efesino, Crisafio Ztouma⁵⁴ doveva certamente essere uno di loro. La Suda⁵⁵ non ci dice in che anno entrò a corte come funzionario ma nomina solo lui, l'eunuco che si impadronisce del potere mentre Teodosio si dedica alle lettere. È noto che la corte teodosiana era uno dei più importanti circoli intellettuali del mondo antico: la storiografia bizantina descrive l'imperatore durante gli spettacoli equestri seduto nel posto a lui riservato, intento a scrivere incurante della rappresentazione⁵⁶, capace di passare notti intere leggendo libri sacri, tanto che si dovette costruire una speciale lampada in grado di autoalimentarsi d'olio⁵⁷. Teodosio non si dedicava volentieri alla politica perchè era timido, facilmente influenzabile, quasi un bambino nelle mani dei suoi ministri⁵⁸.

Nelle fonti Crisafio — che, come scrive Giovanni Malalas, Teodosio “*amava come se egli fosse bello in ogni senso*”⁵⁹ (un'allusione alla presunta omosessualità dell'imperatore?) — viene designato come *spatharius*⁶⁰ o *hypaspista*⁶¹; l'eunuco, confidente e collaboratore plenipotenziario al di là di una effettiva posizione

⁵⁴ Cfr. PLRE II, 295; H.SCHOLTEN, *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt, Berlin, Bern, NewYork, Paris, Wien 1994, 248; entrambe le *notitiae* forniscono una completa indicazione delle fonti. Per il nomignolo che gli venne affibbiato, trasmesso in diverse grafie, (Teodoro il Lettore HE, I,1, 166^a: Τζουμάς; Teofane, *Chronogr.* 100: “*Chrysaphius qui et Ztummas*”; Giovanni Malalas, *Chronogr.* XIV, 363^a: τὸν λεγόμενον Ζτοῦμᾶν; Giorgio Cedreno I, 601,13: Ζουμῶν), E.HONIGMANN, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, (C.S.C.O 146, Subsidia VII), Louvain 1954, 22-23, propone si tratti di una trascrizione del vocabolo siriano Saum . Crisafio, come protettore del II concilio efesino, e dello stesso Bar Sauma, forse veniva chiamato *Abâ Bar Saumâ – il padre del figlio del digiuno - o Saumâ.

⁵⁵ Suda, ed. Adler, I,2 nr.145, 694.

⁵⁶ Michele Glycas, *Annal.* IV,262, PG 158, 489 C-D.

⁵⁷ Niceforo Callisto, H.E XIV, 441.

⁵⁸ Suda, I,2, nr. 694-695; gli stereotipi storiografici denigratori sono stati in parte smentiti e il profilo personale e politico dell'ultimo erede in Oriente della dinastia teodosiana è stato rivalutato, v. C.LUIBHEID, *Theodosius II and Heresy*, «JEH» 16 (1965), 13-38.

⁵⁹ Giovanni Malalas, *Chronogr.* XIV.

⁶⁰ Marcellino Comes, *Chron.*, 83; *Chronicon Paschale* I, 590. Come Eutropio, e poi Antioco (PLRE II, 101-102, Antiochus⁵), Crisafio è indicato come *spatharius*, benchè l'esatto contenuto di tale ufficio non sia chiaro in questi primi secoli, pare si trattasse di un membro - privilegiato - della guardia del corpo imperiale.

⁶¹ Prisco, fr.7, 76; Evagrio, H.E. II,2, 39.

gerarchica nel *cubiculum* imperiale⁶² (Χρυσαφίου τῶν βασιλείων τηνικαῦτα κρατοῦντος⁶³), che dispiegava con zelo le funzioni di mediatore, politico e diplomatico⁶⁴, sapeva di doversi sbarazzare rapidamente degli avversari⁶⁵ per rendere la propria influenza una reggenza effettiva, grazie all'aiuto di potenti funzionari⁶⁶ e di un circolo di "avidus parassiti" che si stringeva attorno a lui⁶⁷.

La parentela spirituale con Eutiche, suo padrino, comportava la condivisione delle convinzioni dottrinali. L'inimicizia con Flaviano, vescovo della Nuova Roma dal 446, ne era dunque una conseguenza: secondo una tradizione tarda⁶⁸, alla quale si è restii a concedere piena credibilità, Crisafio aveva proposto, senza successo, che Eutiche e non Flaviano succedesse a Proclo sul seggio di Costantinopoli. Sembra un ripetersi della tradizione che voleva Nestorio eletto in sostituzione del rinunciataro Dalmazio; tradizione nata quasi certamente nell'ambiente dei circoli monastici costantinopolitani per dimostrare la superiorità del *leader* dei monaci sul vescovo della città⁶⁹.

Quando l'eunuco ricorse al vescovo di Alessandria fra loro c'era già omogeneità di intenti: i nipoti ed eredi di Cirillo, fra cui il prete Atanasio, trattati con ingiustizia

⁶² Anche se questo non è stato sufficientemente messo in evidenza, Crisafio era infatti un subordinato del *praefectus sacri cubiculi* Urbicio (sul quale v. M.CLAUSS, *Urbicius, praepositus imperii*, in *Sodalitas*. Scritti in onore di A.Guarino, III, 1984,1245 sgg.), cfr. H.SCHOLTEN, *Der Eunuch*, 237 il quale ritiene che da *cubicularius* Crisafio fosse stato promosso *spatharius*.

⁶³ Evagrio, HE I,10; v. anche Niceforo Callisto, HE XIV,47, PG 146,1221: πρῶτος τῶν ἐν βασιλείῳις θαλαμηπόλων.

⁶⁴ Sul ruolo degli eunuchi, R.GUILLAND, *Les eunuches dans l'Empire Byzantin. Étude de titulature et de prosopographie byzantines*, «EtByz» 1 (1943), 97-238; ID., *Fonctions et dignités des eunuques*, «EtByz» 2 (1944), 185-233; 3 (1945), 179-214; J.E.DUNLAP, *The Office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empires*, New York 1929; K.HOPKINS, *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire*, «Proceeding of the Cambridge Philological Society» 189 (1963), 62-80. V. inoltre K.M.RINGROSE, *Eunuchs as Cultural Mediators*, «Byz F» 79: "The construction of gender and role of mediator intersect in the case of eunuchs, assigning to them the ability to move between social and spiritual domains in a manner not allowed the superiors whom they usually served. Eunuchs were thus associated with types of meditation and ranged from the obvious - men-women, inside-outside, imperial or aristocratic household - to what a modern mind considers the imagined ability to mediate the moundane and the divine".

⁶⁵ Marcellino Comes, *Chron.* I,2. 81, e Teofane, *Chronogr.* 97, raccontano che fu responsabile dell'esecuzione del *magister militum* Giovanni nel 441. Ma O.Seek non è d'accordo, cfr. PW 9, 1747 n. 13 e 9,1907 n.22, art. Johannes e art. Jordanes; PLRE II, 597. V.K. HOLUM, *Theodosian Empresses*, 191 n. 75.

⁶⁶ In particolare l'amicizia con Nomo (PLRE II, 785-786, Nomo¹). V. Prisco, fr. 13 (FHG IV,97); Teodoro, ep. 110; ACO II,1,2, 20-22; Jones, LRE I, 203.

⁶⁷ Cfr. *The Greek Anthology: Sources and Ascriptions*, Hell. Soc. Suppl. Papers 9, London 1965. A.I.CAMERON, *The Empress and the Poet, Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, «YCS» 27 (1982), 136, attribuisce il fr. IX, 136 a Ciro di Panopoli e suggerisce che possa appunto alludere al circolo di Crisafio.

⁶⁸ Teofane, *Chronogr.* 151, Niceforo Callisto, HE XIV, 47; Evagrio, HE, I,10 parla di alcuni ἔχθρα fra loro.

⁶⁹ Ce ne informa Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 241-242. Teodosio II voleva imporre il monaco Dalmazio quale successore di Sisinnio; solo quando questi rifiutò per la mancanza di istruzione venne fatto il nome di Nestorio.

da Dioscoro, da lui perseguitati, diranno infatti a Calcedonia che Dioscoro era sostenuto politicamente da Crisafio. Dopo aver ricevuto minacce di morte, avevano deciso di abbandonare Alessandria e di raggiungere Costantinopoli, dove speravano di trovare ascolto presso Crisafio e Nomo "che governava tutti gli affari dell'impero"⁷⁰. Ma qui, nonostante avessero sborsato un'ingente somma di denaro per ottenere il favore dell'eunuco, non solo "non erano riusciti a vederlo neppure in faccia" ma erano stati perfino imprigionati, privati dei loro averi, lasciati in balia di aguzzini e usurai. In seguito ai pesanti maltrattamenti il fratello di Atanasio era morto, lasciando una vedova e due bambini.

Fu Crisafio a chiedere l'aiuto di Eutiche per indebolire Flaviano o, come sostiene Niceforo Callisto, fu lo stesso Crisafio a spingere Eutiche contro il suo vescovo⁷¹?

L'inizio delle ostilità è concordemente attribuito a una presunta mancanza di Flaviano, il quale, appena eletto vescovo, non inviò a Crisafio le *eulogie* d'oro che questi si aspettava, ma dei vasi sacri⁷², e poichè Pulcheria, sorella dell'imperatore, aveva reagito col silenzio mostrando di parteggiare per Flaviano, Crisafio aveva compreso di avere non uno ma due nemici di cui sbarazzarsi. Finchè Pulcheria era a corte non poteva liberarsi nemmeno dello scomodo vescovo della capitale.

Il ruolo perfidamente intrigante di Crisafio nell'allontanamento di Pulcheria dalla corte emerge dalle cronache⁷³, pressochè concordi nel raccontare che per eliminare Pulcheria si era servito di Eudocia⁷⁴, sposa di Teodosio II. Le relazioni fra le donne inizialmente dovevano essere buone se Eudocia considerava Pulcheria quasi una madre (μήτηρ Πουλχερία⁷⁵): Cirillo le aveva definite "le due imperatrici che sembravano essere una sola"⁷⁶, sottolineando una convergenza di indirizzi religiosi che non si rivelò duratura. Sfruttando la crescente gelosia dell'imperatrice verso la più anziana cognata tanto influente sul malleabile Teodosio, Crisafio riuscì a inimicargliela a causa di un dettaglio di protocollo tutt'altro che insignificante: Pulcheria aveva a sua disposizione un *praepositus*, Eudocia no. Assumendo la difesa della sorella che, in quanto porfirogenita, meritava più della moglie tale onore, Teodosio aveva suscitato le ire della consorte.

⁷⁰ ACO II,II, 2, 21³⁷.

⁷¹ Niceforo Callisto, HE XIV,47.

⁷² L'episodio è raccontato Evagrio, HE 2,2, 39; Nestorio, *Le Livre d'Héraclide*, 299 n.3, Teofane, *Chronogr.* 98. Cfr. V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 76 n. 94 che lo colloca nel luglio del 446; non dimentichiamo che anche Nestorio aveva rifiutato di mandare le *eulogie* a Cirillo (Nestorio, *Le Livre d'Héraclide*, 92). Su Pulcheria v. A.TEETGEN, *The Life and Times of Pulcheria (399-452)*, London 1907, M.J.BOROWSKI, *Pulcheria, Empress of Byzantium: an Investigation of the Political and Religious Aspects of her Reign (414- 453)*, Ann Harbor 1978, A.PAYER, *Augusta Aelia Pulcheria. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzil von Chalzedon*, «Der christlichen Osten» 48 (1993), 167 sgg., e J.IRMSCHER, *Pulcheria (Ælia P. Augusta)*, DPAC 2, 2954 sgg.

⁷³ Teofane, *Chronogr.* 98; Giovanni di Nikius, 87, Niceforo Callisto, HE XIV, 47, PG 146, col.1221,4.

⁷⁴ Su Eudocia, v. F.GREGOROVIVUS, *Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*, Leipzig 1882, Ch.DIEHL, *Figures Byzantines*, Paris 1906, 25-49; AI.CAMERON, *The Empress and the poet*, 250 sgg.

⁷⁵ Niceforo Callisto, H.E. XIV, 47.

⁷⁶ ACO I,1,3, 77⁷⁹⁻⁸⁰. Cfr. K.HOLUM, *Theodosian Empresses*, nel VI capitolo: "The empresses who refused to be one".

L'insistenza di Eudocia convinse Teodosio a far consacrare diaconessa la pia Pulcheria. Segretamente informata da Flaviano⁷⁷, Pulcheria comprese, inviò il *praepositus* alla cognata e dignitosamente si allontanò dalla corte per raggiungere nel 449⁷⁸ il monastero dell'*Hebdomon*⁷⁹. Ignoriamo il motivo per cui Pulcheria, inizialmente non sfavorevole a Eutiche, in seguito lo avversasse con tanta veemenza. Gli storici ritengono che nell'eliminazione di Eutiche vedesse l'unico modo per sbarazzarsi del potente eunuco. Non si può escludere che, per odio verso Crisafio e in seguito verso Eudocia, Pulcheria si opponesse alla dottrina dell'unica natura. L'inimicizia fra le due donne è comunque considerata nelle fonti in termini personali, non ideologici.

Fra il 443 e il 444 almeno altre cinque persone furono vittime delle incessanti manovre dell'eunuco Crisafio. Dopo il rientro da un primo viaggio in Terra Santa nel 439, Eudocia aveva installato a corte i suoi favoriti: Ciro di Panopoli, il poeta prediletto con cui condivideva la grande passione per la panegiristica, come *praefectus pretorio*, e Paolino come *magister militum*.

La vicenda di Eudocia e Paolino, dal 430 maestro delle cerimonie a corte, è narrata da Malalas. Teodosio, durante lo scambio di regali in occasione dell'epifania, aveva donato alla sposa una mela di straordinaria grandezza. Lei a sua volta ne aveva fatto dono a Paolino, infermo, che ingenuamente l'aveva mostrata a Teodosio. Quando lo sposo, divorato dalla gelosia e dal sospetto, le aveva domandato del dono, Eudocia gli aveva risposto di averla mangiata. Nella narrazione, la cui coloritura leggendaria è evidente⁸⁰, poteva esserci una parte di verità: nella sua apologia, scritta nell'esilio nel 450-451 circa, il sempre ben informato Nestorio parla del "*demone dell'adulterio che aveva condotto la regina alla disgrazia e all'onia*"⁸¹. E l'adulterio poteva nascondere l'oscuro disegno di assassinare il marito e di imporre l'amante.

E par proprio che quando Paolino, fra l'altro amico d'infanzia dell'imperatore, venne eliminato — l'esecuzione fu eseguita fra il 440 e il 444 — Eudocia partisse nuovamente per la Terra Santa: un viaggio definitivo la cui data di inizio più probabile sembra l'estate del 441. Ma i sospetti del marito la seguirono anche nel ritiro gerosolomitano né cessarono gli intrighi. Controllata dal *comes domesticorum* Saturnino, Eudocia lo fece eliminare per vendicarsi dell'esecuzione di suoi due fedelissimi, il presbitero Severo e il diacono Giovanni⁸². "*Regiis spoliata ministris apud Aeliam civitatem moritura remansit*"⁸³, come commenta Marcellino⁸³.

⁷⁷ V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 80 n. 104.

⁷⁸ Il GOUBERT, *Le rôle de S. Pulchérie*, 312, riduce il periodo della caduta in disgrazia di Pulcheria — un allontanamento volontario più che un ostracismo dalla corte — a soli tre anni (447-449); contra AI. CAMERON, *The Empress and the poet*, 265.

⁷⁹ Teofane, *Chronogr.* 99, Zonara XIII, 23, 44; Niceforo Callisto HE XIV, 47, PG 146, col. 1224.

⁸⁰ Per il *topos* del pomo della discordia v. A. LITTLEWOOD, *The Symbolism of the Apple in the Byzantine Literature*, «JÖB» 23 (1974), 33-59.

⁸¹ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 331.

⁸² Marcellino, XI, 81, Teofane, *Chronogr.* 102, Prisco fr. 8 (FHG IV, 93-94). K. HOLM, *Theodosian Emperresses*, 194 n. 84, suggerisce che i due ecclesiastici fossero stati suoi complici nel complotto ordito insieme con Paolino.

⁸³ Marcellino, XI, 82.

Eudocia e Paolino fuori gioco, a Crisafio restava un solo ostacolo da eliminare: *Ciro*⁸⁴. Oltre che apprezzato poeta e autore di panegirici, *Ciro* aveva rivestito le più alte cariche civili: *praefectus Constantinopoli* e *praefectus praetorio Orientis* nel 439, console nel 441; uno fra i più stimati e attivi ministri di Teodosio, aveva completato l'opera di fortificazione della città, provveduto alla sua illuminazione notturna, costruito edifici civili e religiosi, fra cui la chiesa dedicata alla *Theotokos*⁸⁵. Inoltre era stato il primo prefetto del pretorio a emanare i decreti in greco, fatto molto apprezzato dalla popolazione ellenofona. Ma nelle fonti *Ciro* è accusato di paganesimo o di simpatie pagane⁸⁶. È possibile che Teodosio ne invidiasse la popolarità. In una occasione il popolo riunito nel circo aveva acclamato: "*Costantino ha fondato la città ma *Ciro* l'ha ricostruita*"⁸⁷. Termometro infallibile per misurare il consenso, la *vox populi* si era mostrata troppo entusiasta nei confronti di un magistrato che aveva condotto una amministrazione efficiente⁸⁸. Dopo anni di gloria e di potere *Ciro* cadde in disgrazia. Le sue proprietà furono confiscate e, costretto ad abbandonare *Costantinopoli* nel settembre del 441, fu allontanato in Frigia dove, posto alla guida dell'episcopato di *Cotyaeum*, visse fino alla morte di Teodosio nel 450. Le fonti sono concordi nell'affermare che, dopo la caduta di *Ciro*, *Crisafio* esercitasse sull'imperatore un'influenza enorme⁸⁹.

Oltre a queste strategie il cui scopo era l'eliminazione fisica degli avversari, *Malalas* spiega l'ascesa di *Crisafio* anche grazie all'appoggio dei *Verdi*⁹⁰. Il sostegno dei *demi* cui l'imperatore e gli alti dignitari di corte accordavano protezione, era un efficace strumento di affermazione politica. Nel 445 durante i giochi nell'ippodromo era scoppiata una violenta sommossa che aveva provocato molti morti⁹¹. Il ruolo di *Crisafio* nell'episodio non è chiarito dalle fonti⁹², ma è certo che il suo potere ne uscì tutt'altro che scalfito, anzi negli anni 447-448 raggiunse il culmine.

⁸⁴ PLRE II, *Cyrus* 7, 336-339. Su *Ciro* "poet and courtier, civil servant and builder, bishop and hagiographer", v. A.I. CAMERON, *The Empress and the Poet*, 130 sgg.

⁸⁵ D.J. CONSTANTELOS, *Kyros Panopolites, Rebuilder of Constantinople*, «GRBS» 12 (1971), 455-463.

⁸⁶ È la versione di Giovanni *Malalas* (ἐπλάχθη ὡς Ἕλληνα) e del *Chronicon Paschale*.

⁸⁷ Giovanni *Malalas*, *Chronogr.* XIV, Teofane, *Chronogr.* 96-97. V. anche G. DAGRON, *Constantinopoli*, 275.

⁸⁸ La *Vita* di Daniele *Stilita*, v. «AB» 23 (1913) 150-151, considera *Crisafio* il responsabile del complotto ai danni di *Ciro*, colpevole di una eccessiva sagacia (διὰ τὴν ἄγαν ἀγχίνουαν). Più che le simpatie pagane, l'invidia e la rivalità dell'imperatore sembrano ragione plausibile della sua rovina.

⁸⁹ *Chronicon Paschale*, 588; Teofane, *Chronogr.*, 96-97; Giovanni *Malalas*, *Chronogr.* XIV, 24; Zonara, *Epitome* 13, 22, 106; Suda, *Lexicon*, 3, 1931, n. 2776, 220.

⁹⁰ Per la connessione dei *Verdi* con la burocrazia finanziaria e con gli eunuchi, cfr. G. VESPIGNANI, *Il circo e le fazioni del circo nella storiografia bizantinistica recente*, «Rivista di Studi bizantini e Slavi» 5 (1985), 71; V. anche A.I. CAMERON, *Circus Factions. Blues and Green at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, 21-22. 288-289; ID., *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1972, 233.

⁹¹ *Marcellino*, a. 445, 81-82.

⁹² A.I. CAMERON, *Porphyrius*, 233.

I. 3 ALESSANDRIA E ANTIOCHIA: CONFLITTI GIURISDIZIONALI E STRATEGIE DI POTERE

La pace seguita al *Patto di Unione* del 433 si mantenne, assai precaria, fino al 442, anno della morte di Giovanni d'Antiochia. A partire da questo momento Alessandria e il suo vescovo — Cirillo fino al 444, e poi il successore Dioscoro — cercarono di imporre una teologia diversa da quella del *Decreto di Unione*, e di esercitare, in nome dell'ortodossia, il proprio diritto di intervento nella giurisdizione delle diocesi d'Oriente. Tale politica, che aveva lo scopo di destabilizzare Antiochia, non attaccava frontalmente il suo vescovo ma appoggiava i singoli chierici delle chiese di Siria che, ogni qual volta entravano in conflitto con Antiochia e con le decisioni della sua sinodo, si appellavano regolarmente a Costantinopoli.

Alla guida del patriarcato della diocesi d'Oriente era succeduto a Giovanni il nipote Domno⁹³. La successione, svoltasi forse con qualche irregolarità⁹⁴, non aveva ricevuto il consenso di buona parte del clero cittadino e dei circoli monastici⁹⁵. Tutt'altro che scaltro e poco incline alla politica di compromesso che aveva caratterizzato l'episcopato dello zio⁹⁶ — proveniva infatti dall'ambiente dell'anacoretismo palestinese ove si era formato sin dalla prima giovinezza sotto la guida spirituale dell'asceta Eutimio⁹⁷ — Domno manifestava apertamente la sua

⁹³ La successione episcopale dentro circoli familiari secondo lo schema dell'avuncolato è tutt'altro infrequente, sia in Oriente che in Occidente, in epoca tardoantica. Basti pensare alla metropoli alessandrina ove Teofilo era succeduto allo zio Cirillo, o all'Osroene dove Ibas favorisce ben due dei suoi nipoti elevandoli alla dignità episcopale, o alla Palestina. Sulle dinastie episcopali nei primi secoli cristiani cfr. R. TEJA, *La tradición apostólica y las dinastías episcopales en los sgg. II-III*, in *La tradizione: forme e modi*, XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989, 293-300.

⁹⁴ Il diacono Eliodoro e tre monaci, Simone, Abraham e Geronzio, affermeranno nella loro deposizione a Efeso II che non si era riunita nessuna assemblea per procedere a una regolare elezione (Perry, 314).

⁹⁵ Vi era infatti coinvolto Esicasio, uno dei tanti elleni che, in una Antiochia cristiana e pagana, continuavano a seguire carriere filosofiche o esercitare la carriera di sofisti, cfr. R.A. KASTER, *Guardians of Language: the Grammarians and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988, 89. Benchè pagano era un eminente membro dell'élite locale: a lui Teodoro inviava allievi, a lui si rivolse, forse su richiesta di Giovanni, per chiedergli di appoggiare la nomina di Domno. Si veda P. BROWN, *Potere e cristianesimo*, 191; per alcuni episodi della vita di Esicasio, cfr. i Miracoli di S. Tecla 39, in *Vie et Miracles de S. Thècle*, a cura di G. DAGRON, Bruxelles 1978, 394-396.

⁹⁶ È assai duro il giudizio di E. SCHWARTZ, *Der Prozeß*, 53, che lo definisce "ein charakterloser Schwächling".

⁹⁷ Vita S. Eutymi, AG I, 41, ora in Cirillo di Scitopoli, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, tr. e commento a cura di R. Baldelli e L. Mortari, Bresso di Teolo (PD) 1990, XX, 133-134. Il maestro aveva predetto a Domno grandi disgrazie nel caso avesse lasciato la sua laura nel deserto: "Tu dunque, figlio, se perseveri nel luogo in cui sei stato chiamato, e non cedi ai cattivi pensieri che vogliono ritirti dal deserto, progredirai e avrai gloria secondo Dio; se per contro mi disobbedisci, riceverai senza dubbio il seggio pontificale di tuo zio, ma, dopo esserti tuo malgrado lasciato trascinare da uomini malvagi, sarai da essi privato del tuo seggio. Così parlò il santo Eutimio. Domo tuttavia disobbedì all'ordine del santo padre, partì senza benedizione per Antiochia e gli accadde là tutto ciò che Eutimio gli aveva predetto". Dalla *Storia Ecclesiastica* di Evagrio siamo informati del fatto che Domno era un assiduo visitatore anche di Simeone lo Stilita (H.E. I, 13).

ammirazione per Teodoreto di Cirro che chiamava “*padre venerato*” e non perdeva occasione di applaudirlo in pubblico con grande entusiasmo. All’adesione teologica si univa un appoggio incondizionato sul piano personale: gli aveva fatto dono di *eulogie* e lo aveva volentieri ospitato negli edifici dell’episcopato assegnandogli una residenza nei *pastophoria*⁹⁸. Invece, secondo i suoi nemici, “*consegnando le chiese d’Oriente nelle mani del blasfemo, nestoriano e oppressore, ne aveva causata la rovina*”⁹⁹.

Se diamo credito a una fonte del VI secolo¹⁰⁰, già verso la fine del 447 o all’inizio del 448, in una lettera sinodale inviata a Teodosio II, Domno, denunciati Eutiche e gli eutichiani come apollinaristi, avrebbe duramente criticato il tentativo dell’archimandrita di far condannare come nestoriani Teodoro di Mopsuestia e Diodoro di Tarso. Se tale notizia corrisponde a verità ciò avvenne sicuramente di concerto con l’opera di demolizione dell’immagine del monaco come autorità teologica, compiuta da Teodoreto attraverso la predicazione e la pubblicazione dell’*Eranistes*.

Se leggiamo con attenzione le deposizioni rese da lui durante le sessioni della II^a sinodo efesina conservateci dagli Atti siriaci, più che le prese di posizione dottrinali a favore delle due nature¹⁰¹, a irritare i suoi detrattori — fra cui alcuni dissidenti siriaci come Uranio, vescovo di Imeria — parrebbero certi interventi di politica ecclesiastica in alcune chiese della Fenicia Prima: Domno, forse su consiglio di Teodoreto, aveva rimosso dalle sedi di Antarado e di Emesa i vescovi Alessandro e Pietro, favorevoli alla teologia alessandrina¹⁰². Alessandro, che aveva goduto dell’appoggio di Cirillo e di Proclo, tenuto addirittura prigioniero ad Antiochia sette anni e privato della dignità sacerdotale, era poi stato sostituito da Paolo, uno dei pochi ancora fedeli amici di Nestorio¹⁰³. A Emesa Domno aveva nominato

⁹⁸ Perry, 290.

⁹⁹ Perry, 315.

¹⁰⁰ La lettera di Domno a Teodosio è conservata frammentariamente in Facondo di Ermiane, *Pro defensione Trium Capitulorum*, XII,5: “*Domnus...primus restitit ad imperatorem Theodosium scribens...*”. Così prosegue poi il testo dell’ep.: “*Vestram docere cogitur pietatem, quoniam Apollinaris haeresiarcae impietatem Eutiches presbyter renovare pertentat, et apostolicas labefactare doctrinas, mysterii Incarnationis dogma corrumpens et divinitatem Unigeniti et humanitatem unam naturam vocans, commixtionemque et confusionem asserens factam, et salutarem passionem ipsi incontaminabili deitati adnectens, et hos qui columnae veritatis et propugnatores pietatis fuerunt, et adversus omnem haeresem clare virtutem execuerunt, Diodorum et Theodorum anathematizare praesumit, et in hoc Apollinaris similis vanitati*” (PL 67, 723-29; 849-52). Secondo H.L. II, 518, se fosse stato realmente Domno a lanciare per primo accuse d’eresia contro Eutiche sarebbe più comprensibile la ragione per cui l’archimandrita “*appellavit sanctum concilium sanctissimi episcopi Romani et Alexandrini et Hyerosolymitani et Thessalonicensis*” (actio VII^a, Chalced., ACO II, I, 175³⁰), ma non al concilio d’Antiochia. Ma la prima ufficiale denuncia canonica contro Eutiche giunse, come vedremo, solo nella sinodo costantinopolitana del 448 (ACO II, I, 1, 100).

¹⁰¹ Per lo scandalo suscitato da alcune prediche di Domno nell’istruzione dei battezzandi v. Perry, 295.

¹⁰² Tali vicende emergono dai verbali siriaci delle sessioni conclusive del II concilio di Efeso: Perry, 315.

¹⁰³ Paolo, si dice negli Atti siriaci, si recava sovente a visitare Nestorio nell’Oasi ove era esiliato, v. Perry, 314.

Pompeiano e dopo di lui Uranio, benchè, secondo i vescovi delle diocesi vicine, il vescovo Pietro sarebbe stato un candidato ben più idoneo¹⁰⁴.

Erano intervenuti che spettavano di buon diritto alla sua giurisdizione. Ma sia Alessandro che Pietro si erano appellati a Costantinopoli e ad Alessandria. Alessandro addirittura aveva potuto affermare di essere stato eletto anni prima da una sinodo avvenuta a Costantinopoli e che le copie di tale elezione, dopo essere state esposte pubblicamente, erano state inviate al metropolita di Tiro da cui Arado e Antarado dipendevano.

Un antecedente di tali fatti era stata la deposizione di Atanasio di Perra in una sinodo riunitasi ad Antiochia nel 445¹⁰⁵. Anche in quel caso il vescovo, deposto dopo gravi accuse da parte del suo clero, non aveva accettato le decisioni del concilio provinciale: rifiutando per tre volte di comparire dinnanzi al tribunale del suo metropolita, il vescovo di Gerapoli, era stato privato della dignità episcopale e sostituito da Sabiniano¹⁰⁶. Atanasio si era appellato allora a Cirillo di Alessandria e a Proclo di Costantinopoli che in una sinodo *endemousa* avevano stabilito una nuova istruzione del suo caso dinnanzi a un tribunale diocesano.

Sia il caso di Atanasio di Perra — personaggio assai odioso, almeno così ci appare nella descrizione resaci da Teodoreto¹⁰⁷ e dai verbali calcedonesi — sia quelli di Alessandro e di Pietro, benchè dipendenti da Antiochia, erano giunti al doppio tribunale di Costantinopoli e Alessandria, una sorta di sinodo interpatriarcale in cui il vescovo di Costantinopoli si limitava a sancire le decisioni del più risoluto collega alessandrino¹⁰⁸, tutte a sostegno della propria politica. Benchè Atanasio avesse poi ottenuto dall'imperatore una *sacra* che metteva fuori gioco il suo metropolita, Giovanni di Gerapoli, e Teodoreto, e nonostante sia lui sia Alessandro fossero tornati da Costantinopoli con istruzioni precise per la sinodo e per il patriarca di Antiochia, non erano riusciti a evitare la deposizione.

I conflitti locali che agitavano la diocesi siriana certamente facilitavano le ingerenze esterne. Ma Antiochia, con una autonoma strategia di intervento nella scacchiera dell'episcopato orientale, volta a riaffermare le proprie prerogative giurisdizionali, ostacolava energicamente le pretese egemoniche di Alessandria. Già alla fine del 445 o al principio del 446 Domno aveva confermato una *synodica* di Proclo rivendicante la validità del II canone del concilio costantinopolitano. Ai rimproveri di Dioscoro per aver sacrificato, tramite quel riconoscimento, i diritti delle chiese di Alessandria e di Antiochia, Domno aveva risposto rivolgendosi allo stesso Proclo in questi termini:

¹⁰⁴ Il *presbyter* e monaco Marcello nella II^a sinodo efesina dirà che Uranio era diventato vescovo solo grazie all'appoggio dei suoi amici: ebrei, pagani, aurighi (Perry, 311).

¹⁰⁵ A. VAN LANTSCHOOT, *Athanase de Perrha*, DHGE IV (1912), 1393-1394.

¹⁰⁶ Sappiamo che Sabiniano verrà deposto da Dioscoro nel II concilio di Efeso (Liberato, *Breviarium* XII), benchè non si conservino gli Atti di tale procedimento. Con grande sdegno di Teodoreto, si era appellato a Dioscoro (v. ep.127). A Calcedonia durante la XIV^a sessione (ACO II, I, 3, 69-81), Sabiniano verrà riconfermato a Perra e Atanasio smentito e condannato (presenti anche 7 dei vescovi che avevano fatto parte della sinodo di Antiochia).

¹⁰⁷ Teodoreto, epp. 42-47.

¹⁰⁸ E.SCHWARTZ, in «BZ» 34 (1934), 137, ha scritto: "*Proklo war in dieser Sache [quella di Alessandro di Antarado] wie in der des Athanasios von Perre nichts als der Helfersehelfer Kirill's*".

"Vostra Santità non ignora che Dioscoro è animato da sentimenti di astio verso di me dopo che io ho aderito, secondo i canoni dei padri, ai regolamenti sinodali. In una o più occasioni mi ha rimproverato di aver tradito — egli così ha detto — i diritti delle chiese di Antiochia e di Alessandria. Non se ne è dimenticato e crede ora di aver trovato il momento favorevole per manifestare la sua inimicizia. Ma niente è più forte della verità che può vincere anche quando son pochi a difenderla. Prego vostra Santità di ricordarci nelle sue preghiere a Dio, affinché possiamo resistere a ogni prova"¹⁰⁹.

Nel 448 Proclo era già morto da un paio d'anni, ma l'animosità non era spenta: a essa Domno fa cenno in una lettera a Flaviano che è stata a lungo attribuita a Teodoreto¹¹⁰. Dioscoro aveva cercato di valicare i limiti fissati al patriarcato di Alessandria dal VI canone di Nicea e dal III di Costantinopoli per intromettersi negli affari del patriarcato di Antiochia:

"Quando i santi padri della chiesa si riunirono nella capitale dell'impero e, ispirati dai pensieri di quanti in un altro tempo si erano riuniti a Nicea, delimitarono le diocesi donando a ciascuno la sua, e imposero, in quanto contrario al diritto, di non immischiarsi negli affari di una diocesi non propria, non concessero al vescovo di Alessandria che il potere di governare sull'Egitto, dovendo ogni vescovo amministrare la sua propria diocesi. Dioscoro non vuole ora sottomettersi a tale legge: i fatti l'hanno mostrato. Ci parla senza ragione del seggio di S.Marco sapendo poi senza dubbio che la grande città di Antiochia è il seggio di Pietro che fu maestro di Marco e al contempo capo di tutti gli apostoli. Noi supplichiamo dunque la vostra santità di non permettere che i canoni vengano calpestati così impunemente e di lottare per la fede".

La più pesante e inammissibile intromissione di Dioscoro era avvenuta a proposito di Ireneo¹¹¹, elevato da Domno alla cattedra episcopale della diocesi di Tiro. Fu la sua deposizione ad aprire una serie di violenze e di prevaricazioni.

Ireneo aveva avuto un ruolo importante nella controversia nestoriana. Amico di Nestorio, era stato al suo fianco durante il I concilio di Efeso quando, ancora laico, rivestiva l'*officium* di *comes* imperiale. Testimone oculare degli eventi — da lui narrati nella sua *Τραγωδία*¹¹² — che avevano portato all'esilio del vescovo di Costantinopoli e al proprio a Petra, nel remoto confine con l'Arabia¹¹³, fu richiamato dall'esilio grazie anche all'appoggio di Teodoreto, che lo stimava profondamente¹¹⁴, solo nel 445, al più tardi nel 446, per essere investito della dignità episcopale.

¹⁰⁹ PG 83, 1280-1281.

¹¹⁰ La lettera figura nelle edizioni delle lettere di Teodoreto come la n. 86, anche se negli Atti siriaci appare a nome di Domno; a noi sembra indiscutibile che l'autore sia il metropolita di Antiochia.

¹¹¹ V. E. VENABLES, *Irenaeus count*, DCB III, 280-282.

¹¹² Esposizione storica in tre libri degli avvenimenti intercorsi fra il 431 e il 433, venne composta da Ireneo nel 435. L'originale greco è andato perduto, ma conserviamo la sua confutazione, contenente estese citazioni, opera di un anonimo autore latino del VI secolo: *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, v. ACO I, IV, 4. Cfr. R. TEJA, *La 'tragedia' de Efeso*, 166.

¹¹³ ACO I, IV, 203²⁷⁷⁻²⁷⁸.

¹¹⁴ Nella lettera 110 Teodoreto loda il suo zelo, il suo amore per i poveri, la sua ferma ortodossia: era un vescovo degnissimo anche se era stato sposato due volte. Secondo la testimonianza di alcuni storici (v. M. MARTIN, *Le pseudosynode*, 84 sgg.) Ireneo fu nominato

Secondo gli Atti siriaci Ireneo “per dodici anni non aveva preso parte a nessuna assemblea cristiana, dopo la deposizione di Nestorio, sino al momento in cui fu innalzato all’episcopato”¹¹⁵. Dunque, se si contano dodici anni dalla deposizione di Nestorio avvenuta nel 431, la nomina di Ireneo si situa nel 443, quando Domno si era appena assiso sulla cattedra di Antiochia¹¹⁶. Era stato un atto decisamente temerario quello di inaugurare il proprio episcopato con un intervento così inequivocabilmente rivelatore delle proprie intenzioni politiche, e certo non era piaciuto ai suoi avversari, anche se Domno, scrivendo a Teodoreto, poco dopo la deposizione di Ireneo, affermava che la nomina, approvata da tutti i vescovi della Fenicia, del Ponto e della Palestina, era stata ratificata per iscritto da Proclo e non aveva creato divergenze¹¹⁷. La lettera di assenso del vescovo di Costantinopoli lasciava trasparire la scelta di un indirizzo politico in contrasto con quello precedente: da questo momento Proclo appoggia Antiochia, mutando i delicati equilibri della sensibilissima bilancia orientale. L’elezione di Ireneo era stata immediatamente contestata da Dioscoro, che accusò il vescovo di Tiro di nestorianesimo e di bigamia. Ma Teodoreto aveva prontamente risposto alle calunnie con efficaci controdeduzioni.

Nei primi mesi del 448 Dioscoro cominciò a tessere una trama di intrighi presso la corte imperiale che culminarono nell’emanazione, il 16 febbraio 448¹¹⁸, di

dallo stesso Teodoreto, ma non è credibile che il metropolita della Fenicia fosse ordinato da un semplice vescovo dell’*Eufratensis*.

¹¹⁵ Perry, 296.

¹¹⁶ Ma forse gli Atti siriaci non sono attendibili: la nomina di Ireneo non può situarsi così indietro nel tempo quando era ancora vivo Cirillo che lo avversava e temeva. Ciò emerge, scrive W.C.FREND, *The Rise*, 25, da un *memorandum* da lui consegnato al monaco Victor prima di lasciare Alessandria per Efeso: cfr. W.KRAATZ, *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil von Jahre 431*, Leipzig 1904, n. 2, 6. Sempre secondo il Frend (ibidem) il documento è verosimilmente un falso basato però su materiale genuino. Forse Ireneo fu eletto negli ultimi anni dell’episcopato di Proclo, fra il 446 e il 447.

¹¹⁷ Ep.110 considerata di Teodoreto o scritta da Teodoreto per conto di Domno, nella primavera del 448 dopo la deposizione di Ireneo. Da essa veniamo a conoscenza di una lettera di Proclo, indirizzata forse a Domno di Antiochia: secondo Proclo Ireneo andava difeso senza remore.

¹¹⁸ ACO, I,IV 66 n. 138. Il testo greco di tale atto non reca nessuna data ma ne è conservata una epitome nella raccolta di costituzioni ecclesiastiche del Codice Giustiniano; indirizzata al prefetto del pretorio Ormisda reca la *subscriptio* “d. XIII K. Mart. Constantinopoli Zenone et Postumiano cons.” (CJ I,1,3, ed. P.Krüger, CIC II, Berolini 1915, 432). E.Schwartz sciolse l’escatocollo nella data del 17 febbraio 448, trascurando il fatto che il 448 fu anno bisestile. Dato che l’intercalazione del giorno supplementare si faceva nel calendario romano duplicando il 24 febbraio (dies VI Kal. Martias), la data corretta risulta quella del 16 febbraio 448. Anche in letture recentissime (v. per esempio C.FRAISSE-COUE, *D’Éfèse a Chalécédoine: la paix trompeuse*, 37) è ancora il 17. La costituzione è conservata in CJ I,1,3 senza la parte che concerne Ireneo: “*Qui vero sacrum hoc nostrum decretum violaverint, non dubitent, eandem se poenam incursum, quae in lege contra impiam Nestorii fidem lata continetur. Ut autem omnes experimento discant, quantopere maiestatis nostra impii Nestorii fidei relatores detestetur, statuimus ut Irenaeus, qui hoc de causa nostram indignationem olim post secundas nuptas, sicuti accepimus, contra apostolicos canones Tyrionum urbis episcopus creatus est, a sancta quidem Tyrionum ecclesia expellatur, privatus autem in patris tantum solo degat, habitu et nomine sacerdotis prorsus exutus, Magnificentia itaque tua nostrae pietatis propositum sequens curet haec observare et ad finem perduci*”.

un editto dietro al quale era facile riconoscere la *longa manus* di Crisafio e in cui venivano rinnovate le direttive della costituzione antinestoriana del 436: le opere di Nestorio dovevano essere bruciate insieme con gli scritti del filosofo Porfirio. Il contenuto di tale ingiunzione fu diffuso ad Antiochia dal prefetto del pretorio Ormisda solo durante i riti della Pasqua (che cadeva l'11 aprile)¹¹⁹. Qualsiasi insegnamento teologico contrario alle formule di fede di Nicea e di Efeso era severamente vietato. Come riferimento obbligatorio e criterio di ortodossia venivano sancite la terza lettera di Cirillo a Nestorio e i Dodici Capitoli. Ireneo, nominato vescovo di Tiro contro i sacri canoni, doveva essere privato dell'onore sacerdotale ed espulso dalla città. Inutile fu l'intervento di Domno a favore del condannato¹²⁰.

E ad Antiochia, dove si sollevarono violente proteste contro la *sacra*, tali misure punitive raggiunsero anche Teodoreto, lì per celebrare la Pasqua¹²¹: il *magister militum per Orientem* Zenone gli comunicò un'istruzione autografa dell'imperatore, l'ὕπομνηστικὸν τῆ βασιλικῆ γεγραμμένον χειρὶ, che gli ingiungeva di tornare nella sua diocesi e di restarvi relegato con l'accusa di fomentare tumulti e di organizzare sinodi illegali¹²².

Il 'partito' monofisita, forte degli appoggi imperiali, si stava sollevando in tutto l'impero, soprattutto in Palestina e in Fenicia: così scrive Teodoreto che inizia ora, con Domno e altri vescovi, una fitta corrispondenza dai toni di profonda amarezza e di sconforto. La grande tensione del momento emerge da numerose lettere agli esponenti del clero e del funzionariato imperiale a Costantinopoli¹²³, ai membri dell'aristocrazia e delle élites culturali, e alle comunità monastiche¹²⁴.

W.H.C. FRIEND, *The Rise*, 30 sulla scorta di un regesto di O.SEEK, *Regesten*, 379, collocava la deposizione di Ireneo nel settembre del 447; ma il successore di Ireneo, Fozio, ascende alla cattedra episcopale il 9 settembre 448 (cfr. la lettera di Domno a Flaviano negli Atti siriaci).

¹¹⁸ Perry, 296-297.

¹¹⁹ Conserviamo in greco l'editto ai prefetti del pretorio che ripeteva il contenuto della costituzione imperiale del 16 febbraio 448; la copia pervenutaci fu letta "nella chiesa di un monastero del deserto egiziano il 23 pharmouthi, indiz. 2, anno 164 di Diocleziano" (ACO I,I,4, 67 n.139). La data corrisponde al 18 aprile 448, domenica τοῦ ἀντιπάσχα. L'editto prefettizio era stato diramato nelle varie chiese per essere diffuso durante il tempo pasquale.

¹²⁰ Perry, 296-297.

¹²¹ Teodoreto era stato ascoltato nella predica pasquale parlare delle due nature in Cristo (Perry, 222 sgg.).

¹²² Dall'ep.102 a Basilio di Seleucia sembra di poter desumere che Teodoreto convocava ad Antiochia riunioni private, addirittura clandestine. Si vedano anche le epp. 79, 80, 81, 82, 87, 111. Le prime tre sono dell'aprile 448, la 82 del dicembre dello stesso anno: tutte toccano il tema della destituzione. L'ep. 80, diretta al prefetto Eutrechio, riporta anche il testo del ὑπομνηστικὸν imperiale; la 111 (maggio 448) e la 87 (inizio estate 448) offrono una datazione sicura sulla base del sincronismo del processo contro Ibas.

¹²³ Come ad es. i patrizi Tauro, Fiorenzo, Anatolio, Eutrechio, Nomo, Sporacio, Senatore, Protogene (v. Teodoreto, epp. 85, 92-96,99,100,103-104), a cui, dopo la deposizione di Ireneo e prima dell'inverno del 449, Teodoreto, ricevuto l'ordine di non allontanarsi dalla propria diocesi, scrive per chiedere appoggio.

¹²⁴ Teodoreto, epistola ai monaci dell'Eufратense, dell'Osroene, di Siria, Fenicia e Cilicia (Perry, 218): la lettera circolare offriva una breve esposizione della dottrina antiochena; per una sintetica analisi v. R.V.SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961, 45 n. 2. È forse in questi anni che scrive un trattato sull'Unità di Cristo

Le manovre del 'partito' filoeutichiano non cessavano. Un gruppo di monaci antiocheni, capeggiato da un certo Teodosio¹²⁵, recatosi ad Alessandria, oltre a denunciare la presenza di fanatici nestoriani sostenitori dei "due figli"¹²⁶, raccontò che nell'omelia pasquale, Teodoreto e il popolo di Antiochia avevano salutato l'editto imperiale con grida di rifiuto¹²⁷.

Difatti le omelie di Teodoreto, apertamente ostili alla *sacra* contro Ireneo, avevano scatenato violenti disordini fra il personale ecclesiastico subalterno, fedele al vescovo Domno¹²⁸. Al grido di Teodoreto:

"Che si strappino i decreti! Che nessuno consideri gli editti imperiali regole di fede! Tommaso ha toccato colui che è risuscitato, ma ha adorato colui che ha operato la resurrezione!".

il popolo avrebbe risposto:

"Ecco la fede degli apostoli! Ecco la fede ortodossa! Ecco la fede di Diodoro e Teodoro! Questo è ciò che crediamo! Nessuno creda a un editto! Nessuno riceva la fede da un editto! Noi siamo i servitori degli apostoli! Cacciate i nemici dalla chiesa! Fuori gli eretici! Via coloro che fanno soffrire Dio! Anatema a Eutiche e Massimiano¹²⁹! ...Nessuno può credere in un editto! Nessuno riceva la fede da un editto! Noi serviamo gli Apostoli! Fuori i nemici della Chiesa! Via gli eretici! Bando a chi dice che Dio ha sofferto! Via i calunniatori! Via Eutiche e Massimiano! Anatema a entrambi! Al fuoco il monastero di Massimiano! È Satana, non un monaco!"¹³⁰

Ai monaci antiocheni che si erano rivolti a Dioscoro chiedendogli di intervenire si erano poi uniti anche quelli dell'Osroene¹³¹. E Dioscoro non ebbe esitazioni. Con una lettera scritta a nome di una sinodo egiziana il *papas* pretendeva che Domno inducesse Teodoreto al silenzio e procedesse alla rapida elezione del

dopo l'incarnazione, v. M.RICHARD, *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation*, «Revue de Science Religieuse» 14 (1934), 34-61.

¹²⁵ Secondo E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 249, è possibile identificare questo monaco, sulla scorta di Zaccaria il Retore, HE III,3 e di Giovanni di Beth Rufina, *Vita Petri Iberi*, 52-53, con l'omonimo che fu grande protagonista delle insurrezioni in Palestina nel dopo-Calcedonia. V. a tal proposito anche A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 164 n.36, e L.PERRONE, *La chiesa di Palestina*, 90 n.1. Ad Antiochia i monofisiti si stringevano anche attorno a un altro monaco e presbitero, Pelagio, che aveva radunato attorno a sé un gruppo di discepoli fedeli alla dottrina alessandrina. Si trattava non tanto di una scuola teologica quanto di un *foyer* fervido di letture e di discussioni scritturistiche a cui Domno e Teodoreto avevano però ingiunto di limitarsi all'esposizione dei trattati di Platone, Aristotele e dei fisici. In seguito li avevano costretti ad anatematizzare quanti affermavano un'unica natura. Dunque i sentimenti di vendetta nei confronti di Teodoreto e Domno erano ovviamente molto forti.

¹²⁶ È certo che ci fossero estremisti antiocheni: lo stesso Teodoreto chiede ai vescovi di Cilicia e a Basilio di Seleucia di farli tacere (ep. 84).

¹²⁷ Perry, 323.

¹²⁸ Gli Atti siriaci (Perry, 325) menzionano gli interratori e i porta-bare (i *copiatae* e i *lecticarii*), e i *laborantes*.

¹²⁹ Per alcuni tentativi di identificazione di Massimo- Massimino v. infra I.2.1 n. 32.

¹³⁰ Perry, 324-325.

¹³¹ Per il libello di Pelagio contro Teodoreto, cfr. Perry, 209 sgg.

successore di Ireneo nella diocesi di Tiro. E lo invitava a produrre una professione di fede¹³².

Domno rispose confermando il proprio rispetto per la conclusioni dogmatiche dei concili niceno ed efesino, per la lettera di Cirillo al suo predecessore Giovanni, per quella di Atanasio a Epitteto, e per la *Formula di Unione* del 433. Si mostrava invece più evasivo rispetto alla nomina di un nuovo vescovo a Tiro¹³³. È probabile che in questo momento anche Teodoreto inviasse a Dioscoro una lettera contenente la propria posizione teologica¹³⁴ che, letta pubblicamente ai monaci alessandrini, ne suscitò le violente proteste¹³⁵. A Domno venne poi imposto di far leggere ad Antiochia e in altre chiese della sua diocesi una seconda lettera di Dioscoro¹³⁶ che lamentava l'interferenza di monaci orientali nei monasteri egiziani e perentoriamente gli ingiungeva di nominare un successore per Ireneo.

Benchè il vescovo di Antiochia in una ulteriore lettera di risposta a Dioscoro¹³⁷ tentasse in ogni modo di convincerlo a non mettere in pericolo il debole compromesso e si rifiutasse di cedere all'*ultimatum* riguardo a Ireneo, il 9 settembre 448 il presbitero Fozio fu innalzato alla massima dignità sacerdotale di Tiro¹³⁸. Contemporaneamente Dioscoro si spinse fino ad anatemizzare pubblicamente Teodoreto¹³⁹ il quale, scrivendo a Flaviano nel novembre, respingeva le dure calunnie lanciate contro di lui¹⁴⁰.

Anche il vescovo di Antiochia non poteva far altro che appellarsi a Flaviano per denunciare la prepotente invadenza del collega alessandrino e il contenzioso giunse, come di consueto, al tribunale di Costantinopoli: qui Dioscoro inviò alla fine del 448 una delegazione di vescovi egiziani mentre nel novembre del 448 anche Domno inviava nella capitale una rappresentanza di vescovi siriaci con alcune missive¹⁴¹.

1.4 DISORDINI A EDESSA: IBAS E IL CLERO DELL'OSROENE¹⁴²

La fondazione, ad opera di Efrem il Siro, della scuola di Edessa risale al momento in cui, essendo Nisibi caduta sotto la dominazione sassanide, a metà circa del IV secolo (364-365), molti cristiani di Persia si erano trasferiti nell'Osroene fondando nella capitale una scuola che ebbe un ruolo di spicco nella formazione

¹³² Prima lettera di Dioscoro a Domno: Perry, 327 sgg.

¹³³ Prima lettera di Domno a Dioscoro, conservata frammentariamente: Perry, 339 sgg.

¹³⁴ Teodoreto, ep. 83.

¹³⁵ La ep. 86 contiene il racconto di questi avvenimenti.

¹³⁶ Seconda lettera di Dioscoro a Domno: Perry, 344 sgg.

¹³⁷ Seconda lettera di Domno a Dioscoro: Perry, 352 sgg.

¹³⁸ Esattamente sette mesi dopo la deposizione di Ireneo, come emerge dalla lettera di Domno a Flaviano contenuta negli Atti siriaci (Perry, 298 sgg.).

¹³⁹ Teodoreto, epp. 85, 86, 113.

¹⁴⁰ Teodoreto, ep. 104.

¹⁴¹ Le lettere di Domno arrivarono a Costantinopoli quando il processo contro Eutiche era ormai terminato, v. Th.CAMELOT, *De Nestorius à Eutyches*, in *Das Konzil von Chalkedon* I, 234; cfr. E.SCHWARTZ, *Der Prozeß*, 60 sgg.

¹⁴² ACO II, I, 3, 20-22, 31, 37, 47-54 (*actio X^a* di Calcedonia).

delle gerarchie ecclesiastiche¹⁴³. Da questa università *ante litteram* si era diffuso il pensiero teologico di Nestorio, grazie soprattutto all'impegno di Ibas, colto presbitero della chiesa edessena, zelante traduttore in siriano delle opere di Teodoro di Mopsuestia e di Diodoro di Tarso¹⁴⁴. Inutili erano stati nel 432 i tentativi compiuti da Rabbula, convertitosi da antiocheno in intransigente cirilliano, per disperdere questo fulcro di opposizione. Ibas poteva contare su amicizie e potenti alleanze anche nel clero persiano della vicina Nisibi.

E forse proprio grazie a tali appoggi, alla morte di Rabbula, avvenuta l'8 agosto 435¹⁴⁵, Ibas aveva potuto prendere il suo posto. Ma, assai incauto quale difensore del duofisismo¹⁴⁶, aveva immediatamente incontrato l'opposizione del clero e dei monaci fedeli al suo predecessore¹⁴⁷, che lo denunciarono per aver rinnegato la fede di Nicea e di Efeso, "la cattolica dottrina del santo Rabbula, l'ortodossa dottrina dei 318 padri¹⁴⁸". Fra i monaci che, nel 438 circa, guidavano l'opposizione al nuovo vescovo è possibile ci fosse anche il siro Bar Sauma¹⁴⁹.

La posizione teologica di Ibas emerge dalla epistola *ad Marim Persam*¹⁵⁰, il *catholicus* Mar Dadiso, vescovo di Ardashir, Seleucia Ctesifonte. Ripercorrendo la controversia nestoriana dal suo sbocciare sino al 433, Ibas, pur usando espressioni assai severe per Cirillo e per Rabbula, si rivelava dottrinalmente moderato. Molto fiduciosamente conclude la lettera affermando che "le controversie sono cessate, e il

¹⁴³ V. R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu' à la première Croisade*, Paris 1892, R. LAVENANT, *Edessa*, DPAC, 1064-1067. Sulla stretta relazione fra la scuola e la chiesa di Persia un inquadramento generale in J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904. Si veda inoltre D. LANNE, *Églises locales et Patriarcats à l'époque des grands conciles*, «Irenikon» 34 (1961), 291-321. La scuola resistette sino al 485, quando fu soppressa sotto il regno dell'imperatore Zenone, v. J. B. SEGAL, *Edessa, "The blessed City"*, Oxford 1970.

¹⁴⁴ J. M. SAUGET, *Ibas*, DPAC, 1735.

¹⁴⁵ O il 7 secondo *La vie de Rabboula, évêque d'Édesse*, ed. Overbeck, S. Ephrem, *Syrica Rabbulae episcopi opera selecta*, cfr. G. G. BLUM, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300, Louvain 1969, che colloca la morte nel 436.

¹⁴⁶ Nella Pasqua del 445 Ibas aveva riunito nel *τρικλινιον* dell'ἐπισκοπεῖον i chierici della sua chiesa per distribuire loro i doni pasquali (ἐορταστικά), secondo l'antica consuetudine. In tale occasione avrebbe fatto discorsi contenenti l'eresia nestoriana e pelagiana. Gli Atti siriani conservano una delle sue più contestate affermazioni: "Non posso invidiare a Gesù Cristo di essere diventato Dio. Se lo è diventato lui lo posso diventare anch'io". Per altre presunte affermazioni eretiche riportate dai suoi accusatori v. Perry, 101-108.

¹⁴⁷ I loro rapporti erano stati burrascosi, come mostrano i frammenti di una loro corrispondenza (le epp. di Ibas a Rabbula, fra 434 e 435, sono reperibili in Assemani, BO I, 198), che ben documenta una fase importante della controversia nestoriana (anni 428-435): ancora *presbyter* Ibas si era opposto agli sforzi del suo vescovo di condannare gli scritti di coloro che considerava i suoi maestri: Teodoro di Mopsuestia e Diodoro di Tarso.

¹⁴⁸ Perry, 37 sgg.

¹⁴⁹ V. G. BARDY, *Barsauma*, DHGE VI, 946-947; S. GREBAUT, *Vie de Barsoma le Syrien*, «ROC» 13 (1908), 337; dalla lettera di Teodosio a Bar Sauma (ACO II, I, 1, 71) si deduce che l'archimandrita siro aveva avuto un ruolo attivo nelle vicende di quegli anni.

¹⁵⁰ ACO II, I, 3, 32 sgg. Il testo della lettera è contenuto anche negli Atti siriani: venne infatti riletto durante il processo contro Ibas (Perry, 111 sgg.).

*muro della divisione è stato abbattuto*¹⁵¹, mentre in realtà esse restavano ancora profondissime, soprattutto all'interno del suo clero.

Già vittima di una offensiva dispiegata da Uranio di Imeria — εις χάριν Εὐτυχοῦς πάντα πράττων¹⁵² — ai suoi danni, nella primavera del 448 venne denunciato da parte di diciassette monaci di Edessa, da lui espulsi dal clero, presso il vescovo Domno con varie accuse. A quella teologica (l'aver fatto rivivere il nestorianesimo in Oriente¹⁵³) si aggiungevano imputazioni concernenti atti di corruzione e malversazione del denaro della sua chiesa, e comportamenti tirannici¹⁵⁴.

Nel febbraio del 448 una delegazione edessena partì alla volta di Costantinopoli per ottenere l'appoggio della corte; nel frattempo una formale accusa redatta e firmata dai chierici Ciro ed Eulogio, e da altri quindici, venne presentata a Domno, durante la consacrazione del vescovo Stefano di Gerapoli. Ibas, informato di ciò, aveva agito tempestivamente scomunicando Ciro ed Eulogio, latori del *libellus*, e minacciando gli altri; tutti i firmatari dovevano astenersi dal celebrare i sacramenti sino a che la questione non fosse conclusa. Ma Domno, anziché istruire il caso lo accantonò per consentire a Ibas di celebrare la festività pasquale col suo gregge¹⁵⁵. Per intervento di Teodoreto — che nella Quaresima del 448 si trovava ad Antiochia, ove fu informato dell'editto imperiale emanato contro di lui¹⁵⁶ — vennero sospesi anche i procedimenti pendenti sui chierici suoi accusatori (a Ciro e a Eulogio si erano uniti due presbiteri dell'Osroene, Samuele e Maras)¹⁵⁷ ai quali veniva però ingiunto di non lasciare la città. L'intervento di Teodoreto fa supporre che i chierici fossero stati realmente vittime delle minacce di Ibas¹⁵⁸. Samuele e Ciro fuggirono invece a Costantinopoli¹⁵⁹ ove si lamentarono della parzialità di Domno presso l'imperatore e presso Flaviano, inizialmente a loro non sfavorevole.

¹⁵¹ Ibidem

¹⁵² ACO II,I,3, 13²⁵.

¹⁵³ Negli Atti siriani lo si accusa di aver tradito la fede di Nicea e di Efeso (Perry, 95). V. inoltre ACO II,I,3, 379, Teodoreto ep.111, E.Schwartz, *Prozeß*, 61-63. Negli Atti del V concilio ecumenico si conserva una lettera di Proclo a Giovanni d'Antiochia in cui il vescovo di Costantinopoli si lamenta di Ibas in questi termini: "*Multi inclamant hic religiosissimum edessenorum episcopum Ibam non solum quidam clerici edesseni et monachi, sed etiam primates et clari militia, quibus rectae fidei calidus zelus accenditur, quod tantum diligit Nestorii insaniam, ut et quaedam capitula (...) quae sunt stulta et profana, et omni plena impietate transferret voce syrorum et transmitteret ubique*".

¹⁵⁴ Il più grave era senza dubbio aver consacrato vescovo il nipote Daniele, uomo di dubbia moralità.

¹⁵⁵ Teodoreto, ep. 11; Liberato, *Breviarium X*, PL 68, col. 992.

¹⁵⁶ Teodoreto, epp. 79-80.

¹⁵⁷ Teodoreto, ep.116: scrive ad Anatolio dopo la Pasqua 448 (forse nel maggio); deplora presso il patrizio tutti gli atti di violenza perpetrati ai danni suoi e degli Antiocheni, ma riconosce che anche gli accusatori di Ibas che hanno mentito contro di lui, sono stati vittime di ingiustizie. Li aiuterebbe se non fosse relegato a Cirro. Nell'ep. 87 scrive a Domno di Apamea di aver chiesto la loro comunione durante la Pasqua, nonostante avessero sparso mille calunnie sul suo conto.

¹⁵⁸ Teodoreto, epp. 87 e 111.

¹⁵⁹ Perry, 97: è la testimonianza di Samuele di fronte a Chaereas. Emerge come ancora una volta questi chierici si fossero appellati al tribunale di Costantinopoli.

Dopo la Pasqua del 448 si convocò un'altra sinodo ad Antiochia¹⁶⁰ in cui erano presenti circa dieci vescovi¹⁶¹. C'era anche Uranio di Imeria mentre era assente Teodoreto a cui era già stato notificato il divieto di abbandonare la sua diocesi. Samuele e Ciro vennero scomunicati in contumacia e la questione dell'ortodossia di Ibas non venne affrontata nemmeno questa volta¹⁶². In seguito a tale concilio anche Eulogio e forse anche Maras partirono per Costantinopoli. Alle accuse contro Ibas se ne aggiunsero delle nuove contro suo nipote Daniele vescovo di Charres e contro Giovanni vescovo di Teodosiopoli.

Nella capitale i chierici edesseni lanciarono calunnie pesantissime contro Teodoreto, il loro antico benefattore¹⁶³, insinuando dubbi anche sulla ortodossia di Domno che ad Antiochia aveva tacitamente appoggiato coloro che, il giorno di Pasqua, avevano protestato contro l'editto imperiale¹⁶⁴. Domno, rivoltosi epistolarmente a Flaviano per denunciare gli accusatori di Ibas, non ottenne gli aiuti sperati. Un nuovo editto, datato 26 ottobre 448, ordinava che Ibas fosse allontanato in Fenicia¹⁶⁵: l'imperatore nel frattempo aveva incaricato il *tribunus et notarius* Damascio¹⁶⁶ di convocare una commissione d'inchiesta composta da Fozio, neovescovo di Tiro, da Eustazio di Berito e dall'ostile Uranio di Imeria. A loro si sarebbe unito anche il diacono Eulogio, inviato da Flaviano¹⁶⁷.

1.5 LA CONTRO-OFFENSIVA DUOFISITA

Nel 446 Flaviano¹⁶⁸ era succeduto a Proclo sulla cattedra episcopale della Νέα Ῥώμη. Membro del clero costantinopolitano in qualità di *presbyter* e tesoriere (σκευοφύλαξ)¹⁶⁹, non doveva ignorare le tensioni che nella capitale imperiale si concentravano nell'esercizio dell'autorità episcopale, coinvolgendo tutti i settori della società costantinopolitana e gli ambienti esterni ad essa collegati. Le fonti rendono testimonianza della sua fama di uomo santo e virtuoso mettendo in risalto

¹⁶⁰ ACO II,1,3,20 sgg. Teodoreto racconterà le decisioni di questo concilio a Sinso, metropolita di Mesopotamia: il tono dell'ep.111 è assai ironico: *"Io non penso che sia la gente di Edessa che abbia spontaneamente gettato contro di me queste calunnie. Penso piuttosto che siano gli amanti della verità (filaleti) che li hanno istruiti"*. Teodoreto sa che il popolo non assume iniziative spontaneamente, ma è manovrato dall'alto.

¹⁶¹ Domno, Simeone d'Amida e Costantino di Bostra, metropolitani, più sei vescovi firmatari, v. ACO II,1,3,20.

¹⁶² Né gli Atti siriaci né quelli di Calcedonia, e nemmeno le lettere di Teodoreto ci dicono gli esiti di tale sinodo. Pare che Domno incaricasse Simeone d'Amida e lo stesso Ibas di condurre una ulteriore indagine. Gli accusatori di Ibas diranno di aver inoltrato una lettera di protesta che però non conserviamo.

¹⁶³ Il patrizio Anatolio ne informerà epistolarmente Teodoreto, come possiamo dedurre dalla lettera di risposta.

¹⁶⁴ Domno sarà accusato dai chierici anche di aver riunito la sinodo con molto ritardo (Liberato, *Breviarium* XII).

¹⁶⁵ ACO II,1,3,18.

¹⁶⁶ PLRE II, 342, Damascius¹. Le istruzioni a Damascio si trovano in ACO II,1,3, 19.

¹⁶⁷ Cfr. V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 76-77.

¹⁶⁸ HAUSWIRTH, *Flavian*, *Kirchenlexikon* 4 (1886), 1542-1544; K.BAUS, *Flavianos*, *LThK* 4 (1960), 161; M.SIMONETTI, *Flaviano di Costantinopoli*, DPAC, 1383.

¹⁶⁹ Teofane, *Chronogr.* 98.

una certa timidezza. Nestorio ce lo descrive come un “*uomo retto e modesto, incapace di parlare in pubblico e di pubblicare i suoi discorsi*”¹⁷⁰, non a proprio agio nel ricoprire l’incarico affidatogli, per le poche simpatie di cui godeva a corte e nell’ambiente monastico. Flaviano aveva subito trovato nello *spatharius* Crisafio un forte antagonista¹⁷¹. Secondo la poco credibile versione degli storici contemporanei che tentano di risolvere le aspre vertenze dottrinali sulla base di uno scontro motivato da dissidi personali, l’eunuco, non essendo stato in grado di imporre al suo posto il padrino Eutiche, gli aveva dichiarato guerra osteggiandolo in ogni modo.

Flaviano doveva conoscere certamente anche il vecchio archimandrita costantinopolitano e il fanatismo antinestoriano da lui dispiegato. Secondo Nestorio il vescovo non aveva il coraggio di attaccarlo frontalmente e tentava in ogni modo di mantenersi neutrale per evitare la rottura aperta. Dovette però entrare nella controversia perchè il popolo di Costantinopoli era agitato da forti tensioni:

*“Avendo saputo che le chiese erano di nuovo in rivolta, i monasteri divisi, e il popolo in lotta...Flaviano si dirige a Eutiche per pregarlo e supplicarlo di aver piet  delle chiese di Dio che erano gi  molto provate per le sofferenze anteriori. Era sufficiente ci  che era stato deciso quando era stata conclusa la pace. Gli chiede di non insferire contro di lui. “Basti ci  che   stato fatto contro i miei predecessori...io confesso che sono un povero uomo e, a causa della mia umilt , sei tu che dirigi l’episcopato, e tutto ci  che hai ordinato, io l’ho fatto senza esitare”*¹⁷².

Ma orgogliosamente l’archimandrita aveva rifiutato i suoi saggi consigli:

*“Si crede che abbiamo una inimicitia personale contro quest’uomo e non contro la sua empiet . Come se noi l’avessimo condannato (Nestorio) per lasciare che la sua dottrina si diffondesse!”*¹⁷³.

Non possiamo sapere se o fino a che punto la versione di Nestorio sia credibile. Certo   che, alieno da ogni estremismo teologico (era un antiocheno moderato che come il predecessore cercava una via di mezzo fra la dottrina della sua scuola e quella di Alessandria), Flaviano, non abile come mediatore ed estraneo ai giochi della politica, avrebbe voluto soltanto evitare uno scontro aperto.

La sua posizione nelle vicende di Siria e Osroene mette in risalto la volont  di mantenersi neutrale, in equilibrio fra i colleghi di Antiochia e Alessandria. Ma gli ultimi avvenimenti costantinopolitani fecero s  che risultasse coinvolto, suo malgrado, in uno dei processi pi  importanti della storia della chiesa dei primi secoli. Ebbe luogo a Costantinopoli dall’8 al 22 novembre e si svolse in sette concitate sessioni.

¹⁷⁰ Nestorio, *Le livre d’Héraclide*, 294.

¹⁷¹ Per il gi  menzionato incidente avvenuto all’inizio del suo episcopato a causa delle eulogie d’oro pretese da Crisafio v. Teofane, *Chronogr.* 150.

¹⁷² Nestorio, *Le livre d’Héraclide*, 295.

¹⁷³ *Ibidem*.

I.5.1 UNA SINODO A COSTANTINOPOLI¹⁷⁴

Uno dei primi a schierarsi decisamente contro Eutiche era stato Eusebio, vescovo di Dorileo nella *Frigia Salutaris*¹⁷⁵. Antico amico dell'archimandrita costantinopolitano quando, in passato, ancora laico, si dedicava con successo all'insegnamento della retorica e all'avvocatura¹⁷⁶, era stato al suo fianco uno dei più illuminati difensori della teologia cirilliana e dei più convinti avversari di Nestorio¹⁷⁷. In tal veste era stato lodato dallo stesso Cirillo che ammirava il suo zelo appassionato, lasciando però intendere di trovarlo eccessivo¹⁷⁸. All'inizio del 448 Eusebio si era recato a Costantinopoli per incontrarsi con il vecchio monaco e discutere con lui, in privato¹⁷⁹, le sue opinioni cristologiche di giorno in giorno più diffuse nelle regioni orientali dell'impero. Non era però riuscito a convincerlo a tornare all'ortodossia.

A Costantinopoli si riunì l'8 novembre 448 una *σὺνδοξ ἐνδημοῦσα*¹⁸⁰ convocata dal vescovo Flaviano per discutere una vertenza riguardante il metropolita di Sardi, Fiorentino, e i suoi suffraganei, Giovanni vescovo di Ircanis e Cassiano vescovo di Geroesarea. Si ignorano le cause di questa contesa fra vescovi lidi. L'unico ad avanzare ipotesi in proposito è Honigmann che vede in essa la conseguenza dell'inasprirsi di un conflitto di competenze diocesane¹⁸¹ (causa poi dello schieramento del metropolita Stefano di Efeso contro Flaviano di Costantinopoli nella II^a sinodo efesina). La Lidia era infatti una delle province della diocesi asiana di cui Efeso era la capitale e Stefano l'esarca. Certo è che, accettando l'arbitrato, Flaviano aveva interferito nella diocesi d'Asia come già Giovanni Crisostomo mezzo secolo prima¹⁸², creando ulteriori squilibri.

¹⁷⁴ Atti del concilio di Costantinopoli: ACO II,1,1, 100-102 (8 novembre); 103-123 (12 novembre); 123-129 (15 novembre); 129-131 (16 novembre), 131-134 (17 novembre); 135-137 (20 novembre); 137-147 (22 novembre); essi vennero in parte letti durante la revisione di tale processo voluta da Eutiche nell'aprile 449, in parte nel II concilio di Efeso nell'agosto del 449, e in parte nel concilio di Calcedonia (I^a sessione); fra questi *Acta* sono infatti inseriti. V. poi E.SCHWARTZ, *Der Prozeß des Eutiches*, «Sitzungsberichte der bayerischen Academie der Wissenschaften» 5 (1929), 1-93; B.EMMI, *Leone ed Eutiche*, «Angelicum» 29 (1952), 8-42; infine G.MAY, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, «AHC» 21 (1989), 1-61.

¹⁷⁵ Cfr. G.BAREILLE, *Eusèbe de Dorilée*, DThC V,2 (1939), 1532-1537, e inoltre SCHWARTZ, *Zur Vorgeschichte*, 250.

¹⁷⁶ Sia Evagrio, H.E. I,9, sia Leonzio di Bisanzio, *Contra Nestorianos et Eutyichianos* III, 1 (P.G. 86, 1389 B), ci parlano della brillante carriera abbandonata quando entrò a far parte del clero. Ma non è da escludere che Eusebio continuasse a esercitare la professione.

¹⁷⁷ Nel 428 Eusebio aveva presentato uno scritto in cui accusava Nestorio di essere un "secondo Paolo di Samosata": ACO I,1,1, 101¹⁻⁵, 102¹⁻²⁴.

¹⁷⁸ Cirillo, *Adversus Nestorianos* I, P.G. 76, 41.

¹⁷⁹ Molti vescovi avevano comunque assistito a tali incontri: Melitopongo di Giuliopoli, Giovino di Develto, Giuliano (di Chios o di Mostene?). Nel Libro di Eraclide (296-298) Nestorio riporta una animata conversazione teologica fra Eutiche ed Eusebio di Dorileo.

¹⁸⁰ Su questa istituzione della chiesa imperiale v. J.HAJJAR, *Les origines du synode permanent et son institution conciliaire*, «POC» 5 (1955), 113-138, e ID, *Le Synode permanent et le développement du siège byzantin de 381 à 451*, «POC» 5 (1955), 216-239.

¹⁸¹ E.HONIGMANN, *Stephen of Ephesus*, 160.

¹⁸² Proclo era intervenuto nel caso del vescovo Iddua di Smirne, v. J.HAJJAR, *Le synode permanent*, 232.

I presenti erano, come di consueto in questo tipo di assemblea, i vescovi che in quei giorni si trovavano nella capitale fra cui anche il vescovo di Dorileo. La riunione, presieduta dal vescovo Flaviano, aveva luogo in forma non pubblica nel *secretum* episcopale, una sorta di camera di consiglio annessa ai locali privati dell'ἐπισκοπεῖον. A questo concilio che, deduciamo, aveva rapidamente risolto la vertenza per cui era stato convocato, Eusebio presentò un κατηγορικὸς λίβελλος contenente vari capi d'accusa contro l'archimandrita Eutiche¹⁸³.

Il libello conteneva una premessa in cui Eusebio accennava alla sua amicizia con l'accusato, prima che fosse confuso da tale "ebbrezza dello spirito". Seguivano le accuse, enunciate però in modo molto generico: bestemmie contro Cristo e il Padre, e una accusa di eresia rivolta proprio contro di lui, il campione della retta fede. Eusebio affermava orgogliosamente la propria ortodossia e la fedeltà ai concili di Nicea e di Efeso e ai vescovi Anastasio e Cirillo di Alessandria, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Gregorio il Taumaturgo, Attico e Proclo di Costantinopoli. Affermava poi la propria idoneità quale accusatore e proclamava la motivazione e lo scopo del procedimento. Firmando il documento ne chiedeva la lettura e l'inserimento negli atti¹⁸⁴. La *postulatio* venne accolta dal *notarius* Asterio e, con molta sorpresa e grande preoccupazione, dal presidente del concilio che a malincuore la fece leggere all'assemblea conciliare. Sia Flaviano sia la sinodo temevano le prevedibili ripercussioni dell'ennesimo atto di sfida fra scuole teologiche. Per due volte il vescovo di Costantinopoli cercò inutilmente di convincere Eusebio a trattare personalmente la questione con Eutiche. Non bisognava giudicarlo ma salvarlo. Eusebio ribadì la vecchia amicizia con il monaco e i recenti tentativi fatti per dissuaderlo dall'eresia; tentativi peraltro inutili avvenuti in presenza di molti testimoni¹⁸⁵.

I^a actio

La sinodo, il cui carattere era drasticamente cambiato ma non, quasi certamente, la sua composizione, aveva il dovere di accogliere la richiesta del vescovo di Dorileo. Quando i vescovi compresero che non era possibile fargli cambiare idea, accolsero la *postulatio* e il libello accusatorio fu inserito negli atti. Eutiche doveva comparire di fronte al tribunale ecclesiastico. Vennero predisposte due delegazioni che dovevano recarsi al convento di Eutiche, leggere all'accusato il libello e pregarlo di presentarsi al processo.

II^a actio (12 novembre)

Il processo contro Eutiche fu aggiornato al 12 novembre¹⁸⁶ e vi presero parte diciotto vescovi. Presiedeva Flaviano. Eusebio ribadì oralmente l'accusa di eresia rivolta contro Eutiche. Il suo personale credo nel mistero dell'Incarnazione e il criterio dell'ortodossia venivano da lui indicati in due scritti di Cirillo: la II^a lettera a Nestorio "Καταφλυαροῦσιν" (*Obloquuntur*) accettata dal concilio di Efeso e la lettera a Giovanni d'Antiochia "Ἐὐφραινέσθωσαν" (*Laetentur coeli*) contenente la Formula di Unione. Entrambi i documenti vennero letti e inseriti negli atti. Qualsiasi

¹⁸³ ACO II, I, 2 25²², ACO II, I, 1 101²⁹⁻³⁰.

¹⁸⁴ ACO II, I, 1 100¹¹⁻¹³.

¹⁸⁵ ACO II, I, 1 102.

¹⁸⁶ ACO II, I, 1 103⁵.

deviazione da tali norme costituiva un attentato alla fede¹⁸⁷. Se Eutiche non li avesse accettati doveva essere ridotto allo stato laicale e scomunicato.

Eusebio propose che tali formulazioni dogmatiche fossero rese note anche ai vescovi assenti e che gli atti, appena redatti, fossero loro portati in visione. Flaviano acconsentì. I notari, inviati a costoro nelle loro residenze, avrebbero letto le conclusioni teologiche cui si era giunti con una relativa unanimità, e avrebbero accolto anche il loro parere, registrandolo ufficialmente.

III^a actio (15 novembre)

Forse sperando di tranquillizzare gli animi e di dissuadere Eusebio dal suo proposito, Flaviano lasciò che trascorressero alcuni giorni prima che l'assemblea si riunisse nuovamente. Ma quando lunedì 15 Eusebio prese la parola, fu per sottolineare il lungo ritardo di Eutiche atteso ormai da quattro giorni. Flaviano venne convinto a convocare i membri dell'ambasceria e a interrogarli sulle ragioni addotte dal monaco a giustificazione del ritardo. Per primo il *defensor* Giovanni raccontò come, appena giunti al monastero, avessero letto il libello accusatorio contenente il nome dell'accusatore, l'accusa e l'invito a presentarsi. Eutiche aveva rifiutato di muoversi dal monastero dichiarando di aver fatto voto che mai se ne sarebbe allontanato e sottolineando che Eusebio, suo nemico da tempo, era mosso da odi personali. Si diceva comunque disposto a sottoscrivere le definizioni dei padri di Nicea e di Efeso (non specificava quali) ma non riteneva biasimevole l'essersi forse allontanato, in qualche punto, dalle loro interpretazioni. Espresse poi il suo credo¹⁸⁸, asserendo di non aver mai trovato negli scritti dei Padri riferita a Cristo la formula τὸ δε ἐκ δύο φύσεων ἐνωθεῖς καθ' ὑπόστασιν, e polemizzò contro la Formula di Unione. Egli accettava la perfetta divinità di Cristo e la sua perfetta umanità, ma non la consustanzialità con noi (μη ἔχων σάρκα ὁμοούσιον ἡμῶν)¹⁸⁹. Il diacono Andrea affermò di aver inteso le stesse cose confermate anche da Atanasio, diacono del vescovo Basilio di Seleucia.

Eusebio era soddisfatto. Già la prima ambasceria aveva sufficientemente testimoniato la deviazione dottrinale di Eutiche, ma essendo secondo la prassi giuridica necessaria una seconda convocazione, Flaviano diede ordine che venisse stilata una seconda lettera di invito: Eutiche doveva presentarsi senza indugi dinnanzi alla sinodo per difendersi dalla grave accusa formulata contro di lui. La ragione del primo diniego a presentarsi — il non poter lasciare il monastero — era chiaramente una scusa inaccettabile. Si formò una seconda delegazione formata dai presbiteri Mamas e Teofilo.

Mentre la sinodo attendeva il ritorno dell'ambasceria, Eusebio raccontò di esser venuto a conoscenza che Eutiche aveva inviato ai monaci di vari monasteri un

¹⁸⁷ ACO II, I, I 105¹⁴.

¹⁸⁸ ACO II, I, I 124.

¹⁸⁹ È evidente che Eutiche considerava questa affermazione come una addizione alla fede sancita a Efeso.

τόμος περὶ τῆς πίστεως¹⁹⁰, per raccoglierne i consensi¹⁹¹. Flaviano indagò se il tomo di Eutiche fosse stato realmente diffuso e sottoscritto¹⁹².

Lo stesso giorno fecero ritorno i membri della seconda delegazione. Raccontarono di essere stati accolti anziché da Eutiche dal monaco Eleusino, poi, finalmente condotti da lui, gli avevano lasciato l'invito scritto, che l'archimandrita aveva letto in loro presenza. Eutiche aveva ribadito la propria intenzione di non lasciare il monastero, non solo per il voto fatto ma anche per l'età avanzata e la malattia. Pretendeva che si presentasse all'assemblea un *χάρτην* contenente il suo punto di vista.

IV^a actio (16 novembre)

Il giorno successivo l'assemblea si riunì nuovamente e procedette alla terza citazione ufficiale. I membri dell'ultima delegazione tornarono accompagnati da alcuni uomini del monastero di Eutiche: il *presbyter* e archimandrita Abramio, i diaconi Eleusino, Costantino e Costanzo. Abramio ribadì l'impossibilità della presenza di Eutiche motivata da malattia e chiese il permesso di parlare in sua vece. Eutiche accettava la fede di Nicea e di Efeso, sosteneva di essere in pieno accordo con l'insegnamento di Cirillo e affidava all'assemblea un documento. Flaviano si mostrò sorpreso che l'accusato non volesse difendersi personalmente dinnanzi a padri e fratelli che non aveva ragione di temere: aveva lasciato il monastero per scendere in campo contro Nestorio, a maggior ragione doveva farlo quando era in discussione la sua ortodossia.

V^a actio (17 novembre)

Disposto ad accettare la difesa di Eutiche solo se si fosse presentato di persona, Flaviano, per facilitarne la presenza, fissò l'udienza alcuni giorni dopo (22 di novembre), accondiscendendo così alla richiesta dell'archimandrita, nonostante le proteste di Eusebio che richiedeva una condanna immediata.

VI^a actio (20 novembre)

I presbiteri Teofilo e Mamas, richiamati da Eusebio, riferirono di essere stati sottoposti da Eutiche a un esame dottrinale, benchè fosse chiaramente loro unico compito invitarlo alla sinodo. Eutiche aveva chiesto a Teofilo dove nella Sacra Scrittura avesse trovato "*due nature*", o dove i Padri avessero affermato che il *Logos* divino aveva due nature. Mamas aveva risposto con una domanda: il termine *ὁμοούσιος* si trovava forse nella Scrittura? Ma i padri lo avevano utilizzato, conferendogli autorità, aveva ribattuto Eutiche il quale, da quel momento in poi, aveva lasciato che il suo *presbyter* Narsete entrasse nei particolari di questo interrogatorio teologico, rifiutando di *φυσιολογεῖν τὸν Θεόν*.

¹⁹⁰ ACO II,1,1, 127.

¹⁹¹ Erano circa quaranta i monasteri del quartiere *Sykai* (nel lato opposto al Corno d'Oro) e a Calcedonia, v. H. BACHT, *Die Rolle*, 212.

¹⁹² Effettivamente Eutiche, come racconteranno successivamente alcuni archimandriti, il 12 novembre aveva cercato di far firmare il suo tomo a almeno tre di loro - Martino, Fausto e Giobbe - che però avevano rifiutato (ACO II,1,1, 133).

VII^a actio (22 novembre)

Lunedì 22 novembre ebbe luogo l'ultima sessione della sinodo. Il numero dei vescovi presenti non risulta facilmente definibile¹⁹³. Si trattava di una assemblea di circa quaranta persone. Prima che avessero inizio i lavori Flaviano aveva mandato i diaconi Filadelfo e Berillo, poi Crispino e Gioviano, a prendere Eutiche al suo monastero ma l'accusato era irreperibile. Giunse in seguito, scortato da numerosi monaci, soldati e ufficiali del Prefetto del Pretorio i quali, dinnanzi all'episcopio, rifiutarono di fare entrare il loro protetto sino a quando non gli fosse garantita l'immunità fisica. Il *silentarius* Magno, presente per precisa volontà dell'imperatore, lesse all'assemblea l'ἀπόκρισις imperiale in cui si imponeva che il patrizio Fiorenzo, uomo di comprovata ortodossia, sovrintendesse ai procedimenti¹⁹⁴. E alla presenza di Fiorenzo, per evitare qualsiasi contestazione, si rilessero i verbali delle sedute anteriori.

Fiorenzo gioca nel processo un ruolo di non facile comprensione. Convocato per proteggere Eutiche (benchè secondo Liberato avesse accettato l'incarico con riluttanza¹⁹⁵), è invece colui che lo incalza con insistenza fino a portarlo all'ammissione della perentoria negazione delle due nature, determinandone la scomunica. L'ipotesi di Schwartz è che Fiorenzo avesse cospirato con Dioscoro — attraverso la mediazione di Crisafio venduto al patriarcato di Alessandria — per agire congiuntamente con i suoi agenti nella capitale, allo scopo di far definitivamente condannare Eutiche per il suo rifiuto ai termini dell'Unione del 433: solo così Dioscoro avrebbe potuto prendere in mano la questione e sbarazzarsi dei colleghi di Costantinopoli e Antiochia¹⁹⁶. Il Draguet parla di ipotesi ingegnosa ma non sostenuta dalle fonti, dovuta «à la préoccupation d'accorder beaucoup — beaucoup trop — aux combinaisons de la politique sur le cours des controverses religieuses du V^e siècle»¹⁹⁷. E lungi dal vedere in Fiorenzo un «instrument de dessein ténébreux»¹⁹⁸, ne sottolinea l'ingenuità e l'incompetenza in materia teologica che lo portano, contro la sua volontà, a determinare la condanna di Eutiche.

Meno complicata, ma ugualmente poco credibile l'ipotesi di Sellers che non respinge la complicità di Fiorenzo con Alessandria ma per un altro scopo: portare deliberatamente alla momentanea condanna di Eutiche e ottenere la convocazione di un nuovo concilio ecumenico che avrebbe determinato la piena riabilitazione di Eutiche e dunque un trionfo ancor più clamoroso su Flaviano¹⁹⁹.

Vennero lette come di consueto le minute delle sessioni anteriori. Ma quando si giunse alla Formula di Unione Eusebio gridò:

¹⁹³ E ci sono infatti discrepanze nelle opinioni degli studiosi, v. H.L. II, 534.

¹⁹⁴ ACO II,1,1, 137-138. Su Fiorenzo v. PLRE II Florentius⁷; R.GUILLAND, *Patrices des IV^e et V^e siècles*, in *Titres et fonctions de l'Empire byzantine*, London 1976, 149; R.DELMAIRE, *Les dignitaires laïcs au concile de Chalcedoine. Notes sur la hiérarchie et les présences au milieu du V^e s.*, «Byzantion» 54 (1984), 141-175.

¹⁹⁵ Liberato, *Breviarium* XI; anche l'autore delle *Gesta de nomine Acacii* (CSEL XXXV, I,441) afferma che la condotta di Fiorenzo nel processo non fu chiara e non piacque all'imperatore («offenditur imperator»).

¹⁹⁶ E.SCHWARTZ, *Der Prozeß*, 85-86.

¹⁹⁷ R.DRAGUET, *La christologie*, 442 n.2.

¹⁹⁸ R.DRAGUET, *ibidem*.

¹⁹⁹ R.V.SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 63-64.

"Questo è ciò che egli non vuole confessare! Ha sempre affermato il contrario sia nelle conversazioni con i suoi interlocutori sia nelle prediche!"²⁰⁰

Fiorenzo, forse per aiutarlo, chiese che Eutiche venisse interrogato su ciò che credeva, e sul perché si ostinasse a rifiutare la dottrina delle due nature contenuta nella Formula del 433. Nonostante l'opposizione di Eusebio, Eutiche ottenne di esprimersi sulla propria posizione teologica. Avrebbe voluto farlo attraverso la lettura di un documento che aveva portato con sé ma non ottenne il permesso di Flaviano (il procedimento giuridico richiedeva una professione esposta oralmente dall'imputato); si limitò quindi a pronunciare una confessione di fede sulla Trinità e l'Incarnazione. Da questo momento il processo assunse un ritmo più concitato e Flaviano, sostenuto da Basilio di Seleucia e da Seleuco di Amasea, gli chiese di affermare le due nature dopo l'unione, e la consustanzialità di Cristo con il Padre secondo la divinità e con la madre e con gli uomini secondo l'umanità, incalzandolo con un ragionamento che aveva tutto l'aspetto di un sillogismo:

"Se la madre è consustanziale a noi, del tutto consustanziale a noi, anche lui, il Figlio, è consustanziale a noi!"²⁰¹

Ma su Eutiche tale logica non fece presa; benché per un momento giungesse ad ammettere che *"Egli, secondo la carne è consustanziale a noi"*, ciò fu solo per non contraddire l'autorità dei vescovi. Successivamente, richiamando l'attenzione dei presenti, tentò di spiegare il perché, sino a quel momento, della sua opposizione:

"Sino ad oggi non l'ho detto perché confesso che quello è il corpo di Dio; fai attenzione? non ho detto corpo di un uomo il corpo di Dio, ma l'ho detto corpo umano e ho detto che il Signore si è incarnato dalla Vergine. Se però è necessario dire dalla Vergine e consustanziale a noi, io dico anche questo, signore, ma lo confermo figlio unigenito di Dio, Signore del cielo e della terra, regnante con il Padre con il quale Egli siede ed è lodato. Non dico infatti consustanziale, quasi negando che Egli è figlio di Dio. Prima non lo dicevo ma ti dico che, penso, prima non lo dicevo però io lo dico perché la Santità vostra l'ha detto!"²⁰²

"Dunque per necessità e non per convinzione confessi la retta fede?" gli chiese Flaviano, e il monaco candidamente rispose:

"Precisamente signore, è così. Fino a questo momento temevo di dirlo, perché so che il Signore è il nostro Dio, e non volevo farlo oggetto di ragionamenti umani. Poiché però la santità vostra lo autorizza e lo insegna, io lo dico!"²⁰³

Del verdetto finale del patrizio Fiorenzo (*"Chiunque non dice 'di due nature' e 'due nature' non crede rettamente"*) Eutiche accettò la formula *'di due nature'* solamente perché costretto, e, abilmente, vi introdusse un *"prima"* e un *"dopo l'Unione"* che rendeva equivoca l'espressione:

"Confesso che nostro Signore era di due nature prima dell'unione ma dopo l'unione confesso una sola natura!"²⁰⁴

²⁰⁰ ACO II, I, 1, 144.

²⁰¹ ACO II, I, 1, 142.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ ACO II, I, 1, 143.

Ma ormai la sinodo era giunta a una decisione: “*Colui che accetta una fede perché costretto non crede rettamente*”. Flaviano pronunciò la sentenza di scomunica e deposizione. Con le sue ammissioni l’archimandrita aveva fatto capire di essere un seguace di Valentino e Apollinare; benchè esortato innumerevoli volte, aveva rifiutato di accettare il dogma ortodosso; meritava perciò di essere privato della sua carica di archimandrita (la scomunica sarebbe stata estesa a quanti dei suoi monaci non l’avessero accettata). Ventinove vescovi²⁰⁵ presenti e ventitrè archimandriti costantinopolitani²⁰⁶ firmarono il documento, copie del quale vennero inviate a Roma e alle gerarchie episcopali d’Oriente.

Mentre Flaviano informava immediatamente i vescovi orientali dell’esito della *endemousa* inviando loro da sottoscrivere gli incartamenti della condanna di Eutiche²⁰⁷, non scrisse al papa se non a fine gennaio. L’epistola 22²⁰⁸ — breve

²⁰⁴ ACO II,I,1,143¹⁰⁻¹¹. Ha scritto A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo* I,2, 931: “*Distinguendo le due espressioni discusse secundum prius et posterius, egli introduceva implicitamente nella locuzione di due nature un contenuto temporale e genetico che alla fine costrinse i duofisiti a non fare più uso di quella formula. Sebbene si dissociasse dall’insegnamento di Eutiche Dioscoro continuò a usare a Calcedonia la stessa distinzione dell’archimandrita: accetto di due nature, non accetto le due*” (τὸ ἐκ δύο δέχομαι, τὸ δύο οὐ δέχομαι).

²⁰⁵ ACO I,I,1, 145-148; Zaccaria il Retore parla di 31 vescovi e 21 archimandriti (HE 2,2, ed. Brooks, I,86); la traduzione latina (ACO II,II,1, 20-21) menziona infatti 31 vescovi, ma 18 archimandriti. I vescovi (oltre a Flaviano) erano: 1. Saturnino v. di Marcianopoli, 2. Basilio v. di Seleucia d’Isauria, 3. Seleuco v. di Amasea nell’Ellesponto, 4. Eulalio v. di Calcedonia, 5. Timoteo, 6. Doroteo v. di Neocesarea, 7. Euterico v. di Smirne, 8. Callinico v. di Apamea in Bitinia, 9. Cecropio v. di Sebastopoli, 10. Longino v. di Chersoneso, 11. Trifone v. di Chios, 12. Paolo v. di Apollonia, 13. Saba v. di Paltos, 14. Gioviano v. di Dibello, 15. Giuliano v. di Chios, 16. Saviniano v. di Termesos, Eudocia e Giobia, 17. Pionio v. di Troia, 18. Cossino v. di Ierocesarea, 19. Giovanni v. di Hyrcane, 20. Diaferenzo v. di Olba, 21. Giuliano v. di Mostene, 22. Romano v. di Eudoxiopoli, 23. Eudoxio v. di Bosforo, 24. Tomas v. di Valentinianopoli, 25. Aurelio v. di Oppitana, 26. Timoteo v. di Primopoli, 27. Genetlio v. di Argo, 28. Melitopongo v. di Giuliopoli.

²⁰⁶ Andrea *presbyter* e archimandrita, Fausto *presbyter* e archimandrita, Martino *presbyter* e archimandrita del monastero di Dione, Manuele *presbyter* e archimandrita, Pietro *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Talassio, Giobbe *presbyter* e archimandrita, Antioco *presbyter* e archimandrita del monastero del Theotekno, Abraham *presbyter* e archimandrita, Teodoro monaco e archimandrita, Teodoro *presbyter* e archimandrita degli Egiziani, Pienzio *presbyter* e archimandrita del *martyrium* dei Piccoli Infanti, Flaviano archimandrita del monastero di S.Hermes, Eusebio *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Elia, Trifone archimandrita, Giacobbe diacono e archimandrita dei Siri, Elpidio *presbyter* e archimandrita, Paolo *presbyter* e archimandrita dell’Aithrion, Caroso *presbyter* e archimandrita, Asterio *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Lorenzo, Callinico monaco e archimandrita del monastero di Teodoto, Germano *presbyter* e archimandrita, Marcello *presbyter* e archimandrita.

²⁰⁷ Si vedano in V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 78-79 nn.101-102, le lettere inviate da Flaviano a Domno e a Teodoreto; per la prima cfr. ACO II,I,1, 182, per la seconda Perry, 292.

²⁰⁸ ACO II,I,1, 36-37; *versio* latina in ACO II,II,1, 21-22: il vescovo di Costantinopoli invia a Leone la *πρόξις* di condanna di Eutiche, e gli chiede di farla conoscere ai vescovi a lui subordinati. Cfr. V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 80 n. 103. La lettera venne inviata

missiva in cui Flaviano traccia in poche linee la posizione dottrinale di Eutiche, e quindi la propria — costituisce il pomo della discordia: non si sa quando fu inviata da Flaviano né quando giunse a Roma, e nemmeno se essa fu la prima informazione recata al pontefice nel momento stesso in cui venivano informati i vescovi orientali, o piuttosto una seconda informazione, posteriore a un'altra mai giunta a destinazione²⁰⁹. Quantunque l'*appellatio* di Eutiche non fosse certo avvenuta canonicamente (aveva avuto luogo quando l'assemblea si era già sciolta e nel mezzo del tumulto generale), Flaviano avrebbe dovuto informare il pontefice per non essere preceduto, come poi accadde, da Eutiche.

Il motivo del ritardo con cui Flaviano decise di informare Leone deve forse rintracciarsi nel timore che il pontefice, già in contatto epistolare con il monaco²¹⁰, continuasse, nelle sue relazioni con l'Oriente, la politica di delega completa al vescovo alessandrino dispiagata dal predecessore. Lo stesso Leone, quando era diacono di papa Celestino, aveva gestito l'attiva partecipazione romana nei dibattiti cristologici del 428-431 in completa sintonia con la teologia e la politica ecclesiastica di Cirillo.

1.6 IL NUOVO AGGIORNAMENTO DELLA CAUSA CONTRO IBAS: INCHIESTE A BERITO E A TIRO

Nonostante gli avvenimenti costantinopolitani, il caso di Ibas, rinviato — d'accordo con la *sacra* del 27 ottobre 448 — a un nuovo procedimento, fu trattato insieme con quello del nipote Daniele di Charres e di Giovanni di Teodosiopoli, nel febbraio del 449 in Fenicia, in due concili, o in due sessioni del medesimo concilio, svoltisi a Berito e a Tiro²¹¹.

A Berito il tribunale composto da Fozio di Tiro, Uranio di Imeria ed Eustazio di Berito, affiancati dal diacono Eulogio, rappresentante del vescovo di Costantinopoli, e dal tribuno Damascio²¹², accolse i libelli di accusa dei quattro chierici edesseni Samuele, Ciro, Eulogio e Maras, contenenti numerosissimi *capita*

probabilmente a principio del 449; giunse solo dopo il 18 febbraio, perchè in questa data il papa deplora che Flaviano non gli abbia ancora mandato alcuna informazione su Eutiche.

²⁰⁹ S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 17-18.

²¹⁰ Eutiche era in contatto con Leone già dall'aprile-maggio del 448: la prima lettera del papa a lui destinata è datata 1 giugno 448 (ACO II,IV, 3).

²¹¹ Gli Atti di Tiro e Berito furono letti a Calcedonia, nella X^a sessione dedicata a Ibas. Gli Atti di Berito (ACO II,I,3, 19-34, trad. latina ACO II,III,3, 23 sgg.) contengono quelli di Tiro (ACO II,I,3 14-16). Ci sono state numerose discussioni sulla cronologia dei due concili, in particolare su quale sia anteriore all'altro. Si trattava forse invece di due sessioni di uno stesso concilio? Cfr. H.L. II, 494-497, che però non giunge a nessuna soluzione definitiva. Sembra di poter affermare che la riunione di Berito sia anteriore a quella di Tiro in cui si arriva a una conclusione, anche se provvisoria, della vicenda del vescovo di Edessa. Cfr. R.V.SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 54 n.3. Il resoconto degli avvenimenti è poi completato negli Atti siriaci. È il presbitero Samuele a narrarli nel corso di una ulteriore inchiesta svoltasi il 12 aprile 449; cfr. Liberato, *Breviarium X-XIII*. Mentre Ibas è presente, sono invece assenti il nipote Daniele e Giovanni. Forse Daniele aveva già 'presentato le dimissioni' e abbandonato la sede di Charres (Perry, 156).

²¹² PLRE II,342 Damascius¹.

(appropriazione indebita di beni ecclesiastici, nepotismo, nomina di sacerdoti indegni, simonia, complicità in magia²¹³), ma non lo condannò. Dal punto di vista dogmatico gli si rimproverava di aver chiamato eretico Cirillo. Ma dopo la lettura della sua epistola *ad Marim* non poteva non apparire chiaro come all'indomani della Formula di Unione fosse tornato in comunione con lui. Un documento firmato da quindici preti, trentanove diaconi e quattordici suddiaconi e lettori di Edessa chiedeva che il vescovo, ritenuto ortodosso, potesse tornare al suo gregge²¹⁴.

A Tiro, di fronte al tribuno e notario Damascio, le parti cercarono di raggiungere un accordo. Visto che Ibas prometteva di impegnarsi a predicare a Edessa contro Nestorio, di amministrare i beni ecclesiastici rettamente servendosi di economi, di accettare la Formula di Unione, e di perdonare i suoi accusatori, esaudendo la richiesta di una parte del clero edesseno, gli venne concesso di tornare alla sua chiesa per la Pasqua ormai prossima (27 marzo). La sentenza di assoluzione fu messa a verbale a Tiro il 25 febbraio 449, nonostante la proteste di Uranio.

La vittoria di Ibas era sicuramente conseguenza del processo che nel precedente novembre a Costantinopoli aveva determinato la momentanea sconfitta di Eutiche.

REVISIONE DEL GIUDIZIO DI BERITO E DI TIRO A EDESSA

Quando Ibas tornò alla sua sede, nel marzo del 449, trovò grandi manifestazioni popolari contro di lui e a favore della cristologia monofisita. La violenza dispiegata era tale che dovette chiedere protezione al *magister militum*, e la folla così ostile che anche il *comes ordinis primi* e *praeses* dell'Osroene, Chaereas²¹⁵, incaricato dal governatore provinciale di condurre la nuova indagine dovette, il 12 aprile, entrare in città accompagnato dai suoi uomini e solo grazie alla protezione di una scorta poté giungere sino al *Martyrium* di S.Zaccaria. Qui si era radunata una folla immensa (*"l'assemblea degli abitanti della città di Edessa, insieme agli archimandriti e ai monaci, alle donne e agli uomini della città"*²¹⁶) che invocava la memoria di Rabbula, acclamava a favore di Dioscoro e chiedeva, con la condanna del nestoriano Ibas, un nuovo vescovo ortodosso per la città.

*"Nessuno vuole Ibas come vescovo! Nessuno vuole il nemico di Cristo! Il confidente di Nestorio in esilio! Il depredatore del Tempio all'esilio! Ibas ha derubato la chiesa! Ibas ha rubato alla chiesa! I suoi parenti hanno preso l'oro della chiesa! Ciò che appartiene alla chiesa deve essere restituito alla chiesa! Ciò che è del povero deve essere restituito al povero!.....Santo Rabbula, assistici! ...Ibas ha corrotto la fede di Efeso! Ibas ha corrotto la fede di Cirillo! Imperatori, rifiutatelo! Date un nuovo vescovo alla metropoli! Molti anni a Dioscoro! Alessandria sia conservata città dell'ortodosso!..."*²¹⁷

Due giorni dopo, il 14 aprile, il *presbyter* Micalas presentò a Chaereas, affinché la inviasse al governatore civile, agli eparchi e al *magister militum* Zenone,

²¹³ Per l'elenco dettagliato delle imputazioni v. ACO II,1,3, 26-40.

²¹⁴ ACO II,1,3,15.

²¹⁵ PLRE II,282 Flavius Thomas Iulianus Chaereas.

²¹⁶ Perry, 44-45.

²¹⁷ Perry, 46.

una petizione firmata da rappresentanti di tutti gli strati della società (“chierici, archimandriti, monaci, persone che avevano fatto voti, artigiani e abitanti della città”²¹⁸) in cui venivano ribadite le accuse di eresia, di malversazione e appropriazione indebita di beni ecclesiastici a carico del vescovo. La petizione, stilata in presenza di alcuni rappresentanti ecclesiastici (i presbiteri Micalas, Asterio e Patroino; i diaconi Sabbatio e Sabba), monastici (Elia e Giamblico) e laici (sottoufficiali del governatore civile, membri delle corti, ταξεῶται e παλατῖνοι, nonché alcuni curiali), chiedeva una revisione degli Atti di Berito²¹⁹: Ibas era potuto uscire indenne, libero dalle accuse, solo perchè “aveva fatto il viaggio insieme ai suoi accusatori”, e aveva adottato una linea di difesa alla luce delle informazioni da loro ricevute. Nei quattro giorni successivi alla presentazione della petizione la città intera, esplosa in rivolta, aveva instancabilmente acclamato la sua protesta.

Il tribunale di Chaereas pretese che le accuse lette da Micalas fossero seguite dalla deposizione sotto giuramento di ciascun membro del clero edesseno in ordine gerarchico (dieci preti, venti diaconi, nove suddiaconi, undici monaci, in tutto cinquanta persone)²²⁰. Su richiesta di un potente personaggio di Edessa, il *comes* Teodosio, di cui gli oppositori si erano assicurati il patronato, e di altre autorità civili locali, dopo nuovi violenti disordini, il giorno 18 ebbe luogo, Chaereas presidente, l'istruttoria finale del caso: il *presbyter* Samuele espone i fatti avvenuti ad Antiochia l'autunno precedente e quelli svoltisi a Berito e Tiro nel febbraio e, come già a Berito, anche in questo caso venne letta l'epistola di Ibas *ad Marim* in cui ora, però, si riscontrarono i pericolosi germi del nestorianesimo. Si redassero tre rapporti, copie dei quali furono inviate da Chaereas a Flaviano, a Dioscoro, a Domno, a Giovenale, ai vescovi di Tiro e di Berito, al prefetto del pretorio, a Protogene *consul*, ad alcuni membri del senato e al *magister officiorum*, Marziale, che provvide a informare l'imperatore²²¹. Trasmessi a Costantinopoli, tali rapporti indussero, forse, l'imperatore a coinvolgere nel conflitto in modo ancora più massiccio i monaci²²².

I.7 NUOVI DISORDINI A COSTANTINOPOLI. EUTICHE E L'APPELLATIO A ROMA

Nel frattempo, terminata la *synodos endemousa* e resa nota la sentenza contro Eutiche, nuovi violenti disordini si erano verificati a Costantinopoli. L'archimandrita, in balia di una folla inferocita, radunata intorno all' *episcopeion* e

²¹⁸ Perry, 48.

²¹⁹ Perry, 60-63.

²²⁰ Perry, 75-83.

²²¹ Perry, 109.

²²² Il rapporto di Chaereas contiene vari documenti conservatici negli Atti siriaci: un libello del clero e del popolo edesseno contro Ibas; alcune testimonianze raccolte a viva voce da Chaereas durante la sua inchiesta; le lettere di Chaereas ai destinatari del rapporto; è una di queste lettere, indirizzata “agli illustri Flavio, Fabris, Romano, Protogene, console ordinario per la seconda volta, e agli eparchi Albino e Salomon”, a testimoniare le accuse lanciate ad Edessa contro Ibas il 12-13 aprile in presenza del clero regolare e secolare; Chaereas prometteva di riferirne dettagliatamente al “maestro del mondo”.

all'*agorà*, insultato come eretico e manicheo, dovette ricorrere alla protezione militare²²³.

L'opinione popolare era divisa. Anche la comunità monastica, che negli ultimi cinquanta anni aveva sempre osteggiato il vescovo della capitale²²⁴, si trovava ora frazionata in due gruppi²²⁵ e numerosi archimandriti, forse anche contro le aspettative dello stesso Eutiche, concedevano il loro appoggio a Flaviano. L'opposizione, guidata dall'archimandrita Fausto, figlio probabilmente dell'autorevole monaco Dalmazio che tanta parte aveva avuto nelle vicende del I concilio efesino, rivendicava ai danni di Eutiche, in ragione di una trasmissione familiare dell'autorità, la *leadership* della comunità monastica costantinopolitana²²⁶. All'indomani della *endemousa* Fausto doveva aver informato papa Leone dei dissensi dottrinali che turbavano i monaci della capitale²²⁷: dal tono della risposta comprendiamo che Leone, pur non conoscendo bene le *fidei questiones* dibattute in Oriente, già presagiva la gravità dei futuri accadimenti²²⁸. Oltre alle incomprensioni in materia di fede, anche tensioni socio-economiche alimentavano, aggravandole, tali conflittualità²²⁹: secondo il Gregory i monaci più poveri, non inquadrati nella struttura monastica regolare, che vivevano al di fuori delle comunità monastiche cittadine, sostenevano Eutiche, altri, con più risorse, erano fedeli al vescovo Flaviano²³⁰.

Eutiche non aveva affatto intenzione di venire a patti con il verdetto della *σύνοδος ἐνδημοῦσα* e si mise subito all'opera per precedere i suoi avversari. Si appellò innanzitutto all'imperatore²³¹; poi presentò una protesta formale contro la sentenza di scomunica e manifestò l'intenzione di appellarsi anche "*al santo concilio dei vescovi di Roma, Alessandria, Gerusalemme e Tessalonica*"²³².

²²³ ACO II,II,1, 95; ACO II,IV, 3.

²²⁴ G.DAGRON, *Les moines et la ville*, 271-272.

²²⁵ Leone ep. 21. Il *libellus fidei*, ampliato, sarà poi presentato a Efeso II.

²²⁶ T.E.GREGORY, *Vox Populi*, 135 ritiene poco probabile che si tratti di un omonimo; cfr. H.BACHT, *Die Rolle*, 218. La successione di Dalmazio era rivendicata da altri gruppi monastici a favore di Ipazio, v. Callinico, *Vie d'Hypatios*, 82 e 137; ricordiamo che Dalmazio, *ex-scholarius* costantinopolitano, a sua volta era il successore di Isacco, avversario di Giovanni Crisostomo (*Vita Dalmatii*, ed. Banduri, *Imperium Orientale* vol. II, Parigi 1711, 695-710 *versio* latina in AA.SS, 1 agosto, 213-224); su Dalmazio e Isacco v. poi A.CARILE, *Santi aristocratici e santi imperatori*, in *Oriente cristiano e santità*, a cura di S.Gentile, Venezia 1998; altre informazioni ci vengono da Nestorio, *Le livre d'Héraclide*; per quanto concerne il ruolo delle gerarchie monastiche nella sinodo del 431, v. G.DAGRON, *Les moines et la ville*, 231-234; R.TEJA, *La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica*, in *El Cielo en la tierra. Estudios sobre el Monasterio Bizantino*, a cura di P. Bádenas et alii, Madrid 1997, 1-19.

²²⁷ Fausto era uno degli archimandriti a cui Eutiche si era rivolto chiedendo di firmare il suo *τόμος περί τῆς πίστεως* (ACO II,I,1, 127).

²²⁸ ACO II,IV,5²⁸: "*Si quae vero fidei quaestiones inveniuntur ammonemus ut de his quae ad communem utilitatem pertinent latius nobis scribas*".

²²⁹ H.BACHT, *Die Rolle*, 197-243.

²³⁰ La divisione proposta dal Gregory è probabilmente frutto di un'eccessiva schematizzazione. Torneremo sull'argomento in una sezione successiva della nostra ricerca.

²³¹ ACO II,I,1, 147.

²³² ACO II,I,1, 175. Si ignora se si fosse realmente appellato. Benché il testo della *appellatio* non sia incluso nei verbali, è comunque probabile che Eutiche si fosse premurato di informare almeno i vescovi da cui si aspettava di essere sostenuto. R.V.SELLERS, *The*

Delle lettere probabilmente inviate ai detentori delle principali cattedre d'Oriente e Occidente conserviamo solo il *libellus appellationis* indirizzato al vescovo di Roma, Leone, alla cui autorità morale, immune dal sospetto di eresia, era prassi ricorrere nel caso di una condanna dottrinale²³³. Il pontefice lo ricevette agli inizi del febbraio 449 — quindi il libello doveva quindi essere stato redatto a fine dicembre o al principio di gennaio — insieme alla lettera dell'imperatore che lo accompagnava²³⁴. Si trattava di un ampio *dossier* di documenti²³⁵ mediante il quale Eutiche esponeva la propria versione dei fatti. Nonostante l'età avanzata e la malattia era stato costretto a comparire dinnanzi al tribunale costantinopolitano; obbligato a confessare le due nature e ad anatemizzare i dissenzienti, aveva opposto un netto, motivato rifiuto: non aggiungere nulla alle decisioni delle sinodi di Nicea e di Efeso, rispettare la dottrina di Giulio e Felice di Roma, di Atanasio, di Gregorio il Taumaturgo, dei due Gregori, di Attico e di Proclo, e non voler ragionare su Dio²³⁶. Aveva inoltre proposto che fosse il vescovo di Roma, cui si era appellato, a dirimere la questione dal momento che i suoi accusatori durante la *σύνοδος* avevano letto una condanna precedentemente stilata²³⁷. Insieme alla lettera, che si concludeva con la richiesta e di un giudizio imparziale e di protezione, Eutiche inviava quattro documenti: una copia del *libellus accusationis*²³⁸ di Eusebio di Dorileo, il proprio *libellus fidei* non accolto fra gli atti sinodali perché arbitrariamente respinto da Flaviano, un'antologia *ex patrum testimoniis* composta di un fluorilegio di tredici passi²³⁹ contenenti la formula della *μία φύσις*, e una copia della *contestatio*²⁴⁰ diffusa a Costantinopoli per difendere *coram populo* la propria ortodossia.

Council of Chalcedon, 70 n.1, suppone che l'*appellatio* fosse rivolta oltre che a Leone anche ai patriarchi d'Oriente per l'uso del plurale - poteva trattarsi di una lettera circolare in cui veniva cambiato il nome del destinatario - ma L'HORN, *Petrou Kathedra*, 19 sgg., non è dello stesso parere. Altro problema che si pone è insito nella formula "appello al concilio". Si può prendere in considerazione la possibilità che in un momento di affermazione dell'autorità di sedi già prestigiose, le sinodi episcopali si fossero già trasformate in sinodi patriarcali, v. E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 231.

²³³ P.KARLIN HAYTER, *Activity of the Bishop of Constantinople outside his Paroikia between 381 and 451*, in *ΚΑΦΗΓΗΤΡΙΑ, Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, a cura di J.Christostomides, Camberley 1988, 182-183.

²³⁴ Non conosciamo la lettera dell'imperatore se non dalla risposta del pontefice, v.ACO II,IV, 2.

²³⁵ Tutto questo carteggio ci è stato conservato solo in due *versiones latinae*: ACO II,II,1, 33 (coll. Nov.) e ACO II,IV, 143 n.108.

²³⁶ ACO II,II,1, 34 (= II,IV, 145): "*Non ausus...disputare de natura verbi Dei, qui est incarnatus ultimis diebus in utero virginis Mariae non se imminuens neque demutans sed secundum veritatem et non figuratim sicut ipse voluit, induit hominem*".

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Questo documento è conservato nell'originale greco perchè è contenuto negli Atti della sinodo costantinopolitana: v. ACO II,I,1, 100.

²³⁹ Dei tredici passi solo nove solo genuini. Quattro, fra i quali alcuni estratti della epistola a Denis (v. V.H.LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen I*, Tübingen 1904 (257-259) sono erroneamente considerati da Eutiche di papa Giulio I. In realtà sono falsi apollinaristi. Per gli altri v. B.EMMI, *Leone ed Eutiche*, 16, che ne fornisce una approfondita analisi.

²⁴⁰ Il testo della *contestatio* si trova in ACO II,I,1, 33.

Eutiche scrisse anche al metropolita di Ravenna, Pietro Crisologo²⁴¹, sperando forse in un suo aiuto per influenzare la corte occidentale: la risposta dell' *antistes* ravennate fu assai prudente: non poteva giudicare prima di aver ricevuto la debita informazione anche da parte di Flaviano. Comunque solo al papa spettava la sentenza di riabilitazione.

Poichè la versione dei fatti espostagli da Flaviano in una scarna epistola partita da Costantinopoli dopo quella di Eutiche²⁴², era assai diversa, il pontefice rifiutò di esprimere un giudizio prima di essere ulteriormente informato²⁴³. Il 18 febbraio, in risposta a una missiva che perorava la causa del monaco e lanciava pesanti accuse contro il 'partito' antiocheno, Leone scrisse all'imperatore che, pur lodando il suo impegno, la *piissima cura* "ne in populo dei aut schismata aut haereses aut ulla scandala conualescant", non poteva ancora propendere per alcuno dei due contendenti: "*sed prius de quibus eum aestiment arguendum, instrui nos oportet ut possit congrue de bene cognitis iudicari*"²⁴⁴. Il papa in questa data, come emerge anche da una epistola a Flaviano²⁴⁵, non ha ancora trovato nella posizione dottrinale di Eutiche quel "*quid contra antiquam fidem novitatis*" e chiede al vescovo di Costantinopoli di fargli sapere "*qua iustitia a communione ecclesiae fuerit separatus*". Pare che il pontefice sia tutt'altro che mal disposto nei confronti di Eutiche e che non veda nulla di eterodosso nella sua posizione dottrinale²⁴⁶ e di conseguenza non consideri giusta la separazione dalla comunione ecclesiastica inflittagli da Flaviano²⁴⁷. Sul piano procedurale indignato si mostra invece con il vescovo di Costantinopoli per l'eccessivo temporeggiare e per la scarsa efficienza in una questione tanto delicata. Il papa ha la sensazione che la forma giuridica del processo canonico non sia stata immune da irregolarità dal momento che la professione di fede di Eutiche, conforme a quella dell'accusatore, non era stata letta e l'*appellatio* non era stata accolta, come esigeva invece la prassi canonica²⁴⁸.

²⁴¹ Conserviamo la risposta in ACO II,I,2, 45-46 e II,III,1, 6.

²⁴² ACO II,I,1, 38, versione latina in ACO II,II,1, 23-24. V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 82, ritiene che venne inviata a Leone prima del 30 marzo 449. Flaviano chiedeva a Leone di aderire (συνψηφίζεσθαι) alla deposizione di Eutiche: una sua lettera sarebbe stata sufficiente a ricomporre la pace e a evitare il concilio che si era annunciato.

²⁴³ Ibidem: "*Quid autem in Costantinopolitana ecclesia turbationis acciderit, quod ita fratrem et coepiscopum meum Flavianum potuerit commovere, et Eutychem presbyterum communione privaret, nondum potui evidenter agnoscere*".

²⁴⁴ ACO II,IV, 3-4, ep.24.

²⁴⁵ ACO II,IV, 5⁹⁻¹⁰.

²⁴⁶ Leone nutre però alcuni dubbi riguardo ai passi di lettere attribuite a papa Giulio e assenti negli archivi papali e decide infatti di affidare il carteggio a un chierico romano affinché compia una indagine. Per la risposta dell'anonimo chierico sulla dottrina di Eutiche v. ACO II,IV, 145.

²⁴⁷ V. a tal proposito J.F. RIVERA RECIO, *San León Magno y la herejía de Eutiques desde el sínodo de Constantinopla hasta la muerte de Teodosio II*, «Revista Española de Teología» 9 (1943), 31-58.

²⁴⁸ Dal *libellus accusationis* di Eusebio Leone riceve l'impressione che le imputazioni siano state molto generiche. Come il papa scrive all'imperatore: "*Eusebii autem accusatorii libellus, cuius exemplaria ad nos memoratus presbyter misit, de obiectionum evidentia nihil habebat et cum presbytero haereseos crimen intenderet quem tam in eo sensu argueret, non evidenter expressit*" (ACO II,IV,3). Secondo E.SCHWARTZ, *Der Prozeß*, 66 n. 1, non c'è rimprovero da parte di Leone. Da un punto di vista giuridico enunciare il reato senza

Alla lettera di rimprovero, Flaviano invia sollecito il *libellum appellationis* di Eutiche e il proprio resoconto degli avvenimenti corredato dagli atti della sessione conclusiva della *endemousa* (quella del 22 novembre)²⁴⁹: vi erano riportate le affermazioni dottrinali di Eutiche che mostravano inequivocabilmente il rinnovarsi dell'eresia di Valentino e Apollinare, e vi era criticato con fervore l'atteggiamento dell'archimandrita, ostinato, protervio, ingiurioso, anche dopo il processo. Affermava di non sapere nulla dell'*appellatio*. Eutiche aveva mentito. Si auspicava perciò che il papa volesse confermarne la sentenza di scomunica per evitare la convocazione di un concilio — di cui tanto già si parlava — che avrebbe propagato e diffuso in tutta la Chiesa l'errore e il turbamento da cui era stata investita la chiesa di Costantinopoli²⁵⁰.

Eutiche, nel frattempo, si era adoperato per influenzare l'opinione pubblica, assai divisa. Ma nonostante una predicazione condotta oltre che nel proprio, in altri monasteri costantinopolitani, non era riuscito a mobilitare l'intero *tagma* della numerosa e potente comunità monastica²⁵¹.

Mentre affiggeva cartelli (*libelli contestatorii*)²⁵² nelle piazze di Costantinopoli, Flaviano, dal canto suo, faceva diffondere la sentenza resa contro Eutiche nelle chiese²⁵³ e nei monasteri cittadini dove venne sottoscritta da ventitré archimandriti²⁵⁴ minacciati di scomunica se non si fossero allontanati dalla comunione con lui; perfino nel suo monastero, dai confratelli di Eutiche, Flaviano ottenne che non fosse riconosciuto quale loro abate, e che né il suo magistero spirituale né la sua gestione patrimoniale vi fossero accettati²⁵⁵. Flaviano aveva inviato copie della sentenza anche ai vescovi d'altre province²⁵⁶.

Nel libello di difesa presentato alla II^a sinodo efesina Eutiche deplorerà che Flaviano avesse inviato gli incartamenti della sua condanna solo ad alcuni vescovi orientali (Domno d'Antiochia, nel II concilio di Efeso, asserirà infatti di aver firmato l'atto di deposizione di Eutiche ricevuto da Costantinopoli) ma non a quelli a cui egli si era appellato, fra cui Dioscoro e Giovenale²⁵⁷. Flaviano intanto faceva

specificarlo era normale. A noi sembra che il papa ne fosse invece infastidito. Il pontefice crede poi che l'*appellatio* sia avvenuta *in ipso iudicio*: "*adeo ut in ipso iudicio libellum appellationis se asserat obtulisse nec tamen fuisse susceptum*" (ACO II,IV, 3).

²⁴⁹ ACO II,I,1, 38-40; trad. latina in ACO II,II,1, 23-24.

²⁵⁰ ACO II,I,1,40: οὗτος γὰρ καὶ ἡ ἐπαναστάσα αἴρεσις καὶ ἡ δι' αὐτὴν ταραχὴ εὐμαρῶς καταργηθήσεται τοῦ θεοῦ συννεργούντος διὰ τῶν ὑμετέρων ἱερῶν γραμμάτων καλωθῆσεται (...) ὥστε μὴ τὰς ἀπανταχόσε ἀγιωτάτας ἐκκλησίας διαταραχθῆναι.

²⁵¹ Come mostra la corrispondenza fra Leone e gli archimandriti costantinopolitani, la maggioranza dei monasteri aderiva alla causa di Leone e Flaviano più che a quella di Eutiche (ACO II,IV, 31).

²⁵² Una di queste *contestationes* si trova in ACO II,I,1, 35¹⁵⁻³².

²⁵³ "*In varie chiese e nei monumenti dei santi*" (ACO II,I,1, 95).

²⁵⁴ Gli Atti nella *versio* latina (ACO II,II,1, 20-22) parlano di 31 vescovi e di 18 archimandriti. Nel testo greco 7 dei 23 firmano attraverso rappresentanti. T.E.GREGORY, *Vox populi*, 157 suppone che gli archimandriti favorevoli a Eutiche fossero assenti e che i monaci dei loro monasteri fossero stati persuasi ad appoggiare la causa di Flaviano. Eutiche dice infatti che c'erano state delle pressioni. La testimonianza di Zaccaria Retore (H.E. II,2) parla di 31 vescovi e 22 archimandriti.

²⁵⁵ Una intromissione senza precedenti come lamenterà Eutiche con il papa, ep. 21.

²⁵⁶ V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 78-79.

²⁵⁷ ACO II,I,1, 96¹⁻⁴.

strappare dai muri le *contestationes* di Eutiche evidenziando, mediante una incalzante propaganda, la somiglianza della sua dottrina con il manicheismo²⁵⁸, e reclutava adesioni in Siria dove già contava sull'appoggio di Domno e Teodoreto. Quest'ultimo, in una epistola recapitatagli tramite il lettore Ipazio, si rallegrava della vittoria: finalmente la menzogna aveva ceduto allo splendore della verità²⁵⁹.

Già da tempo l'archimandrita chiedeva con insistenza all'imperatore la convocazione di un concilio generale²⁶⁰. Aveva scritto anche al papa, e a Dioscoro che lo aveva riammesso nella comunione ecclesiastica, annullando, pur non avendone la competenza giurisdizionale, la sentenza di scomunica pendente su di lui²⁶¹.

In occasione della Pasqua si promulgava annualmente una amnistia a favore dei condannati, ma l'imperatore non sospese, come avrebbe potuto, la sentenza di scomunica emessa contro Eutiche²⁶². Diede comunque inizio a una campagna persecutoria ai danni del clero e dei membri dell'aristocrazia che lo avversavano. Efficace è il racconto di Nestorio:

"E le cose che aveva ordinato di non pretendere dalle chiese, poichè lui rispettava la chiesa e Dio, ora esige con furore selvaggio che siano consegnate senza remissione. Gli economi venivano trascinati davanti alle folle e accusati. Ogni vescovo che non apparteneva al 'partito' di Eutiche era vittima di soprusi. Ogni imposta relativa ai beni ecclesiastici, rimessa da lui [Teodosio II] o dagli imperatori suoi predecessori, ora comandava di esigerla tutta in una volta e per tutti gli anni in cui non era stata pagata. Quanto agli illustres, o ai membri di famiglie potenti, si esigeva da loro pubblicamente, in cambio dell'onore, una grande somma d'oro... L'imperatore mise in ginocchio e fece gemere tutta la nobiltà romana²⁶³".

Durante il tempo pasquale, sempre se prestiamo fede a Nestorio, totale fu la rottura delle relazioni fra l'imperatore e il vescovo di Costantinopoli. Teodosio aveva richiesto anche al vescovo una ingente somma di denaro che Flaviano non era in grado di procurare:

"Mentre Flaviano era così sfinito, si celebrava la festività della Pasqua, in occasione della quale l'imperatore entrò in chiesa. Flaviano non lo trattò come un nemico, prese il santo Vangelo perchè avesse pietà di loro, mentre tutti i vescovi e i chierici riuniti con lui, e tutti i nuovi battezzati nelle loro vesti e il popolo gridavano insieme con lui. Egli reclinò il capo e si gettò a terra, lo supplicò di permettergli di difendersi, perchè si aspettava rispetto almeno per il Vangelo. L'imperatore lo respinse insultandolo, minacciandolo, come se con quel gesto gli avesse mancato di rispetto;

²⁵⁸ I difensori della teologia alessandrina spesso incorrevano in tale accusa: coloro che credevano che la carne di Cristo venisse dal cielo e che negavano l'Incarnazione. V. ACO II, I, 1, 95: "*anatemathematizans eos qui dicunt carnem domini nostri Jesus Christi de caelo descendisse et non ex Maria virgine et ex spiritu sancto incarnatum, et omnes haeresim usque Simonem magum*".

²⁵⁹ Teodoreto, ep. 11: ταῖς ἀληθείαις ἀστραπαῖς παραχωρεῖ τὸ ψεῦδος.

²⁶⁰ ACO II, I, 1, 152-153; Liberato, *Breviarium* XII = ACO II, V, 117.

²⁶¹ Questa circostanza fu raccontata a Calcedonia, v. ACO II, I, 2, 224.

²⁶² T.E.GREGORY, *Vox populi*, 139.

²⁶³ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 299. Nei termini di "*fame, usura, cattività*", Nestorio descrive un aggravio fiscale di cui però la causa non era rintracciabile tanto in una recrudescenza della persecuzione contro i 'nestoriani' quanto in un aumento dei tributi chiesti dagli Unni. V. Prisco, fr. 5, FGH IV, 74-75.

tutti i vescovi lo supplicavano insieme a Flaviano, e così il clero e i nuovi battezzati prostrati a terra, mentre il popolo acclamava, ma lui lo trattò come se lo avesse disonorato, e disse che non sarebbe più entrato in chiesa, ordinando che ciò che gli era dovuto gli venisse dato senza accordare a Flaviano più nessuna proroga di tempo; egli fu obbligato a far dire all'imperatore che non aveva beni propri, che era povero, e che gli stessi beni della chiesa, se egli li avesse venduti, non sarebbero stati sufficienti per procurargli quella quantità d'oro. Aveva i vasi sacri della chiesa che gli erano stati regalati dall'imperatore e dagli imperatori suoi predecessori: "devo farli fondere, visto che sono in debito?" - "Non voglio saperlo, ma pretendo l'oro ad ogni modo". I vasi sacri furono fusi pubblicamente, fatto che suscitò le lacrime e le grida di tutti coloro che avevano preso parte a tali vicende, come se fossero sottomessi a una persecuzione"²⁶⁴.

È innegabile che Nestorio fosse animato da rancori personali, ma altrettanto innegabile è che l'imperatore, sebbene chiedesse soltanto "ciò che gli era dovuto", avesse agito senza tatto alcuno. Flaviano, dal canto suo, ordinando di procedere pubblicamente alla fusione dei vasi sacri, mirava a suscitare un forte turbamento nel popolo di Costantinopoli, e di conseguenza il suo consenso. Nella sua versione dei fatti Nestorio probabilmente semplifica interpretando come vendetta e risentimento personale quella che certamente era frattura e contrapposizione, oltre che su questioni dottrinali, sulle proprietà e sulla gestione delle risorse finanziarie. Ormai la chiesa di Costantinopoli e la corte sono organismi politici ed economici in concorrenza.

Secondo Liberato fu a questo punto che Eutiche chiamò in causa Dioscoro²⁶⁵. Secondo Niceforo fu invece Crisafio ad appellarsi a Dioscoro: se avesse difeso Eutiche contro Flaviano egli avrebbe guadagnato il favore dell'imperatore, oltre che il consenso e l'appoggio del popolo²⁶⁶.

Il 30 marzo Teodosio inviò a Dioscoro la lettera di convocazione del nuovo concilio ecumenico. Era su richiesta dello stesso Eutiche e di Dioscoro che la sinodo veniva riunita²⁶⁷ e l'autorità di Flaviano messa in discussione²⁶⁸. Da questo momento la disputa fra Eutiche e Flaviano si trasforma in conflitto politico-ecclesiastico.

²⁶⁴ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 299. L'episodio è raccontato anche da Evagrio, H.E. II,2, ma il protagonista è Crisafio, non l'imperatore; altra versione in Niceforo Callisto, H.E. XIV,47.

²⁶⁵ Liberato, *Breviarium* XII.

²⁶⁶ Niceforo Callisto, H.E. XIV,47.

²⁶⁷ Liberato, *Breviarium* XII = ACO II,5, 217: "agebant apud principem universale fieri synodum".

²⁶⁸ Teodosio esige da Flaviano una confessione di fede: ACO II,I,1, 35; v. anche Liberato, *Breviarium* XII, = ACO II,5, 216-217.

I.8 L'INCHIESTA PER LA REVISIONE DEGLI ATTI DELLA SINODO ENDEMOUSA DEL 448 E DEL VERDETTO CONTRO EUTICHE (8²⁶⁹ - 13²⁷⁰ - 27²⁷¹ aprile 449)

Nonostante il nuovo concilio ecumenico fosse già stato ufficialmente convocato, su richiesta dell'archimandrita l'imperatore aveva predisposto un esame ufficiale degli atti della sinodo del 448. Convinto che i verbali redatti dai notai di Flaviano fossero stati falsificati, Eutiche chiedeva un riesame dei medesimi in presenza di Basilio di Seleucia, di Talassio, metropolita di Cesarea in Cappadocia e di altri vescovi, oltre che di alcuni presbiteri e monaci che avevano partecipato alla sinodo costantinopolitana del novembre precedente²⁷². Lo scopo di Eutiche era chiaro: ottenere l'annullamento del verdetto di scomunica pronunciato dalla σύνοδος ἐνδημοῦσα. Affermava infatti che la copia dei protocolli in suo possesso non conteneva il resoconto veridico di quanto era stato effettivamente detto²⁷³ e che era pertanto indispensabile una riconvocazione dei *notarii* di Flaviano per stabilire la verità.

L'8 aprile, meno di due settimane dopo la Pasqua, un piccolo concilio formato da ventotto vescovi²⁷⁴ e presieduto da Talassio si riunì nel Battistero di *Hagia Sofia* di Costantinopoli: il rappresentante imperiale, Macedonio, *referendarius et tribunus notariorum*, non trovò alcun elemento che avallasse il sospetto di irregolarità nei procedimenti e aggiornò l'assemblea. Il giorno 13, presente anche Flaviano, si riunì un altro gruppo di vescovi, un poco più numeroso, nella grande *stoà* della chiesa²⁷⁵. Erano presenti il *magnificentissimus* Fiorenzo, il *comes* Mamas e il *tribunus* Macedonio. La richiesta di Eusebio di Dorileo e di Melitopongo di Giuliopoli che Eutiche vi fosse ammesso, venne respinta perchè, come spiegò Macedonio, pendeva su di lui la scomunica. E poichè l'imperatore aveva stabilito che alcuni dei suoi monaci fossero chiamati a deporre, vennero convocati Costantino, Eleusino e Costanzo.

I διάκονοι καὶ νοτάριοι Asterio, Ezio, Nonno, Asclepiade e Procopio²⁷⁶ furono chiamati al centro dell'assemblea. Fiorenzo pretendeva una minuziosa

²⁶⁹ ACO II,I,1, 150-151.

²⁷⁰ ACO II,I,1, 148-176.

²⁷¹ ACO II,I,1, 177-179.

²⁷² Per la lista complessiva dei presenti v. ACO II,I,1, 148-149.

²⁷³ ACO II,I,1, 152²⁴⁻²⁷.

²⁷⁴ ACO II,I,1, 150-151.

²⁷⁵ Trentaquattro vescovi (Flaviano di Costantinopoli, Talassio di Cesarea, Eusebio di Ancira, Seleuco di Amasea, Seleuco di Seleucia di Isauria, Alessandro di Tomi, Mariniano di Sinnadon, Melitopongo di Giuliopoli, Acacio di Ariaratha, Proclo di Adra, Daniele di Cadoi, Sabas di Paltos, Longino di Chersoneso, Giovanni di Bircalena di Caria, Paolino di Teodosiopoli d'Asia, Thomas di Teodosiopoli di Frigia Pacatiana, Timoteo di Dorileo di Frigia Salutaris, Paolo di Apollonia di Bitinia, Eudoxio di Bosforo, Eustochio di Docimo, Timoteo di Primopoli, Pietro di Teodosiopoli d'Armenia, Secundino di Novensia, Candidiano di Antiochia di Pisidia, Giuliano di Chios, Longino di Timando di Pisidia, Geronzio di Basilinopoli, Pergamio di Antiochia di Pisidia, Paolo di Anthedon, Natira di Gaza, Eufrato di Eleuteropoli di Creta, Trifone di Chios, Aurelio di Adramittion). Di questi, una quindicina avevano condannato Eutiche l'anno prima.

²⁷⁶ Sui *notarii* ecclesiastici, personale altamente specializzato con solide competenze tecnico-giuridiche, v. G.CAVALLLO, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida*

lettura, sezione per sezione (κατὰ τάξιν), degli ὑπομνήματα, da effettuarsi ad alta voce da parte dei *notarii* che li avevano stilati allo scopo di appurare eventuali differenze sostanziali fra il testo originale in loro possesso, l'αὐθεντικὸν σχεδᾶριον contenente la firma di sottoscrizione (ὑπογραφή) dei vescovi allora presenti, e la copia criticata da Eutiche.

Si apre qui un interessante capitolo di storia giuridica e culturale in cui un funzionario ecclesiastico fa sentire la sua voce e spiega i rischi del suo mestiere²⁷⁷. Il *notarius* Ezio, portavoce del gruppo, per nulla intimorito dall'alto grado del suo interlocutore, *praefectus urbi, praefectus praetorio et consul*, rifiutò di acconsentire a tale lettura considerando le insinuazioni un affronto alla propria serietà professionale.

Soltanto dopo tali obiezioni, dopo insistenze da parte di Fiorenzo, e solo grazie all'intervento di Flaviano, si procedette senza incidenti alla lettura dei processi verbali della terza sessione: secondo il monaco Costantino un'espressione registrata negli atti non era stata mai pronunciata da Eutiche, ma lo stesso monaco non si assumeva la responsabilità di parlare *in vice* dell'archimandrita.

Vennero chiamati in causa anche i membri delle ambascerie — il presbitero Giovanni e il diacono Andrea — e si lesse il loro rapporto esposto nella terza sessione del concilio di Costantinopoli. Uno degli inviati di Eutiche, Eleusino, sosteneva che Giovanni aveva introdotto nei verbali dei processi informazioni inesistenti nelle sue note²⁷⁸; inoltre la narrazione non rispettava l'ordine cronologico degli avvenimenti.

Un altro punto controverso concerneva l'*appellatio* ai vescovi di Roma, Alessandria, Gerusalemme e Tessalonica, che Eutiche aveva pronunciato — sosteneva ancora Costantino — ma che gli Atti non avevano registrato²⁷⁹. Anche in questo caso l'omissione fu spiegata, e l'accusa di una manipolazione intenzionale cadde scagionando i notari: Fiorenzo dichiarò che l'appello era avvenuto dopo lo scioglimento dell'assemblea, durante il tumulto che ne era seguito, e a voce troppo bassa (πράως) per essere udito. Flaviano confermerà di esserne stato informato da Fiorenzo solo quando si stava dirigendo verso l'*hospitium*. Così i monaci di Eutiche

storica e critica, Bari 1992, 129; i *notarii* dell'indagine del 449 sono censiti nell'*appendix prosopografica* di H.C. TEITLER, *Notarii and exceptores. An Inquiry into Role and Significance of notarii and exceptores in the imperial and ecclesiastical Bureaucracy from the Roman Empire (from early Principate to circa 450 A.D.)*, trad. dall'olandese, Amsterdam 1985. Il Teitler distingue Asterius πρεσβύτερος καὶ νοτάριος presente alla sinodo del 448, che accusò i colleghi di falsificazione dei *Gesta* (Asterius³), dall'omonimo διάκονος καὶ νοτάριος (Asterius⁴).

²⁷⁷ Il *notarius* spiega ad es. che la designazione generica ἡ ἀγία σύνοδος ε πεν (*santa synodus dixit*) ad indicare più opinioni concordi non necessariamente copre un tentativo di strumentalizzazione: Ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἀγιοτάτοις συνεδρίοις συμβαίνει πολλάκις ἕνα τῶν παρόντων θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων εἰπεῖν τι καὶ τὸ παρὰ τοῦ ἐνὸς λεγόμενον ὡς παρὰ πάντων ὁμοῦ ἐκφωνοῦμενον καὶ γράφεται καὶ νοεῖται. τοῦτο ἐξ ἀρχῆς παρηκολούθησεν ἀμέλειά ἐνὸς λέγοντος γράφομεν ἀγία σύνοδος ε πεν (ACO II, I, 170, 34-37).

²⁷⁸ ACO II, I, 1, 161²⁹.

²⁷⁹ Fiorenzo ricorderà che in un colloquio privato Eutiche aveva menzionato Roma, Alessandria e Gerusalemme (ACO II, I, 1, 175³⁰); Basilio di Seleucia affermerà di aver udito menzionare solo Roma e Alessandria (ACO II, I, 1, 175³³).

non poterono dimostrare l'esistenza di manomissioni né di omissioni, e Fiorenzo dichiarò i *notarii* di Flaviano innocenti.

Poichè Eutiche continuò a protestare e in una nuova lettera all'imperatore denunciò che la sentenza contro di lui era stata redatta in anticipo e non nella settima sessione, si istituì una seconda commissione di inchiesta, presieduta dal *magister militum* Marziale e riunitasi il 27 aprile, per esaminare il capo d'accusa non chiarito: erano presenti il *comes* Castorio, il *silentarius* Magno, Macedonio, e il monaco Costantino. Secondo quest'ultimo lo stesso Asterio aveva affermato che i *Gesta* del 448 erano stati falsificati dai notari su richiesta di Flaviano²⁸⁰.

Conserviamo solo pochi documenti di questa seconda inchiesta e non sappiamo come si concludesse. Entrambe le parti ebbero la sensazione di aver riportato vittoria²⁸¹, e la recente decisione dell'imperatore di convocare un nuovo concilio ecumenico non rendeva necessario chiudere definitivamente il dibattito. È probabile che anche questa volta fosse difficile trovare prove concrete e che l'accusa cadesse. Venivano dunque tacitamente confermati i processi verbali del 448, senza prendere misure concrete contro Eutiche. Ma l'autorità ecclesiastica e teologica di Flaviano risultò ancora una volta gravemente compromessa: fu obbligato a presentare un documento sulla propria fede²⁸² in cui, pur non discostandosi dalla formula pronunciata nell'*endemousa* —confessando dunque la doppia natura di Cristo dopo l'Incarnazione, consustanziale al Padre secondo la divinità e alla Vergine secondo l'umanità — accettava la formula cirilliana della *μία φύσις* del Verbo incarnato e fatto uomo. Secondo Nestorio a questo punto il vescovo di Costantinopoli voleva dimettersi ma fu costretto dall'imperatore a ritornare alla sua chiesa²⁸³.

Il Gregory si chiede perchè la politica di Teodosio in questo momento fosse così irresoluta. Se il suo appoggio fosse stato anche in questa occasione più deciso, avrebbe potuto ottenere che l'archimandrita risultasse vincitore già in queste prime inchieste²⁸⁴. Evidentemente, come l'opinione pubblica, anche l'*entourage* imperiale era diviso. Anche l'atteggiamento di Fiorenzo, uno dei dignitari di maggior spicco coinvolto negli ultimi procedimenti giudiziari, è, dagli storici moderni, considerato contraddittorio, benchè dagli *Acta* emerga soprattutto la sua volontà di mantenersi

²⁸⁰ Non si può escludere che certi particolari venissero volontariamente omessi negli *Acta*, cfr. H.C. TEITLER, *Notarii and exceptores*, 275; V.C. SAMUEL, *Proceeding of the Council of Chalcedon*, 323 sgg. Anche R.V. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 72 ritiene possibile che Flaviano avesse fatto stilare la sentenza di deposizione contro Eutiche prima del processo. A conferma di ciò, il fatto che Eutiche dica agli inviati del vescovo che era inutile una terza citazione; G.MAY, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches*, 58. Secondo H.BACHT, *Die Rolle*, 225 n. 26, Eutiche è l'unico colpevole: il notario Asterio, a lui fedele, aveva probabilmente fatto sparire i verbali originali.

²⁸¹ Fiorenzo rinunciò a emettere un giudizio conclusivo, limitandosi a dichiarare che il contenuto dei dibattiti sarebbe stato riferito all'imperatore.

²⁸² L' *Ἀντίγραφον τῆς ἰδιοχείρου πίστεως* a Teodosio si trova in ACO II,1,135-36; v. Liberato, *Breviarium* XII, ACO V, 113-117; l'estratto è citato da Leonzio di Gerusalemme, *Contra Monophysitas*, PG 86, 1885-1888; per una analisi di tale professione di fede e un confronto con altre, R.V. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 130.

²⁸³ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 300; Teodoro, ep. 63, parla amareggiato di "un preludio alla apostasia generale".

²⁸⁴ T.E. GREGORY, *Vox populi*, 138.

per quanto possibile neutrale²⁸⁵. La maggior parte della aristocrazia sosteneva Flaviano non solo per ragioni dottrinali ma soprattutto perchè in contrasto con la pesante politica fiscale attuata dalla corte imperiale per far fronte alle richieste di Attila. Dello scontento della classe senatoria, chiamata a versare, soprattutto dopo l'accordo con gli Unni firmato dal *magister utriusque militiae* Anatolio nel 443, altri pesanti contributi oltre alle tasse usuali, si fa portavoce lo storico Prisco che deplora i repentini mutamenti di fortuna che avevano coinvolto persone del suo stesso ceto: coloro che a lungo avevano detenuto le ricchezze (οἱ πάλαι εὐδαίμονες) si erano ritrovati nelle piazze del mercato, dopo aver venduto i propri arredi (ἐπιπλα), a dover sacrificare anche i gioielli delle mogli (τὸν κόσμον τῶν γυναικῶν). Questa calamità, aggiungendosi alle difficoltà causate direttamente dalla guerra, aveva indotto molti al suicidio²⁸⁶.

Si tratta di una immagine sicuramente esagerata dalla retorica letteraria e dalle chiare simpatie politiche di Prisco (ostile a Teodosio in quanto membro dello staff del successore di lui, Marciano²⁸⁷); immagine che non può essere accettata acriticamente: 6000 erano le libbre d'oro pretese da Attila nel 443²⁸⁸ e tale somma era probabilmente l'importo che la classe senatoria doveva corrispondere. Come ha calcolato il Thompson, se circa 2000 erano gli appartenenti all'*ordo* senatoriale nella *pars Orientis*, l'ammontare della tassazione non doveva superare i 60 *centenaria* di oro all'anno, una somma di poco superiore alle loro entrate cui avrebbero potuto far fronte senza cadere in rovina²⁸⁹.

Dunque, l'appoggio dottrinale della classe senatoria e della aristocrazia terriera alla chiesa costantinopolitana, e la coesione fra forze in passato conflittuali — nobiltà e clero —, può trovare una spiegazione nei rapporti ambigui, ai limiti dell'insofferenza, creati dalla politica di sussidi promossa da Crisafio; se poi in questa fase Crisafio continua a dare il suo appoggio a Eutiche è forse anche per creare un diversivo alle critiche di cui il programma finanziario da lui promosso era oggetto, oltre all'impopolarità di cui era vittima per il fallito complotto contro Attila²⁹⁰. Impopolarità aggravata dal fatto che secondo l'opinione pubblica era

²⁸⁵ Fiorenzo, forse redarguito, nega di essere stato responsabile della incriminazione di Eutiche. Aveva operato come civile che non ha l'autorità necessaria per prendere parte alle discussioni teologiche.

²⁸⁶ Prisco fr.5.

²⁸⁷ Prisco era assessore di Eufemio, il supervisore della politica di Marciano.

²⁸⁸ E.A. THOMPSON, *The Huns*, 215.

²⁸⁹ Siamo informati del fatto che quasi 2000 erano le libbre d'oro fatte distribuire da Cirillo dopo Efeso I per corrompere i membri della corte e gli ufficiali (a tal proposito v. anche R. TEJA, La "tragedia" de Efeso, appendix III^a: *Los sobornos de Cirilo*, 151-163). Dunque il 'Faraone cristiano' poteva disporre di una ricchezza uguale a un terzo dell'intero capitale posseduto dall'*ordo* senatoriale.

²⁹⁰ Crisafio aveva offerto un'ingente somma di denaro a Edeco, ambasciatore del re unno a Costantinopoli nel 448, che, pur accettandola, aveva poi rivelato il complotto al suo sovrano che aveva chiesto la morte del traditore (v. Prisco, fr. 7-8. V.E.A. THOMPSON, *The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian*, «Hermatena» 76 (1950), 74). Solo grazie all'intervento di Anatolio e di Nomo, alti dignitari di corte, aveva avuto salva la vita, contro le insistenze a favore della destituzione ed esecuzione del *magister militum* Zenone (Prisco, fr.12 c 13, ibidem, 97). Secondo P. GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 308, una vittoria teologica avrebbe opportunamente bilanciato la grave sconfitta politica, soprattutto perché in questo modo Crisafio si sarebbe garantito l'alleanza dei nemici del vescovo di Costantinopoli.

l'eunuco a celarsi dietro i severi correttivi imposti alla legislazione anti giudaica al fine di colpire ancora più duramente gli ebrei di Costantinopoli mentre i loro fratelli di Palestina erano vittime di violente spedizioni e di veri e propri massacri da parte di gruppi di monaci capeggiati dall'archimandrita siro Bar Sauma²⁹¹.

I.9 BAR SAUMA, "LA TUNICA DI FERRO"

Oltre alle notizie, sicuramente amplificate, che ci vengono dalla agiografia barsaumiana²⁹², in una lettera di Rabbula di Edessa a Gemellino di Perra²⁹³ l'Honigmann ha scorto una prima traccia dello zelo dell'archimandrita siro Bar Sauma e dei suoi monaci a Perra, negli anni successivi al 433²⁹⁴ (Rabbula, ancora docile partigiano del patriarca di Antiochia, rimprovera a Bar Sauma l'eccessiva propensione a un ascetismo severo, al limite del messalianismo); in anni successivi lo identifica con il focoso partigiano di Atanasio (succeduto a Gemellino sul seggio episcopale di Perra e poi deposto da una sinodo di Domno²⁹⁵) da lui aiutato a condurre la lotta contro il nestorianesimo nei monasteri sparsi fra le inaccessibili montagne della Siria mesopotamica²⁹⁶.

Secondo la biografia siriana che si pretende scritta da un suo fedele discepolo, il *presbyter* Samuele²⁹⁷, Bar Sauma, nato in un villaggio presso Samosata, venne precocemente iniziato alla preghiera e alle Sacre Scritture da un monaco costantinopolitano. E a Samosata, dopo un primo viaggio a Gerusalemme nel 400 in cui si era reso conto con sorpresa della tenacia con cui il paganesimo sopravviveva in Terra Santa, era tornato per condurre una vita rigidamente ascetica, in una

Sostenere Eutiche e la causa della potente comunità monastica gli avrebbe fatto recuperare popolarità presso alcuni segmenti cittadini. C.LUIBHEID, *Theodosius II*, 13 sgg., e T.E. GREGORY, *Vox populi*, 138, sono in disaccordo con il Goubert: l'attività politica dispiegata a favore di Eutiche non poteva essere motivata dall'intenzione di creare un diversivo. Infatti, Crisaffio si mantenne fedele alla causa del padrino anche quando "l'ignorance et la maladresse" del monaco erano già emerse e la situazione politica cambiata.

²⁹¹ F.NAU, *Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II d'après la vie de Barsauma le syrien*, «RevEtJuives» 83 (1927), 184-206.

²⁹² F.NAU, *Résumé de monographies syriaques*, «ROC» 18 (1913), 272-276, 379-389; 19 (1914), 113-134, 278-289, 414-440; 20 (1915-1917), 3-32; Si veda la *Vie de Barsoma le Syrien* «ROC» 13 (1908), 337-345, 14 (1909), 135-142, 264-275, 401-416, a cura di S.Grebaut (in etiope). Concordiamo con K.HOLUM, *Theodosian Empresses*, 187 nel considerare eccessivo lo scetticismo di E.HONIGMANN, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, (C.S.C.O 146, Subsidia VII), Louvain 1954, nei confronti della *Vita* siriana.

²⁹³ La lettera è inserita nella *Chronica* dello Ps. Zaccaria Retore (*Chron.* X,4, 178).

²⁹⁴ E.HONIGMANN, *Le couvent de Barsauma*, 34-35.

²⁹⁵ V. *infra* I.3

²⁹⁶ A.VAN LANTSCHOOT, *Athanase de Perrha*, DHGE IV (1912), 1393-1394. Il monastero di Bar Sauma, identificato con Borsun-Kalesi, è situato a una cinquantina di chilometri da Melitene e da Perra, e a una settantina da Samosata, nelle montagne di Nimrod Dagh vicino alla frontiera armena, in quella regione che gli scrittori ecclesiastici chiamano "il paese del nord" (v. E.HONIGMANN, *Le couvent de Barsauma*, 26).

²⁹⁷ In realtà la composizione non è anteriore alla prima metà del VI secolo v. S.GREBAUT, *Vie de Barsoma*, «ROC» 13 (1908), 337 sgg.

caverna, praticando ferrei digiuni tanto da meritarsi l'appellativo di Bar Saumâ, "figlio del digiuno"²⁹⁸. Scalzo, con una capigliatura lunghissima, vantava di non stendersi mai, e di dormire sorretto soltanto dai propri gomiti. Il radicalismo delle strenue *performances* agonistico-penitenziali lo portava ad indossare una tunica di ferro che gelava d'inverno e diventava quasi rovente nel sole dell'estate.

Fra il 419 e il 422, seguito da quaranta compagni, era tornato a Gerusalemme distruggendo templi pagani e sinagoghe. L'opera era continuata nel Sinai:

"Egli entra allora nel paese della Fenicia, degli Arabi e della Palestina; comincia a distruggere le sinagoghe dei Giudei, ad abbattere i luoghi di riunione dei Samaritani e a bruciare i templi degli idoli pagani. Dopo aver pregato a Gerusalemme, e aver lasciato la città per raggiungere le montagne del Sinai, si mette in marcia per il deserto. In quell'epoca i pagani erano ancora forti in quelle zone, erano i padroni del paese e delle città in quella regione"²⁹⁹

A Petra aveva dovuto affrontare "mille giudei tutti armati": furono sufficienti la sua tunica di ferro e i lunghissimi capelli a far fuggire spaventati gli avversari, e poi i randelli e le efficaci dimostrazioni pirotecniche avevano fatto il resto.

È durante il terzo viaggio a Gerusalemme che Bar Sauma incontra l'imperatrice Eudocia: siamo nel 438, l'anno in cui ad Antiochia anche Simeone lo Stilita promuoveva una dura campagna contro gli ebrei. Secondo la *Vita* siriana Bar Sauma convinse Eudocia a fare più generose elargizioni nei confronti dei poveri, e chiese il velo di lei per coprire l'altare della chiesa del suo monastero.

Gli scontri furono anche questa volta violentissimi. Bar Sauma entrò durante la Festa dei Tabernacoli a Gerusalemme dove più di centomila giudei attaccarono i suoi monaci a pietrate. Al grido di "la croce è vittoriosa!" da lui intonato — cui il popolo aveva risposto con una analoga acclamazione che si propagava per la città "come il fragore delle onde del mare, tanto che tutti i bambini tremavano spaventati" — cominciò la battaglia. Bar Sauma e i suoi 'montagnardi'³⁰⁰ riportarono comunque una vittoria, e l'archimandrita venne salutato da tutti i monaci e dall'intero popolo cristiano come il salvatore dell'ortodossia:

"I cristiani formavano cinquecento gruppi, giacché tutti i monaci del deserto erano venuti con la gente dei villaggi e delle città circostanti. Quando Bar Sauma avanzò in mezzo ai gruppi dei fratelli, costoro gettavano davanti a lui essenze e aromi gradevoli e lo conducevano alla grande chiesa".

Questo episodio di violenta rivolta popolare, sicuramente amplificato per quanto concerne il dato numerico del contingente umano coinvolto, può considerarsi storico sulla base del sincronismo con alcune iniziative legislative imperiali. Fino al 423 una legislazione favorevole ai giudei³⁰¹ ispirata dallo zio materno della

²⁹⁸ Come chiosa una nota alla biografia del cod. Vatic. syr. 155 (Wright, Catalog. Syr., 1248): "filius ieiunii, quasi ieiunio natus et ieiunio educatus esset".

²⁹⁹ F.NAU, *Résumé*, 278 sgg.

³⁰⁰ Gli asceti di Siria si autodefinivano *tûraiê*, uomini delle montagne, v. A.J.FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III, 1, 44.

³⁰¹ CTh. XVI, 8, 25 (15 febbraio 423); sulla legislazione antiggiudaica anteriore al 423 si veda F.BLANCHETIÈRE, *La législation antijuive de Théodose II: CTh 16.8. 18*, «Ktema» 5 (1980), 125-129, e inoltre B.S.BACHRACH, *The Jewish Community on the Later Roman*

imperatrice Eudocia, il *consul* pagano Asclepiodoto³⁰², *praefectus praetorio Orientis* fra il 423 e il 425, ordinava la restituzione delle sinagoghe e imponeva gravi sanzioni a chi ne avesse provocata la distruzione. Un editto successivo, datato 31 gennaio 439, imponeva invece misure assai severe contro i giudei: risulta plausibile che esse venissero motivate dalle recrudescenze della lotta antiebraica che in Palestina aveva avuto in Bar Sauma il suo principale fautore. Sicuramente la sua popolarità era tutt'altro che ignota al vescovo di Gerusalemme, Giovenale, e, ulteriormente incrementatasi negli anni '40, al resto delle gerarchie ecclesiastiche orientali.

Empire as Seen in the Codex Theodosianus, in To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity, California 1985, 399-421.

³⁰² PLRE II, 160-162, Asclepiodotus¹.

Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones
Anejos 2001, V, pp. 60-173

II CAPITOLO: EFESO II E LE SESSIONI SINODALI

II.1 PRIMA DEL CONCILIO

II.1.1 LA CONVOCAZIONE DEL CONCILIO

L'apertura del concilio, decisa in un primo momento per la fine dell'estate del 449, fu successivamente anticipata ai primi d'agosto, come è annunciato da una *sacra* imperiale datata 30 marzo 449³⁰³. La sinodo dunque, già nelle intenzioni dei suoi fautori, sarebbe stata preceduta dall'inchiesta sull'autenticità degli Atti della *synodos endemousa* del novembre 448, (svoltasi a Costantinopoli, come abbiamo visto, fra il 13 e il 18 aprile, dunque circa due settimane dopo l'emanazione del γράμμα imperiale di convocazione del nuovo concilio ecumenico). L'inchiesta, conclusasi in modo non del tutto favorevole per il 'partito' eutichiano, aveva comunque dissipato ogni dubbio sul completo appoggio dell'imperatore alla causa alessandrina.

Delle *sacrae* di convocazione conserviamo la copia indirizzata a Dioscoro — Διοσκόρι τῷ ἐνλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Ἀλεξανδρείας³⁰⁴ — letta a Calcedonia: Teodosio, associando come di consueto al proprio nome quello del collega occidentale, rendeva manifesta la decisione, in quanto imperatore cristiano, di fare tutto il necessario per consolidare la vera religione, ἡ ἀληθὴς θρησκεία. Dal momento che "*opinioni diverse e folli dispute*" turbano l'unità della chiesa e dell'Impero (si alludeva verosimilmente agli eventi verificatisi a Costantinopoli e nell'Osroene), ordinava che in tempi brevi venisse istruita una inchiesta minuziosa (ἀκριβεστάτην ἔρευνάν τε καὶ ζήτησιν).

Sembra che lettere di invito di simile contenuto venissero invitate ai detentori delle principali *cathedrae episcopales* d'Oriente³⁰⁵: in esse si stabiliva che gli arcimetropliti erano convocati a Efeso σὺν δεκά μιν ἐνλαβεστάτους ἐπισκόπους τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν διοίκησιν μητροπολίτας, ἑτέρους δε δέκα ὀσιωτάτους ἐπισκόπους λόγῳ τε καὶ βίῳ κεκοσμημένους ("*con dieci reverendi vescovi scelti fra i metropolitani della propria diocesi, e altri dieci santi vescovi ornati di scienza e di virtù*"). Né Flaviano né Eutiche venivano menzionati, ma il divieto per Teodoro di partecipare al concilio, a meno che il concilio stesso, una volta riunito, non avesse sancito il contrario, mostrava la volontà precisa di esercitare un controllo sullo svolgimento dei dibattiti in funzione anti-antiochena.

Il 15 maggio la cancelleria costantinopolitana emise lettere ufficiali destinate a Dioscoro³⁰⁶, a Elpidio *comes sacri consistorii*³⁰⁷ e a Eulogio *tribunus et notarius*

³⁰³ ACO II, I, 1, 69.

³⁰⁴ ACO II, I, 1, 68.

³⁰⁵ ACO II, I, 1 69¹⁰: come afferma Costantino, segretario del consistorio, una lettera di uguale tenore era stata inviata "*anche ad altri vescovi*"; ci si riferisce evidentemente ai vescovi che occupavano le sedi patriarcali. Si trattava di una circolare in cui veniva cambiato solo il nome del destinatario? Ma se la copia indirizzata a Flaviano fosse stata uguale a quella inviata a Dioscoro, ciò non avrebbe forse dovuto dissuaderlo dal partecipare al concilio?

³⁰⁶ ACO II, I, 1, 71.

*praetorianus*³⁰⁸, e a Proculo *proconsul Asiae*³⁰⁹. A Dioscoro l'imperatore diceva di esser stato informato che molti monaci di Siria e alcuni laici ortodossi stavano combattendo contro vescovi "imbevuti di nestorianesimo", e di aver per questo deciso di accettare nel concilio la presenza del pio presbitero e archimandrita Bar Sauma "a tutti noto per la purezza della vita e per la fede ortodossa". Costui fu destinatario di un invito personale: con il θεῖον γράμμα stilato il 14 maggio in Tracia ἐν Ἀλεξανδριανῶσι³¹⁰ l'archimandrita siro veniva chiamato a rappresentare il monachesimo orientale (τὸν τόπον ἐπέχοντα πάντων τῶν ἐν τῇ Ἀνατολῇ θεοσεβειστάτη τῶν αρχιμανδριτῶν); Teodosio doveva sapere che non avrebbe potuto prender parte alle discussioni teologiche per ignoranza dei contenuti e della lingua³¹¹, ma giustificava la sua presenza per il propagarsi dell'eresia da lui sempre combattuta³¹².

A Elpidio e ad Eulogio il *commonitorium* imperiale³¹³ chiedeva di mantenere l'ordine per evitare che rivolte e tumulti popolari intralciassero i lavori dell'assemblea episcopale, e che "nessun affare di denaro fosse sollevato prima che si arrivasse al tema della fede"³¹⁴; ricordava poi che i partecipanti alla sinodo del 448 che avevano giudicato Eutiche non potevano deliberare nè votare. Quanto al *proconsul Asiae* Proclo, di stanza nella stessa Efeso, risulta evidente dal tenore della missiva imperiale che sul suo appoggio non si nutriva particolare fiducia: infatti, esortandolo a dare il suo sostegno civile e a porre la propria *militia* a servizio del *comes* e del *tribunus*, l'imperatore gli ricordava esplicitamente che sarebbe stato sollecitato e sorvegliato dai suoi rappresentanti:

*"Vogliamo che tu porti loro assistenza nei loro bisogni; essi sono stati incaricati di evitare che qualsiasi tipo di disordine si produca nelle sessioni del concilio, ed hanno ricevuto il comando di non tollerare assolutamente alcun tumulto; se verremo a sapere che hai commesso qualche negligenza nei loro confronti, che essa vada a tuo detrimento"*³¹⁵

Sarà soltanto in una lettera successiva, datata secondo la traduzione siriana al 6 agosto³¹⁶, che l'imperatore conferirà a Dioscoro τὴν αὐθεντίαν καὶ τὰ πρωτεῖα, cioè l'autorità suprema e la presidenza, comunicandogli che Giovenale di Gerusalemme³¹⁷ e Talassio di Cesarea in Cappadocia si sarebbero uniti a lui nello

³⁰⁷ PLRE II, 536 Helpidius⁵.

³⁰⁸ PLRE II, 419 Eulogius⁵.

³⁰⁹ PLRE II, 923 Proculus³.

³¹⁰ ACO II,I,1, 71.

³¹¹ ACO II,I,1, 186.

³¹² L'imperatore scrisse anche ad altri monaci, ma solo un mese più tardi: gli Atti siriani conservano una lettera scritta nelle idi di giugno - il 13 di Haziran - indirizzata all'archimandrita Giacomo e ad altri undici archimandriti edesseni (v. Perry, 39-41).

³¹³ ACO II,I,1, 72.

³¹⁴ Era evidente che l'ordine doveva essere assicurato militarmente, contando forse anche sulle truppe che l'imperatrice Eudocia aveva messo a disposizione di Crisafio, cfr. Teofane, *Chronogr.* 100.

³¹⁵ ACO II,I,1, 73.

³¹⁶ Perry, 9-10; la lettera, contenuta anche negli Atti greci (ACO II,I,1, 74), manca, ivi, di datazione.

³¹⁷ In questa occasione Giovenale viene per la prima volta chiamato 'arcivescovo' in un documento ufficiale. V. anche, in ACO II,III, 1, 185, il passo in cui durante la I^a *actio* di

zelo per l'ortodossia³¹⁸; la libertà di parola – *παρηγοία* – doveva essere negata a quanti avessero cercato di aggiungere o sottrarre qualcosa al credo di Nicea; gli affidava inoltre il compito di ricevere amabilmente il monaco Bar Sauma. Giovenale, che assai meglio di Dioscoro conosceva la lotta violenta intrapresa da Bar Sauma contro gli ebrei in Palestina³¹⁹, era destinatario di una analoga comunicazione³²⁰. Teodosio alludeva in queste come nelle lettere precedenti, ai disordini creati in talune province da vescovi nestoriani contro gli archimandriti d'Oriente. Potrebbe forse trattarsi dei recenti episodi di rivolta verificatisi ad Edessa, di cui sicuramente in questa data gli era già giunto il rapporto di Chaereas³²¹. Alimentando l'aspra propaganda antinestoriana l'imperatore si diceva convinto che "certi sostenitori di Nestorio ne avrebbero predisposto la partecipazione al concilio"³²².

Nel frattempo — il 16 maggio³²³ — il papa aveva ricevuto la missiva con cui l'imperatore lo invitava a prender parte alla santa sinodo. La sua risposta a Teodosio³²⁴, insieme ad altre sei lettere (indirizzate a Flaviano³²⁵, a Pulcheria³²⁶, a Giuliano di Chios³²⁷, agli archimandriti costantinopolitani³²⁸, al concilio³²⁹) recanti

Calcedonia il vescovo di Bacatha, Alipio, si riferisce a lui definendolo "il nostro santo arcivescovo".

³¹⁸ Dioscoro si avvarrà di questo documento per sostenere a Calcedonia che non a lui solo, ma a tutti e tre i vescovi, era stata attribuita uguale autorità sulla sinodo.

³¹⁹ H.BACHT, *Die Rolle*, 225-226; F. NAU, *Deux episodes*, 184-206.

³²⁰ ACO II,1,1, 74 sgg.

³²¹ Un'altra *sacra* imperiale, recante la data del 27 giugno, conservataci solo dagli Atti siriaci, indirizzata ai membri della sinodo, mette strettamente in relazione il concilio appena convocato con le *anaphorae* giunte da Edessa che chiedevano di liberare la città dalla "scandalosa e blasfema empietà di Ibas" e che un vescovo ortodosso fosse nominato nella città: v. Perry, 10-12.

³²² ACO II,1,1, 74: τινὰς τῶν τὰ Νεστορίου φρονούντων ἐπιχειρήσαι σπουδὴν αὐτῷ συνεισενεγκεῖν εἰς τὸ ἐκ παντὸς τρόπου εἰς τὴν ἁγίαν παραγενέσθαι συνόδον.

³²³ Cfr. ACO II,IV, 12-15, ep. 31.

³²⁴ ACO II,IV, 7, ep. 29.

³²⁵ Si tratta dell'ep.28, il *Tomus Leonis* (ACO II,II, 1, 24-33).

³²⁶ ACO II,IV,12, ep.31.

³²⁷ Epp. 34 e 35 (ACO II,IV,13). Il SILVA TAROUCA, *Die Quellen*, 29, per spiegare il non-senso di due lettere indirizzate allo stesso destinatario nella stessa data, propone che la prima fosse destinata a Giovenale di Gerusalemme, ma il contenuto della missiva fa cadere l'ipotesi. Dall'ep. 35 veniamo a sapere che Giuliano aveva fatto parte del concilio che nel 448 aveva depresso Eutiche. Nunzio del papa a Costantinopoli (senza stato diplomatico), Giuliano è sempre indicato dalle fonti come *Iulianus Coenses*, ma da molti storici, e fra costoro il Sellers e il Grillmeier, non è considerato credibile che sia la piccola città insulare di Cos la sua sede vescovile. Vista la sua funzione di rappresentante del papa alla corte imperiale e presso il vescovo di Costantinopoli, è più probabile che la sua sede fosse la città di Chios nella Bitinia Pontica (*Cios Prusias ad mare*), più vicina a Calcedonia e a Costantinopoli, cfr. A.WILLE, *Bischof Julian von Kios, der Nunius Leos des Grossen in Kostantinopel*, Kempten 1910. Inoltre nelle liste di sottoscrizione alla fine della VI^a sessione di Calcedonia Giuliano firma dopo il vescovo di Nicea e prima del vescovo di Calcedonia. L'indicazione di Cos come sua sede episcopale potrebbe essere un errore di trascrizione dei copisti degli *Acta*, v. T.JALLAND, *The Life and the Times*, 235.

³²⁸ Ep.32 (ACO II,IV,10).

³²⁹ Ep.33 (ACO II,IV,15-16). Su questa lettera si veda T.JALLAND, *The Life and the Times*, 229 n.104 e S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 261. L'epistola reca nell'intestazione "ad

tutte la data del 13 giugno, veniva affidata ai tre legati che lo avrebbero rappresentato: Giulio vescovo di Pozzuoli, Renato presbitero del *titulus* romano di S.Clemente, e il diacono Ilario³³⁰. I tre nunzi papali sarebbero stati accompagnati nel loro viaggio dal *notarius ecclesiasticus* Dulcizio.

Nelle lettere a Teodosio e alla porfirogenita Pulcheria il pontefice comunicava la sua opinione sulla controversia di Eutiche che, secondo lui, non doveva venir sottoposta a decisioni sinodali. Il pontefice, se dava l'impressione di sottovalutare l'avversario (a Teodosio diceva che si trattava di un vecchio stolto, a Pulcheria che più per ignoranza che per malizia si manteneva lontano dall'ortodossia³³¹), mostrava comunque di aver assunto una posizione chiara sul tema della fede. Tuttavia, al contrario dei predecessori Celestino e Sisto, faceva intendere senza ambagi la decisione di appoggiare il vescovo di Costantinopoli. Indirizzandosi al concilio il papa dichiarava la piena consonanza di opinione con Flaviano e chiedeva ai suoi membri di esigere da Eutiche una confessione di fede che contenesse una pubblica ammenda e il riconoscimento dei propri errori dottrinali³³². Forse l'ampio carteggio non giunse a destinazione perchè i legati da Costantinopoli furono dirottati direttamente a Efeso, e solo l'epistola a Flaviano, il *Tomus ad Flavianum*, fu consegnata personalmente³³³.

Quando i legati erano già partiti per Costantinopoli il papa ricevette la lettera di Flaviano contenente gli Atti della sinodo di novembre. Senza avere il tempo di esaminare il materiale pervenutogli gli rispose rapidamente³³⁴, inviando nel contempo una nuova lettera all'imperatore³³⁵. Scusandosi di non poter partecipare personalmente al concilio, sia per la grave situazione in cui versava Roma, sia per la novità che la sua presenza avrebbe significato, il pontefice informava Teodosio che alcuni suoi legati lo avrebbero rappresentato. Dopo quasi un mese di silenzio, il 23 luglio, in risposta ad una missiva³³⁶ in cui il presule costantinopolitano descriveva amareggiato l'atmosfera di tensione in cui si preparava il concilio, il pontefice lodava la sua condotta e lo rassicurava³³⁷: vecchio negli anni ma bambino nella

Ephesinam synodum secundam", ma potrebbe trattarsi di una aggiunta successiva. Non si fa nessun accenno a Efeso nel testo.

³³⁰ Per quanto concerne i legati di papa Leone si veda H.L. II,566 n. 4, e soprattutto PCBE 2,1 *Dulcitus*³, *Hilarus*² e *Iulius*³. Per quanto concerne *Renatus*, chi scrive ha potuto consultare la scheda prosopografica del vol. 2,2 della PCBE, tutt'ora in corso di stampa, messa gentilmente a disposizione da madame J. Desmulliez durante il Corso CIRIT organizzato dall'Università Autonoma di Barcellona intitolato "*Prosopografia cristiana de l'Antiguitat Tardana*" (Barcellona 30 novembre-2 dicembre 1994). Per Ilario, futuro vescovo di Roma (461-468), si veda inoltre il *Liber Pontificalis* XLVIII, 1, 242.

³³¹ "*Eutiche multum imprudens et nimis imperitus ostenditur... Quam enim eruditionem de sacris Novi et Veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem symboli initia comprehendit?*", v. ACO II,IV,33. Sono numerosi i passi leoniani che insistono sulla ignoranza di Eutiche: ACO II,II,1,24: "*indoctus impugnator*", ep.34 a Giuliano di Chios: "*imperitus senex, imprudentissimus senex*"; ACO II,IV, ep.29: "*error qui, ut arbitror, de imperitia magis quam de versutia natus est*", "*stultissimus homo*".

³³² ACO II,IV,15 ep. 33.

³³³ T.JALLAND, *The Life and the Times*, 227 n.100

³³⁴ ACO II,IV, 17 ep. 36 del 20 giugno.

³³⁵ ACO II,IV, 17 ep. 37 del 26 di giugno.

³³⁶ ACO II,I,1, 5 epp. 22 -26.

³³⁷ ACO II,IV,16 ep. 38.

mente, Eutiche avrebbe dovuto obbedire a più savi genitori. Convinto di ottenere da Eutiche una *libellaris satisfactio*, Leone si augurava che dalla recuperata *communio fidei* si potessero riprendere i rapporti diplomatici, come si desume da una lettera a Pulcheria³³⁸, da lui considerata sua principale alleata: Eutiche doveva rivedere la propria posizione, retrocedere da quegli sciocchi attacchi alla fede, ricordando che la sede apostolica, severa con i perversi, è però clemente con quanti desiderano la correzione (“*Sedis enim apostolicae moderatio hanc temperantiam servat, ut et severius agat cum obduratis, et veniam cupiat praestare correctis*”³³⁹).

A fine luglio i vescovi convocati cominciarono a giungere — via mare, gli alessandrini; via terra dopo un più faticoso viaggio, gli orientali³⁴⁰ — ad Efeso, la metropoli scelta, come diciotto anni prima in occasione del I concilio efesino, quale teatro per la rappresentazione dell'atto più tragico, in tema di supremazia, della lotta fra Alessandria e Costantinopoli, fra Dioscoro e Flaviano; la città il cui destino, come commenterà amaramente Nestorio, era ‘ospitare’ la deposizione dei vescovi di Costantinopoli³⁴¹.

Durante il concilio del 431 il vescovo di Efeso, Memnone, aveva scelto di appoggiare Cirillo, e insieme con lui si erano allineati in funzione filo-alessandrina numerosi vescovi delle province di Asia, Bitinia e Ponto, di cui era metropoli. L'inimicizia efesina nei confronti della Νέα Ῥώμη era già aspra nei primi anni del V secolo, quando l'intervento supermetropolitano di Giovanni Crisostomo nelle vicende ecclesiastiche della diocesi asiana aveva sancito nuove condizioni per una giurisdizione della sede costantinopolitana sino ad allora estranea al vigente assetto istituzionale. Altri interventi interecclesiastici del vescovo di Costantinopoli avevano successivamente acuito tali contrasti³⁴².

Se decisamente ostile era stato l'ambiente incontrato da Nestorio al suo arrivo a Efeso nel giugno del 431, altrettanto lo fu per Flaviano. Il resoconto dei disordini cittadini ci viene da Eusebio di Dorileo: secondo l'accusatore di Eutiche, Dioscoro,

³³⁸ ACO II, IV, 11 ep. 31.

³³⁹ ACO II, IV, 12.

³⁴⁰ Nelle strategie di potere le distanze sono alquanto importanti. V. a tal proposito P. BROWN, *Potere e Cristianesimo*, 21, sul I concilio efesino. Anche in quel caso gli alessandrini fecero un rapido viaggio per un calmo mare estivo, mentre gli antiocheni dovettero avanzare per trenta giorni lungo le spiagge montuose della Turchia meridionale. Per coprire il tragitto Efeso-Antiochia erano necessari 35 giorni di viaggio. Altri orientali solo per raggiungere Antiochia tardavano vari giorni: Tiro distava 11 tappe, Tarso 7, la distanza fra una tappa e l'altra erano circa 30-36 Km (E. CHEVALLIER, *Les voies romaines*, Paris 1972, 213); alcuni vescovi giustificarono il ritardo a cause delle malattie e di altri disguidi avvenuti durante il percorso, v. ACO I, I, 2, 8; 3, 6, 46, 52-53; Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 97-98; Evagrio, HE I, 3. A Efeso II si ripeterono forse le circostanze verificatesi a Efeso I; si veda anche R. TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, 147, appendix: “*El retraso de Juan de Antioquia*”.

³⁴¹ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 302.

³⁴² G. DAGRON, *Costantinopoli*, 479; fra i casi commentati dall'autore, quello di Iddua, vescovo di Smirne, che fu trattato da una sinodo costantinopolitana sotto Proclo (v. Papa Sisto III, ep. 9,3, PL 50, c. 613b); Cfr. R. JANIN, *Ephèse*, DHGE XV (1963), 556-557, che commenta e discute il potere del vescovo di Efeso e il rapporto assai conflittuale con il collega costantinopolitano nel corso del V secolo. V. anche E. CASPAR, *Geschichte des Papstums*, I, 420.

che si era conquistato il favore popolare distribuendo grandi somme di denaro³⁴³, aveva creato in città una atmosfera assai minacciosa. Altre fonti, sempre pro-antiochene o comunque filo-calcedonesi, descrivono il clima di fronda permanente che si viveva nelle piazze e nelle strade Efeso dove gli agenti di Dioscoro — *parabalani*, militari, ma soprattutto monaci — davano vita, e voce, a una folla disordinata e furente.

II.1.2 IL RUOLO DEL VESCOVO DELLA CITTÀ CONCILIARE: STEFANO A SERVIZIO DI DIOSCORO

Se durante le vicende del I concilio efesino Memnone, quale vescovo della città, ebbe certamente un ruolo preciso nell'influenzare l'opinione pubblica, possiamo dire lo stesso di Stefano? Si può supporre che a determinare la scelta di Efeso come città conciliare sia stata la fiducia di Dioscoro nell'appoggio del suo vescovo il quale, esercitando potere di controllo sul clero locale e dunque sulle chiese cittadine, appariva il più idoneo a catalizzare la *vox populi*. Se prestiamo fede alla già discussa ricostruzione di Honigmann — secondo cui la *synodos endemousa* convocata a Costantinopoli nel novembre del 448 per discutere una controversia, sconosciuta nei particolari, fra vescovi lidi, e presieduta da Flaviano in veste di arbitro, aveva significato una nuova ingerenza del vescovo di Costantinopoli nelle vicende interne della diocesi asiatica³⁴⁴ — Stefano aveva un buon motivo, e piuttosto recente, per schierarsi contro Flaviano nel momento in cui fosse caduto in disgrazia presso l'imperatore. Forse fu una campagna guidata da Stefano contro Flaviano (iniziata, molto probabilmente dopo aver inoltrato all'imperatore un appello al II canone di Costantinopoli³⁴⁵) una delle ragioni per cui il concilio si tenne ad Efeso.

Ulteriori informazioni su Stefano le ricaviamo dalle deposizioni rese da lui e contro di lui nella XIIª sessione del concilio di Calcedonia, il 29 ottobre 451³⁴⁶. Stefano viene infatti accusato da Bassiano, anziano membro del clero efesino, di essere stato consacrato vescovo irregolarmente.

Bassiano, già sotto l'episcopato di Memnone, si era guadagnato il consenso popolare grazie all'impegno a favore dei poveri³⁴⁷. Per questo Memnone si era sbarazzato del possibile rivale, nominandolo vescovo di Evaga (Evazensio). Ma Basilio, successore di Memnone, aveva nominato un altro vescovo ad Evaga: Bassiano aveva dovuto abbandonare la città conservando comunque la *dignitas episcopale*. Alla morte di Basilio il popolo di Efeso a lui ancora fedele lo acclamò suo vescovo.

³⁴³ ACO II,1,1 66-67.

³⁴⁴ E. HONIGMANN, *Stephen of Ephesus*, 160 n.1-3.

³⁴⁵ E. HONIGMANN, *Ibidem*. Benchè non esistano testimonianze dirette dell'azione legale di Stefano contro Flaviano si può presumere che il vescovo di Efeso si fosse rivolto alla massima autorità dello Stato.

³⁴⁶ ACO II,1,3, 50.

³⁴⁷ Bassiano aveva aperto uno *πρωγείον* e un ospedale con settanta letti, cfr. T.S.MILLER, *The Birth of the Ospital in the Byzantine Empire*, Baltimore and London 1985, 26 e 98.

Ma "quattro anni prima del 451, il quinto giorno dopo la Pasqua³⁴⁸", un gruppo di cittadini, capeggiati da Stefano³⁴⁹, *presbyter* del clero di Bassiano, con barbari atti di violenza, lo arrestarono e deposero senza un regolare processo (ἄκριτος) e, confiscatigli i beni, lo spinsero a lasciare Efeso insieme al presbitero Cassiano. La deposizione di Bassiano viene confermata da un altro *presbyter* efesino: gli uomini di Stefano dopo aver inutilmente tentato di spingerlo a tradire il proprio vescovo, lo avrebbero costretto a lasciare la città e a trovare rifugio a Costantinopoli dove era vissuto mendicando³⁵⁰.

Stefano, a Calcedonia, seduto sul banco degli imputati, cercò naturalmente di difendersi: a suo giudizio si era trattato ben altro che di usurpazione del trono episcopale; era stato eletto vescovo di Efeso da quaranta vescovi della provincia d'Asia³⁵¹; la sentenza di deposizione di Bassiano era stata confermata da papa Leone, da Flaviano di Costantinopoli e dai vescovi di Alessandria e di Antiochia. Mentiva: l'azione contro Bassiano, certamente illegale, era avvenuta prima che i vescovi delle quattro sedi primaziali avessero pronunciato un verdetto: esso in realtà fu solo una certificazione posteriore della sentenza pronunciata dal *primicerius silentiariorum* Eustazio³⁵², l'ufficiale civile inviato dall'imperatore a compiere un'indagine. Dopo tre mesi, nel luglio del 448, quando la *cognitio* di Eustazio era ultimata, l'imperatore considerò Bassiano depresso e chiese ai vescovi di confermare tale deposizione.

Inutili furono i tentativi di giustificare il suo operato e di convincere i membri dell'assemblea calcedonese della sua ortodossia. Si levarono minacciose proteste. Fra queste quella di Cecropio di Sebastopoli: Κῆριε Στέφανε, μάθε πόσα δύναται Φλαβιανὸς ὁ ἐπίσκοπος καὶ μετὰ θάνατον ("Stefano, stai attento al potere di Flaviano anche dopo la sua morte!")³⁵³.

Dunque solo dal luglio del 448 Stefano era vescovo di Efeso³⁵⁴. Dopo appena un anno da tali fatti, per l'opposizione ancora forte in città, aveva bisogno di consolidare il proprio potere contro i partigiani di Bassiano. Stefano poteva raggiungere il suo scopo in più modi: cercare di ottenere il sostegno popolare conquistandosi le masse degli *πτοχωί*, allontanandoli da Bassiano che aveva agito allo stesso modo contro Memnone, o decidere di opporsi al vescovo di Costantinopoli non solo difendendo legittimamente una prerogativa della sua sede — assai cara agli efesini che l'avrebbero appoggiato senza esitazione — contro una pericolosa interferenza di cui essa ancora una volta era vittima, ma conquistandosi d'un sol colpo l'appoggio e l'alleanza di Alessandria e del suo vescovo.

Ma Stefano aveva un altro asso nella manica. Secondo Honigmann "he could help to make the archbishopric the theatre of a spectacular discovery which would

³⁴⁸ ACO II,1,3, 46.

³⁴⁹ Stefano afferma (ACO II,1,3, 46¹⁷⁻¹⁸) di esser stato prete a Efeso cinquant'anni: la sua ordinazione risalirebbe dunque al tempo del Crisostomo.

³⁵⁰ ACO II,1,3, 46.

³⁵¹ ACO II,1,1,3, ibidem. Un numero piuttosto alto, visto che Memnone a Efeso I dirà di avere 40 suffraganei (ACO I,1,5, 126).

³⁵² PLRE II, 434 *Eustathius* ⁵. Il Martindale colloca l'inchiesta nel 444.

³⁵³ ACO II,1, 3, 51.

³⁵⁴ Non certo dal 444, come suggerisce H.HUBER, *Wanderlegende*, 523; T.E. GREGORY, *Vox populi*, 146, pensa dal 447.

*amaze his contemporaries, the scene of a miracle which would be unparalleled in history, reserving for himself the discreet role of a great spiritual leader well initiated in to the secret designs of destiny*³⁵⁵.

In un articolo già più volte menzionato nel corso di queste pagine, e immeritabilmente trascurato dagli storici dei concili del V secolo, Honigmann ha cercato di dimostrare che il vescovo Stefano può essere messo in relazione attraverso le fonti con un evento miracoloso: la resurrezione, nell'agosto 448, dei sette dormienti di Efeso, raccontato negli *Hypomnemata*, scritti durante l'episcopato di Stefano *ad maiorem Stephani gloriam*, se non addirittura da Stefano stesso.

All'epoca di Decio, nel 250, sette giovani di Efeso avevano trovato scampo alla violenza della persecuzione rifugiandosi in una grotta che si era richiusa miracolosamente sopra di loro per nasconderli. Sempre secondo la leggenda si risvegliarono duecento anni dopo sotto Teodosio II. Fu proprio durante l'episcopato di Stefano quando avvenne il miracolo. A un anno esatto di distanza secondo gli *Hypomnemata* ebbe luogo a Efeso "una grande riunione di vescovi, che celebrarono una grande festa in onore dei Santi"³⁵⁶.

Il nome di Stefano appare in uno dei manoscritti che contengono la narrazione dell'evento, 'rappresentato' verosimilmente per autolegittimare e rafforzare un potere politico ancora instabile. Dopo il 451 l'alterazione del nome e l'omissione della determinazione cronologica sono da rintracciare nel fatto che il prestigio del vescovo efesino era caduto con la sua deposizione. Nel VI secolo il suo nome venne cambiato (in Mares, Marino, Marone) e l'imbarazzante menzione del II concilio di Efeso fu resa assai imprecisa: gli *Hypomnemata* di Stefano divennero un anonimo trattato in cui il vescovo protagonista figurava sotto uno pseudonimo e "la resurrezione dei corpi dei sette giovani uomini" da fatto storico si trasformava in pittoresca leggenda³⁵⁷.

Benchè illecitamente, Stefano era riuscito a imporsi quale vescovo di una città episcopale di grande prestigio in Oriente³⁵⁸. Gli scavi archeologici ci hanno restituito

³⁵⁵ E. HONIGMANN, *Stephen of Ephesus*, 153.

³⁵⁶ *Hypomnemata*, 19, PG 115, col. 448: καὶ συναθροισμὸς μέγας ἐπισκόπων ἐγένετο. V. Zaccaria Retore H.E. II, 1: "Et in concilio episcoporum factum est festum magnum in memoriam eorum..."

³⁵⁷ H.HUBER, *Wanderlegende*, 567, v. E.HONIGMANN, *Stephen of Ephesus*, 156. La leggenda dei sette dormienti di Efeso venne diffusa in greco, in diverse lingue orientali, nonché in latino grazie a Gregorio di Tours; la conosce anche Maometto (Corano, *Sura 18*). Nasce dall'errata interpretazione di una evidenza archeologica: la necropoli sotterranea di Panajir Dagh a Efeso, grande mausoleo collettivo dal IV o V secolo. La festa dei sette martiri di Efeso (Massimiliano, Exacustodiano, Giamblico, Martiniano, Dionisio, Costantino, Giovanni) è celebrata il 22 o il 24 ottobre in Oriente (secondo il menologio basiliano il giorno del risveglio fu il 23 ottobre), il 6 o il 7 ottobre in Occidente. Ma il Sinassario della chiesa di Costantinopoli colloca la festività il 7 agosto. Cfr. *DACL* 15, 1251-62.

³⁵⁸ Assieme a Costantinopoli, Antiochia, Edessa e Gerusalemme, Efeso era una delle più prestigiose metropoli d'Oriente, cfr. C.FOSS, *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979, A.CARILE, *Efeso bizantina: strutture ed evoluzione di una città dell'Anatolia bizantina*, in *Turchia: la Chiesa e la sua storia*. Atti del VI Simposio di Efeso su S.Giovanni Apostolo, a cura di L.Padovese, Roma 1996, 293-310; v. anche M.FORLIN PATRUCCO, «Efeso», DPAC, 1099 sgg.

un'immagine assai viva della Efeso tardoantica³⁵⁹. Oltre alle vestigia di un glorioso passato pagano, la metropoli, già meta di numerosi pellegrinaggi, conservava intatte vecchie tradizioni protocristiane sul passaggio nella città dell'apostolo Giovanni e della madre di Gesù. Una leggenda voleva Efeso dimora di Giovanni in vecchiaia — una chiesa-martyrium conservava le spoglie mortali del santo —, in un'altra si tramandava che la Vergine fosse morta qui, e una basilica cristiana intitolata a Maria, sorta a metà del IV secolo sulle fondamenta di un *museum* del II secolo, testimoniava il fervente culto popolare alla *Theotokos*³⁶⁰.

Come già il concilio del 431, anche quello del 449 si svolse in questo grandioso edificio: ottantacinque metri di lunghezza, cui si aggiungevano cinquantotto metri del narcece e dell'atrio. I colonnati erano fitti, non sappiamo se trabeati o ad archi; sicuramente dei parapetti collocati, secondo l'uso antico, fra le colonne, isolavano le navate laterali dalla centrale, che finiva con l'abside, ricoperto da un tetto a capriate. L'interno, di cui restano parti dei pavimenti marmorei e mosaici dai disegni geometrici, era decorato con magnificenza. All'atrio si addossava il battistero, ottagonale e coperto da una cupola: calotte di stucco rivestivano le nicchie, grandi croci abbellivano i marmi dei pilastri. Nella parte orientale si trovava il palazzo vescovile: una grande casa con una corte peristilata e un bagno formato da tante stanze³⁶¹. L'*episcopeion* era stato restaurato in note circostanze: il vescovo Antonino, nel 398/99 aveva collocato nel suo triclinio le colonne asportate dalla chiesa adiacente e usato i marmi del battistero per decorare il suo bagno. Per questo gesto di *λιθομανία*, e per altri ancor più gravi *crimina*, era stato deposto nel 400 da Giovanni Crisostomo³⁶².

In questo *episcopeion* Stefano aveva accolto Flaviano, ma per il suo doveroso gesto d'ospitalità — racconterà a Calcedonia — fu vittima di minacce e maltrattamenti da parte dei monaci di Eutiche e dei soldati della *militia* dei *comites* :

"Quando ebbi ricevuto il presbitero Elpidio e gli altri diaconi, e il vescovo Eusebio - lui può confermarlo - Elpidio ed Eulogio, i soldati e i monaci di Eutiche, circa trecento, vennero da me nell'episcopeion. Volevano uccidermi: "Tu hai accolto i nemici dell'imperatore, dunque tu stesso sei diventato un nemico dell'imperatore. Risposi: "ma io sono ospitale!. Io non ho niente a che fare con loro su queste

³⁵⁹ La zona dell'acropoli, in cui sorgevano i santuari, era circondata da un teatro, da uno stadio, dai bagni e dall'agorà, attestati sino al VI secolo; il suo porto accentrava rilevanti attività mercantili, v. A.CARILE, *Efeso bizantina*, 298 sgg.

³⁶⁰ Sulla chiesa e il palazzo episcopale v. R.KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Baltimore 1965, 80 sgg.; E.REISCH, F.KNOLL, J.KEIL, *Die Marienkirche in Ephesos*, Österreichisches Archäologisches Institut, *Forschungen in Ephesus*, IV,1, Vienna 1932. La basilica recava il nome della Vergine a cui era dedicata (ὅν τῆ ἀγία ἐκκλησία τῆ καλουμένη Μαρίας: ACO I,1,2, 9), anche se molti studiosi hanno ritenuto tale fatto inusuale, v. ad es. H.DUCHESNE, *Forschungen in Ephesos*, vol. IV, 1, Wien 1932, 51sgg.; H.VETTERS, *Zum byzantinischen Ephesos*, 373-387.

³⁶¹ Per la ricostruzione cfr. A.GRABAR, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte di Teodosio all'Islam*, Milano 1966, 73 sgg., e E.LESSING e W.OBERLEITNER, *Ephesos Weltstadt der Antike*, Wien 1978, 123.

³⁶² Palladio, Dial. XIII, ed. a cura di A.M. MALINGREY (Sch. 341-342); si veda anche S.ACERBI, *Palladio contro Teofilo: una testimonianza sull'episcopato del tempo attraverso un'accusa di simonia*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Atti del XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, Roma 1997, vol.II, 371-381.

*faccende. Ma non potevo rifiutare la comunione di chi veniva in comunione". E poi tutto ciò che accadde fu mosso dalla violenza e dalla sopraffazione (καὶ οὕτω βία καὶ ἀνάγκη γέγονεν πάντα)*³⁶³

Il Gregory sembra credere alla versione di Stefano (di essere stato costretto con la forza ad appoggiare il 'partito' di Dioscoro) assai più di quanto fecero i vescovi riuniti a Calcedonia. Ma le pagine di Honigmann hanno suggerito a chi scrive la possibilità di una interpretazione diversa che si basa principalmente su di un documento contenuto nella collezione canonica di Antiochia. Si tratta della copia di una *sacra* imperiale inviata da Teodosio II e Valentiniano a Stefano di Efeso. Conservata soltanto in una traduzione siriana edita da F.Schultess³⁶⁴, è stata poi retrotradotta in greco da E. Schwartz, che però la riferisce, erroneamente, al contesto delle lotte fra Stefano e Bassiano³⁶⁵. Tale errore lo induce a ritenere la stipulazione conclusiva parte della *cognitio* fatta dal *primicerius silentiarium* Eustazio in favore di Stefano contro Bassiano; secondo Honigmann si tratta invece della *sacra* (ο πραγματικὸς νόμος) emanata non contro Bassiano ma contro Flaviano, nella prima metà del 449 (forse proprio in aprile, quando la legalità del processo di Flaviano contro Eutiche fu messa in discussione). Stefano richiamava l'attenzione degli imperatori che, accogliendo la sua petizione, concludevano la loro lettera a lui con questo augurio: "*Possa Dio proteggere il nostro santo e pio padre*" (τὸν ὁσιώτατον καὶ εὐσεβέστατον πατέρα ἡμῶν). Potrebbe trattarsi di un riferimento a Eutiche?

Stefano era stato appoggiato da Flaviano e da Leone contro Bassiano³⁶⁶; poi, divenuta precaria la posizione di Flaviano, non aveva esitato a passare dalla parte di Dioscoro, certamente non solo e non tanto per simpatia dottrinale (non era un eutichiano convinto) quanto invece per calcolo politico e per ambizione. Dioscoro non doveva fidarsi affatto di lui, se scoraggiò i suoi notari dal prendere appunti durante le sessioni conciliari³⁶⁷.

Nella prima sessione del II concilio di Efeso Stefano si schierò in modo chiaro dalla parte di Eutiche e ne sottoscrisse la dichiarazione di ortodossia. Anche se nel 451 a Calcedonia negherà ogni connivenza con Dioscoro, ricordando Leone e Flaviano con rispetto ed enfatizzando i maltrattamenti di cui era stato vittima, fece una pessima impressione all'assemblea: non riuscì a convincere alcuno della sua innocenza né ad essere scagionato. Deposto il 29 ottobre in quanto complice di Dioscoro, fu allontanato con una pensione di duecento pezzi d'oro ricavata dalle entrate della chiesa di Efeso³⁶⁸. E non sarà più ricordato dalle fonti.

³⁶³ ACO II,1,1, 75²⁵⁻³³.

³⁶⁴ F.SCHULTHESS, Syr. Kan.,146. Il testo è contenuto in due manoscritti: il British Museum cod. syr. 906, e il Vatic. Borg. syr. 82 (K VI, 4).

³⁶⁵ E.SCHWARTZ, «Zeit.der Sav R» 56, Kan.Abt., 25 (1936), 8-10.

³⁶⁶ Fra i Regesti degli Atti dei patriarchi di Costantinopoli, V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 76 n.95, censisce la sentenza di deposizione dettata a fine marzo o agli inizi d'aprile del 448 da Flaviano contro Bassiano e a favore di Stefano. Nell'XIª sessione di Calcedonia veniamo a sapere che Bassiano era stato deposto anche da papa Leone (non si sa se il giudizio fosse avvenuto prima o dopo quello di Flaviano; forse prima).

³⁶⁷ ACO II,1,1, 87³⁶⁻⁸⁸1.

³⁶⁸ ACO II,1,3, 50.

Della ricostruzione di Honigmann conserviamo il suggerimento — o forse, meglio, la suggestione — di una prima commemorazione liturgica del miracolo a un anno dalla scoperta dei sette gloriosi martiri³⁶⁹, avvenuta pochi giorni prima dell'apertura del concilio: quella grande festa in onore dei martiri di Efeso menzionata dagli *Hypomnemata*³⁷⁰. Non sembra inverosimile. In tali occasioni era normale che i vescovi, arrivando in città, onorassero i santi locali o presenziassero celebrazioni liturgiche prima di prender parte ai lavori conciliari. Nel 431 Giovanni d'Antiochia e i suoi suffraganei avevano deplorato che per la chiusura delle chiese e dei *martyria* della città ordinata da Cirillo non fosse stato loro possibile venerare i resti dei santi martiri né la tomba di Giovanni il Teologo³⁷¹. Nel 449 il diacono Ilario pregò nella chiesa dell'Evangelista prima di recarsi al concilio³⁷².

Se questa festa fu un evento storico si può spiegare facilmente perchè i sette dormienti di Efeso sono stati successivamente commemorati il 2 o il 7 d'agosto; il giorno dopo l'1, quando il concilio doveva aprirsi, o il giorno prima dell'8 quando il concilio effettivamente si aprì.

II.1.3 L'APERTURA DEL CONCILIO

Poco alla volta vescovi e monaci erano giunti ad Efeso. Eutiche, Bar Sauma e Giacomo fra i primi, accompagnati dai loro uomini, Dioscoro dai *parabalani* alessandrini, gli altri vescovi dalle loro scorte, laiche ed ecclesiastiche. I legati romani, dopo un viaggio segnato dal triste episodio della morte del *presbyter* Renato avvenuta nell'isola di Delo³⁷³, non appena sbarcati a Efeso, si misero in contatto con Flaviano, al quale dovevano recapitare alcune epistole del papa, fra cui il *Tomus*. Per questo incontro con il vescovo di Costantinopoli, precedente l'inizio dei lavori, saranno accusati da Eutiche di parzialità³⁷⁴.

L'apertura del concilio, fissata per il 1 agosto, avvenne, per ragioni taciute dalle fonti, (forse per attendere i ritardatari?) solo il giorno 8³⁷⁵. Lunedì 8, nella chiesa di Maria, circa 130 vescovi³⁷⁶ firmarono le liste di presenza: una ventina gli

³⁶⁹ Sul miracolo in età tardo antica, v. le interessanti considerazioni di P.BROWN, *La società e il sacro, e Il culto dei santi*; sul significato consensuale del rituale v. S.MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995.

³⁷⁰ Il fatto che non sia menzionata in altre fonti può facilmente spiegarsi con la *damnatio memoriae* cui la II^a sinodo efesina fu sottoposta.

³⁷¹ ACO I,1,5,128

³⁷² Questa circostanza è ricordato dal suo epitafio nel Laterano, v. E.DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres* I, Berlin 1925, n. 980, cfr. anche L.DUCHESNE, *Histoire ancienne*, III,420, n.1

³⁷³ *Gesta de nomine Acacii*, CSEL 35,1,442 e CSEL 35,2, appendice 5, 796.

³⁷⁴ ACO II,1,1, 99.

³⁷⁵ La data risulta registrata dai protocolli conciliari, v. ACO II,1,1,77. È soltanto una coincidenza che sia la sinodo *endemousa* del novembre 448, sia l'inchiesta sulla sua revisione, sia il II concilio di Efeso, sia il concilio di Calcedonia, abbiano avuto tutti inizio un giorno 8?

³⁷⁶ 135 sono i firmatari delle liste della prima sessione, ma 131 sono le presenze reali: 127 vescovi presenti e i rappresentanti di 8 vescovi assenti (4 presbiteri in rappresentanza dei loro vescovi). Sul numero complessivo dei partecipanti, fissato a 150, v. E.HONIGMANN, *The original Lists of the Members of the Councils of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of*

Egiziani, circa quindici i Palestinesi e altrettanti i Siri. A parte i legati romani e alcuni prelati dell'*Illyricum* occidentale la composizione del concilio è sostanzialmente greca: Giuliano di Chios, contro le aspettative di papa Leone, per ragioni che ignoriamo non prese parte alle sedute assembleari. Il numero dei vescovi che Dioscoro portò con sé non è di molto superiore a quello indicato nella *sacra imperiale*, diversamente da ciò che Cirillo aveva fatto nel 431. I vescovi che a Costantinopoli erano stati giudici di Eutiche potevano assistere al concilio senza diritto di voto: erano dunque circa una quarantina i vescovi presenti solo come spettatori. Fra questi anche Flaviano. Centotrentacinque presenze in un concilio ecumenico non erano molte, se si confrontano le centocinquantacinque della prima sessione di Efeso I (dove erano assenti gli orientali) e le trecentoquarantatré della prima sessione di Calcedonia.

Dioscoro di Alessandria sedeva al posto d'onore, mentre Giulio di Pozzuoli³⁷⁷, capo della legazione romana, occupava il secondo. A Flaviano di Costantinopoli fu concesso solo il quinto rango, dopo Giovenale di Gerusalemme e Domno d'Antiochia, nonostante il II canone del concilio di Costantinopoli gli attribuisse il secondo³⁷⁸. Stefano d'Efeso ricopriva il sesto³⁷⁹. Gli altri due legati romani, Ilario e Dulcizio, sono registrati alla fine della lista, rispettivamente con il 135° e il 136° rango, dopo l'archimandrita Bar Sauma³⁸⁰.

Chalcedoine, «Byzantion» 16 (1942-1943), 28-41. Le liste delle presenze e le liste di sottoscrizione non coincidono, e fra le liste dei votanti alla Iª sessione e quella censita negli Atti siriaci, ci sono discrepanze. Michele il Siro, *Chronicon* VIII,7, dà il numero di 128 vescovi presenti, più Bar Sauma. A Calcedonia Basilio affermerà che «c'erano fra 120 e 130 vescovi» (ACO II,I,1, 94). Nella *versio* latina degli *Acta* della sessione iniziale compaiono 140 firme, incluse quelle di 7 presbiteri facenti le veci dei loro vescovi, e di Bar Sauma (ACO II,III,1, 252-258).

³⁷⁷ Giulio durante i processi è chiamato anche Giuliano: questo ha portato a confonderlo con Giuliano di Chios.

³⁷⁸ Quando la lista episcopale di Efeso II fu letta a Calcedonia si levarono infatti grida di protesta, v. ACO II,I,1, 77³⁰.

³⁷⁹ Memnone era terzo a Efeso I: il fatto che avesse perso alcune posizioni rispetto al concilio precedente provverebbe, secondo T.E.GREGORY, *Vox populi*, 160 n.107, che il suo appoggio a Dioscoro non era poi così deciso.

³⁸⁰ Riportiamo la lista dei presenti alla Iª sessione della IIª sinodo efesina: 1. Dioscoro v. di Alessandria; 2. Giulio v. di Pozzuoli; 3. Giovenale v. di Gerusalemme; 4. Domno v. di Antiochia; 5. Flaviano v. di Costantinopoli; 6. Stefano v. Efeso; 7. Talassio v. di Cesarea di Cappadocia Iª; 8. Eusebio v. di Ancira di Galazia Iª; 9. Giovanni v. di Sebaste di Armenia Iª; 10. Ciro v. di Afrodisia di Caria; 11. Erisistrato v. di Corinto d'Ellade; 12. e 13. Quintillio d'Eraclea (facendo le veci di Anastasio v. di Tessalonica); 14. e 15. Melezio v. di Larissa (facendo le veci di Domno di Apamea); 16. e 17. Ciriaco v. di Troknadon (facendo le veci di Teoctisto di Pisinunte di Galazia IIª); 18. Diogene v. di Cizico; 19. Basilio v. di Seleucia; 20. Giovanni v. di Rodi; 21. Teodoro v. Tarso; 22. Romano v. di Mira di Licia; 23. Fozio v. di Tiro; 24. Teodoro v. di Damasco; 25. Giuliano v. di Tabia; 26. Fiorenzo v. di Liddon; 27. Mariniano v. di Synnadon; 28. Musonio v. Nisis; 29. Costanzo v. Bostra; 30. Giovanni v. di Nicopoli; 31. e 32. Acacio v. di Ariarathia Armenia IIª (facendo le veci di Costantino di Meletina); 33. Stefano v. di Gerapoli; 34. Attico di Nicopoli di Epiro; 35. Eustazio v. di Berito; 36. Nunechio v. di Laodicea Trinitaria; 37. Olimpio v. di Constanza di Cypro; 38. Candidiano v. di Antiochia di Pisidia; 39. Stefano v. di Anazarbo; 40. Geronzio v. di Seleucia di Siria; 41. Rufino v. di Samosata; 42. Indimo v. di Irinupoli; 43. Timoteo v. di Balanea; 44. Teodosio v. di Canuthae; 45. Eutichio v. di Adrianopoli d'Epiro; 46. Cladeo v. di Anchiesmi

II.2 LO SVOLGIMENTO DEL CONCILIO

II.2.1 LE PRIME *ACTIONES* DEL II CONCILIO DI EFESO (8-18 AGOSTO 449)

II.2.1.1 L'AVVIO DEI DIBATTITI³⁸¹

Dal resoconto del procedimento conciliare emerge che fu il *primicerius notariorum* Giovanni, membro del clero di Dioscoro, ad aprire ufficialmente la seduta dell'8 agosto leggendo la copia della *sacra* imperiale di convocazione indirizzata a Dioscoro³⁸². Attraverso un interprete, Fiorenzo vescovo di Sardi in Lidia, i legati papali Giulio e Ilario presero la parola: dopo aver motivato l'assenza del pontefice e aver chiarito che anche a quest'ultimo ne era stata inviata copia, esibirono una lettera pontificia³⁸³ che legittimava la loro posizione di rappresentanti

di Epiro; 47. Simeone v. di Amida di Mesopotamia, 48. Elia v. di Adrianopoli; 49. Seleuco v. di Amasea; 50. Pietro v. di Gangra; 51. Luca v. di Durrachion; 52. Antonio v. di Licnidi; 53. Marco v. di Euriae; 54. Vigilanzio v. di Larissa; 55. Basilio v. di Traianopoli di Rodope; 56. Docimasio v. Maronia di Rodope; 57. Costantino v. di Demetriade; 58. Alessandro v. di Sebaste di Tarso; 59. Sozonte v. di Filippi; 60. Eusebio v. di Dobero di Macedonia I^a; 61. Massimiano v. di Serrense di Macedonia I^a; 62. Ermogene v. di Cassandria di Macedonia I^a; 63. Luca v. di Beria di Macedonia I^a; 64. Diogeniano v. di Remisianense di Dacia; 65. Giovanni v. di Messina di Acacia; 66. Uranio v. di Imeria di Osroene; 67. Atanasio v. di Opono di Acacia; 68. Teodoro v. di Claudiopoli di Isauria; 69. Leonzio v. di Ascalon; 70. Fotio v. di Liddi; 71. Atanasio v. di Areopoli; 72. Teodosio v. di Amatunti; 73. Paolo v. di Maiuma; 74. Zosimo v. di Minoide; 75. Epifanio v. di Perge; 76. Baruchio v. di Sozusa di Palestina; 77. Eraclio v. di Azoto; 78. Giovanni v. di Tiberiade; 79. Musonio v. di Zooron; 80. Dionisio di Sicamazione, 81. Caiuma v. di Fannio; 82. Euterico di Smirne; 83. Constanzo v. di Sebaste; 84. Zebeno v. Pelles; 85. Alipio v. di Bactron; 86. Policronio v. di Antipatridis; 87. Pancrazio v. di Libiade; 88. Auxiolao v. dei Saraceni; 89. Domnino di Platea di Ellade; 90. Teodosio v. di Mastaura; 91. Ciriaco v. di Eglis; 92. Flaviano v. di Adramission; 93. Ciriaco v. di Lebedo; 94. Leonzio di Magnesia di Meandro; 95. Eupropio v. di Pergamo d'Asia; 96. Gennadio v. di Teion; 97. Olimpio v. di Euazon; 98. Massimo v. di Tralle; 99. Giuliano v. di Ipepon; 100. Crisanzio v. di Bages; 101. Policarpo v. di Tabala; 102. Paolo v. di Tripoli di Lidia; 103. Melitopongo v. di Giuliopoli; 104. Onesiforo v. di Iconio e Docimasio v. di Maronia; 105. Longino v. di Chersoneso; 106. Eudossio v. di Bosforo; 107. Timoteo v. di Primopoli di Panfilia; 108. Teopompo v. di Cabasa; 109. Calosirio v. di Arsenoite; 110. Giovanni v. di Efesto; 111. Eraclide v. di Eraclea; 112. Isaac v. di Elearchia; 113. Gemellino v. di Eritra; 114. Apollonio v. di Tiane; 115. Gennadio v. di Ermopoli Magna; 116. Ciro v. di Babilonia; 117. Atanasio v. di Bosiride; 118. Teofilo v. di Cleopatride; 119. Pasmio v. di Parale; 120. Fotino v. di Teuchirion; 121. Sosia v. di Sozuse; Teodulo v. di Tisale; Teodoro v. di Barcis; Rufo v. di Cirini; Zenone v. di Rinocoro; 126. Lucio v. di Zigrion; 127. Ausonio v. di Sebennito, 128. Isaac v. di Tana; 129. Filocalo v. di Zagileon; 130. Iseo v. di Ermopoli Parva; 131. Bar Sauma presbitero e archimandrita; 132. Longino presbitero (facendo le veci di Doroteo v. di Neocesarea); 133. Antimio presbitero (facendo le veci di Patrizio v. di Tiana di Cappadocia II^a); 134. Aristone presbitero (facendo le veci di Eunomio di Nicomedia); 135. Olimpio presbitero (facendo le veci di Calogero v. di Claudiopoli Pontica); 134. Ilario diacono romano; 135. Dulcizio notaio romano.

³⁸¹ ACO II, I, 1, 82-87.

³⁸² ACO II, I, 1, 79-81.

³⁸³ ACO II, I, 1, 83.

della sede primaziale. Essa venne consegnata a Dioscoro e da questi, senza che fosse letta e senza che per questo si levassero proteste, al *secretarius* Giovanni³⁸⁴.

Sembra che i legati non protestassero nemmeno quando si procedette invece alla lettura della *sacra* del maggio 449 con cui l'imperatore Teodosio II, rivolgendosi a Dioscoro, ordinava la presenza, assolutamente innovativa, del monaco Bar Sauma nel concilio.

Dioscoro a Calcedonia dichiarerà che a Efeso, favorevole alla richiesta dei legati, per due volte aveva tentato di far leggere l'epistola di Leone, e farà ricadere la responsabilità della mancata lettura su Talassio di Cesarea e Giovenale di Gerusalemme (che a loro volta ne incolperanno il *notarius* Giovanni).

Non è chiaro se la lettera in questione fosse il *Tomus ad Flavianum* o la epistola 33, una più succinta, scritta contemporaneamente al *Tomus*, che illustrava ufficialmente la posizione romana nei confronti di Eutiche³⁸⁵. In ogni caso accogliere un testo di Leone avrebbe significato accettare un'alternativa teologica con cui né il 'partito' filo-cirilliano né la corte volevano confrontarsi; se poi si fosse trattato del *Tomus*, come sostiene la maggioranza degli storici, antichi e moderni, è indubbio che la sua lettura a questo punto avrebbe scatenato proteste violentissime destinate a trasformarsi in tumulto³⁸⁶.

Lo scopo prioritario dell'assemblea conciliare, il tema della fede, venne introdotto da Elpidio, uno dei commissari imperiali. Secondo la prassi lo stesso *comes* lesse il *commonitorium*³⁸⁷ che delegava a lui e a Eulogio la rappresentanza della massima autorità laica. Seguì la lettura dell'epistola dell'imperatore all'assemblea in cui era espressa una posizione favorevole a Eutiche e a Dioscoro:

"Noi avremmo desiderato che la Santa Chiesa di Dio avesse potuto dispiegare la propria esistenza senza sussulti (ἔξω πάσης ταραχῆς), e che voi, fermamente uniti alle vostre sante chiese, poteste celebrare nella forma abituale i santi riti alla divinità, senza dover in tal forma sopportare grandi sforzi e subire danni.

Ma visto che Flaviano, il vescovo molto amato da Dio, ha voluto portare alla luce certi assunti concernenti la santa fede contro Eutiche, il molto devoto archimandrita, e dopo aver riunito un tribunale, ha cominciato a fare certe cose, Noi, essendoci più volte indirizzati al suddetto vescovo molto amato da Dio, desideriamo metter fine al disordine provocato (ἀναστῆλαι τὴν κινουμένην ταραχὴν), visto che eravamo persuasi che fosse sufficiente la fede ortodossa trasmessa dai santi padri di Nicea, confermata dalla santa sinodo di Efeso.

Ma pur essendo stato avvertito da Noi innumerevoli volte a desistere da tali indagini per timore che il disordine si propagasse in tutto il mondo (ὥστε μὴ τοῦτο αἴτιον γενέσθαι θορύβου πάση τῇ οἰκουμένῃ) il detto vescovo molto amato da Dio non obbedì, e Noi, pensando che senza la vostra santa sinodo e senza i capi delle sante chiese un'indagine di tal genere non poteva essere realizzata senza rischio, abbiamo considerato necessario riunire le vostre santità in modo che conoscendo gli atti qui realizzati e le indagini compiute poteste estirpare ogni radice diabolica ed espellere dalla chiesa tutte le persone che ammirano o appoggiano la bestemmia dell'empio

³⁸⁴ ACO II,I,1, 84-86; C.FRAISSE-COUÉ, *Le debat doctrinal*, 54: "Contrairement à ce qu'affirment les actes du Brigandage cette lettre, et avec elle le Tome... n'est été en réalité ni reçue ni lue".

³⁸⁵ ACO II,I,1, 83-84; nei verbali il termine γράμματα, (volutamente?) ambiguo, non lascia intendere se si alluda a una o più lettere; per l'ep. 33 v. ACO II,IV, 15.

³⁸⁶ W.De VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, 368.

³⁸⁷ ACO II,I,1, 85.

*Nestorio e decretare che la fede ortodossa venga confermata in maniera ferma e irremovibile, dato che tutte le nostre speranze e le forze del nostro impero dipendono dalla ortodossa fede in Dio e dalle vostre sante preghiere*³⁸⁸”

Si passò poi al tema dottrinale: l'ortodossia venne prontamente presentata da parte di Dioscoro in termini di adesione totale alla tradizione. Ma anziché passare alla lettura della sintesi dottrinale (ἔκθεσις) nicena e della sua piena ricezione a Efeso I, Dioscoro chiese la lettura degli atti della sinodo del 448:

*“La pia lettera degli imperatori ci è diventata manifesta, e sappiamo chiaramente che, dato che alcune questioni si sono sollevate a Costantinopoli, è stato ordinato che il concilio si riunisse. Se dunque alcune questioni sono state sollevate, esse dunque vengano qui esposte e si riportino le decisioni delle sinodi che hanno avuto luogo anteriormente. I canoni hanno emesso definizioni chiare; le sinodi hanno stabilito disposizioni chiare. Noi dobbiamo rispettarle. Ma visto che si sono sollevati dubbi, il nostro imperatore amico di Cristo ha ordinato che questo concilio si riunisse, non perché esponessimo la nostra fede che i nostri padri hanno già definito, ma perché facessimo una indagine sui punti controversi per vedere se sono in accordo con le definizioni dei santi padri. O voi vorreste forse che si rimettesse in discussione la fede dei santi padri?”*³⁸⁹.

II.2.1.2 LA RIABILITAZIONE DI EUTICHE³⁹⁰

Convocazione di Eutiche

Giovenale si fece interprete del parere favorevole dell'assemblea a che Eutiche “a proposito del quale viene istruito tale processo, e che è occasione di tutta questa azione a causa della quale è stata scritta la lettera imperiale”³⁹¹, fosse ammesso al concilio. Il monaco venne quindi autorizzato a dare lettura della sua confessione di fede e di alcuni libelli che poi consegnò agli atti. Essi esponevano un resoconto degli avvenimenti del novembre 448 sottolineando il ruolo odioso di Flaviano nei suoi confronti. Vittima di un vero e proprio complotto, era stato — a suo giudizio— perseguitato per aver rifiutato una fede diversa da quella di Nicea³⁹².

Protesta di Flaviano

Flaviano intervenne per la prima volta per chiedere che venisse ascoltata la deposizione di Eusebio di Dorileo, l'accusatore dell'archimandrita nel processo del

³⁸⁸ ACO II,I,1, 73.

³⁸⁹ ACO II,I,1, 86. Nella sua *appellatio* Flaviano allude alla piega imprevista assunta dagli avvenimenti: “*Deinde cum sedissemus in ecclesia, legi quidem pium rescriptum [Dioscurus] praecepit religiosissimorum imperatorum, universis autem episcopis interfatis post lectionem oportere prius de pia fide haberi tractatum proponique et legi trecentorum decem et octo fidem et eam quae apud Ephesum iam dudum habita est, ipse memoratus venerabilis episcopus Dioscorus hoc quidem fieri prohibuit, ...dat facultatem mox de his gestis quae de Eutyche olim confecta sunt, nobis praesentibus recenseri*” (ACO II,II,1, 77-78).

³⁹⁰ ACO II,I,1, 89-189.

³⁹¹ ACO II,I,1, 89²⁸.

³⁹² ACO II,I,1, 94-96.

novembre precedente, ma ottenne un categorico rifiuto³⁹³. Per chiara disposizione imperiale — dichiarò il *comes* Elpidio — i giudici di Eutiche a Costantinopoli non potevano essere nuovamente giudici³⁹⁴. Flaviano tentò di riprendere la parola ma Elpidio lo zittì nuovamente³⁹⁵. Anche la nuova insistente richiesta della lettura dell'epistola papale da parte dei legati cadde nel vuoto. Avanzando dubbi sulla loro imparzialità, Eutiche li accusò di connivenza con Flaviano³⁹⁶. Quando Dioscoro suggerì che la sentenza contro Eutiche venisse ripresa in considerazione e si desse lettura degli atti “*del processo relativo a tale affare, svoltosi nella città imperiale*”, molti vescovi si espressero favorevolmente³⁹⁷.

L'esame del dossier: lettura degli Atti della sinodo costantinopolitana del 448³⁹⁸

La lettura della prima *actio* non diede adito a protesta (anzi il legato Giulio espresse pieno assenso³⁹⁹, ma nella seconda, quando, una volta lette la *Obloquuntur* e la *Laetentur coeli*, Eustazio di Berito si richiamò ad altri testi cirilliani più chiari sul tema dell'unica natura (ad esempio le lettere di Cirillo ad Acacio di Melitene e a Succenso di Diocesarea contenenti l'allocuzione della $\mu\alpha\ \phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$), la sinodo proruppe in sonore acclamazioni⁴⁰⁰.

La lettura della seconda, della terza, quarta, quinta e sesta *actio* si svolse senza inconvenienti; la settima fece gridare contro Eusebio di Dorileo anatemi e parole di morte:

³⁹³ ACO II,I,1, 96. Nella sua *appellatio* al pontefice lo stesso Eusebio di Dorileo racconta gli inutili tentativi di Flaviano di introdurlo nell'assemblea: “*Flavianus autem religiosissimus postulavit me intromitti debere. Quod ubi intellectum est necessariam meam praesentiam esse causae propositae, vestra sanctitas interlocuta est non semel, non bis, non ter intrare me oportere consessum, sed religiosissimus Dioscorus ... prohibuit me intrare*” (ACO II,II,1, 80).

³⁹⁴ ACO II,I,1, 97. Questo sarà quanto Giovenale dichiarerà poi a Calcedonia, tentando di difendersi e di declinare in tal modo le proprie responsabilità: egli si era limitato ad eseguire le disposizioni imperiali. E di fatto ottenne di non far proseguire l'interrogatorio che avrebbe altrimenti messo in evidenza la tendenziosità delle decisioni imperiali: cfr. ACO II,I,1,90. Anche Evagrio (H.E.I,10) sottolinea il divieto imposto a Eusebio di Dorileo di entrare nel concilio (che in realtà nella sinodo di Costantinopoli non era stato giudice bensì accusatore di Eutiche).

³⁹⁵ ACO II,I,1, 97¹⁷. Dagli Atti non emergono le minacce ricevute da Flaviano, ma solo l'implacabile inflessibilità di Elpidio. Nestorio scrive che in questa fase i *comites* impedirono a Flaviano di parlare. Dice il vero? Nella sua *appellatio* al pontefice Flaviano affermerà di essere stato costretto al silenzio ma da Dioscoro (ACO II,II,1, 78²).

³⁹⁶ ACO II,I,1, 99: l'archimandrita prese la parola interrompendo bruscamente il diacono Ilario: “*i pii uomini inviati al vostro santo concilio da Leone mi sono divenuti sospetti. Essi hanno risieduto in effetti presso il vescovo Flaviano, hanno mangiato alla sua tavola, si sono intrattenuti con lui che li ha considerati degni di tutte le sue attenzioni*”.

³⁹⁷ In realtà si tratta solamente dei 17 vescovi che compongono il gruppo dei fedelissimi di Dioscoro: Giovenale di Gerusalemme, Stefano di Efeso, Ciro di Afrodisia, Talassio di Cesarea, Eusebio di Ancira, Diogene di Cizico, Fiorenzo di Lidia, Teodoro di Tarso, Giovanni di Sebasteia, Romano di Miron, Nunechio di Laodicea Trimitaria, Mariniano di Sinnadon, Eustazio di Berito, Quintillo di Eraclea, Attico di Nicopoli, Sozomeno di Filippi, Uranio di Imeria, cfr. ACO II,I,1, 97-98.

³⁹⁸ ACO II,I,1, 100-186.

³⁹⁹ ACO II,I,1, 101¹²; v. la *versio* della *Collectio Novariensis*: “*Apostolica sedes ita sentit*” (ACO II,II,1,22).

⁴⁰⁰ ACO II,I,1, 101⁶⁻¹⁰.

“Nessuno osi dire che il Signore è due dopo l’unione; nessuno osi dividere l’indivisibile. Questa è l’opinione di Nestorio! Bruciar vivo Eusebio, che si divida chi ha diviso il Salvatore!”⁴⁰¹.

Euterico di Smirne ritrattò l’adesione alla professione di Flaviano formulata nella sessione dell’11 novembre perché resa non spontaneamente bensì sotto minaccia⁴⁰².

Anche Basilio di Seleucia e Seleuco di Amasea retrocessero dalle affermazioni in favore delle due nature espresse nella *σύνοδος ἐνδημοῦσα* del novembre del 448⁴⁰³. La dichiarazione di fede di Eutiche venne appoggiata da tutti i vescovi egiziani. Ormai l’assemblea gli era favorevole⁴⁰⁴.

Lettura degli Atti dell’inchiesta sulla autenticità ed esattezza degli Atti del 448

Eutiche richiamò l’attenzione dell’assemblea sull’inesattezza degli Atti costantinopolitani, viziati in più punti da una redazione favorevole all’accusa. Dopo aver letto il protocollo della commissione istituita su sua richiesta per verificarne l’attendibilità, il protonotario Giovanni procedette senza interruzioni alla loro lettura. Si sollevarono grida di inaudita violenza verbale: *“Tagliate in due coloro che dividono le due nature! Uccideteli! Cacciateli!”*⁴⁰⁵.

Eutiche richiamò l’attenzione dei presenti su alcune affermazioni del *silentarius* Magno: il funzionario imperiale sosteneva che la sentenza di scomunica ai danni dell’archimandrita, mostratagli prima dell’inizio della sinodo, senza dubbio era stata redatta precedentemente, in chiara violazione dei canoni ecclesiastici. Benchè invitato più volte a parlare, Flaviano preferì tacere; solo dopo molte insistenze, senza giustificarsi, si limitò ad affermare di non aver nulla da temere dinanzi a Dio⁴⁰⁶.

Riabilitazione di Eutiche

Dopo la lettura e, sembra, senza dibattito alcuno, su richiesta di Dioscoro centoundici vescovi e Bar Sauma si espressero a favore dell’ortodossia di Eutiche e votarono a favore della sua reintegrazione quale prete e archimandrita; otto dei vescovi delle principali sedi episcopali — per primi Giovenale di Gerusalemme e Domno d’Antiochia — come pure Bar Sauma espressero la loro approvazione circa la coerenza del pensiero di Eutiche con l’ortodossia niceno-efesina; i restanti diedero il loro assenso senza commenti⁴⁰⁷. Malgrado il divieto imperiale a che i vescovi presenti nella sinodo del 448 esprimessero a Efeso un secondo parere, Euterico di Smirne, Seleuco di Amasea e Basilio di Seleucia furono ammessi a votare, e lo fecero a favore di Eutiche. Invece non votarono, fra i vescovi che avevano

⁴⁰¹ ACO II, I, 1, 118⁵.

⁴⁰² ACO II, I, 1, 118-119. Su questo personaggio v. Nestorio, *Le livre d’Héraclide*, 311. Euterico racconta, perché istruito in tal senso da Dioscoro, come era stato costretto da Flaviano e Eusebio di Dorileo a votare contro Eutiche.

⁴⁰³ ACO II, I, 1, 144¹²⁸ e ACO II, I, 1, 179¹⁴, 181⁸.

⁴⁰⁴ Gli Atti insistono sulla unanimità delle acclamazioni: v. ACO II, I, 1 118¹¹⁻¹³.

⁴⁰⁵ ACO II, I, 1, 170¹⁰.

⁴⁰⁶ ACO II, I, 1, 181-182.

⁴⁰⁷ Ci sono notevoli discrepanze fra i verbali greci e la loro traduzione latina in ACO II, III, 1, 172 sgg., come rileva S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 65 n.73.

sottoscritto la deposizione dell'archimandrita, Melitopongo di Giuliopoli, Longino di Chersoneso e Timoteo di Primopoli. Anche i legati romani si astennero.

Lettura della memoria redatta dai monaci del convento di Eutiche⁴⁰⁸

Successivamente venne letta, su invito del *notarius* Giovanni, una memoria scritta dai monaci del monastero di Eutiche, un *pamphlet* diretto contro Flaviano e il suo concilio che denunciava la persecuzione esercitata dal vescovo di Costantinopoli ai loro danni⁴⁰⁹. Il documento era firmato da trentacinque monaci⁴¹⁰, primo il *presbyter et monachus* Narsete, ma in esso si certificava un totale di trecento. Dioscoro li reintegrò nella comunione ecclesiastica dopo che essi ebbero assicurato di condividere la dottrina di "Atanasio, Cirillo, Gregorio e tutti i vescovi cattolici"⁴¹¹. A questo punto il vescovo di Alessandria chiese che parlasse chi eventualmente non coindivideva il credo proclamato a Nicea⁴¹².

Riferimento al Concilio di Nicea e lettura degli Atti della sesta sessione del I Concilio di Efeso⁴¹³

Per conferire alle decisioni un fondamento incontestabile si diede lettura del passo degli Atti della sesta sessione del I concilio di Efeso — quella del 22 luglio 431 — in cui un simbolo duofisita elaborato dall'*entourage* antiocheno era stato condannato e in cui il credo di Nicea era stato opposto a Nestorio quale norma di ortodossia⁴¹⁴.

Dioscoro chiese agli assistenti di pronunciarsi⁴¹⁵. Successivamente sedici vescovi, fra cui Uranio di Imeria, Giovanni di Sebaste in Armenia, Talassio di Cesarea, Stefano di Efeso ed il legato Giulio, aderirono senza riserva alla richiesta formulata da Dioscoro di anatematizzare chiunque avesse aggiunto o tolto qualcosa al simbolo niceno⁴¹⁶. Alcuni fra loro — ad esempio Basilio di Ancira e Stefano di Gerapoli — espressero più genericamente la propria adesione alle decisioni dei concili di Nicea e di Efeso. Anche Ilario si dichiarò concorde circa l'intangibilità del credo di Nicea, esprimendosi in tal modo:

*"Ciò che è stato letto dei concili di Nicea e di Efeso riguardo alla fede, la sede apostolica lo insegna e lo venera. E tutto ciò che concorda con i dogmi dei santi padri, la sede apostolica l'ha inserito nelle lettere a voi indirizzate. Se voi ne consentirete la lettura, vedrete che quanto affermo è conforme a verità"*⁴¹⁷.

⁴⁰⁸ ACO II,I,1, 186-189.

⁴⁰⁹ ACO II,I,1, 186-187.

⁴¹⁰ ACO II,I,1, 187-188.

⁴¹¹ ACO II,I,1, 188-189

⁴¹² ACO II,I,1, 189¹².

⁴¹³ ACO II,I,1, 198.

⁴¹⁴ ACO II,I,1, 189-191: lettura degli Atti di Efeso I; essi non sono riprodotti nella *versio* greca dei verbali calcedonesi ma si trovano completi nella loro traduzione latina, ACO II,II,1, 74-75 e nella versione (ampliata) contenuta nella *Collectio Novariensis*, ACO II,III,1, 196-235.

⁴¹⁵ ACO II,I,1, 189³⁷.

⁴¹⁶ ACO II,I,1,190; stupisce che le figure principali della sinodo (Giovenale di Gerusalemme, ad esempio, o Eusebio di Ancira o Eustazio di Berito), a questo punto non si pronuncino.

⁴¹⁷ ACO II,I,1, 190³⁴

La richiesta del legato di leggere l'epistola di papa Leone venne nuovamente elusa da Dioscoro che si limitò a dichiarare che Flaviano ed Eusebio avevano apportato modifiche a quanto stabilito dal I concilio efesino⁴¹⁸. Per il loro appoggio alla dottrina delle due nature e per il tentativo di costringere Eutiche a sottoscrivere la Formula di Unione dovevano essere privati del sacerdozio e della carica episcopale⁴¹⁹.

A questo punto molti dei vescovi presenti, benché avessero compreso le intenzioni di Dioscoro, tacquero per paura⁴²⁰ mentre il vescovo di Alessandria pronunciava la sentenza di deposizione contro Flaviano e contro Eusebio, colpevoli di aver trasgredito i canoni⁴²¹. Flaviano invocò la sua opposizione (παραιτοῦμαι) e Ilario il suo *contradicatur*⁴²².

Con questi interventi terminano gli atti ufficiali del concilio⁴²³. Ma da altre fonti veniamo a sapere che a questo punto ebbe inizio il momento di più forte tensione nella sinodo⁴²⁴. Liberato racconta che "alzandosi alcuni venerabili vescovi si strinsero alle ginocchia di Dioscoro supplicandolo di non condannare l'innocente Flaviano"⁴²⁵. Molti protestarono con impeto: Onesiforo d'Iconio, Mariniano di Sinnada, Nunezio di Laodicea in Frigia supplicarono Dioscoro di astenersi dal condannare un vescovo al quale nulla si poteva rimproverare se non di aver agito canonicamente contro uno dei presbiteri della propria chiesa. Anche Basilio di Seleucia lo esortò alla moderazione. Nestorio racconta che anche Domno di Antiochia supplicò il presidente di non inferire contro il vescovo di Costantinopoli⁴²⁶.

Dallo stesso Flaviano e da Eusebio di Dorileo nelle loro *appellationes*⁴²⁷ al pontefice, siamo informati che Dioscoro chiese soccorso ai rappresentanti dell'imperatore. Elpidio ed Eulogio aprirono le porte della chiesa e avanzò il *proconsul Asiae*, Proclo, con i suoi soldati, seguito dalla folla, dai *parabalani*, e dai monaci di Eutiche e di Bar Sauma. I monaci e i soldati cercarono di trascinar fuori dalla chiesa il vescovo di Costantinopoli nel momento in cui questi, grazie all'aiuto di alcuni fedeli sostenitori, cercava asilo presso l'altare: a stento riuscì a trovar

⁴¹⁸ Per una dettagliata analisi teologico-dottrinale di questa fase del concilio v. S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 68-69 n.81-82.

⁴¹⁹ Dioscoro lesse un canone che dichiarava depresso, se chierico, o scomunicato, se laico, chiunque osasse intaccare il simbolo di Nicea: ACO II,I,1, 191; lat. ACO II,III,1, 238.

⁴²⁰ Per la testimonianza di Teodoro di Claudiopoli isaurica, v. ACO II,I,1, 76¹⁵.

⁴²¹ ACO II,I,1, 191.

⁴²² ACO II,I,1, ibidem; si confronti con ACO II,III,1, 238.

⁴²³ Che il tumulto non sia stato registrato dai *notarii* egiziani nei loro protocolli - almeno non in quelli letti a Calcedonia - non è necessariamente imputabile a una revisione degli stessi da parte di Dioscoro. Oltre ai *notarii* di Dioscoro altri erano presenti (quelli di Giovenale, Talassio e di Erisistrato di Corinto). Non è vero ciò che affermerà il vescovo Teodoro di Claudiopoli che Dioscoro escluse tutti gli altri *notarii* (ACO II,I,1, 87¹⁰).

⁴²⁴ È opinione storiografica comune che i legati romani venissero a questo punto espulsi. Ma non ci sono indizi né *pro* né *contra* questa supposizione.

⁴²⁵ "...*surgentes quidam venerabiles episcopi tenuerunt genua Dioscori et rogabant ne Flavianus innocens damnetur, qui nec diu petere potuerunt metu militum et monachorum stantium cum gladiis et fustibus*" (ACO II,V, 118).

⁴²⁶ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 303.

⁴²⁷ ACO II,II,1, 78 e ACO II,II,1, 79-81.

rifugio in un luogo appartato (“vix potui ad quendam locum ecclesiae confugere”⁴²⁸) dal quale peraltro gli era impossibile sfuggire al controllo dei soldati (“non tamen sine custodia”). Qui compose la sua *appellatio*⁴²⁹.

II.2.1.3 LA DEPOSIZIONE DI FLAVIANO⁴³⁰

Gli *Acta* registrano soltanto che si procedette al voto sulla condanna e deposizione di Flaviano. Ma attraverso le deposizioni rese dai vescovi a Calcedonia il resoconto degli avvenimenti si completa diversamente: Dioscoro impedì ai vescovi di uscire dal recinto della chiesa (ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τοῦ σηκρήτου) sino a quando non avessero votato e minacciò di mettere a verbale e poi di notificare all'imperatore il loro rifiuto di deporre Flaviano ed Eusebio di Dorileo⁴³¹. Dalla testimonianza di Teodoro di Claudiopoli pare di poter intendere che Dioscoro e Giovenale si fossero riuniti precedentemente in 'sessioni' avvenute senza la partecipazione dei colleghi, durante le quali avrebbero preparato un testo da sottoporre alle firme dei vescovi, senza darne lettura⁴³². Giovenale e il debole Domno d'Antiochia votarono senza esitazione mentre la perplessità di Eusebio d'Ancira sollevò l'ira degli astanti⁴³³. Uranio di Imeria invece giunse persino a proporre la pena di morte per i due accusati. I vescovi renitenti vennero tratti dentro la chiesa⁴³⁴, fino a quando non avessero consentito di firmare un foglio in bianco:

*“Noi abbiamo firmato un foglio in bianco, costretti e vittime di mille oltraggi. Non volevamo, ma ci è stata fatta violenza, e abbiamo sottoscritto. Siamo stati trattenuti sino a sera, chiusi dentro la chiesa, e quando eravamo deboli e in cattivo stato non ci fu permesso nemmeno di riprenderci, nè di riposare nè di rifocillarci, ma essi diressero contro di noi soldati armati di lancia e di spada, e monaci, e fu così come ci fecero firmare”*⁴³⁵

A Calcedonia numerosi vescovi affermeranno a loro discolpa di essere stati costretti con la forza ad accettare le decisioni prese dalla sinodo di Dioscoro, firmando dei fogli in bianco (εἰς ἄγραφον χάρτην ὑπεγράψαμεν)⁴³⁶. Ma saranno solo i vescovi seduti dalla parte dei legati romani, nell'ala sinistra (designati come οἱ Ἀνατολικοὶ) a riferire tale versione e a parlare di violenza (βία ἐγένετο, βία μετὰ

⁴²⁸ ACO II,II,1, 78.

⁴²⁹ ACO II,II,1, 77-78: “statim me circumvallat multitudo militaris et volentem me ad sanctum altare confugere non concessit, sed nitebatur de ecclesia trahere, tunc tumultu plurimo facto vix potui ad quendam locum ecclesiae confugere et ibi cum his qui mecum erant latere, non tamen sine custodia ne valeam universa mala quae erga me commissa sunt ad vos referre”. Cfr. V.GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, 82 n.110^a.

⁴³⁰ ACO II,I,1, 189-194.

⁴³¹ ACO II,I,1, 75²⁷.

⁴³² ACO II,I,1, 70²⁰.

⁴³³ ACO II,I,1, 192²⁰.

⁴³⁴ ACO II,I,1, 88¹³. Stefano uscì dalla chiesa con alcuni vescovi, garantendo che avrebbero firmato il giorno successivo: e infatti all'indomani venne raggiunto nell'*episcopoeion* dai *comites* imperiali.

⁴³⁵ È la testimonianza di Acacio di Ariarathea, v. ACO II,I,1, 88¹¹.

⁴³⁶ ACO II,I,1, 75²⁴.

πληγῶν). Gli altri li contraddissero: “Essi hanno firmato per primi...Coloro che hanno firmato avanzino al centro dell’assemblea. È insieme a voi che noi abbiamo firmato” (αὐτοὶ πρῶτοι ὑπέγραψαν. Οἱ ὑπογράψαντες εἰς μέσον ἔλθουσιν μεθ’ ὑμᾶς ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν). Saranno poi Stefano d’Efeso e Teodoro di Claudiopoli in Isauria a sostenere con enfasi la storia dei fogli bianchi. Stefano raccontò che Elpidio ed Eulogio, recatisi nella sua residenza accompagnati dai soldati e dai monaci di Eutiche, lo avevano costretto a firmare le risoluzioni di “Dioscoro, Giovenale, Talassio e di altri vescovi”⁴³⁷. Teodoro confermò: con la forza gli erano stati strappati consenso e adesione alle decisioni prese da Dioscoro, da Giovenale e dai “primi firmatari” (ὄσοι πρῶτοι ὑπέγραψαν) aggiungendo che “Dioscoro e Giovenale porsero ai presenti dei fogli bianchi”⁴³⁸. Alle proteste dei vescovi egiziani, per dimostrare l’infondatezza dell’intera storia, Dioscoro chiese a Stefano di far leggere i verbali dai suoi notarii. A Calcedonia i vescovi furono poi costretti dai commissari in un’altra occasione a confermare implicitamente: “Affermate di essere stati costretti a firmare la condanna di Flaviano su fogli bianchi”? “Tutti noi abbiamo firmato e chiediamo perdono”⁴³⁹.

È essenzialmente di Stefano d’Efeso la versione su cui si basa tutta la successiva storia del voto su foglio in bianco. Ma di Stefano e del suo ambizioso ruolo nelle vicende della II^a sinodo efesina abbiamo già parlato: sesto nelle liste di presenza, è il secondo, dopo Giovenale, a pretendere che gli *Acta* della sinodo del 448 siano letti prima del *Tomo* di Leone, il terzo a chiedere la deposizione di Eutiche, il quinto a chiedere la condanna di Flaviano e di Eusebio di Dorileo (in tutte queste occasioni è sempre Giovenale il primo), il quarto a firmare le decisioni delle prime sessioni del II concilio efesino, dopo Dioscoro, Giovenale e Domno. Dunque era tutt’altro che una semplice vittima ma sicuramente uno di quei “primi firmatari” — ὄσοι πρῶτοι ὑπέγραψαν — a cui Teodoro di Claudiopoli aveva fatto allusione. Stupisce poi che Eusebio di Dorileo nella *appellatio* e nella prima deposizione resa a Calcedonia l’8 ottobre 451 taccia questi fatti, e se ne ricordi solamente il 13⁴⁴⁰.

È opinione vulgata che i tachigrafi abbiano stilato un verbale provvisorio, e che Dioscoro abbia fatto firmare un foglio in bianco nel quale successivamente sarebbe stata inserita la redazione ufficiale degli Atti.

Le firme apposte sono circa 140⁴⁴¹; comprese nel numero sono quelle di Domno di Antiochia e dell’archimandrita Bar Sauma⁴⁴².

⁴³⁷ Per la deposizione di Stefano v. ACO II,I,I, 75-76⁵⁶⁻⁶⁰.

⁴³⁸ ACO II,I,1, 76⁶².

⁴³⁹ Ibidem.

⁴⁴⁰ ACO II,I,2, 9

⁴⁴¹ La lista dei votanti diverge nelle *versiones* disponibili; la greca contiene 97 nomi, la latina 140 (v. ACO II,III,1, 252 sgg.). V. H.L., II, 587 e 602.

⁴⁴² Da 135, i sostenitori di Flaviano erano rimasti in 15: anche costoro evidentemente firmano. 13 sono i nomi di vescovi che non compaiono all’inizio del concilio ma altri 13 sono aggiunti. 2 vescovi, Elia di Adrianopoli e Caiuma di Feno in Palestina, delegano ad altri la firma dichiarando di essere analfabeti. Anche alcuni presenti alla sinodo di Costantinopoli firmano nonostante l’iniziale divieto: Basilio di Seleucia, Seleuco di Amasea, Euterico di Smirne, Longino di Chersoneso, Melitopongo di Giuliopoli, Timoteo di Primopoli, Doroteo di Neocesarea, quest’ultimo rappresentato dal presbitero Longino. Uranio di Imeria e Erasistrato di Corinto firmano due volte.

Il Martin sostiene invece che il foglio bianco firmato dai vescovi sarebbe stato successivamente completato da Dioscoro con il testo di una lettera (frutto forse delle sessioni segrete condotte da lui e da Giovenale?) diretta dal concilio a Teodosio II, conservatoci da un opera di Timoteo Eluro contro il concilio di Calcedonia⁴⁴³. Con questa epistola il concilio informava l'imperatore che l'ortodossia di Eutiche era stata definitivamente accertata, e che Flaviano ed Eusebio erano stati condannati come nemici dell'ortodossia nicena. A nostro giudizio appare più convincente il Leclercq che considera improbabile la tesi del Martin e segue l'opinione vulgata (i fogli bianchi firmati dai vescovi sarebbero stati successivamente completati con la redazione degli atti)⁴⁴⁴.

Riportiamo comunque il testo della lettera del concilio all'imperatore, un documento molto interessante pressochè sconosciuto⁴⁴⁵:

"...Dovete, principe, non solo proteggere l'umanità dai barbari, ma anche metterla al riparo da queste eretiche novità di linguaggio che ci colpiscono come una freccia mortale ed imprimono alle anime degli ignoranti emozioni pericolose ... Ora, è risaputo che la vostra fede ha sempre mostrato, un tempo come oggi, uno zelo ardente e pio per il Signore, e che, seguendo l'espressione del profeta, prendendo le armi e lo scudo spirituale, ha combattuto per la nostra fede ortodossa. Recentemente, del resto, ha colto in flagrante uomini che cercavano di turbarla, e, scoprendoli, ha mostrato che professavano dottrine sconosciute ai veri discepoli di Gesù Cristo e che predicavano grossi errori.

Per questo la vostra pietà ci ha fatto radunare nella città d'Efeso e accorrere presso i resti di Giovanni il Teologo, di quel Giovanni il cui soccorso aiutò un tempo i Padri a tagliare, con la spada spirituale e sotto la guida del beato Cirillo, la lingua a Nestorio, che si era armato contro la gloria di Cristo. Le lettere della vostra serenità, simili ad una tromba squillante, ci hanno incitato a combattere per la fede. Siamo quindi accorsi tutti, l'uno da una parte, l'altro dall'altra, questo da lontano, quello da più vicino, quell'altro dal centro; siamo andati, ciascuno dalla nostra parte, alla città di Giovanni e di Timoteo, e riunendoci tutti nel tempio che porta il nome di Santa Maria, abbiamo applicato la nostra mente all'esame della questione che stava per esserci sottoposta, volendo che il luogo stesso deponesse in favore della vera fede.

⁴⁴³ La "Confutazione della dottrina definita nel sinodo di Calcedonia" di Timoteo Eluro è stata pubblicata da F.NAU nella PO 13, 218-236.

⁴⁴⁴ H.L. II, 603. Anche a noi, per tono, stile e linguaggio, la lettera sembra difficilmente prodotto del nostro concilio benché sarebbe suggestivo pensarla come il frutto di quelle riunioni segrete condotte da Dioscoro e Giovenale.

⁴⁴⁵ Il documento è reperibile solo nella monografia di M.MARTIN, *Le pseudosynode*, 167 sgg., che ne fornisce una traduzione in francese (per quanto ci risulti, la prima ed unica traduzione in lingua moderna). La lettera all'imperatore comincia con le lodi dell'autorità sovrana: "Non è affatto venir meno alla verità chiamare il Vostro puro e pio regno la fonte del timor di Dio, della fede e della confessione senza macchia. Si è sufficientemente scusati se si loda smisuratamente l'amore di Dio di cui Voi date prova, o Principe vittorioso e degno d'elogio, poichè tutti i giorni dispensate a coloro che si trovano sotto il Vostro dominio le onde pure del vero timor di Dio. Possa la vostra serenità non cessare mai di diffondere su tutta la terra queste onde spirituali e vivificanti. Possa ancora possedere sempre il potere imperiale. Dato che questo potere si sostiene meno con le armi che con il servizio di Dio, voi siete stato e sarete sempre forte contro i vostri nemici; poichè, come ricompensa della vostra devozione alla fede ortodossa, il Re dei re non mancherà di opporre ai vostri avversari gli eserciti celesti ed invisibili. Tale protezione è certamente sufficiente per difendere il vostro scettro imperiale contro le sciagure e per renderlo temibile a coloro che insorgono contro di voi".

L' onorevole archimandrita Eutiche è venuto allora in mezzo a noi e ci ha presentato una supplica in cui, dopo aver preso Cristo a testimonianza dei suoi pensieri e dei suoi discorsi, diceva: "Fin dalla mia giovinezza ho imparato il simbolo dei Padri di Nicea, e l'ho tenuto intatto fino ad ora, senza mai criticare nessuna delle tesi che vi sono contenute. Ho altrettanto osservato le definizioni e i canoni che sono stati mandati qui per la fede ortodossa della santa sinodo che si riunì un tempo nella città di Efeso" Dopo che Eutiche ebbe così parlato, alla presenza di quelli stessi che l'avevano giudicato nella città imperiale, volendo seguire in tutto gli ordini della vostra maestà e della vostra potenza amica di Cristo, abbiamo naturalmente fatto un' indagine su quello che era accaduto: gli Atti del concilio di Costantinopoli ci sono stati portati, e abbiamo proceduto alla loro lettura senza omettere niente di ciò che contenevano, affinché la verità potesse manifestarsi in tutto il suo fulgore. Alcuni dei nostri colleghi che si erano trovati a Costantinopoli hanno cercato di giustificare sentenze che gli atti attribuivano ad essi personalmente, e di mostrare che si trattava di false affermazioni. Altri, al contrario, hanno risposto che le loro affermazioni non erano esatte. Per questo tralasciamo il racconto di questi fatti e accorciamo tutti i dettagli, per non diventare noiosi.

Avendo dunque visto, o dal libello che l'archimandrita Eutiche lesse al concilio di Costantinopoli, quando vi comparve di persona dopo esservi stato chiamato tre volte, o da quello che ci ha presentato; avendo visto, che l'archimandrita Eutiche aderiva fermamente al simbolo ortodosso, e che non introduceva alcuna novità nelle definizioni dei Padri di Nicea e d'Efeso, abbiamo in primo luogo reso testimonianza alla sua fede ortodossa decidendo che poteva godere del sacerdozio, così come aveva fatto fin' allora; in seguito abbiamo versato lacrime, non tanto su colui che è stato condannato quanto su coloro che hanno reso quest'ingiusta sentenza, cioè sull'accusatore impudente e sul giudice iniquo poichè, quest'accusatore e questo giudice non hanno commesso un semplice errore; - quest'errore sarebbe stato facile correggerlo, ed è già stato fatto; - ma essi hanno osato diffondere una dottrina sbagliata, e tentato d'introdurre una seconda volta, come se si fosse all'inizio della controversia, i dogmi impuri di Nestorio che avevano annientato le vostre fedeli leggi, d'accordo con la beata sinodo riunitasi un tempo ad Efeso.

Non fu dunque senza l'aiuto dello Spirito Santo che quest'ultima sinodo definì che non sarebbe stato più permesso a nessuno di comporre, di commentare, di rinnovare un simbolo dopo quello composto dai Padri di Nicea, o di cercare di far scuotere, non interessa come, ciò che non crolla mai. Coloro che avessero agito diversamente avrebbero dovuto essere cacciati, i vescovi dall'episcopato, i chierici dal clero, i laici dalla partecipazione ai santi misteri. La sinodo, infatti, parlando per ispirazione dello Spirito Santo ed essendo piena di uomini irreprensibili nella loro dottrina, era fermamente convinta che le dispute inutili vanno solo a turbamento degli ascoltatori, così come si esprime il saggio Paolo, che aggiunge ancora: "Evita le conversazioni degli uomini profani e vani, poichè approfittano molto dell'empietà, e il loro discorso vince come il cancro". Di questo novero sono Flaviano ed Eusebio, i quali, dopo aver lasciato la via della verità, sono stati deposti dal sacerdozio, dichiarati indegni dell'onore dell'episcopato, proclamati colpevoli e condannati da tutti noi, come se avessimo avuto una sola voce e una sola lingua. Si è riconosciuto, infatti, che respingevano i decreti d'Efeso, perchè inventano e insegnano pure sottigliezze. Invece di pascere saggiamente le anime, hanno sollevato contro la chiesa una violenta tempesta, e gettato nel cuore dei fedeli il turbamento e l'inquietudine.

Per questo si potrebbe ben dire loro: Andate alle fiamme che sono accese per voi. Mangino dunque il frutto delle loro stesse opere, e si sazino delle loro empietà. Quanto a noi, per quel che riguarda la nostra fede santa e ortodossa, abbiamo decretato di attenerci a ciò che è stato definito un tempo dai Padri di Nicea e recentemente da quelli d'Efeso. Tale è, infatti, l'insegnamento che ci dà la divina

Scrittura quando dice: " Non togliere i limiti che hanno fissato i tuoi padri. Nessuno deve aggiungere niente nè togliere niente".

Preghiamo, inoltre, la vostra potenza invincibile di voler compiangere quelli di noi che, già avanti negli anni e affaticati dai lunghi viaggi terrestri o dalle tempeste che hanno subito in mare, sono qui sofferenti e abbattuti dalla cattiva aria d'Efeso.

Vogliate dunque, imperatore, dare ordini affinché possiamo lasciare rapidamente un luogo dove stiamo perdendo il nostro tempo, affinché ognuno di noi, tornato alla sua chiesa, offra a Dio le sue preghiere, per il vostro regno puro e amico di Cristo. (Timoteo Eluro aggiunse che tutti i Padri sottoscrissero questo documento).

II.2.1.4 LA MORTE DI FLAVIANO

Secondo le testimonianze rese a Calcedonia a questo punto Flaviano sarebbe stato condotto con la forza fuori dalla chiesa e imprigionato; successivamente dalla prigione sarebbe stato mandato in esilio. È evidente, ed alcune fonti sembrano sottintenderlo, che la misura imperiale comportasse l'intento perverso di causare la morte del vescovo senza lo scandalo di una esecuzione 'legale'. Marcella Forlin Patrucco ha recentemente notato che in un lavoro agiografico dedicato a Giovanni Crisostomo il cardinale Newman ha messo in evidenza che poco più di quattrocento miglia di marcia forzata erano state sufficienti per far morire l'antecessore di Flaviano al soglio di Costantinopoli, senza dover ricorrere all'obbrobrio di una esecuzione⁴⁴⁶. Anche Flaviano, logorato dalla prigionia, sarebbe morto lungo la strada dell'esilio.

Ma nelle fonti c'è disaccordo riguardo alla data d'inizio dell'esilio e quindi della sua morte. Gli storici antichi tendono a collocarla il più possibile vicina al concilio efesino. Secondo Teofane⁴⁴⁷ e Zonara⁴⁴⁸ avvenne tre giorni dopo la condanna (ma entrambi tacciono sull'esilio). Liberato, omettendo qualsiasi indicazione cronologica, afferma che Flaviano morì in conseguenza dei maltrattamenti e delle percosse ricevuti nella sinodo⁴⁴⁹. Evagrio⁴⁵⁰ e Cirillo di Scitopoli⁴⁵¹ ritengono Dioscoro diretto responsabile della sua morte. Anche in una lettera di Teodoro di Cirro, di contestata autenticità, si parla di Dioscoro come dell'assassino di Flaviano⁴⁵². Flaviano fu fisicamente vittima del II concilio di Efeso: questa è la versione di tutte le storie della chiesa, antiche e moderne.

Molti dei vescovi che depongono a Calcedonia parlano dell' 'assassinio' di Flaviano. Ma sono poco credibili e per le motivazioni (è la necessità di giustificare il loro comportamento che li spinge a insistere sulla violenza) e per la contraddittorietà

⁴⁴⁶ M.FORLIN PATRUCCO, *Giovanni Crisostomo: lettere a Olimpiade*, Milano 1996, 50. L'autrice mette in relazione la vicenda del Santo con quella del pastore anglicano Henry Martin "stroncato agli inizi del secolo scorso proprio a Comana Pontica da analoghi mezzi di vessazione".

⁴⁴⁷ Teofane, *Chronogr.* I, 100.

⁴⁴⁸ Zonara, XIII, 23, 43.

⁴⁴⁹ Liberato, *Breviarium* XII: "his ergo omnibus malis a Dioscoro perpetratis caesus Flavianus et multis iniuriis adfectus dolore plagarum migravit ad dominum".

⁴⁵⁰ Evagrio, H.E. II,2.

⁴⁵¹ *Vita Sabae*, 56, ed. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, 149.

⁴⁵² La lettera è pubblicata nell'epistolario di papa Leone con il n.71, v. ACO II,IV, 80 (11 giugno 453).

delle versioni: secondo Diogene di Cizico fu Bar Sauma con i suoi monaci a uccidere Flaviano⁴⁵³, secondo il *libellus* dell'alessandrino Ischirione, presentato all'assemblea calcedonese nella seconda sessione del concilio, gli assassini del patriarca furono due uomini di Dioscoro, il diacono Pietro Mongo e il presbitero Arpocrazione⁴⁵⁴; secondo la testimonianza di altri vescovi "i soldati hanno ucciso Flaviano"⁴⁵⁵.

H.Chadwick⁴⁵⁶ e W.de Vries⁴⁵⁷ hanno giustamente osservato che la morte violenta, l'uccisione di Flaviano come diretta conseguenza delle percosse ricevute durante il concilio è deduzione in parte basata sul linguaggio usato a Calcedonia: ma 'uccidere' è spesso sinonimo di 'deporre'.

Nestorio, delle nostre fonti, è la più vicina ai fatti. Non era certamente un testimone oculare ma dalla oasi egiziana in cui era confinato seguiva con apprensione, grazie a fedeli informatori, il corso degli avvenimenti ed era a conoscenza di particolari non insignificanti⁴⁵⁸; il suo rancore poteva indurlo a mentire, ma la sua versione anche su questo punto è abbastanza credibile:

"Immediatamente dopo la deposizione fu preso dai comites, come da lupi e leoni; lo tirarono e percossero; ciascuno faceva con lui cose diverse. Lo lasciarono in mano ai soldati ordinando che fosse condotto fuori da quei luoghi santi; lo misero in prigione: non poteva nemmeno respirare. Prima che potesse prendere un po' d'aria, prima che potesse recuperare le forze, lo diedero al capo (dei soldati?) al quale ordinarono di far partire quell'uomo tutto contuso.

Non poteva sopportare le fatiche della strada. Sembrava che l'imperatore non si curasse affatto della sua vita, ma che al contrario cercasse solo di punirlo...Lo inviarono senza misericordia verso il suo paese, ma in realtà verso la perdizione. Così trascinato e condotto poté resistere solo quattro giorni. E può dirsi che, mentre ogni giorno la sua anima si staccava un po' di più dal suo corpo, loro guardavano alla sua morte come ad una festa"⁴⁵⁹.

Dalle parole di Nestorio ("La ragione per cui sono stato mandato in esilio è perchè ero ancora vivo") si deduce la volontà di istituire un parallelo fra la propria vicenda e quella dello sfortunato successore: Nestorio sembra alludere a un intervallo di tempo intercorso fra la condanna ecclesiastica e la partenza per l'esilio. E, notizia interessante, Nestorio dice che i custodi di Flaviano avevano intenzione di farlo tornare a Costantinopoli ("lo inviarono verso il suo paese").

La morte sulla via dell'esilio è nota alla cronaca contemporanea di Prospero d'Aquitania: "Sanctus vero Flavianus inter manus eorum a quibus in exilium ducebatur glorioso ad Christum fine transivit"⁴⁶⁰ ed anche secondo i *Gesta de nomine Acacii* non appena il concilio si era concluso "ducitur in exilium Flavianus et apud Epipam, quae est civitas Lidiae, seu superveniente seu ingesta morte defunctus est"⁴⁶¹. L'esilio è collocato in Lidia, a Epipa, confermato dalla cronaca del

⁴⁵³ ACO II, I, 2, 216.

⁴⁵⁴ ACO II, I, 1, 215.

⁴⁵⁵ ACO II, I, 1, 75¹⁵: στρατιῶται καθέλων.

⁴⁵⁶ H. CHADWICK, *The Exil and Death*, 22-23.

⁴⁵⁷ W. De VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, 386 sgg.

⁴⁵⁸ Sa ad es. dell'esclusione di Eusebio di Dorileo dalla sinodo.

⁴⁵⁹ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 316.

⁴⁶⁰ Prospero, *Chron. Min. I*, 481.

⁴⁶¹ Sono conservati nella *Collectio Avellana* 99, CSEL XXXV, 443, 15

VI secolo del *comes* Marcellino: "*Flavianus episcopus in secunda apud Ephesum synodo vi Dioscori Alexandriae episcopi et Saturnini spadonis in Epipam exulatus est*"⁴⁶².

Mentre c'è unanimità circa la morte durante il viaggio verso l'esilio, si è discusso sulla meta dell'esilio stesso. Se Nestorio pensa che Flaviano sarebbe stato condotto a Costantinopoli, probabilmente per esservi relegato, la tradizione posteriore indica Epipa, la città che, per le altre fonti, inizialmente era soltanto il luogo in cui era sopraggiunta la morte⁴⁶³.

Il Duchesne⁴⁶⁴ respinge la tesi tradizionale (la morte di Flaviano come immediata conseguenza delle violenze del concilio): *l'appellatio* dello stesso Flaviano nulla dice di questo linciaggio. È vero che Flaviano scriveva sotto sorveglianza delle guardie, ma per la sintetica lucidità con cui riferisce i recenti avvenimenti sembra tutt'altro che in punto di morte; Ilario, scrivendo a Pulcheria⁴⁶⁵, tace sulla morte di Flaviano, e nemmeno ne riferisce a Leone, che il 13 ottobre invia una epistola al vescovo di Costantinopoli credendolo ancora vivo⁴⁶⁶. Dobbiamo riconoscere che il silenzio di Ilario non costituisce un ostacolo insormontabile alla tesi tradizionale; poichè, se Flaviano fu imprigionato fra l'8 e il 22 agosto, il decreto di esilio non poteva essere giunto da Costantinopoli che dopo alcuni giorni⁴⁶⁷. Quando Ilario fuggì da Efeso (dopo il 23 di agosto: solo poco prima del 13 ottobre, dopo un rocambolesco viaggio per *incognita et impervia loca*⁴⁶⁸ giunse in Italia) Flaviano poteva essere ancora prigioniero, in attesa del decreto. Inoltre era nell'interesse del 'partito' di Dioscoro tener nascosta la morte di Flaviano per un certo tempo.

E.Schwartz⁴⁶⁹ ritiene che Flaviano sia morto solo nel febbraio del 450, ma l'ipotesi viene suggerita sulla base dell'interpretazione, assai contestata, del passo di una lettera di Licinia Eudossia, figlia di Teodosio II, al pontefice datata 22 febbraio 450⁴⁷⁰. Pertanto, secondo Schwartz, se il suo successore, Anatolio, venne eletto al soglio di Costantinopoli solo nel novembre del 449, Flaviano visse ancora per più mesi⁴⁷¹.

Una conferma ben più solida all'ipotesi della morte nel febbraio 450 è che Flaviano nel *Synaxarium Costantinopolitanum* viene commemorato il 17 o il 18 febbraio ed è verisimile si tratti del suo *dies natalis*. Dopo febbraio, verosimilmente

⁴⁶² Marcellino Comes, *Chron.* II, 83.

⁴⁶³ Cfr. M. VALLEJO GIRVÉS, *Obispos exiliados: mártires políticos entre el concilio de Nicea y la eclosión monofisita*, in *Tempus Implendi Promissa*, Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos Lissón, a cura di E.Reinhardt, Pamplona 2000, 515.

⁴⁶⁴ L.DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III,422 n.2.

⁴⁶⁵ Ep. 26, ACO II,IV,27.

⁴⁶⁶ Ep. 21, ACO II,IV, 23.

⁴⁶⁷ P.T.CAMELOT, *Efeso e Calcedonia*, 104 n.34.

⁴⁶⁸ Ilario, ep. 46, ACO II,IV, 27-28.

⁴⁶⁹ E.SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, 173.

⁴⁷⁰ ACO II,II,1, 6.

⁴⁷¹ Ma E.SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, 174 n.3, ritiene che Anatolio sia stato eletto solo nell'aprile del 450. Della stessa opinione F.DIEKAMP, *Analecta Patristica*, 55 e E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 237-238. Ci associamo a queste opinioni storiografiche, come avremo occasione di ribadire.

in aprile⁴⁷², Anatolio, ex apocrisario di Dioscoro asceso alla cattedra costantinopolitana, decise di sottrarsi all'influenza del "Faraone d'Egitto", grazie al quale si era imposto, per condurre una politica volta al consolidamento dell'autorità della propria sede, possibile solo grazie all'alleanza col papa (successiva all'accettazione del *Tomus*). Secondo il Chadwick se Flaviano era ancora vivo nel febbraio 450 quando Anatolio e Pulcheria progettavano di riunirsi con Roma, era giunto il momento di eliminarlo in quanto ostacolo all'unità della chiesa e dell'impero⁴⁷³.

Non si può non lasciare aperta la questione. Personalmente ci sentiamo più propensi a credere che Flaviano morisse sulla via dell'esilio come pressoché unanimemente le fonti sostengono ma assai dopo il novembre, quasi certamente nel febbraio 450. Potrebbe essere verosimile che, dopo alcuni giorni di prigionia a Efeso⁴⁷⁴, fosse condotto a Epipa (per alcune fonti meta dell'esilio, per altre fortuito luogo dove sopraggiunse la morte) e nel febbraio successivo lo si facesse proseguire, già logoro e malato dopo una lunga prigionia, verso Costantinopoli. Per non farvelo giungere mai.

È certo che, come ha osservato Chadwick, assegnare la morte di Flaviano all'agosto 449 è vederla come un accidentale tragico epilogo del II concilio di Efeso la cui responsabilità ricade sul 'partito' di Dioscoro; fissarla al febbraio 450 equivale a considerarla un sordido prologo al concilio di Calcedonia. Per Leone e per Pulcheria, in vista di quel grande concilio ecumenico che avrebbe sancito la reiezione del II efesino, la morte di Flaviano fu, come ha scritto il Jalland, "a stroke of good fortune"⁴⁷⁵.

La morte di Flaviano fu passata sotto silenzio per un tempo prudenziale e riscattata dall'oblio dal 'partito' vincente come utile strumento di propaganda politica.

Le prime sessioni del concilio vennero condotte da Dioscoro senza dubbio in modo abile, sino alla sentenza di condanna di Flaviano, preparata in anticipo ma che colse tutti di sorpresa, compreso lo stesso Flaviano⁴⁷⁶; vi si attuarono numerose irregolarità e trasgressioni, ma tutto il resoconto sull'impiego della violenza fisica e psicologica fu ampliato ed esagerato dalle contraddittorie testimonianze calcedonesi. Ci fu violenza, ma ancora più subdolamente esercitata da parte dei vertici dell'impero e delle gerarchie ecclesiastiche orientali. La deposizione e scomunica di Flaviano e di Eusebio di Dorileo erano solo una parte del programma conciliare di Dioscoro. La II^a sinodo di Efeso non era ancora terminata.

⁴⁷² Non si conosce la data della elezione di Anatolio. La *quaestio*, assai controversa, è discussa in un'ampia bibliografia, indicata da H. CHADWICK, *The Exil and Death*, 23. Ritorniamo sull'argomento nel capitolo successivo.

⁴⁷³ Leone non avrebbe mai riconosciuto Anatolio *de iure* se Flaviano fosse stato vivo, come lo stesso Leone scriveva al clero costantinopolitano il 13 ottobre 449: "*quisque enim incolumi atque superstite Flaviano episcopo vestro sacerdotium eius fuerit ausus invadere, numquam in communione nostra habebitur nec inter episcopos poterit numerari*" (ACO II, IV, 21).

⁴⁷⁴ Almeno dieci, v. *l'appellatio* dello stesso Flaviano, ACO II, II, 1, 78.

⁴⁷⁵ T. JALLAND, *The Life and Times*, 251.

⁴⁷⁶ Come si evince dal suo appello a Leone, ACO II, II, 1, 78.

II.2.2 LE *ACTIONES* SUCCESSIVE (20-[23?] AGOSTO 449)

Le prime sessioni si protrassero, non senza interruzioni, verosimilmente sino a giovedì 18 o a venerdì 19 agosto. Una ulteriore si riuni nuovamente sabato 20 per adempiere a operazioni preliminari. Secondo il Martin⁴⁷⁷ non può escludersi che in tale giornata venissero discusse alcune cause minori, come ad esempio quella di Atanasio e di Sabiniano di Perra⁴⁷⁸, di Candidiano di Antiochia di Pisidia, e di Atenio, vescovo di una imprecisata sede. Ma nessuna conferma ci viene dalle fonti, se si esclude un non chiaro accenno contenuto in una lettera di Teodoreto⁴⁷⁹.

Solo lunedì 22 ebbe inizio una nuova fase sinodale, con il programma di "scacciare dalla chiesa tutti coloro che continuano a favorire l'errore di Nestorio"⁴⁸⁰. Giovenale di Gerusalemme chiese che il concilio nuovamente riunito ascoltasse le testimonianze dei due vescovi e dei due diaconi incaricati di cercare il vescovo Giulio e il diacono Ilario. Sembra che i legati romani venissero infatti trattenuti a Efeso per non aver sottoscritto la deposizione di Flaviano⁴⁸¹. Olimpio vescovo di Evaza, Giuliano vescovo di Epipa, Montano diacono di Afrodisia ed Eufronio diacono di Laodicea raccontarono che sabato 20 agosto Giulio si trovava fuori Efeso, mentre Ilario, raggiunto nel *martyrium* di S. Giovanni, aveva declinato l'invito a sedersi il 22 di agosto insieme ai colleghi in una nuova sessione conciliare. Il giorno successivo, domenica 21, la piccola delegazione era stata accolta dal *notarius* Dulcizio che aveva ribadito l'assenza di Giulio e il categorico rifiuto di Ilario: mandati dal papa per risolvere l'affare di Eutiche — le lettere pontificie li istruivano in tal senso — non avendo potuto adempiere alla loro missione rifiutavano di riunirsi alla sinodo anche se vi fossero stati chiamati dieci volte⁴⁸². Altri due vescovi, Giovanni di Sebasteia e Onesiforo di Iconio, e due diaconi, Nonno di Efeso e Foca di Tiro, recatisi lo stesso giorno da Domno di Antiochia, lo avevano trovato infermo; a causa della malattia non avrebbe partecipato al concilio ma si sarebbe impegnato comunque a ratificare tutte le decisioni della sinodo efesina riguardo agli "*empi sostenitori di Nestorio*"⁴⁸³.

Notificata ancora una volta la lettera di Teodosio a Bar Sauma, che fu poi nuovamente ricevuto da Dioscoro insieme a undici venerabili archimandriti

⁴⁷⁷ M. MARTIN, *Le Pseudosynode*, 174.

⁴⁷⁸ Liberato, *Breviarium* XII, scrive infatti che Sabiniano venne deposto a Efeso II, e fu sostituito da Atanasio (che a sua volta era stato deposto nella sinodo antiochena del 444). Con grandissimo disappunto di Teodoreto (ep. 127) Sabiniano non era ricorso agli orientali, ma si era appellato al 'partito' di Dioscoro, sperando, scioccamente, di poter in tal modo riguadagnare il proprio seggio.

⁴⁷⁹ Teodoreto, ep. 125 a Giovanni di Germanicia: il vescovo di Cirro menziona i *libelli* accusatori presentati nel II efesino contro Candidiano (κατὰ γὰρ Κανδιδιανοῦ τοῦ Πισίδου λιβέλλους ἐπέδοσαν τινες, μοιχείας αὐτοῦ κατηγοροῦντες πολλὰς, καὶ ἑτέρας παρανομίας) e Atenio.

⁴⁸⁰ Perry, 20.

⁴⁸¹ Questo è ciò che il diacono Ilario scrive a Pulcheria, v. ACO II, IV, 27 ep. 46³⁵⁻³⁶: "*quatenus me aut seductionibus faceret consentire ad condemmandum sanctissimum Flavianum aut resistentem teneret, ut mihi non esset licentia Constantinopolim percurrere aut ad Romanam ecclesiam remeare*".

⁴⁸² I legati romani non figurano infatti fra i presenti alla sessione del 22 agosto, v. Perry, 25.

⁴⁸³ Perry, 26.

dell'Osroene guidati da Giacomo, su suggerimento di Talassio il concilio, formato da 112 vescovi, riprese i lavori dando lettura delle epistole imperiali di convocazione⁴⁸⁴. Una di queste, partita da Costantinopoli il 6 agosto e appena arrivata a Efeso, conferiva a Dioscoro, assistito da Giovenale e Talassio, la presidenza⁴⁸⁵. “Affinchè i monaci presenti non fossero molestati da ritardo”⁴⁸⁶, ebbero subito inizio i procedimenti.

II.2.2.1 IL PROCESSO CONTRO IBAS DI EDESSA⁴⁸⁷

Era lo stesso imperatore che, nella sua *sacra* alla sinodo datata al 27 giugno, aveva fatto allusione alle lamentele contro Ibas provenienti da “molti e rispettabili chierici e archimandriti timorosi di Dio, in sostanza dall'intera città di Edessa”⁴⁸⁸. L'accusato era assente, secondo Liberato, perchè tenuto prigioniero ad Antiochia per volontà di Crisafio⁴⁸⁹. Benchè questa circostanza fosse nota, sempre secondo Liberato, Ibas, citato a comparire tre volte, fu poi dichiarato contumace⁴⁹⁰. I chierici accusatori, gli stessi che si erano recati a Costantinopoli dopo la sinodo di Berito, erano venuti a deporre insieme ad altri chierici e monaci dell'Osroene. I primi chiamati a testimoniare furono i giudici di Ibas a Berito, cioè il vescovo della città, Eustazio, Fozio di Tiro e Uranio di Imeria: essi dichiararono che il processo conclusosi con l'assoluzione dell'imputato, viziato nella sua istruttoria, doveva essere riaperto, tenendo conto anche della inchiesta successiva svoltasi a Edessa. Furono ammessi i dodici archimandriti edesseni che recavano lettere credenziali imperiali⁴⁹¹, e si diede inizio alla lettura dei verbali delle tre inchieste condotte dal *comes* Chaereas contenenti, riformulate, le generiche accuse contro Ibas: eresia, cattiva condotta, abuso e malversazione del denaro della chiesa. Al termine si levarono grida violente:

“Che Ibas sia bruciato in città! Che Ibas sia bruciato a Antiochia! Gli stessi demoni non avrebbero potuto dire simili cose! E neppure i Farisei! E neppure i Giudei! Sono parole degne di un pagano! Degne di Satana! Degne dei senza Dio! Persino i demoni hanno riconosciuto Cristo come Dio! Ibas invece no! Persino i demoni hanno riconosciuto in Cristo il figlio di Dio! Satana è più rispettoso di Ibas! Ibas è l'obbrobrio della terra intera! Al fuoco Ibas e tutti coloro che la pensano come lui! Chi non condanna Ibas è nestoriano! Chi non condanna Ibas non è ortodosso! Imperatori, uccidete Ibas, vi supplichiamo! Imperatori, vi supplichiamo, che Ibas

⁴⁸⁴ Gli Atti conservano la traduzione siriana della ep. del 30 marzo (Perry, 3-7).

⁴⁸⁵ Perry, 8-10.

⁴⁸⁶ Perry, 27.

⁴⁸⁷ Perry, 38-145. Ulteriori dettagli li ricaviamo dai verbali calcedonesi: nelle *actiones* X^a (ACO II, I, 3, 11-16) e XI^a (ACO II, I, 3, 16-42) il caso di Ibas venne infatti riconsiderato.

⁴⁸⁸ Perry, 39.

⁴⁸⁹ Liberato, *Breviarium* XII; v. ACO II, V, 117: “*Iam enim Ibas Edessenum episcopum, cum nec synodo adfuisset, per illum filium suum, Chrisaphium, in multas mansiones Eutyches relegarat exilio*”.

⁴⁹⁰ Perry, 39.

⁴⁹¹ Si trattava di una lettera circolare. Nella sinodo venne letta la copia indirizzata all'archimandrita Giacomo, Perry 39-40. È una prova ulteriore che a Efeso erano stati invitati vari rappresentanti degli ordini monastici.

*sia bruciato vivo! Bruciate una persona e libererete il mondo! Nestorio e Ibas entrambi al rogo!*⁴⁹²

Dopo che Dioscoro riuscì faticosamente a ottenere silenzio, venne ascoltata la deposizione di Eulogio, il *presbyter* edesseno che aveva accusato Ibas presso Domno d'Antiochia, poi presso Flaviano e presso i giudici di Berito. Riferì lo svolgimento dei processi ed elencò i numerosi capi di imputazione⁴⁹³; sette non riguardavano Ibas personalmente, ma suo nipote Daniele, da Ibas elevato alla dignità episcopale nella vicina diocesi di Charres⁴⁹⁴. Dioscoro si limitò a definire divinamente ispirate le grida dei vescovi che esigevano la condanna dell'accusato.

Ventuno vescovi — Giovenale di Gerusalemme, Talassio di Cesarea, Stefano di Efeso e Eusebio di Ancira in testa — sostenevano la necessità della condanna di Ibas "che aveva osato venir a gara con Dio"⁴⁹⁵ chiedendo che il colpevole restituisse le proprietà ecclesiastiche di cui si era indebitamente appropriato e fosse escluso della comunione ecclesiale. Chiusero la sequenza degli interventi le suggestive parole di Leonzio di Ascalon: come non si può provar compassione per l'incantatore di serpenti quando viene morsicato da uno di questi, allo stesso modo nessun cristiano può provar misericordia nei confronti di Ibas che reca in sé un serpente spirituale. Il resto dell'assemblea votò per acclamazione, su invito di Dioscoro, desideroso di concludere in fretta il procedimento canonico.

II.2.2.2 IL PROCESSO CONTRO DANIELE DI CHARRES⁴⁹⁶

Il vescovo di Charres⁴⁹⁷, piccola città episcopale al sud di Edessa, era stato elevato alla massima dignità sacerdotale dallo zio materno Ibas (πρὸς μητρὸς

⁴⁹² Perry, 47.

⁴⁹³ Perry, 124-126.

⁴⁹⁴ I *capita* sono elencati nella XI^a sessione di Calcedonia dove il caso di Ibas venne nuovamente aperto (ACO II,1,3 26-40): 1.Aveva sottratto 500 dei 1500 solidi destinati dalla città di Edessa al riscatto dei prigionieri; 2.Non aveva riposto in chiesa un calice gemmato offerto undici anni prima da una persona pia; 3.Aveva accettato denaro in cambio di ordinazioni sacerdotali; 4.Aveva ordinato vescovo di Batena Abramio, accusato di praticare arti magiche; 5.Aveva nominato presbiteri Balleo e l'adultero Valenzio; 6.Aveva nominato vescovo di Charres suo nipote Daniele, giovane lussuriosissimo; 7.Aveva concesso gran parte dei redditi ecclesiastici al fratello e ai nipoti; 8.Aveva messo a loro disposizione le eredità, i doni e le offerte della sua chiesa; 9.Aveva erogato ai parenti il denaro destinato al riscatto dei prigionieri; 10.Aveva destinato all'eucarestia un vino scadente, tenendo per sé il migliore; 11.Aveva chiamato eretico Cirillo; 12.Daniele aveva nominato vescovi alcuni chierici complici delle sue intemperanze; 13.Aveva proibito a Pirozo di lasciare i suoi beni a chiese nullatenenti; 14.Non aveva affatto redarguito il nipote Daniele che aveva disposto per testamento di lasciare i suoi beni all'amante Chaolle e ai suoi nipoti; 15.Chaolle disponeva di ingenti somme di denaro di chiara provenienza ecclesiastica; 16.Daniele si era fatto nominare erede del diacono Abramio per lasciarne i beni a Chaolle; 17.Daniele si era lasciato corrompere dai pagani araniiti; 18. Aveva fatto disboscare i terreni della chiesa edessena per cedere il legname a Chaolle che lo avrebbe utilizzato come materiale di costruzione.

⁴⁹⁵ Perry, 145.

⁴⁹⁶ Perry, 155.

⁴⁹⁷ Il nome di Charres si alterna con varianti come Charran, Charrae, Harran.

ἀνέψιος). Come lo zio era stato poi accusato nei processi di Antiochia, di Berito e di Tiro. Il nuovo procedimento giudiziario contro di lui si svolse in modo assai rapido, e in sua assenza.

Primo a intervenire fu il presbitero Eulogio: nel momento in cui aveva presentato insieme al clero di Edessa il libello contro Ibas, ne aveva anche denunciato d'accordo con il clero di Charres il nipote Daniele, colpevole di adulterio, di sacrilegio e di altri crimini. Ma Domno d'Antiochia aveva rinunciato a svolgere una indagine seria incaricando lo stesso Ibas di valutare il comportamento del nipote. Successivamente però l'imperatore li aveva indirizzati a un tribunale composto da Fozio di Tiro, Ustazio di Berito e Uranio di Imeria. Conformemente alla *sacra* del 27 giugno⁴⁹⁸, i tre vescovi furono chiamati a testimoniare.

Fozio, chiamato a confermare la versione del presbitero Eulogio, trovò modo di esimersi: essendo i fatti troppo lontani nel tempo non gli era possibile ricordarli con precisione. Eustazio, chiamato in causa da Dioscoro, invece la confermò. Lui e gli altri vescovi incaricati dell'inchiesta avevano affrontato Daniele personalmente, sottoponendolo a forte pressione (*"lo affrontammo faccia a faccia e lo aggredimmo senza tregua"*⁴⁹⁹), conducendolo alla confessione. Dal momento che l'appello finale si sarebbe svolto *"in città pagane che si sarebbero scandalizzate per la disdicevole condotta morale di un vescovo"*⁵⁰⁰ e che la Pasqua era vicina, avevano rinunciato a procedere alla sua deposizione, tanto più che lo stesso Daniele, come risultava da alcune lettere di Ibas, aveva presentato al metropolita una rinuncia scritta⁵⁰¹. E nella nuova sinodo ecumenica, allora appena convocata, si sarebbe ufficialmente e definitivamente chiusa la questione. Uranio di Imeria confermò i fatti attraverso il suo interprete, Libanio diacono di Samosata (ἐρμηνεύοντος Λιβανίου), aggiungendo che Daniele, ancora in possesso di una considerevole quantità di oro sottratta alla chiesa di Edessa, doveva senza meno restituirla. Giovenale, Dioscoro, Talassio di Cesarea, Stefano d'Efeso, Eusebio di Ancira, Ciro di Afrodisia, Diogene di Cizico, Giovanni di Sebasteia, Basilio di Seleucia, Fiorenzo di Sardi, Mariniano di Sinnada, Attico di Nicopoli, Nunechio di Laodicea Trimitaria e Luca di Durracium si dichiararono d'accordo con la sentenza dei giudici, *"uomini pii"*⁵⁰², tanto più che lo stesso Daniele, dimettendosi spontaneamente dalla carica episcopale, si era riconosciuto colpevole. La *"santa ed ecumenica sinodo"* acclamò unanimemente il suo assenso.

II.2.2.3 IL PROCESSO CONTRO IRENEO DI TIRO⁵⁰³

Il *presbyter* e protonotario alessandrino Giovanni presentò l'imputato, assente, come *"lupo tirannico nascosto nella pelle di un agnello"*⁵⁰⁴, consacrato incanonicamente — giacché aveva avuto due mogli — e dalla condotta assolutamente impura.

⁴⁹⁸ Perry, 10-13.

⁴⁹⁹ Perry, 157-158.

⁵⁰⁰ Perry, 157-158.

⁵⁰¹ Perry, 158.

⁵⁰² Perry, 162.

⁵⁰³ Perry, 167-179.

⁵⁰⁴ Perry, 172.

Dopo che Dioscoro, immediatamente approvato da Giovenale, ebbe sinteticamente spiegato ai membri del concilio l'inevitabilità della condanna di Ireneo e del suo esilio (ἐξορία), intervenne Talassio di Cesarea. Significative le sue parole:

"Era sufficiente per l'espulsione di Ireneo dall'episcopato che egli fosse infetto a causa della empia dottrina di Nestorio. Giacchè si aggiunge il fatto che è un bigamo – e ciò costituisce una violazione dei canoni – io penso che sia giusto privarlo del sacerdozio e della comunione ecclesiastica"⁵⁰⁵

Stefano di Efeso, Eusebio di Ancira, Fiorenzo di Sardi, Mariniano di Sinnada, Eustazio di Berito, Sozonio di Filippi espressero con convinzione il loro assenso. La sinodo proruppe in sonore acclamazioni:

"Questo è ciò che affermiamo! Dagli impii noi ci allontaniamo! Dagli eretici noi ci allontaniamo. Grande è la scelta dell'imperatore. Ciò che fu fatto da Ireneo, in veste di vescovo, deve essere ripudiato. Giusta è la sentenza della sinodo. Giusta la sentenza degli imperatori. Ciò che è stato fatto dall'empio deve essere respinto. Chi infatti può imporre le mani a favore di un bigamo e blasfemo?"⁵⁰⁶

II.2.2.4 IL PROCESSO CONTRO AQUILINO DI BIBLOS⁵⁰⁷

Il processo che portò alla καθάρσις di Aquilino fu ancora più sbrigativo. Aquilino era uno dei quindici vescovi privati nel 431 delle loro sedi per non aver accettato la riconciliazione fra Cirillo di Alessandria e Giovanni di Antiochia. Allontanato dal suo episcopato — era stato consacrato da Ireneo di Tiro — vi era stato poi reintegrato nonostante il suo dissenso sulla deposizione di Nestorio⁵⁰⁸.

Fozio di Tiro diede inizio al procedimento dicendo che Aquilino "più empio ed eretico di Nestorio, più appassionato e violento di Ireneo, aveva disprezzato l'altare, la chiesa, la comunione ecclesiastica antepoendo a tutto l'amicizia col compagno d'eresia"⁵⁰⁹. Inoltre, benchè più volte invitato a presentarsi, era rimasto nascosto provocando così la consacrazione di un altro vescovo al suo posto. Anche dalla testimonianza di Dioscoro si evince che molti dei vescovi presenti erano convinti che Aquilino "per essersi unito all'eretico Ireneo si era privato da solo dell'onore episcopale"⁵¹⁰. E Fozio e Giovenale, sulla scorta di due passi biblici (1 Cor 7,12 e Tit. 3, 10-11) ribadirono: "rifiutandosi di rendersi presente nella sua propria diocesi ha deposto se stesso dall'onore sacerdotale". Il capo d'accusa venne meglio specificato da Stefano d'Efeso:

"Aquilino, vescovo della città di Biblo, ha fatto ricadere la punizione della deposizione su se stesso per aver abbandonato ciò che gli era stato consegnato dalla

⁵⁰⁵ Perry, 174.

⁵⁰⁶ Perry, 177.

⁵⁰⁷ Perry, 182-186.

⁵⁰⁸ Nel *Synodicon* si allude a lui chiamandolo "*Acilinus Barbalissi Euphratesiae*". Ma non si può identificare Biblo con Barbalisso: i due luoghi sono entrambi conosciuti. La sua sede fu occupata da Mariniano? Nelle liste di Calcedonia appare un *Rufinus episcopus Bybli*. È menzionato anche in Evagrio HE I,10.

⁵⁰⁹ Perry, 182.

⁵¹⁰ Perry, 182.

Santa Chiesa, e per aver preferito l'amicizia dell'empio Ireneo, che lo ordinò vescovo. Per questo merita la stessa condanna di Ireneo".

Insieme con Talassio di Cesarea, Eusebiò d'Ancira, Giovanni di Sebasteia, Fozio di Tiro, Eustazio di Berito, tutta la santa sinodo si espresse unanimemente per acclamazione a favore della deposizione che avvenne, come le precedenti, in *absentia* dell'accusato.

II.2.2.5 IL PROCESSO CONTRO SOFRONIO DI TELLA ⁵¹¹

Vescovo di Tella nell'Osroene, appare nella lista dei vescovi presenti a Calcedonia come Σωφρόνιος Κωνσταντινης. È menzionato anche nella corrispondenza di Teodoreto: il vescovo di Cirro, conoscendo *"la generosità della sua mano destra"* (καὶ τὸ φιλόδωρον καὶ τὸ μεγαλόδωρον τῆς σῆς δεξιᾶς ἐπιστάμενος) gli aveva affidato Cipriano, un vecchio vescovo africano che, in seguito alle invasioni vandaliche, aveva dovuto lasciare il suo paese per rifugiarsi nelle regioni orientali dell'impero ⁵¹².

Alla prima accusa di nestorianesimo, aggravata dalla parentela con Ibas (era figlio dello zio paterno del vescovo di Edessa, dunque suo cugino), si aggiungeva quella di praticare arti magiche e pagane (l'astrologia, la divinazione, il vaticinio, la fialomanzia, la tiromanzia, la ovomanzia), in violazione di numerose leggi civili oltre che ecclesiastiche ⁵¹³. Il racconto fornito da uno dei suoi accusatori merita di essere citato per esteso:

"Una volta, mentre stava viaggiando, gli accadde di perdere una considerevole somma d'oro; e quando i suoi sospetti caddero su certe persone ed egli ebbe fatto loro giurare sugli Evangelisti, non soddisfatto di ciò, egli, facendo loro la prova del pane e del formaggio, come fanno i pagani, li obbligò a mangiare. E visto che non trovava ancora il denaro, si preparò ad usare la tazza divinatoria affermando che "il denaro si deve trovare presso questa e quella persona, il cui nome è questo e quello, e che indossa questo e quel vestito. E più volte i Demoni, volendo dargli ragione nella sua impostura, fecero venir fuori il ladro, non perchè desideravano condannarlo, ma perchè volevano mandare il vescovo in rovina. Anche in un'altra occasione egli fu colpevole di questa stessa cosa e fece ricorso alla tazza divinatoria o alla fiala della divinazione, come noi abbiamo appreso da Simeone, il quale gli fungeva da servo nell'episcopio: perciò egli una volta prese il figlio di quest'uomo e lo introdusse, completamente solo, nella sua camera da letto, insieme a un tal Abraham, diacono, suo parente. E avendo collocato una tavola al centro, essi misero sotto la tavola incenso destinato ai diavoli, ma sopra la tavola una fiala contenente olio e acqua ed egli collocò il ragazzo, completamente nudo, a un lato del tavolo, e il tutto era coperto di bianchi lini. Poi il diacono cominciò a intonare parole che il vescovo aveva formulato per lui dalla sua terribile arte divinatoria. Poi interrogarono il ragazzo: "cosa vedi nella fiala?" Ed egli disse: "vedo fiamme di fuoco salire da essa". E di nuovo, dopo un po', gli chiesero: "adesso cosa vedi?". Ed egli disse: "vedo un uomo seduto su un trono d'oro, e vestito di porpora, con una corona sul

⁵¹¹ Perry, 199.

⁵¹² Teodoreto, ep.53.

⁵¹³ Sul tema v. G.MARASCO, *I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, I, 225-247.

capo". Scavarono dietro la porta e fecero poi un profondo buco che riempirono con olio e acqua, e vi collocarono vicino il ragazzo e gli chiesero: "Cosa vedi nel buco?". Ed egli rispose: "Vedo Habbib, il figlio del vescovo, che viene sulla strada" (era infatti in viaggio verso Costantinopoli); "E lo vedo" - continuava a dire il ragazzo - "seduto su una mula che è bendata, e dietro a lui ci sono due uomini a piedi". Poi ruppero un uovo e quando l'ebbero aperto, tolsero l'albume e conservarono il tuorlo; e chiesero al ragazzo: "Cosa percepisci nel guscio dell'uovo?". Rispose: "Percepisco Habbib che procede sulla strada su un cavallo nero, ed ha un collare al collo, e davanti a lui camminano due uomini". E il giorno dopo il figlio del vescovo giungeva da Costantinopoli, proprio come suo padre aveva divinato. Questo giovane giurò sui Vangeli, in presenza del padre e della madre e di molti testimoni, che confermarono che i fatti si erano svolti proprio come il ragazzo aveva raccontato. Questi poi aggiunse: "Per otto mesi mentre camminavo sette uomini vestiti di bianco mi seguivano". Nello spazio di questi mesi infatti il ragazzo era come impazzito, perseguitato dalle visioni. Con non poche difficoltà, dopo averlo portato in un posto tranquillo e cosperso di olio santo, si era riusciti a curarlo dalla follia. Che dire poi degli scritti astrologici di Sofronio? Ci sono coloro che li scrissero e poi ricopiarono, gli scribi di Tella; c'è il suddiacono Maras, ci sono Aedesia e Stratonica, diaconesse della chiesa, c'è Pietro, il maestro dei medici della città, in ultimo c'è Uranio, diacono, che ha confessato di averli letti una volta che, recatosi nel palazzo episcopale col proposito di prendere il foglio delle elemosine (πιττάκιον), aveva scoperto il vescovo mentre consultava la sfera destinata alla malefica divinazione, e uscendo, lo aveva raccontato ai suoi colleghi⁵¹⁴.

La presentazione, da parte di due diaconi del suo clero, di altri libelli rese ancora più pesanti le accuse: attraverso il figlio, Habbib, il vescovo Sofronio si era reso colpevole di amicizia con un ebreo e persino di assassinio:

"Non contento di dedicarsi a queste pratiche, suo figlio Habbib aveva invitato nell'episcopio un ebreo, Estichio, e aveva mangiato con lui cibo ebraico, in assenza di suo padre. E quando era sopraggiunta la Pentecoste e il tempo del digiuno, lui e l'ebreo banchettavano nella residenza episcopale; per circa dieci ore quest'uomo rimase a mangiare con l'ebreo fino a quando non lo condusse nella chiesa degli Apostoli, dove si svolgeva la liturgia. La città e il clero, sconvolti per questa condotta, cacciarono Habbib e l'ebreo, che si rifugiarono nel Praetorium del dux Floro. Costui, empio e pagano, giunse ad irritarsi, e fece una irruzione in città uccidendo un gran numero di uomini e fanciulli, e ferendone più di cento mentre altri erano corsi a rifugiarsi presso il santo altare e lì, con le frecce ancora inestrate dai loro corpi, il sangue si era sparso sull'altare.

Ci siamo allora rivolti in supplica alla vostra santa sinodo: per chiedere giustizia contro quest'uomo pestilenziale e assassino da quando tutto il popolo e il tagma dei monaci hanno giurato: "Non accoglieremo più in futuro quest'uomo in comunione, non avremo più a che fare con lui, perchè ogni relazione con lui è pericolosa. I Signori del mondo già sono a conoscenza delle nostre suppliche e hanno ordinato che siano messe da parte sino a quando la vostra santa sinodo abbia effettuato la deposizione di Ibas e Sofronio. Questo è quanto siamo venuti a sapere dalla città, dai chierici e anche dai monaci che si sono riuniti per stilare la documentazione (le πράξεις degli ὑπομνήματα) alla presenza dell' ἔγκδικος della città. Da persone che fan parte del personale dell'episcopio abbiamo ricevuto ulteriori informazioni. Ci prostriamo allora ai vostri piedi e quelli di questa santa sinodo, e chiediamo di aver compassione di noi, della nostra città e di tutta la regione che è scandalizzata da

⁵¹⁴ Perry, 192 sgg.

*Sofronio, e di proteggere da lui la nostra santa chiesa che, riempita dal sangue di coloro che furono uccisi nel mezzo del santuario, è stata chiusa per due mesi. Io, Ciro, diacono, presento questo libello insieme a quelli della mia confraternita. Io, Eustazio diacono, presento questo libello insieme a quelli della mia confraternita*⁵¹⁵.

La velata minaccia ai membri della sinodo efesina contenuta nelle parole degli accusatori di Sofronio (i Signori del Mondo, cioè gli Imperatori, erano già al corrente della situazione⁵¹⁶) dovette irritare i vescovi che su proposta di Talassio di Cesarea decisero di aggiornare il caso: dopo la nomina di un nuovo vescovo a Edessa sarebbe stato opportuno svolgere una ulteriore inchiesta da parte di una sinodo provinciale di vescovi dell'Osroene⁵¹⁷. Venne accolta tale soluzione dalla sinodo intera. Giovenale concluse: *“dovunque si troveranno nestoriani verranno cacciati e così si purificherà la chiesa”*⁵¹⁸.

II.2.2.6 IL PROCESSO CONTRO TEODORETO DI CIRRO⁵¹⁹

Il concilio non perse davvero tempo per anatemizzare l'uomo *“che aveva trascorso l'intera vita, dall'infanzia alla vecchiaia nelle bestemmie nestoriane”*⁵²⁰; furono letti un libello presentato dal *presbyter* e monaco antiocheno Pelagio, la copia di una lettera scritta da Teodoreto nel 431 o 432 ai monaci di Osroene, Siria, Palestina e Cilicia *“contro il santo Cirillo e la santa ecumenica sinodo di Efeso”*⁵²¹, e quindici estratti dall'apologia di Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia⁵²². Nell'ascoltare le parole di Teodoreto, in particolare quelle che esprimevano il netto rifiuto all'unica natura, si scatenò un tumulto nell'assemblea e il concilio proruppe in grida senza consentire al *primicerius notariorum* Giovanni di concludere la lettura dei documenti componenti il *dossier* d'accusa:

*“Ciò sarà sufficiente per pronunciare la sua deposizione; l'imperatore vuole che si condanni chiunque sia sostenitore di Nestorio”*⁵²³.

E tutti approvarono le parole con cui Dioscoro cercava di chiudere sbrigativamente il procedimento: infatti, nel caso di Teodoreto, già allontanato dal seggio episcopale per decisione dell'imperatore, era solo necessaria una conferma canonica. Chi mediante i suoi scritti aveva diffuso l'eresia in tutto l'Oriente non poteva non essere rimosso dal sacerdozio e i suoi libri dovevano essere senz'altro

⁵¹⁵ Perry, *ibidem*.

⁵¹⁶ Perry, 197.

⁵¹⁷ Infatti Evagrio di Epifania commenta che Sofronio fu l'unico vescovo trattato con favore dal concilio, v. H.E. I, 10, 51.

⁵¹⁸ Perry 199.

⁵¹⁹ Perry, 207-258.

⁵²⁰ Perry, 253.

⁵²¹ Perry, 218 sgg. Su tale lettera (v. PG 83, 1416-1433, ep. 151) v. A.d'ALÈS, *La lettre de Théodoret aux moines d'Orient*, «ETL» 8 (1931), 413-421.

⁵²² Nella *Pro Diodoro et Theodoro*, scritta nel 439 circa, Teodoreto accusava Cirillo di apollinarismo, v. Perry 241-251.

⁵²³ Perry, 252.

bruciati. Mentre i *notarii* Demetrio, Flaviano e Primo furono inviati a Domno d'Antiochia per informarlo e per conoscere la sua opinione, l'assemblea sinodale procedette al voto: Giovenale di Gerusalemme espresse una sentenza di tono moderato, ma si pronunciò favorevole alla deposizione⁵²⁴. Seguirono il suo esempio Talassio di Cesarea, Eusebio d'Ancira, Giovanni di Sebaste, Basilio di Seleucia, Diogene di Cizico, Fiorenzo di Lidia, Seleuco di Amasea, Mariniano di Sinnada, Eustazio di Berito. Il resto dell'assemblea si espresse per acclamazione:

*"Ecco una sentenza conforme a giustizia: espellere l'eretico! Che la nostra opinione sia unanime! Tutti noi acconsentiamo alla deposizione di Teodoreto!"*⁵²⁵.

I *notarii*, di ritorno, riferirono di aver ricevuto da Domno il consenso a tutte le decisioni della sinodo. La sessione dedicata a Teodoreto si chiuse dopo l'assoluzione di alcuni chierici costantinopolitani accusati dal vescovo Flaviano.

II.2.2.7 IL PROCESSO CONTRO DOMNO DI ANTIOCHIA⁵²⁶

È il più lungo dei sette procedimenti registrati dagli Atti siriaci, benchè non integralmente conservato (alcuni *folii* manoscritti sono perduti ed altri lacunosi). Sembra di poter desumere che al processo a carico di Domno fosse riservata una sessione speciale: terminato la sera il processo a Teodoreto, si aspettò il giorno successivo⁵²⁷.

Domno è l'unico fra gli accusati insignito della dignità metropolitana, e sarà poi l'unico delle vittime del II concilio di Efeso a non essere riabilitato a Calcedonia⁵²⁸.

Il voluminoso atto d'accusa si compone di numerose parti. Conserviamo grazie agli Atti siriaci:

1. Il libello presentato dal *presbyter* Ciriaco⁵²⁹;

⁵²⁴ Dalla corrispondenza teodoretiana si evince che i due vescovi mantenevano relazioni epistolari, almeno sino al 443 (v.ep.23).

⁵²⁵ Perry, 258.

⁵²⁶ Perry, 288-336. Da una fonte tarda (*Gesta de Nomine Acaci*, CSEL 35, 1, 443) siamo informati che tre giorni dopo aver approvato la deposizione di Flaviano, Dioscoro produsse la lettera scritta da Domno contro i *Capitoli* di Cirillo, e ne chiese la deposizione per nestorianesimo. L'informazione non si accorda con i verbali siriaci.

⁵²⁷ Perry, 26. I *notarii* che si erano recati da lui per leggergli i verbali stilati contro Teodoreto e ricevere la sua adesione si erano espressi in questo modo: "*ciò che è stato fatto oggi sarà riferito ai vittoriosi imperatori, perchè la loro misericordia li induca a dare alle fiamme gli scritti dell'empio Teodoreto*".

⁵²⁸ A Calcedonia Stefano di Efeso propose che venissero annullate tutte le decisioni prese ad Efeso II eccetto "*quae gesta sunt adversus Domnum Antiochenae civitatis episcopum*" visto che gli era stato già eletto un successore. E sarà proprio il successore di Domno, Massimo, a invocare clemenza in suo favore ("*ut humanitatem exercere*"), chiedendo che fosse riammesso alla comunione laica e che gli venisse concessa una pensione ("*et statuere ei certos sumptus de ecclesia quae sub me est*"). La proposta trovò appoggio da parte dei legati romani ("*miserationis gratia ...ut conventus alimoniis quiescat in posterum*"). Domno accettò le decisioni sinodali senza protestare e fece ritorno nel monastero di S.Eutimio.

⁵²⁹ Perry, 288-294; Ciriaco gli rimprovera soprattutto la amicizia piena di ammirazione nei confronti di Teodoreto.

2. Due ulteriori atti d'accusa presentati dallo stesso⁵³⁰;
3. Una lettera di Domno a Flaviano⁵³¹;
4. Un libello composto dal presbitero e monaco antiocheno Marcello⁵³²;
5. Una supplica del diacono Eliodoro e dei monaci Simone, Abraham e Geronzio⁵³³;
6. Una professione di fede estorta al prete Pelagio⁵³⁴;
7. Raguagli forniti dal monaco Teodosio a Dioscoro d'Alessandria⁵³⁵;
8. Una raccolta di lettere di Dioscoro a Domno e di Domno a Dioscoro⁵³⁶;
9. Le opinioni formulate da vari vescovi su Domno.

In sostanza venivano ribadite accuse già note: le relazioni amichevoli con Teodoreto, Ireneo e Ibas; l'opposizione ai decreti imperiali contro Ireneo e l'aver provocato tumulti urbani ad Antiochia; l'aver agito, insieme a Teodoreto, come rappresentante di Flaviano in Oriente; l'aver diffuso e imposto la fede nestoriana estorcendo a membri del suo clero confessioni eretiche; l'aver effettuato ordinazioni sconvenienti (ad. es. Pietro di Emesa) e deposizioni inopportune (ad. es. Alessandro di Antarado); e di essere stato egli stesso eletto incanonicamente grazie ai buoni uffici del pagano Isocasio⁵³⁷.

Mentre il *notarius* Giovanni leggeva questi documenti, si sollevarono grida furiose dall'assemblea:

"Ecco il maestro d'Ibas! Anatema al blasfematore! Anatema a Domno! Chi calunnia Dioscoro è un eretico! Chi calunnia Dioscoro calunnia la sinodo! Chi calunnia

⁵³⁰ Perry, 294-297.

⁵³¹ Perry, 298-307 (= Teodoreto, ep. 86).

⁵³² Perry, 308; Marcello lo accusa di conflitti giurisdizionali con Giovenale di Gerusalemme: Domno ha infatti ordinato un certo Timoteo vescovo di Arce in Fenicia I^a, mentre costui era già stato nominato da Giovenale nella diocesi di Psalton; agendo contro i canoni ecclesiastici aveva poi imposto Uranio nella sede della città di Emesa, del cui tesoro si era impossessato illecitamente. Marcello chiama Uranio "uomo dalla condotta corrotta, accusato di effeminatezza da molti, che ha preso possesso della chiesa di Emesa contro i canoni, aiutato da Ebrei, gentili e buffoni (μῆμοι)". E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 235, lo identifica con il *presbyter* e archimandrita Marcello di Emesa che il 25 ottobre del 453 scoprì vicino ad Emesa la testa del Battista e con l'aiuto dello stesso Uranio portò la reliquia nella sede episcopale, successivamente innalzata a metropoli. Se l'identificazione è azzeccata, Marcello dopo il 451 si era riappacificato con il suo vescovo. V.PL 67, col.420-430 D, trad. Dionisius Exiguus, *De inventione Capituli Ioannis Baptistae*, PL 67, col. 417-432: "...octavo decimo die mensis Peritii, id est, ad XII cal. Martias, anno septuagesimo sexagesimo tertio, per indictionem sextam, regnantibus Valentiniano et Marciano piissimis imperatoribus famulis Dei, sub sanctissimo episcopo Uranio civitatis Emesensae, cui etiam hoc idem revelatum est vicesimo quarto die mensis eiusdem, id est VI calendas Martias. Revelavit autem mihi Marcello in magno timore et reverentia constituto in specie stellae igneae, secundum subiectas visiones fidelissimas, qui cuncta condidit in virtute sua et praeparavit in sapientia sua; qui scit omnia antequam fiant, et ad salutem humani generis universa dispensat; qui est super omnia benedictus in saecula"; *Menologium anon. byz.* ed. B.Latyšev, fasc. I (S.Pietroburgo 1911), 126-131; fasc. II (1912), 403; Zaccaria Retore, *Vita Severi*, ed. M.A.Kugener, PO II,92; Marcellino Comes, *Chron.*, II,84; *Chronicon Paschale* 591,12; ENSSLIN, RE 14 (1930), col. 1495, Marcellinus⁴⁹.

⁵³³ Perry 314-318.

⁵³⁴ Perry, 319-322.

⁵³⁵ Perry, 326 sgg.

⁵³⁶ Perry, 327 sgg.

⁵³⁷ Perry, 307.

*Dioscoro calunnia Cirillo! Chi calunnia Dioscoro bestemmia Dio! Non siamo noi! Lunga vita agli imperatori! Lunga vita ai vescovi! Lunga vita alla santa sinodo! Dio ha parlato per bocca di Dioscoro! Lo Spirito Santo ha parlato per bocca di Dioscoro! Parla Signore e Cristo parlerà! Estirpa questa radice! Sii pieno di zelo per il Signore, dottore ortodosso! Che non si indugi a respingere Nestorio! La croce trionfa e sempre trionferà! Lunga vita agli imperatori! Lunga vita ai patriarchi! La fede degli imperatori è vincitrice! Vittoriosa è la fede dei dottori ortodossi! Coloro che tacciono, sono eretici!*⁵³⁸.

Durante la lettura della seconda epistola di Domno a Dioscoro, in cui il vescovo antiocheno invitava il collega alessandrino ad accettare l'Unione respingendo gli anatematismi cirilliani, l'assemblea esplose in grida di protesta: "Anatema a chi respinge i Dodici Capitoli!" I membri del concilio vennero chiamati a votare. A causa di una lacuna nel manoscritto ci sono conservati solo dodici interventi, che richiedevano la deposizione e la scomunica dell'arcivescovo di Antiochia⁵³⁹.

II.2.2.8 LA VITTORIA DI DIOSCORO E I PROVVEDIMENTI CONTRO IL 'PARTITO' DUOFISITA

Il procedimento contro Domno chiude gli Atti siriaci che contengono, inoltre, due documenti extraconciliari: un editto di Teodosio II⁵⁴⁰ e una enciclica del patriarca alessandrino ai vescovi d'Oriente⁵⁴¹. Nel primo l'imperatore, ringraziando Dioscoro per il servizio reso all'impero, gli chiedeva di redigere lettere contenenti "la nostra legge, il nostro simbolo, e le definizioni di Nicea e di Efeso" e di inviarle ai metropolitani affinché a loro volta ne distribuissero copia ai loro suffraganei. Ordinava poi di bruciare "tutti i libri manifestamente scritti contro l'ortodossia".

L'enciclica di Dioscoro ai vescovi riproduceva l'editto imperiale e aggiungeva che i partigiani di Nestorio dovevano essere rimossi dal sacerdozio e perseguitati in ogni luogo. La lettera di adesione alle decisioni del concilio doveva essere rispedita con le firme di sottoscrizione (la *synodica* di Dioscoro conteneva infatti un formulario di adesione). I metropolitani dovevano ottenere per iscritto dai suffraganei fedeltà alle decisioni conciliari, pena la minaccia di deposizione.

Teodosio pubblicava inoltre una legge generale che approvava e difendeva il risultato dogmatico e politico-ecclesiastico del concilio: ribadiva l'importanza della fedeltà ai canoni niceni, denunciava Flaviano, Eusebio, Domno e Teodoreto come nestoriani, comminando severe punizioni ai loro complici. Riportiamo il testo della costitutio:

"Tempo fa Nestorio che fu vescovo di Costantinopoli, cercando di introdurre nella fede pura e ortodossa dei cristiani teorie nuove e dannose oltre a quelle che furono tramandate, fu ripudiato dalla santa sinodo che si radunò da tutta la terra ad Efeso per una sanzione di capitale importanza. Questa santa sinodo confermò anche la fede cattolica trasmessa dai vescovi che si radunarono a Nicea e noi, confermando quelle

⁵³⁸ Perry, *ibidem*.

⁵³⁹ Perry, 359.

⁵⁴⁰ Teodosio II, testo dell'editto inviato a Dioscoro (frammentario), Perry, 364-370.

⁵⁴¹ Perry, 373. L'inizio del testo è lacunoso.

verità che furono definite dal medesimo santo concilio che si radunò ad Efeso, abbiamo promulgato una norma generale che condanna sia il succitato Nestorio sia quelli che la pensano come lui, ordinando che almeno non vengano chiamati col nome di cristiani ma piuttosto col nome di Simoniani, perché preferivano la blasfema teoria di Simone; ma poiché nel momento attuale, mentre dopo quella (teoria blasfema) le chiese erano tranquille, Flaviano vescovo di Costantinopoli e il vescovo Eusebio, seguendo le dannose seducenti teorie di Nestorio, introdussero nelle chiese scismi e divisioni, abbiamo ordinato di nuovo che nella santissima chiesa della medesima città di Efeso si riunisse per la seconda volta da ogni parte un concilio affinché, confermata la vera fede in ogni approfondimento, fosse sradicata dalla chiese l'eresia introdotta per opera di quelli. Dunque proprio questa santa sinodo ha stabilito di mantenere la fede che a Nicea fu trasmessa dai 318 padri e di escludere dall'episcopato non solo Flaviano ed Eusebio ma anche Domno che è stato vescovo di Antiochia e Teodoreto e alcuni altri che condividevano la medesima cecità della suddetta eresia, e per questo sono indegni delle loro sedi episcopali. Anche noi dunque lodiamo e confermiamo le deliberazioni del medesimo santo concilio, ritenendo questa la fede vera e ortodossa, e ribadendo quella fede che fu esposta e confermata dai 318 padri nei santi concili che si radunarono ad Efeso. Ma perché anche in avvenire si raggiunga la soluzione definitiva di tutta la questione ordiniamo che in tutta la terra da ogni parte tutti i vescovi sottoscrivano questa fede stessa che fu portata a Nicea, per mezzo dei metropolitani dei singoli luoghi e sia notificata a noi tramite lettere scritte da loro; che assolutamente nessuno che aderisca alla dottrina di Nestorio e di Flaviano e di quelli che sono sedotti dall'opinione della medesima eresia, venga ordinato vescovo ma se anche qualcuno è già stato ordinato con un malizioso artificio o se qualcuno d'ora innanzi si farà strada con la simulazione, costui sia respinto con un decreto e che nemmeno una parola sia aggiunta o tolta a questa santa fede; né qualcuno possenga, legga o trascriva o diffonda la dottrina di Nestorio nei confini del suo territorio o i libri nocivi, specialmente quelli che Porfirio pubblicò contro le sole opere cristiane, né gli scritti di Teodoreto, ma chiunque sia in possesso di libri tal genere, li mostri pubblicamente e sotto gli occhi di tutti siano dati alle fiamme e nessuno né in città né in campagna o in in luoghi suburbani accolga quelli che seguono queste dottrine religiose o i loro maestri, né permetta loro di sedersi con lui, altrimenti, confiscati tutti i suoi averi, lui pure sia relegato in perpetuo esilio. Chiunque abbia fatto ciò, di qualunque ceto sia e chiunque abbia avuto testi contenenti la teoria condannata di Nestorio e di Teodoreto o le loro interpretazioni e anche quelli che sono chiamati discorsi divulgativi, cioè traduzioni, sia sottoposto agli stessi castighi anche se quelle cose che sono state composte da quelli sono state firmate col nome di altri⁵⁴².

⁵⁴² Non reperibile nelle tradizionali raccolte giusromanistiche, si recupera integralmente in ACO II,III, 2, 88-89 (GEERARD, CPG IV, 82, n. 8941 indica i passi); Mansi VII, 495-498; Un'altra versione si trova inserita negli Atti del V concilio ecumenico (v. Mansi IX, 250: "Quando Nestorio cercò di alterare l'antica fede venne condannato dal concilio di Efeso che confermò le decisioni del concilio di Nicea concernenti la fede. L'imperatore aveva pubblicato, d'accordo con queste decisioni conciliari una legge che condannava Nestorio. Però recentemente Flaviano di Costantinopoli e un vescovo di nome Eusebio, ispirandosi agli errori di Nestorio, avevano provocato nuovi disturbi. L'imperatore convocò sempre ad Efeso un grande concilio formato da vescovi di tutti i paesi che depose Flaviano, Eusebio, Domno, Teodoreto ed alcuni altri per la loro partecipazione all'eresia di Nestorio. Lodò e confermò i decreti di questo concilio, ordinò a tutti i vescovi del suo Impero di firmare immediatamente il Simbolo di Nicea e proibì che venissero in futuro elevati al sacerdozio i partigiani di Nestorio e di Flaviano. Se ciò fosse già accaduto, colui che fosse stato elevato all'episcopato con tali sentimenti, dovrà essere deposto. Niente si deve aggiungere alla fede di Nicea, e

Il II concilio di Efeso si era concluso con la condanna dei principali esponenti della scuola antiochena e con la deposizione del vescovo di Antiochia. Dioscoro appariva il campione dell'ortodossia con un illimitato diritto di controllo sulle chiese della metà orientale dell'Impero e Alessandria, finalmente "la capitale", era "la più grande città sotto il sole, per fede oltre che per prestigio superiore a tutte le altre"⁵⁴³.

niente togliere. Nessuno deve leggere gli scritti di Nestorio e di Teodoreto, ma consegnarli perchè siano bruciati. Non si deve dare accoglienza ai nestoriani nè in città nè in campagna: chi non ubbidisce verrà punito con la confisca dei beni e l'esilio perpetuo); la paternità legislativa della legge che solo in epoca giustiniana beneficiò di una *versio* latina (ACO II,III,1 V sgg. e 2, VI sgg.) è rivelata dalla "interpretatio legis Theodosii imperatoris", apposta dal traduttore: V. G.BARONE ADESI, *Intorno a una costituzione di Teodosio II*, 53 sgg.; E.DOVERE, *Occasioni e tendenze*, 103 sgg.; ID., *Ius principale*, 301 sgg.

⁵⁴³ Perry, 211: sono parole del presbitero e monaco Pelagio.

III CAPITOLO: DA EFESO II A CALCEDONIA: LA REIEZIONE DEL CONCILIO

III.1 LE PRIME REAZIONI ALLA SINODO DEL 449 IN ORIENTE E IN OCCIDENTE

Il II concilio di Efeso era terminato sancendo dal punto di vista teologico la piena ortodossia della cristologia dell'unica natura. Dal punto di vista politico-ecclesiastico aveva condotto alla neutralizzazione del vescovo di Costantinopoli, Flaviano, e allo smantellamento del 'partito' antiocheno, una volta depresso Domno, il vescovo della metropoli di Siria che — osserva lucidamente Nestorio — prima utilizzato da Dioscoro, era stato poi da lui eliminato:

*"Egli [Dioscoro] effettivamente fece del vescovo di Antiochia uno strumento contro il vescovo di Roma e contro il vescovo di Costantinopoli; era (il vescovo di Antiochia) della stessa opinione di Flaviano, e Dioscoro non lo ignorava, perchè si erano scritti numerose lettere su questo tema, però lui si serviva del santo vescovo di Antiochia per il suo modo di essere. Si servi di lui sino a che gli divenne inutile, e sino a renderlo indegno della carica episcopale. Allora lo respinse e lo rifiutò mentre aveva ancora sulla sua bocca le promesse che gli aveva fatto o perchè non gli era più utile, o perchè lo temeva in quanto si trovava esposto alla tentazione di tradire le sue promesse: Dioscoro lo depose come se non potesse compiere la sua vendetta in altro modo, infatti non temeva solo Domno, perchè pensava come Flaviano, ma temeva anche che l'imperatore cambiasse opinione. Dioscoro aveva fatto ogni cosa secondo la sua volontà e temeva che questi si rivoltasse poi contro di lui e lo rinnegasse"*⁵⁴⁴.

Risultano interessanti, nell'analisi di Nestorio, alcuni elementi: da un canto l'appoggio del vescovo di Antiochia era stato captato da Dioscoro mediante alcune promesse che, possiamo intuire, miravano al potenziamento della sfera giurisdizionale della metropoli siriana ai danni della costantinopolitana; dall'altro il timore del vescovo di Alessandria di rimanere improvvisamente senza appoggi imperiali, pur avendo agito secondo le direttive di Teodosio, la cui politica non dava garanzie di stabilità. Ma per il momento Domno aveva scelto di trascorrere il suo esilio in una *laura* del monastero di Eutimio⁵⁴⁵ e il programma di Teodosio non mostrava segni di oscillazione.

Sul dopo-Efeso II nelle fonti contemporanee — escluse poche eccezioni — prevale la prospettiva occidentale. I metropolitani diramarono il contenuto della *sacra* imperiale, così come la circolare di Dioscoro li istruiva? La divulgazione fu rapida? Se sette anni dopo Calcedonia alcuni vescovi delle più remote province d'Asia Minore continuavano a ignorare le decisioni conciliari⁵⁴⁶, abbiamo ragione di credere che anche nel dopo Efeso II alcune sedi periferiche non venissero mai raggiunte dalla notizia degli avvenimenti. Non stupisce, quindi, che nel biennio successivo al concilio sino alla convocazione di Calcedonia gli echi locali non

⁵⁴⁴ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 304.

⁵⁴⁵ Cirillo di Scitopoli, *Vita Euthymi* XX, 33²⁵⁻²⁸.

⁵⁴⁶ ACO II, V, 75-77.

abbiano quasi lasciato traccia nella documentazione: la vita ecclesiastica dovette continuare il suo ritmo abituale almeno nei centri non immediatamente coinvolti dalla controversia.

Ma nelle metropoli ecclesiastiche direttamente colpite dal “*turbine dell'errore*” — per dirla con Teodoreto — una volta terminata la sinodo, le prime voci dell'opposizione non tardarono a farsi sentire. Da un lato l'allineamento dell'episcopato d'Oriente sulle posizioni della cristologia alessandrina monofisita non poteva essere senza resistenze; dall'altro le severe sanzioni previste dall'editto imperiale erano difficilmente applicabili. Senza dubbio gli schieramenti dovettero essere netti, anche se concordiamo con il Perrone nel non concedere illimitato credito a Liberato che parla di un vero e proprio scisma⁵⁴⁷. I vescovi del ‘partito’ antiocheno, le vittime del concilio, persistero verosimilmente nel dissenso (nonostante Bar Sauma muovesse i suoi monaci contro i riluttanti⁵⁴⁸) ostacolando il riconoscimento delle decisioni dogmatico-dottrinali di Efeso II.

“*Dioscore règne partout*”⁵⁴⁹: il “Faraone cristiano” s'adoprò per insediare vescovi a lui fedeli⁵⁵⁰; già nel luglio del 449, prima che cominciasse il concilio, dopo essere stato trascinato in più di venti prigionieri, Ibas venne sostituito a Edessa da Nonno⁵⁵¹, nel giro di alcuni mesi Atanasio riconquistò il seggio episcopale a Perra in sostituzione del rimosso Sabiniano.

Delle pubblicazioni di parte suscitate dalla crisi ci vengono informazioni soprattutto dal voluminoso epistolario teodoretiano. Il vescovo di Cirro ironicamente osservava con un suo illustre corrispondente, il patrizio Anatolio⁵⁵²:

“La vostra Grandezza sa bene ciò che han fatto in Efeso i nostri giudici pieni di giustizia, già che la loro voce si è diffusa per tutta la terra e i loro accordi molto giusti sono giunti sino ai confini del mondo. Di fatto, quale Chiesa non si è vista colpita dalla tempesta che si è alzata? Alcuni han commesso l'ingiustizia altri l'han sofferta. Coloro che non sono stati nè vittime nè responsabili, condividono le sofferenze degli uni e piangono per gli altri, che hanno immolato i loro propri membri con la peggiore crudeltà e contro tutte le leggi umane e divine”

Dopo aver richiamato le cautele con cui erano giudicati i delinquenti comuni, Teodoreto le poneva a confronto con il modo con cui era stato condannato dal concilio:

⁵⁴⁷ Liberato, *Breviarium* XIII, ACO II,V, 118-119: “*soluto ergo illo concilio et ad suas sedes reversis episcopis scissio facta est inter eos, qualis antea numquam contigerat. Aegyptii, Thraces et Palestini episcopi Dioscorum sequebantur, Orientales, Pontici et Asiani sanctae memoriae Flavianum. Quod schisma permansit usque ad obitum Theodosii principis*”.

⁵⁴⁸ Così sembra poter dedurre dagli Atti calcedonesi, ove lo si accusa di aver “*aizzato contro i vescovi migliaia di monaci*” (ACO II,I,2, 116). L'informazione sembra riferirsi a un momento successivo al termine del nostro concilio.

⁵⁴⁹ L.S.de TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire*, XV, 589.

⁵⁵⁰ Se è possibile ipotizzare che già a metà del V, subito dopo Efeso II, si consacrassero in alcune sedi periferiche vescovi di orientamento monofisita, una gerarchia monofisita organizzata, parallela a quella duofisita, tarderà un'ottantina d'anni a stabilirsi. Infatti, come ha scritto W.H.C.FREND, *Severus of Antioch and the Monophysite Hierarchy*, 19, “*Chalcedon brought about a schism of minds and hearth but not of organisations*”.

⁵⁵¹ *Chronicon Edessenum*, 7 § 64, O.SEECK, *Regesten*, 383.

⁵⁵² Teodoreto, ep. 119, 76²⁰⁻²⁴.

"Di fatto mentre mi vedevo recluso in casa mia per ordine dell'imperatore con la proibizione di oltrepassare i confini della mia città...allora essi riunirono l'assemblea contro di me e condannarono un uomo lontano da loro trentacinque giorni di viaggio.... Senza averci convocati in tribunale, senza aver ascoltato le nostre voci, senza aver voluto conoscere le nostre opinioni, hanno affidato la nostra disgrazia al furore dei nemici della verità".

Era soprattutto l'infamante accusa di eresia che a Teodoreto risultava insopportabile: per questo implorava il patrizio Anatolio di intercedere a corte e fargli ottenere il permesso di recarsi in Occidente per essere giudicato da vescovi veramente ortodossi. Nel caso l'imperatore non avesse acconsentito, esprimeva la speranza che almeno gli fosse concesso di ritirarsi nel monastero che lo aveva accolto in gioventù. Nel frattempo aveva inviato a Roma tre lettere: al pontefice⁵⁵³, al presbitero Renato⁵⁵⁴ (che evidentemente credeva ancora vivo) e all'arcidiacono (Ilario)⁵⁵⁵. Nel suo appello a Leone⁵⁵⁶, dopo aver riconosciuto la primazia di Roma⁵⁵⁷, Teodoreto descriveva il concilio come "una ecatombe (σφαγή) di vescovi", e chiedeva sia la protezione del pontefice sia la possibilità di dimostrare la propria ortodossia dinnanzi a un tribunale occidentale, implorando la rapida convocazione di una nuova sinodo ecumenica.

Anche Eusebio di Dorileo inoltrava il suo appello a Roma⁵⁵⁸. Ma la maggior parte dell'informazione giungeva al pontefice direttamente dalle mani del diacono Ilario che recava con sé le tavole contenenti l'appello di Flaviano⁵⁵⁹: sfuggito alla sorveglianza degli uomini di Dioscoro, Ilario era fortunatamente salpato da Efeso senza neppure sapere se i suoi compagni fossero riusciti a fare altrettanto⁵⁶⁰.

Una sinodo venne convocata a Roma nel mese di ottobre 449. Invitato a prendervi parte, Ilario portò con sé l'*appellatio* di Flaviano e assistette alla prima sessione. Il pontefice intendeva confermare il *contradicitur* che i legati avevano opposto allo "scandalo" efesino e promuovere la convocazione di un concilio "realmente ecumenico" in Italia. Sulla base della testimonianza di Flaviano e del resoconto del legato Ilario che sottolineavano l'incanonicità del procedimento conciliare, Roma stabilì che a Efeso non si era svolto un concilio vero e proprio perché le decisioni emanate senza o contro il consenso della sede apostolica non potevano avere l'assistenza, l'*inspiratio* dello Spirito Santo. Oltretutto il *consensus*

⁵⁵³ Teodoreto al pontefice: ep.113.

⁵⁵⁴ Teodoreto a Renato: ep. 116.

⁵⁵⁵ Teodoreto a Ilario: ep. 118.

⁵⁵⁶ Teodoreto, ep. 113. Ci si è chiesti se si tratta di una *appellatio* (ἐπικαλεῖσθαι è il verbo usato) in senso giuridico: v. S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 83 sgg.

⁵⁵⁷ Ibidem: Ἡ γὰρ αὐτὴ πασῶν μεγίστη, καὶ λαμπρότατη καὶ τῆς οἰκουμένης προκαθημένη.

⁵⁵⁸ ACO II,II,1, 79-81.

⁵⁵⁹ ACO II,II,1, 77-79; T.JALLAND, *The Life and the Times*, 242 n.19, ritiene che l'*appellatio* sia stata scritta con l'ausilio dello stesso Ilario, responsabile della fraseologia 'romana'. V. anche *Appellatio Flaviani. The Letters of Appeal from the Council of Ephesus AD 449 addressed by Flavian and Eusebius to S.Leo of Rome*, a cura di T.A.Lacey, London 1903.

⁵⁶⁰ ACO II,IV,27, ep. di Ilario a Pulcheria. Ilario nulla sapeva della sorte di Giulio di Pozzuoli, v. ACO II,IV, 24, Leone ep. 45.

patrum — ulteriore garanzia della validità di una assise sinodale — era completamente mancato. Inoltre Dioscoro non aveva permesso la lettura del documento papale⁵⁶¹.

Emerge un divario fra la concezione di Leone sul ruolo della partecipazione romana al concilio e la realtà della chiesa orientale, peraltro non monolitica: lo attestano le *appellationes*. È chiara altresì la volontà del pontefice di arrestare il processo di ricezione di Efeso II. Tutto ciò è documentato dalle lettere recanti la data del 13 ottobre 449 emesse dalla sinodo romana e indirizzate all'Imperatore⁵⁶², a Pulcheria⁵⁶³, a Flaviano⁵⁶⁴, al clero e al popolo di Costantinopoli⁵⁶⁵, e ai monaci della capitale⁵⁶⁶.

A Pulcheria, ritenuta "legato speciale dell'apostolo Pietro" ("sibi specialiter a beatissimo Petro apostolo legatione commissa"), il pontefice chiedeva, sopravalutando l'influenza della porfirogenita a corte, di persuadere il fratello a rinnegare il concilio⁵⁶⁷. A Flaviano diceva di confidare nella divina provvidenza⁵⁶⁸. Al clero e al popolo costantinopolitano assicurava incondizionatamente il suo appoggio: finché Flaviano era vivo, Roma non sarebbe entrata in comunione con un intruso. La lettera agli archimandriti Fausto, Martino, Pietro, Emanuele, documenta il sostegno continuo delle cerchie monastiche.

L'esistenza di una ulteriore lettera a Teodosio ha indotto il Caspar⁵⁶⁹ a ipotizzare che la sinodo romana avesse inviato una seconda missiva all'imperatore⁵⁷⁰ con l'intenzione di guadagnarlo alla propria causa contro Dioscoro, ma che poi, vista l'impossibilità dell'impresa, vi avesse rinunciato (la lettera approvava le decisioni del II concilio di Efeso). A nostro giudizio è più convincente il Silva Tarouca⁵⁷¹ che la ritiene una falsificazione compiuta dai *notarii* della corte imperiale per ordine di Crisafio, con lo scopo, probabilmente, di influenzare l'opinione pubblica profondamente divisa⁵⁷².

Il pontefice scrisse inoltre a Giuliano di Chios⁵⁷³ raccomandandogli fermezza di fronte agli atti presuntuosi di un solo uomo, e anche al vescovo Atanasio, vicario di Tessalonica, implorandolo di non riconoscere il concilio⁵⁷⁴ (il suo rappresentante ad Efeso aveva infatti sostenuto Dioscoro) e di convincere i confratelli dell'*Illyricum* a sostenerlo nella lotta contro l'eresia.

⁵⁶¹ ACO II,IV, 19-21.

⁵⁶² Leone, ep. 44, ACO II,IV, 19-21.

⁵⁶³ Leone, ep. 45, ACO II,IV, 23-25.

⁵⁶⁴ Leone, ep. 23, ACO II,IV, 4.

⁵⁶⁵ Leone, ep. 50, ACO II,IV, 21.

⁵⁶⁶ Leone, ep. 51, ACO II,IV, 25.

⁵⁶⁷ Ep. 45: "quae enim congregata apud Ephesum synodo sopienda et sananda pacis remedio credebantur haec non solum in maiora pacis dispendia, sed, quod nimis dolendum est, etiam in ipsius fidei qua Christiani sumus, excidia processerunt".

⁵⁶⁸ ACO II,IV, 23.

⁵⁶⁹ E. CASPAR, *Geschichte*, 493-495.

⁵⁷⁰ ACO II,IV, 26-27, ep. 43.

⁵⁷¹ C. SILVA TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, 150, 183.

⁵⁷² Sulla falsificazione v. anche S.O. HORN, *Petrou Kathedra* 107.

⁵⁷³ ACO II,IV, 23.

⁵⁷⁴ ACO II,IV, 22-23.

Nel dicembre del 449 Leone si congratulava con i cittadini di Costantinopoli per aver saputo combattere l'eresia e sostenuto la vera fede⁵⁷⁵, e ancora una volta nel Natale, rivolgendosi a Teodosio, gli chiedeva la convocazione di un nuovo concilio in Italia⁵⁷⁶.

III.2 LA CONVOCAZIONE DI UNA NUOVA SINODO ROMANA

Mentre in Oriente nell'anno successivo al *Latrocinium* varie calamità naturali si abbattono sulla città di Costantinopoli (Nestorio ne fornisce una accorata descrizione⁵⁷⁷: in due violente incursioni i barbari uccidono e fanno prigionieri; come nel 447 la terra trema con inusitata violenza, tanto che le mura della città e il foro di Teodosio sono gravemente danneggiati⁵⁷⁸), a Roma, prima dell'arrivo della risposta di Teodosio alla epistola pontificia, una nuova sinodo si riunì in occasione della festività della *Cathedra Petri* (il 22 febbraio⁵⁷⁹): vi prese parte la corte di Ravenna invitata dal pontefice alla solenne celebrazione. Non ne conserviamo gli atti, inviati a Teodosio dal collega occidentale, il cugino Valentiniano III, allegati a una sua lettera personale⁵⁸⁰, e ad altre due: una della madre Galla Placidia⁵⁸¹, l'altra della sposa Licinia Eudossia⁵⁸² (l'unica figlia dell'imperatore d'Oriente). Un'altra lettera di Valentiniano è indirizzata a Pulcheria⁵⁸³.

Sia la lettera di Valentiniano sia quella della madre difendono con energia la primazia del soglio romano. La lettera di Galla Placidia è particolarmente interessante: oltre che dell'onore dovuto alla cattedra di Pietro, l'imperatrice madre è consapevole anche della dignità civile di Roma. Riferendosi poi a Flaviano, chiede al nipote "di farlo rimanere saldo nel rango episcopale" e che il suo caso sia portato dinnanzi a una sinodo della Sede Apostolica. Galla Placidia scrive anche alla nipote Pulcheria, implorandone l'aiuto per annullare le nefandezze commesse nel "disordinato e scandaloso concilio"⁵⁸⁴.

In una lettera del 17 marzo 450, Leone, chiedendo nuovamente agli archimandriti Martino e a Fausto⁵⁸⁵ di diffondere a Costantinopoli le rette convinzioni dottrinali, allude al fatto che alcune sue precedenti missive ai monaci

⁵⁷⁵ ACO II,IV, 34-37.

⁵⁷⁶ ACO II,IV, 11.

⁵⁷⁷ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 317-322: calamità le cui cause sono rintracciabili "nella scelleratezza degli uomini e nella trasgressione della vera fede"; v. poi il *Chronicon Paschale*, 589, Evagrio, H.E. I,17, Filostorgio, H.E. XII,8-10; Niceforo Callisto, H.E. XIV, 46.

⁵⁷⁸ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 317-319, Giovanni Malalas, *Chronogr.* 363; per la cronologia dei due terremoti B.CROKE, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, «Byzantium» 51 (1981), 122-147.

⁵⁷⁹ Assai grave l'imprecisione cronologica dello studio, peraltro molto serio, di O.Horn: ripetutamente si scrive 451 quando si allude agli avvenimenti verificatisi nel 450.

⁵⁸⁰ ACO II,III,1, 13-14.

⁵⁸¹ ACO II,III,1, 14.

⁵⁸² ACO II,III,1, 15.

⁵⁸³ ACO II,III,1, 17.

⁵⁸⁴ ACO II,III,1, 13: τῆ κατὰ τὴν Ἐφεσον σύνοδον μηδεμίαν τάξιν ἱερωσύνης φυλαξάσῃ, ἢ μηδὲ συμμετρίαν τι τεταγμένην καὶ ἀθλιὰ συνόδῳ.

⁵⁸⁵ Leone, ep. 61, ACO II,IV, 28.

del 'partito' anti-eutichiano non siano mai giunte a destinazione⁵⁸⁶. Forse erano state intercettate a Costantinopoli da uomini al servizio di Dioscoro o di Crisafio⁵⁸⁷; la "polizia segreta" del 'partito' alessandrino era ancora attiva. Mentre i circoli monastici sembrano fedeli a Leone, a rassicurare il pontefice giunge da Costantinopoli la notizia che anche il clero e il popolo si sono espressi contro la sinodo efesina⁵⁸⁸. Le acclamazioni del popolo ortodosso di Costantinopoli contro Dioscoro sono per Leone una ulteriore conferma che la sinodo non ha avuto l'assistenza dello Spirito Santo: i fedeli non sono incorsi nell'errore di Eutiche⁵⁸⁹. E anche l'augusta Pulcheria, in una lettera del 17 marzo⁵⁹⁰ conferma il suo appoggio al pontefice.

Tuttavia la risposta di Teodosio⁵⁹¹ al papa, giunta a Roma in prossimità della Pasqua del 450, non mostra la minima disponibilità: vi si legge una totale giustificazione di Efeso II⁵⁹². Scrivendo poi al collega occidentale Teodosio affermava perentoriamente che Flaviano era stato condannato perché giudicato colpevole di aver introdotto una fede nuova e blasfema⁵⁹³; di ugual tenore la lettera a Galla Placidia; nella missiva alla figlia Eudossia, l'imperatore respingeva con inesorabile fermezza la proposta di un nuovo concilio⁵⁹⁴.

III.3 L'ELEZIONE DI UN NUOVO VESCOVO A COSTANTINOPOLI

C'è divergenza di opinioni storiografiche — ne abbiamo già parlato — circa la data dell'elezione di Anatolio, diacono alessandrino e apocrisario di Dioscoro a Costantinopoli, al soglio episcopale della capitale d'Oriente; in parte sono le stesse che concernono la data della morte del suo predecessore, Flaviano. Effettivamente in due lettere indirizzate a Teodosio e a Pulcheria il 16 giugno 450⁵⁹⁵, Leone dice di essere stato raggiunto dalla notizia della intronizzazione di Anatolio solo qualche giorno prima, notizia comunicatagli dai vescovi che avevano preso parte alla consacrazione, come il papa scrive anche agli archimandriti⁵⁹⁶. Forse nell'aprile del 450⁵⁹⁷ una sinodo elesse Anatolio vescovo di Costantinopoli: dopo una vacanza

⁵⁸⁶ ACO II, I, 1, 5-6, ep. 61¹⁴⁻¹⁸: "quod a nobis desiderabatis, eo vobis tempore, quo epistulae vestrae mittebantur, occurrerit, si tamen dilectioni vestrae tradi scripta nostra potuere, quae non solum apostolicae sedis auctoritate, sed etiam sanctae synodi, quae ad nos frequens convenerat, unanimitate directae sunt".

⁵⁸⁷ Tali intercettazioni ad opera di spie del 'partito' avverso erano tutt'altro che infrequenti, v. T. JALLAND, *The Life and the Times*, 268 n. 28.

⁵⁸⁸ Leone, ep. 59, ACO II, IV, 34.

⁵⁸⁹ V. anche ACO II, IV, 28, ep. 61.

⁵⁹⁰ ACO II, IV, 29, Leone, ep. 60.

⁵⁹¹ ACO II, I, 1, 7.

⁵⁹² ACO II, I, 1, 7-9.

⁵⁹³ ACO II, I, 1 ibidem: Φλαυιανὸς δὲ ὁ φωραθεὶς αἴτιος τοῦ βλαβέρου καινισμού τῆν ὀφειλομένην ἐαυτῷ τῆμην ἀπηνέγκατο.

⁵⁹⁴ ACO II, IV, 30-31.

⁵⁹⁵ ACO II, IV, 29.

⁵⁹⁶ ACO II, IV, 33.

⁵⁹⁷ Il tema è stato oggetto di accese discussioni storiografiche: Anatolio era stato eletto nel novembre 449? Certamente, secondo W.C.H. FRIEND, *The Rise*, 43; anche secondo la recente ricostruzione di Ch. FRAISSE COUË, *Le débat doctrinal*, 68, l'elezione avvenne nel 449. Più

episcopale di sette-otto mesi, la Nuova Roma aveva un ἀρχιεπίσκοπος e, trattandosi di un alessandrino, ne era intuibile l'orientamento monofisita.

La lettera in cui Anatolio annuncia a Roma la sua consacrazione è stata conservata senza data: il neo-eletto spiega che per conciliare differenze d'opinione nella capitale orientale, l'imperatore aveva ordinato che un degno candidato fosse scelto nel clero di Costantinopoli. "Così" — aggiungeva — "io sono stato eletto, e dovere della santa sinodo è stato procedere senza indugi alla mia consacrazione" (Καὶ ἰδοὺ φθάνει ψῆφος ἐπ' ἐμέ ἐλάχιστον ὅθεν γέγονεν ἔργον τι ἐνδημούση ἅγια συνόδω ἀνυπερθέτως εἰς τὴν ἐπ' ἐμοὶ χειροτονίαν ἐλθεῖν)⁵⁹⁸.

È certo che Anatolio non venne eletto da Dioscoro, come è stato sostenuto, anche se, molto verosimilmente, nella scelta del candidato l'influenza di quest'ultimo — diretta o mediata dall'imperatore (che esercitava il suo controllo sulla *synodos endemousa*) — fu rilevante. Dioscoro forse si era rivolto a Crisafio, e questi, opportunamente ricompensato, si era adoperato affinché, fra i possibili candidati, si scegliesse un uomo dell' *entourage* alessandrino.

Ma i dissensi a cui Anatolio allude potrebbero altrimenti spiegare questo ritardo. Una fonte monofisita dice che il nome di Anatolio era stato già pronunciato durante il II concilio di Efeso⁵⁹⁹. A questo proposito la già discussa ipotesi di Chadwick si impone nuovamente e merita un margine di credibilità: forse Flaviano era ancora vivo quando fu fatto il nome di Anatolio (già nell'agosto 449 o più tardi, nel febbraio 450) e forse era ancora vivo persino quando Anatolio fu eletto.

La retrodatazione dell'elezione di Anatolio pose a Roma dei problemi quando il metropolita decise di schierarsi con Leone: mai il pontefice avrebbe accolto nella sua comunione chi avesse usurpato la *cathedra* di un vescovo ingiustamente depresso e ancora vivente: di qui lo "stroke of fortune" sul quale ci siamo già intrattenuti.

Che Anatolio si sia convertito al duofisismo da una iniziale adesione al monofisismo noi lo ricaviamo da più fonti: nella lettera al pontefice relativa alla propria consacrazione Anatolio non esprimeva affatto convinzioni personali⁶⁰⁰ né allegava alcuna professione di fede. Scrivendo agli archimandriti ortodossi di Costantinopoli⁶⁰¹ Leone si mostrava deluso che il neo-eletto non facesse alcun accenno alla volontà di distanziarsi dall'errore eutichiano e in una successiva lettera a Pulcheria⁶⁰² ribadiva il proprio disappunto per non aver ricevuto da Anatolio nessuna garanzia in tal senso: non avrebbe risposto alla sua lettera sino al momento in cui il vescovo non avesse formalmente aderito al *Tomus*. Il pontefice, che già vedeva sfumare la speranza di convocare una sinodo ecumenica in Italia che annullasse la sinodo del 449, e cominciava a considerare più attuabile che varie

verosimile, secondo noi, è l'ipotesi di E.CASPAR, *Geschichte* I,616 che assegna l'elezione ai primi mesi del 450, seguito da E.SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, 174 n.3 e da T.JALLAND, *The Life and the Times*, 269 n.237; F.DIEKAMP, *Analecta patristica*, 55 n.1 la colloca addirittura nel giugno 450.

⁵⁹⁸ Un frammento è rintracciabile in ACO II,IV, XLV-XLVI. V. poi *Inter Leon. epp.* 53, PL 54, 854; cfr. V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes*, n.111.

⁵⁹⁹ Zaccaria il Retore, *Chron.*, 23: sarebbe stata l'ultima iniziativa della sinodo prima di sciogliersi. Ma non ci sono conferme in altre fonti.

⁶⁰⁰ ACO II,IV, 29-30.

⁶⁰¹ Leone ep.71, ACO II,IV, 31-32.

⁶⁰² Leone ep. 69, ACO II,IV, 29-30.

single sinodi provinciali⁶⁰³ si riunissero, alla presenza di suoi legati, nelle province orientali, preannunciava l'invio a Costantinopoli di una delegazione romana: due vescovi, Abbondio di Como ed Ezio di Padova, e due presbiteri, Basilio di Napoli e Senatore di Milano, si sarebbero in breve recati in Oriente con un florilegio patristico⁶⁰⁴; grazie all'aiuto dei monaci, auspicava il pontefice, coloro che si erano allontanati dall'ortodossia o a causa di violenze o della loro stessa "semplicità" sarebbero stati "corretti". La delegazione partì da Roma il 16 luglio 450.

Anche a Teodosio⁶⁰⁵ il papa comunicava che non avrebbe accettato Anatolio nella propria comunione se questi a sua volta non avesse sottoscritto una professione di fede in cui si condannavano le posizioni di Nestorio e di Eutiche sull'Incarnazione, diametralmente opposte ma entrambe erranee rispetto all'ortodossia enunciata nel simbolo niceno, nella seconda lettera di Cirillo a Nestorio, nel florilegio patristico prodotto nel I concilio efesino e nel proprio *Tomo* a Flaviano. Contemporaneamente il papa scriveva di nuovo a Pulcheria e agli archimandriti costantinopolitani⁶⁰⁶. A differenza di un suo predecessore, Innocenzo I, che aveva fatto dipendere la ripresa delle relazioni con la chiesa costantinopolitana dalla riabilitazione del Crisostomo⁶⁰⁷, Leone tace su Flaviano la cui *appellatio* non riceve risposta. È lecito dedurre che Anatolio si apprestasse a lasciare il monofisismo o che già lo avesse fatto.

III. 4 LA MORTE DI TEODOSIO E LA NUOVA POLITICA RELIGIOSA DI MARCIANO E PULCHERIA

Il 26 luglio, durante una battuta di caccia presso il fiume Lico, Teodosio cadde da cavallo e morì due giorni dopo⁶⁰⁸: aveva quarantanove anni e da quasi altrettanti era imperatore d'Oriente. Il figlio di Arcadio moriva senza eredi maschi. Con il consenso dell'alano Flavio Ardabur Aspar, *magister militum praesentialis*⁶⁰⁹, venne eletto suo successore Marciano, un comandante militare di origini tracicche che di Aspar era stato *tribunus e domesticus*⁶¹⁰.

Varie fonti, fra cui Malalas e il *Chronicon Paschale*, riferiscono che lo stesso Teodosio, prima di morire, aveva scelto il suo successore: narra Malalas che, durante un viaggio (πρόκευσον) a Efeso, in pellegrinaggio sulla tomba di

⁶⁰³ Dopo Efeso II il pontefice mostra di provare una netta avversione verso i concili ecumenici mentre nutre fiducia nelle sinodi provinciali e regionali, soprattutto in Occidente. Per l'idea conciliare di Leone in connessione con la sua cristologia v.A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 183 sgg., H.J.SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 103-104, M.WOITOWYTSCH, *Papstum und Konzile*, 304-350.

⁶⁰⁴ ACO II,1,1 22-25; R.V.SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 95 n.4.

⁶⁰⁵ Leone, epp. 69 ACO II,IV, 30-31.

⁶⁰⁶ Leone, pp. 70-71, ACO II,IV, 29-30.

⁶⁰⁷ V. E.CASPAR, *Geschichte* I, 321.

⁶⁰⁸ Liberato, *Breviarium*, ACO II,V,119, Teofane, *Chronogr.* 103, Teodoro Lettore, II, 64.

⁶⁰⁹ O.SEEK, RE II (1896), 607-610; PLRE II, 164-169, Flavio Ardabur Aspar; v. E.STEIN, *Histoire*, I,1, 291.

⁶¹⁰ Su Marciano: Procopio, *Bellum Vandalicum*, I,4,7; Teofane, *Chronogr.* A.M. 5943, 104; *Chronicon Paschale* a. 457; Teodoro Lettore, 100; Evagrio HE II,1; W.ENSSLIN, RE XIV (1930), 1514-29; PLRE II, 714-715, Marcianus².

S. Giovanni, in una visione era stato rivelato a Teodosio il nome di Marciano che di lì a poco (μετὰ δε ὀλίγον καιρόν) sarebbe stato suo successore⁶¹¹. In punto di morte l'imperatore aveva confidato il sogno premonitore a Pulcheria, presenti anche il senato e lo stesso Aspar. Dunque Marciano era legittimo perchè la sua scelta, designata dal predecessore, aveva avuto il favore divino. La versione appare praticamente *verbatim* nel *Chronicon Paschale*, e assai simile in Teodoro Lettore secondo cui Marciano fu eletto non dal senato, come voleva Malalas, ma ὑπὸ παντὸς τοῦ στρατοῦ nell'*Hebdomon*⁶¹². Senato, esercito e clero avevano poi proceduto alla incoronazione secondo il rito ufficiale⁶¹³; successivamente il matrimonio con Pulcheria aveva ulteriormente rafforzato la sua posizione neutralizzando, o almeno attenuando, le possibili riserve della corte occidentale.

Nella versione di Teofane, posteriore, è Pulcheria, prima della morte del fratello, a compiere la scelta del successore dopo avergli imposto di rispettare il suo voto di verginità⁶¹⁴, e a convocare il senato e l' ἄρχιεπίσκοπος da cui il 25 agosto 450 Marciano sarà proclamato Augusto⁶¹⁵. Da sola si sarebbe assunta la responsabilità politica di agire contro i principi della successione dinastica.

Come ha recentemente osservato la Angelidi⁶¹⁶ le motivazioni delle discrepanze fra le versioni sono da ricondurre al contesto socio-politico da cui hanno origine le fonti. Il concetto dell'unità dell'impero, ancora solido nel VI o VII secolo, fa sì che gli storici tentino di conciliare un'ascesa al trono così inconsueta rispetto

⁶¹¹ Giovanni Malalas, XIV, 71-72.

⁶¹² V. J.B.BURY, *History of the Later Roman Empire*, I, 236.

⁶¹³ Teodoro Lettore scrive che Marciano fu *proclamato* nell'*Hebdomon* dal senato; Malalas che fu *incoronato* dal senato, il *Chronicon Paschale* che fu *nominato* Augusto dai *demi*; riguardo alle discrepanze nelle versioni v. G.DAGRON, *Empereur et préte. Etude sur le 'céropapisme' byzantin*, Paris 1996, 102, che ritiene esse siano in parte rintracciabili nel fatto che l'intronizzazione è un processo composto da più fasi, e ogni storico si sofferma su un aspetto particolare: scelta da parte del senato, proclamazione da parte dell'esercito e del popolo, conferma religiosa e incoronazione da parte del patriarca sono momenti distinti di un unico composito rito. È stato osservato che la formula ternaria di tipo occidentale - senato, popolo, esercito (cui H.G.Beck ha consacrato pagine del suo penetrante studio *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der Byzantinischen Verfassungsgeschichte*, München 1966) - utilizzata a proposito delle elezioni imperiali o dei patriarchi di Costantinopoli, appare per la prima volta proprio a proposito dell'elezione di Marciano; l'asse politico del senato e del popolo costantinopolitani appare contrapposto all'esercito. V. a tal proposito le belle pagine E.PATLAGEAN, *Les armes et la cité à Rome du VI^e au IX^e siècle*, «MEFR M», 25-62, specialmente 38.

⁶¹⁴ Teofane, *Chrogr.*, X,3. Secondo Sozomene, HE IX,1,3-4, consacrandosi a Dio Pulcheria aveva imposto la stessa sorte alle sorelle.

⁶¹⁵ Sulla base di tale fonte W.SICKEL, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert*, «BZ» 7 (1898), 517, ha ritenuto che Marciano fosse il primo imperatore incoronato dal patriarca. Critiche solide in W.ENSSLIN, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes in Wahlzeremoniell*, «BZ» 42 (1943-1949), 101-115 e 369-372: secondo lo storico tedesco Anatolio fu solamente testimone della incoronazione, compiuta da Pulcheria. V. poi P.CHARANIS, *Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire*, «Byzantion» 15 (1940-1941), 49-66, specialmente 53; F.WINKELMANN, *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Keiserwechseln in frühbyzantinischen Zeit*, «Klio» 60 (1978), 467-481; sulla cerimonia dell'incoronazione v. S.G.MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, 362.

⁶¹⁶ C.ANGELIDI, *Pulcheria. La castità al potere*, Milano 1996, 35-36.

alle norme che regolavano le successioni imperiali, assimilandola a elezioni più vicine nel tempo: ad esempio quella di Leone I nel 457 o di Anastasio nel 491. Anche in questi casi la cerimonia di proclamazione si era svolta in assenza dell'imperatore in carica.

Nel IX secolo, quando nuove dispute dottrinali (il conflitto iconoclasta) turbano l'Impero, l'energica imperatrice Irene ha il potere di imporre ai vertici dello stato un uomo capace di sconfiggere l'eresia, trasformandosi con ciò in un ammirato modello di influenza e di autorità femminile.

Il Burgess⁶¹⁷ ha poi esaustivamente mostrato che questa versione — per quanto riguarda il coinvolgimento di Pulcheria nella scelta e nella proclamazione di Marciano — è uno sviluppo assai esagerato di una composita versione monofisita, prodotto di un'aspra polemica anticalcedonese, assai malevola nei confronti di Pulcheria e del suo sposo. Per parte sua il Burgess ritiene che Pulcheria sia stata condizionata dal potente e ambizioso Aspar che, secondo le tattiche consuete di una oculata politica matrimoniale subordinata agli interessi dinastici, attraverso il matrimonio impone sul trono un uomo di sua fiducia.

In sostanza, il ruolo decisivo di Pulcheria nell'elezione di Marciano, strenuamente difeso anche da storici come Kenneth Holum, è ciò che sopravvive della versione monofisita modificato da una sensibilità ortodossa che però si premura, opportunamente, di eliminare imbarazzanti dettagli in essa contenuti.

Secondo le fonti monofisite, copte e siriane, è Pulcheria, nuova Eva e strumento del demonio, a indurre Adamo-Marciano al peccato. Utilizzando l'immagine-*topos* del pomo della discordia, il diacono Teopisto, fedele discepolo di Dioscoro al suo fianco anche nel concilio di Calcedonia, autore di una storia dall'esilio a Gangra, in Paflagonia⁶¹⁸, racconta di una mela regalata da Teodosio alla sorella e da questa poi donata a Marciano, suo amante segreto⁶¹⁹. Sospettati di complotto contro il trono, entrambi erano stati allontanati. Ma una volta morto Teodosio, Pulcheria era riuscita a imporre il suo amante e dopo avergli fatto indossare la porpora lo aveva addirittura incoronato personalmente. Secondo Giovanni di Nikius era stato a causa di questo amore peccaminoso che Teodosio nel decennio precedente aveva allontanato la sorella dalla corte facendola rinchiodare in monastero. Ma alla sua morte la porfirogenita aveva rinnegato il voto di castità e "audacemente aveva promulgato un decreto imperiale senza chiederne consenso a Valentiniano, l'imperatore di Roma, o agli alti ufficiali o al senato, e aveva sposato Marciano, collocando la corona imperiale sul suo capo, e facendolo imperatore". Da quel momento in poi "i due nestoriani non ebbero altro scopo che vendicarsi di Dioscoro"⁶²⁰.

⁶¹⁷ R.V.BURGESS *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic in Monophysite Polemic*, «BZ» 86/87 (1993-1994), 47-68.

⁶¹⁸ Teopisto, *Récits de Dioscore, exilé à Gangres, sur le concile de Chalcedoine*, trad. di E.RÉVILLOUT, «Rev.Égyptologique» I (1880), 187-189, II (1882), 21-25; III (1883), 17-24; integralmente in F.AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, in *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris 1888, t.IV, 165-195.

⁶¹⁹ F.NAU, *Histoire de Dioscore*, 108. Si tratta in sostanza della stessa leggenda di Eudocia e Paolino, v. Giovanni Malalas, *Chronogr.* XIV.

⁶²⁰ Giovanni di Nikius, *Chronicon, The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. ingl. del testo in etiope edito da Zotenberg, di R.H.Charles, London 1916. La condotta lasciva di

Tralasciando le provocatorie e chiaramente fantasiose versioni monofisite, fra la Pulcheria di Holum, icona e simbolo dell'influenza politica delle donne della dinastia teodosiana, coraggiosa proto-Irene, e quella del Burgess, pedina manipolata e sacrificata ai disegni di un uomo ambizioso e influente, Aspar, si deve trovare un punto medio che potrebbe essere il seguente: Pulcheria appoggiò certamente la candidatura di Marciano voluta da Aspar⁶²¹ (in questo momento è l'esercito che ha recuperato forza e che nella persona del suo capo, il *magister utriusque militiae*, impone la sua scelta ai vertici dell'impero), e acconsentì a sposarlo rafforzandone così la posizione.

È altresì interessante notare che, seguendo Teofane⁶²², molti storici fra cui Zonara⁶²³ e Costantino Manasses⁶²⁴ ritengono che Teodosio prima di morire riconsiderasse — ἐπιλογισάμενος — gli avvenimenti di Efeso II, deplorasse la morte di Flaviano, si adirasse contro l'eunuco Crisafio che ne era stata la causa, e dopo averlo esiliato confiscandone i beni, fosse tornato in pace con la sorella⁶²⁵: richiamatala a corte le avrebbe concesso di partecipare all'amministrazione dello stato. Questo Teodosio riconvertito all'ortodossia, pentito, più vicino all'immagine di *pious princeps* che gli storici moderni vogliono proporre, avrebbe addirittura organizzato una processione solenne nell'*Hebdomon* in onore delle spoglie mortali di Flaviano.

È difficile dare pieno credito a tale versione⁶²⁶: è improbabile che Teodosio, pur rendendosi conto del malcontento che regnava a Costantinopoli, e della delicata situazione nei confronti di Roma, cominciasse a dare ascolto alla sorella. Le sue ultime lettere non mostrano segni di ravvedimento e non fanno presagire alcun cambiamento di politica religiosa. E infatti per i difensori della dottrina dell'unica natura la sua morte fu un momento di grande lutto: Giovanni Rufo, dopo circa cinquant'anni da questi avvenimenti, scriveva che i monaci palestinesi avevano udito voci angeliche gridare che "i cieli stavano cadendo" perchè "il grande imperatore, Teodosio l'ortodosso, è morto"⁶²⁷.

Pulcheria nonostante il voto di castità è sottolineata da Nestorio (*Le livre d'Héraclide*, 89) e da altre fonti siriane: Barhadbeshabba 27, PO IX, 565.

⁶²¹ Aspar per le sue origini barbare e il suo credo ariano non poteva aspirare direttamente al trono.

⁶²² Teofane, *Chronogr.* 103.

⁶²³ Zonara, *Epitome*, ed. Dindorf III, 212.

⁶²⁴ Costantino Manasses, *Compend. Chron.* 2754, 2775, ed. I. Bekker, CSHB, Bonn 1837, 119.

⁶²⁵ Ad es. J.B. BURY, *Later Roman Empire* I, 1923, 235: "The power of Chrysastios remained unshaken until a few months before the Emperor's death, when he fell out of favour and the influence of Pulcheria again re-asserted itself".

⁶²⁶ Ma P. GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 314 sgg., lo fa, ritenendo veridico che Pulcheria venisse richiamata a corte da Teodosio; non costituisce un ostacolo a suo giudizio nemmeno il fatto che il pontefice non ne fosse al corrente. Anche T.E. GREGORY, *Vox populi*, 168 è convinto che Teodosio prima di morire cambiasse politica. Visto che Crisafio aveva molti nemici nel clero, a corte e nell'esercito (fra cui il *magister militum* Zenone), lo storico considera che l'augusta appoggiasse la politica di supporto al pontefice insieme con alcuni "dissident-army officers in Constantinople". Si tratta di interessanti congetture peraltro senza reale riscontro nelle fonti.

⁶²⁷ Giovanni Rufo, *Plerophoria* 32, ed. F. Nau, 75.

Escluse le suggestioni di ascendenza monofisita⁶²⁸, è unanime la valutazione che i testi antichi offrono della ortodossissima fede di Marciano e della sua casta sposa⁶²⁹. Ma chi, e perché, fra i due impresse una svolta decisiva al vigente regime politico-ecclesiastico? Benchè nelle fonti calcedonesi il successore di Teodosio sia descritto come uno zelante *defensor fidei*, non sappiamo nulla delle sue convinzioni religiose prima della nomina imperiale. Ci sono viceversa note le simpatie monofisite di Aspar, che lo aveva sostenuto⁶³⁰ (altrettanto noto è, comunque, che la proclamazione del “Nuovo Costantino” e “secondo fondatore dell’impero cristiano” — come Marciano sarà acclamato a Calcedonia⁶³¹ — era stata osteggiata da Dioscoro⁶³²). Anche la piissima Pulcheria, negli anni precedenti, aveva mostrato una certa simpatia per la corrente monofisita⁶³³ (a Calcedonia gli egiziani e gli altri partigiani di Dioscoro non hanno dimenticato il suo appoggio alla crociata antinestoriana⁶³⁴). Secondo Holum un certo istinto politico e interessi personali assai più che la speculazione teologica favorirono la sua adesione alla nuova ortodossia⁶³⁵. E, come sempre, la fitta rete delle amicizie, in particolare quelle monastiche, contribuirono a determinare un cambiamento nel suo orientamento religioso: nel ritiro nell’*Hebdomon* Pulcheria era venuta a contatto con l’archimandrita Emanuele, un anti-eutichiano convinto, fedele a Flaviano e in buoni rapporti con Roma.

Si aggiunga infine che, quali che fossero le opzioni dottrinali, è certo che i due coniugi imperiali non volevano piegarsi alla supremazia alessandrina ai danni di Costantinopoli. A questa considerazione squisitamente politica, è interessante notare che una voce monofisita, quella di Michele il Siro, ne abbia aggiunta una seconda, anch’essa politica: l’allineamento filo-romano di Marciano sarebbe stato conseguenza dei suoi interessi in Occidente:

*“Marciano temeva Valentiniano, perchè regnava senza il suo assenso. Perchè era costume che, quando l’imperatore d’Oriente, ovvero di Costantinopoli, moriva, l’imperatore d’Occidente, ovvero di Roma, sceglieva e stabiliva il suo successore. Marciano e Pulcheria erano dunque pieni di timore, perchè regnavano non con il consenso di Valentiniano ma per l’autorità della propria famiglia. Dunque fecero di tutto per ingraziarselo affinchè fosse in buone relazioni con loro; e sapendo che, quando era vivo Teodosio, Valentiniano aveva fatto di tutto per fare la volontà di Leone e non era riuscito a mettersi d’accordo con Teodosio, decisero di fare riunire un concilio che annullasse quello che Teodosio aveva tenuto ad Efeso”*⁶³⁶

⁶²⁸ E.DOVERE, *Tracce di prassi costituzionale*, 402.

⁶²⁹ “*Ecce Marcianus princeps verus reipublicae pater et verus Ecclesiae filius...vir temperans, et suo contentus officio...Quocirca quemadmodum vir sapiens non profanum iudicaret hoc velle videri, quod solus est Christus?*”, Facondo di Ermiane, *Pro Defensione trium Capitulum*, XII,2,23.

⁶³⁰ Teofane, *Chronogr.*, 112; Zaccaria il Retore, HE IV,7, E.STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II, 351-364.

⁶³¹ ACO II,1,2 155-157.

⁶³² ACO II,1, 2, 24; a tale circostanza anche Nestorio accenna nella sua apologia.

⁶³³ ACO I,1,4, 223 (ep. di Epifanio, *syncellus* di Cirillo); cfr. C.FRAISSE-COUÉ, *Le debat doctrinal*, 59.

⁶³⁴ ACO II,1,1, 69: “*Lunga vita all’imperatrice che ha cacciato Nestorio! Lunga vita all’ortodossa!*”.

⁶³⁵ K.HOLUM, *Theodosian Empresses*, 199

⁶³⁶ Michele il Siro, VIII,10.

Vi si coglie la sottolineata contrapposizione fra Oriente e Occidente, fra Costantinopoli e Roma, due poli di una politica ormai avvertita come irrimediabilmente antitetica. Come Michele osserva, la politica religiosa di Marciano aveva lo scopo di ricevere il consenso politico dell'imperatore d'Occidente. L'atteggiamento di Valentiniano III verso Marciano, infatti, era stato inizialmente di rifiuto⁶³⁷, sia perché gli era stata tolta l'opportunità di nominare il nuovo Augusto sia perché era stato informato della proclamazione solo quando essa era già avvenuta. Dall'agosto 450 sino al marzo del 452 l'imperatore *senior* considerò Marciano un usurpatore, rifiutò di accettare i suoi consoli, non informò l'Oriente dei propri, e non incluse il nome del collega nei documenti e nelle leggi ufficiali. Solo poco prima del 30 marzo 452, quando le sue immagini furono esposte in pubblico a Roma, Marciano poté essere ufficialmente accettato come Augusto⁶³⁸.

La politica ecclesiastica dell'ex-militare si dimostra in principio molto cauta e oculata. Appena asceso al trono Marciano *'si allea'* con la Roma ecclesiastica per conquistare l'assenso alla propria elezione della Roma imperiale. Quando nel settembre del 450 in una prima lettera a Leone⁶³⁹ si dice disposto ad accettare la riunione di un concilio proposta dal pontefice — σοῦ ἀυθεντοῦντος⁶⁴⁰ (*te auctore* nella *versio* latina) — per estirpare l'errore e ristabilire la pace, è evidente che in quella professione di sottomissione c'è anche la consapevolezza che il beneplacito di Leone è la *conditio sine qua non* per ottenere il riconoscimento da parte dell'imperatore della *pars Occidentis*⁶⁴¹.

III. 5 L'ESECUZIONE DI CRISAFIO⁶⁴²

È ovvio che una delle priorità per la coppia imperiale fosse sbarazzarsi di Crisafio. Fra il marzo e il luglio del 450 il declino dell'eunuco si era in parte consumato. Già nell'estate del 449, dopo la fine del concilio efesino, lo scontro con il generale isaurico Flavio Zenone⁶⁴³, sfociato in sanguinose rivolte⁶⁴⁴, ne era stato il

⁶³⁷ W.ENSSLIN, PW, RE 7, 2250.

⁶³⁸ Leone, ep.105, Evagrio HE II,1, Giovanni di Nikius 87, 36, 107; Michele il Siro VIII, 10-14, 38 e 122. V. F.AMARELLI, *Trasmissione, rifiuto, usurpazione. Vicende del potere degli imperatori romani*, Napoli 1989.

⁶³⁹ ACO II,III,1, 18-19.

⁶⁴⁰ Marciano ep.73, *inter Leon. epp.*

⁶⁴¹ A tal proposito v. E.A.THOMPSON, *The Foreign Policies of Theodosius II*, 58-75.

⁶⁴² P.GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 315-318.

⁶⁴³ Sul comandante isaurico chiamato dallo stesso eunuco, nel 447, a difendere Costantinopoli dagli attacchi unni v. DEMANDT, RE, suppl. XII (1970), 742-743, PLRE II, PLRE II,1199, Fl. Zenon^o; il *magister militum* si era opposto alla politica di Crisafio verso gli Unni.

⁶⁴⁴ Sulle circostanze cfr. Prisco, fr. 8, 12-14 (FGH IV, 93-98), e Giovanni di Antiochia (fr. 199, FGH IV, 613); T.E.GREGORY, *Vox populi*, 165 ritiene che l'imperatore temesse che gli avversari del II concilio di Efeso, vale a dire i detrattori di Crisafio, avrebbero fomentato le rivolte: infatti *"their resistance to imperial religious policy made them dangerous natural allies of the usurper"*. Teodosio sospettava che Zenone ordisse un complotto per impadronirsi dell'impero.

preannuncio. E Crisafio aveva allora acconsentito a richiamare Aspar⁶⁴⁵ che da quel momento aveva progressivamente recuperato il favore della corte.

Dalle fonti veniamo a conoscenza di taluni indizi, purtroppo fra loro abbastanza contraddittori, sulle circostanze dell'esecuzione dell'eunuco⁶⁴⁶. Secondo il *Chronicon* di Marcellino essa avvenne nello stesso anno della morte di Teodosio, il 450⁶⁴⁷. Sottolineandone l'avarizia che lo avrebbe condotto alla morte, Marcellino sembra fare riferimento all'avidità con cui notoriamente Crisafio vendeva i suoi favori ma ancor più alle accuse di estorsione connesse col suo ruolo-chiave nella politica fiscale di Teodosio II. D'altra parte il sistema di esazione fiscale nel tardo impero era così oppressivo che pochi imperatori o loro ministri potevano sfuggire al biasimo e alle accuse⁶⁴⁸.

Vittore di Tunnuna⁶⁴⁹ e Prospero di Aquitania⁶⁵⁰ non riferiscono nè le cause nè le circostanze per le quali l'eunuco era rimasto imprigionato nella rete delle sue amicizie, quelle stesse intriganti amicizie di corte — *aulicorum favore* — grazie alle quali nello spazio di un decennio aveva manovrato i fili della politica imperiale.

Gli storici greci ci forniscono informazioni più precise: Teodoro Lettore⁶⁵¹ addebita la morte di Crisafio a Pulcheria. Più particolareggiato il racconto di Teofane⁶⁵²: Teodosio, prima di morire, presa coscienza di essere stato vittima degli intrighi del *cubicularius*, e rendendosi conto delle gravissime offese di cui erano stati oggetto Flaviano e altri innocenti vescovi, aveva cacciato Crisafio, relegandolo in un'isola. E non perdonando a Eudocia la complicità con lui, aveva invece richiamato a palazzo Pulcheria. Anche secondo tale versione, come già per Teodoro Lettore, è poi Pulcheria a farlo uccidere, consegnandolo a Giordane⁶⁵³, figlio del *magister militum* vandalo Giovanni⁶⁵⁴ che Crisafio aveva fatto assassinare all'inizio della sua carriera a corte. Una vendetta raffinatamente crudele che per di più liberava la pia imperatrice da qualsiasi scrupolo di coscienza.

La definitiva uscita di scena del potente eunuco dovette riuscire assai gradita ai suoi numerosi nemici, e cambiare sensibilmente gli equilibri politici non solamente nelle stanze del palazzo⁶⁵⁵ ma anche dentro la città. La ragione dell'esecuzione, per Malalas voluta non da Pulcheria ma da Marciano, fu ascritta alla partigianeria

⁶⁴⁵ V. E.A.THOMPSON, *Isaurians under Teodosius II*, «Hermathena» 68 (1946), 18-31, 22; ID., *A History of Attila*, 98, 219 sgg.

⁶⁴⁶ Marcellino Comes, *Chron.*a. 450, 83; Prospero, *Chron. Min.* I,481; Vittore di Tunnuna, I,481 (*Chron.*,11, t.2, 185), Teodoro Lettore, 165; *Chronicon Paschale*, 590; Teofane, *Chronogr.* 101.

⁶⁴⁷ Marcellino Comes, *Chron.*, 83: "*Chrisafius eunuchus Pulcheriae Theodosii sororis nutu sua cum avaritia interemptus est*"

⁶⁴⁸ J.BURY, *Later Roman Empire* II, 348. Si ricordi che quarant'anni prima l'eunuco Eutropio era stato oggetto della medesima accusa: *venale suffragium*, v. Zosimo V,13.

⁶⁴⁹ Vittore di Tunnuna, *Chron.*, XI, t. 2 ,185.

⁶⁵⁰ Prospero, *Chron.Min.*I, 481.

⁶⁵¹ Teodoro Lettore, HE I,1.

⁶⁵² Teofane, *Chronogr.* 101-103.

⁶⁵³ PLRE II, Iordanes³, 620.

⁶⁵⁴ PLRE II, Iannes¹³, 597.

⁶⁵⁵ Crisafio trascinò con sé nella disgrazia anche il *praepositus sacri cubiculi* Urbicio, costretto ad abbandonare la corte e a ritirarsi a vita monastica; v. Callinico, *Vita Hypathi*, XV,9.

turbolenta dei Verdi di cui Crisafio era il principale patrono⁶⁵⁶. I Verdi e i segmenti cittadini da essi rappresentati, in particolare artigiani, commercianti e mercanti, favoriti dalla politica finanziaria promossa da Crisafio, dopo la sua esecuzione vennero a perdere importanza e appoggio. Al contrario del suo predecessore, Marciano si era infatti rivelato un appassionato partigiano dei Blú⁶⁵⁷ che, possiamo immaginare, assistettero con vivo interesse all'esecuzione capitale avvenuta, secondo il *Chronicon Paschale*⁶⁵⁸, dentro la città imperiale, nei pressi della porta di Melanzia⁶⁵⁹.

III. 6 UNA SINODO A COSTANTINOPOLI (21 ottobre 450)⁶⁶⁰

Quando i quattro legati papali, partiti da Roma il 16 luglio 450 con alcune missive indirizzate all'imperatore Teodosio, giunsero a Costantinopoli, trovarono sul trono — con sorpresa e forse con sollievo — Pulcheria e Marciano. E il vescovo Anatolio, che la nuova situazione politica aveva indotto a un atteggiamento favorevole al compromesso con Roma, li accolse benevolmente⁶⁶¹.

Il 21 del mese di *Tesri*, nel Battistero della Grande Chiesa — la futura Santa Sofia — si riunì un concilio⁶⁶². Presenti i legati papali, che questa volta contavano sulla presenza di un traduttore, il diacono Achille, Anatolio e la sinodo composta dai

⁶⁵⁶ Giovanni Malalas, 368.

⁶⁵⁷ Giovanni Malalas, 368, *Chronicon Paschale*, 592 e A.I.CAMERON, *Circus Factions*, 21-22, 288-289. Nel concilio di Calcedonia i Verdi non ebbero appoggi ecclesiastici; v. anche R.HOHLFELDER, *Marcian's Gamble: a Reassessment of Eastern Imperial Policy towards Attila*, «AJAH» 9 (1984), 54-69.

⁶⁵⁸ *Chronicon Paschale*, 590.

⁶⁵⁹ L'identificazione del luogo risulta assai difficile. P.GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 316-317, vede nella porta di Melanzia un luogo dentro Costantinopoli, forse una porta delle mura costantiniane.

⁶⁶⁰ Per l'indicazione completa delle fonti, V.GRUMEL, *Regestes des Actes*, 89 n. 116; in un manoscritto siriano rimaneggiato in senso filo-nessoriano conserviamo un frammento degli Atti di questo concilio costantinopolitano: P.MOUTERDE, *Fragment d'Actes d'un synode tenu a Constantinople en 450*, «Mélanges de l'Université S. Joseph» 15 fasc.2 (1930), 35-50; v. Marcian. Aug., ep. ad Leonem inter epp. Leonis 76, PL 54, 903-905; ACO II,III, 1, 18. Una sintesi latina di una più consistente parte di questi Atti si trova in una *Vita* del vescovo Abbondio: P.MOUTERDE, *St. Abundius de Come et ses trois compagnons à une synode de Constantinople en 450*, «AB» 48 (1930), 124-129. Anche le fonti monofisite conoscono la sinodo di Costantinopoli del 450: Michele il Siro fa per due volte allusione agli *Acta* che vi si redassero: «*Quegli stessi atti furono inviati dall'autorità imperiale, secondo la promessa che Pulcheria aveva fatto a Leone. E Leone, a sua volta, li rese noti, tramite i suoi inviati nestoriani, ai vescovi di tutto il paese. Tutti dovevano scegliere fra firmare o essere deposti*» (*Chronicon*, VIII,8).

⁶⁶¹ Per alcune interessanti considerazioni sulla rapida e politicamente interessata 'conversione' dell'ex-apocrisario di Dioscoro, v. A.HALLEUX, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, in *Patrologie et Eecumenisme. Recueil d'Etudes*, Leuven 1990, 523. È certo che l'apertura di Anatolio nei confronti di Roma fu posteriore al 'cambio di guardia' avvenuto ai vertici dell'impero.

⁶⁶² Non si trattò di una *synodos endemousa* ma dell'equivalente dei vari concili provinciali convocati in Occidente per diffondere il contenuto del *Tomus* e ottenerne la sottoscrizione: v. H.L. II,633; S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 123 la considera invece una "endemische Synode".

vescovi che avevano rifiutato l'adesione al concilio efesino ("qui depositione beati Flaviani non subscripserunt". Quali? Sfortunatamente non conserviamo una lista delle presenze), firmarono *summa devotione* la loro adesione al Tomo la cui lettura da parte dell' arcidiacono Ezio venne accolta con entusiastiche acclamazioni dagli astanti, tutt'altro che restii a pronunciare l'anatema contro Eutiche, Nestorio e i loro partigiani⁶⁶³.

Alla medesima sinodo pare alludere un passaggio contenuto nell'*actio* IV^a di Calcedonia là dove Fozio di Tiro lamenta che Eustazio di Berito abbia compiuto alcune ordinazioni episcopali in diocesi non appartenenti alla sua giurisdizione, scavalcando i suoi diritti di metropolita⁶⁶⁴. Eustazio produce in sua difesa l'elevazione del proprio seggio episcopale al rango di metropoli tramite un decreto imperiale (θεῖον πραγματικόν) ratificato poi da una sinodo svoltasi a Costantinopoli nel 450⁶⁶⁵: in quella sede, sotto la presidenza di Anatolio, erano stati attribuiti al nuovo metropolita i seggi suffraganei di Biblos, Botris, Tripoli, Orthosia, Arcase e Antarado⁶⁶⁶. Oltre al riconoscimento dei diritti metropolitani della sede di Berito (a cui venne annessa la parte settentrionale della Fenicia)⁶⁶⁷ si trattò anche il caso della chiesa gerosolimitana (concedendo a Giovenale la potestà oltre che sulle tre province palestinesi, anche su Fenicia I e II e Arabia). In questo momento il nuovo vescovo di Antiochia, Massimo⁶⁶⁸, che si trovava nella capitale imperiale, senza prendere parte al concilio si limitò ad apporre la propria firma dopo quella di Anatolio⁶⁶⁹.

Dunque è più che certo che prima di Calcedonia si svolsero a Costantinopoli, sotto l'episcopato di Anatolio, due concili: il primo, celebrato anteriormente alla morte di Teodosio II, si riunì per trattare il caso di Fozio⁶⁷⁰; nel secondo, svoltosi, con la partecipazione dei legati romani, sotto Marciano nell'ottobre dello stesso anno, la dottrina sostenuta da Roma ottenne il riconoscimento ufficiale della chiesa di Costantinopoli nella persona del suo vescovo, Anatolio⁶⁷¹, il quale, seguito dal suo clero, pronunciò la condanna di Nestorio e di Eutiche, e non esitò a menzionare con devota ammirazione il predecessore Flaviano, eroico propugnatore

⁶⁶³ P.MOUTERDE, *Fragments des Actes*, 46-48.

⁶⁶⁴ ACO II,I,3,101-110.

⁶⁶⁵ Sull'episodio, J.HAJJAR, *Les origines du sinode permanent*, 134-135, V.GRUMEL, *Regestes des Actes*, 113-115, G.DAGRON, *Costantinopoli*, 480.

⁶⁶⁶ Ma Fozio continuerà, contro le decisioni della sinodo, a esercitare i suoi diritti di metropolita sugli episcopati che gli erano stati sottratti, compiendo anche delle consacrazioni. La sinodo costantinopolitana lo punì con la scomunica. In seguito, dopo la morte di Teodosio, Fozio si era appellato a Marciano che aveva rimesso la causa al concilio ecumenico: essa verrà trattata nella IV^a sessione di Calcedonia.

⁶⁶⁷ ACO II,I,3, 106.

⁶⁶⁸ Anatolio consacrò il neo-vescovo di Antiochia, Massimo, in una sinodo svoltasi fra l'aprile del 450 e il 28 luglio dello stesso anno, giorno della morte dell'imperatore (v. Leone, epp. 104 e 106): si tratta di una ulteriore sinodo *endemousa*.

⁶⁶⁹ Il neo-eletto non poteva certo opporsi al veterano Giovenale benchè avesse ricevuto dall'imperatore decreti che confermavano i privilegi della sua sede, cfr. E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 239.

⁶⁷⁰ Fra l'aprile e il 28 luglio secondo E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 238; nel giugno secondo E.SCHWARTZ, *Bischofslisten*, 45.

⁶⁷¹ V.GRUMEL, *Le Regestes des Actes*, I,1, 51-52 (n. 116-117).

dell'ortodossia⁶⁷². Una copia del *Tomo* venne trasmessa, da sottoscrivere, a tutti i metropolitani⁶⁷³.

III.7 LA RICEZIONE DEL *TOMUS* IN ORIENTE: LA DIFFICILE RICONCILIAZIONE

Il *Tomus Leonis* fu inviato anche ai vescovi che nella sinodo efesina avevano dato il loro appoggio a Dioscoro e a Giovenale? Come fu accolto? Che la diffusione del documento dottrinale romano sia stata ostacolata si ricava dalle fonti monofisite: secondo la *Vita* di Dioscoro quando il *Tomo* giunse a Costantinopoli suscitò reazioni di malcontento: un lettore che lo ricevette nelle sue mani, un certo Procopio, indignato per il suo contenuto, lo gettò addirittura a terra. Minacciato da Marciano, si rifugiò ad Alessandria raccontando ogni cosa a Dioscoro il quale scrivendo all'imperatore ne ebbe questa risposta:

*"Ciò che Dioscoro vuole impormi attraverso le sue lettere è che Marco è più grande di Pietro. Dovremmo noi ascoltare il seggio più basso e non il più elevato?"*⁶⁷⁴

La biografia racconta che Dioscoro si recò allora a Costantinopoli, e così rievoca quell'incontro:

*"Quando l'empio imperatore mi vide, e vide i vescovi che erano insieme a me, ci disse: Vi ho convocati per ristabilire la fede. Tutti tacquero, e Dioscoro rispose: cosa manca alla fede dei nostri padri perchè noi dobbiamoos aggiungere qualcosa? E l'imperatore: Sono io un vescovo come te per conoscere i vostri affari? E il beato Dioscoro: "Visto che tu non sei vescovo, lasciati discutere con gli eretici, e noi seguiremo chi sembri riportare la vittoria". E l'imperatore: "Ma Leone è il primo degli arcivescovi: tu resisti a colui che è più grande di te?". Dioscoro allora gli rispose: "il primo della creazione è Satana, il nemico del bene, ma visto che cadde nell'errore, fu cacciato dalla sua gloria". L'empio imperatore gli disse: "Quando pronuncio una parola, tu me ne rispondi due. Ma io considero papa Leone più grande di te"*⁶⁷⁵.

Sempre secondo la *Historia Dioscori* di Teopisto, ebbe successivamente luogo una riunione informale dei vescovi delle principali chiese d'Oriente⁶⁷⁶; secondo lo Jalland si trattò di un tentativo di conciliazione che, come era facile prevedere, fallì clamorosamente⁶⁷⁷. Gli storici monofisiti parlano di un rifiuto pubblicamente espresso da Giovenale. Secondo Zaccaria il Retore⁶⁷⁸ il patriarca di Gerusalemme avrebbe riunito chierici, monaci e popolo anatematizzando il *Tomus* in loro presenza, pregandoli di interrompere la comunione con lui qualora avesse

⁶⁷² *Vita Abundii*, III,11, AASS I aprile, 93.

⁶⁷³ ACO II,1,3, 106: la firma del *Tomus* era la condizione perché fossero loro restituiti i seggi episcopali precedentemente occupati.

⁶⁷⁴ V. M.F.NAU, *Histoire de Dioscore*, 255.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, 263.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, 265.

⁶⁷⁷ Sia il papa che l'imperatore avrebbero preferito una riconciliazione con Dioscoro; in un momento in cui gli Unni stavano minacciando le deboli frontiere dell'impero, molto dipendeva dalle risorse economiche d'Egitto: v. T.JALLAND, *The Life and the Times*, 288.

⁶⁷⁸ Zaccaria il Retore, H.E. III,3, CSCO 83,156; 87,107.

successivamente mutato opinione. Questa versione che, con qualche variante, è confermata da un'altra fonte siriana⁶⁷⁹, è degna di credibilità. Infatti, se — come ritiene l'Honigmann⁶⁸⁰ — il prudente e accorto Giovenale avesse invece accolto il *Tomus*, piuttosto difficilmente potrebbe spiegarsi la richiesta inoltrata da papa Leone ad Anatolio di eliminare il suo nome dai dittici, insieme a quelli di Dioscoro e di Eustazio di Berito⁶⁸¹.

L'8 novembre del 450 papa Leone aveva consegnato una lettera indirizzata al clero di Costantinopoli al *comes* Massimino⁶⁸², che si trovava a Roma insieme al suo assessore, lo storico Prisco (il loro viaggio era probabilmente motivato dagli intrighi di Onoria con Attila⁶⁸³): il pontefice si mostrava contrariato perché, pur avendo ripristinato il nome di Flaviano nei dittici, Anatolio non vi aveva ancora cancellato quelli dei principali fautori di Efeso II.

Frattanto sempre più si parlava del nuovo concilio ecumenico per la cui convocazione il momento sembrava assai propizio. Attraverso la rete delle amicizie, Teodoreto di Cirro, ormai *leader* carismatico e spirituale d'Oriente, accreditato dalle gerarchie episcopali e appoggiato dagli ambienti monastici⁶⁸⁴ chiedeva all'imperatore, attraverso l'influente mediazione del *magister militum* Vincomalo, la convocazione di un concilio che ripristinasse la pace nella chiesa e nell'impero:

*"... e di questo sono orgoglioso, anch'io, l'umile e il piccolo, che non ho altro motivo che questo per gloriarmi, e chiedo a vostra Magnificenza d'offrire a nome della mia umiltà parole di riconoscenza all'imperatore che ama Cristo e anche alla molto pia e amata da Dio Augusta, maestra di virtù, che hanno risposto con tali doni alla generosità del Signore e che han fatto dello zelo per la fede il fondamento e la base del trono. Supplicate inoltre le Altezze care a Dio che fissino un termine a ciò che esse cominciarono bene e che riuniscano un concilio che di nuovo non si riempia di un insieme di faziosi; un concilio, al contrario, in cui tutti costoro siano rifiutati e dove agiscano come giudici coloro che si preoccupano delle cose divine e antepongono la verità alle cose di questo mondo, che se il loro potere vuole restaurare l'antica pace delle chiese, supplicate loro che assistano ai dibattiti affinché con la loro presenza (παρουσία) distruggano i nemici e la verità non incontri nessun ostacolo"*⁶⁸⁵.

⁶⁷⁹ Giovanni di Beth Rufina, *Vita Petri Iberi*, 52: "Giovenale ha rifiutato il Tomo di Leone prima della sua partenza per Calcedonia, mettendo in ridicolo l'empietà che contiene, dando testimonianza al cospetto di tutti i chierici e monaci che la dottrina espostavi è la giudea, peggiore di quella di Simon Mago, e coloro che la accettano devono essere scomunicati".

⁶⁸⁰ E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 240. V. L.PERRONE, *La chiesa di Palestina*, 86, che pure non crede alla veridicità dell'episodio.

⁶⁸¹ Sui dittici v. DACL 4, 1045-1070, esp.1055-1058; J.A.JUNGMANN, *Missarum Solemnia 2*, Wien 1950, 194 sgg.; cfr. anche *Das Konzil von Chalkedon III*, indice, *Diptychen*. Sui "dittici della morte" e la loro commemorazione nella liturgia si veda anche R.F.TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, IV: The Diptychs*, Roma 1991, 49-52.

⁶⁸² PLRE II, Maximinus 11.

⁶⁸³ E.A.THOMPSON, *The Huns*, 275.

⁶⁸⁴ Teodoreto era in relazione epistolare con alcuni archimandriti costantinopolitani avversi a Eutiche: v. epp. 137-142-144 all'archimandrita Giovanni, a Marcello abate degli Acemeti e a Andrea monaco costantinopolitano.

⁶⁸⁵ Teodoreto, ep.138 ad Anatolio *patricius*.

Il 22 novembre 450, Marciano chiedeva a Leone se desiderasse partecipare personalmente, e se delegasse a lui la convocazione, tramite circolare, dei vescovi d'Oriente, Tracia e Illiria⁶⁸⁶. Anche Pulcheria inviava nel frattempo nuova posta a Roma per trasmettere al pontefice notizie che avrebbero dovuto rallegrarlo⁶⁸⁷: l'adesione scritta di Anatolio al Tomo era pronta, le spoglie mortali del patriarca di Costantinopoli erano state restituite alla città imperiale ricevendo degna sepoltura nella basilica degli Apostoli, accanto a quelle dei suoi predecessori; in ogni angolo dell'impero si celebravano feste in onore delle vittime del concilio che ritornavano trionfalmente alle loro sedi. E Leone rispose con una commossa lettera di ringraziamento all'imperatrice⁶⁸⁸ in cui si ricordava con devozione il "santo innocente Flaviano, che ha governato così bene".

Frattanto Anatolio allontanava dal clero costantinopolitano gli eutichiani⁶⁸⁹, cosa che Leone apprezzò, come scrive a Marciano e a Pulcheria⁶⁹⁰, considerandola prova di sottomissione.

Nel marzo del 451 giunse a Roma una delegazione costantinopolitana — composta dal presbitero Carterio e dai diaconi Patrizio e Asclepiade⁶⁹¹ — che verosimilmente si proponeva sia di rafforzare la comunione con il seggio apostolico, sia di discutere le prerogative per ottenere il riconoscimento dei privilegi della sede costantinopolitana.

Ai chierici di ritorno a Costantinopoli Leone affidava un plico di lettere destinate a Marciano, a Pulcheria, ad Anatolio, e a Giuliano di Chios. Dalla fitta corrispondenza che nell'aprile 451⁶⁹² si intreccia fra Oriente e Occidente emerge abbastanza chiaramente che il pontefice non sentiva più con tanta urgenza la necessità di un concilio ecumenico perchè, alla luce della II^a sinodo efesina, probabilmente temeva di non riuscire a far prevalere l'autorità del proprio seggio. In una lettera del 13 aprile 451⁶⁹³ Leone tornava su uno scottante argomento: non si poteva restare indifferenti di fronte alle gravi azioni commesse, si doveva difendere la memoria di Flaviano e mai più menzionare nel servizio divino i nomi di Dioscoro e di Giovenale. E qualche giorno più tardi, nell'epistola del 23 aprile all'imperatore⁶⁹⁴, il papa esprimeva contrariato il dubbio che nel successivo concilio si perdesse tempo a giudicare di nuovo l'ortodossia di Eutiche e di Dioscoro:

"È ingiusto che per la stoltezza di una minoranza (paucorum insipientiam) si sia chiamati a [discutere su] opinioni congetturali (ad coniecturas opinionum) e alla guerra dei dibattiti mondani (ad carnalium disputationum bella) come se si dovesse di nuovo accertare se Eutiche ha pensato in modo empio o se Dioscoro ha scorrettamente giudicato; egli che ha colpito se stesso con la sua condanna di Flaviano di santa memoria, e ha attirato tutte le anime più semplici nella medesima

⁶⁸⁶ ACO II,III,1, 18.

⁶⁸⁷ Leone, ep.76.

⁶⁸⁸ Ibidem.

⁶⁸⁹ È il caso del diacono Andrea, eutichiano convinto, che viene allontanato da Costantinopoli, v. V.GRUMEL, *Regestes des Actes*, 91.

⁶⁹⁰ ACO II,IV, 63-64.

⁶⁹¹ I due diaconi avevano preso parte alla *endemousa* del 448, il secondo come *notarius* v. ACO II,I,1 127²³; 134⁶, 134⁸.

⁶⁹² ACO II,IV, 41 sgg., epp. 79-82.

⁶⁹³ Leone, ep.80, ACO II,IV,40.

⁶⁹⁴ Leone, ep.82, ACO II,IV, 41.

caduta. Di fronte ai molti fra coloro che — come abbiamo appreso — si sono dimostrati disposti a far penitenza e hanno domandato perdono per il loro turbamento passeggero (de inconstanti trepidatione) noi non abbiamo da domandarci quale fede essi professino ma come la loro domanda [di perdono e di penitenza] possa essere soddisfatta”.

Il ragionamento del pontefice denota un oculato pragmatismo: scopo prioritario delle trattative aperte fra Roma e Costantinopoli doveva essere la riconciliazione o la condanna dei *lapsi* di Efeso II. Ottenute le adesioni al *Tomus* da parte dei vescovi che non avevano preso parte al concilio o non ne avevano sottoscritte le decisioni, ora si doveva affrontare il problema di coloro che si separavano da Eutiche e da Dioscoro. Su un punto però non si poteva transigere: le sedi episcopali in cui Dioscoro aveva nominato persone di sua fiducia dovevano essere restituite ai vescovi legittimi, richiamati dall'esilio dove erano stati confinati per aver appoggiato Flaviano⁶⁹⁵.

Una nuova puntualizzazione si legge nella lettera del 9 giugno⁶⁹⁶: per coloro che avevano errato in modo grave, se si fossero pentiti, il giudizio definitivo sulla loro riammissione spettava innanzitutto alla sede di Roma, ma la prima condizione per la reintegrazione consisteva nell'anatemizzare il *latrocinium* efesino.

III.8 L' ESILIO DI EUTICHE⁶⁹⁷

Da una lettera del papa all'imperatrice Pulcheria datata 9 giugno 451⁶⁹⁸ apprendiamo che Eutiche dal suo monastero vicino a Costantinopoli era stato condotto in un luogo più lontano e sicuro (“*ab eo loco qui Constantinopolitanae urbi nimis vicinus est, longius transferatur*”). Si può dedurre che l'archimandrita avesse trascorso tutta la primavera del 451 in questo primo luogo di segregazione, sotto la vigile custodia di Giuliano di Chios. Ma siccome anche da qui “*spargeva il suo veleno contro l'ortodossia*” (il pontefice, informato dal fedele Giuliano di numerose e frequenti visite all'eretico, temeva che i suoi sostenitori potessero diffondere le sue idee in città influenzando l'opinione pubblica), con una certa apprensione si dispose che venisse ulteriormente allontanato. “*Plenus itaque rationis existimo ut vestra clementia ad longinquiora eum iubeat et secretiora (loca)*

⁶⁹⁵ Teofane, *Chronogr.* 103; È il caso di Eusebio di Dorileo, che trovandosi a Roma, si appellò per la seconda volta - ma ora personalmente - alla cattedra primaziale d'Occidente. Il pontefice chiedeva ad Anatolio di restituirgli la sua sede (Leone ep. 79, ACO II,IV, 38 del 13 aprile 451).

⁶⁹⁶ Leone, ep. 85, ACO II,IV, 44.

⁶⁹⁷ A.GRILLMEIER, *Eine Flucht Eutyches nach Jerusalem?*, in *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Keiserzeit*, Berlin-NewYork 1982.

⁶⁹⁸ Leone, ep. 84, ACO II,IV, 44¹¹⁻¹⁶. “*De Eutyche autem totius scandali et pravitatis auctore, hoc clementia uestra praecipiat ut ab eo loco qui Constantinopolitanae urbi nimis vicinus est, longius transferatur: ne frequentioribus solatiis eorum quos ad impietatem suam traxit utatur. Monasterio quoque ipsius, cui perniciose indigneque praesedit, catholicum abbatem iubete praeponi, qui illam servorum Dei congregationem et a pravo dogmate liberare, et institutis veritatis possit imbuere*”.

transferri": è questa l'ultima menzione di Eutiche fatta dal pontefice a Marciano⁶⁹⁹. Le sue tracce si perdono in un ignoto luogo, sperduto forse fra le sabbie del deserto. Ma certamente non in Egitto, dove Eutiche contava molti sostenitori⁷⁰⁰. Secondo Teodoro il Lettore, il vecchio archimandrita venne esiliato a Doliche, nel nord della Siria, probabilmente nell'estate o tutt' al più nell'autunno del 451⁷⁰¹.

Il diacono romano Pelagio nel suo *In defensionem trium capitulorum* allude a un viaggio di Eutiche a Gerusalemme dove sarebbe stato accolto dal presbitero Esichio⁷⁰². Ma quando sarebbe avvenuto questo viaggio, e da dove? Dal primo luogo di reclusione? Posteriormente da Doliche, o da un successivo ritiro? Sono improbabili sia un viaggio, davvero troppo lungo e faticoso per il monaco ormai ottuagenario, sia anche un contatto cordiale con Esichio nel 454⁷⁰³ perché il vescovo di Gerusalemme, dopo Calcedonia, avrebbe ostacolato una siffatta relazione.

III. 9 LA CONVOCAZIONE DEL NUOVO CONCILIO ECUMENICO

Frattanto, il 23 maggio 451, era stata emanata la *sacra* imperiale di convocazione di un nuovo concilio ecumenico⁷⁰⁴. La sede da Marciano indicata in un primo momento era Nicea. La scelta della città di Bitinia era certamente simbolica: entrambe le parti sino a quel momento, per legittimare la propria ortodossia, avevano invocato il Simbolo dei 318 padri ivi sancito. Nell'estate del 451 l'imperatore emanò una legge⁷⁰⁵ con cui si impegnava a reprimere qualsiasi

⁶⁹⁹ Leone ep. 134, ACO II, IV, 87.

⁷⁰⁰ Le lettere di Timoteo Eluro, scritte una decina d'anni dopo, lo testimoniano, cfr. R.Y.EBIED-L.R.WICKHAM, *A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*, «JThSt» 21 (1970), 321-369, epp. 1, 2, 5, 6. Lo stesso Timoteo temeva il violento fanatismo dei fedelissimi di Eutiche, v. H.BACHT, *Die Rolle*, 236-240.

⁷⁰¹ Teodoro Lettore, H.E., frag.3, *Epitome* 356, 100; cfr. E.HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites*, 72-73.

⁷⁰² Pelagio diacono, *In defensione trium capitulorum*, ed. R.Devreesse, Studi e Testi 57, Città del Vaticano 1932: "Nunc ad illa, Deo iuvante, respondeo quae de Esychii presbiteri Hierosolimitani historia, quam in quattuor libellis de eius quae apud Ephesum sunt acta composuit, adversum sepe dictum Theodorum episcopum, posuerunt. Et quamvis nihil grauent personam memorati Theodori, quia de causis quibus eum lacessere uoluit facile ostenditur excusatus, tamen constat eundem Esychium Eutyctis heretici fuisse consortem in tantum, ut fugientem sanctae synodi Calchedonesis examen apud se eundem Eutychem in Hierosolimis libenter exceperit, et libros contra sanctam synodum Calchedonensem et contra epistolam beatae memoriae Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum antistem datam scripserit".

⁷⁰³ L.DUCHESNE, *Histoire Ancienne de l'Eglise* III, 471 accetta la visita di Eutiche a Gerusalemme; in contra E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 239 e L.PERRONE, *La chiesa di Palestina*, 94 n.13.

⁷⁰⁴ ACO II, I, 2, 27-28. Zaccaria il Retore, e successivamente Michele il Siro, Giovanni d'Efeso, e lo Ps. Dionisio, attribuiscono l'iniziativa del nuovo concilio ecumenico a Teodoreto, Ibas e Flaviano (ancora vivo in questa data!). La versione è pressochè identica nelle quattro fonti. Citiamo dallo Ps. Dionisio: "Avendo trovato un momento propizio alla loro eresia, riunirono molto oro e andarono da Leone, il patriarca di Roma, che informarono di tutto... e lui scrive un testo che loro gli avevano chiesto, che si chiama il Tomo, diretto contro Eutiche" (*Chronicon*, 223-224). Zaccaria corregge l'anacronismo riportando la composizione del Tomo a una data anteriore al concilio di Efeso.

⁷⁰⁵ CJ I, 12, 5, v. E.DOVERE, *Constitutiones divinae memoriae*, 10.

sedizione si fosse verificata nell'imminente consesso sinodale: i trasgressori sarebbero stati puniti *ultimo supplicio*.

Fonti monofisite riferiscono che, quando giunse a Dioscoro l'invito imperiale⁷⁰⁶, i suoi fedeli lo misero in guardia: la nuova sinodo avrebbe fatto trionfare l'eresia, portando con sé la morte. Nel settembre 451 Dioscoro (quasi certamente a Nicea) persuase dieci vescovi che lo accompagnavano a scomunicare papa Leone⁷⁰⁷. Il resoconto emerge dal libello accusatorio presentato nella II^a sessione di Calcedonia dal diacono alessandrino Teodoro:

"In effetti, questo assai santo, o piuttosto in ogni cosa assai selvaggio (ὁ ἀγιώτατος, μᾶλλον δε ὁ ἀγριώτατος περὶ πάντα), presa l'abitudine di prevaricare, considerando che non era nulla il crimine che aveva osato contro Flaviano di pia e santa memoria, si volge verso una peggiore malefatta: pronuncia la scomunica contro il molto santo e pio vescovo del seggio apostolico della grande Roma e fa in modo che anche i vescovi usciti con lui dall'Egitto, che erano circa dieci (non avevano infatti potuto uscire con lui dall'Egitto in numero superiore a causa delle prevaricazioni commesse a Efeso), sottoscrivano questa scomunica, usando contro i recalcitranti ogni sorta tanto di minacce quanto di inganni. E molti piangendo e piangendo, sottoscrissero il foglio empio"⁷⁰⁸.

Il 22 settembre i più che 350 vescovi convenuti a Nicea furono informati che per consentire la partecipazione dell'imperatore, impegnato in operazioni militari nell'Illyricum, la sede della sinodo veniva trasferita a Calcedonia⁷⁰⁹: qui l'8 ottobre, nella chiesa di S.Eufemia, si aprì solennemente il IV concilio ecumenico.

⁷⁰⁶ Secondo Zaccaria il Retore, HE III,1,148, fu in questa occasione che il tribuno Giovanni portò a Dioscoro una gratissima notizia: Nestorio era finalmente morto nell'Oasi.

⁷⁰⁷ ACO II,1,2, 16; l'accusa di aver scomunicato Leone viene reiterata in ACO II,1,2, 28-29.

⁷⁰⁸ ACO II,1,2, 16.

⁷⁰⁹ ACO II,1,1, 28-30.

APPENDIX: QUADRO CRONOLOGICO⁷¹⁰

Riteniamo opportuno fornire un riassunto schematico del calendario degli avvenimenti che si svolsero negli anni 447-451, secondo la ricostruzione da noi operata:

447: inizia a diffondersi l'insegnamento teologico di Eutiche; Teodoreto di Cirro compone l'*Eranistes*;

448

febbraio: i capi del 'partito' eutichiano ottengono che venga diffuso un editto imperiale diretto contro Ireneo, vescovo di Tiro;

17 febbraio: editto di Teodosio II contro i nestoriani (CJ I, 1,3);

28 febbraio: Ibas, vescovo suffraganeo della città di Edessa, viene accusato ad Antiochia e nella sua città episcopale da monaci dell'Osroene;

aprile: poco dopo la Pasqua (11 aprile) Domno di Antiochia emana un primo giudizio, in sostanza favorevole all'edesseno, che non soddisfa i suoi accusatori. Capeggiato da Teodosio il *tagma* monastico comincia ad Alessandria una dura propaganda politica contro Domno e Teodoreto di Cirro. I principali accusatori di Ibas si recano a Costantinopoli per reiterare le accuse presso un tribunale a loro più favorevole;

18 aprile: l'editto contro i nestoriani viene reso noto ad Antiochia, si sancisce il confinamento di Teodoreto nella sua diocesi (ACO I,IV, XII);

aprile-giugno: scambio di lettere fra Dioscoro e Domno;

1 giugno: il papa scrive a Eutiche (ep.20);

9 settembre: viene eletto a Tiro un nuovo vescovo, Fozio, che prende il posto di Ireneo;

fine settembre: lettera di Domno a Flaviano di Costantinopoli;

26 ottobre: un decreto imperiale ordina la revisione del procedimento giudiziario relativo al vescovo di Edessa;

8-22 novembre: sotto la presidenza del vescovo Flaviano la *synodos endemousa* costantinopolitana condanna Eutiche;

449

febbraio lettera di Flaviano a Leone (int. Leon. ep. 22) su Eutiche;

⁷¹⁰Sulle difficoltà di stabilire una cronologia precisa degli eventi che si susseguirono fra il 448 e 449 v. T.JALLAND, *The Life and Time*, 232-234, che riporta le ipotesi di vari studiosi.

- 18 febbraio** Leone scrive le epp. 23 e 24 a Flaviano e a Teodosio II sull'*appellatio* di Eutiche;
- 1- 25 (?) febbraio 449:** sinodo di Berito-Tiro sotto la presidenza di Fozio di Tiro, Eustazio di Berito e Uranio di Emesa (ACO II,I,3, XXIV);
- 30 marzo:** recrudescenze del 'partito' eutichiano; Crisafio ottiene dall'imperatore che abbia luogo una inchiesta sul processo che aveva portato alla scomunica di Eutiche; si pubblica il decreto di convocazione di un nuovo concilio ecumenico fissato per l'1 agosto a Efeso (ACO II,I,1, 69);
- 8-13-27 aprile:** revisione a Costantinopoli del processo del novembre 448 che aveva sancito la scomunica di Eutiche (ACO II,I,1 148, 150, 177);
- 12, 14, 18 aprile:** il popolo di Edessa chiede la deposizione di Ibas; revisione a Edessa alla presenza del *praeses* Chaereas del processo di Berito - Tiro del febbraio 449;
- fine aprile:** viene reso noto il rapporto di Chaereas;
- 13 maggio:** papa Leone viene invitato al nuovo concilio di Efeso;
- 13 maggio, 13 giugno:** i monaci orientali vengono convocati al concilio;
- 13 giugno:** i legati papali partono da Roma per Costantinopoli con le lettere 28- 35. L'ep. 28 è il *Tomus Leonis* a Flaviano;
- 27 giugno:** l'imperatore chiede che Ibas sia deposto e gli venga nominato un successore;
- 23 luglio:** ep. 38 di Leone a Flaviano su Eutiche;
- 6 agosto:** Teodosio incarica Dioscoro della presidenza della sinodo;
- 8-(18 ?) agosto:** prime sessioni del II concilio di Efeso;
- 22-(23?) agosto:** successive sessioni del II concilio di Efeso;
- agosto-settembre:** appello a Roma di Teodoreto di Cirro e di Eusebio di Dorileo;
- 29 settembre-13 ottobre:** alcune sinodi a Roma non riconoscono Efeso II; si invoca un concilio in Italia; lettere sinodali alla corte imperiale (43-45) e al clero (47-51) di Costantinopoli;
- 24 dicembre:** papa Leone chiede (ep. 54) a Teodosio II che una nuova sinodo sia convocata in Italia;
- 450**
- 22 febbraio:** l'imperatore rifiuta (epp. 55-58 *int. Leon.*) la richiesta del papa;
- febbraio-aprile** Anatolio è consacrato vescovo di Costantinopoli;

- aprile-luglio:** Massimo è nominato successore di Dornno;
- 16 luglio:** delegazione di Leone a Costantinopoli (epp. 69-71);
- 28 luglio:** muore Teodosio II. Pulcheria torna a corte;
- 25 agosto:** Marciano è imperatore; Crisafio viene giustiziato; Eutiche allontanato; Teodoreto di Cirro chiede agli imperatori che sia convocata una nuova sinodo ecumenica (ACO I,IV, XIII);
- 21 ottobre:** in una sinodo svoltasi a Costantinopoli Anatolio accetta di aderire al *Tomus*;
- 22 novembre:** Marciano e Pulcheria invitano il papa al nuovo concilio; condividono la riabilitazione dei vescovi deposti a Efeso II (*int. Leon. epp. 76-77*); Anatolio invia al papa una lettera di scuse da parte dei vescovi che avevano preso parte al "*Latrocinio*";

451

- 13 aprile:** il papa chiede (epp. 78-81) che i nomi di Dioscoro, Giovenale e Eustazio siano eliminati dai dittici;
- 23 maggio:** Marciano convoca una sinodo imperiale a Nicea per il 1 novembre. Leone prepara una delegazione;
- 9 giugno:** Leone scrive a Marciano (ep.83) e a Pulcheria (ep.86) sulla necessità di allontanare ulteriormente Eutiche;
- 24 giugno:** Leone affida (ep.88) a Pascasio vescovo di Lillibeo la presidenza del concilio *vice apostolica*;
- 26 giugno:** Leone scrive (epp. 90-93) a Marciano circa i partecipanti alla futura sinodo;
- 22 settembre:** si sposta a Calcedonia la sede del nuovo concilio, inizialmente stabilita a Nicea;
- 8 ottobre:** nella chiesa di S.Eufemia a Calcedonia si apre il IV concilio ecumenico.

**II^a PARTE:
LO SPACCATO VERTICALE**

IV CAPITULO: *QUAESTIONES DISPUTATAE*, PROBLEMI APERTI, ELEMENTI DI VALUTAZIONE

Numerose sono le perplessità metodologiche che alimentano il dissenso sui differenti criteri di analisi e di giudizio da applicare all'identità storica di un concilio.

Esse sorgono nel considerare certi aspetti che percorrono verticalmente la storia conciliare. Nel corso dei secoli molti cambiamenti si evidenziano in essa, e alcuni proprio a partire dal controverso II concilio efesino. Si tratta di varianti discontinue, coordinate talvolta sfuggenti di una complessa realtà diacronica in cui si intrecciano e, in qualche modo reciprocamente, almeno in parte, si condizionano componenti — ciascuna con una propria dinamica interna — che schematizzando possiamo suddividere in due filoni: ad aspetti che potremmo definire procedurali (scelta della sede, convocazione, scenario conciliare, persona e carica di chi presiede, composizione dell'assemblea, modalità seguite per la discussione e per la votazione), altri si alternano, tematici, lungo due linee: giurisdizionali e disciplinari (la controversa priorità fra le varie sedi metropolitane, la suddivisione delle competenze giurisdizionali, i procedimenti disciplinari), e più propriamente dottrinali (temi teologici da discutere, nel nostro caso: monofisismo e duofisismo) con importanti implicazioni ecclesiali ed ecclesiastiche che si sono protratte nel tempo fino ai giorni nostri.

I temi teologici, nella loro specificità dottrinale, si sottraggono alla competenza propria dello storico, il quale tuttavia non può prescindere per le implicazioni che essi comportano su altri aspetti. Di questi pertanto si tratterà solo sotto quest'angolo prospettico lasciandone i contenuti alla competenza specifica dello storico della teologia conciliare. Peraltro, pur rimanendo nel proprio ambito, lo storico può evidenziare al teologo che non tutto è lineare né esemplare, ma che anche per i concili si può accertare di che "*lacrime grondino e di che sangue*" perché il teologo nel campo che è suo specifico ne tragga motivo di riflessione, di volta in volta, ecclesiale o ecclesiastica.

In questa parte della nostra ricerca ci soffermeremo solo su alcuni spunti emersi dall'intricata ragnatela di informazioni della ricostruzione evenemenziale del concilio; attraverso la loro riformulazione — un *rewording* deliberatamente schematico di una campionatura di problemi *a fortiori* parziale — cercheremo di superare l'impressione di frammentarietà non tanto dei dati offerti dalle nostre fonti quanto delle letture unilaterali che ne sono state fatte, non certo con la pretesa di proporre soluzioni definitive ma al contrario di offrire al dibattito materiale di indagine, auspicando che possa essere in futuro oggetto di approfondimenti o revisioni.

IV. 1 *QUAESTIONES DISPUTATAE*

IV.1.1 LA CONVOCAZIONE DEL CONCILIO

A Calcedonia il diacono romano Lucenzio lamenta che a Efeso II Dioscoro “*ha osato fare un concilio senza aver ricevuto il mandato dal seggio apostolico. Cosa che non è mai stata fatta e non deve essere fatta*”¹. Questa affermazione non si colloca nel contesto dello *ius conditum*, esprime invece un’opinione *de iure condendo*, manifestando una sensibilità e un’esigenza ecclesiale che proprio in occasione di Efeso II comincia ad affiorare². “*Theodosius imperator, Chrysaphii eunuchi fraude et dolo inductus, usurpata sibi pontificia auctoritate, synodum oecumenicum contra ius et consuetudinem ecclesiae indixit*”³: ecco sintetizzata nelle note di Severino Binio citate dal Mansi l’assunzione acritica *ex post* di quanto sarebbe scaturito da Calcedonia.

Nella chiesa pre-nicena sappiamo da documenti coevi che più chiese particolari si riunivano per discutere temi teologici. Dopo la istituzionalizzazione della chiesa avvenuta con Costantino, l’imperatore s’adopera per ottenere dal consenso ecclesiastico quella sanzione carismatica che, affiorata in sordina già con Ottaviano che si fece riconoscere l’appellativo non istituzionale ma religioso di ‘Augusto’⁴, emerse con esplosioni subito represses (Caligola, Nerone, Domiziano e via elencando) per giungere a forme esplicite e conclamate con Aureliano fino a culminare e, subito, in questa forma, tramontare con Diocleziano *Iovius*. Costantino si allineò a questa tendenza ma, consapevole che ormai la religione classica non diceva più nulla a pressoché nessuno, cercò appoggio nel cristianesimo: pose fine alle persecuzioni (con Teodosio I le parti si invertirono: il cristianesimo diventò religione di stato, il paganesimo fuori legge e perseguitato insieme con le eresie⁵) per servirsene spregiudicatamente contro i suoi avversari. Il primo concilio ecumenico (di un ecumenismo significativamente coestensivo con l’impero romano) fu da lui ‘inventato’, convocato e presieduto — benché fosse ancora *pontifex maximus* — come “*vescovo degli esterni [o degli affari esterni]*”⁶. Gli imperatori si affrontarono e contrastarono facendosi scudo dei decreti conciliari che furono l’alibi ecclesiastico per portare a una progrediente rottura l’Oriente e l’Occidente, cosa già implicita nella macchinosa tetrarchia diocleziana.

Ne scaturì un intreccio spesso tutt’altro che limpido fra struttura ecclesiastica e struttura politico-imperiale. E se su quest’ultimo versante prevalse la strumentalizzazione a fini di potere, non sempre la struttura ecclesiastica seppe

¹ ACO II, IV, 15.

² V.C.SAMUEL, *Proceedings of the Council of Chalcedon*, 325: “*the words of Lucentius had its basis, not in history, but in the papal theory which Rome had begun to work out*”.

³ Mansi VI, 503.

⁴ “*Il titolo era inteso in senso passivo di ‘venerato’ con forte coloritura religiosa*”, S. MAZZARINO, *Trattato di storia romana*, vol. II, Roma 1956, 50.

⁵ V. CTh XVI, 1, 2.

⁶ E.F.H.E.A, 462.

rivendicare un'autonomia che era stata sua, e dall'interno delle chiese non pochi, specie in Oriente, furono coloro che nel groviglio interistituzionale s'avvalsero dell'appoggio imperiale per acquisire potere e prestigio nella struttura ecclesiastica.

D'altra parte, al di là delle intenzioni non certo intrise di religiosità del loro 'inventore', i concili ecumenici oggettivamente si presentavano come sede ottimale per esprimere la comunione fra le chiese e per chiarire il *depositum fidei*. Di qui la tensione fra quella che potremmo chiamare "la politicizzazione dei concili" (ovviamente solo in via subordinata e strumentale coinvolgente il dibattito teologico) e il recupero dell'ecclesialità di questo importante strumento. Sotto questo aspetto, Efeso II segna un momento determinante di transizione o, quanto meno, ne pone le premesse, più o meno implicite e più o meno avvertite dai protagonisti.

Pertanto non c'è dubbio che la convocazione del II efesino sul piano dello *ius et consuetudo* spettava all'imperatore⁷. L'*iter* formale è acquisito nella prassi⁸ (non contestata frontalmente neppure da Leone, come si vedrà, nonostante a lui si debba il primo e più consistente passo sulla via del recupero ecclesiale dei concili): l'imperatore non solo convoca il concilio ma stabilisce il numero dei partecipanti e dell'assemblea, nomina la commissione che dirige i lavori, impone l'accettazione di una formula riconoscendola vincolante dal punto di vista giuridico e commina punizioni a chi rifiuta di firmarla⁹. È probabile che si addossi anche buona parte delle spese organizzative (fornendo i mezzi per il viaggio e curando l'allestimento di impianti sul luogo di raccolta): ma su questo aspetto purtroppo non ci vengono conferme dalla documentazione¹⁰.

Sul piano formale del diritto positivo e della consuetudine, Teodosio non usurpa un'autorità che spettava al papa e difatti il papa l'accetta. Lungi dal contestare all'imperatore il diritto di convocare un nuovo concilio ecumenico¹¹, ma al contrario rallegrandosi di trovare in lui "un'anima sacerdotale"¹², lo asseconda (la sua approvazione al concilio era implicita nell'invio dei legati¹³). In seguito, benchè in disaccordo con talune sue prese di posizione palesemente orientate a favore di

⁷ F.X.FUNK, *Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums*, in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I*, Paderborn 1897, 39 sgg, W.KISSLING, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo I. bis Gelasius I. (440-496). Eine historische Untersuchung*, Paderborn 1920, 40-85; v. anche R.TEJA, *Los concilios*, 27 sgg.

⁸ Sulla posizione dell'imperatore al concilio imperiale v. R.HAACKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)*, in *Das Konzil von Chalkedon II*, 95-177, in particolare 96-101, J.GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958, 451-466.

⁹ Su alcuni di questi aspetti v. F.DVORNICK, *Emperors, Popes and general Councils*, «DOP» 6 (1951), 3-23; ID, *The Authority of the State in Oecumenical Councils*, «The Christian East» 14 (1934), 95-108.

¹⁰ Sappiamo che si addossava le spese di viaggio, v. R.TEJA, *Los Concilios*, 72: per gli spostamenti i vescovi si servivano del *cursus publicus* o posta imperiale.

¹¹ Come Leone scrive alla sinodo: "*pie ac religiose christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium*" (ACO II,IV, 15).

¹² ACO II,IV, 3¹⁴⁻¹⁵, 105¹⁵⁻¹⁶.

¹³ ACO II,IV, 15-16.

Eutiche, opta per una contrapposizione indiretta: condanna senza reticenza la dottrina, ma non vi coinvolge in modo aperto, come aderente, la persona dell'imperatore¹⁴.

Non dobbiamo passare sotto silenzio che gli autori monofisiti — con esplicita intenzione di contestare la primazia romana — rivendicano, contro Calcedonia, il diritto imperiale di convocazione che, non per caso, era stato uno degli argomenti dell'autodifesa di Dioscoro¹⁵. Riportiamo la testimonianza di Giovanni Filopono:

*"Non è potere del vescovo di Roma fare un concilio, ma degli imperatori. Fu così il Il concilio di Efeso, che Dioscoro riuni per volontà di Teodosio"*¹⁶.

Solo dopo Efeso II, alla luce di quanto vi si verificò, invitando il nuovo imperatore a convocare una nuova sinodo ecumenica che annullasse le definizioni della precedente, il pontefice sottolinea con enfasi il ruolo della sede primaziale che deve conferire il suo *assensum-consensum*. Ma questo assenso è il primo passo di un nuovo *ius condendum* — delle cui implicazioni forse neppure Leone è del tutto consapevole — e non l'applicazione formale dello *ius conditum*¹⁷. Il concilio è ancora *"un banchetto imperiale"*¹⁸ che dunque all'imperatore spetta convocare, sia pure non senza l'approvazione pontificia (*"et ex praecepto Christianorum principum et ex consensu Apostolicae sedis"*¹⁹). La dizione è molto interessante: in chiave di *ius conditum* si deve sottolineare la diversa pregnanza giuridica dei due termini: solo *praeceptum* ha in sé esplicito il significato iussivo proprio del linguaggio giuridico, mentre *consensus* esprime una condizione necessaria (oggi lo si definirebbe un 'parere vincolante'), ma successiva (non necessariamente in senso cronologico) e subordinata. Sul versante *de iure condendo* è di grande pregnanza che il *praeceptum* imperiale debba accompagnarsi al *consensus* ecclesiale.

La convocazione dei concili è stata oggetto di una lunga diatriba storico-teologica, soprattutto fra storici e teologi cattolici²⁰. Molte pagine sono poi state

¹⁴ Anche nel caso di Calcedonia il papa inizialmente è in disaccordo con l'imperatore alla cui autorità comunque si conforma, v. ACO II,IV, 47-48.

¹⁵ Messo sotto accusa a Calcedonia, Dioscoro invano tenterà di difendersi dicendo che Teodosio *"ordinò che si riunisse un concilio, e così è stato fatto, per assenso divino (κατὰ θεῶν νεύμα) e del nostro pio imperatore"*, v. ACO II,I,1,67²¹.

¹⁶ Degli Τμήματα di Giovanni Filopono conserviamo solo alcuni estratti inseriti nell'opera di Michele il Siro, v. M.JUGIE, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, «EO» 33 (1934), 189.

¹⁷ W.DE VRIES, *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, 659.

¹⁸ ACO II,III,2, 94.

¹⁹ ACO II,IV, 71.

²⁰ Sulla lunga polemica sorta già in seno alla chiesa antica sulla convocazione dei concili apriamo una breve parentesi storiografica. Nel XIX secolo il grande storico dei concili, C.J.Hefele, aveva corretto in vari punti le dimostrazioni di storici e teologi del passato (come ad esempio Bellarmino, Passaglia, Tommasino) che sostenevano che l'imperatore convocasse i concili previa approvazione o addirittura per incarico del vescovo di Roma, ma fondamentalmente le aveva mantenute. Tali tesi derivavano da un documento falsificato, cioè le decretali pseudo-isidoriane (secondo le quali ogni sinodo per essere legittima doveva

scritte sul divario fra l'idea di Leone circa la partecipazione della sede primaziale al concilio e la realtà orientale²¹. Il Klinkernberg accentua la posizione di Leone

essere convocata e diretta dal papa). Hefele trasmise le sue idee a F.X.Funk, suo discepolo nonché successore sulla cattedra di Storia della Chiesa a Tubinga. Occupandosi a fondo degli antichi concili, Funk nelle sue ricerche giunse a valutare testimonianze testuali che gli mostrarono come gli imperatori, convocando i primi concili, avessero esercitato un loro diritto pieno e autonomo, senza la collaborazione del pontefice. Funk espose le sue teorie prima nella *Real-Encyclopädie der christlichen Altertüm* del Kraus, attirandosi aspre critiche; poi nel 1882 nella *Tübinger Theologische Quartalschrift (Die Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums, «Tübinger Theologische Quartalschrift»* 64 (1882), 561-602). Anni dopo dichiarò: "Non ignoravo che i progressi della scienza avvenissero sempre tra lotte dure, che molti punti oggi considerati verità accertate si imponevano solo poco a poco, dopo essere stati per lungo tempo condannati, e perciò non potevo sperare che la mia tesi si affermasse. Comunque molti illustri studiosi mi espressero la loro approvazione, altri credettero di doverla respingere" (*Die Berufung der ökumenischen Synode des Altertums, in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Padeborn 1920). Le tesi di Funk scatenarono violente reazioni: la più aspra fu quella del teologo neoscolastico M.J.Scheeben che nella voce 'Konzil' scritta per il *Kirchenlexikon* (III, 779) prese posizione da un punto di vista teologico-sistematico sulla convocazione ("Solo il papa poteva convocare il concilio da un punto di vista giuridico e autoritativo. Egli però lasciava all'imperatore il compito di diramare inviti e di prendere tutte le misure necessarie per rendere materialmente possibile il concilio"). L'opposizione dello Scheeben indusse il Funk a riesaminare la questione nei minimi dettagli, studiando dapprima le lettere di convocazione a noi giunte (*Die Berufung*, 42 sgg.), poi le dichiarazioni imperiali. Queste furono le sue conclusioni: "Gli imperatori consideravano la convocazione dei concili come una faccenda di loro esclusiva competenza, un atto rientrante tra gli atti ἐκτός τῆς ἐκκλησίας, anche se talvolta si avvalevano dei consigli di alcuni vescovi. Ma l'idea che occorresse l'approvazione di un vescovo o del papa era quanto mai lontana dalle loro menti. L'affermazione dello Scheeben secondo cui gli imperatori non potevano agire senza previo accordo con il papa è un'ipotesi che non trova sostegno nelle fonti. Non solo gli imperatori si arrogavano il diritto di convocare i concili, ma questo diritto era loro pienamente riconosciuto dai contemporanei"(ibidem, 56). Il Funk uscì vittorioso da questa battaglia, e oggi quasi tutti gli storici concordano con lui contro lo Scheeben. Ma nelle valutazioni di Efeso II la convocazione imperiale è ancora usata come elemento di giudizio negativo. Il dotto editore degli ACO, E.SCHWARTZ, *Über die Reichskonzilien von Theodosius*, 209, scrive: "Solo l'imperatore ha il diritto di convocare una sinodo imperiale; i dibattiti per essere legittimi devono iniziare con la lettura del messaggio messo agli atti con cui l'imperatore ha ordinato alla sinodo di riunirsi e ha indicato le questioni controverse da risolvere. L'imperatore è libero di partecipare alle sedute di persona o di farsi rappresentare. Il tentativo di Teodosio II di rinunciare a questo diritto (affidando l'incarico di presiedere a Dioscoro ed a altri due vescovi, e non ai suoi funzionari) fallì completamente e i suoi successori fecero dirigere la sinodo calcedonese dai massimi funzionari dell'Impero". Ricordiamo che secondo le attuali disposizioni di diritto canonico soltanto il papa può convocare, trasferire, aggiornare, sospendere, confermare i concili ecumenici e dar loro validità giuridica, soltanto il papa può presiederli e fissare l'ordine dei lavori.

²¹ E.WOLF, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodengewalt unter Konstantin der Grossen, ihre theologischen Begründung und ihre kirchliche Reception*, in *Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, a cura di G.Rihback, Darmstadt 1976.

sull'idea petrina²², ed è criticato da Stockmeier che sottolinea il diritto di convocazione imperiale indicato da termini come *velle, iubere, constituere, praecipere*²³. L'interpretazione leoniana preferirebbe ignorare la realtà storico-giuridica della *pars Orientis*: se il papa aveva una qualche voce in capitolo nella convocazione dei concili, essa era tutt'altro che decisiva.

È nostra personale convinzione che una visione statica (sia essa *ex ante*, sulla base dello *ius conditum*, sia essa *ex post* sulla base dello *ius condendum*, specie se lo si circoscrive a quello che si sarebbe affermato all'interno della chiesa cattolica) non renda conto della dinamica diacronica, in cui i soggetti in essa immersi affrontarono questo problema; dobbiamo tuttavia essere sufficientemente avvertiti per non cadere nell'equivoco che tutto fosse genuino e disinteressato.

IV.1.2 LO SCENARIO: LA SCELTA DELLA CITTÀ CONCILIARE

Si sono già anticipate le motivazioni della scelta di Efeso come città ospite dell'assise conciliare. Ci limiteremo quindi ad alcune puntualizzazioni. La scelta della città di Efeso, propugnata, nel concilio del 431, da Pulcheria²⁴, fu spiegata da Teodosio col fatto di essere facilmente raggiungibile, sia per mare sia per terra, e dunque facilmente approvvigionabile nel caso in cui il concilio si fosse protratto per settimane o mesi²⁵. La vera ragione risiedeva più verosimilmente nell'alleanza con il vescovo della città e nella conseguente fiducia di riceverne appoggi locali. La scelta di Efeso era contraria agli interessi di Nestorio il quale —condannato a Efeso I anche grazie all'aiuto che il vescovo locale aveva prestato a Cirillo —inutilmente aveva cercato di far spostare la sede²⁶.

Contro il Gregory abbiamo cercato di dimostrare che a Efeso II il sostegno di Stefano di Efeso a Dioscoro era pieno mentre gli appoggi locali furono sicuramente meno consistenti rispetto a quelli della precedente assise. A Efeso I Memnone, capo spirituale della città, si era rivelato decisivo alleato del vescovo alessandrino in quanto disponeva di un clero numeroso nonché per il fatto che controllava gli edifici sacri della città e poteva disporre a proprio piacimento e a umiliazione degli avversari: gli antiocheni lo accusarono di aver loro impedito, mentre aspettavano l'apertura delle sessioni, la celebrazione della Pentecoste e di altri uffici religiosi²⁷, e simili accuse saranno rivolte a Calcedonia contro Stefano. Nel 449 come osserva Nestorio "i vescovi di Efeso e di Alessandria si comprendono ancora e si aiutano a vicenda contro il vescovo di Costantinopoli"²⁸.

²² H.M.KLINGENBERG, *Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Grossen*, «ZsavSt.K.» 38 (1952), 37-112; sull'idea petrina v. anche T.JALLAND, *The Life and Times*, 64-82.

²³ P.STOCKMEIER, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959, 205-219.

²⁴ K.HOLUM, *Theodosian Emperresses*, 164.

²⁵ ACO I, 1,3, 31.

²⁶ ACO I,1,5, 130 e 134.

²⁷ ACO I,1,5, 121 e 124.

²⁸ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 302.

Inoltre il programma politico di Teodosio II mirava a creare una continuità ideale fra il I e il II efesino. Nella lettera che Timoteo Eluro ritiene scritta dai membri del concilio all'imperatore prima dello scioglimento dell'assemblea, forse il 23 o il 24 agosto 449, i padri conciliari si rivolgono a Teodosio con queste parole che sono una sorta di dichiarazione di intenti: "volevamo che il luogo stesso deponesse in favore della vera fede [monofisita]"²⁹. Il nome della città era già un deterrente psicologico per quanti, ad esempio Teodoreto, confessavano che dopo il I concilio efesino non potevano nemmeno sentirlo pronunciare³⁰. E anche nel dopo-Calcedonia, sia pure per ragioni diverse, Efeso continuerà a essere considerata la città più idonea per ospitare i concili antinestoriani³¹.

Quindi la scelta di Efeso fu fatta a ragion veduta. Non consideriamo credibile l'opinione del Sieben che, seguendo lo Jalland, ritiene che i legati pontifici fossero partiti da Roma il 13 giugno 449 diretti a Costantinopoli pensando, secondo le istruzioni ricevute dal papa, di risolvere la questione in una sinodo che si sarebbe svolta nella capitale³².

IV.1.3 I PROTAGONISTI

IV.1.3.1 LA PRESIDENZA

Per i motivi sopra accennati, nei primi concili anche la presidenza e la direzione effettiva³³ spettavano per diritto agli imperatori³⁴, quantunque spesso questi le affidassero a commissari laici, o a vescovi di fiducia. A Efeso II l'imperatore — verosimilmente consigliato dal fido Crisafio — affida l'incarico a Dioscoro, affiancandogli nella conduzione sinodale altri due vescovi: Giovenale di Gerusalemme e Talassio di Cesarea³⁵.

Nella prima lettera di convocazione Teodosio non nomina esplicitamente Dioscoro. Ma dagli avvenimenti che precedono il concilio deduciamo fosse chiarissimo per l'imperatore che a lui spettasse la presidenza (gli affida infatti Bar

²⁹ Per il testo completo della lettera all'imperatore, e l'indicazione della fonte, si v. la p. 130 del presente lavoro.

³⁰ ACO I,IV, 86.

³¹ Nel 475 a Efeso si riuni intorno a Timoteo Eluro un concilio anticalcedonese che cercò di riconfermare la validità del II efesino, v. Evagrio, H.E. III,5-6.

³² T.JALLAND, *The Life and the Times*, 227 n.100; H.J.SIEBEN, *Konzilsidee*, 139. Interessanti riflessioni in S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 261.

³³ Anche H.GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente*, in *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1907, 142-155 distingue fra presidenza e direzione esecutiva, fra 'president' e 'chairman'.

³⁴ E.CHRYSSOS, *Konzilspräsident und Konzilsvorstand*, «AHC» 11 (1979), 1-17. A Calcedonia, scrive A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 190 n.38, Leone "si attribuisce un certo diritto di consenso per la presidenza del concilio, senza appoggiarlo legalmente e aver potuto in generale appoggiarlo".

³⁵ ACO II,I,1, 69, sacra del 30 marzo 449.

Sauma, raccomandandolo comunque anche a Giovenale³⁶), e chiaro doveva esserlo per tutti, tranne forse che per Leone: che i legati si recassero da Flaviano non appena giunti a Efeso denota forse la convinzione che a quest'ultimo spettasse la presidenza? (così la pensava ad esempio Nestorio³⁷).

Tuttavia solo in una successiva lettera imperiale (il manoscritto siriano reca la data del 6 agosto, e in quel giorno dovette partire da Costantinopoli) l'incarico a Dioscoro viene ufficialmente formalizzato; tale *sacra* giunse a Efeso poco prima del 20 agosto, quando si erano già svolte le prime sessioni.

A Calcedonia, chiamato a difendersi, Dioscoro — pur rivendicando per sé una speciale assistenza dello Spirito Santo — si farà forte delle missive imperiali³⁸ per sostenere che non solo a lui ma anche a Giovenale e a Talassio era stata attribuita, con la co-presidenza, autorità sulla sinodo. Nella sintesi che egli offre all'assemblea calcedonese, oltre alla presidenza congiunta, si sottolinea la presenza di una assemblea conciliare consenziente:

“Perchè quelli là si rivolgono solo contro di me? L'autorità è stata concessa ugualmente a tutti e tre; tutto il concilio ha dato il suo assenso alle sentenze da noi pronunciate, ha deposto per sua propria voce, ha sottoscritto e ciò è stato fatto attraverso un rapporto all'imperatore, il defunto Teodosio, e una legge generale ha confermato ogni decisione”³⁹.

J.Liebaert tenta di contestare questa presidenza collegiale⁴⁰, ma in modo poco efficace secondo il Perrone⁴¹. Di fatto, a Calcedonia, Giovenale e Talassio, pur considerati in ugual modo responsabili dai commissari imperiali⁴², non vennero da questi coinvolti nelle accuse mosse contro Dioscoro⁴³.

Dobbiamo peraltro osservare che Giovenale nel 449 era il più anziano fra i vescovi delle sedi primaziali; già nel 431 era il secondo dirigente del 'partito' cirilliano e già in quella data era vescovo da almeno ventisette anni, mentre Dioscoro lo era solamente da cinque. Nelle sessioni i cui verbali sono stati tramandati in siriano è Giovenale a esercitare con fervore, anche se non da solo, le funzioni di presidente e direttore dei procedimenti autorizzando la lettura dei libelli d'accusa e imponendo al concilio un ritmo sostenuto. Talassio di Cesarea⁴⁴, benchè

³⁶ ACO II,1,1, 74, Teofane, *Chronogr.* 100, Niceforo Callisto XLVII,1225.

³⁷ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 307-308.

³⁸ ACO II,1,1, 74.

³⁹ ACO II,1,1, 75⁹.

⁴⁰ J.LIEBAERT, *Ephèse*, DHGE 15, 575.

⁴¹ L.PERRONE, *I vescovi palestinesi ai concili cristologici della prima metà del V secolo*, «AHC» 10 (1978), 28 n.48.

⁴² ACO II,1,1, 195: τοὺς ἐξουσίαν εἰληφότας καὶ ἐξάρχοντας τῆς τότε συνόδου. Anche Eusebio di Ancira, Eustazio di Berito e Basilio di Seleucia dovrebbero essere spogliati della dignità episcopale.

⁴³ Non dimentichiamo che anche Flaviano nella sua *appellatio* al pontefice (ACO II,II,1, 78-79) attribuisce a Dioscoro l'esclusiva responsabilità di tutto ciò che si era verificato a Efeso.

⁴⁴ *Praefectus praetorio* nell'Illyricum nel 439, e successivamente candidato alla carica di *praefectus praetorio Orientis*, era stato nominato vescovo di Cesarea in Cappadocia da

a Calcedonia declini ogni responsabilità⁴⁵, appare nello svolgimento del concilio un collaboratore-moderatore più che solerte: forse assolve le sue mansioni con meno energia di Dioscoro e di Giovenale ma con uguale autorevolezza. Non sembra dunque corrispondere a verità che, almeno sul piano formale-procedurale, coprissero un ruolo secondario rispetto a Dioscoro.

Quanto al loro non coinvolgimento nelle responsabilità di Dioscoro, per il quale furono 'assolti' a Calcedonia, forse non è da escludere che, prevedendo chi nel concilio avrebbe avuto la meglio e volendo uscirne indenni, Giovenale e Talassio già prima di Calcedonia abbiano patteggiato che capro espiatorio fosse il vescovo di Alessandria.

IV.1.3.2 I PARTECIPANTI

Contestando l'ecumenicità di Efeso II, Leone, rivolgendosi a Teodosio si dice in attesa di un concilio "*in quo omnis ex toto orbe episcoporum numerus congregetur*"⁴⁶. Un' affermazione illuminante: sia perché pone le premesse di quello che abbiamo definito lo *ius condendum*, sia perché chiedendo all'imperatore di convocare *tutti* i vescovi sembra adombrare fra le righe che ciò non fosse avvenuto per Efeso II, cui partecipò un numero esiguo di vescovi. In coerenza con ciò alla vigilia di Calcedonia chiederà a Marciano di "*convocare i vescovi di tutte le province, affinché possa svolgersi un concilio veramente universale*"⁴⁷. Allusione polemica implicita ma chiara a Efeso II: l'esiguità numerica dei suoi partecipanti sembra essere un buon argomento per sostenerne la reiezione.

Effettivamente il numero dei convenuti sembra molto importante per determinare l'autorevolezza del concilio, l'estensione degli inviti a tutti è condizione indispensabile perché un concilio sia ecumenico, il nome stesso ne fa fede. Così De Vries definisce ecumenico un concilio: "*un concile où se trouvaient rassemblés le plus grand nombre possible d'évêques venant du plus grand nombre possible des provinces de l'Empire*"⁴⁸.

Di questo sembra convinto Leone che chiede sia invitato "*omnis numerus*"; precisa, in ciò figlio del suo tempo, che Nicea non può essere messa in discussione da nessun altro concilio quale ne sia stato il numero dei partecipanti, mentre ribadendo che il numero da solo non basta sembra voler affermare la necessità del "*consensus Apostolicae sedis*"⁴⁹.

Proclo, alla morte di Firmo; v. Socrate, H.E. VII, 48 4-5, PG 67, 440-441. Sull'elezione di Talassio di Cesarea, v. R.TEJA, *Auctoritas versus potestas*, 74.

⁴⁵ ACO II, I, 1, 76.

⁴⁶ ACO II, IV, 20.

⁴⁷ ACO II, IV, 47.

⁴⁸ W.DE VRIES, *Orient et Occident*, 121.

⁴⁹ Si v. ACO II, IV, 60, ep. ad Anatolio: "*nessun concilio deve lusingarsi per il grande numero dei vescovi che vi partecipano, e nessun gruppo di vescovi, per quanto numericamente maggiore, deve paragonarsi a quello dei 318 padri riunitisi a Nicea che ebbe da Dio la sua consacrazione ...*".

La seconda condizione era ancora allo stato magmatico, ma neppure la prima veniva ritenuta cogente: nel I concilio di Efeso con la *sacra* del 19 novembre 430⁵⁰ Teodosio II non aveva dato disposizioni nominative circa i padri conciliari né sul loro numero complessivo, aveva però precisato che i metropolitani avrebbero dovuto scegliere pochi — ὀλίγους — vescovi della loro provincia (*eparchia*), ritenuti specialmente adatti a prender parte al concilio, senza che per questo venisse trascurato il servizio alle chiese.

Ignoriamo se le delegazioni venissero composte tenendo conto di tali indicazioni o se invece rispondessero a particolari criteri di rappresentatività. Cirillo giunse accompagnato da una cinquantina di vescovi — più di quanti prescriveva la lettera di convocazione imperiale⁵¹ — oltre che dai monaci e dai *parabalani*⁵². Nestorio si fece invece accompagnare da pochi fedeli colleghi.

Conclusisi ad Efeso I, come è noto, i lavori in due concili paralleli, i vescovi dell'uno e dell'altro gruppo erano ritornati alle loro sedi con la convinzione di aver assolto il loro compito, e che il proprio concilio fosse stato veramente ecumenico, e fosse stato invece un conciliabolo quello riunito dagli avversari. I cirilliani si basavano sul loro numero: le decisioni erano state frutto della maggioranza. La piccola frazione dei nestoriani stretta attorno a Giovanni d'Antiochia considerò che a conferire legittimità alla propria assemblea, oltre all'appoggio dell'imperatore, fosse stata l'importanza delle decisioni sinodali⁵³.

Nemmeno nella lettera imperiale di convocazione del concilio di Calcedonia si specificava il numero dei vescovi chiamati a parteciparvi: 350-360 erano più di quanti avessero mai preso parte a un concilio ma non rispecchiavano certamente la densità degli episcopati dell'impero romano; e inoltre, dell'Occidente, l'unico ad essere rappresentato era il pontefice⁵⁴.

Per Efeso II, invece, l'imperatore fissò il numero dei partecipanti: la copia della *sacra* imperiale del 30 marzo diretta a Dioscoro disponeva che questi si facesse accompagnare da venti vescovi, dieci metropolitani e dieci altri scelti fra i più degni per condotta e dottrina. Sembra che le disposizioni imperiali — quasi certamente concepite per favorire la diocesi d'Egitto a discapito di quella siriana, assai più numerosa — venissero seguite quasi alla lettera; talune eccezioni accrebbero il numero che oscilla da una sessione all'altra dai 135 ai 150. "*Nulla alio praeter praedictos viros sanctam synodum molestante*"⁵⁵; nonostante la perentoria disposizione imperiale sono presenti a Efeso alcuni 'eccedenti', quei molesti in sovrannumero (περίσσοι) che a Calcedonia disturberanno lo svolgimento delle sessioni⁵⁶. Non venivano computati nel numero dei padri conciliari i non-vescovi:

⁵⁰ Teodosio II, *sacra ad Cyrillum et metropolitans*, ACO I,I,1, 115²¹⁻²⁶

⁵¹ Ch. FRAISSE COUÉ, *Le débat*, 523.

⁵² V. infra n. 120.

⁵³ ACO I,I,5 130⁴⁰.

⁵⁴ Sul numero dei partecipanti al IV concilio ecumenico v. M. GOEMANS, *Chalcedon als 'Allgemeines' Konzil*, cit.

⁵⁵ ACO II,III,1, 43¹⁷.

⁵⁶ ACO II,I,1, 75¹⁸ si tratta soprattutto di chierici. A Calcedonia gli egiziani lamentano che gli orientali abbiano fatto entrare nel concilio chierici pronti a far sentire la loro voce:

nella *appellatio* a Leone Flaviano nomina i propri chierici⁵⁷, e forse assistono ai lavori anche alcuni diaconi egiziani, come Pietro Mongo e Arpocrazione⁵⁸.

La discrezionalità dell'imperatore nel determinare la composizione dell'assemblea si evidenzia nell'invito a partecipare alla sinodo rivolto a Bar Sauma (esponente di un cetò, quello monastico, che sino a quel momento aveva contato prima e dopo i concili ma mai durante il loro svolgimento) cui viene addirittura concesso diritto di voto — avvenimento senza precedenti nella storia conciliare — e nell'esclusione di Eusebio di Dorileo e di Teodoreto⁵⁹.

I monaci si accalcano nelle sessioni che a loro più interessano, cioè le ultime, quelle i cui verbali ci sono stati tramandati in siriano, nelle quali vengono discussi i casi dei vescovi accusati di nestorianesimo: un gruppo di archimandriti edesseni, guidati da Giacomo, recando una lettera circolare dell'imperatore (la *sacra* emessa a Costantinopoli nel giugno precedente) che li invitava prender parte regolarmente al concilio⁶⁰, assisterono al processo contro Ibas e a quello contro Teodoreto.

Di centotrentacinque vescovi presenti, la delegazione palestinese ne contava ventidue, (dei tre concili della prima metà del V secolo Efeso II è quello che vede la più alta affluenza di vescovi di Palestina, presenza attiva in tutti i momenti conciliari), quella egiziana ventiquattro: congiunte rappresentavano quasi un terzo dell'assemblea. Un fatto che incrina non poco la pretesa ecumenicità. Alcuni vescovi delle province d'Egitto, Augustamnica, Tebaide e Pentapoli, presenti a lato di Eutiche, sono fra quei quarantasei che nel I efesino erano stati accanto a Cirillo⁶¹. Ed era la presenza più compatta perchè le altre circoscrizioni ecclesiastiche erano rappresentate in maniera sporadica. Alla densità degli insediamenti episcopali d'Asia Minore non corrisponde una adeguata partecipazione al concilio. Solo la provincia d'Asia, la cui metropoli era Efeso, è ben rappresentata da una delegazione che regge al confronto con quelle egiziana e palestinese. Benchè Teodoreto avesse scritto a Domno, raccomandando prudenza nella scelta dei vescovi da portare con sé⁶², della Siria erano presenti solo gli avversari del vescovo di Antiochia⁶³.

Non si può dire se la composizione dei gruppi fosse frutto di intimidazioni e se queste possano spiegare assenze importanti (fra cui il vescovo di Tessalonica, Antemio, e Giuliano di Chios, principale alleato di Leone in Oriente). Pressioni, comunque, a Efeso II non mancarono: a Calcedonia Teodoro di Claudiopoli in

"Perchè si permette che gridino?". Dalla *appellatio* di Flaviano (ACO II,II,1, 78-79) si intende che fossero presenti anche alcuni chierici costantinopolitani.

⁵⁷ ACO II,II,1, 78.

⁵⁸ Sembra comunque che in quest'epoca non fosse autorizzata la presenza dei laici, v. a tal proposito C.GUARNIERI, *Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo*, «VChr» 20 (1983), 77-91.

⁵⁹ *"Ci risulta che alcuni furono respinti, altri arbitrariamente ammessi"* come scrisse il papa a Teodosio il 13 ottobre 449; v. ACO II,IV,20.

⁶⁰ Perry, 39-40. L'archimandrita Giacomo venne invitato al concilio ma, a differenza di Bar Sauma, non fu autorizzato a deliberare.

⁶¹ V.ACO I,1,2, 26.

⁶² Teodoreto, ep.112.

⁶³ P.T.CAMELOT, *Efeso e Calcedonia*, 101.

Isauria testimonia che Flaviano e quarantadue vescovi membri della *endemousa* del 448 vennero costretti al silenzio:

*"In tutto eravamo centotrentacinque, a quarantadue era stato ordinato di tacere, i restanti erano Dioscoro e Giovenale e una folla disordinata, e alla fine non eravamo in più di quindici: che potevamo fare?"*⁶⁴.

La struttura stessa del dettato ("*quella folla disordinata*") denuncia scarsa obiettività, ma sarebbe ingiustificato non tenerne conto, anche perché quarantadue è un numero ben preciso, non passibile di interpretazioni faziose.

IV.1. 4 IL RUOLO DEL PAPA: I LEGATI ROMANI

Nel V secolo il vescovo di Roma, che era solitamente invitato a prender parte ai concili in Oriente, ormai si atteneva alla prassi di non partecipare personalmente e di farsi rappresentare da membri di fiducia del suo clero: ciò forse gli assicurava un margine di manovra nell'eventualità che i risultati della sinodo non fossero rispondenti alle sue aspettative. Questo, almeno, fu ciò che accade nel II concilio di Efeso.

*"Ecclesiae Romanae legati, vices habentes papae Leonis, assidere non passi sunt, eo quod non fuerit data praecessio sanctae sedi iis"*⁶⁵: l'opinione di Liberato è stata solo in parte condivisa nell'antichità, severa nei confronti dei legati che papa Leone aveva inviati a Efeso nel 449: il vescovo di Pozzuoli Giulio e il diacono Ilario. Quanto poco i loro contemporanei abbiano apprezzato la loro condotta, emerge a chiare tinte da una epistola di Teodoreto⁶⁶.

In ambito occidentale i legati romani sono stati accusati di debolezza soprattutto per aver permesso a Dioscoro di "*usurpare la carica che spettava loro di diritto*". Ma come abbiamo visto questa imputazione è difficilmente sostenibile sul piano del diritto positivo.

La dettagliata analisi dello Jalland ha mostrato che sino al II concilio di Efeso ai legati romani non era concesso nelle procedure e nei dibattiti un ruolo preminente⁶⁷. Sino ad allora era stata sufficiente la loro partecipazione alla sinodo⁶⁸ ma in seguito, dopo l'infausta esperienza del *Latrocinium*, il papa sarà più prudente. Nella lettera del 24 giugno 451 indirizzata a Marciano⁶⁹ Leone espone così il suo pensiero:

"Poichè alcuni fratelli [a Efeso II] – cosa che diciamo non senza tristezza – non hanno potuto conservare la continuità e saldezza cattolica di fronte al turbine

⁶⁴ Cfr. ACO II, I, 1, 76²³⁻²⁵ per i rapporti di forza esistenti nel concilio.

⁶⁵ Liberato, *Breviarium* XII.

⁶⁶ Teodoreto, ep. 118: nell'*archidiaconus* destinatario della missiva, il cui nome Teodoreto non precisa, viene identificato lo stesso Ilario.

⁶⁷ T. JALLAND, *The Life and Times*, v. la "*Additional Note*" intit. "*the relations of the legates of the Roman See with the early councils*", 253-262.

⁶⁸ Leone, ep. 33 ad *synod. Ephesinum*, v. ACO II, IV 16: "*ho inviato i nostri fratelli affinché prendano parte (ut intersint) alla santa assemblea*".

⁶⁹ Leone ep. 89, ACO II, IV, 47.

dell'errore, conviene (convenit) che il mio fratello Pascasino presieda la sinodo al mio posto (ut vice mea synodo convenit praesidere)⁷⁰.

In realtà nemmeno a Calcedonia i legati eserciteranno la presidenza. Benchè il ruolo di Pascasino sia stato paragonato a quello del *princeps senatus* che esplica le sue funzioni sotto l'egida dell'imperatore⁷¹, in pratica il privilegio concesso a lui e ai suoi colleghi si risolse nel diritto, non sempre esercitato, di sedersi al posto d'onore e di parlare per primi⁷².

Ad Efeso II era andata peggio. Nell'agosto 449 la delegazione romana era giunta a Efeso decimata: il *presbyter* Renato era morto durante il viaggio, a Delo. Il vescovo Giulio, capo della piccola spedizione, è menzionato per secondo nelle liste conciliari dopo Dioscoro, ma Ilario, semplice diacono, è relegato alla fine della lista delle presenze, insieme al *notarius* Dulcizio⁷³.

Una tattica del 'partito' di Dioscoro? È possibile. I legati romani appena giunti in città, avevano preso contatto con Flaviano: ciò aveva suscitato in Eutiche il sospetto di parzialità⁷⁴. Essi, inoltre, confidavano nell'aiuto di Giuliano di Chios: d'origine italica, bilingue, sarebbe stato un importante alleato ma, per ragioni che ignoriamo, non prese parte al concilio⁷⁵ (aveva partecipato alla sinodo del 448 contro Eutiche e alla revisione del processo nell'aprile 449).

All'interno della delegazione romana il vescovo Giulio, stando agli Atti, appare dalle prime battute assai irresoluto. Il diacono Ilario spesso interviene per svilupparne gli interventi e per dare sostegno alle sue timide proposizioni. È Ilario che esterna il suo disappunto quando Dioscoro invita i membri del concilio a sottoscrivere la deposizione di Flaviano.

Il Caspar, assai duro nei confronti dei legati, lo è ancor più con Flaviano: a suo giudizio sarebbe stato l'atteggiamento del vescovo di Costantinopoli a rendere assai difficile il loro compito⁷⁶. Peraltro, se è fondata la testimonianza dei padri di Calcedonia⁷⁷, confermata da Prospero d'Aquitania⁷⁸, che Giulio sarebbe stato

⁷⁰ H.GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente*, 142-155, propone di tradurre *praesidere* con "occupare il primo posto" e non "esercitare la presidenza".

⁷¹ F.DVORNICK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966, II, 779.

⁷² E.K.CHRYSSOS, *Konzilpräsident und Konzilvorstand*, sulla differenza fra *praesidere* e *προεδρεύειν*.

⁷³ Ilario non viene considerato un legato, un rappresentante del papa ma solo un diacono: cfr. ACO II,I,1, 82²⁷, 83¹, 86²⁴, 99⁶, 99¹⁰ 101¹⁴, 190²³ e³⁴.

⁷⁴ ACO II,I,1,99: Eutiche afferma che i legati si erano intrattenuti in lunghe discussioni con Flaviano, e avevano mangiato alla sua stessa tavola.

⁷⁵ Nei verbali delle sessioni documentate dagli Atti siriaci compare un *Iulianus* ma si tratta sicuramente del legato Giulio il cui nome viene modificato.

⁷⁶ E.CASPAR, *Geschichte*, 486. Una strenua difesa di Flaviano era stata condotta da Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 309 e 313: "lo gettano nello stupore, ordinandogli di stare zitto, nessuno lo ascolta, tutti lo insultano, nessuno gli dà la possibilità di replicare alle accuse rivoltegli".

⁷⁷ ACO II,I,1, 77.

⁷⁸ Prospero, *Chron.*, MGH AA IX, 480.

espulso nelle prime sessioni, i suoi scarsi interventi e il suo silenzio durante il giudizio di Eusebio di Dorileo troverebbero giustificazione. Ma nel caso, più probabile, che fosse presente nella chiesa 'Maria', un'attenuante al suo comportamento potrebbe essere individuata nell'ignoranza del greco⁷⁹ e nella traduzione assai poco sollecita e parziale, se non tendenziosa, delle discussioni conciliari da parte di Fiorenzo di Sardi, l'interprete ufficiale del concilio, convinto partigiano di Dioscoro.

Tuttavia, per quanto omissive e parziali fossero le traduzioni di Fiorenzo, è inverosimile che i legati non si siano resi conto di ciò che stava accadendo. Dopo aver tenuto un ruolo, sia pure poco attivo, all'inizio delle sessioni, tacciono improvvisamente. Un silenzio tattico in attesa della lettura del testo di Leone? L'Horn risolve in radice il problema opinando che gli Atti, stesi con spirito di parte dai *notarii* di Dioscoro, tacciono di proposito le prese di posizione dei legati pontifici i quali, a giudizio dello storico tedesco, non possono non essere intervenuti a favore dell'ammissione di Eusebio di Dorileo, come non possono non aver sollevato accece rimostanze nel momento in cui venne pronunciata la sentenza contro Flaviano. Ma negli Atti siriaci l'assenza è limitata alle sessioni in cui sarebbero stati presi in esame i casi dei sette vescovi sospettati di nestorianesimo perché le lettere papali non li istruivano in tal senso. La ripresa delle sessioni fu ritardata per cercarli, ma non furono trovati: Giulio era fuori città, Ilario raccolto in preghiera nel *martyrium*⁸⁰.

Sempre l'Horn opina essi venissero anche ostacolati in tutti i loro tentativi di prender la parola⁸¹. Si tratta di ipotesi non suffragate dalle fonti e tali devono essere considerate, così come, sempre in via d'ipotesi, si può pensare che, impossibilitati ad assolvere l'incarico ricevuto dal pontefice (far leggere il *Tomus* e discutere il tema dottrinale nella prospettiva di Leone), i legati rinunciassero a qualsiasi autonoma iniziativa.

IV.1.5 IL RUOLO DELL'IMPERATORE: I FUNZIONARI IMPERIALI E I NOTARII

Gli *Atti* tacciono di interventi del senato a Efeso II: ne deduciamo che οι περιφανέσται συγκλητικοὶ non fossero presenti.

I commissari imperiali — οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες — che a Calcedonia regoleranno energicamente i dibattiti⁸² — a Efeso svolgono un ruolo marginale di sorveglianza su adempimenti procedurali (ad esempio stabilire l'ordine del giorno

⁷⁹ In base a questo argomento P.BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 512, tenta una timida difesa: "poverini, sordi e muti per non sapere il greco".

⁸⁰ Pare improbabile che venissero trattenuti a Efeso per non aver firmato la deposizione di Flaviano, come Ilario racconta al pontefice: cfr. ACO II,II,1, 78-79.

⁸¹ S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 269-271. Di diverso parere era Flaviano che riteneva che avessero rinunciato a prendere la parola: "ne sermone quidem ullo dignos habuit qui a vobis sunt destinati...", v. ACO II,II,1, 78.

⁸² Per l'organizzazione dei procedimenti a Calcedonia v. ACO II,I,1, 70⁵⁻⁸.

secondo le istruzioni della *sacra*, regolamentare i dibattiti, sorvegliare le votazioni⁸³).

Elpidio *comes sacri consistorii* ed Eulogio *tribunus* erano stati incaricati dalla *sacra* imperiale loro indirizzata di mantenere l'ordine e di scongiurare rivolte e sommosse, evitando che faccende di denaro si fraponessero prima di discutere definitivamente il tema della fede⁸⁴.

Ma tutt'altro quadro si ricava da testimonianze calcedonesi, da vagliare con ocularità perché presumibilmente parziali: prima del concilio, nell'*episcopeion*, i commissari avrebbero esercitato forti pressioni su Stefano e, al suo termine, quando questi si era nascosto nel *secretum*, lo avrebbero obbligato con la minaccia delle armi a sottoscrivere la deposizione di Flaviano.

Elpidio avrebbe impedito a Eusebio di Dorileo di presenziare al concilio⁸⁵. In realtà il commissario si era limitato a eseguire ordini impartiti dall'alto. La acquiescenza dei funzionari al programma di Teodosio, e quindi a Dioscoro, era nota ai vescovi: ricorrere ai magistrati, si giustifica Basilio di Seleucia, non solo sarebbe stato inutile ma pericoloso; sarebbe stato scegliere il martirio⁸⁶.

Effettivamente Elpidio, rivolgendosi ai padri conciliari, aveva più volte ricordato la minaccia contenuta nel *commonitorium*: chi avesse disobbedito sarebbe incorso in severe punizioni⁸⁷, e a conferma di ciò a Calcedonia i vescovi testimonieranno che Elpidio ed Eulogio, a un cenno di Dioscoro, avevano spalancato le porte della chiesa facendovi entrare le truppe al servizio di Proclo⁸⁸, i *parabalani* e i monaci, armati di spade e catene.

I commissari imperiali non sono menzionati negli Atti siriaci e naturalmente non firmano i verbali⁸⁹.

A Efeso II non sono presenti *notarii* di nomina imperiale come ad esempio il tribuno Macedonio, *νοτάριος καὶ ῥεφερενδάριος*⁹⁰, inviato, insieme ad alcuni stenografi (*ἑσκέπτορες*), alla commissione di inchiesta svoltasi a Costantinopoli nell'aprile 449. In quella occasione uno dei *notarii* di Flaviano aveva ammesso che i verbali sinodali erano stati falsificati a detrimento di Eutiche⁹¹ e l'autorità civile era intervenuta per verificarlo.

⁸³ R.JANIN, *Le rôle des commissaires impériaux byzantins dans les conciles*, «REB» 18 (1960), 97-108.

⁸⁴ ACO II,I,1, 72.

⁸⁵ ACO II,I,1, 96-97. Già prima di Efeso I Teodosio aveva proibito ai non appartenenti all'episcopato di immischiarsi in discussioni teologiche, cfr. ACO I,I,1, 120¹⁴⁻¹⁵.

⁸⁶ ACO II,I,1, 94¹¹.

⁸⁷ ACO II,I,1, 72¹²⁻²⁵.

⁸⁸ E non al *magister militum* Zenone come afferma H.SCHOLTEN, *Der Eunuch*, 116; v. R.V.HAEHILING, *Religionszugehörigkeit*, 280, M.CLAUSS, *Magister Officiorum*, 88.

⁸⁹ H.OHME, *Zur Vorgang der Keiserlichen Subscription auf ökumenischen Konzilien*, «ZKG» 102 (1991), 145 sgg.

⁹⁰ ACO II,I,1, 151.

⁹¹ Abbiamo già discusso l'episodio - assai interessante per comprendere il funzionamento della 'macchina' burocratica nel V secolo - in una sezione precedente del nostro lavoro (v. *infra* I,8). L'accusa non era stata provata ma anche H.L. II,348, ritiene possibile la colpevolezza dei *notarii* costantinopolitani. H.C.TEITLER, *Notarii and excerptores*. An

Sembra non fossero presenti nemmeno *notarii* ecclesiastici ufficiali, come invece sarebbe avvenuto a Calcedonia; ciascun vescovo aveva portato con sé i propri: negli Atti si menzionano, oltre quelli di Dioscoro, i *notarii* di Giovenale e di Talassio di Cesarea (i co-presidenti), di Erasistrato di Corinto e di Stefano di Efeso. Il *notarius* romano Dulcizio secondo il Gregory non venne ammesso⁹², ma il suo nome appare nella lista dei presenti (ovviamente non in quella dei votanti).

Anche sui *notarii*, e sul loro ruolo, gli *Atti* discordano dalle testimonianze rese a Calcedonia e il tutto non presenta contorni certi.

A Calcedonia l'isaurico Teodoro di Claudiopoli affermerà che Dioscoro aveva fatto espellere tutti i *notarii* eccetto i propri, e Stefano di Efeso racconterà che i suoi uomini (il *notarius* Giuliano, che a Calcedonia sarà presente come vescovo di Lebedo, e il diacono Crispino) si erano quasi azzuffati con quelli alessandrini, i quali avevano strappato loro di mano i verbali così brutalmente da rischiare di spezzarne le dita. I *notarii* di Talassio di Cesarea registrarono le definizioni dottrinali⁹³. Possiamo supporre che gli ὑπομνήματα stilati dai *notarii* alessandrini aspirassero a uno *status* ufficiale (Dioscoro afferma a Calcedonia che Basilio di Seleucia aveva segretamente ma inutilmente tentato di far cambiare le sue parole negli Atti⁹⁴): dunque anche se altri avessero preso appunti (σημεῖα, è il termine tecnico che designa annotazioni sparse), essi non sarebbero stati resi validi dalle firme di sottoscrizione (ὑπογραφαί) dei vescovi e quindi non sarebbero stati conservati negli archivi imperiali.

Ma, secondo le testimonianze dei vescovi calcedonesi, i *notarii* di Dioscoro non solo avevano impedito ad altri di redigere le loro note ma avevano composto i loro verbali in modo incompleto e favorevole al loro vescovo, dando risalto ad alcune circostanze e omettendone altre⁹⁵. Dei due partiti conciliari che si affrontano uno in realtà è quasi sempre messo in ombra. I tachigrafi⁹⁶ non registrano minacce formulate da Dioscoro e dai funzionari imperiali all'indirizzo degli antiocheni, minacce ricordate invece da Flaviano, da Eusebio di Dorileo e anche da Nestorio. L'approvazione, talvolta entusiastica, riservata dai vescovi a iniziative di Dioscoro registrata scrupolosamente dagli Atti, come pure alcune acclamazioni — annodate dopo la locuzione ἡ ἀγία σύνοδος εἶπε — vengono messe in discussione a Calcedonia; spesso si tratta di tendenziose semplificazioni: Teodoro di Claudiopoli e

Inquiry into the Role and Significance of Shorthand Writers in the Imperial and Ecclesiastical Bureaucracy of the Roman Empire, Amsterdam 1985, 275, crede che per questo sezioni dei verbali non siano state deliberatamente incluse negli atti finali. Su questo punto v. anche V.SAMUEL, *Proceedings of the Council of Chalcedon*, 321 sgg.

⁹² T.E.GREGORY, *Vox populi*, 147, afferma che furono ammessi solo i rappresentanti del papa con dignità episcopale: non è certamente vero per quanto riguarda Ilario, che invece è presente.

⁹³ ACO II, V, 76 (*Codex Encyclicus* 38).

⁹⁴ ACO II, I, 1, 179³⁷.

⁹⁵ ACO II, I, 1, 87-88.

⁹⁶ A.WIKENHAUSEN, *Die Stenographie auf der Räubersynode zu Ephesos im Jahre 449*, «Korn» 52 (1907), 195-206.

altri vescovi negano di aver asserito cose poi registrate nei verbali come acclamazioni unanimi⁹⁷.

A Calcedonia c'è una certa animosità nei confronti dei notari egiziani, in parte dovuta al comportamento forse non proprio impeccabile dei loro colleghi nel concilio precedente: alcuni vescovi si lamentano di scompigli e disordini durante le sedute. Ma Dioscoro si difende rispondendo: "*Io ho solo due notarii, come possono creare disordine (θόρυβος)?*".

Erano due anche nel 449⁹⁸? Attraverso gli Atti calcedonesi veniamo a conoscenza dello stenografo, Demetriano, ma soprattutto dell'autorevole protonotario Giovanni, incaricato della lettura ad alta voce dei documenti (una lettura che, sempre secondo gli avversari, lasciò ampio margine ad acclamazioni favorevoli al 'partito' di Dioscoro).

Il ruolo di Giovanni ci sembra assai attivo e risoluto; egli si comporta nel concilio quasi come un moderatore: ignora la lettera pontificia e ricorda di avere fra le mani una lettera imperiale, quella che ordinava la presenza di Bar Sauma nel concilio, di cui intraprende, pare di sua iniziativa, la lettura; nelle sessioni il cui resoconto ci è tramandato dagli Atti siriaci il suo protagonismo emerge ancora più chiaramente.

IV.1.6 LA DURATA DEL CONCILIO

L'apertura del concilio, fissata al 1 agosto, avvenne, per ragioni non precisate dalle fonti, solo il giorno 8⁹⁹. Il motivo più plausibile è che fosse ancora scarso il numero dei vescovi già giunti in città e che ai ritardatari si accordasse una dilazione benchè l'imperatore avesse richiesto puntualità¹⁰⁰.

L'unico autore da cui riceviamo una indicazione cronologica diversa — il 10, data tradita non senza una certa confusione riguardo all'indizione — è Timoteo Eluro, testimone oculare dei fatti: *presbyter* al seguito di Dioscoro e presente in quei giorni a Efeso¹⁰¹.

⁹⁷ ACO II,1,1, 89. Effettivamente nel II concilio di Efeso, che più di ogni altro appare ricco di momenti dialettici e di grande drammaticità, gli schieramenti mostrano collettivamente le proprie opinioni, e questo rendeva particolarmente delicato il lavoro dei *notarii*.

⁹⁸ Nella sinodo del 448 erano presenti ben quattro *notarii*: Asterio, Ezio, Nonno, Asclepiade, v. H.C. TEITLER, *Notarii, appendix* prosopografica.

⁹⁹ La data risulta registrata dai protocolli conciliari, v. ACO II,1,1,77. È soltanto una coincidenza che sia la *endemousa* del novembre 448, sia l'inchiesta sulla sua revisione, sia il II concilio di Efeso, sia il concilio di Calcedonia, abbiano avuto tutti inizio un giorno 8?

¹⁰⁰ "*Si quis ...synodum praetermiserit et non omni virtute secundum praedictum tempus ad praefinitum locum pervenerit, nullam excusationem inveniet*": ACO II,1,1, 43²³⁻²⁵.

¹⁰¹ Così si esprime Timoteo: "*Sotto il consolato di Zenone e Postumiano, il dieci del mese di Ab, che è il 15 del mese di Mesori presso gli egizi, mentre l'indizione terza durava ancora, la sinodo si riunì ad Efeso*". Ma il 15 del mese di mesori, invece di corrispondere al 10, corrisponde all'8. Inoltre Zenone e Postumiano furono consoli nel 448, Protogene e Asterio lo furono nel 449. Non si tratta quindi dell'indizione terza, ma della seconda, visto che la terza comincia solo l'1 settembre del 449.

Il Martin¹⁰², volendo a tutti i costi sanare l'aporia, suggerì che i vescovi si fossero riuniti lunedì 8, avessero dedicato questo giorno e il successivo a una sorta di riconoscimento delle parti o ad altre incombenze organizzative, e che solo mercoledì 10 avessero cominciato a discutere seriamente il programma conciliare.

Come il Leclercq¹⁰³ non ci sentiamo affatto di escludere questa ipotesi; apparentemente non rilevante, ci induce a riconsiderare un fatto tutt'altro che secondario e a interrogarci sulla reale durata del concilio.

Di fatto, prima del ritrovamento degli Atti siriaci, si pensava che il concilio si fosse svolto in un'unica sessione della durata di un solo giorno. Questa tesi, basata sulla testimonianza di Flaviano (la sua *appellatio* al pontefice¹⁰⁴), e avallata da una fonte del V secolo (l'autore del *Breviarium*¹⁰⁵) oltre che dallo storico Evagrio¹⁰⁶, non fu messa in discussione neppure quando, nel XIX secolo, si venne a conoscenza di *actiones* successive aventi inizio il 22 agosto.

Rendere la durata del concilio così breve esprimeva forse la volontà da parte di Flaviano, poi degli storici antichi e dei moderni, di sottolineare l'arbitrarietà del comportamento che aveva portato alla precoce e sbrigativa chiusura della "*sinodo dei briganti*". Pensare invece a una durata di due settimane significava dilatare i tempi e la violenza che vi si era consumata, rendere il *conciliabulum* un *concilium*. Quindici giorni in cui né i legati romani, né i vescovi del 'partito' di Flaviano avevano saputo prendere in mano la situazione.

Secondo chi scrive non è illogico pensare che la prima sessione durasse quindici giorni, ovvero che più sessioni si svolgessero in quell'arco di tempo. Un parallelo ci viene da altre assisi conciliari (ad esempio l'*endemousa* del novembre 448¹⁰⁷). I vescovi firmatari dei verbali conclusivi sono più numerosi di quelli menzionati nelle liste iniziali¹⁰⁸, ed esaminando il vasto materiale protocollare — solo una parte frammentaria della totalità degli Atti — risulta difficile credere che ogni cosa si sia potuta svolgere in un solo giorno: costituire l'assemblea, regolare l'ordine del giorno, dare avvio ai dibattiti, senza contare poi i necessari intervalli. La lettura dei documenti ufficiali dovette essere senz'altro lenta considerando poi le numerose interruzioni costituite da applausi, grida, contestazioni e acclamazioni.

Un ostacolo apparentemente insormontabile ci è posto dalla testimonianza di Flaviano che però si presta anche a una diversa interpretazione: il suo resoconto potrebbe riferirsi alla sessione in cui venne deposto, non all'intera prima fase conciliare.

¹⁰² M.MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, 156.

¹⁰³ H.L. II,62: "*quand on y réfléchit bien, il parait impossible d'admettre que tous les événements connus de la première session se soient accomplis en un seul jour*".

¹⁰⁴ ACO II,II,1, 77-79.

¹⁰⁵ Liberato, *Breviarium* XII.

¹⁰⁶ Evagrio, HE II,18.

¹⁰⁷ Essa durò dall'8 al 22 novembre 448. Le sessioni sono numerose, e intercalate da giorni di riposo.

¹⁰⁸ Ma ciò si verificò anche nella Iª sessione del I concilio di Efeso (da 155 i vescovi passarono a 200). La circostanza potrebbe essere spia di un arrivo dei vescovi scaglionato, in più riprese, come suggerisce il Martin, *Le Pseudo-Synode*, 157.

A sostegno della durata di un solo giorno Y. Azéma sottolinea che in una epistola di Teodoreto¹⁰⁹ al presbitero Renato, si parla di “*un solo massacro*” (τὴν μίαν σφαγὴν). Ma pur considerando che Teodoreto non sembra sempre bene informato¹¹⁰ e che la dizione potrebbe riferirsi alla prima fase del concilio¹¹¹, la traduzione del brano a nostro avviso non è univoca: si potrebbe anche intendere che il concilio (quale ne fosse la durata) “*fu un unico ininterrotto massacro*”

Se la prima sessione avesse avuto la durata di un solo giorno perchè aspettare due settimane per riaggiornare i lavori di un concilio che il gruppo ormai vincitore voleva sbrigare il più frettolosamente possibile¹¹²? Per attendere da Costantinopoli la *sacra* che legittimava la presidenza di Dioscoro? Ma a quel punto Dioscoro non aveva alcuna necessità — esercitato già quel ruolo nella parte più delicata del concilio: la deposizione del vescovo di Costantinopoli — di avere il consenso scritto dell'imperatore per le fasi successive. Perchè pochi erano i vescovi giunti a Efeso? Anche questo era tutt'altro che un ostacolo: Efeso I era un utile precedente.

Secondo il Martin “*le faux synode*” durò dall'8 al 24 o 25 agosto ed ebbe almeno quattro sessioni¹¹³: la prima, tutt'altro che fulminea, si sarebbe protratta sino al 18 o 19 per discutere la grande *querelle* fra Eutiche e Flaviano; dopo un breve intervallo, sabato 20, avrebbe avuto luogo una seconda sessione, alla quale molti vescovi e pure i legati avrebbero rifiutato di partecipare, e nel corso della quale si sarebbero discusse cause di minor importanza (quella di Candidiano di Antiochia di Pisidia, quella di Sabiniano di Perra¹¹⁴). La terza avrebbe trattato le cause di Ibas di Edessa, Daniele di Charres, Aquilino di Biblos, Sofronio di Tella e di Teodoreto: e soprattutto a questa si riferirebbe Teodoreto parlando di παρακλησία σφαγή. La quarta, di durata difficile da stabilire, stanti le consistenti lacune dei verbali siriaci, si sarebbe riunita martedì 23 e avrebbe discusso la causa di Domno.

L'ipotesi del Martin — perché di ipotesi si tratta — pur non suffragata da informazioni certe, può essere giudicata accettabile¹¹⁵ (sempre come ipotesi, ovviamente). A nostro giudizio non è invece dubitabile che il concilio sia stato

¹⁰⁹ Teodoreto, ep. 116.

¹¹⁰ Infatti il destinatario della sua missiva, il presbitero Renato, morto nell'isola di Delo, non aveva affatto partecipato al concilio: Teodoreto ignora tale circostanza credendolo ancora vivo.

¹¹¹ La prima parte o fase del concilio aveva lo scopo di porre termine alla contesa sorta fra Flaviano e Eutiche; la seconda si prefiggeva invece di “*cacciare dalla chiesa coloro che sostenevano l'errore di Nestorio*” (Perry, 20 n.)

¹¹² “*Essere trattenuti così a lungo in questa città crea tanti inconvenienti ai vescovi*”, come afferma Talassio di Cesarea (Perry, 26, a proposito della malattia che aveva colpito Domno); i vescovi poi sono preoccupati per i monaci, trattenuti a causa del protrarsi del concilio (Perry, 27). Tutti, “*già avanti negli anni e affaticati dai lunghi viaggi terrestri o dalle tempeste subite in mare, sofferenti e abbattuti dalla cattiva aria d'Efeso*” avevano voglia di abbandonare la città.

¹¹³ M. MARTIN, *Le Pseudo-Synode*, 52 sgg.

¹¹⁴ Liberato scrive infatti (*Breviarium* XII) che Sabiniano fu deposto da Dioscoro nel II concilio di Efeso e Atanasio fu nuovamente eletto al suo posto.

¹¹⁵ Noi ci troviamo d'accordo con la scansione proposta dal Martin per la parte conclusiva del concilio (dal 18 al 23 agosto), ma fra l'8 e il 18 riteniamo possibile che si siano svolte più sessioni.

scandito in varie giornate e in più sessioni. Inequivocabili ci sembrano le parole di Stefano d'Efeso: “*nel giorno in cui avvenne l'inchiesta*” (ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρῃ ἐν ᾗ ἡ ἐξέτασις ἐγένετο¹¹⁶). È possibile che a sessioni pubbliche venissero intercalate alcune ‘sessioni’ segrete in cui Dioscoro e i suoi si riunirono per decidere sul da farsi. Lo deduciamo, con sufficiente fondatezza, ci pare, dalle parole di Teodoro di Claudiopoli d'Isauria (“*Costoro, avendo contemporaneamente fatto molte sinodi [sessioni] — οὗτοι πολλὰς ἐν ταύτῳ συνόδους ποιήσαντες*¹¹⁷ — *senza render pubblici gli accordi, senza averne lette le decisioni ad alcuno...*”.

IV. 1.7 LE PRESSIONI ESTERNE: LE CLAQUES

Possiamo immaginare il clima di Efeso che durante alcuni giorni, un mese circa, ospitò una folla composita anche etnicamente, assumendo i connotati di una città sede di un importante avvenimento religioso e politico: i partigiani di entrambe le fazioni si muovevano per organizzare il consenso, partecipavano alle celebrazioni liturgiche, intonavano le acclamazioni, si riunivano forse in assemblee. A questa folla numerosa ed eterogenea, pronta a essere mobilitata, Dioscoro è accusato di aver distribuito denaro per ottenerne il favore¹¹⁸. È Nestorio ad offrirci utili ragguagli sull'efficiente organizzazione predisposta dal vescovo di Alessandria e sull'opera di captazione del consenso e della collaborazione delle forze locali, condotta, non senza l'impiego di violenza, dai monaci: la coalizione monastica individuava i possibili avversari, e quando non riusciva a guadagnarli alla propria causa li spingeva alla fuga¹¹⁹.

Le provenienze erano diverse: monaci di Siria guidati da Bar Sauma; monaci edesseni guidati da Giacomo (il processo di Ibas era quello che suscitava il maggior interesse e chiamava a Efeso i suoi numerosi nemici e i suoi partigiani); monaci costantinopolitani al seguito di Eutiche, fra i quali Narsete, Timoteo, Eusebio e Costantino, latori e primi firmatari del libello presentato nel concilio a favore dell'archimandrita; forse anche monaci antiocheni fra cui Pelagio e Teodosio, protagonisti di rilievo negli avvenimenti post-calcedonesi. Tutti si erano dati appuntamento a Efeso ben più numerosi che diciotto anni prima.

A Efeso i cirilliani si erano introdotti in città con una folla numerosa composta oltre che da membri del basso clero, anche da altri raggruppamenti sociali; oltre ai *parabalani* alessandrini¹²⁰ e ai contadini delle campagne limitrofe vengono

¹¹⁶ ACO II, I, 1, 88.

¹¹⁷ ACO II, I, 1, 76¹⁹⁻²⁰: “*isti multas synodos in hoc ipsum facientes et neque subscribentes neque praescribentes statuta neque legentes alicui neque sciente aliquo obtulerunt nobis puras chartas*”.

¹¹⁸ ACO II, I, 1, 66.

¹¹⁹ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 308.

¹²⁰ I *parabalani* erano infermieri-barellieri che costituivano l'ala più attiva della claque alessandrina: benchè negli anni successivi all'assassinio della filosofa Ipazia fossero stati ridotti nel numero, e posti sotto il controllo del prefetto augustale, il vescovo ne aveva recuperato il controllo: la loro libertà di movimento era comunque limitata o in certo modo sorvegliata. Rimandiamo a V.2.1 n. 130 per alcune indicazioni bibliografiche.

ricordati i marinai che componevano la flotta di approvvigionamento frumentario — le *κωνωνικαὶ νῆες* — con cui gli egiziani erano giunti da Alessandria¹²¹.

I marinai erano stati già utilizzati come *claque* da Pietro II, successore di Atanasio, durante la disputa suscitata dalla vacanza della cattedra di Costantinopoli nel 380: per imporre il suo candidato, Massimo il cinico, contro Gregorio di Nazianzo, il *papas* di Alessandria aveva assoldato i marinai della flotta attraccata a Costantinopoli, affinché acclamassero il nome di Massimo¹²². Non è da dimenticare che i marinai — ancorati a Costantinopoli — applaudiranno festosamente Timoteo Eluro tornato in città nel 468 dopo l'esilio a Cherson, quando tutte le chiese della città imperiale resteranno chiuse¹²³. Anche nelle fonti del II efesino non manca un riferimento, contenuto nell'apologia di Nestorio, agli "uomini delle navi"¹²⁴.

Dioscoro giungeva poi accompagnato dai membri della sua scorta personale fra cui le sue guardie del corpo. Anche gli altri vescovi viaggiavano accompagnati da chierici e presbiteri. Stefano dirà di aver accolto tutti i chierici giunti da Costantinopoli al seguito di Flaviano, e altri che accompagnavano Eusebio di Dorileo¹²⁵.

Se ciascun vescovo aveva con sé almeno due o tre chierici o servi addetti alla sua cura personale, c'erano circa cinquecento persone a Efeso pronte a schierarsi a favore del proprio *leader* e a manifestare chiassosamente contro i suoi avversari politici; gli accusatori di Dioscoro ricordano almeno otto persone abitualmente al suo seguito; fra i chierici e i laici al suo servizio negli spostamenti occasionati dalle riunioni sinodali, c'era anche "l'uomo preposto ai bagni, che viaggia con lui come privato"¹²⁶.

Questi gruppi di facinorosi armati in modo più o meno rudimentale (bastoni, catene, ecc.) creavano in città una sorta di fronda permanente e un clima insurrezionale difficilmente controllabile da parte dei soldati: in città erano di stanza le truppe al comando di Elpidio e di Eulogio, secondo ordini dati dall'imperatore, e la *militia* del governatore provinciale. Secondo il racconto di Teofane¹²⁷, poco attendibile su questo punto, erano presenti alcune truppe messe a disposizione dall'imperatrice Eudocia.

¹²¹ Nelle imbarcazioni attraccate nel porto di Efeso, avevano il loro deposito le scorte atte anche a rifornire i monasteri che avevano sostenuto Cirillo nella sua campagna.

¹²² Gregorio di Nazianzo, *Carmen de vita sua*, 750-1029, PG 37, 1081.

¹²³ Zaccaria il Retore HE, V, 1.

¹²⁴ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 308.

¹²⁵ ACO II, 1, 1, 75²².

¹²⁶ ACO II, 1, 2, 19²⁴. Anche il vescovo di Costantinopoli a Efeso I è accusato di avere portato con sé il personale dei bagni, gli *Zeuxippatai* (gli impiegati dei bagni di Zeuxippo): v. ACO I, 1, 2, 10⁶⁷.

¹²⁷ Teofane, *Chronogr.* 100.

IV. 1. 8 LA RATIFICA DEL CONCILIO

Quando lo Jedin scrive che, nel primo millennio, l'elemento che decide l'ecumenicità di un concilio non è la volontà del convocatore¹²⁸ si riferisce, come abbiamo più volte ribadito, a uno stadio successivo della ricezione, all'origine della quale dovevano esserci una accettazione ecclesiastica¹²⁹ e una approvazione giuridica¹³⁰, prassi che si sarebbe imposta gradualmente per un'accresciuta sensibilità ecclesiale e che in occasione di Efeso II muove i primi incerti passi. Al tempo della convocazione di questo concilio non era neppure ancora acquisito che il riconoscimento dovesse fondarsi su un decreto papale.

Nel caso del II efesino non mancò l'accettazione ecclesiastica, peraltro limitata. Fu Dioscoro a emettere la *synodica* ai padri del concilio quando già questi, a concilio concluso, avevano raggiunto le loro sedi episcopali¹³¹: impugnò l'arma tagliente dell'anatema esigendo l'adesione incondizionata alle decisioni dogmatiche che, a suo giudizio, non erano nuove bensì riproposizione di quelle nicene, perciò stesso senza necessità che si riformulasse un nuovo *Symbolon* (identica era stata, in ciò, la conclusione di Efeso I); chi non avesse aderito sarebbe stato deposto, se vescovo, scomunicato, se laico. A ciò Dioscoro si sentiva autorizzato dallo stesso imperatore, del cui appoggio era certo. Infatti, all'indomani del concilio, Teodosio promulgò un editto con cui ratificava e faceva entrare in vigore le risoluzioni sinodali¹³²; l'editto metteva fine alle dispute sulla fede, proibiva le discussioni pubbliche, e comminava punizioni severe ai trasgressori, esilio e pene corporali comprese.

Ciò chiarito conviene che sulla *constitutio* del 449 si apra una parentesi: con questo atto legislativo che tentava di istituire un collegamento 'ecumenico' con le sinodi nicena e I^a efesina (omettendo, per ragioni che in seguito tenteremo di chiarire, qualsiasi riferimento al concilio di Costantinopoli) si apriva per l'Oriente un nuovo capitolo di legislazione imperiale con cui alle deliberazioni conciliari si attribuiva valore di legge¹³³. In ciò Teodosio in parte seguiva e in parte s'allontanava

¹²⁸ H.JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, 10; cfr. H.CHADWICK, *Un concetto per la storia*, 485 sgg.

¹²⁹ G.ROUTHIER, *La reception d'un concile*, Paris 1993.

¹³⁰ A.MOZILLO, *Dei rapporti tra gli imperatori e i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano*, «AG» 147 (1954), 105 sgg.

¹³¹ Perry, 373-375. La lettera contiene anche un formulario di sottoscrizione.

¹³² Per il testo dell'editto vedi infra II.2.2.8. Inoltre C.PAPOULIDIS, *La place de l'empereur*, 12-13, A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II, 1 331.

¹³³ "Sinodo e dogmi sarebbero divenuti l'elemento corroborante, quasi giustificante l'intera costruzione normativa", v. E.DOVERE, *Ius principale*, 240-241. "La legge - ultima fra le disposizioni di Teodosio II in materia di religione, e squisitamente coinvolgente il rapporto fra *ius principale* e *catholica lex* - sembra potersi identificare come il netto e definitivo segmento di passaggio, quanto allo specifico orientamento normativo, fra i modi della complessiva legislazione pubblicata nel 438 e quelli granchè diversi degli anni successivi. Approvare e confermare i decreta del concilio sulla fede ortodossa proclamandoli ai sudditi, così pure obbligarne l'adesione scritta e la piena osservanza per tutti i vescovi dell'*oikumène*, e quindi per le *ecclesiae* loro sottoposte, significava pur sempre, quanto meno rispetto ai contenuti di tali decreta, osservare quel tradizionale ruolo civile dell'*imperium* già

dalla legge promulgata quattro anni prima da lui e dal collega occidentale, Valentiniano III, con cui si sanciva con estrema nettezza il primato romano e che addirittura la semplice volontà del papa avesse valore di legge: "*pro lege sit*"¹³⁴

La non perfetta congruenza fra le due disposizioni legislative citate comportò che Efeso II non venisse considerato ecumenico dall'intera comunità cristiana. La chiesa occidentale del V secolo — forte evidentemente della legge del 445 — comincia a considerare il vescovo di Roma unico interprete, in entrambe le *partes* dell'Impero, della legge canonica decretata dai concili¹³⁵. Per questo Roma non ratificò il concilio e, ancor prima di Calcedonia, impose profonde correzioni alle sue decisioni: a Efeso II Dioscoro aveva agito non in virtù delle istruzioni e della delega precedentemente ricevuta da Leone, differenziandosi dal comportamento di Cirillo a Efeso I. Infatti per quest'ultimo concilio i legati di papa Celestino avevano constatato che "*la sentenza emessa contro Nestorio era valida perché a questa assemblea di vescovi hanno preso parte, sia personalmente sia per mezzo dei loro inviati, i vescovi dell'Oriente e dell'Occidente*"¹³⁶.

A Calcedonia i legati ribadiranno che il papa poteva considerare nullo Efeso II non solo perché le sue decisioni erano contrarie alla fede ma perché il papa rappresentato dai suoi legati non aveva aderito alle conclusioni del concilio¹³⁷. Ma in Oriente sino a quel momento la validità di un sinodo non era pensata come dipendente dalla successiva ratifica della Sede Romana¹³⁸. Con Efeso II si avverte per la prima volta la forte e autoritaria accentuazione del consenso romano come condizione necessaria per la accettazione della validità del concilio.

autorevolmente teorizzato nel sec.IV da Ambrogio, poi ampiamente rispecchiato nel Codex Theodosianus. Ma da parte del legislatore significava anche, in contemporanea, una nuova opzione per il concilio (stavolta particolarmente forte e impositiva): in merito alle questioni de fide catholica, da allora in avanti, il concilio ecumenico dei vescovi del mondo cristiano sarebbe diventato l'unico referente possibile, sia dal punto di vista formale sia per la parte riguardante i contenuti, per le manifestazioni del ius principale", ibidem, 242-243; v. anche L.DE GIOVANNI, Il libro XVI del codice Teodosiano, in Una storia giuridica di Roma, a cura di L.Almirante, Napoli 1992, 637; E.DOVERE, Constitutiones divinae memoriae, 14 sgg.

¹³⁴ Valentiniano III, *Novellae*, 17, E.F.H.E.A. 880-882.

¹³⁵ *Ibidem*: "*Cum igitur Sedis Apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem Sedis istius illicita praesumptio nitatur: tunc enim Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas (...)* [chi cercherà di opporvisi] *fides et reverentia nostri violatur imperii (...). Sed hoc illis omnibus [episcopis] pro lege sit quiquid sanxit vel sanxerit Apostolica Sedis auctoritas ita ut, quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur...*".

¹³⁶ ACO I,1,3, 58-61.

¹³⁷ ACO II,1,3, 38.

¹³⁸ F.X.FUNK, *Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden*, in *Kirchen-geschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Padeborn 1907, 119 sgg.

IV.2 PROBLEMI APERTI ED ELEMENTI DI VALUTAZIONE

IV.2.1 PROBLEMI APERTI ED ELEMENTI DI VALUTAZIONE

Riteniamo opportuno, seguendo l'esempio del De Vries, la cui critica nei confronti delle letture tradizionali del II efesino ci sembra in gran parte condivisibile, riprendere in esame tre aspetti da lui analizzati — eresia, incanonicità, violenza — e quindi aggiungere alcune osservazioni utili alla ricostruzione, e soprattutto alla riconsiderazione, della sinodo del 449.

IV.2.1.1 ERETICO?

Riferendosi al II concilio di Efeso un grande storico del basso impero, J.B.Bury, ha scritto: *"this Council more than any other expressed the general religious feelings of the time, and would have permanently settled the controversy in the East if extraneous interests had not been involved"*¹³⁹.

E infatti, lasciando per il momento al margine questi *"interessi esterni"* — di cui ci occuperemo in una sezione successiva della ricerca — pare a noi che il giudizio *ex post* e di ispirazione prevalentemente romana, della non santità e non canonicità di Efeso II, debba accompagnarsi al giudizio *ex ante* soprattutto della parte orientale, per recuperare, se e in quanto possibile, la soggettiva buona fede dei vescovi (quelli ovviamente *"in extraneous interests not involved"*).

Per Eutiche, per Dioscoro e per chi appoggiava la loro tesi, l'ortodossia era innanzitutto fedeltà al credo niceno che doveva essere conservato *"senza introdurre novità"* (ἀκαινοτόμητα)¹⁴⁰, *"senza nulla togliere o aggiungere"* (οὐδέν ἀφαιρούμεν οὐδέν προστίθημεν)¹⁴¹. Agli occhi del *"conservative instinct of Easter Christian masses"*¹⁴² solo l'eutichianismo si presentava e proponeva come dottrina fedele alla tradizione¹⁴³ (un'opzione forse radicale, fondamentalista). Anche per questo riscuoteva tanti consensi. A Efeso II come a Efeso I si ribadì la necessità di attenersi, contro le novità dei nestoriani, al *Credo* dei 118 padri. Con quel *Credo*, che aveva assunto importanza decisiva soprattutto nella lotta contro Nestorio¹⁴⁴, il popolo considerava fondata definitivamente la propria fede.

Ma il *Credo* di Nicea dichiarava che il Figlio era consustanziale (ὁμοούσιος) al Padre ma non affermava che Cristo nella sua umanità era consustanziale all'uomo. A questo 'silenzio' nemmeno il I concilio di Efeso aveva risposto

¹³⁹ J.B. BURY, *History of the Later Roman Empire*, New York 1958, 356.

¹⁴⁰ COD, 125.

¹⁴¹ COD, 134.

¹⁴² W.C.H. FRENCH, *The Rise*, 137.

¹⁴³ Non a caso il dibattito religioso del V secolo è stato definito un *"debate about continuity"*, v. J.MEYENDORFF, *Continuities and Discontinuities*, 72. Sulla cristologia di Eutiche v. R.DRAGUET, *La christologie*, 441 sgg.

¹⁴⁴ A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, I,2, 876-881.

limitandosi a ratificare il *Symbolon* del concilio del 325¹⁴⁵. Pertanto la *Formula di Unione* che, pur nello spirito di Nicea, andava oltre Nicea ed Efeso I, era considerata pericolosamente innovativa da chi, specie fra le masse popolari, era allineato a quello che abbiamo definito radicale fondamentalismo.

In virtù di questo atteggiamento fondamentalista per gli alessandrini il *Tomus* di Leone, che escludeva la formula cirilliana secondo cui Cristo derivava da due nature ma dopo l'unione era di una sola natura e che, non a caso, era considerato da Nestorio "una confessione di fede ortodossa"¹⁴⁶, era inaccettabile e blasfemo.

Fatte queste premesse, senz'altro sorprende l'oscillare vertiginoso di molti vescovi da una posizione teologica all'altra.

Qualche esempio. Cirillo di Scitopoli racconta che il vescovo dei Saraceni, Auxiolo, che aveva preso parte a Efeso II, era morto in disgrazia agli occhi dell'asceta Eutimio perchè aveva sostenuto Dioscoro; ma il suo successore, Giovanni, insieme con Stefano vescovo di Iamnia, dopo due anni, avendo dato il proprio assenso alla definizione calcedonese, non sapeva se Eutimio avrebbe approvato o no la sua condotta¹⁴⁷; questo episodio conferma la labilità e l'inconsistenza della cultura teologica di gran parte dell'episcopato, definita da certi benevoli storici del concilio 'versatilité'¹⁴⁸.

In una lettera Teodoreto parla con indignazione di coloro che cambiano troppo sovente idea e li definisce camaleonti¹⁴⁹: quelli che – lettori, diaconi, presbiteri e vescovi – nella primavera del 448, al termine delle sue conferenze ad Antiochia, erano soliti baciargli le mani, il capo e le vesti, dicendo che la sua dottrina era quella degli Apostoli, appena un anno dopo non avevano esitato a gettare contro di lui l'anatema¹⁵⁰.

Basilio di Seleucia che nella sinodo del 448 aveva presentato una *professio fidei* contenente la formula "in due nature", a Efeso II accetta quella della $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, a Calcedonia revoca il suo anatema del 449 e accetta ancora una volta le due nature nell'unico Cristo¹⁵¹.

¹⁴⁵ Dioscoro lanciò l'anatema su chiunque avesse tentato di innovare: due erano stati i concili ortodossi – Nicea e Efeso I – ma una sola era la vera fede, cfr. ACO II,1,1, 88-89. La Scrittura e Nicea sono i fondamenti della fede: "colui che scruta la scrittura non innova", v. ACO II,1,1,88. Cfr. W.C.H. FRIEND, *The Rise*, 137.

¹⁴⁶ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 298.

¹⁴⁷ Cirillo di Scitopoli, *Vita Euthymi* 27, 41; v. anche, ibidem, 361. L'episodio è commentato da H.BACHT, *Die Rolle*, 309 n.78 ma per mostrare quanto fosse grande l'influenza dei monaci, a cui gli stessi vescovi chiedevano conferma della propria ortodossia.

¹⁴⁸ P.Th.CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine*, 138. In ogni caso l'allineamento di un vescovo, oltre a rispondere a esigenze spurie di carriera, poteva nascere anche dall'autorevolezza del 'capofila': un vescovo non è necessariamente un teologo (alcuni vescovi che prendono parte ai concili del V secolo – lo confermano le liste conciliari – sono addirittura analfabeti).

¹⁴⁹ Teodoreto, ep. 125 a Giovanni di Germanicia; cfr. anche la ep.138 all'arcidiacono Giovanni.

¹⁵⁰ Teodoreto, ibidem.

¹⁵¹ A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1, 322.

Lo stesso Flaviano aveva fatto propria, in una professione consegnata all'imperatore prima di Efeso II, la formula dell'unica natura in precedenza tanto osteggiata¹⁵².

Ma l'esponente più rappresentativo dei vescovi-*χαιμαιλέοντες* è senz'altro Giovenale di Gerusalemme: nel 431 era il secondo dirigente del 'partito' cirilliano, nel 449 fu uno dei principali sostenitori di Eutiche (nel concilio fu il primo di 113 vescovi che votarono la riabilitazione dell'archimandrita), il 25 ottobre 451 sottoscrisse la nuova formula di fede approvando senza esitazioni la riabilitazione di Flaviano, e insieme ai vescovi palestinesi e illirici e a quattro egiziani si separò da Dioscoro; emerge che l'alleanza con la sede alessandrina aveva soddisfatto esigenze d'altro genere e che ragioni politiche erano prevalse su quelle schiettamente teologiche¹⁵³.

Sembra acquisito che gran parte dei vescovi semplicemente si allineava ai *leaders* del momento; oppure che per esprimere il proprio consenso, era per loro sufficiente constatare — senza approfondire — che Dioscoro, come Cirillo diciotto anni prima, aveva difeso il *Credo* niceno. Peraltro anche nelle file dell'episcopato palestinese ed egiziano doveva esserci una debole opposizione, come indicano alcune acclamazioni registrate dagli Atti siriaci¹⁵⁴.

IV.2.1.2 NON CANONICO¹⁵⁵?

Dioscoro viene deposto a Calcedonia non per eresia bensì per l'illegalità dei procedimenti con cui aveva condotto il II concilio di Efeso. Lucenzio, già nella prima sessione, l'aveva accusato di aver usurpato il ruolo di giudice, e di aver gestito la sinodo senza il consenso di Roma¹⁵⁶: accusa che non aveva fondamento nella realtà dei fatti. Il caso di Dioscoro viene giudicato nella sessione del 13 ottobre 451: sono assenti i commissari imperiali, ed è per questo che l'alessandrino rifiuta di comparire anche dopo essere stato citato due volte; dopo il terzo rifiuto i legati pronunciano la sentenza di scomunica:

"Gli eccessi commessi contro i sacri canoni e la disciplina ecclesiastica da parte di Dioscoro, un tempo vescovo di Alessandria, sono manifesti a tutti attraverso ciò che si è detto, in questa sentenza e nell'antieriore. Ha ricevuto irregolarmente nella sua comunione Eutiche, regolarmente condannato dal suo vescovo. Ancora si ostina a giustificare ciò che ha fatto ad Efeso e se ne gloria, anzichè gemerne e umiliarsi. Non ha permesso di leggere la lettera di papa Leone, addirittura l'ha scomunicato. Contro di lui sono state presentate nel concilio molte lamentele...e poi è stato citato tre volte ma non ha voluto obbedire. È per questo che il santo arcivescovo di Roma,

¹⁵² ACO II,I,1, 35-36. V. anche A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, I,2, 933 n.29

¹⁵³ L. PERRONE, *La chiesa di Palestina*, 83-84.

¹⁵⁴ "Coloro che tacciono sono eretici!", v. Perry, 307.

¹⁵⁵ Qui — come nel più volte citato articolo di W. de VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449* — 'canonico' equivale a "convocato e svolto secondo i canoni o legittimamente", 'regolare'. Si tenga presente che nel V secolo ancora non esiste un diritto canonico, ma solo dei *canones*. E il più delle volte, quando si parla di *sacri canones*, si allude alla tradizione non scritta.

¹⁵⁶ ACO II,I,1, 65.

*attraverso di noi e del presente concilio, l'ha spogliato della dignità episcopale e di ogni ministero sacerdotale*¹⁵⁷

Il contesto giuridico che sottende è trasparente: si tratta di quello che abbiamo definito lo *ius condendum*, promosso da Leone e che aveva ricevuto un primo riconoscimento legislativo nel 445, accolto almeno in Occidente¹⁵⁸.

Così non la pensava l'Oriente fermo allo *ius conditum*, solo in apparenza intaccato dalla *constitutio* del 449¹⁵⁹. Significativamente e paradossalmente il "caso Dioscoro"¹⁶⁰ diede luogo, in ambito monofisita, a scritti apologetici che dimostrano quanto ancora nel VI secolo la discussione fosse viva e controversa: al vescovo di Alessandria si contestava la illegalità canonica della sua condotta nei confronti di Eutiche perché ricevendo nella sua comunione ecclesiastica e ristabilendo nel suo incarico l'archimandrita scomunicato da Flaviano e dal suo concilio e, più ancora, da papa Leone, aveva oltrepassato le proprie competenze giurisdizionali. Gli apologeti monofisiti, se non riuscirono ad assolvere Dioscoro in tutto, riuscirono a trovare attenuanti in altri numerosi precedenti di parte duofisita.

E non fu difficile: se nel II concilio di Efeso il 'partito' dirigente non agì in rispetto dei canoni, anche nei concili che lo precedettero e lo seguirono vennero perpetrate vistose illegalità. La *via comparationis* evidenzia fatti inequivoci¹⁶¹: la sessione cirilliana del 22 giugno del I concilio di Efeso si era svolta in maniera assolutamente irregolare; i rappresentanti dell'imperatore e i legati papali, oltre a una parte dell'episcopato, non vennero attesi e il concilio prese avvio senza di loro; l'autorità venne usurpata da Cirillo. La storiografia apologetica ha per lungo tempo ignorato questi fatti¹⁶², e solo di recente gli studiosi si sono fatti più cauti e più critici¹⁶³. Anche a Calcedonia la seconda sessione venne riunita all'insaputa dei commissari imperiali che avevano previsto un intervallo di tempo di cinque giorni: responsabili furono i legati che temevano manifestazioni a favore di Dioscoro. E benché fossero assenti egiziani e palestinesi il dibattito non fu sospeso.

Ripetiamolo: a seconda delle premesse da cui si parte, Efeso II fu canonico o incanonico. Secondo l'idea conciliare dell'imperatore, che si atteneva allo *ius conditum* e alla propria non trasparente *constitutio*, a Efeso II non furono commesse irregolarità¹⁶⁴. Il concilio era stato preparato dalla corte e da Dioscoro in funzione della riabilitazione di Eutiche e al programma fissato (confermare la fede di Nicea ed estirpare radicalmente l'eresia nestoriana¹⁶⁵) ci si attenne. L'imperatore aveva

¹⁵⁷ ACO II,1,2, 28²⁴.

¹⁵⁸ Valentiniano III, *Novellae*, 17, E.F.H.E.A. 880-882.

¹⁵⁹ V. sopra IV,1,8.

¹⁶⁰ J.LEBON, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, 515-528.

¹⁶¹ W.DE VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, 382.

¹⁶² P.GALTIER, *Le Centenaire d'Éphèse*, «Rech.Sc.Relig» 21 (1931), 297; L.DUCHESNE, *Histoire de l'Église* 3,348; E.ANANN, *L'Affaire Nestorius*, «RSR» 24 (1950), 260.

¹⁶³ R.TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, cit.

¹⁶⁴ T.JALLAND, *The Life and Times*, 209 n.10: "from the standpoint of the imperial church administration the legality of the proceedings at Ephesus was not open to question".

¹⁶⁵ ACO II,1,1, 73.

limitato il numero dei partecipanti per favorire la diocesi d'Egitto che contava meno di dieci province, a discapito di quella orientale assai più numerosa, e aveva negato a persone da lui ritenute scomode il diritto di presenziare ai lavori: Teodoro poteva essere ammesso solo se la sinodo avesse espresso opinione favorevole¹⁶⁶ (e ciò ovviamente non avvenne), Eusebio di Dorileo per ordine imperiale doveva essere mantenuto fuori dal *comes* Elpidio; circa quaranta vescovi venivano privati di *parrhesia*¹⁶⁷. Ma tutti questi interventi erano perfettamente legittimi dal punto di vista formale. Altrettanto si dica del ruolo, senza precedenti, concesso dall'imperatore a Bar Sauma (delegato a rappresentare tutti gli archimandriti delle chiese d'Oriente: il suo voto, peraltro poco argomentato¹⁶⁸, non differì da quello dei vescovi che prima di lui si erano espressi a favore di Eutiche). Quindi Dioscoro non aveva usurpato il ruolo di giudice promuovendo una sinodo senza il consenso del papa¹⁶⁹. La presidenza fu da lui esercitata in conformità con il volere dell'imperatore in collaborazione con Giovenale e con Talassio il cui ruolo fu presentato ridotto da chi, ad esempio Flaviano nel suo appello al papa, vuole mostrare come unico e solo responsabile il vescovo di Alessandria, menzionando a mala pena gli altri due colleghi e moderatori¹⁷⁰.

Non è questa la sede per dilungarsi sulla tattica di Dioscoro al concilio di Efeso (per la quale era stata decisiva l'esperienza maturata a Efeso I nelle vesti di segretario e 'accompagnatore' di Cirillo¹⁷¹) su cui si sono espressi molti storici¹⁷². Ci limiteremo a riesaminare alcuni aspetti non sufficientemente presi in considerazione: la mancata lettura del *Tomo* di Leone e le firme in bianco rilasciate dai vescovi.

Una delle più gravi accuse di incanonicità rivolte contro Dioscoro fu l'aver impedito la lettura dell'epistola¹⁷³ del pontefice. Ma se Dioscoro avesse acconsentito a far leggere il *Tomus* — la lettura sarebbe avvenuta in latino¹⁷⁴ — si sarebbero

¹⁶⁶ ACO II,I,1, 69.

¹⁶⁷ ACO II,I,1, 72²¹.

¹⁶⁸ ACO I,II,1, 186.

¹⁶⁹ ACO II,I,2, 43: σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολικοῦ Θρόνου.

¹⁷⁰ ACO II,II,1 77-78.

¹⁷¹ Evidentemente Dioscoro credette di poter agire nel nuovo concilio come l'ammirato-odiato antecessore.

¹⁷² Si veda ad es. l'analisi abbastanza oggettiva di W.C.H.FREND, *The Rise*, 39-41; Dioscoro poi aveva per filo e per segno istruito alcuni vescovi a mentire, come emerge dalla vivace descrizione di Nestorio: "Dioscoro, come al cospetto d'un bambino accusato, ordina a Euterico di mentire, e gli suggerisce il modo in cui avrebbe dovuto agire" (*Le livre d'Héraclide*, 312).

¹⁷³ Il termine γράμματα ci impedisce persino di avere la certezza che si trattasse del *Tomo* a Flaviano, l'epistola 28, o di un'altra missiva indirizzata al concilio, l'ep. 33 (v. ACO II,IV, 15).

¹⁷⁴ La ep. 28 fu tradotta in greco solo quando il papa la inviò nuovamente, il 16 luglio del 450, corredata di un breve florilegio dottrinale, ad Anatolio (ACO II,I,1 praef. XI-XII, XIV-XVI). Se il greco era assai poco conosciuto in Occidente — Nestorio lo capì a sue spese quando nel 429 scrisse in greco a papa Celestino — il latino lo era in Oriente. Era la lingua della burocrazia, ma non quella della chiesa. E l'ignoranza del greco, per converso, aveva

immediatamente verificati gravi disordini e Leone sarebbe stato scomunicato dall'assemblea¹⁷⁵, come non a torto osserva Michele il Siro:

*"Non si legge il Tomo di Leone nel concilio di Efeso per non dover pronunciare l'anatema contro il suo autore e per non creare disordini nella chiesa"*¹⁷⁶

Ma questa è un'interpretazione di parte, per di più fondata su un'ipotesi. Anche nella interpretazione più riduttiva, Leone restava per tutti un vescovo e poiché i vescovi, a quel tempo, ai concili potevano farsi rappresentare, leggerne le tesi sarebbe stato comunque doveroso anche alla luce dello *ius conditum* orientale.

Lo Jalland sostiene che numerosi furono i tentativi compiuti da Dioscoro a favore della lettura¹⁷⁷, e così pure l'Horn, nella sua attenta ricostruzione della prassi sinodale¹⁷⁸; mentre dell'*escamotage* della lettura dell'epistola diretta a Bar Sauma invece di quella di Leone sembrerebbe responsabile il protonotario Giovanni.

Benchè a Calcedonia lo si neghi¹⁷⁹, secondo gli Atti, il Tomo di Leone fu allegato ai verbali e registrato¹⁸⁰. Ma l'inserimento negli Atti in nessun modo attenua il *vulnus* procedurale. L'esclusione della lettura (anche a prescindere dalla primazia) equivale a negare a un vescovo il diritto di parola.

Altro comportamento non canonico di Dioscoro sarebbe l'aver indotto i vescovi a firmare un foglio in bianco. La sentenza contro Flaviano era stata forse preparata in anticipo da Dioscoro in quelle sessioni segrete condotte con la complicità di pochi fedeli compagni¹⁸¹? Dioscoro a Calcedonia obietta::

"D'altra parte se essi affermano che dei fogli bianchi sono stati dati loro affinché li sottoscrivessero, chi ha redatto per iscritto le loro dichiarazioni?"

La domanda non ha risposta, e i commissari imperiali cambiano rapidamente argomento¹⁸². La storia del foglio in bianco viene precipitosamente raccontata a Calcedonia nella prima sessione e nelle prime battute del concilio, e la contraddittorietà delle versioni offerte dai vescovi coinvolti fa sospettare si trattasse

impedito a Leone di comprendere sino in fondo la complessità del dibattito cristologico divampato in Oriente. È proprio nel *Tomus* che Leone accenna alle proprie difficoltà di comprensione ("*quae prius videbantur occulta, nunc nobis reserata patuerunt*"). Sul peso che ebbe nel conflitto l'incomprensione da parte del pontefice dei temi dibattuti e del nucleo della controversia v. H. RAHNER, *Leo der Große, in Das Konzil von Chalkedon*, I, 337, e E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, 137; W. De VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, 366-367.

¹⁷⁵ Michele il Siro, *Chron.* IV, 180.

¹⁷⁶ Michele il Siro, *Chron.* VIII.

¹⁷⁷ T. JALLAND, *The Life and Times*, 252.

¹⁷⁸ S. O. HORN, *Petrou Kathedra*, 267 sgg.

¹⁷⁹ ACO II, I, 1 83-85.

¹⁸⁰ ACO II, I, 1, 83¹⁵.

¹⁸¹ Le sessioni registrate dagli Atti siriani appaiono come "*une série d'exécutions à coup de pamphlets et d'une suite de jugements arrêtés d'avance*", v. J. LIEBAERT, *Ephèse*, 578.

¹⁸² ACO II, I, 1, 76-77³⁵⁻⁵⁵.

di un racconto concordato a tavolino — neppur troppo bene — per venire assolti da ogni responsabilità¹⁸³.

IV.2.1.3 VIOLENTO?

La violenza è presente in tutte le fasi del concilio: prima del suo inizio sotto forma di pressione che innesca una dinamica di terrore dentro la città, una vera e propria strategia di sobillazione ideologica e di subornazione messa in atto dagli uomini di Dioscoro per catturare i consensi. Prima di entrare nella Basilica di Maria non erano mancati persecuzioni, ostracismi, forse nemmeno torture, eseguite soprattutto dai monaci, come emerge dal racconto, verosimilmente non del tutto spassionato, di Nestorio:

“Tutti quelli che erano con Eutiche – parlo dei monaci – avevano grande influenza e potere, al punto che, quello che si voleva fare con autorità, veniva eseguito dalle loro mani: consegnavano ai capi e agli abitanti della città tutti quelli che erano segnalati a essi. Ogni uomo era loro sottomesso, e doveva servirli, volente o nolente. Quello che stava accadendo non piaceva a molti ma venivano comunque costretti, e piangevano. Facevano per necessità ciò che veniva loro ordinato: strappavano via gli uomini, alcuni dalle navi, altri dalle piazze, altri ancora dalle case o dalle chiese dove erano raccolti in preghiera; ne inseguivano altri per metterli in fuga e allontanarli dalla città. Quanto a quelli che si erano nascosti in caverne o in anfratti della terra, li cercavano e cacciavano. Era motivo di paura e di pericolo parlare con qualcuno del ‘partito’ di Flaviano, a causa di coloro che abitavano vicino alla sua dimora (in Efeso) che, come spie, osservavano per vedere chi ne entrava o chi ne usciva¹⁸⁴”

Stefano d'Efeso, come abbiamo già ricordato¹⁸⁵, racconta di essere stato intimorito e minacciato dai *comites* accompagnati dai soldati e dai monaci di Eutiche per aver accolto nell'*episcopeion* Flaviano, Eusebio di Dorileo e alcuni membri del loro clero¹⁸⁶. I vescovi sarebbero rimasti asserragliati nelle abitazioni loro assegnate senza la possibilità di uscirne per non incorrere nella violenza dei monaci oltranzisti. Tutto questo si era già verificato a Efeso I dove di notte venivano segnate le case dei vescovi del 'partito' avverso: davvero inquietante appare il ricorso a sistemi di intimidazione simili a quelli impiegati in epoca moderna dai regimi dittatoriali o terroristici¹⁸⁷.

¹⁸³ Abbiamo discusso dettagliatamente questo episodio nella ricostruzione evenemenziale del concilio, cfr. II.2.1.3. Altro comportamento incanonico imputato a Dioscoro fu la condanna *in absentia* degli accusati: Eusebio di Dorileo e i sette vescovi giudicati nelle ultime sessioni del concilio. Anche questa era prassi consueta: era sufficiente render noto il rifiuto degli accusati a presentarsi, ignorando le tre convocazioni, per procedere comunque contro di loro.

¹⁸⁴ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 308.

¹⁸⁵ Sull'ambiguità e quindi sulla scarsa credibilità di questo vescovo ci siamo già intrattenuti in II.1.2.

¹⁸⁶ ACO II, I, 1, 75²⁵.

¹⁸⁷ R.TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, 140-141.

Ma il resoconto dell'impiego della violenza, soprattutto durante lo svolgimento del concilio, è enfatizzato nelle deposizioni calcedonesi in quanto giustificava le continue oscillazioni di opinione di vescovi inclini a rapidi cambiamenti di politica-ecclesiastica. La palinodia dei membri del concilio è sconcertante: coloro che assolsero Ibas e suo nipote Daniele a Berito e a Tiro, li accusarono a Efeso II e di nuovo li assolsero a Calcedonia. D'altro canto coloro che accusarono Eutiche nel 448 lo assolsero a Efeso II e di nuovo ne chiesero la scomunica a Calcedonia. Molti vescovi nel concilio del 451 presenteranno come ragione della propria debolezza le condanne ricattatorie di Dioscoro. Ma se in un primo tempo si limitano ad alludere a violenza psicologica ("ci hanno terrorizzato, ci hanno chiamati eretici"), poi, per essere più credibili, parlano anche di violenza fisica.

*"Nessuno ha dato spontaneamente il suo assenso; violenza ci è stata fatta; violenza con colpi e percosse. Noi abbiamo sottoscritto un foglio in bianco, noi siamo stati minacciati di deposizione. Siamo stati minacciati d'esilio. Dei soldati con bastoni e catene si sono rivoltati contro di noi e noi abbiamo sottoscritto perchè terrorizzati. Dove ci sono bastoni e catene, che concilio è mai questo? (ὄρον ξιφη και βάκλα, ποία σύνοδος;) è per questo che [Dioscoro] ha preso con sé i soldati. I soldati hanno ucciso Flaviano"*¹⁸⁸

Anche Teodoreto di Cirro fornisce resoconti discordanti: in una lettera¹⁸⁹ si scaglia contro la debolezza dei vescovi voltagabbana che nel concilio hanno obbedito pedissequamente ai loro *leaders*; in una successiva allude invece alle costrizioni fisiche di cui erano stati vittime¹⁹⁰.

Se si dà credito a queste testimonianze si è indotti a pensare che quasi tutti i vescovi fossero stati costretti con la forza a firmare la sentenza di deposizione di Flaviano; anche il vescovo di Roma, scrivendo al popolo di Costantinopoli nell'ottobre del 449, si mostra convinto che i vescovi fossero stati costretti a sottoscrivere la deposizione di Flaviano per le reiterate minacce di subire attacchi fisici¹⁹¹. Violenza e terrore avevano convertito il concilio in uno "scelestissimum facinus"¹⁹².

Ma non tutte le firme a Efeso II furono estorte sotto minaccia, come vogliono far credere i vescovi a Calcedonia¹⁹³. D'altra parte Dioscoro non aveva bisogno di dispiegare simili mezzi. Nel dopo-Calcedonia, vescovi suoi alleati che avevano acconsentito a firmare a favore della sua deposizione — ad esempio Eustazio di Berito — si giustificavano dicendo che lo avevano fatto "perchè costretti e senza essere d'accordo". L'alibi della violenza subita viene addotto anche da Anfiloquio di Side, che sarebbe stato costretto a firmare dal diacono Ezio il proprio accordo all'editto imperiale del 7 febbraio 452¹⁹⁴.

¹⁸⁸ ACO II,I,1, 75¹⁰⁻¹⁵.

¹⁸⁹ Teodoreto, ep. 143.

¹⁹⁰ Teodoreto, ep. 125.

¹⁹¹ Ep. 50, ACO II,II,4, 21.

¹⁹² Ep. 44, ACO II,II,4, 20.

¹⁹³ Secondo Basilio di Seleucia, Dioscoro aveva minacciato di far deportare tutti i recalcitranti, v. ACO II,I,1,180.

¹⁹⁴ Zaccaria il Retore, H.E. III,I, 105.

È innegabile che tutto lo svolgimento del concilio tenda a mortificare qualsiasi forma di opposizione. È certo che nei verbali siriaci delle ultime sessioni di Efeso II l'uso di mezzi vessatori è confessato, in un momento di sincerità o di distrazione, dagli stessi giudici di Daniele di Charres. Ma questo era accaduto anche in altri concili.

Quanto al tumulto di cui s'è detto, senza giungere a ritenerlo pura invenzione di cui non resta traccia nei verbali ufficiali, propendiamo a credere che si tratti di una esagerazione; probabilmente i monaci, i *parabalani*, i soldati furono realmente chiamati ad entrare nel concilio, ma dagli Atti e ancor più dalla *appellatio* di Flaviano ci sembra di ravvisare che il subitaneo prendere in consegna Flaviano da parte dei soldati avesse lo scopo di proteggerlo e impedirne il linciaggio¹⁹⁵.

I vescovi esagerano molti particolari del loro resoconto: ad esempio quando sostengono che i monaci al seguito di Bar Sauma provvisti di grossi bastoni fossero mille, cifra iperbolica e non credibile.

Il colorito romanzesco che già in certe memorabili pagine del Gibbon arricchisce il racconto di dettagli non contenuti nelle fonti — gli arcieri veterani dell'Asia, i vescovi tremanti che si nascondono dietro l'altare e sotto le panche mentre Dioscoro sferra calci come un asino selvatico¹⁹⁶ — permane nelle più autorevoli storie della chiesa: anche il Camelot riconosce che "*valenti storici come Duchesne o Bardy non hanno resistito alla tentazione di forzare i tratti e di drammatizzare il racconto: Flaviano "strappato con violenza" dall'altare al quale cerca di "afferrarsi"; "caduto a terra"¹⁹⁷, calpestato da Dioscoro e dai monaci di Bar Sauma*"¹⁹⁸.

Abbiamo già dedicato alcune pagine¹⁹⁹ alla discussione sulla morte di Flaviano che non crediamo fosse conseguenza della violenza sprigionatasi nel concilio bensì di un complotto politico. Nella IV^a sessione del Concilio di Calcedonia, il 17 ottobre 451, Bar Sauma, ora semplice *μοναχός*, viene accusato di aver incitato i suoi monaci all'assassinio di Flaviano²⁰⁰. Ma l'accusa non viene formulata prima del 451.

¹⁹⁵ La *moltitudo militaris* tenta in ogni modo di portar fuori Flaviano ("*de ecclesia trahere*") perché la folla è penetrata in chiesa numerosissima, cfr. ACO II,1,1, 39.

¹⁹⁶ E.GIBBON, *Decadenza e caduta*, V, 34.

¹⁹⁷ Singolare coincidenza: pressoché identico il resoconto di papa Vigilio del proprio arresto per ordine di Giustiniano nell'anno 552 (v. papa Vigilio, *Enciclica al mondo cattolico*, Mansi, IX, 50 e sgg., in H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, tr. it., Milano 1961, pag. 174 sgg.); si tratta di un *topos*? L'autorevole patrologo, tuttavia, ritiene fondato il racconto.

¹⁹⁸ P.T.CAMELOT, *Efeso e Calcedonia*, 104 n.31, con riferimento a L.DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* III,417, e G.BARDY, *Il latrocinio efesino*, 279.

¹⁹⁹ V. *supra* II, 2.1.4.

²⁰⁰ L'ultima apparizione di Bar Sauma avviene in una delle sessioni conclusive di Calcedonia: gli si concedono trenta giorni (15 ottobre – 15 novembre) per sottomettersi alle decisioni del concilio e per ritrattare, ma evidentemente l'inossidabile "*tunica di ferro*" persiste nell'opposizione. È deposto come archimandrita, privato della *ἡγομενεύειν μοναστηρίων*, escluso dalla comunione - *κοινωνία* - delle chiese. Anche secondo la *Vita* siriana, è trattenuto un anno a Costantinopoli, poi torna al suo monastero, cfr. F.NAU, *Deux épisodes*, 201.

Le lettere di appello di Flaviano e di Eusebio di Dorileo, e quelle di protesta del papa anteriori a Calcedonia, di fatto parlavano genericamente di calci e spinte, e sappiamo che Flaviano era quasi sicuramente vivo nel 450²⁰¹. Bar Sauma viene presentato come il principale capro espiatorio dell'assassinio dell'innocente martire Flaviano: inferociti i vescovi invocano la sua condanna a morte. Il De Vries insiste sul significato morale dell'appellativo 'assassino', riferito in altri contesti a vescovi che non hanno ucciso fisicamente, ma hanno provocato una deposizione ingiusta²⁰². Assassino viene chiamato a Calcedonia anche Dioscoro che non fu certamente l'esecutore materiale della violenza²⁰³.

Della violenza di Dioscoro non si fa parola né nella sua sentenza di scomunica, né nell'editto di Marciano con cui si annulla la validità della II^a sinodo efesina. D'altra parte non si può ignorare che mentre a Dioscoro e ai suoi viene concessa la possibilità di emendarsi, a Timoteo Eluro, sospettato di omicidio, non verrà concessa alcuna penitenza ecclesiastica²⁰⁴.

Dagli Atti emerge che violenza e crudeltà non erano monopolio della giustizia pubblica, e non erano del tutto inammissibili nemmeno in sede ecclesiastica: le richieste di morte dei vescovi orientali da parte degli alessandrini neppure nelle forme estreme e raccapriccianti ("che sia tagliato in due", "che sia bruciato vivo"...) registrate nei verbali greci e nei siriaci, non sono presentate come scandalose per la mentalità collettiva; non più di altre meno gravi punizioni quali la richiesta d'esilio (ἐξορία) o di confinamento nelle miniere (μέταλλα); le une e le altre appartengono alla linea tradizionale del vituperio del tiranno o dell'*hostis publicus*²⁰⁵.

²⁰¹ ACO II,IV,175.

²⁰² W.De VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, 386 sgg.

²⁰³ Come sostiene, ad esempio, Evagrio, H.E. II,2. In una lettera del 453 papa Leone avrebbe scritto che Dioscoro "*in sanguine innocentis et catholici sacerdotis pollutas ... manus intinxit*" (Jaffè, 496). C.SILVA TAROUCA, *S. Leonis Magni*, II, 34-38, ne contesta l'autenticità.

²⁰⁴ ACO II,IV, 55-62.

²⁰⁵ M.V.ESCRIBANO, *El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico*, in *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, a cura di E.Falque e F.Gascó, Sevilla 1993, 9-36, ed anche J.R.AJA, *Imprecaciones senatoriales contra Commodus en la Historia Augusta*, «*Polis*» 5 (1993), 5-21.

IV.2 ELEMENTI DI VALUTAZIONE

"A dir il vero, io ritengo che si dovrebbe rifuggire da ogni concilio di vescovi, perché non ho ancora visto un concilio che abbia avuto un esito felice, o ponga fine a mali... Non ci sono che dispute continue, ambizioni e lotte per il potere"²⁰⁶

Queste amare parole, pronunciate nel IV secolo da Gregorio di Nazianzo, sono state citate da uno dei principali contestatori dell'istituzione conciliare, Lutero²⁰⁷, a sostegno della propria non disponibilità ad accettare la conclusione del concilio di Trento. È vero, però, che Gregorio, dal suo angolo prospettico, guardava a una situazione nella quale era immerso e di cui era stato vittima e che caratterizzava soprattutto la chiesa orientale. Senza contare che egli, nel suo giudizio prende in esame, per contestarli, gli aspetti soprattutto esterni, giurisdizionali e disciplinari, mentre non poteva sottovalutare gli aspetti teologici, al cui approfondimento aveva contribuito. Analogamente la citazione di Lutero scaturisce in una situazione, quella della chiesa rinascimentale, troppo nota perché se ne debba anche solo accennare.

Lo storico deve distinguere. E' ovvio che un esame storico, e quindi laico, del concilio esclude che lo si possa studiare come un consesso di uomini ispirati dallo Spirito Santo: questo è un argomento di fede, non di indagine storiografica, di cui si occupano la teologia e l'ecclesiologia conciliare.

Lo storico esamina il concilio come un fenomeno sociale — sia pure di una società particolare come la chiesa — che ebbe anche penetranti implicazioni politiche. Con occhi disincantati registra gli antagonismi teologici e filosofici e senza proporsi di esprimere su di essi un giudizio che non gli compete, sposta l'attenzione sui fenomeni esterni (politici, nazionali, personali) che in quelli hanno trovato causa o pretesto, e si sforza di esaminarli *sine ira ac studio*, per dirla con Tacito.

A chi guardi in quest'ottica appare evidente che nel IV secolo prevaleva una conduzione dei concili non certamente democratica né ecclesiale: che a singoli vescovi fosse proibito di partecipare o, pur partecipando, di parlare, è un *vulnus ecclesiale* che va registrato, senza attenuazioni e senza attenuanti. Così come va registrato che non mancarono concili, in cui tutto (dalla scelta della sede, alla presidenza, al tema da dibattere) era stato predisposto in modo che si giungesse alle conclusioni preventivamente individuate da chi promuoveva il concilio, al punto che in un consesso riunito per discutere, poco o nullo spazio veniva lasciato al dissenso.

I concili non erano fenomeni avulsi dalla storia ma in essa immersi e le componenti che agivano sullo sfondo, esterne e interne alla chiesa, erano complesse.

All'esterno il nocciolo duro era rappresentato dal contrasto fra impero d'Oriente e impero d'Occidente, sempre meno sottinteso, sempre più esplicito. Giovava alla parte orientale una forte politicizzazione dei concili, che in questo

²⁰⁶ Gregorio di Nazianzo, ep. 130.

²⁰⁷ M.LUTHER, *Von den Konziliis und Kirchen*, in *Werke*, Weimarer Ausgabe, 1883, t. L, 604.

modo diventavano *instrumenta regni*. In Occidente la compresenza di deboli personalità sul trono e di fortissime personalità ecclesiastiche aveva rovesciato il rapporto stato-chiesa: si pensi alla supplenza politica vicaria esercitata da molti vescovi e che in questo periodo culminò nella missione diplomatica di Leone presso Attila. Alla concezione politica dei concili, Leone oppose un forte recupero dell'autonomia ecclesiale, quale era scontata prima dell'istituzionalizzazione della chiesa.

All'interno, al dibattito teologico — cui qualche vescovo, non meno che gli imperatori, faceva un ricorso meramente strumentale — si aggiungeva il controverso rapporto fra le sedi episcopali e il connesso problema della primazia, affrontato in Oriente esclusivamente secondo un'ottica politica: se il potere imperiale dall'*antica* Roma s'era spostato in Oriente, altrettanto doveva avvenire per la primazia in favore del 'trono' della *nuova* Roma.

La politicizzazione della chiesa orientale sul piano ecclesiale portò a una forte sottolineatura della collegialità episcopale, e sul piano politico a una frammentazione delle chiese che di fatto venivano a coincidere con i confini politici degli stati o degli imperi.

Nella chiesa occidentale l'autonomia rispetto allo stato avrebbe nel giro di pochi secoli condotto a uno stato della chiesa, mentre sul piano interno avrebbe comportato la compressione della collegialità episcopale, in favore della monarchia pontificia, che toccò il suo apice politico con il *Dictatus papae* di Gregorio VII, e il suo apice ecclesiale nella proclamazione nel secolo scorso del dogma dell'infalibilità pontificia.

Lo spunto per tutto ciò fu il dibattito teologico, che nasceva dall'esigenza di definire i misteri della fede incasellandoli quanto più possibile nel reticolo logico del razionalismo greco. Non a caso i grandi concili cristologici si svolgono in area ellenofona.

La rigida difesa di tesi cui si attribuisce un valore fondante si innestò in un contesto ecclesiastico-politico del tutto particolare. E se un padre della chiesa ha definito l'istituzione ecclesiastica *sancta meretrix*, identico giudizio si può riferire alla istituzione conciliare.

Compete al teologo, che affronta i temi della fede, evindenziare gli elementi metastorici di *sanctitas*. Compete allo storico mettere sotto riflettore il *meretricium*, non già perché questo prevalga su quella ma perché il *meretricium* lo si può documentare sulle fonti mentre la *sanctitas* dovrebbe accertarla, anche sulla base di fatti storici, la comunità ecclesiale.

IV.2.2.1 LA CONCEZIONE PAPALE

Come il De Vries afferma, è a Calcedonia dove per la prima volta si scontrano due concezioni differenti della struttura interna della chiesa, principio monarchico occidentale e principio collegiale orientale²⁰⁸, ma a Efeso il tale contrapposizione si

²⁰⁸ W.DE VRIES, *Orient et Occident*, 149. L'ecclesiologia romana è, a differenza di quella orientale, unitaria; la chiesa non è una sorta di federazione di chiese locali ma il popolo

era già rivelata drammaticamente evidente. Il nostro concilio lueggia vari aspetti approfonditi dalla posteriore teologia conciliare ed ecclesiologia romana²⁰⁹.

Leone rivendica con una energia senza precedenti nell'allora breve storia del papato un potere assoluto e quasi discrezionale sull'episcopato, una potestà primaziale e una giurisdizione ecclesiastica universale. Un concilio può essere in linea con la tradizione apostolica solo se vi è accettata la posizione del vescovo di Roma come successore di Pietro²¹⁰. Questa è la chiave interpretativa di molte iniziative del pontefice romano durante gli anni abbracciati dal nostro studio.

Per Leone Efeso II non era necessario²¹¹. Quando fu certo che si sarebbe riunito, pensò che dovesse giudicare Eutiche, rinnovandone la condanna. Il pontefice non comprende o non vuole comprendere le intenzioni esplicitamente espresse dall'imperatore; anzi, nella lettera indirizzata al sinodo prossima a congregarsi a Efeso, addirittura sembra considerare l'invito rivoltogli dall'imperatore come un riconoscimento dell'autorità preminente del suo seggio apostolico²¹². Non si può a priori escludere che il papa, diplomaticamente, per non accreditare una pressione sull'imperatore che avrebbe sollevato non poche perplessità, abbia offerto a Teodosio la via di fuga di presentare come propria e

dei credenti inquadrato nella struttura giuridica di una corporazione universale governata dal centro. Una ecclesiologia favorita anche dalle circostanze politiche di contro al particolarismo dell'Oriente secondo la quale Roma aveva la funzione di attirare e unificare. Contro l'idea collegiale e conciliare della chiesa dell'Oriente, in Occidente si diffonde l'idea di un episcopato monarchico e universale. Per un esaustivo elenco di contributi bibliografici a tal proposito, v. E.DOVERE, *Ius principale*, 44-45 n.104.

²⁰⁹ H.J.SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 103-147.

²¹⁰ A Calcedonia si riconoscerà, non senza molte difficoltà, che "Pietro ha parlato attraverso Leone", v. ACO II,1,2, 81.

²¹¹ Con Leone la chiesa venne realmente prendendo coscienza dei criteri e requisiti per riconoscersi in una delle sue istituzioni basilari e costituzionali – il concilio ecumenico- e a percepirne le implicazioni ecclesiali e canoniche: sull'idea di Leone v. W.ULLMAN, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, «JThS» (1960), 25-51, M.WOJTOWYTSCH, *Papstum und Konzilien von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*, *Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzilie*, Stuttgart 1981 e la recensione critica di S.O.HORN in «AHC» 17 (1985), 11-17; ID., *Die Stellung der Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalkedon*, in *Il primato del vescovo di Roma nel I millennio*, a cura di M.Maccaroni, *Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991, 261-274, oltre ai sempre validi contributi di K.VOIGT, *Papst Leo der Grosse und die Unfehlbarkeit des Oströmischen Keiser*, «ZKG» 47,10 (1928), 11-17, di H.RAHNER, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, in *Das Konzil von Kalkedon*, I, 323-339, e di P.STOCKMEIER, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959, 205-219.

²¹² La visione di Leone, che non rispondeva affatto alla situazione oggettiva delle chiese d'Oriente, si rifaceva a una tradizione quivi sconosciuta, e poggiava su una versione romana (non autentica) del canone 6 di Nicea secondo la quale "la chiesa di Roma ha sempre avuto il primato (τὰ πρωτεία)". In Oriente valeva la massima imperiale che la precedenza veniva regolata secondo il grado civile delle città episcopali, come era stato stabilito dal canone 3 di Costantinopoli, v. W. DE VRIES, *Orient et Occident*, 128, A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II,1,174.

autonomamente maturata, quella che viceversa era la dottrina cui egli voleva condurlo.

Sentendosi “*vescovo della chiesa universale*” o “*arcivescovo di tutte le chiese*”, Leone era convinto di poter rivendicare per sé lo *status* di interprete autentico della dottrina; lo si deduce dall’epistola con cui preannunciava all’imperatore l’invio del *Tomo* attraverso i suoi legati nel quale con molta nettezza afferma che esso conteneva “*ciò che la chiesa cattolica crede e insegna universalmente circa il mistero dell’Incarnazione*”²¹³.

Terminato il concilio il papa scriveva a Teodosio di aver ricevuto da Pietro il potere di difendere la verità e che, in virtù di questa delega, poteva affermare che la sinodo appena conclusasi era stata una minaccia alla fede²¹⁴, un conclave illegittimo perché non aveva accettato il suo *Tomus* per il quale egli evidentemente si attendeva una adesione incondizionata²¹⁵.

Ma l’autorità rivendicata in quanto successore di Pietro, non per tutti scontata in materia di fede e di comunione, incontrava ostacoli fortissimi in materia di liturgia e disciplina, tutto sommato non senza fondamento, se è vero che all’interno della stessa chiesa cattolica sopravvivono ancora ai nostri giorni riti diversi, e non solo in Oriente (si pensi al rito ambrosiano) nonché norme disciplinari differenti (celibato non obbligatorio per i preti di alcuni riti orientali).

Forti tensioni si erano create fra Roma e Alessandria quando, subito dopo l’elezione di Dioscoro, Leone aveva tentato di introdurre consuetudini romane nel patriarcato egiziano²¹⁶, tensioni che si inaspriranno dopo Calcedonia quando si mostrerà ancora più risoluto nel tentare di imporre la data di celebrazione della Pasqua.

Si aggiunga che al neo eletto Dioscoro, il 21 giugno del 445, Leone aveva inviato una lettera in cui più che manifestargli la propria fraterna *communio*, ‘riconosceva’, in un certo qual modo confermava dall’alto, l’elezione. Anche Flaviano era stato trattato come un suo subordinato: il 18 febbraio del 449 in una lettera all’imperatore esprimendo risentimento perché il vescovo della capitale d’Oriente non aveva creduto opportuno informarlo della condanna di Eutiche e dei dibattiti divampati in Oriente²¹⁷, il pontefice dimostrava la convinzione che il farlo fosse invece un dovere per il metropolita. Anni dopo si lamenterà anche del fatto che il successore di Flaviano, Anatolio, lo avesse informato tardi della propria

²¹³ ACO II,IV, 9-10. Ma in fondo lo stesso pontefice nutriva seri dubbi sul fatto che potesse essere “*accolto dalla chiesa intera*”, v. ACO I,IV,46.

²¹⁴ ACO II,IV,26.

²¹⁵ Invece il concilio riafferma il proprio diritto di decidere autonomamente su questioni di fede e accetta il *Tomo* solo dopo aver stabilito che era conforme alla fede della chiesa (ACO II,I,2). Nel dopo Calcedonia l’insistenza da parte dell’imperatore che il *Tomo* di Leone aveva trovato generale consenso e che egli aveva presieduto l’assemblea attraverso i suoi legati come il capo le membra – “*tu quidem sicut membris caput praees in his qui tuum tenebant ordinem*” (ACO II,III,2, 94) - aveva lo scopo di ottenere il suo consenso alla promozione del vescovo di Costantinopoli e il riconoscimento della sua preminenza in Oriente, v. in ACO II,I,3 118 la *relatio* dei membri della sinodo di Calcedonia al papa.

²¹⁶ Ep. 9, PL 54, 625.

²¹⁷ ACO II,IV,4.

e elezione e non avesse ritenuto doveroso professargli dichiarazione di ortodossia. Anatolio a Calcedonia sarà trattato come assistente dei legati papali.

Durante le vicende della II^a sinodo efesina a Leone si erano appellati molti protagonisti del conflitto: Eutiche, Flaviano, Eusebio di Dorileo, Teodoreto: ma questi noti esponenti della teologia e della politica ecclesiastica orientale erano ricorsi a lui come alla massima autorità ecclesiastica? Non certo Eutiche che, dopo la sinodo che lo aveva scomunicato, si era indirizzato anche alle sinodi di Alessandria, Gerusalemme e Antiochia e ai loro vescovi oltre che a Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna. E se si era rivolto al vescovo di Roma chiamandolo “difensore della religione”, si era certamente trattato di una *captatio benevolentiae*.

Flaviano, che pure si era appellato al pontefice (“*me appellante thronum Apostolicae sedis principis apostolorum*”²¹⁸), non stimando forse sufficiente per essere reintegrato sulla *cathedra* di Costantinopoli la riabilitazione dettata da Leone, richiedeva l’intervento immediato di un concilio congiunto di Oriente e Occidente²¹⁹. E anche il grido da lui lanciato durante l’assise conciliare — *παραιτοῦμαί σε* —, più che un appello alla sede del principe degli apostoli, come è stato interpretato²²⁰, è dunque un riconoscimento della primazia di Roma, è piuttosto un “*declino la tua giurisdizione*” all’indirizzo di Dioscoro²²¹.

A Calcedonia la distanza fra l’opinione del papa e dei vari padri conciliari sull’importanza dell’intervento del vescovo di Roma si riflette in modo inequivocabile proprio nella formulazione della condanna di Dioscoro di cui il papa si sentiva l’autore (“*Leo per nos et per presentem sanctam synodum*”²²²), e che il concilio considerava sua propria iniziativa.

La legittimità delle pretese papali nel II concilio di Efeso è sostenuta in una prospettiva puramente occidentale da gran parte di una storiografia apologetica che, compiendo una sorta di *feedback*, tenta di applicare a Efeso il frutto di un consolidamento canonistico dei diritti primaziali romani posteriore nel tempo alla nostra assise.

IV.2.2.2 LA CONCEZIONE IMPERIALE

Gli storici, antichi e moderni, che hanno cercato di scagionare Teodosio dalle responsabilità del II concilio efesino, lo hanno presentato come debole, ignaro – e, si sa, l’ignoranza del capo è l’ultimo scherno per i suoi sudditi o fedeli delusi – nonché duttile strumento nelle mani dello spregiudicato eunuco Crisafio, l’eminenza grigia del *latrocinium*; altri, immaginando un suo pentimento *in extremis*, lo hanno visto

²¹⁸ V. E.F.H.E.A. 888.

²¹⁹ ACO II,II,1,79: “*ut tam Occidentali quam etiam Orientali in unum facta patrum synodo similis ubique praedicetur fides*”.

²²⁰ E’ la versio latina degli ACO che traduce “*παραιτοῦμαί σε*” con “*appello ad te*”: si veda a tal proposito T.JALLAND, *The Life and Times*, 241 n.16.

²²¹ S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 75 n.6. Il verbo *παραιτέομαι* ha entrambi i significati: supplicare ma soprattutto scongiurare, deprecare, rifiutare, recusare.

²²² ACO II,III,2,46.

come il tardivo vindice delle malefatte del perfido ministro²²³. Riteniamo, sulla scorta delle fonti, che Teodosio II morisse fedele al suo programma, convinto della piena legalità del suo concilio.

E dal punto di vista della ideologia dell'imperatore imperiale (che metteva fra parentesi la legge promulgata nel 445), questo concilio legittimo lo era²²⁴. La convocazione, la presidenza e la conduzione dei concili, ed altri interventi, come ad esempio la nomina di vescovi o la creazione di metropoli da parte dell'imperatore, solo in prospettiva occidentale possono essere visti come abusi di potere o ingerenze ingiustificate. Nell'ottica orientale anche il detentore della massima autorità religiosa ed ecclesiastica, il papa, è, in campo civile, suddito.

Per di più Teodosio non faceva mistero dei suoi disegni. Varie lettere esprimevano chiaramente le sue intenzioni. In particolare, un'epistola destinata al concilio attribuiva esplicitamente a Flaviano il ruolo di imputato²²⁵: nella memoria inviata alla sinodo prima dell'inizio dei lavori alludeva a Eutiche pregando i vescovi di porsi come giudici della condanna emessa ingiustamente contro di lui²²⁶.

Ma soprattutto nella lettera di convocazione, facendo riferimento ai recenti contrasti dogmatici che turbavano l'unità dell'impero, si riferiva chiaramente a Flaviano e alla sinodo *endemousa* dell'anno precedente²²⁷. Il concilio doveva essere convocato per evitare che il turbamento e la discussione provocati ovunque dalla sinodo del 448 si diffondessero in tutta l'Ecumene²²⁸. Era evidente che, a giudizio dell'imperatore, l'orientamento del concilio dovesse essere antinestoriano e pro-eutichiano. Dal documento si ricava con chiarezza il preciso programma politico — anche se qualcosa restava fra le righe —dell'imperatore che affidava a Dioscoro la gestione del concilio, affiancandogli due uomini di cui aveva piena fiducia. Il programma conciliare di Teodosio è esposto da Dioscoro in questo modo:

*"La pia lettera dell'imperatore caro a Dio ci è appena stata letta, e noi abbiamo inteso chiaramente che, essendo alcune questioni state sollevate a Costantinopoli, ci è stato ordinato che si riunisse un concilio. Se questioni sono state sollevate, che le si faccia conoscere e poi, fatto ciò, si rendano note le decisioni delle sinodi avvenute anteriormente. I canoni hanno emesso decisioni chiare, le sinodi hanno apportato statuti chiari: noi dobbiamo seguirle. Ma poiché son sorti dubbi, il nostro pio imperatore amico di Cristo ha ordinato che questo santo concilio si riunisse, non perchè noi esponessimo la fede, che è già stata definita dai nostri padri, ma perchè facessimo un'inchiesta sui punti in questione per verificare se sono d'accordo con le definizioni dei nostri santi padri. Ed è questo ciò che faremo"*²²⁹.

²²³ Anche H.J.SIEBEN, *Papa y concilio*, 37, crede che l'imperatore prima di morire accettasse il ricorso a lui presentato dai vescovi deposti a Efeso II, e invalidasse il concilio.

²²⁴ Cfr. H.ANTON, *Kaiserliches Selbverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert*, «ZKG» 88 (1977), 38-84, e le interessanti puntualizzazioni dell'autore sulla "*Herrschafts-ethik Teodosius' II*", e la costante preoccupazione per la *publica utilitas*.

²²⁵ ACO II,I,1, 72-73.

²²⁶ ACO II,I,1, 16.

²²⁷ ACO II,I,1, 42.

²²⁸ ACO II,I,1, 73.

²²⁹ ACO II,I,1, 86-87.

L'ordine del giorno proposto da Dioscoro rispecchiava fedelmente le intenzioni di Teodosio: innanzitutto si doveva affrontare il tema della fede. La fede nicena confermata ad Efeso nel 431 non doveva essere modificata. Il concilio doveva rafforzarla ed evitare novità. Quali? Poichè il *commonitorium* imperiale stabiliva che Flaviano e tutti i vescovi che avevano preso parte alla sinodo permanente del 448, benchè non esclusi fisicamente, non potessero votare, e negava loro anche la *παρρησία*²³⁰, è evidente che le novità che minacciavano la tradizione, alle quali allude Teodosio, sono quelle introdotte dalla sinodo di Flaviano. Come se ciò non bastasse i funzionari imperiali Eulogio ed Elpidio dovevano intervenire per evitare ogni discussione in contrasto con la fede.

Una volta terminato il concilio, rispondendo al collega Valentiniano che, condividendo la causa di Leone, gli aveva chiesto di annullare il II concilio di Efeso, Teodosio affermava di non poter accettare le rimostranze del "venerabile patriarca di Roma" "perché tutto si era svolto regolarmente"²³¹. È evidente che non riconosceva al pontefice un'autorità superiore a quella dei vescovi delle altre sedi archi-metropolitane.

IV.2.2.3 LATROCINIUM O III SANTO CONCILIO ECUMENICO?

Quasi sempre accade che l'informazione trasmessaci sia una selezione di parte: la più ampia documentazione che possediamo su Efeso II riflette il punto di vista delle sue vittime o dei suoi avversari, unanimi nell'affermare che "la sinodo svoltasi nella metropoli d'Efeso ha riempito il mondo di male e di disordine..."²³². L'esigenza di sopperire almeno parzialmente alla esiguità delle fonti e di riesaminare da un angolo visuale diverso, quello di Eutiche e di Dioscoro in particolare, le vicende efesine, utilizzando l'informazione che rifletta il loro punto di vista, è comunque rischioso: la documentazione anticalcedonese è altrettanto ideologizzata. Le finalità strumentali dell'attenzione storiografica, da un lato o dall'altro, hanno operato irrimediabili deformazioni di prospettiva a cui non si può ovviare. La prima è rintracciabile nel nome stesso con cui il concilio è passato alla storia.

Il 20 luglio 451 Leone definiva la sinodo "in illo Epheseno non iudicio sed latrocinio"²³³. Già nella sinodo romana dell'ottobre 449 aveva affermato che non si era trattato di un concilio — un *iudicium* — ma della furia di un solo uomo ("furor unius hominis"²³⁴). E in successive lettere vi aveva fatto allusione definendola "una sinodo che non merita tale nome"²³⁵. In ogni caso Leone con quell'epiteto di ciceroniana riminescenza non voleva riferirsi ai padri conciliari come ad una banda

²³⁰ Si v. ACO II,I,1 74 9-30 e l'interessante commento di S.O.HORN, *Petrou Kathedra*, 53 n.32.

²³¹ ACO II,III,1, 15-16.

²³² Sono queste le prime parole con cui Eusebio di Dorileo, interrogato a Calcedonia, fa menzione di Efeso II: ACO II,I,1, 66³³⁻³⁴.

²³³ ACO II,IV, 51⁴.

²³⁴ ACO II,IV,24¹⁴.

²³⁵ ACO II,IV, 48¹⁹ e ACO II,IV, 42¹⁰.

di facinorosi briganti, bensì sottolineare il comportamento non canonico di Dioscoro, che aveva usurpato la presidenza che spettava a Roma, non aveva fatto leggere il *Tomus* e soprattutto aveva preteso di riabilitare Eutiche in contrasto con la teologia sostenuta dal papa²³⁶.

L'appellativo (brachilogia comoda per distinguere senza pericolo d'equivoci il II concilio d'Efeso dal I, anch'esso ἡ σύνοδος ἡ ἐν Ἐφέσῳ) solo successivamente venne ad assumere nella traduzione in greco di Teofane il Confessore un significato più esteso in senso peggiorativo, quasi sinistro: ἡ ληστρική καὶ παράνομος συνθηροίση σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ²³⁷. Efeso II, da sinodo di un ladro, si trasformò nella sinodo degli assassini.

Non così ovviamente la pensavano i vescovi che vi presero parte: quel concilio a cui erano stati chiamati per volere di Dio e dell'imperatore era a loro giudizio "il terzo e ultimo dei concili ecumenici che testimoniano la Santa Trinità"²³⁸.

L'espressa volontà dei membri del concilio di inserirsi nella tradizione conciliare si coglie nell'insistenza con cui la sinodo si autodefinisce ecumenica — ἀγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμενική σύνοδος — e con cui si sottolinea la diretta continuità con i concili che per ortodossia, per dignità delle definizioni e per rilevanza delle prescrizioni canoniche e disciplinari meritavano d'essere definiti ecumenici e che per i vescovi convenuti a Efeso nell'agosto del 449 si riducevano solo a due: Nicea ed Efeso I.

Il presbitero e monaco Pelagio, il più accanito accusatore di Teodoreto, si rivolge all'assemblea sinodale efesina con queste parole:

*"È la fonte di tutti i beni per il genere umano che Dio, il vero Salvatore Gesù Cristo, che solo è il vero Dio e l'unica eterna vita, abbia voluto che si riunisse in Nicea la sacra ecumenica sinodo. Io credo che tale sinodo e quella che la seguì siano profondamente unite e in accordo con la presente. Dio vi ha già riuniti due volte; ma questa terza sinodo ecumenica, posta al termine dei tempi e delle ere, sarà, io credo, l'ultima dei concili convocati dallo Spirito Santo"*²³⁹.

Lasciando al margine le implicazioni ecclesiologiche dell'omogenea ed ufficiale numerazione dei concili ecumenici, lo storico si limita ad osservare che l'autoqualificazione ordinale da assegnare al proprio concilio è in funzione di

²³⁶ V.C.SAMUEL, *Proceeding of the council of Chalcedon*, 345 n.65: "The western historians who even to-day uncritically refer to the Council of 449 as *latrocinium* or *robber-synod* usually overlook this fact".

²³⁷ Teofane, *Chronogr.* A.M. 5941, I, 100¹³. In ambito orientale la prima traduzione in greco del termine *latrocinium* si ritrova in Cirillo di Scitopoli, che scrive dopo la prima metà del VI secolo: *Vita Euthymi*, 27, 41¹⁶ (cd. it. 144); *Vita Sabae* 56, 149¹³⁻¹⁴; ληστρικωτάτη; successivamente l'appellativo fu adottato dalla cronachistica bizantina. Il greco ληστής è assai più forte del latino *latro*. Sulla interpretazione peggiorativa di Teofane del termine leoniano, v. E.CASPAR, *Geschichte*, 510.

²³⁸ Perry, 208.

²³⁹ *Ibidem*.

dimostrarne l'ecumenicità²⁴⁰. Colpisce, altresì, oltre all'accenno, alquanto misterioso, al compimento imminente di una attesa messianica, la completa omissione del I concilio di Costantinopoli. In ciò Pelagio è d'accordo con Eutiche che nel suo *libellus* considera autorevoli unicamente le sinodi del 325 e del 431: quivi lo Spirito Santo si era seduto (συνήδρευσε) con i padri conciliari. Con esse esclusivamente i fautori di Efeso II cercavano di affermare sintonia e continuità.

La sinodo efesina ignorò il concilio costantinopolitano del 381 perchè esso aveva conferito autorità suprema all'arcivescovo della capitale che lei colpiva? La testimonianza di Teodoro Lettore conferma questa supposizione:

*"Dioscoro e la sua sinodo mai menzionarono i 150 padri riuniti a Costantinopoli perchè la detestavano: essa aveva rifiutato Apollinare, e aveva onorato la sede costantinopolitana"*²⁴¹.

Il concilio del 381 è menzionato solo in una lettera scritta da Domno a Flaviano e letta a Efeso nella sessione del 22 agosto²⁴². Ma in una lettera di Dioscoro a Domno, messa a verbale lo stesso giorno negli Atti conciliari, il 'faraone' alessandrino non fa menzione del I costantinopolitano²⁴³. Ugualmente l'imperatore nelle sue comunicazioni ufficiali parla sempre e solo di due assemblee, la nicena e la I^a efesina.

L'omissione non è causale: la gerarchia alessandrina aveva le sue ragioni per non conservare memoria della sinodo di Costantinopoli che, col canone III (che designava Costantinopoli 'nuova Roma' al secondo posto dopo la Roma *senior*), aveva rigettato le proprie ambiziose aspirazioni giurisdizionali²⁴⁴. Teofilo e Cirillo non lo combatterono apertamente; una netta opposizione contro una sinodo ratificata dall'imperatore andava contro i loro interessi; semplicemente la ignorarono. Non era difficile, visto che il credo di Nicea contiene già quasi tutte le formulazioni del Credo costantinopolitano, e che nella sinodo del 431 Nicea era stata proposta da Cirillo come norma e criterio di ortodossia.

Dioscoro fu più incauto dei suoi predecessori: a Efeso II fece proclamare la esclusiva validità dei concili del 325 e del 431 uniti dalla fedeltà all'unica definizione di fede inerrante. Ed è evidente che dietro la motivazione teologica si celava la volontà di sottolineare la diretta continuità nella serie ecumenica della 'propria' sinodo con le due precedenti, con ciò implicitamente ribadendo la primazia di Alessandria su Costantinopoli, perché così era accaduto dopo Nicea.

²⁴⁰ V.PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, «Aevum» 37 (1963), 430-501, ID., *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici*, Roma 1965.

²⁴¹ Teodoro Lettore, fr. 18.

²⁴² Perry, 298.

²⁴³ Perry, 327.

²⁴⁴ Sarà il concilio di Calcedonia ad aver bisogno di recuperare quello di Costantinopoli per giustificare la propria definizione dottrinale di fronte al decreto di Efeso secondo cui non si potevano fare aggiunte al credo di Nicea. L'Occidente cominciò a considerare ecumenico il I concilio di Costantinopoli solo nel VI secolo: per i quattro concili come i quattro vangeli, v. Y.CONGAR, *La primauté*, 76 sgg.

Da quanto fin qui è stato esposto lo storico constata che il riconoscimento di questo o di quel concilio è un problema interno alle varie chiese: per motivi teologici, Roma e chi con essa è allineato nega la *sanctitas* di Efeso II e lo qualifica *latrocinium*; per ragioni di primazia giurisdizionale il vescovo alessandrino e i suoi fautori (e quindi Efeso II che ne fu condizionato) escludono dai concili ecumenici Costantinopoli 381. In altri termini lo storico si astiene dal pronunciarsi sulla ecumenicità di questo o di quel concilio, perché questa qualificazione è un fatto interno alle singole chiese le quali, come abbiamo visto, sono in ciò tutt'altro che concordi.

IV.2.2.4 LA REIEZIONE DI EFESO II PER LA RICEZIONE DI CALCEDONIA

H.Chadwick scrive che il *Latrocinio* di Efeso è stato forse l'unico concilio nella storia della chiesa le cui decisioni siano state soggette a un processo di assimilazione critica e addirittura di reiezione²⁴⁵. Ciò tuttavia riflette esclusivamente il punto di vista romano-cattolico e trascura completamente altre storie della chiesa: la reiezione di Calcedonia coinvolse intere regioni della Siria, dell'Armenia e dell'Egitto; scismi temporanei suscitati dal concilio costantinopolitano del 553 vennero risolti solo in virtù della politica papale che ribadiva la necessità della ubbidienza.

Si deve peraltro constatare che la controversia sulla ecumenicità di Efeso II è rimasta priva di risposte chiare e univoche anche in ambito monofisita; le stesse chiese anticalcedonesi, oltre a considerare Eutiche eretico fin da un primo momento e a renderlo oggetto di odi viscerali²⁴⁶, hanno presto rinunciato ad avanzare la candidatura del II efesino all'inserimento nella successione ecumenica come III concilio.

Perché questa parziale ricezione? Una possibile risposta è che mancò il tempo di irradiare le decisioni sinodali. Disconoscendo nei fatti la concezione della chiesa imperiale, che solo un nuovo concilio ecumenico poteva abrogare le decisioni di un altro concilio, il pontefice — forte anche della legge del 445 — aveva dichiarato che, in quanto capo della chiesa, era suo diritto stabilire che a Efeso II la fede autentica era stata violata (la sinodo era stata "un attentato alla fede") e che per questo i suoi legati avevano rifiutato di sottoscrivere le deliberazioni. Di

²⁴⁵ H.CHADWICK, *Un concetto*, 485.

²⁴⁶ Anche in ambito monofisita, con una lettura specularmente opposta a quella cattolica, si asseconderà una visione distorta di Eutiche reso il prototipo dell'eretico. La leggenda poi avrà il sopravvento. Nelle cronache monofisite del XIII secolo Eutiche si trasforma in un medico dell'imperatore Marciano: "L'imperatore Marciano aveva un medico famoso che era stato archimandrita d'un monastero della città imperiale. Costui cadde nell'eresia e disse che Cristo aveva una sola natura incarnata, che il suo corpo era venuto dal cielo, era passato attraverso Maria, ma non aveva ricevuto niente da lei" (*Chronicon* ann.1234, ed Chabot, 184).

conseguenza il concilio era nullo²⁴⁷. Coerentemente i vicari romani a Calcedonia dichiararono che per tali ragioni doveva essere considerato come “*mai avvenuto*”²⁴⁸.

Nel tempo, sia pure con criteri diversi fra le varie chiese, si sono individuati metri differenziati per stabilire se e quanto un concilio fosse da considerarsi ecumenico o ortodosso. Ma per Efeso II — stante la gravità delle enunciazioni dogmatiche, almeno a giudizio di chi le rifiutava — era necessaria una reiezione immediata e totale, quale avvenne, grazie all'intervento tempestivo del pontefice, prima di Calcedonia e che Calcedonia solennemente ratificò.

Nel 458 scrivendo all'imperatore Leone, Giuliano di Chios affermerà che “*nessun timore per l'autorità imperiale*” ha costretto i padri di Calcedonia alle loro decisioni²⁴⁹, come era invece accaduto ad Efeso. Analogamente Pietro di Myra (che nel 449 non era ancora vescovo ma che forse aveva avuto relazione del concilio attraverso Eudossio di Choma) si esprime in questi termini:

*“Esso (il concilio di Calcedonia) non si allontana affatto dalla decisione dei padri adunati a Nicea, poichè è stato tenuto in perfetto accordo con la volontà di Dio e senza timore degli uomini. A chi tra i membri della sinodo di Calcedonia fu inflitta violenza, come accadde a Flaviano di santa memoria sotto Dioscoro? Chi ha premuto la penna nelle mani dei vescovi, come accadde allora, o chi ha dovuto soffrire colpi? Nessuno si è nascosto sotto le sedie per sfuggire al misfatto della sottoscrizione”*²⁵⁰.

E i protagonisti di Efeso II assunsero quasi una dimensione simbolica. Trascorso un tempo in cui era più comodo non menzionarlo (perché non si doveva urtare il successore Anatolio che si era allineato al papa), Flaviano viene riproposto alla comunità come ‘il martire’ (ὁ μάρτυς), la vittima innocente della malvagità di Dioscoro e dei suoi sodali²⁵¹. D'altronde anche Nestorio nel suo sperduto esilio paragonava la propria sorte con quella di Flaviano perseguitato e morto per la vera fede²⁵². Giungeva con la *recuperatio memoriae* la piena riabilitazione del vescovo di Costantinopoli: “*repente decreto Sancti Spiritus ... nostrorum temporum secundus Habel beatus Flavianus*”²⁵³, come si esprimeva a Calcedonia il vescovo Sebastiano.

²⁴⁷ ACO II,IV, 26.

²⁴⁸ ACO II,I,3, 38.

²⁴⁹ ACO II,V, 66,34.

²⁵⁰ ACO II,V, 62, 29-35. Per la diatriba fra Dioscoro e Basilio di Seleucia nell'*actio* I^a di Calcedonia v. ACO II,I,1, 851-862.

²⁵¹ Su Flaviano ‘martire’ politico v. M.VALLEJO GIRVÉS, *Obispos exiliados: mártires políticos*, 524-525.

²⁵² Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 328.

²⁵³ ACO II,V, 30,25. Si veda anche Facondo di Ermiane, II,5. Nella costituzione marcianea del 6 luglio 452 (ACO II,III,2, 89-93) si tratterà della riabilitazione della memoria di Flaviano che riceve “*la palma di una santa vita e della morte nella gloria*”, v. ACO II,III,2, 90¹²⁻¹⁶.

Il logico *pendant* al nuovo Abele era il nuovo Caino, alias Dioscoro²⁵⁴ (non dimentichiamo che Caino era stato chiamato Nestorio a Efeso I dal vescovo cipriota Regino²⁵⁵).

Anche Crisafio Tzuma divenne simbolo di aberrazione dottrinale e di slealtà politica: quando nel 518 il popolo riunito nella grande chiesa di Costantinopoli chiese la espulsione dal 'partito' filo-calcedonese del *praefectus sacri cubiculi*, Amanzio²⁵⁶, avversario di Giustino gridò in questi termini il suo disprezzo: "ὁ νέος Τζουμάς Ἀμάντις ἐστί. Τὸν λήρον τοῦ παλατίου ἔξω βάλει."; nell'opinione collettiva era ancora viva la memoria del malvagio ispiratore del *latrocinio*.

Abbiamo visto le ragioni teologiche e di primazia giurisdizionale che rendevano necessaria una rapida reiezione di Efeso II: a questo scopo era necessario raccogliere il maggior numero possibile di adesioni e di consensi non solo in Oriente ma anche in Occidente.

Ma in Occidente l'eco del conflitto cristologico fu avvertita senza particolare interesse²⁵⁷. Dopo Efeso II e verosimilmente prima di Calcedonia²⁵⁸ Arnobio il Giovane scrisse il *Conflictus cum Serapione*²⁵⁹: si trattava di un dibattito fra lo stesso autore, portavoce del credo della sede apostolica, e un monofisita, Serapione, appunto. Ma si tratta di un episodio circoscritto: l'approccio dell'Occidente appare privo di approfondimento, e non perspicua la ricezione della modalità dell'unione delle due nature²⁶⁰. Del resto quando Leone, desideroso di raccogliere l'adesione dell'episcopato occidentale, nel maggio del 450 aveva chiesto ai vescovi della Gallia di approvare il *Tomo* e la II^a lettera di Cirillo a Nestorio²⁶¹, aveva ricevuto risposta solo un anno più tardi²⁶². La spiegazione può essere duplice: o scarsa diffusione del

²⁵⁴ Glossando il QUESNEL, *Dissertationes*, PL 55, col. 232: "Plurimi in concilio Chalcedonensi Dioscorum percussorem et homicidam Flaviani, et alterum Cainum appellaverunt". Dioscoro viene anche definito "il lupo spogliato della pelle di pecora", "la malerba finalmente strappata", "il ramo che è stato necessario tagliare", cfr. ACO II,1,3, 118.

²⁵⁵ ACO I,1,2, 70.

²⁵⁶ PLRE II,67 Amantius⁴.

²⁵⁷ Sull'ideologia della primazialità di Roma cfr. Ch.PIÉTRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III* (311-440), Bibl.Éc.Fr. d'Athènes et de Rome 224, Roma 1976, II, 1537 sgg.

²⁵⁸ M.SIMONETTI, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, 515, situa la composizione dell'opera nel 455; *contra* G.BARDY, *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcedoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518)*, in *Das Konzil von Chalkedon II*, 779.

²⁵⁹ Arnobio, *Conflictus cum Serapione*, CCL 25 A, 43-73.

²⁶⁰ L'africano Vigilio di Tapso, nel trattato *Contra Eutychetem* (una confutazione di scritti monofisiti contro il *Tomus* di Leone) riduceva il contrasto a una incomprensione terminologica. Come del resto sul tema cristologico superficiale resta l'analisi teologica di Pietro Crisologo nelle *Omellie sull'Incarnazione*, (v. *Hom.* 145, *De generatione Christi*, CCL 24 A, 889-898). V. a tal proposito A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, I,2, 934 e la bibliografia ivi indicata.

²⁶¹ Leone, ep. 67 a Ravennio d'Arles, PL 54, 886-887.

²⁶² Epistola sinodale dei vescovi di Gallia a Leone, CCL 140, 107.

Tomus nella *pars Occidentis* o lo scarso interesse che il conflitto cristologico aveva riscosso. Nulla esclude che la prima sia conseguenza del secondo.

Comunque siano andate le cose, Calcedonia era ormai un fatto acquisito: Leone era riuscito nell'intento di modificare le conclusioni di Efeso II, ribadendo che la propria sede era la depositaria esclusiva dell'unica legittima fede, dell'ortodossia come il giusto mezzo fra i due opposti estremismi, fra Eutiche e Nestorio²⁶³.

Paradossalmente Efeso II, convocato per contrastare il papa, aveva finito col fornirgli l'opportunità di uscirne rafforzato. Ma la reiezione romana della II^a sinodo efesina inesorabilmente si avviava a divenire causa di una insanabile separazione oltre che ecclesiastica, ecclesiologica, fra Oriente e Occidente.

²⁶³ L'accostamento di due personaggi caratterizzati come professanti due dottrine cristologiche antitetiche l'una all'altra, entrambe erronee rispetto alla vera fede che si collocava in posizione intermedia, divenne canonico in Occidente, v. Leone, *Sermo* 8,5,1. Ma anche in Oriente c'era chi riconosceva che l'egemonia di Roma risiedeva nel suo essere esente da eresia, cfr. Teodoreto, epp. 113 e 116.

**III^a PARTE:
EFESO II COME CONFLITTO
POLITICO-ECCLESIASTICO**

V CAPITOLO: IL CONFLITTO POLITICO-ECCLESIASTICO. GLI AMBITI E I PROTAGONISTI

In Oriente il conflitto si estende a molti piani: è causa di rivalità fra le scuole teologiche di Antiochia e Alessandria, condiziona ed è a sua volta condizionato dalla politica imperiale, implica la concorrenza fra la corte costantinopolitana e il vescovo della capitale, si riflette nelle consuetudini religiose delle comunità e degli episcopati in lotta per il potere e per la guida cittadina, scende rumorosamente nelle piazze coinvolgendo individui e gruppi in antagonismo; alimenta la competizione per la supremazia ecclesiastica fra le grandi sedi patriarcali di Alessandria e Costantinopoli, di Antiochia e Gerusalemme.

Il conflitto si trasferisce in Occidente divenendo un problema di mutuo riconoscimento di autorità e di competenze in distinti ambiti — dottrinale, liturgico, disciplinare — fra il vescovo di Roma e i titolari delle principali cattedre arcimetropolitane del mediterraneo cristiano.

Attraverso le tappe di un viaggio, un percorso di riflessione e di scavo per territori e paesaggi tematici che prende avvio da cristologie rivali e approda alla rivalità fra le principali sedi episcopali dell'Impero, nelle pagine successive ci proponiamo di analizzare alcuni dei molteplici contesti in cui il conflitto religioso si allarga a conflitto politico-ecclesiastico. Avvalendoci degli spunti offerti dalle fonti a nostra disposizione cercheremo di aggiungere qualche tessera al policromo mosaico delle condizioni di vita e delle mentalità della società del V secolo e di vedere perché e come i suoi protagonisti — dall'imperatore alle plebi urbane — si muovano nel conflitto: motivazioni non riconducibili a un filo conduttore unico perché molteplici sono gli interessi in gioco. Si tratterà di osservazioni preliminari e congetturali che si prefiggono non tanto di ricomporre un articolato insieme socio-culturale quanto di verificare il modo in cui in esso assumono significato e rilievo le singole esperienze individuali.

V.1 L'AMBITO POLITICO: L'IMPERATORE E LA CORTE

V.1.1 FRA ETERODOSSIA E ORTODOSSIA: I PERCORSI DELLA POLITICA IMPERIALE

Innestandosi sulla speculazione dottrinale, l'intransigenza religiosa degenerò nell'intolleranza ideologica che caratterizza, fra il IV e il VI secolo, la difesa dell'ortodossia ufficiale. La produzione letteraria, l'omiletica e la epistolografia in particolare, rendono efficace testimonianza di quanto fossero aspre le contrapposizioni che, talora, non si fermavano neppure sulla soglia di veri odi confessionali.

Nell'*Eranistes*¹ di Teodoreto, opera in forma di dialogo scritta nel 447, l'ortodosso, che incarna la teologia antiochena, si rivolge all'avversario, il

¹ PG 83, 32-317; trad. it. *Il Mendicante*, a cura di G.De Santis, Roma 1997.

mendicante — personificazione della teologia alessandrina (vista come perverso collage di opinioni assurde e fantasiose) — con queste parole:

*"L'asprezza della lotta contro gli avversari è la causa dei loro eccessi. La stessa cosa piace fare ai giardinieri. Quando vedono una pianta incurvata non la riportano semplicemente nella giusta posizione ma la piegano oltremisura verso l'altra parte, affinché la maggiore inclinazione verso la direzione opposta dia luogo alla posizione eretta"*².

Teodoreto sapeva che l'irrigidimento dogmatico alieno da qualsiasi concessione produce pericolosi estremismi; i teologi del V secolo sono giardinieri oltre misura zelanti che per tentare di raddrizzare le piante del loro giardino, rischiano di spezzarle. Da Nestorio a Eutiche la difformità degli schemi teologici — *"l'opposition de deux christologies"*³ — che prende le mosse da opposte tradizioni e da opposti orientamenti filosofici, intellettuali, esegetici e catechetici⁴, si snoda in un percorso articolato e, sul piano ecclesiastico, sfocia nell'antagonismo fra le sedi episcopali.

In questo paragrafo ci soffermeremo sulle prime fasi di questo percorso cercando di cogliere le implicazioni e i risvolti politici insiti nel concetto stesso di eresia⁵, e la sua suscettibilità alle strumentalizzazioni e alle strategie del potere.

La questione religiosa è il cardine del programma di Teodosio II: per imporre unità all'impero è impossibile prescindere. E infatti, dove il potere imperiale mostrò più chiaramente la sua volontà di funzionare in un calcolato compromesso con le altre forze operanti nella società, fu nella disciplina religiosa del popolo. Non era facile mantenere la pace. Nelle regioni dell'impero per la risoluzione dei dibattiti dottrinali si ricorreva continuamente all'intervento dell'imperatore la cui azione mediatrice non sempre si mostrava efficace (i rapporti diretti con il popolo erano alquanto aleatori specie nelle province: presentazioni di petizioni al principe o ai governatori e convocazioni straordinarie di assemblee sono ampiamente documentate dalle nostre fonti), e i dissidi spesso degeneravano in scontri violenti.

² Teodoreto, *Il Mendicante*, Dial.III, 299.

³ TH.CAMELOT, *De Nestorius a Eutyches: l'opposition de deux christologies*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 213-247; l'eresia dell'uno è speculare e antitetica a quella dell'altro - παραπλησια - come si dice negli *Acta*, v. ACO II,1,1, 76¹²; lo avvertono gli stessi contemporanei, cfr. G.MORIN, *Le témoignage perdu de Jean évêque de Tomi sur les hérésies de Nestorius et d'Eutyches*, «JThS» 7 (1906), 74-77.

⁴ G.BARDY, *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, «RecSR» 27 (1937), 65-90; R.V.SELLERS, *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the School of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London 1940; D.S.WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.

⁵ V. C.MANGO, *Byzantium: Empire of the New Rome*, New York 1980, in particolare il cap. IV: *Dissenters*, 88-104; N.G.GARSOIAN, *Byzantine Heresy*, «DOP» 25 (1971), 85-113; F.WINKELMANN, *Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike*, «Koinonia» 6 (1982), 89-109.

La promulgazione del *Codex Theodosianus*, la cui compilazione, ufficialmente iniziata nel marzo 429, fu ultimata solo otto anni dopo⁶, è l'atto di politica legislativa da cui non si può prescindere per comprendere gli antefatti del nostro concilio.

Non è il caso di insistere sulla prospettiva politica perseguita dalla legislazione religiosa teodosiana, oggetto di un recente studio di Elio Doveve⁷. Una suggestiva ma non del tutto convincente interpretazione della De Marini Avonzo vede il Codice come riflesso della pseudo-tolleranza religiosa di Teodosio II, dunque come 'automodello'⁸: numerose leggi (sulla giurisdizione ecclesiastica, sui sacrifici pagani o sulla tutela dei giudei) vi sarebbero introdotte e poi conservate non tanto per essere applicate quanto invece per offrire un'immagine tollerante del potere, e ottenere la fiducia, quindi la collaborazione, delle minoranze. Concordiamo invece con la giusromanista italiana quando afferma che negli anni del I concilio efesino è ravvisabile una "sostanziale indifferenza imperiale di fronte al problema cristologico che porta a rispettare qualunque decisione della maggioranza dei vescovi purché sian salve la pace e l'unità dell'impero"⁹: atteggiamento rispecchiato dal moderato garantismo del codice che, pur ribadendo l'autorità imperiale a difesa del bene comune e dell'ordine, riconosceva ai vescovi una certa autonomia¹⁰.

È comunque innegabile che la "estrema mutevolezza degli atteggiamenti sovrani"¹¹ determinò nella politica dell'imperatore una grande discontinuità. Teodosio II, che sino al I efesino aveva dato il suo sostegno a Nestorio, dopo il concilio gli voltò le spalle. Eppure, secondo lo storico Socrate, il vescovo si era offerto di sostenere con il proprio prestigio religioso la politica estera dell'imperatore:

*"Libera la terra dagli eretici, e io ti darò in cambio il cielo; aiutami a sconfiggere gli eretici, e io ti aiuterò a distruggere i Persiani"*¹².

La promessa di Nestorio, come osserva il Dagron, denotava una grande lucidità: la crociata ortodossa che associava in una stessa politica l'imperatore e il vescovo, assegnando alla cristianità orientale Costantinopoli come suo centro, poteva essere utile ad entrambi: offriva all'uno la possibilità di nuove conquiste e

⁶ Per le problematiche inerenti la compilazione del codice rimandiamo a J.MATTHEWS, *The Making of the Text*, in *The Theodosian Code*, a cura di J.Harries e I.Wood, London 1993, 22-30.

⁷ E.DOVERE, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*, Napoli 1999.

⁸ F.De MARINI AVONZO, *Codice Teodosiano e concilio di Efeso*, AARC, Rimini 1983, 119.

⁹ *Ibidem*: tale conclusione, secondo l'autrice, trova parziale riscontro nelle tecniche codificatorie del *Codex*; *contra* G.BARONE ADESI, *Eresie sociali ed inquisizione Teodosiana*, AARC, Roma 1986, 165-166.

¹⁰ Un passo ulteriore è visto dal Doveve nella legge emanata dopo il nostro concilio: per la prima volta si verifica una profonda penetrazione dei dogmi conciliari nella legislazione imperiale E.DOVERE, *Ius principale*, 209: "La svolta normativa conciliare".

¹¹ E.DOVERE, *Ius principale*, 230.

¹² Socrate, HE VII, 29⁴⁻⁵.

conferiva all'altro sostegno nel dibattito teologico e ampie prerogative giurisdizionali¹³. Ma Nestorio non teneva conto che chiedere più ampia giurisdizione per la cattedra episcopale di Costantinopoli comportava per Teodosio rinnegare la politica precedente di limitare i privilegi che la legge garantiva a quella chiesa, nel timore che potesse costituirsi in organismo politico ed economico concorrenziale¹⁴.

Ma soprattutto Teodosio prese coscienza che la *ecclesiastica pax et regia*¹⁵, perseguita nel modo suggerito da Nestorio, poteva essere minacciata su altri fronti; la *vox populi* era più temibile degli stessi barbari.

Quando Nestorio aveva cominciato imprudentemente a censurare l'utilizzo, per Maria, del termine Θεοτόκος, ormai entrato nella coscienza popolare e d'uso comune nella liturgia¹⁶, predicando che la Vergine poteva essere considerata, in accordo con le Sacre Scritture, solo la madre di Cristo, (Χριστοτόκος¹⁷), l'imperatore non si era reso conto che un aspetto centrale della fede e della predicazione della chiesa veniva intaccato agli occhi dei vescovi, ma soprattutto dei loro fedeli e dei monaci particolarmente devoti al culto mariano¹⁸. Lo comprese pienamente solo quando la critica nestoriana alla Θεοτόκος fu presentata dalla propaganda abilmente promossa dal vescovo di Alessandria, Cirillo, come uno σκάνδαλον οἰκουµενικόν. Ha scritto a tal proposito Alois Grillmeier:

"Furono fatte indagini per scoprire tutte le conseguenze che questa negazione poteva avere obbiettivamente (dottrina dei due figli, di due persone in Cristo). Si tirarono tutte le linee di possibili rapporti con eresie di periodi precedenti (adozionismo, giudaismo). In questo modo si formò un'immagine oggettiva, impersonale dell'eresia,

¹³ G.DAGRON, *Costantinopoli*, 477.

¹⁴ Fra IV e V secolo quattro vescovi di Costantinopoli dovettero rassegnare le dimissioni e tre di loro - Giovanni Crisostomo, Nestorio, Flaviano - conobbero l'esilio. Come ha osservato F.GREGOROVIVUS, *Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*, Leipzig 1882, 216-217: "Die auffallende Tatsache, daß seit 404 schon drei Patriarchen (Johannes Chrysosostomus, Nestorius und Flavian) von den Kaisern selbst der Wut ihrer kirchlichen Gegner aufgeopfert wurden, gibt den Beweis, daß es die Absicht der byzantinischen Staatsregierung war, den Bischof der eigenen Kaiserstadt in keiner Weise zur geistlichen Macht gelangen zu lassen. Die Kaiser überhäufsten ihn mit Glanz und Ehren, aber sie behandelten ihn zugleich wie ihren Minister und Hofbeamten. So verhinderten sie das Entstehen eines byzantinischen Papsttums. Eher als das Aufkommen eines solchen zentralisierten Organismus der Kirche in ihrer Hauptstadt zu dulden, erlaubten sie den anderen orientalischen Bischöfen, den Patriarchen von Byzanz durch Niederlagen zu entehren".

¹⁵ ACO II,IV, 101.

¹⁶ Secondo A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, I,2, 825 è la parola chiave per la fede nell'Incarnazione; l'a. si sofferma in particolare sull'uso liturgico del titolo Θεοτόκος in polemica con E.SCHWARTZ, *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils. Ein Fragment*, «HZ» 112 (1914), 249, che lo definisce un termine culturale.

¹⁷ Il sermone in cui Nestorio affronta tale tema ci è sopravvissuto in una *versio* latina il cui autore, Mario Mercatore, è avverso al vescovo costantinopolitano (PL 48, col. 775 sgg.; ACO I,V,1, 37).

¹⁸ Interessante a tal proposito il recente studio di J.A.McGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Leyden 1994.

che si attribui a Nestorio come suo fondatore. Tutto questo finì per trasformarsi nell'immagine 'popolare' di una eresia e di un eretico che rispondeva molto più alle esigenze della predicazione della chiesa che a quelle dell'esattezza storica"¹⁹.

Questa estensione a Nestorio dell'eresia — contro cui si pronunciava già uno storico a lui contemporaneo, Socrate²⁰ — rispondeva soprattutto alle esigenze della politica. La questione non è priva di importanza: l'affermazione che il I concilio di Efeso era stato indetto per procedere contro Nestorio, assolutamente ingiustificata prima del concilio e solamente suffragata dal suo esito finale²¹, è esempio di una manipolazione propagandistica a servizio di un interesse politico-ecclesiastico²².

La versione della propaganda cirilliana, vincente già nel decennio successivo ad Efeso I²³, troverà una formulazione ufficiale in occasione della sinodo del 449²⁴. A Calcedonia si affermerà ripetutamente che la principale causa di convocazione del II concilio efesino era costituita dal timore di Teodosio II nei confronti di Nestorio, il cui intervento era "*opera del diavolo, ostile a Chiesa e a Impero*"²⁵.

¹⁹ Cfr. A.GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, I,2 825. Anche se il dualismo ipostatico di Nestorio oggi è oggetto di una valutazione più moderata, resta sostanzialmente negativo il giudizio di chi analizza, nella modesta evoluzione della sua speculazione desumibile attraverso i suoi scritti, la soluzione da lui posta a questa cristologia divisiva per contrastare chi gli rimproverava di predicare due Cristi. Per mantenersi a tutti i costi fedele alla sostanza della tradizione antiochena "*Nestorio restò impigliato per sempre nei suoi antichi schemi di pensiero, sia di natura filosofica che teologica*" (Grillmeier, *ibidem*). Gli si riconosce una prospettiva metodologicamente corretta: cercare l'unità e la distinzione in Cristo a livelli differenti: l'unità a livello del πρόσωπον, la distinzione a livello delle nature. Per un bilancio sull'opera di Nestorio v. L.SCIPIONI, *La controversia nestoriana*, in *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo da Teodosio a Gregorio Magno* (Atti dei Convegni Lincei, 45), Roma 1980, 381-413, e J.A.MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria*, 126.

²⁰ H.E. VII,30. Socrate imputa a Nestorio solo l'errore di rifiutare la *Theotokos*.

²¹ La memoria di tale distinzione - prima e dopo il concilio - sopravvive solo in poche fonti: oltre che nel già citato passo dell' *Historia* di Socrate, Ibas di Edessa, nella sua epistola ad Marim Persam, v. Perry, 111, dice che il problema posto in origine dal concilio non era rappresentato da Nestorio quanto invece da Cirillo (ACO IV, I, 138²⁸⁻³⁰). Dioscoro, scrivendo a Domno nel 448, afferma senza remore che Nestorio era stato deposto per aver rifiutato di recarsi al concilio di Efeso (Perry 346).

²² Per un'utile introduzione su questo tema v. AA.VV., *I canali di propaganda nel mondo antico*, a cura di M.Sordi, Milano 1976, 229-251.

²³ Un buon esempio è offerto da un passo della *Vita Eutymii* di Cirillo di Scitopoli: "*Nel cinquantaquattresimo anno della vita del grande Eutimio ebbe luogo il primo concilio ecumenico di Efeso. Il venerabile Sinodio riferì a Eutimio l'empissima eresia di Nestorio che aveva occupato per un po' di tempo la sede di Costantinopoli e turbato il mondo con le sue false dottrine; gli parlò anche dello zelo e della fede ortodossa di Cirillo, arcivescovo d'Alessandria, e di Acacio, vescovo di Melitene, aggiungendo: "Deve riunirsi a Efeso un concilio ecumenico contro Nestorio"* (cfr. Cirillo di Scitopoli, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, Bresseo di Teolo 1990, 132-133).

²⁴ Cfr. la lettera di convocazione del concilio inviata da Teodosio II a Elpidio comes sacrii consistorii: ACO II,I,1, 72⁵⁻⁷.

²⁵ Perry, 54.

Benchè non si possa escludere che l'imperatore, provvisto, secondo le fonti, di una adeguata formazione teologica, ritenesse Alessandria la reale rappresentante dell'ortodossia, è più verosimile che prendesse lucidamente coscienza del fatto che la propaganda antinestoriana avrebbe avuto sicuro appoggio da parte del popolo e dei monaci: "*Perché criticiamo soltanto Nestorio? Ci sono molti Nestori!*"²⁶ divenne lo slogan che giustificò la guerra aperta in varie regioni dell'impero per purgarle dall'infausta presenza dei seguaci di Nestorio²⁷.

I protagonisti di Efeso I, coloro che avevano firmato il patto di Unione, scomparvero nel giro di cinque anni. In questo vuoto di potere si spiega innanzitutto l'ascesa del monachesimo urbano e il rilievo assunto da Eutiche il cui programma — rendere la fede di Cirillo, quale era stata sancita nei *Dodici Capitoli*, la vera religione dell'Impero — a Teodosio parve soddisfacente.

Teodosio è descritto dalle fonti come debole, irresoluto, effeminato, facilmente manipolabile, "*a shadowy figure*"²⁸ insomma; anche chi voleva riscattarne l'immagine di *pious princeps*, liberandolo dalla colpa di essere l'imperatore del *Latrocinium*, ne ha sottolineato la debolezza e l'instabilità. Teodosio non fu solo succubo di Crisafio²⁹ la cui influenza è innegabile³⁰. La sua disponibilità a subire l'interferenza oltre che da parte degli esponenti palatini, dai monaci e dalle donne, è stata oggetto di studio³¹. Ma l'influenza esercitata, negli avvenimenti del V secolo, dalle donne della corte³², sopravvalutata dagli stessi contemporanei, è stata enfatizzata dagli storici antichi e dai moderni³³, e fra questi

²⁶ ACO II, I, 1, 118¹⁰.

²⁷ Quel che conserviamo degli Atti del II concilio efesino, in particolare i verbali delle ultime sessioni tramandatici in siriano, è pieno di questo odio antinestoriano: "*Che muoia l'intera razza nestoriana!*", v. ad es. Perry, 47, cfr. poi W.H.C.FREND, *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, in *Studies in Church History* 8, a cura di G.J.Curning e D.Baker, Cambridge 1972, 19-30; l'odio nei confronti dei nestoriani è vivissimo anche nelle pagine di storici copti contemporanei, v. R.MOUNIR SHOUCRI, *Ephesus II and Chalcedon*, 428 sgg.

²⁸ J.HARRIES, *Pious Princeps*, 35.

²⁹ P.BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 510: "*en toute cette affaire (il 'conciliabolo di Efeso') le débile Théodosie avait été manoeuvré par la faction dont Eutychés est l'inspirateur et Chrysaphios l'exécutif*".

³⁰ Per Crisafio ispiratore e organizzatore v. P.GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 311.

³¹ Per "*i poteri dietro il trono*": v. JONES, LRE, trad.it. I, 418; cfr. anche H.LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoretus*, Göttingen 1996, 132 sgg., K.M. RINGROSE, *Eunuchs as cultural mediators*, 85 sgg.

³² Alcuni interessanti precedenti sono stati studiati da M.MARCOS, *Emperatrices, obispos y corte imperial en época teodosiana: el caso de Justina*, in *Vescovi e pastori*, I, 142-162; v. specialmente 143: "*la naturaleza de los conflictos eclesiásticos y la ausencia de una línea coherente en la política religiosa de los emperadores ofrecian a las mujeres del entorno imperial un amplio margen de actuación por vías 'no-constitucionales'*".

³³ P.GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 321; M.J.BOROWSKI, *Pulcheria, Empress of Byzantium*, cit.

ultimi, in particolare da Kenneth Holum³⁴. Nei *palatia* di Oriente e Occidente si muovono donne intelligenti e risolte ma non capaci di imporre una linea politica. Pulcheria, come la cognata Eudocia, la nipote Licinia Eudossia, la zia Galla Placidia, la cugina Giusta Grata Onoria³⁵, svolsero un ruolo importante ma secondario nei movimenti d'opinione di questi anni. In particolare la 'più saggia' e 'bigotta' Pulcheria ben poco corrisponde al ritratto di "une Jeanne d'Arc de la papauté"³⁶; si trattava di una donna energica, certo, versata in affari, non estranea al commercio delle cariche e impegnata nell'oculata gestione dei suffragia³⁷, che dosando abilmente favori e vendette, sapeva tessere una rete persistente e segreta di controllo. Ma altre erano le forze che guidavano i giochi di potere³⁸, di fronte alle quali anche una porfirogenita doveva piegarsi, duttile strumento di volontà superiori.

Le più incisive interferenze vengono da parte dei monaci: principali rappresentanti dell'opinione popolare e suoi fomentatori, non potevano certo venir sottovalutati dall'imperatore.

Cherchez les moines: sono presenti in tutti i momenti più delicati del conflitto politico-ecclesiastico. Prima Dalmazio e in seguito Eutiche ebbero un ruolo decisivo nell'influenzare il cambiamento di politica religiosa negli anni che seguirono al I concilio di Efeso. Le lettere di Simone Stilite, di Giacomo e di Baradato ai Siri erano servite molto più che le minacce di esilio a far accettare la *Formula di Unione* dagli antiocheni³⁹. I *leaders* monastici, efficacemente definiti dal Frend "monastic politicians"⁴⁰, godevano di tale considerazione da avere accesso diretto all'imperatore. I funzionari di palazzo e gli eunuchi erano gli esponenti più assidui delle loro clientele: non a caso una fonte tarda li descrive come coloro che

³⁴ K.HOLUM, *Theodosian Empresses*, 79 sgg.

³⁵ Per il protagonismo delle donne della famiglia imperiale nelle vicende politiche di questi anni, v. R.TEJA, *Feminismo, religión y política en la antigüedad tardía*, in *Espania. Studis d'Antiquitat Tardana oferts en homenatge al professor Per de Palol i Salleras*, Barcelona 1996, 267-274 (ora in *Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, 215-232).

³⁶ P. GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie*, 321.

³⁷ "Le dignità hanno valore economico per i dignitari, tanto che vengono fatte oggetto di acquisto pecuniario o di vendita", cfr. A.CARILE, *Gerarchie e Caste*, in XLVª Settimana del CISAM, *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Spoleto 1998, 137; ID, *Ricchezza e povertà negli 'specula principum' bizantini dal VI al X secolo*, in *Specula principum*, a cura di A.De Benedictis e A.Pisapia, Frankfurt 1999, 12 n.53; v. anche G.KOLIAS, *Ämter- und Würdenkauf im Früh und Mittelbyzantinischen Reich*, Athen 1939, 35.

³⁸ J.HARRIES, *Pius Princeps: Theodosius II and Fifth Century Constantinople*, in *New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, (4th-13th Centuries*, 26th Spring Symposium of Byzantine Studies, S.Andrew, March 1992), a cura di P.Magdalino, Belfast 1994, 36.

³⁹ E.HONIGMANN, *The Monks Symeon, Jacobus and Baradatus*, in ID., *Patristic Studies*, Città del Vaticano 1953, 92-100.

⁴⁰ W.H.C.FREND, *The Monks and the End and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in *Past and Present* 54, Oxford 1972, 17.

“vivevano a palazzo come fosse un monastero”⁴¹. Teodosio li aveva in grande stima e ne ricevette in cambio lealtà: attraverso loro aveva in pugno l'opinione popolare, anche quella delle genti rurali non ellenofone.

La propaganda antinestoriana concepita per coagulare il consenso proprio di questi strati popolari costituiva un efficace canale di riconoscimento per l'autorità imperiale.

Il duofisismo agli occhi della gente era una novità e, si sa, le novità minacciano le certezze quotidiane⁴². Il misonismo in chiave teologica è uno strumento utile per comprendere la opposizione degli alessandrini alle posizioni dottrinali degli antiocheni. Celestino, contro Nestorio, aveva utilizzato proprio il termine *novitas* come accusa: *novitas novi dogmatis pravitas*⁴³. Dioscoro a Efeso II abilmente si auto-promuove “guardiano della fede”, il φύλαξ τῆς πίστεως che saldamente difende la tradizione: “nessuno determini ciò che è già stato determinato” (οὐδείς τυποῖ τὰ τετυπωμένα)⁴⁴.

Ma alla base dell'adesione popolare alla dottrina dell'unica natura c'erano motivazioni ancora più profonde. In pagine di grande raffinatezza il Kazhdan ha spiegato i perché dell'ardente coinvolgimento dell'*homo byzantinus* nelle dispute cristologiche, “cosa cercavano gli uomini in esse, e come cercavano di comprendere se stessi e il proprio mondo in termini e idee teologiche”⁴⁵, in sostanza che cosa la religione era in grado di offrire agli uomini nella loro vita quotidiana. La discussione sul rapporto, nell'unico Gesù Cristo, delle due nature, l'umana e la divina, era molto di più che una vana logomachia.

L'incarnazione in prospettiva escatologica era avvertita come un avvenimento decisivo. Ma interpretata come l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo⁴⁶

⁴¹ Giovanni Rufo, *Vita Petri Iberi*, 16.

⁴² Il neoterismo è sinonimo di pericolo e sovversione, v. N.H.BAYNES, *The Thought-World of East Rome* in ID., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 24-46; per l'opposizione ortodossia-eresia assimilata a quella *vetustas-novitas* v. anche M.SIMONETTI, *Haereticum non facit ignorantia: una nota in Facundo di Ermiane e la sua difesa dei Tre Capitoli*, «Orpheus» 1 (1980), 101 sgg. L'ortodossia era sentita come aderenza alla Scrittura e l'eterodossia come empia esegesi: nel 429 a Cirillo era costato un certo sforzo convincere i monaci che il termine *Theotokos* era una espressione ortodossa anche se priva di 'garanzia' biblica (Cirillo, ep. 1 *ad monachos*, PG 77³⁻⁴⁰ e anche ACO I,1,1, 5) ma alla fine ci era riuscito.

⁴³ Celestino, ep. 4,1 (PL 50 col 431). L'indicazione della devianza come *novitas* è presente anche in scritti di papa Leone: “*vetustatis norma servetur*”, ep. 129, PL 54, col. 1077B.

⁴⁴ V. ACO II,1,1,89¹⁹. Il diverbio fra Eusebio e Dioscoro a Efeso II è interessante. Dioscoro si era trincerato in una ostinata difesa della immutabilità della tradizione: “*Io ho detto 'scruto', non innovo. Dio ci ha dato questo comandamento: scrutate le scritture. Colui che le scruta non innova*”. Anche a Calcedonia gli egiziani si ostinano in questa posizione: “*Nessuno ammetta una sottrazione, nessuno accetti un'addizione. L'imperatore ortodosso l'ha ordinato*”, v. ACO II,1,1, 91²⁰.

⁴⁵ A. KAZHDAN, G. CONSTABLE, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982, 78.

⁴⁶ Ciò che il NT chiama la *Kenosis* di Dio (Paolo, ep. ai Filippesi 2,7).

implicava una sorta di ontologia dell'indebolimento del divino con risvolti pericolosi. Se Cristo non fosse Dio, ma solo un suo strumento e uguale a noi, come potrebbe sconfiggere la morte? Era in gioco la salvezza dell'uomo.

Professando la divisione del *Logos* in due persone distinte Nestorio, all'intelligenza e alla sensibilità popolare, suggeriva che si adorasse un essere diverso da Dio, e questo recava in sé il pericolo della nullità dei sacramenti.

Non fu possibile convincere il popolo e fu impossibile convincere i vescovi che questa cristologia non comportava l'esistenza di due Cristi.

Un intreccio profondo che affonda le sue radici nella mentalità e nella psicologia collettiva legava l'odio contro i nestoriani all'intolleranza contro gli ebrei, il popolo deicida ostinato a non riconoscere che le profezie dell'Antico Testamento si sono compiute con l'avvento di Cristo⁴⁷. L'antigiudaismo intollerante e aggressivo è una componente costante della religiosità popolare⁴⁸. Agli occhi dei semplici questa teologia poteva condurre all'assoluzione degli ebrei, per questo Calcedonia sarà da loro non solo accettata ma addirittura salutata con sollievo: i loro padri avevano ucciso un uomo, non Dio.

Nella *lettera dei Giudei all'imperatore Marciano*⁴⁹, contenuta in un *dossier* anticalcedonese⁵⁰, nella *Chronica* dello Ps.Dionisio⁵¹ e in quella di Michele il Siro⁵², gli ebrei di Costantinopoli chiedevano di essere liberati dall'accusa di aver crocifisso Dio, visto che, a loro giudizio, Calcedonia aveva stabilito che Cristo era solo un uomo:

*"All'imperatore misericordioso il popolo degli ebrei. Per tutto questo tempo siamo stati considerati come se fosse stato un Dio colui che i nostri padri hanno crocifisso. Ma dopo che si è riunita questa sinodo in Calcedonia, si è dimostrato che era un uomo colui che è stato messo in croce e non un Dio. Per questo chiediamo che tale colpa venga a noi rimessa, e che le sinagoghe vengano a noi restituite"*⁵³.

Tale scritto venne affisso "con estrema audacia" sulla porta di un bagno pubblico.

⁴⁷ A.SCHARF, *Byzantine Jewry. From Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.

⁴⁸ E non solo di quella popolare. Dobbiamo attendere duemila anni e giungere ai nostri giorni, a papa Giovanni XXIII, perché nella preghiera della liturgia del venerdì santo nell'ultima dedicata ai giudei ("*oremus et pro perfidis iudaeis*") fosse tolto quell'aggettivo sferzante, *perfidis*. Da quel primo pertugio s'è spalancato un portone e Giovanni Paolo II si è rivolto ai giudei chiamandoli "*fratelli maggiori*" quindi, nell'anno giubilare del 2000, ha chiesto perdono per la responsabilità, diretta o indiretta, per la Shoà.

⁴⁹ L.VAN ROMPAY, *A Letter of the Jews to the Emperor Marcian Concerning the Council of Chalcedon*, «*Orientalia Lovaniensis Periodica*» 12 (1981), 215-224, W.H.C.FREND, *The Rise*, 31 n.3.

⁵⁰ A.DE HALLEUX, *Un fragment philoxénien inédit de polémique anti-chalcédonienne*, in *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J.P.M.Van der Ploeg*, a cura di W.C.Delsman, Kevelaer 1982, 431.

⁵¹ *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, I, ed. I.B. Chabot (CSCO SS, 3,2), Paris 1927, 226, 10-19; trad. Lovanii 1949, 168.

⁵² *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. e trad. francese di J.B.Chabot, Paris 1899-1924, II,91.

⁵³ Ps. Dyonisum, *Chronicon*, 168.

Mario Mercatore in uno dei suoi *sermones* scrive che uno dei partigiani di Nestorio aveva detto che uno è il figlio che ha sofferto, altro è il Dio Logos: l'empietà dei Giudei non si è scagliata contro Dio ma contro un uomo⁵⁴. La lettera di Filosseno di Mabbug (†523) ai monaci del monastero di Beth Gawgal⁵⁵, situato in territorio persiano, vicino a Nisibi, contiene un'ampia sezione cristologica, una sorta di presentazione della tradizione eresiologicala da cui prende le mosse il nestorianesimo. La dottrina dei "due figli" ha origine dal giudaismo: Filosseno distingue fra gli ebrei che crocifissero Cristo, e quelli che lo accettarono, ma solo come uomo, e non come Dio. Meno teologo e più polemista, Simeone di Beth Arsham (†540), nella sua lettera sull'eresia nestoriana, mostrando "da dove viene e come giunse alla terra dei Persiani"⁵⁶, scrive che l'errore nestoriano è iniziato con Annas e Caifas per i quali Gesù non era che un uomo. In una linea successiva che va da Simon Mago, Ebion, Artemone, Paolo di Samosata, Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, a Nestorio, da Nestorio e Teodoreto di Cirro, giunge poi fino ad Ibas che ha diffuso l'eresia dicendo: "Io non invidio Cristo che è divenuto Dio, e fu chiamato Dio, perché era un uomo come me e della mia stessa natura"⁵⁷. L'accusa di aver pronunciato tali parole venne rivolta contro Ibas in una delle ultime sessioni del II Concilio di Efeso. Sono una decina i membri del suo clero e i monaci che testimoniano in tal senso⁵⁸.

Queste erano le motivazioni che spingevano le masse ad aderire alla dottrina dell'unica natura, ma il monofisismo offriva soprattutto un sostegno ideologico alla continuità e all'unità dell'impero. L'ideologia imperiale si era ormai a tal punto identificata con gli sviluppi teologici del monoteismo⁵⁹ che nella presentazione ufficiale del potere del βασιλεύς non si poteva prescindere dalla rivendicazione di una sua responsabilità suprema nella difesa della ortodossia. Allo stesso modo in cui il capo della chiesa è Cristo, il garante dell'esercizio – pacifico – della pietà è l'imperatore.

"Grande è la fede dell'imperatore! Molti anni al guardiano della fede! Molti anni al pio imperatore, all'imperatore vescovo (τῷ ἀρχιερεὶ βασιλεῖ)!⁶⁰"

Così acclama la sinodo che ha condannato Eutiche a Costantinopoli nel 448⁶¹. I vescovi non si consegnano al potere politico dell'imperatore ma all'imperatore

⁵⁴ Mario Mercatore, *Sermones* 21.22 (ACO I,5, 31-38). Per le dichiarazioni di Acacio di Melitene e Teodoto d'Ancira v. ACO I,1,2, 38.

⁵⁵ A.DE HALLEUX, *Le deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gawgal*, «Le Muséon» 96 (1983), 5-79.

⁵⁶ Assemani, BO I,346-358.

⁵⁷ Ibidem, 350.

⁵⁸ Perry, 100-108; v. anche W.C.H.FREND, *The Rise*, 31 n.3.

⁵⁹ A.M.ORSELLI, *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione col sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLVª Settimana del CISAM, Spoleto 1998, 916.

⁶⁰ Queste acclamazioni vengono pronunciate nella *endemousa* del 448. A tal proposito v. A.PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, a cura di A.Carile, Bologna 1990, 35.

⁶¹ ACO II,1,1, 138²⁸.

come strumento di un ordine cosmico, competente e responsabile per la chiesa e per lo stato. La lealtà all'imperatore garante dell'unità e della pace è rispecchiata dalle acclamazioni del popolo di Edessa:

*"Un solo Dio, vittoria ai romani. Lunga vita all'impero romano. Molte vittorie a Teodosio... Che sia conservata la Romania!"*⁶²

Il fatto che l'unità della divinità sia associata alle vittorie di Teodosio è significativo. L'unità dogmatica era premessa e fondamento dell'unità imperiale⁶³, idea non solo presente nelle lettere o nella legislazione imperiale ma acquisita anche dai pontefici romani che consideravano l'eresia come *dissentio*, e dunque scisma⁶⁴. Avvalendosi di un vocabolario squisitamente politico, Leone sottolinea la solidarietà fra chiesa e *res publica*: l'eterodossia è la peggiore nemica del *corpus unitatis catholicae*⁶⁵. Dissidenza politica ed eresia finiscono così per equivalersi.

Come esasperazione ed estremizzazione del monoteismo e delle sue implicazioni politiche⁶⁶, il monofisismo oltre a garantire l'appoggio del popolo e delle masse monastiche, era giustificazione teologica di uno *slogan* politico. Il Cristo diviso della teologia nestoriana avrebbe potuto infrangere il principio di unità di governo e introdurre lo scisma nel concetto della monarchia imperiale. Non a caso Marciano sarà considerato dopo Calcedonia *"il nuovo Assiro"*⁶⁷ che, dividendo Cristo, ha spezzato l'unità dell'impero⁶⁸. Da allora il *"potere barbaro crebbe"*⁶⁹.

Come abbiamo già constatato, d'altro segno ma altrettanto politiche saranno le motivazioni che spinsero Marciano a farsi difensore della cristologia duofisita: l'impegno da lui posto nell'annullare, attraverso un nuovo concilio ecumenico, il II concilio di Efeso, rispondeva alla volontà di porre le basi del riconoscimento del proprio potere personale per il quale erano necessarie l'approvazione e l'appoggio del collega occidentale, l'Augusto Valentiniano⁷⁰. Inoltre l'alleanza con Roma

⁶² Perry, 46-48.

⁶³ G.BARDY, *Le sens de l'unité dans l'Eglise et les controverses du V siècle*, «Année Théologique» (1948), 156-173.

⁶⁴ I due vocaboli diventano sinonimi, v. C.PIETRI, *L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine, IV^e-V^e s.*, «Augustinianum» 25 (1985), 878.

⁶⁵ Ep. 118 (PL 54, col.1040), e ep. 145, (ibidem, col. 1113).

⁶⁶ E.PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, München 1935; *Il monoteismo como problema político*, trad. sp. Madrid 1999.

⁶⁷ Michele il Siro, *Chron.*, VIII,11, 69-88.

⁶⁸ Ibidem VIII,14, 122.

⁶⁹ Ibidem VIII,12.

⁷⁰ L'augusta Aelia Galla Placidia, figlia di Teodosio I e di Galla, sorellastra di Onorio e di Arcadio, aveva adornato la chiesa di S.Giovanni Evangelista a Ravenna con un mosaico che la rappresentava con i due figli, Valentiniano III e Onoria, e la coppia imperiale in Oriente, Teodosio II e Eudocia e gli imperatori a cui li univano vincoli familiari o dinastici: Graziano, Valentiniano II, Teodosio I, Arcadio e Eudossia sino a Costantino il Grande e Costanzo II (Agnello, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, MGH, Script. Rer. Langobar., 307, V. poi in Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* I,2, l'anonimo *De dedicatione ecclesiae Sancti Iohannis Evangelistae* del sec. XIII-XIV). Il mosaico raffigurava in un certo senso un sentimento di solidarietà familiare da cui Marciano sapeva che sarebbe stato

puntava al riconoscimento delle prerogative politico-giurisdizionali di Costantinopoli. Alla definizione ortodossa si giunge anche attraverso una politica ricattatoria imposta da una sede alle altre, in cui il gioco delle alleanze tattiche finisce con l'essere risolutivo⁷¹.

V.1.2 DALLA PACE ALLA GUERRA: LA INTELLINGHENTZJIA DI TEODOSIO II

In talune opzioni della politica internazionale di Teodosio, ispirate e condotte da Crisafio, strettamente connesse con le vicissitudini belliche degli anni 440-449, possiamo rintracciare ulteriori elementi di comprensione per il conflitto politico-ecclesiastico.

Fino ad allora la strategia adottata dall'imperatore nei confronti degli Unni, che intensificavano le loro minacciose pressioni ai confini dell'impero, era consistita nel patteggiarne la ritirata con onerosi tributi. Quasi mai sino a quel momento le spedizioni militari erano state coronate da esiti positivi. Dovendo scegliere fra i costi di una nuova campagna in cui scarse sarebbero state le possibilità di vittoria e in cui, alle spese più propriamente militari, la spietatezza di quel popolo nomade, estremamente mobile, avrebbe aggiunto altri costi umani (l'annientamento della popolazione di vasti territori) ed economici (gravi danni all'agricoltura⁷²), Teodosio, consigliato dal fido ministro, scelse di non scendere in armi contro gli avversari⁷³. Oltretutto, se l'avesse fatto, i fronti si sarebbero moltiplicati: oltre agli Unni, premevano anche Persiani, Vandali, Isaurici, Saraceni, Etiopi, Blemmiti e altre tribù nomadi⁷⁴.

La politica di Teodosio, oltre a cercare di mantenere la pace scongiurando il ripetersi degli eventi del 441-443, salvava da duri problemi finanziari una gran parte della popolazione dell'Est, che nell'ultimo decennio della prima metà del V secolo aveva sofferto a causa di assedi, terremoti, carestie, epidemie⁷⁵; una politica

completamente escluso. Pulcheria rappresentava il vincolo con la dinastia, ma questo non era sufficiente per proteggerlo da accuse di illegittimità. Era necessario l'appoggio dell'ultimo erede della dinastia teodosiana e quello del vescovo di Roma.

⁷¹ C.H.WILLIAMS, *Christology and Church-state Relations*, «Church History» 20 (1951), 17-23.

⁷² A.CARILE, *I nomadi nelle fonti bizantine*, in XXXV^a Settimana del CISAM, *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*, Spoleto 1988, 55-87.

⁷³ V. M.WHITBY, *From Frontier to Palace: the Personal Role of the Emperor in Diplomacy*, in *Byzantine Diplomacy A.D. 300-800: Means and Ends*, a cura di J.Shepard e S.Franklin, Papers from the 24th. Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, S. Alldershot 1992, 295-303.

⁷⁴ E.A.THOMPSON, *The Huns*, 95-96.

⁷⁵ Nestorio, *Le livre de Héraclide*, 318, descrive la disperata situazione vissuta in Oriente negli anni delle due grandi invasioni di Attila (441-443 e 447): «Il popolo era stato annientato dalle pestilenze e dalla fame, dalla mancanza di piogge, poi dalle grandini, dal caldo e da tremendi terremoti, poi dalla cattività, dal terrore e da ogni sorta di mali. Due incursioni al confine coi barbari e gli Sciti, stavano distruggendo tutto e rendendo il popolo

demografico-economico-territoriale che, aprendo il circuito degli scambi, finì col favorire i mercanti che animavano il sistema dei traffici e delle comunicazioni, l'ἐμπορικόν. Quei piccoli *negotiatores* che, se sfidati, potevano mettere a repentaglio l'ordine politico, insieme con altri gruppi sociali non del tutto sprovvisti di mezzi economici e di capacità professionali, seguirono Crisafio e gli restarono fedeli nel monofisismo⁷⁶. Ne uscirono invece svantaggiati i membri della classe senatoria; erano loro che si vedevano addossato il prezzo della pace⁷⁷. Per pagare le imposizioni pretese da Attila, Teodosio II fu infatti costretto a prendere misure fiscali a loro spese.

Le tensioni suscitate dal risvolto più oppressivo del centralismo imperiale tardoantico, lo schiacciante fiscalismo, cessarono solo quando il successore di Teodosio, Marciano, (dietro al quale c'era l'influente *magister militum* Aspar), impresso una svolta decisiva alle relazioni con le *gentes externae*⁷⁸: rifiutò di versare agli Unni il consueto tributo e si preparò ad attaccarli sui confini orientali, mentre erano impegnati in Italia. La cessazione dei sussidi al nemico comportò una riduzione del peso delle imposte e immediati sgravi fiscali per la classe senatoriale: fra l'11 ottobre 450 e il 18 gennaio 451 Marciano emanò un editto indirizzato a Palladio, *praefecto praetorio Orientis*, che aboliva il *follis*, la tassa sulle proprietà senatoriali. Una ulteriore misura riduceva il numero dei senatori soggetti all'oneroso obbligo del *praetorium*⁷⁹.

La politica di Marciano, che portò rapidamente alla sconfitta della amministrazione fiscale e della politica anti-senatoriale di Crisafio, viene descritta in termini elogiativi dallo storico Prisco di *Panium*⁸⁰, "the universally recognized as

prigioniero, e così sconvolto, non aveva alcuna speranza di riscatto". V. anche C.ZUCKERMAN, *L'Empire d'Orient et le Huns*, Paris 1994.

⁷⁶ Per le simpatie di Teodosio verso le "non-aristocratic classes: craftsmen, merchants and manufacturers" cfr. W.H.C.FREND, *The Monks*, 16.

⁷⁷ Chron. Min. II,82, MGH AA IX.

⁷⁸ Negli ultimi venti anni le province romane orientali erano state sottoposte a una duplice minaccia: Attila sul Danubio e i Vandali nelle vie marittime attraverso il Mediterraneo dall'Africa. Un episodio raccontatoci da Evagrio, HE II,1-2,74, cerca di motivare la politica di non intervento scelta da Marciano nei confronti dei Vandali di contro alla ripresa delle ostilità contro gli Unni: mentre stava combattendo contro i Vandali al fianco di Aspar negli anni 431-432, Marciano cadde nelle mani del nemico; Genserico, in visita nel campo dei prigionieri, era rimasto stupefatto osservando che un'aquila era volata verso il soldato, addormentatosi a causa della calura estiva, ed era rimasta ferma in volo perpendicolarmente fra lui e il sole per procurargli sollievo. Presagendo nel prodigio l'avvenire del militare, Genserico l'aveva liberato facendogli giurare che una volta asceso al trono d'Oriente non avrebbe mosso guerra contro il suo popolo. Un distratto traduttore (v. la *Storia Ecclesiastica* di Evagrio a cura di F.Carcione, Roma 1998, 74) ha sostituito l'aquila con un angelo. A dissipare ogni dubbio sarebbe bastato il ricordo della splendida evocazione dell'apoteosi di un imperatore, Settimio Severo, nella *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*, di Erodiano: "la sua anima saliva come aquila al cielo" (IV,2).

⁷⁹ CJ XII,2,2 e CTh. II, II^a novella di Marciano; v. T.E.GREGORY, *Vox populi*, 194 n.22 e 23.

⁸⁰ PLRE II, 906, Priscus¹.

*the standard authority for the events of the years in question*⁸¹, il cui legame con alcuni esponenti dell'alta società costantinopolitana (ad esempio con Massimino⁸²; in qualità di *assessor* apparteneva poi alla οἰκία di Eufemio, il supervisore della politica marciana⁸³) di cui era il portavoce ufficiale, spiega, secondo il Thompson, l'antipatia e il risentimento nei confronti dell'ultimo erede della dinastia teodosiana in Oriente, antipatia che da lui mutuano molti storici, in particolare Evagrio.

È stato osservato che fu certamente il pregiudizio religioso — Teodosio II è universalmente ricordato come l'imperatore del *Latrocinium* e Crisafio come l'eminenza grigia di questo concilio — a spingere gli storici a formulare un giudizio così duro sulla politica fiscale di Teodosio e Crisafio⁸⁴ (vista invece con grande rispetto dalla storiografia monofisita⁸⁵); ma non fu forse la politica tributaria che danneggiava gli strati abbienti dell'ordine senatorio avvezzi a privilegi e immunità imperiali a influenzare gli orientamenti religiosi, soprattutto nella classe alta?

Senza dubbio la politica della spesa pubblica creò delusioni e malcontenti svelando quanto fossero precari certi equilibri. Dopo l'avvento al trono di Marciano gli esponenti della classe aristocratica scelsero l'ortodossia calcedonese come elaborazione di una strategia volta alla difesa dei propri privilegi socio-economici oltre che alla concreta difesa delle prerogative politico-istituzionali del proprio gruppo sociale: attorno alla ortodossia calcedonese si realizzò la composizione di una solidarietà di classe in cui l'adesione teologica è in gran misura strumentale.

Nel regno di Teodosio II le alte sfere dell'Impero, i capi dei dipartimenti governativi, i consiglieri e i consulenti più fidati dell'imperatore, i professionisti della guerra e quelli delle tasse, costituiscono un gruppo che nella dialettica tutt'altro che pacifica fra ceti è riuscito a imporsi come elemento risolutivo nei rapporti fra corte imperiale e popolo più o meno esigente e riottoso.

La classe dei notabili, composta da figure di spicco che collaborano con il potere imperiale e fanno parte dell'amministrazione in qualità di funzionari preposti agli *scrinia*, si spartisce il monopolio del potere costituendo "il vertice di quella piramide immaginaria che collegava alla corte imperiale una rete discreta ma persistente di persuasione esercitata dalle classi colte"⁸⁶.

⁸¹ E.A. THOMPSON, *The Huns*, 222. Prisco (fr. 15) è l'artefice della visione, che perdura nelle cronache successive del regno marciano come nuova età dell'oro (Teofane, *Chronogr.* AM 5946: καὶ ἦν ἐκεῖνα τὰ ἔτη κυρίως τῆ τοῦ βασιλέως χρηστότητι; Giovanni Lido, *De Mag.*, III,43, 132: Μαρκιανὸν τὸν μέτριον; Prisco, fr. 15); visione che, secondo il Thompson, ha pesantemente condizionato anche gli storici d'oggi.

⁸² PLRE II, 743 Maximinus¹¹.

⁸³ PLRE II, Euphemius.

⁸⁴ "In all, it is idle to speak of the 'weakness' of Chrysaphius' policy on the Danube frontier. No other course was open to him than a policy of subsidies", v. E.A. THOMPSON, *The Huns*, 220.

⁸⁵ Giovanni Malalas, *Chronogr.* 358, certamente esagera quando dice che Teodosio era assai amato dal senato.

⁸⁶ P. BROWN, *Potere e cristianesimo*, 101. Per la struttura piramidale della gerarchia civile imperiale, v. A. CAMERON, *Circus factions*, 81, oltre alle classiche pagine di V. BREHIER, *Les Institutions de l'Empire*, 195 sgg.

Come filtro, segretario mediatore confidente, l'eunuco, il favorito dell'imperatore che al di là di una effettiva posizione gerarchica — Crisafio era un subordinato del *praepositus sacri cubiculi* Urbicio — poteva “*trasgredire quel silenzio cerimoniale che regnava abitualmente al cospetto dell'imperatore*”⁸⁷; forse aveva voce anche nel reclutamento del personale. Certamente esercitava pressioni a cui era pericoloso resistere soprattutto quando si proponevano di allargare la base del consenso alla politica religiosa imperiale: Flaviano lo aveva compreso a sue spese.

“*An account of Theodosius' reign based on the careers of officeholders has yet to be written*”⁸⁸: si tratterebbe di una linea di indagine davvero interessante in grado di mostrare al di là di ogni aspettativa fino a che punto per questi funzionari la religione fosse uno strumento, oltre che di ascesa, di lotta e di sopravvivenza politica.

Nella sommossa di Edessa durante la prima inchiesta del 12 aprile 449 il popolo acclama con entusiasmo, oltre al nome dell'imperatore, quelli delle più alte cariche, i sommi poteri dell'impero orientale, l'*équipe* di Crisafio:

*“Ai nostri sovrani molte vittorie! Che cresca il trionfo di Teodosio! A Te, l'unico Dio! Dà a Teodosio la vittoria! Molti anni agli eparchi! A Protogene molti anni! A Nomo molti anni! A Crisafio molti anni! A Urbicio molti anni! Al patrizio Anatolio molti anni! A Senatore molti anni! Al conte Teodosio molti anni! Molti anni a Chaereas!”*⁸⁹

Da questa e da altre serie di εὐφημῖαι registrate nei verbali siriaci emerge la stratificazione degli organici meticolosamente gerarchizzata⁹⁰: i nomi di Protogene, *praefectus praetorio Orientis*, di Nomo *quaestor Sacri palatii*, di Urbicio *praepositus sacri cubiculi*, di Anatolio *magister militum* e patrizio, poi del *comes* Teodosio, infine del *praeses* Chaereas, sono ritmicamente acclamati secondo la prassi ormai consolidata.

Negli anni '40 del V secolo la politica di Teodosio II era difesa da questo gruppo di senatori relativamente illuminati⁹¹, una élite circoscritta che esercitava una efficace azione di condizionamento e di equilibrio rispetto alla corte imperiale e ai gruppi di pressione interni ed esterni: Senatore, console nel 436, corrispondente

⁸⁷ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, 96.

⁸⁸ J.HARRIS, *Theodosius II*, 36 n.3; emergerebbero molte carriere non standardizzate in questo periodo; la simultaneità delle cariche di Fiorenzo, *praefectus urbi*, *praefectus praetorio* e *consul* sembra essere sfuggita al Cameron; anche Ciro di Panopoli pare avesse esercitato contemporaneamente le due prefetture.

⁸⁹ Perry, 46-48.

⁹⁰ La menzione di Crisafio mostra, contro l'opinione sino ad ora accettata, v. R.DELMAIRE, *Les dignitaires laïcs*, 144, e E.CHRYSSOS, *Die Amaler-Herrschaft in Italien und das Imperium Romanum*, «Byzantion» 51 (1981), 467, che le più alte cariche, nelle acclamazioni del popolo, non vengono ricordate nell'ordine della formale gerarchia: rimandiamo a tal proposito a H.SCHOLTEN, *Der Eunuch in Kaisernähe*, 115-116; v. poi A.F.NORMAN, *Gradations in Later Municipal Society*, «JRS» 48 (1958), 79-85.

⁹¹ Per tutti loro una sintetica nota in R.GUILLAND, *Patrices des IV^e et V^e siècles*, 140-174.

di Teodoro che gli professa grande stima, fu insieme ad Anatolio responsabile delle timide e costose negoziazioni con gli Unni che precedettero il trattato del 443⁹²; Anatolio, firmatario di altri due trattati, *consul* a sua volta nel 440, patrizio, *magister militum praesentialis*, era strettamente vincolato a Nomo con il quale nel 450 aveva condotto una spedizione presso l'accampamento di Attila. Nomo, console nel 445 dopo aver rivestito la carica prestigiosa di *magister officiorum*, viene descritto dal nipote di Cirillo come "colui che ha fra le mani il controllo del mondo intero"⁹³, un uomo insomma di illimitato potere. Indagini prosopografiche documentano che anche Urbicio⁹⁴, benchè scavalcato da Crisafio all'interno del *cubiculum* quanto a considerazione personale, aveva un posto importante nello *staff* di Teodosio.

Molti di costoro che non solo avevano sostenuto con il loro prestigio ma che, strettamente associati all'eunuco nella impresa di placare i nemici dell'impero, avevano personalmente condotto la politica di sussidi, — Anatolio, Nomo, Senatore, Protogene insieme a Fiorenzo, un altro uomo di Teodosio II — appena due anni dopo, nel concilio di Calcedonia, siedono fra i membri del senato di Costantinopoli e i dignitari laici come rappresentanti dell'imperatore Marciano, e appoggiano una politica religiosa opposta a quella di Teodosio, e opposta a quella di chi li aveva acclamati nelle strade di Edessa, zelanti difensori di una nuova ortodossia. Emerge come elemento risolutivo nella nostra indagine la versatilità e flessibilità non solo della classe dirigente ecclesiastica — i vescovi-camaleonti — ma anche di quella laica; grazie alla flessibilità e adattabilità di un impianto ideologico e a una notevole energia di coesione questi liberali illuminati sopravvissero anche alla dissoluzione di quello stesso sistema politico attraverso il quale si erano imposti e avevano fatto carriera, e mantennero una grande capacità di influenza politica nella nuova realtà, diffondendola ulteriormente legittimata.

Questi spregiudicati politici del V secolo sapevano che nessuna autorità si impone se non riesce a coagulare una qualche forma di consenso, a indirizzare comportamenti, a recepire e a mediare esigenze plurime, a formare cioè quella che, forse con qualche forzatura, chiamiamo opinione pubblica.

V.2 FRA CONSENSO E OPPOSIZIONE: IL MILIEUX CIVILE E I PROCESSI DI POLARIZZAZIONE SOCIALE

Gli Atti ci restituiscono una immagine assai viva non solo della prassi e dell'esercizio del potere ai livelli alti della politica, ma anche delle vicende della vita quotidiana dentro la città, involucro che racchiude antiche e nuove forze sociali e che intensifica le loro relazioni interne. Spostando il punto di osservazione potremmo dire che dietro il conflitto per l'ortodossia si nasconde una competizione per la guida cittadina, per il controllo cioè di quelle sezioni di popolo da cui dipendeva la vita politico-economica della città.

⁹² W.N.BAYLESS, *The Treaty with the Huns of 443*, «AJPh» 97 (1976), 176-179.

⁹³ ACO II,1,1 21³⁷.

⁹⁴ PLRE II,1188-1190 Urbicius¹, H.SCHOLTEN, *Der Eunuch in Kaisernähe*, 237-239.

Lo scorcio della vita municipale di Edessa, già più volte riproposto in queste pagine, offre una immagine concreta delle componenti della società cittadina fra chiesa locale e una burocrazia di livello regionale ben organizzata: secondo il protocollo delle cerimonie urbane tardoantiche⁹⁵ il popolo che va incontro al governatore provinciale Chaereas ai cancelli, dove è atteso, e lo accompagna dentro la città, in chiesa, e poi fin nella sala di udienza, viene menzionato gerarchicamente stratificato e ricordato in tutte le sue classi. Gli Atti siriaci contengono distinte elencazioni di gruppi di popolazione che evidenziano come ciascuna categoria separata all'interno della città — *omnis aetas et dignitas* — trovi nella cerimonia di benvenuto il posto che le compete, come emerge dalla petizione che lo stesso Chaereas trasmette ai comandi costantinopolitani:

*“L'intero corpo del clero della santa cattolica chiesa di Edessa, accompagnato dai capi dei principali che assumevano la direzione dei monaci, i saggi, si riunirono e mi presentarono una petizione contenente alcune risoluzioni, autorizzata anche da altri inferiori a loro per rango, come ad esempio gli artigiani ed altri la cui vita si svolge nel lavoro quotidiano del campo. Altri ancora, più in basso, avallarono la petizione”*⁹⁶.

La petizione che sollecita la *καθαίρεσις* di Ibas è firmata dall'intero corpo dei chierici, degli archimandriti, dei monaci, di coloro che hanno emesso i voti, dei dignitari civili, delle autorità municipali, degli ufficiali e degli *honorati*, (compreso il *comes* Teodosio⁹⁷), dai rappresentanti del collegio degli Armeni, dei Persiani, dei Siri, poi dagli artigiani e infine da contadini. Oltre alla richiesta formale di deposizione del vescovo, il governatore Chaereas deve inviare a Costantinopoli, secondo la prassi, il protocollo contenente le acclamazioni popolari.

Benchè la terminologia delle funzioni sociali nella traduzione siriana dei verbali di Efeso II abbia perduto precisione, non è del tutto impossibile cogliere certe sfumature nelle titolature della gerarchia civile o amministrativa: la trascrizione siriana di termini greci ci permette di distinguere i detentori di cariche municipali (*ἐπίσημοι, ἄξιωματικοί* e *πολιτευόμενοι*) dagli alti funzionari imperiali (*ἄρχοντες*).

Sei fra gli ufficiali civili che aderiscono alla petizione — Costantino, Bio, Gaina, Asclepio, Andrea, Eusebio — sono quasi certamente membri della curia cittadine; Aureliano, definito principe, è verisimilmente il *princeps* dell'*officium* di governatore o il *primus curiae*. Abgario *scholasticus* è pure un curiale. Dopo i gradi alti dell'amministrazione e della burocrazia, i livelli intermedi della gerarchia — identificabili con la classe dei *curiales* composta in genere da notabili cittadini e da esponenti della grande e media proprietà fondiaria di estrazione provinciale — emergono come gruppo di governo locale.

⁹⁵ Per le cerimonie di *adventus* cfr. S.G.MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995, specialmente 25-123, ove però non viene utilizzata questa fonte; EAD., *Change and Continuity in Late Antiquity, the Ceremony of Adventus*, «Historia» 21 (1972), 721 sgg., in particolare per Alessandria v. Ch.HAAS, *Alexandria in Late Antiquity*, cap.3.

⁹⁶ Perry, 56.

⁹⁷ J.W. LIEBESCHUETZ, *Antioch*, 217: “perhaps an active military commander”.

Ma la curia non è chiamata a esprimersi in quanto tale (circostanza che ha autorizzato il Liebeschuetz a parlare di “*a more advanced stage in the decline of curial government*”⁹⁸): il governatore ha contatto diretto con il popolo attraverso i rappresentanti più influenti dei *collegia*. I consigli cittadini per cercare di fronteggiare o strumentalizzare il popolo — giacché in caso di disordini era difficile mobilitare gli eserciti dentro le città⁹⁹ — si servivano dei capi delle associazioni artigiane e di quartiere. Gli esponenti delle classi imprenditoriali potevano esercitare pressioni sul governo centrale e allo stesso tempo sul popolo col quale erano più a contatto e di cui erano portavoce.

Gli Atti ci offrono una immagine di varie città tardoantiche i cui abitanti erano raggruppati nelle piccole cellule di associazioni volontarie, i *collegia*: associazioni di mestiere e professione¹⁰⁰ (vengono fra gli altri menzionati insegnanti, medici, fisici, scribi e commercianti¹⁰¹) ma anche corporazioni suddivise in gruppi etnici (σχολαί di Armeni, Siri, Persiani), *clubs* funerari, gruppi culturali.

Da queste corporazioni di mestiere, secondo la Lizzi, provenivano quei gruppi di uomini armati che orchestravano azioni violente in varie città dell'impero, un manipolo di professionisti che influenzavano, fomentandoli, gli umori delle folle¹⁰². Le autorità si aspettavano — dice P. Brown — che la loro lealtà fosse contagiosa¹⁰³, e talvolta effettivamente lo era. Le differenze teologiche contribuivano a far sì che la lotta si estendesse a strati più ampi, se maggiori erano gli interessi in gioco.

A Edessa si svolge un episodio che, secondo un copione consueto, si poteva ripetere in ogni area mediterranea della tarda antichità, ma esso non è esattamente un momento di affermazione di identità collettiva come è stato interpretato¹⁰⁴. È sorprendente che le manifestazioni vogliano accreditare l'impressione che il popolo, soprattutto il clero della città, sia unanime contro Ibas (cinquanta persone firmano infatti il rapporto di Chaereas contro di lui¹⁰⁵), ma soprattutto che duecento membri

⁹⁸ Ibidem, 218; ID., *Administration and Politics in the Cities of the 5th and 6th Centuries with Special Reference to the Circus Factions*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, a cura di C. Lepelley, Bari 1996, 161-182; per l'assottigliamento dei ranghi curiali in conseguenza dell'eliminazione dei membri insolubili v. Teodoreto, ep 43 (secondo Teodoreto a Cirro restava un solo curiale); AL. CAMERON, *Circus Factions*, 243.

⁹⁹ A. LEWIN, *Ius armorum e polizie cittadine e grandi proprietari nell'Oriente tardoantico*, AACR, IX Convegno Internazionale, Perugia 1993, 375-386

¹⁰⁰ Perry, 195; della corporazione dei medici a Tella è capo Pietro. Al pari di Edessa molte altre città erano socialmente vivaci, come ad es. Berito, dove molti giovani venivano attirati dalla scuola di Diritto. V. F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization (370-529)*, 2 vol., Leiden, New York, Köln 1995.

¹⁰¹ Certo, documentati dalle nostre fonti sono solo pochi fra i mestieri censiti da E. PALTAGEAN, *Povertà ed emarginazione a Bisanzio*, Bari 1986, (tabelle, 37-41); compaiono comunque impiegati delle pompe funebri, becchini, contabili, marinai.

¹⁰² R. LIZZI, *Discordia in urbe*, 115-140.

¹⁰³ P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana*, 19.

¹⁰⁴ E. CHRISOS, *Die Amaler-Herrschaft*, 468.

¹⁰⁵ Perry, 75-83: 10 presbiteri Micallo, Asterio, Patroino, Eulogio, Ursicino, Zoura, Giacomo, Eulogio, Samuele, Basso, 20 diaconi: Sabbatio, Maras, Giovanni, Sabba, Patrizio, Ciro, Abraham, Ipazio, Eusebio, Paolo, Romano, Ciro, Maronio, Tomas, Luciano, Abraham, Paolo, Martirio, Eufrodanio, Sabba, 9 suddiaconi Callistrato, Euporo, Antonio, Maras, Elia,

del clero edesseno, scrivendo a Dornno appena un anno dopo, siano disposti a testimoniare la sua piena ortodossia¹⁰⁶.

Più che un rapido rovesciamento dell'opinione pubblica, conseguenza di un veloce capovolgimento degli orientamenti religiosi e politici, si tratta di una protesta organizzata dall'alto che rispecchia solo in minima parte i sentimenti della folla, composta fra l'altro anche da numerosi monaci¹⁰⁷. Il fatto non rappresenta un momento di affermazione di identità collettiva come è stato interpretato, piuttosto è conferma eloquente — contro chi crede (J.W.Liebeshuetz¹⁰⁸ per esempio) che i gruppi di *claqueurs* impiegati nei teatri, nel circo, o nelle rivolte di piazza godessero di un livello di indipendenza, non fossero cioè a servizio dell'autorità laica o ecclesiastica — della tesi di R.Lizzi che li considera espressione del sistema clientelare romano e perciò variamente manipolabili¹⁰⁹.

L'episodio di Edessa testimonia che le città sono teatro di scontri fra *clans* e fazioni reciprocamente ostili che con grande accanimento mirano a escludersi a vicenda. Le stesse rivolte, ben lungi dall'essere manifestazioni spontanee, o reazioni del popolo incontrollabili¹¹⁰, poggiavano sull'orchestrazione di forze sociali secondo strategie di patti vincolanti e alleanze assai articolate. La trama dei rapporti clientelari si intersecava poi con la pratica dell'evergetismo civico e l'esercizio della munificenza pia (il *comes* Teodosio che l'intero popolo di Edessa acclama e al quale esprime gratitudine, è evidentemente un benefattore¹¹¹).

Maras, Eusebio, Thomas, Pacida 11 monaci Elia, Giamblico, Habib, Dianio, Abraham, Euporo, Simeone, Elia, Asterio, Abraham, Andrea.

¹⁰⁶ Dopo il processo di Berito nel febbraio 449 sono numerosi i membri del clero di Edessa che votano a favore della riabilitazione di Ibas come emerge a Calcedonia (*actio XI*: ACO II,I,3, 35-37); queste le *subscriptions* (αἱ ὑπογραφαί): 15 Presbiteri: Fecida, Ursicino, Eulogio, (che firmano in siriano: καὶ ὑπογραφή Συριακή), Libanio, Rodone, Leonzio, Miccalo, Eusebio, Basilio, Abramio, Patronio, Arsenio, Basso, Strategio (siro), Leonzio, 39 Diaconi: Sabbatio, Niceas, Martirio, Eulogio, Sabas, Giacob, Ciro, Afremio, Patrizio, Acacio Isaacio, Saba detto 'il medico' (siro), Eusebio, Cirillo, Abramio, Luciano, Abramio, Anisio (siro) Abbib, Andrea, Abbib, Ipazio, Dadoes, Abbib (siro), Valentino, Eusebio, Eulogio, Abramio, Romano, Paolo, Marea, Ciro, Cesario, Apeneo, Maronio, Fecida (siro), Giovanni, Geronzio, Agapio, 12 suddiaconi: Adelfio, Saba, Basso (siro), Restituto, Ciro, Abbib, Thomas (siro), Eufrasio (siro) Basso Romulo (siro), Eusebio (siro), Pimenio (siro), 3 lettori: Abbib, Adelfio (siro) Teofilo (siro); molti fanno la *suggestio* (τὴν διδασκαλίαν) "*cum sociis*" (ἅμα ἑταίροις). Negli Atti siriani vengono menzionati altri personaggi a lui favorevoli: l'arcidiacono Basilio, Abraham ispettore degli ospedali, alcuni persiani (ad es. Babbai, Bar Sauma e Balasch, membri del collegio persiano di Edessa); il numero giunge fino a circa 200 individui. Per le notevoli differenze nella *versio* latina, v.ACO II,III,3, 45.

¹⁰⁷ A.L.CAMERON, *Circus Factions*, 242 "*the originals acclamations had evidently not been representative of public opinion at Edessa but of the work of Ibas's enemies*".

¹⁰⁸ J.W.LIEBESCHUETZ, *Antioch*, 212.

¹⁰⁹ R.LIZZI, *Discordia in urbe*, 114 sgg.

¹¹⁰ Opinione ad es. di R.MacMULLEN, *The Social Role*, 250-276.

¹¹¹ Perry, 46. Anche Anatolio, acclamato dal popolo di Edessa, aveva regalato alla città un reliquario d'argento con le spoglie mortali dell'apostolo Tommaso (*Chron. Edess.* s.a. 753).

Nell'organizzazione dei consensi, pilotata da cittadini eminenti che volevano influenzare il funzionario imperiale, ed esercitata per gruppi via via sottostanti, ripercuotendosi per categorie discendenti dai ceti professionali al proletariato urbano, sono da rintracciarsi importanti punti di riferimento dell'azione politica e sociale.

V.2.1 GLI ATTORI DELLA SCENA PUBBLICA

Una recente notizia di cronaca¹¹² ci ha informati di una rivolta parigina — un tumulto urbano in piena regola — contro il fisco: davanti al Ministero delle Finanze francese si è dispiegata una manifestazione popolare i cui *leaders* non erano militanti arrabbiati ma attori professionisti ingaggiati dai dirigenti della “Associazione dei contribuenti” per recitare la collera degli oppressi; mescolatisi alla folla, hanno messo in scena una protesta popolare. Muniti di una chiassosa forza di scandalo e del forte potere comunicativo del gesto — urla provocatorie, grida, deliqui — si sono esibiti in un convincente rivolta urbana dove la violenza era tutt'altro che fittizia. I mattatori del *meeting*, facendo mostra di grande aggressività ideologica e linguistica, seguivano in realtà un copione fissata dalla regia.

L'episodio riproduce in qualche modo la situazione che si creava nelle città dell'impero orientale: alla folla si mescolavano i principali attori della scena pubblica, che avevano un ruolo di spicco dentro la folla e che, oltre a dirigerla nelle sue manifestazioni, erano gli intermediari, i mezzani, gli addetti al mantenimento di una distanza salutare fra rivendicazioni e sovversioni.

Le clientele laiche costituivano un gruppo organizzato assai attivo nella vita della comunità. Si trattava di gruppi collegati ad attività socio-economiche connesse con i bisogni primari della sussistenza, categorie di lavoratori che avevano maggiori interessi in gioco ed erano in grado di armarsi in caso di necessità. Di esse facevano parte anche personaggi molto influenti economicamente, esponenti dei ceti imprenditoriali con mezzi finanziari ingenti che permettevano loro di accaparrarsi l'appoggio di bande assoldate negli spazi portuali, ludici o cimiteriali¹¹³.

Anche le massime autorità religiose provenienti dalla stessa classe dei notabili cittadini, in collaborazione o in complicità con quelle civili, si servono del conflitto per manipolare le clientele. In esse assumono speciale rilevanza i gruppi parentali le cui diramazioni orizzontali e verticali contribuiscono a rafforzare coesive lealtà sociali dando vita a vere e proprie oligarchie anche politiche ed economiche.

¹¹² Si veda nel Corriere della Sera di domenica 18 luglio 1999, l'elzeviro firmato da Francesco Merlo, intitolato “Faccia dura contro il fisco? Pago un attore, viene meglio”.

¹¹³ Utili paralleli in ambito occidentale in L.CRACCO RUGGINI, *Clientele e violenze urbane a Roma fra IV e V secolo*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, a cura di R.Soraci, Convegno Internazionale (Catania 11-13 dicembre 1995), Catania 1999, 7-52.

Nel patrocinio, la relazione di fondo delle clientele che, come rapporto di protezione libero o coatto, esisteva ad ogni livello di gestione delle relazioni personali¹¹⁴, era basilare infatti la nozione di ereditarietà a carattere familiare, quel "fenomeno di psicologia sociale che modella la gerarchia" dal Carile definito pervasivo¹¹⁵.

La συγγένεια implicava la solidarietà secondo i legami di sangue: la συγγενική βοήθεια è il vincolo testimoniato, ad esempio, da Cirillo che lascia le sue sostanze ai nipoti Atanasio presbitero e Paolo illustra "per manifestare affetto alla sua famiglia (ὡστεθάλψσαι τὸ αὐτοῦ γένος) e salvarla da ogni seccatura"¹¹⁶.

Parallele alle continuità familiari di dignitari e funzionari e alle gerarchie monastiche¹¹⁷, le dinastie episcopali¹¹⁸ standardizzano le promozioni di familiari secondo lo schema dell'avuncolato.

La porzione della popolazione che aveva un vincolo con la chiesa attraverso l'ordinazione propria o quella di un familiare era immensa: il vescovo con figli, parenti, concubine, aderenti e soprattutto nipoti costituisce un gruppo sociale pronto a mutarsi in partito politico o in piccolo esercito armato. Il vescovo Ibas, ben sapendo che i gruppi di potere si perpetuano e si rafforzano secondo uno schema di ereditarietà familiare, ha creato una rete che lo aiuta a perpetrare molti illeciti finanziari: il nipote Daniele e la sua donna conducono una politica di disboscamento per promuovere una lucrosa speculazione edilizia¹¹⁹; il fratello Eusebio custodisce nella sua casa il denaro sottratto dal vescovo alla sua originaria destinazione: il riscatto dei prigionieri (monaci e donne consacrate costretti dai barbari gli uni ad adorare gli idoli, le altre a prostituirsi¹²⁰); il cugino Sofronio, a Tella, raccoglie attorno a sé una clientela di cui fanno parte anche ricchi ebrei. In questo modo sotto l'egida di potenti zii protettori si consolida lo sviluppo di famiglie ecclesiastiche a struttura agnaticia: grazie al nepotismo ecclesiastico¹²¹ si formano e si consolidano

¹¹⁴ T.JONSON e C.DANKER, *Patronage: Relation and System*, in *Patronage in Ancient Society*, 219-242.

¹¹⁵ "La identità conferita dalla appartenenza ad un gruppo di iniziati, si modella nel contesto dei legami parentali e delle alleanze familiari che cementano da decenni la appartenenza alla gerarchia, con il risultato che le clientele tendono a coincidere con i legami di solidarietà familiare", cfr. A.CARILE, *Gerarchie e caste*, 158.

¹¹⁶ ACO II,1,2,20.

¹¹⁷ Anche in ambito monastico le linee successorie consentono di mantenere il potere in clans ristretti. Un esempio negli anni del nostro studio è offerto da Dalmazio e da suo figlio Fausto.

¹¹⁸ Sia J.GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, 365, sia R.GRYSON, *Les élections épiscopales*, 308, minimizzano l'importanza del fenomeno che, come ha osservato R.TEJA, *Las dinastías episcopales*, 135, è invece capillare.

¹¹⁹ Un altro vescovo che si dedicava a tali speculazioni era Dioscoro che per costruire chiese ad Alessandria requisiva case; si salvavano solo quelle a quattro piani, non trasformabili in edifici sacri, o collocate in una cattiva posizione, come quella del presbitero Atanasio v. ACO II,1,2, 21.

¹²⁰ Per l'ermotivo racconto dei membri del suo clero v. Perry, 131.

¹²¹ J.BREMMER, *Avunculate and Fosterage*, «Journal of Indoeuropean Studies» 4 (1976), 65-78.

nuclei patrimoniali, veri e propri consorzi gestiti da una *mafia* locale, coesa da relazioni di fedeltà e interessi.

I vescovi potevano poi sempre contare su clientele semi-ecclesiastiche in cui è includibile quello che recentemente è stato chiamato "*le personnel épiscopal*"¹²², una *militia* di impiegati che gli *Acta* colgono, numerosissimi, nelle emergenze spicciole del costume e della prassi quotidiana. Agli addetti al servizio personale di tipo domestico — οικήται, δοῦλοι, (più o meno fedeli, come Simeone al servizio di Sofronio di Tella e spia e delatore delle arti magiche praticate dal suo vescovo¹²³) formanti una clientela suddivisa in gruppi (τὰ μέρη) nelle distinte forme di dipendenza — erano talvolta affidati incarichi amministrativi nella gestione del patrimonio ecclesiastico, o nella burocrazia in qualità di assistenti legali (ἔκδικοι) o economi (come il λογοθέτης Pirouz, che la *claque* di Edessa acclama il 12 aprile 449 quale auspicabile sostituto di Ibas¹²⁴).

A loro disposizione erano anche i membri delle confraternite, i φιλοπονία¹²⁵, associazioni volontarie che raggruppavano i loro aderenti per sesso e forse anche per mestiere; gruppi cultuali e associazioni caritative i cui affiliati si dedicavano anche alla cura dei malati¹²⁶, si riunivano in preghiera, gestivano opere caritative in favore di poveri e di vedove, prendevano parte ai funerali, forse addirittura li organizzavano, affiancavano l'alto clero non solo in occasione delle grandi feste liturgiche ma anche dei servizi quotidiani¹²⁷.

La forza del cristianesimo determinava nelle città una netta preponderanza di strutture civiche a carattere religioso e il moltiplicarsi di infrastrutture e installazioni assistenziali — *xenodochia*, *ptochia*, *ptochotrophia* (assistenza e cura degli stranieri e dei mendicanti) — che necessitavano di personale ecclesiastico o semi-ecclesiastico. Facenti parte di un personale infermieristico, o comunque legato alle istituzioni mediche¹²⁸ (si trattava forse di barellieri) erano i *parabalani* "*qui ad curanda debilium aegra corpora deputantur*"¹²⁹, truppa di uomini agli ordini del

¹²² C.SOTINEL, *Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité, in L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*, 105 sgg.

¹²³ Perry, 193.

¹²⁴ Perry, 48.

¹²⁵ E.WIPSYCKA, *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne, in Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, 511-525; EAD., *Confraternità*, «CoptEncy» II, 586-588; EAD., *Les ordres mineurs dans l'Église d'Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, in *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*, a cura di R. Rebillard e C.Sotinel, Roma 1998, 225 sgg; v. poi P.HORDEN, *The Confraternities of Byzantium*, in *Voluntary Religion*, a cura di W.J.Sheils e D.Woods, Oxford 1986.

¹²⁶ Sozomeno, HE VIII,23, 380 ricorda la ricca e pia Nikarete, membro all'inizio del V secolo, dei *filoponoï* costantinopolitani, che si dedicava a preparare medicamenti per gli infermi.

¹²⁷ E.WIPSYCKA, *L'attività caritativa dei vescovi egiziani*, in *L'évêque dans la cité*, 71-80.

¹²⁸ Un ispettore capo degli ospedali viene menzionato negli Atti siriaci, v. Perry, 72.

¹²⁹ CTh XVI,2,43. Si vedano a questo proposito le interessanti considerazioni di J.ROUGÉ, *Début de l'épiscopat de Cyrille et Code Théodosien*, in *Alexandrina*, Paris 1987, 339-349.

patriarca di Alessandria composta forse da chierici di grado inferiore¹³⁰ (ma i testi teodosiani abitualmente citati per dimostrare la loro appartenenza al clero sono messi in discussione¹³¹). I *parabalani* si schieravano con i vescovi per consolidarne l'autorità all'interno delle città e, armandosi, portavano avanti violente azioni intimidatorie¹³².

Il servizio delle pompe funebri, di cui conosciamo bene organizzazione e funzionamento per quanto concerne Costantinopoli¹³³, comportava un personale composito: ad Antiochia *fossore, copiatæ, decani, lecticarii*¹³⁴, *laborantes*¹³⁵, erano alle dipendenze del vescovo della città: anche se l'incarico loro affidato era la sepoltura dei poveri, venivano impiegati in azioni di rivolta o erano usati come *claque* (ad es. nella rivolta scoppiata nel febbraio 448 sono chiamati a manifestare contro la *sacra* imperiale che confermava la deposizione di Ireneo di Tiro¹³⁶). *Copiatæ, lecticarii* e *laborantes* avevano un parallelo a Roma nelle squadre degli *arenarii*¹³⁷.

¹³⁰ La costituzione di Teodosio II (CTh XVI, 2, 42) cercava di limitare i compiti di questi membri del basso clero: "*placet nostrae clementiae, ut nihil commune clerici cum publicis actibus vel ad curiam pertinentibus habeant*". E. WIPSZYCKA, *Les confréries de l'Égypte*, 265 li menziona fra coloro "*qui ne faisaient certainement pas partie du clergé*", ovvero insieme ai *filopono*i e ai *fossore*s; v. inoltre H. GRÉGOIRE, *Sur le personnel hospitalier des églises. Parabalans et Privataires*, «Byzantion» 13 (1938), 283-285; A. PHILIPSBORN, *La compagnie d'ambulanciers "parabalani" d'Alexandrie*, «Byzantion» 20 (1950), 185-190; W. SCHUBART, *Parabalani*, «Journal of Egyptian Archaeology» 40 (1954), 97-101; T. E. GREGORY, *Parabalani*, The Oxford Dictionary of Byz., New York 1991; A. Di BERARDINO, *Parabalani*, DPAC 2672-2673.

¹³¹ E lo stesso vale per i *fossore*s, cfr. É. REBILLARD, *La naissance du cimetière: Église et sépulture en Occident du III^e au VI^e siècle*, Mémoire de l'École Française de Rome, dactylographié, Rome 1995, 63-68.

¹³² I *parabalani* a servizio di Dioscoro sono menzionati da Ischirione in ACO II, 1, 2, 51.

¹³³ G. DAGRON, "*Ainsi, rien n'échappera à la réglementation*". *État, Église, corporations, confréries: à propos des inhumations à Constantinople (IV^e-X^e s.)*, in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II, a cura di V. Kravari, L. Lefort, C. Morrison, Paris 1991, 155-182.

¹³⁴ *Fossore*s e *copiatæ* erano gli interratori, i *lecticarii* coloro che portavano le bare nei funerali, v. DACL 8 (1929), 2269, i *decani* "*who saw to the proper interment of the dead*": v. Perry, 60 n.

¹³⁵ Perry, 325 (Flemming, 133 traduce con 'Tafeldecker', ovvero assistenti della mensa liturgica ma è più probabile che loro mansioni fossero in relazione con l'ambito cimiteriale).

¹³⁶ Perry, 297: in particolare *copiatæ, laborantes* e *lecticarii* avevano gridato: "*Tirate via l'editto!*", v. anche Perry, 325.

¹³⁷ Costoro assunsero un ruolo importante nella lotta di Damaso contro Ursino, v. *Collectio Avellana* 1, CSEL 35, 2. Per un parallelo in Africa v. F. BAJO, *Los seniores laici. Un elemento de difusión y consolidación de la Iglesia Africana*, in *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1993, 279-289. È interessante che alcuni esponenti del monachesimo irregolare che si raccoglieva intorno ai *martyria*, i *memoritai*, siano definiti dalle fonti "*i guardiani che vivono nelle tombe, i guardiani delle tombe*": i luoghi di sepoltura erano dunque luoghi di riunione. Fra questo personale subalterno a contatto con le plebi infime si muovevano i monaci.

C'erano poi settori della popolazione con i quali i vescovi erano implicati in attività speculative vitali nell'economia cittadina. Il caso di Alessandria lo illustra perfettamente: l'autorità dei vescovi della metropoli egiziana, fondata sulla ricchezza dell'immensa proprietà ecclesiastica, si era progressivamente estesa ai commercianti, marinai, lavoratori portuali, ai settori dell'artigianato e della manifattura e ai quadri professionali ruotanti attorno alla chiesa e operanti alle dipendenze del vescovo nelle attività economiche da lui controllate¹³⁸ e inoltre, grazie al circuito commerciale annuario, intratteneva redditizie relazioni d'affari anche a Costantinopoli.

Senza dubbio "l'appoggio di questi settori della cittadinanza" (settori di rifornimento o manutenzione dei servizi cittadini), "molto più di quello di mendicanti e donne, rappresentò per i vescovi un'arma formidabile, perché capace di garantire loro una sorta di potere ricattatorio-contrattuale nei confronti dell'apparato statale"¹³⁹.

È probabile che fra le clientele dei vescovi ci fosse anche chi si muoveva nell'ambito circense e teatrale. Dioscoro utilizzava denaro sottratto illecitamente ai poveri per finanziare gente legata al teatro¹⁴⁰, alcuni mimi avevano sostenuto Ibas del quale erano noti i vincoli con personale del circo, anche la elezione di Domno era stata sostenuta da 'teatranti' (ὄρχηστῶν). La Cracco Ruggini ricorda, per Roma, rapporti di protezione più o meno istituzionalizzati fra famiglie senatorie e mimi, attori, gladiatori, coristi, ballerine¹⁴¹: utile parallelo sincronico che mostra una sostanziale contiguità fra le due *partes* dell'impero. Fra il personale del circo meritano speciale attenzione gli aurighi, gli ἠνιόχοι, la cui strumentalizzazione negli scontri sanguinosi fra *factiones* cristiane è stata esaustivamente studiata¹⁴². Essi rappresentano la parte più nota dei "mediatori indefiniti" che popolano il composito *demi-monde* delle società urbane tardoantiche: clienti delle aristocrazie locali (siano esse laiche o ecclesiastiche) e dirigenti dei gruppi organizzati di tifosi delle classi inferiori, e quindi capi potenziali delle sommosse urbane, veri e propri professionisti della violenza¹⁴³. Anche il personale delle terme era componente

¹³⁸ E. WIPSYZKA, *Les ressources et les activités économiques des Églises en Égypte du IV^e au VI^e siècle*, Bruxelles 1972; P.J. HOLLERICH, *The Alexandrian Bishop and the Grain Trade. Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 25 (1982), 187-207; v. anche J.DURLIAT, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Collection de l'École Française de Rome 136, Roma 1990.

¹³⁹ R.LIZZI, *Discordia in Urbe*, 136-137.

¹⁴⁰ ACO II,1,2¹⁷⁻¹⁸.

¹⁴¹ L.CRACCO RUGGINI, *Spazi urbani*, 174.

¹⁴² L.CRACCO RUGGINI, *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel Tardo Impero*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di E. Dal Covolo e R. Ugione, Roma 1997, 27-44, specialmente 33: sulla violenza durante gli spettacoli del circo v. K.COLEMAN, *The Contagion of the Throng: Absorbing Violence in the Roman World*, «European Review» 5 (1997), 401-417.

¹⁴³ P.BROWN, *Religione e società*, 117. Il vescovo Ibas è chiamato 'l'auriga', v.Perry, 52.

attiva delle clientele dei vescovi che non esitavano a usarla in occasione delle assisi conciliari¹⁴⁴.

Si rileva inoltre una perfetta corrispondenza fra il personale subordinato connesso con le rivolte e i suoi luoghi privilegiati, aree cimiteriali, bagni pubblici e ippodromi¹⁴⁵. A proposito dell'ippodromo sono necessarie alcune considerazioni. L'analisi politico-economica da noi proposta in un precedente paragrafo trova specularità nella realtà dei δῆμοι¹⁴⁶ costantinopolitani la cui importanza è registrata proprio a partire dal regno di Teodosio II. In essi sembrano riflettersi le clientele urbane: Teodosio appoggiava i Verdi, i lavoratori della città, gli esponenti dei ceti commerciali-artigianali reclutati nelle γειτονίαι di commercianti, artigiani, operai, o negli ambienti portuali¹⁴⁷; Marciano e l'aristocrazia senatoria, burocratica e agraria, danneggiata dalla politica fiscale di Teodosio e di Crisafio, appoggiavano i Blu, reclutati evidentemente fra i clienti dei senatori.

Le interpretazioni più recenti che, contro lo Jarry¹⁴⁸, nelle sommosse popolari innescate dalle fazioni circensi più che una manifestazione di fanatismo religioso vedono un complesso di motivazioni sociali e politiche sullo sfondo dei contrasti del momento, sottolineano le finalità politiche dell'operato delle fazioni e la loro strumentalizzazione da parte dei gruppi che si contendono il potere: l'esecuzione di Crisafio, il più illustre patrono dei Verdi, è voluta da Marciano e da Pulcheria per porre fine alla loro esagitata faziosità, esasperata dallo spirito di corpo¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Ricordiamo che Nestorio fu accompagnato a Efeso II dal personale dei bagni (ACO I,1,2, 10), e così pure Dioscoro a Calcedonia (II,1,2,19).

¹⁴⁵ E.PATLAGEAN, *Povertà ed emarginazione*, 98-103; per quanto riguarda il circo come luogo di disordine e violenza ricordiamo che il corpo del successore di Dioscoro, Proterio, assassinato nel 457, venne mutilato e trascinato dall'agorà nell'ippodromo di Alessandria, dove venne bruciato, v. Eutichio (Sa 'id ibn Batriq) *Annales*, PG 111, col.1055.

¹⁴⁶ La bibliografia è vastissima: per una esaustiva carrellata storiografica. — da H.GREGOIRE, *Le peuple de Constantinople*, «Byzantion» 11 (1936), 617-716, a Al.CAMERON, *Circus factions*, — v. G.VESPIGNANI, *Il circo e le fazioni del circo nella storiografia bizantinistica recente*, «Rivista di Studi Bizantini e Slavi» 5 (1985), 61-10, C.HEUCKE, *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum grossen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Kaiserresidenzen*, Hildesheim-Zurich-New York 1994.

¹⁴⁷ La loro fedeltà a Teodosio continuerà nel tempo. Michele il Siro, *Chron.* VIII, 8, 35, scrive che nel 583 i Verdi convinsero Maurizio a chiamare suo figlio Teodosio, anziché Giustiniano; v. anche P.MAAS, *Metrische Akklamationen*, 29, n.1.

¹⁴⁸ J.JARRY *Hérésies et factions à Constantinople du V^e au VI^e siècle*, «Syria» 37 (1960), 348-371; *Hérésies et factions dans l' Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle*, Il Cairo 1968. I risultati contraddittori dell'analisi religiosa e sociale delle fazioni sono stati recentemente sottolineati da A.CARILE, *Consenso e dissenso fra propaganda e fronda nelle fonti narrative dell'età giustiniana*, in *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*, a cura di G.G. Archi, Milano 1978, 37-93.

¹⁴⁹ Giovanni Malalas, 368.

V.2.2 IL POPOLO

Claque e popolo non sono la stessa cosa; ad esempio per Antiochia il Liebeschuetz esamina una serie di passaggi dove la *claque* è vista da Libanio “*as distinct from the mob, in influencing governors, and leading a variety of demonstrations*”¹⁵⁰, altrettanto per Edessa dove la distinta polarità risulta evidente negli esiti della insurrezione.

La connotazione sociale del popolo, il ‘*mob*’ urbano composto dalle folle dei non abbienti e impiegato dai gruppi di pressione, viene resa nelle fonti attraverso una serie di varianti lessicali — δῆμος, λαός, πλῆθος, ὄχλος, δημοτικοί, οἱ δῆμοι, οἱ πολλοί¹⁵¹ — le quali, benchè non abbiano ancora trovato una interpretazione univoca, più che implicare diversi gradi di consapevolezza politico-sociale, quasi certamente riflettono la diversa sensibilità con cui sono valutati, con distanza aristocratica più o meno accentuata, dai dirigenti; si tratta di un popolo comunque fortemente politicizzato, tutt’altro che un pubblico coatto, partecipe delle vicende cittadine anche se manovrato dalle autorità civili o ecclesiastiche che sfruttavano la sua inclinazione agli eccessi, anche teppistici, e la canalizzavano a servizio dei propri interessi.

Il popolo conosce solo la ribellione violenta e ignora forme di resistenza passiva, di critica, di fronda; lo sapeva bene Flaviano che, terminata la sinodo *endemousa* del 448, aveva lasciato Eutiche in balia della folla radunatasi nella piazza e accanto all’*episkopeion*; in quella folla il vescovo di Costantinopoli aveva fatto diffondere la voce che il monaco era bestemmiatore e manicheo, e il riferimento alla temutissima eresia si era rivelato efficace per inasprire l’opinione popolare: poco era mancato che Eutiche venisse linciato¹⁵².

Ma non era una massa amorfa, priva di fisionomia e di propri orientamenti, benchè al servizio di volta in volta di questo o di quel patrono. Se la plebe urbana veniva facilmente coinvolta nelle contraddizioni dei ceti superiori, facendosi strumento più o meno coperto di potenti gruppi di pressione, era anche perché viveva l’inquieta tensione religiosa con sincero coinvolgimento: il conflitto era anche reazione contro chi negava i cardini della religiosità. Difendere la fede era difendere un bene essenziale anche per il popolo: e ciò coagulava il consenso, indipendentemente dalle implicanze ideologiche che certamente sfuggivano a chi aveva bisogno di certezze esistenziali quotidiane e immediate. Prendere parte alle manifestazioni, alle rivolte, o alle acclamazioni esprimeva la volontà di tradurre in comportamenti pratici una mentalità religiosa da parte di ceti che a livello cittadino non erano culturalmente in grado di pretendere per sé una partecipazione politica diretta e che dunque si sentivano, più o meno coscientemente, emarginati.

Non si deve neppure sottovalutare la paura delle alternative come cemento di alleanze fra alcuni segmenti potenzialmente conflittuali della società urbana¹⁵³. Il

¹⁵⁰ J.W.LIEBESCHUETZ, *Antioch*, 278-279.

¹⁵¹ Si veda, a proposito di un contesto storico anteriore al nostro, l’interessante articolo di T.E.GREGORY, *Zosimus* 5, 23, 61 sgg., e inoltre A.CAMERON, *Circus Factions*, 29 n.3.

¹⁵² ACO II,II,1, 95; ACO II,IV, 3: in quella occasione Eutiche fu costretto a ricorrere alla protezione militare.

¹⁵³ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, 181.

conflitto è inasprito proprio dall'emergere di nuovi ceti in concorrenza (culturale oltre che economica e politica) con le élites dirigenti tradizionali che temono di non poter più essere le depositarie esclusive degli schemi del potere.

In quel passo di Gregorio di Nissa ormai trasformatosi, come osserva il Lim, nel *locus classicus* per illustrare l'appassionato coinvolgimento nelle discussioni teologiche a più livelli sociali¹⁵⁴, c'è anche il rammarico aristocratico di chi vede la teologia nelle strade e nelle piazze del mercato, alla mercè degli *humiliores* — artigiani, venditori ambulanti, cambia-valute¹⁵⁵ — con il rischio di un pericoloso sovvertimento dell'ordine sociale che avrebbe alimentato la tendenza alla frantumazione in fazioni contrapposte se non fosse stato opportunamente incanalato: in questa società con forti istanze di tipo elitario i fossati culturali sono resi dunque ancora più incolmabili dal corporativismo di gruppi chiusi.

È vero che l'incomprensibilità del cerimoniale del dogma e il suo intrico simbolico poco dicevano al bisogno di vasti settori della popolazione¹⁵⁶. Ed è altresì vero che la ricezione dei contenuti dottrinali era disorganica; quasi certamente la gran parte del popolo non sapeva leggere i *libelli* che i contendenti appendevano sulla porta delle chiese.

Ma non era necessario saper leggere e scrivere. Oltre a rendere testimonianza del fervore delle disquisizioni teologiche nelle scuole e dentro i monasteri, le fonti conciliari ci mostrano che i dibattiti e le discussioni continuavano, con quella vivacità e quel mordente che nasce solo da una passione autentica, nelle botteghe, nelle vie, sui sagrati delle chiese. In questo mondo infinitamente ricco di rapporti fra gli uomini in cui la predicazione suscitava echi intensi e lontani, e provocava ripercussioni impensate, la propaganda filo-eutichiana, benchè condotta da chi aveva un'istruzione limitata e approssimativa, era più efficace e riscuoteva adesioni appassionate. Quella di Eutiche era una posizione teologica non di grande rilievo ma incentrata su poche idee espresse attraverso narrazioni che colpivano l'immaginazione popolare (ad es. nelle fonti siriane l'*exemplum* delle nozze di Cana o la parabola della vigna); a questo si aggiungeva il fascino dell'austera vita del monaco, l'alone di santità che lo circondava, la radicale amputazione dal mondo vissuta come volontaria relegazione nel monastero quasi fosse un deserto (e la resistenza a uscirne per fedeltà a un voto assunto¹⁵⁷), contribuivano a farne una figura eccezionalmente carismatica, e quindi fortemente attraente per la mentalità popolare.

Ciò che le opposte fazioni presentavano come ortodossia — non nella sua componente culturale teologica ma nell'identificazione in essa delle masse — è consenso collettivo e comportamentale gestito abilmente dai *leaders*. La confluenza popolare nel consenso era agevolata dalla funzione carismatica dell'episcopato, quando tale era: il popolo lo voleva conforme alle norme canoniche più restrittive e

¹⁵⁴ R.LIM, *Religious Disputations*, 228.

¹⁵⁵ A.F.NORMAN, *Gradations*, 79-85; per il ruolo dei cambiavalute (*nummularii*) nelle dispute teologiche, v. R.LIM, *Religious Disputation*, 228 n.110 in rif. a CTh XVI,4,5.

¹⁵⁶ M.VON WOLF, *Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, Leipzig 1910, 471.

¹⁵⁷ Come già Dalmazio durante il I concilio di Efeso, v. ACO I,II,1,64.

alla vita evangelica, non concubinario, non preoccupato dei propri familiari ma attento alla cura pastorale.

Scarsi sono nelle nostre fonti gli accenni a quel tessuto di realtà economiche e sociali che si riferiscono ai ceti subalterni, quelle classi di esclusi e marginali, oggetto, in ambito occidentale, di un recente libro di Valerio Neri¹⁵⁸, ad esempio agli *πτωχοί*, “*lo strato delle popolazione ciclicamente ai limiti della sopravvivenza*”¹⁵⁹. Eppure elevato doveva essere il numero di mendicanti e di vagabondi che le classi dirigenti cittadine si guardavano bene dal respingere perché vedevano in essi uno strumento di pressione¹⁶⁰. Uniti da una “*estraneità alle strutture e ai valori dominanti di una data organizzazione sociale*”¹⁶¹ questi gruppi o entità senza precisa condizione civile si annidavano nelle città, soprattutto nelle loro periferie, e si mettevano a servizio di *potentes* locali. Sappiamo che Dioscoro si serviva nelle sue spedizioni terroristiche di “*una banda di briganti, contadini e altri individui*”¹⁶².

Per quanto concerne i contadini, poche notizie ci vengono sulle trame organizzative del mondo rurale. Nell'ambito temporale del nostro studio non sono, per le classi superiori¹⁶³, particolarmente evidenti le tensioni fra città e campagna che divengono una sola unità economica e sociale, in simbiosi parassitaria, avente nell'agglomerato urbano il suo centro motore e nelle campagne circostanti le proprie fonti di sussistenza¹⁶⁴. Numerosi membri del clero, come il diacono alessandrino Ischirione, traggono sussistenza da possedimenti di terra, campi coltivati e aziende agricole in essi situate (*οικοδομήματα*)¹⁶⁵. Le sostanze dei parenti di Cirillo sono radicate nelle proprietà terriere il cui potenziamento, iniziato da Teofilo circa cinquant'anni prima, è il supporto di un potere oltre che

¹⁵⁸ V. NERI, *I marginali nell'Occidente Tardoantico. Poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998.

¹⁵⁹ A. CARILE, *Ricchezza e povertà*, 2.

¹⁶⁰ Per gli *πτωχοί* del racconto di Stefano e Bassiano di Efeso e sull'importanza del loro sostegno per l'elevazione di quest'ultimo al soglio episcopale v. ACO II, I, 3, 46.

¹⁶¹ V. NERI, *I marginali*, 19.

¹⁶² ACO II, I, 2, 23-24.

¹⁶³ È bene ricordare che alla precedente radicale divisione fra liberi e schiavi, si è ormai sostituita quella fra liberi e contadini: con la legge del 332 che prescriveva che “*un contadino che appartenga a un altro (iuris alieni) doveva essere restituito al suo padrone*” (v. Costantino, in CTh V, 17, 1), e con la norma del 357 in base alla quale si “*poteva vendere o donare un podere*” solo “*insieme con i contadini*” (Costanzo, CIC XI, 38, 2) la servitù della gleba aveva ricevuto la sanzione giuridica, e i contadini erano esclusi da ogni diritto civile. Si aggiunga che la discriminazione fra città e campagna arriva ad estendersi anche all'interno della chiesa: il Concilio di Cesarea Nuova (un concilio locale ma pur sempre un concilio) da collocarsi fra 314/325, proibisce ai preti di campagna di celebrare messa in città (*euché*) se non in assenza del vescovo e dietro esplicita richiesta del clero cittadino, *Concilio di Cesarea Nuova*, canone 13, E.F.H.E.A. 389).

¹⁶⁴ Durante le sessioni del I efesino entrambi i partiti conciliari si accusano mutuamente di essersi serviti dei “*contadini delle terre della chiesa (χωρικοί)*” e di “*masse di gente della campagna (ἀγροῖκοί)*”, v. R. TEJA, *La “tragedia” de Efeso*, 144-145.

¹⁶⁵ ACO II, I, 2, 18²⁹.

economico, politico: per questo le proprietà vengono prese di mira da Dioscoro. Si tratta di fortune fondiari che ostacolano forse una maggiore concentrazione patrimoniale ecclesiastica.

Dei contadini a servizio del vescovo di Alessandria emergono solo rurali sradicati¹⁶⁶, come quelli che accusano Daniele di Charres, nipote di Ibas: pericolosi perché adeguatamente manovrati, insidiano la aristocrazia fondiaria devastando i suoi terreni, distruggendo gli alberi da frutto, incendiandoli o disboscando (δενδροκοπιῶν¹⁶⁷). La campagna forniva una aliquota non irrilevante di elementi di dissenso per l'esplosione di rivolte urbane portatrici di forti rivendicazioni economiche.

Ai contadini si univano altri individui che, sradicati dalle comunità, si contrapponevano al quadro istituzionale talvolta in modo violento e si dedicavano al brigantaggio, fenomeno assai sfuggente in questo momento, proprio per l'eterogeneità della sua componente umana: si trattava di ex-braccianti, povera gente di villaggio, sbandati e girovaghi, profughi e nomadi, alle volte monaci, stranieri o comunque gente estranea alla città.

Frequentemente il brigantaggio aveva carattere rurale, quando non si trattava addirittura di montanari, come i quaranta uomini di Bar Sauma scesi da Samosata a Gerusalemme e descritti dalle loro vittime, gli ebrei, come "ladri venuti dalla Mesopotamia vestiti del rispettabile abito monastico". E alla Patlagean il termine 'ladri' sembra più che una generica invettiva¹⁶⁸.

A un diverso grado di periferizzazione c'erano gli ebrei, vittime di un antisemitismo sociale oltre che teologico (ne furono espressione le violente crociate di fanatici come Bar Sauma nel 423 ad Antiochia e nel 438 a Gerusalemme), oltre che di una legislazione incoerente nei loro confronti (ad alcune misure favorevoli ispirate a Teodosio dalla moglie Eudocia e dallo zio di lei Asclepiodoto il cui riflesso è la costituzione del 423, era seguita nel gennaio 439 una costituzione assolutamente dura nei loro confronti¹⁶⁹). Nelle nostre fonti sono scarsi gli accenni che li riguardano, ma sembra di poter intendere che fossero come gruppo economicamente significativi. Un ricco ebreo era compagno di crapule del figlio del vescovo di Tella, suo complice di orge notturne e di azioni detestabili; ebrei avevano sostenuto la candidatura del corrotto vescovo di Emesa, Urano. I giudei vengono spesso associati ai pagani presenti come gruppo minoritario nella seconda metà del V secolo¹⁷⁰, ma in alcuni centri dell'impero numericamente rilevanti:

¹⁶⁶ Sui contadini oppressi dagli ufficiali imperiali e dai patroni urbani Teodoro di Cirro scriveva al prefetto Costanzo e all'imperatrice Pulcheria (epp. 42-43) lamentando le gravi condizioni in cui si trovavano.

¹⁶⁷ ACO II,1,2, 18. Dioscoro ordinava massicci tagli di alberi per sovvenire alle necessità dell'edilizia (soprattutto religiosa) che promuoveva ad Alessandria. Come Dioscoro anche Daniele aveva fatto tagliare alberi in un possedimento privato per dare il ricavato a Chaolle, la sua amante, che avrebbe potuto usarlo come materiale edile.

¹⁶⁸ E.PATLAGEAN, *Povertà ed emarginazione*, 120.

¹⁶⁹ E.DEMOUGEOT, *La politique antijuive de Théodose II*, in *Akten des XI. internat. Byzantinischen Kongresses*, München 1960, 95-100.

¹⁷⁰ W.K.KAEGI, *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Medievalia» 27 (1968), 243-275. In particolare Canopo nel delta egiziano era un focolaio di

Charres era chiamata dai siri "la città dei pagani"¹⁷¹. Secondo il dettagliato resoconto delle accuse presentate contro Sofronio, vescovo dedito a pratiche magiche, pagani erano coloro che avevano corrotto il clero secolare e il popolo della città di Costantina-Tella, pagani avevano corrotto anche il vescovo di Charres, Daniele; pagano era il malvagio *dux* Floro¹⁷² che aveva autorizzato a Tella una carneficina di donne e bambini¹⁷³, per non parlare poi del pagano Isocasio¹⁷⁴, sostenitore della candidatura di Domno a vescovo della metropoli antiochena, favorita dallo zio Giovanni e promossa anche da Teodoreto. Isocasio è uno di quegli impenitenti *bricoleurs* che incarnano il dinamismo dei pagani tardoantichi, economicamente prosperi e "affatto bloccati in un inerte sistema di credenze tradizionali"¹⁷⁵, pronti all'occorrenza a intrattenere disinvolute relazioni con i vescovi e a cui i vescovi sovente ricorrevano¹⁷⁶.

V. 3 DALLA PROPAGANDA AL CONSENSO: LE TECNICHE DEL POTERE

Abbiamo visto, fondandoci sulle fonti, che nell'attività conciliare, dietro e attraverso il dibattito teologico, affiora molto di frequente un'attività di autolegittimazione condotta dall'autorità, laica ed ecclesiastica, attraverso l'elaborazione di strategie volte, per la prima, alla difesa delle proprie prerogative istituzionali-politiche; per la seconda, all'ampliamento delle proprie prerogative giurisdizionali; non senza, per entrambe, il rafforzamento dei propri privilegi sociali ed economici.

L'efficacia reale di questi diversi meccanismi di azione ideologica e di propaganda dipendeva innanzitutto dal carisma personale del *leader*. Per esempio, nel caso di Flaviano, la timidezza politica e l'incapacità di parlare in pubblico non favorirono certo lo sforzo di compattazione e strutturazione del clero regolare (e ciò gli fu fatale già nella fase preparatoria del concilio oltre che nel suo svolgimento); le doti oratorie non solo servivano ad affrontare in aperto dibattito gli avversari, ma

pratiche pagane, sacrifici, incubazione e promulgazione di oracoli oltre che centro di pellegrinaggi pagani, v. Zaccaria il Retore, *Vita Severi* (ed. M.A.Kugener), 18-21. Zaccaria parla di "associazioni sacre" di cacciatori di maghi sulle tracce di maghi itineranti di origini probabilmente iraniche o della Siria orientale che avevano corrotto il clero secolare di Berito (*Vita Severi*, 70): sul clero corrotto dalla magia v. F.R.TROMBLEY, *Survival of Paganism in Byzantine Empire during the Pre-Iconoclastic Period*, Ann Arbor University Microfilms 1981, 102-104.

¹⁷¹ Perry, 36.

¹⁷² PLRE II, 481 Florus¹

¹⁷³ Perry, 197.

¹⁷⁴ Teofane, *Chronogr.* 292, *Chronicon Paschale*, 831.

¹⁷⁵ P.BROWN, *Il sacro e l'autorità*, 75.

¹⁷⁶ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 240, denuncia che i cirilliani durante il I efesino avevano mobilitato contro di lui tutta la popolazione, inclusi giudei e pagani: "lo stesso spirito animava tutti loro, ebrei pagani e ogni altra setta"; v. a tal proposito R.TEJA, *La violencia de los monjes*, 185.

contribuivano ad esercitare un controllo sulle menti del proprio clero; il vescovo di Costantinopoli inoltre non riusciva a imporsi sulle frange socialmente e culturalmente più autonome della comunità monastica cittadina. Ma benché l'opinione popolare a Costantinopoli fosse assai divisa nei suoi confronti, Flaviano poteva contare su appoggi più numerosi di quelli che avevano sostenuto il predecessore Nestorio. Il Gregory se ne chiede il perché — dal momento che a uno sguardo superficiale le posizioni teologiche potevano sembrare vicine — e suggerisce come spiegazione il fatto che Flaviano era di Costantinopoli mentre Nestorio uno straniero (un antiocheno) che si era attirato rapidamente l'inimicizia del suo clero¹⁷⁷. Va soprattutto tenuto presente che l'avversario di Flaviano aveva un grosso punto debole: oltre a non essere accettato all'unanimità come guida delle comunità monastiche scosse da divisioni e lotte per la *leadership* cittadina, Eutiche non poteva diffondere le sue idee dal pulpito di una chiesa.

La strategia della *captatio consensus* dei vertici ecclesiastici aveva il suo fulcro nei luoghi di culto perché nelle chiese cittadine il popolo in gran massa conveniva per le celebrazioni liturgiche. Quale occasione migliore per la difesa delle proprie dottrine e per la critica, anche durissima, di quelle altrui, per la quale non ci si asteneva nemmeno dalla diffamazione dottrinale, a prestar credito alla veemente difesa di Eutiche che accusa Flaviano di avergli fatto propaganda ostile a Costantinopoli¹⁷⁸: la sentenza a lui contraria veniva letta in numerosi oratori, nelle cappelle dedicate ai santi¹⁷⁹, e anche nei monasteri dove il vescovo aveva spinto i suoi confratelli a sottoscrivere la sentenza contro di lui mentre, a suo giudizio, "*una tale abitudine non è d'uso contro gli eretici*"¹⁸⁰.

L'influenza episcopale si estendeva a luoghi privati¹⁸¹: a Costantinopoli (la stessa cosa accadeva ad Antiochia), si cercava di vietare quelli sottratti all'autorità ecclesiastica: Per Antiochia, ad esempio, il fallito tentativo di creare un'osmosi fra scuole ed episcopato appare evidente dalle testimonianze raccolte nei verbali conciliari: la città era divisa in circoli e gruppi catechetici con media istruzione teologica che formavano un'intensa vita comunitaria parallela a quella gestita dal vescovo e dal suo clero. In questi ambienti, per lo più clandestini o comunque estranei all'ufficialità episcopale, si muovevano i monaci.

¹⁷⁷ Ma era molto importante anche l'appoggio dei laici. Socrate, HE VI,2²⁻⁵, mette in rilievo che quando, alla morte di Nettario, nel 398, Arcadio decise di offrire la sede episcopale di Costantinopoli a Giovanni Crisostomo, si assicurò previamente "*l'accordo di tutti, chierici e laici*". Non dimentichiamo che quando Eusebio di Dorileo si oppose a Nestorio era ancora un semplice laico (R. TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, 43-44).

¹⁷⁸ ACO II, I, 1, 35.

¹⁷⁹ ACO II, I, 1, 95: ἐν διαφόροις εὐκτερίοις οἴκοις ἐν ταῖς τῶν ἁγίων μνήμαις μετὰ τὴν ἔκκλητον τὴν τε ἐπ' ἐμοὶ ψήφον ἀναγινώσκεσθαι παρεσκευάζεν καὶ ἀνεθεμάτιζεν με.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ H.O.MAIER, *Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995), 49-63, specialmente 49: "*households played an important role in the survival, propaganda, self-definition and characteristic disciplines of proscribed groups*".

I vescovi non solo non agevolavano ma talora anche impedivano un dibattito da loro non controllato o non condiviso: al presbitero e monaco Pelagio, Domno e Teodoro avevano proibito di predicare in pubblico e in privato:

“Aggiunsero che non dovevo fare discorsi sulla fede apertamente in presenza di gente, ma che nemmeno segretamente dovevo avventurarmi a insegnare a quanti erano desiderosi di apprendere. Teodoro mi disse, in presenza di alcuni vescovi: “Esponi piuttosto i trattati di Platone e di Aristotele, o dei fisici, ma non insegnare le Scritture”¹⁸².

E il consiglio si era poi trasformato in minaccia di morte¹⁸³.

Attraverso capillari reti di influenza i vescovi potevano esercitare un monopolio completo: ad Alessandria gli uomini di Dioscoro avevano per anni proibito al nipote di Cirillo Atanasio, fuggitivo a Costantinopoli, di trovare asilo nelle chiese e nei monasteri cittadini¹⁸⁴.

In generale, per chi gestiva la giurisdizione ecclesiastica o politica, era impresa impegnativa scoraggiare le iniziative di ribellione, l'associazionismo e il proselitismo religioso (contro l'associazionismo sovversivo dei monaci il pugno di ferro sarà successivamente costituito dal canone 18 di Calcedonia¹⁸⁵).

A Costantinopoli erano i *martyria* o gli spazi cimiteriali — luoghi cruciali della topografia del dissenso — dove, nel dopo Efeso II, si raccoglievano i monaci eutichiani. Il personale ad essi deputato, come abbiamo visto, ha un ruolo importante in questi avvenimenti. Essendo a loro preclusi chiese e monasteri, gli eutichiani si radunavano in una spelunca¹⁸⁶ (σπήλαιον) “per bestemmiare Dio”. Gli stessi monaci (quelli ‘regolari’) ne chiesero all'imperatore l'immediata chiusura¹⁸⁷.

Sinodi illegali e parallele erano organizzate continuamente dalle parti in contrasto: Teodoro viene accusato dagli alessandrini nel II concilio di Efeso di aver partecipato a moltissime riunioni semi-clandestine, e così pure i suoi nemici, i monaci Teodosio e Pelagio¹⁸⁸. Dagli Atti di Calcedonia emerge che Dioscoro, mentre si svolgeva il II concilio efesino, aveva organizzato riunioni parallele per fomentare il dissenso¹⁸⁹: abbiamo suggerito si trattasse di vere e proprie sessioni conciliari in cui un ristretto numero di vescovi aveva concepito il programma da seguire.

¹⁸² Perry, 212-213. V. R.LIM, *Public Disputations*, 227: nel dopo Calcedonia Marciano impose a varie classi sociali restrizioni al pubblico dibattito registrate in CJ 1.1.4 (Krüger 2,6).

¹⁸³ Perry, 214.

¹⁸⁴ ACO II,1,2, 20: alla fine si rifugiò a Canopo.

¹⁸⁵ L.UEDING, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in *Das Konzil von Chalkedon*, II, 569-676.

¹⁸⁶ Nella legislazione antieretica si afferma che i luoghi di culto eterodosso “*non ecclesiae sed antra debent feralia nominari*”, v. CTh. XVI,5,57.

¹⁸⁷ ACO II 1,2,120.

¹⁸⁸ Perry, 209 sgg.

¹⁸⁹ ACO II,1,1, 76.

Si trattava di “*logiche di potere collaudate*”¹⁹⁰ come l'affissione di manifesti politici, le *contestationes*, ormai tradizionale nello spazio cittadino, *pendant* politico-ecclesiastico ai testi che le cancellerie imperiali facevano affiggere nelle città dell'impero per divulgare la notizia delle vittorie imperiali. Le *contestationes* di Eutiche, il cui precedente memorabile era il *pamphlet* che anni prima, circa nel 428, Eusebio di Dorileo aveva appeso sui muri di Costantinopoli accusando Nestorio di essere un “*secondo Paolo di Samosata*”¹⁹¹, vennero stracciate dagli agenti di Flaviano.

Dunque, per avere la meglio sul partito nemico, oltre alla coercizione fisica ed economica si esercitava una altrettanto persuasiva violenza simbolica fatta di intimidazione costante, paura individuale e collettiva e soprattutto di controllo: oltre ai manifesti politici e alle riunioni segrete davvero sorprendente è la rete di spie che controllavano i movimenti degli antiocheni e denunciavano a Costantinopoli anche minime iniziative¹⁹².

Il potenziale propagandistico e le tecniche di comunicazione implicavano il consolidamento anche di una fitta rete di di alleanze e di rapporti, richieste di aiuto e di protezione, di favori, e soprattutto di informazioni¹⁹³. Era importante mantenersi informati. Teodoreto, all'amico della corte che non poteva dargli un aiuto concreto, chiedeva almeno ragguagli sulla situazione della corte¹⁹⁴. La trasmissione di informazioni e lo scambio epistolare hanno una grande importanza negli avvenimenti conciliari¹⁹⁵. Le lettere suggellano i momenti più delicati delle trattative politiche, sono esse stesse transazioni politiche; la lettera nascosta nel bastone cavo di un mendicante fatta penetrare a Costantinopoli e poi diffusa nei monasteri della città ebbe un'importanza cruciale nelle vicende del dopo Efeso I¹⁹⁶. L'episodio di Teofilo e delle due lettere di congratulazioni, una per Teodosio e l'altra per il rivale Eugenio (finite entrambe per l'insipienza del latore nelle mani di

¹⁹⁰ M.FORLIN PATRUCCO, S.RODA, *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, in *Società romana e impero tardoantico*, vol.1, Istituzioni, ceti, economie, a cura di A.Giardina, Bari 1986, 258.

¹⁹¹ ACO I,1,1 101.

¹⁹² Si trattava di una sorta di servizio segreto gestito da *agentes in rebus* ecclesiastici. Speciale importanza assumevano gli invii di informazione dei vescovi alessandrini a Costantinopoli attraverso i loro *apocrisarii*.

¹⁹³ M.MULLET, *Writing in Early Medieval Byzantium*, in *The uses of Literacy in Early medieval Europe*, a cura di R.McKitterick, Cambridge 1990.

¹⁹⁴ Teodoreto, ep. 80.

¹⁹⁵ La polifunzionalità delle lettere *commendaticiae* e la loro facoltà di richiamare intorno a valori aggreganti o a interessi collettivi è stato oggetto di studio: v. S.RODA, *Polifunzionalità della lettera commendaticia: teoria e prassi nell'epistolario simmachiano*, in *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell'Occidente tardoantico*, a cura di S.Roda, Torino 1994; la partecipazione dell'élite a tale “*rituel épistolaire*” - come è stato definito recentemente (E.REBILLARD, *Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps*, in *L'évêque dans la cité*, 127-152) - era un modo per rafforzare i vincoli di solidarietà. Oltre allo scambio di lettere quello di favori era una forma di controllo e tutela di volontà e interessi politici.

¹⁹⁶ R.TEJA, *La violencia de los monjes*, 11.

Teodosio¹⁹⁷) è un altro esempio che illustra efficacemente il potere indiscusso della lettera come veicolo di complicità, arma a doppio taglio di strategia e di propaganda politica. Domno che brucia dispregiativamente le lettere che gli venivano da Alessandria rifiutando di darne lettura¹⁹⁸ compie un pubblico gesto di insubordinazione suscitando le ire di Dioscoro. La falsificazione operata dalla cancelleria imperiale, su istigazione di Crisafio, di una lettera del papa che accettava e approvava il II concilio di Efeso, evidentemente per convincere chi della corte faceva resistenza¹⁹⁹ è una ulteriore prova dell'importanza delle comunicazioni epistolari che moltissimi altri episodi potrebbero corroborare. I giudici che accusano Daniele di Charres si lasciano sfuggire durante il processo di essere in possesso delle lettere di Ibas e di aver letto attentamente la corrispondenza fra zio e nipote²⁰⁰. Con ogni mezzo si tentava di avere la meglio sul nemico e il controllo della corrispondenza era uno dei più efficaci. Fitta era perciò la rete di spionaggio e di intercettazione: le lettere come strumento di strategia politica presupponevano "una rete di portatori di notizie, costantemente in viaggio per l'impero che incrementava l'allarmante conduttività delle classi colte"²⁰¹. Evagrio fa un breve riferimento al numero immenso di messaggi e messaggeri messi in moto per recapitare le lettere imperiali di convocazione a Calcedonia²⁰². Per Efeso II dovette accadere lo stesso: corrieri ecclesiastici e laici²⁰³ facevano la spola da una parte all'altra dell'impero.

In ambito ecclesiastico il trasporto delle lettere non era delegato a un personale con competenze fissate istituzionalmente, ma ne venivano per lo più incaricati membri del basso clero o *notarii*, e, spesso, anche parenti, amici o dipendenti²⁰⁴. In più delicate missioni diplomatiche, come nelle relazioni con il potere imperiale, le legazioni ufficiali erano composte da diaconi, suddiaconi o presbiteri, affiancati da

¹⁹⁷ Socrate, HE VI,2 e Sozomeno, HE VIII,2. A proposito di questo passaggio, v. T.URBAINCZYK, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Ann Arbor 1997, 123; R.TEJA, *Emperadores*, 9-10.

¹⁹⁸ Perry, 216.

¹⁹⁹ ACO II,IV,83; cfr. T.GREGORY, *Vox populi*, 152.

²⁰⁰ Perry, 159.

²⁰¹ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, 69; sulle 'strategie' epistolografiche v. M.M.WAGNER, *A Chapter in Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus*, «DOP» 4 (1948), 120-181.

²⁰² Evagrio HE II,2.

²⁰³ Leone Magno si avvale di personale laico, fatto che costituisce una eccezione (v. C.SOTINEL, *Le personnel épiscopal*, 123); il papa si serve infatti del tribuno Epifanio (PLRE 398, Epiphanius¹) per inviare il 15 ottobre del 449 una lettera, la n.50, all'imperatore; costui è menzionato anche nelle epp. 54 e 59; per recapitare una lettera a Pulcheria si serve nel 451 del *magistrianus* Teocisto (PLRE II, Theoctistus², 1066, e A.GIARDINA, *Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977, THEOCTISTUS 136, n.91).

²⁰⁴ Alcuni compaiono nelle vesti di *agentes* di vescovi: portando lettere ad altri vescovi, rappresentandoli in assemblee, o come spie in diocesi vicine. Si trattava di un personale capace di grande fedeltà e per questa fedeltà veniva spesso ricompensato: fra i notari che fanno carriera rapida ricordiamo Giuliano, notario di Stefano d'Efeso nel II efesino, a Calcedonia è vescovo di Lebedo (v.ACO II,I,1 130). Si v. poi D.GORCE, *Les Voyages, l'hospitalité, le port des lettres dans le monde chrétienne des IV^e et V^e siècles*, Paris 1925, che resta l'opera fondamentale sul tema.

notari. Si trattava di una carriera spesso molto dura di cui un buon esempio ci è offerto dal diacono Ischirione, uno degli accusatori di Dioscoro, che per assumere credibilità di fronte al tribunale di Calcedonia descrive il suo impegnativo *cursus clericorum*: la sua promozione dal basso all'alto clero era stata un riconoscimento e una ricompensa per i molti servizi resi nell'amministrazione ecclesiastica dove per anni aveva sostenuto improbe fatiche proprio come latore di lettere. Ciò nonostante Dioscoro l'aveva privato dei sacramenti:

*"A lungo ho faticato a servizio della santa chiesa di questa grande città, e per questo sono stato degno di far parte del suo clero ; sovente sono stato mandato in viaggio da Cirillo di Santa memoria, che ha adornato il seggio evangelico, soprattutto alla capitale la Nuova Roma, compiendo sia il percorso a cavallo durante l'inverno, sia facendo tutta la traversata via mare, viaggiando poi attraverso la Licia, la Pamfilia, così che, in ragione di tante estreme fatiche, il mio corpo è debole, come vostra Beatitudine vede con i suoi propri occhi"*²⁰⁵.

In ambito civile a gestire il controllo della posta erano gli *agentes in rebus* o *magistriani*, che a metà del IV secolo avevano sostituito i *praefecti vehiculorum* regionali²⁰⁶: a proposito di questo "corpo di ispettori o spie occasionali"²⁰⁷ alle dipendenze dei *magistri militum*, il Jones sospetta che assolvesse funzioni di polizia segreta²⁰⁸. Sicuramente questi ispettori del servizio postale, garanti della sicurezza pubblica, informavano il potere imperiale delle agitazioni e delle opinioni dei funzionari e dei privati. Rappresentavano certamente una categoria elevata di funzionari: prova ne è che *Zenone magister militum per Orientem* e successivamente console (ὑπάτος) aveva cominciato così la sua carriera²⁰⁹. Oltre alla fama sinistra per compiti di spionaggio²¹⁰ questi temibili inquisitori operavano arresti ed esercitavano forse un controllo sulle fabbriche d'armi. Severo, sottoaiutante nella *schola* dei *magistriani* (σουβαδιούβα τῆς σχολῆς μαγιστριανῶν), è il subdolo intermediario fra Nomo e Crisafio, quando il nipote di Cirillo era stato obbligato a pagare la somma di 1400 libbre d'oro²¹¹.

La nostra epoca conosce la pressione, spesso occulta ma non per questo meno efficace o insidiosa, degli strumenti d'opinione, la manipolazione delle coscienze, il terrorismo reclamistico, la guerra degli *spots* oltre ai tanti intrecci non sempre limpidi fra *mass-media* e poteri sociali, politici o economici. Anche in età tardoantica i poteri in gara si trovavano a dover competere per avere accoglienza nell'emporio del gusto della classe media. E lo facevano con tutti i mezzi a loro

²⁰⁵ ACO II,1,2, 18.

²⁰⁶ E.STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, Paris 1959, I, 419 n.119.

²⁰⁷ A.GIARDINA, *Aspetti della burocrazia*, 64.

²⁰⁸ LRE II, 809.

²⁰⁹ A.J.FESTUGIÈRE, *Antioche*, 281 n.1.

²¹⁰ A.GIARDINA, *Aspetti della burocrazia*, 65.

²¹¹ Ma nonostante il lauto versamento non era riuscito neanche a vedere la faccia dell'eunuco, v. ACO II,1,2, 21³⁷. Così si era trovato a vivere in una situazione di umiliante indigenza, in compagnia degli unici tre schiavi che gli erano rimasti (a ben altro doveva essere abituato!).

disposizione, senza esclusione di colpi. In questa società che sta acquisendo la capacità di realizzare, più o meno consapevolmente, un programma di azione ideologica, i vescovi disponevano di strumenti privilegiati per orientare e, se del caso, manipolare le coscienze.

Nella predicazione il ricorso alla sapiente gestione retorica dei meccanismi della paura e della rassicurazione era efficace espediente pedagogico-propagandistico: bastava richiamare le sciagure (terremoti, carestie, pestilenze) e attribuirne la causa all'eresia per ottenere vasti movimenti di folla²¹².

Anche la celebrazione liturgica poteva essere impiegata come spettacolo offerto alle masse per compiacerle, se non addirittura placarle; si veda la lettera che Leone inviava a Dioscoro il 21 giugno del 445 insistendo sulla necessità *de iterando missae* in ogni modo "*ut plebi supervenienti satisfiat*"²¹³.

L'acquisizione del consenso riusciva realmente a costituirsi come un incomparabile strumento di aggregazione oltre ogni diaframma sociale, mentre non manca chi parla di "*manipolazione consapevolmente finalizzata delle coscienze mediante la programmatica divulgazione di stereotipi ideologici e di parole d'ordine, l'azione persuasiva di segni, simboli, imposti all'attenzione delle varie classi...*"²¹⁴.

In pagine ricche di suggestione in cui ha saputo restituirci la percezione quotidiana dell'uomo tardoantico, Peter Brown illustra quelli che egli definisce strumenti grazie ai quali i vescovi determinavano la funzionalità degli orientamenti culturali e, in tema di miracoli, come essi "*segnalavano l'impatto dei vescovi sull'esercizio del potere*"²¹⁵.

Col suggerire che l'apertura del II concilio di Efeso fosse avvenuta in concomitanza con la prima celebrazione annuale del culto dei martiri di Efeso, abbiamo accolto la seducente interpretazione di Honigmann²¹⁶. La strumentalizzazione del miracolo grazie a cui Stefano di Efeso aveva confermato ai danni del rivale Bassiano la propria legittimità di vescovo²¹⁷ era avvenuta attraverso un eclatante *coup de théâtre* che aveva messo in luce il suo talento di abile

²¹² Sull'importanza delle processioni come strumento per mobilitare il popolo a Costantinopoli, v. R.JANIN, *Les processions religieuses à Byzance*, «REB» 24 (1966), 69 sgg. Cfr. B.CROKE, *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, «Byzantion»51 (1981), 122-147.

²¹³ "*Ut autem in omnibus observantia nostra concordet, illud quoque volumus custodiri, ut cum solemnior quaeque festivitas conventum populi numerosioris indixerit, et eo fidelium multitudo convenerit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur*": cp. 72, PL 84, col. 0785 A.

²¹⁴ A.CARILE, *Consenso e dissenso*, 38.

²¹⁵ P.BROWN, *Potere e cristianesimo*, 205.

²¹⁶ E.HONIGMANN, *Stephen of Ephesus (April 15, 448- oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers*, Studi Patristici, Studi e Testi 173, Città del Vaticano 1953, 125 sgg.; potrebbe trattarsi di uno dei primi casi in cui la recitazione pubblica di un miracolo avviene in una cerchia episcopale e non monastica, v. L.CRACCO RUGGINI, *Vescovi e miracoli, in Vescovi e pastori*, I, 15-35.

²¹⁷ V. Evagrio, HE II,3-4, 78: "*Si dice infatti che quando il seggio episcopale è ricoperto da una persona retta e distinta per le sue virtù questo miracolo si verifica spesso; viceversa quando il vescovo non è di siffatta specie simili prodigi capitano più raramente*", a proposito del miracolo della martire Eufemia a Calcedonia.

impresario del sacro. Rendendo accessibile agli abitanti della città la *praesentia* dei santi rimasti a lungo sepolti, Dio aveva manifestato la sua approvazione a Stefano ripristinando e convalidando, agli occhi della gente, la sua elezione, avvenuta in modo irregolare. Attraverso il rinvenimento miracoloso delle reliquie del Battista da parte di Marcello di Emesa, il controverso Uranio aveva ottenuto che la sua città venisse innalzata al rango di metropoli e si rafforzasse così il proprio potere personale²¹⁸.

Ma oltre al miracolo c'erano episodi di magia, confinati nell'ambito di fatti locali²¹⁹. Le testimonianze raccolte a Efeso II contro Sofronio, tutt'altro che ineccepibili perché basate in gran parte sulla parola di un giovane (il ragazzo di cui il vescovo si era servito come *medium* per compiere i suoi riti aveva perduto la ragione per otto mesi) sono interessanti non tanto perché dimostrano che non solo i servi e i più umili ma anche i membri del clero di una remota provincia orientale in cui l'attaccamento a certi culti è pervicace, avevano fiducia nell'efficacia risanatrice della magia e del sortilegio. Benché Sofronio fosse tutt'altro che un sofisticato operatore della pratica divinatoria la sua *ars divinandi* si risolveva soprattutto nella capacità di persuasione nei confronti di persone particolarmente vulnerabili perché ingenui e ignoranti. E per questo era energicamente osteggiata. Chi si vantava di dominare le forze occulte poteva facilmente manipolare le coscienze. E ciò che più spaventava i suoi accusatori doveva essere la *libido adsentandi* del popolo che rendeva la sua variegata clientela destinata ad ampliarsi.

L'episodio delle arti magiche del vescovo Sofronio è interessante anche per altre ragioni. Testimonia infatti che in questa società in cui le idee, muovendosi secondo una trasmissione orale, di bocca in bocca, hanno una eco vasta e diffusa, molteplici sono i canali di una acculturazione polimorfa che coinvolge la coscienza popolare: la prima visione che il giovane riceve in *trance* è quella dell'imperatore, seduto sul trono e avvolto nella porpora; il potere cristallizzato nei suoi simboli, quasi il suo *Urbild*, raggiungeva gli estremi confini dell'impero e affascinava la fantasia di un adolescente.

Negli avvenimenti che si riferiscono al II concilio di Efeso, come pure nelle sinodi che lo precedettero o lo seguirono, fra le tecniche collaudate del potere rivestirono un ruolo di speciale rilevanza le acclamazioni. Intonate da presenze più o meno casuali all'interno o ai margini della città, o dai vescovi nell'ambito delle

²¹⁸ PL 67, col. 420-430 D, trad. Dionisius l'Exiguus, *De inventione Capitis Ioannis Baptistae*, PL 67, col. 417-432.

²¹⁹ E.HONIGMANN, *A Trial for Sorcery on August 22, A.D. 449*, «Isis» 35 (1944-45), 281-84, S.ACERBI, *Procesos de magia a obispos: el caso de Sofronio de Tella*, en *Profecia, adivinación y magia en las religiones antiguas*, Actas del XIV Seminario sobre la Historia del Monacato, Aguilar de Campoo (Palencia), 1-4 Agosto de 2000, in stampa. Mentre secondo E.PETERSON, *Die geheimen Praktiken eines syrischen Bischofs*, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg 1959, 281-284, si tratta di un *topos*, H.DRIJVERS, *The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria*, in *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, a cura di N.Garsoian et alii, Washington DC 1980, 40, ritiene l'episodio assolutamente credibile. Per il testo del libello contro Sofronio v. infra II.2.2.5.

assisi conciliari, manifestavano e officiavano pubblicamente il consenso o il dissenso.

Per l'ambito extra-religioso un indubbio precedente è costituito dalle acclamazioni senatoriali²²⁰, esprimenti assenso o, più spesso, rifiuto ed esecrazione collettivi (*adversae acclamations*): applausi, grida, frasi ripetute ritmicamente in una reiterante litania di imprecazioni la cui ostilità giungeva a volte a chiedere la morte del nemico pubblico.

In quanto espressione di una *claque*, le acclamazioni non erano sempre espressione di tensione ma, accettate e riconosciute ufficialmente come forma di petizione o protesta, si rivelavano mezzo efficace di comunicazione fra la popolazione e i suoi governanti. Nelle cerimonie dell'*adventus* le acclamazioni erano orchestrate in modo da coinvolgere la partecipazione dell'intera comunità urbana, che si voleva fosse rappresentata in un momento di ideale concordia. Questo si verificò a Edessa: nelle acclamazioni del popolo — le εὐφημῖαι dirette ai più alti esponenti dell'impero menzionati in ordine gerarchico, e le δυσφημῖαι contro il vescovo Ibas — durate quattro giorni, ciascuna classe e categoria separata trovò il posto che le competeva.

Anche i vescovi erano soliti utilizzare una *claque* che, attraverso le acclamazioni, desse la sensazione che un pubblico numeroso apprezzava i loro sermoni e sosteneva le loro posizioni dottrinali se è vero che l'applauso, il κρότος, in chiesa non sempre era ben visto, come deduciamo dalle critiche rivolte contro Domno a Efeso II²²¹; le acclamazioni sono ben distinte dalle grida grossolane "*che non sono convenienti in bocca ai vescovi nè giovano alle parti*"²²².

Diverse da queste acclamazioni informali in chiesa durante un'omelia, anche se abilmente provocate — a volte basta una pausa nel discorso per sollecitarle — sono le acclamazioni formali in concilio. Peraltro anche in questo caso non sempre è agevole distinguere il grido spontaneo dal protocollo ritualizzato, però talune varianti terminologiche negli *Acta* possono forse essere interpretate: εὐφημεῖν è

²²⁰ O.HIRSCHFELD, *Die Römische Staatzeitung und die Akklamationen im Senat*, in *Kleine Schriften*, 1913, 682-702; M.JEFFREYS, *The Nature and Origin of Political Verse*, «DOP», 28 (1974), 143-195; J.BURIAN, *Die Kaiserliche Akklamation in der Spätantike. Ein Beitrag zur Untersuchung der Historia Augusta*, «Eirene» 17 (1980), 17-43; CH.ROUECHÉ, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidences from Aphrodisias*, «JRS» 74 (1984), 181-199; J.R.AJA SANCHEZ, *Imprecaciones senatoriales contra Cómodo*, 5-21, S.MACCORMACK, *Arte e cerimoniale*, 31-32; per l'epoca posteriore la monografia di E.H.KANTOROWICZ sulle acclamazioni nel medioevo occidentale (*Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles 1946) si è convertito in una opera-chiave sulle tecniche dell'esercizio del potere.

²²¹ Perry, 289. Al pari dell'applauso anche altre manifestazioni entusiastiche di consenso erano guardate con sospetto. Nel III secolo Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia, venne accusato di aver incitato il popolo ad agitare fazzoletti e a gridare in suo onore, pratiche convenienti in un teatro ma disdicevoli in chiesa, v. Eusebio, HE VII, 30,9. Anche i sermoni di Giovanni Crisostomo ad Antiochia venivano accolti dallo sventolare dei fazzoletti (Giorgio di Alessandria, *Vita di Giovanni Crisostomo*, 40).

²²² ACO II, I, 1, 70: Αἱ ἐκβοήσεις αἱ δεμωτικαὶ οὔτε ἐπισκόποις πρέπουσιν οὔτε τὰ μέρη ὠφελήσουσιν.

impiegato per indicare chi grida la propria approvazione, e κράζειν o κατακράζειν per chi esprime col grido la propria ostilità (quindi come sinonimo di sconfessione).

Per una valutazione delle acclamazioni nella sfera conciliare è opportuno tener presente che, come ci ricorda il Grillmeier²²³, in esse è rintracciabile un elemento molto antico dell'idea di *consensus*²²⁴: quelle grida, segnale dell'azione dello Spirito Santo²²⁵, conterrebbero infatti un elemento entusiastico e mantico, e in quanto considerate d'ispirazione divina, nei verbali sinodali ne dovevano venir registrate con esattezza numero e intensità²²⁶. Ma non tutte le acclamazioni debbono vedersi sotto questo aspetto entusiastico: spesso esse sono semplice espressione del *sententiam rogare*, cioè manifestazione di differenti opinioni. In tal senso il loro dinamismo viene istituzionalizzato (un parallelo è rintracciabile proprio in ambito civile: dalla prima metà del III secolo le ripetizioni o repliche delle acclamazioni venivano registrate numericamente nei protocolli del senato romano), spesso anche strumentalizzato. A Calcedonia durante la lettura dei protocolli di Efeso II in ben due occasioni i vescovi orientali diranno che le acclamazioni avvenute nel concilio precedente avevano coinvolto solo una parte ristretta dei suoi partecipanti, cioè i sostenitori di Dioscoro e di Eutiche²²⁷, accusa confermata anche da Flaviano nella sua *appellatio*²²⁸.

Dioscoro in più occasioni aveva con spregiudicatezza accampato, per le *acclamationes* che rispondevano ai suoi disegni, l'*inspiratio* dello Spirito Santo. Cogliendo il punto di ricettività del pubblico sinodale abilmente le aveva provocate quando voleva introdurre un cambiamento nell'ordine del giorno; desideroso di concludere in fretta il processo contro Ibas, si era limitato a dare per divinamente ispirate le grida dei vescovi che esigevano la condanna dell'accusato ("*questo ha gridato lo Spirito Santo per mezzo di voi!*") e in seguito, consapevole che la menzione del nome di Cirillo avrebbe suscitato reazioni entusiastiche, ricordando il proprio predecessore aveva provocato un'emotiva adesione alla propria dottrina

²²³ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, II, 1202-203: "*Queste ripetizioni - facili da ottenersi da un abile manager o dirigente - si devono anzitutto valutare non diversamente da come valutano pressappoco il numero delle chiamate alla ribalta negli applausi che si fanno per un'opera teatrale. Ma in un atto religioso, come quello che è rappresentato da un concilio, si è pronti a ricondurre l'applaudire e la sua intensità allo Spirito Santo*".

²²⁴ U. INSTINSKY, *Consensus universorum*, «Hermes» 75 (1940), 265-278, K. OEHLER, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*, «Antike und Abendland» 10 (1961), 103-129; F. C. BAILEY, *Decisions by Consensus in Councils and Committees, Political Systems and the Distribution of Power*, London 1965.

²²⁵ Per l'"ispirazione" dei concili da parte dello Spirito Santo v. H. BACHT, *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?*, «Catholica» 13 (1959), 128-139.

²²⁶ Anche nel I concilio efesino (in quello di Cirillo) i verbali sinodali registrano sistematicamente le acclamazioni avvenute indicando il numero esatto in cui ciascuna veniva ripetuta, v. R. TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, 98-101.

²²⁷ ACO II, I, 1, 87⁸ e 89²²: Teodoro di Claudiopoli cerca di rinnegare le acclamazioni e viene sarcasticamente zittito da Dioscoro.

²²⁸ ACO II, I, 1, 86-87.

come adesione alla fede nicena²²⁹. Ma lo smentiscono, loro malgrado, i suoi stessi sostenitori: alla fine del processo di Domno le entusiastiche acclamazioni che dicevano: “*Dio ha parlato per bocca di Dioscoro, Lo Spirito Santo ha parlato per bocca di Dioscoro! coloro che tacciono sono eretici*”²³⁰!, confermano che una parte dell'assemblea non vi aveva aderito.

L'utilizzo dell'acclamazione come modo abbreviato di votazione era suscettibile di strumentalizzazione; strumentalizzazione ben mascherata negli *Acta* che, con la locuzione *ἡ ἀγία σύνοδος εἶπε*, registravano un'unanimità solo apparente (significata e avallata anche dall'uso calcolato di verbi come *ὁμολοεῖν*, *ὁμολογεῖν*).

Ricordiamo infine che Leone, quando gli fu comunicato che il popolo di Costantinopoli si era espresso contro il concilio da poco terminato, riconobbe proprio dalle acclamazioni che i fedeli non erano incorsi nell'errore di Eutiche: “*gaudemus et in sanctae plebis acclamationibus, quarum ad nos exempla delata sunt, omnium vestrarum probamus affectum...*”²³¹.

V.4 DAL DIBATTITO AL DISSENSO: MILIEUX ECCLESIASTICO E TAGMA MONASTICO

Nell'affrontare, qui, in maniera sistematica, ciò che altrove nella ricerca affiora in maniera rapsodica, è opportuno si facciano due premesse.

Come si deduce dalle note, la gran parte delle informazioni sui personaggi che esamineremo, si ricava dagli *Atti* di concili, chiamati a giudicare comportamenti che, a torto o a ragione, erano di volta in volta giudicati formalmente incanonici, o nei casi più gravi, lesivi della condotta morale che si doveva richiedere ad ecclesiastici, specie se vescovi, quando addirittura non siamo di fronte, almeno nelle contestazioni di accusa, a conclamate violazioni di leggi, anche penali: appropriazioni indebite, minacce, violenze morali e fisiche anche estreme (deposizioni, esili, percosse e, forse, morte).

Di qui l'esigenza di una duplice cautela e di una duplice avvertenza: l'abnormità, almeno col nostro metro, dei fatti contestati non deve indurci ad accantonarli con un giudizio generico di squalificazione delle fonti, perché settarie, né, all'opposto, ad accettarle anche negli aspetti estremi, come indiscutibili.

Ovviamente il quadro crudo che emerge non può aspirare ad essere rappresentazione fedele dell'intera chiesa, neppure solo di quella orientale, che appare più inquinata che non l'omologa comunità della *pars Occidentis*. Ma nemmeno può essere cancellato apoditticamente in nome di una chiesa che paolinamente si vorrebbe *sine macula absque ruga* (cfr. Eph 5,27), almeno per due motivi: non pochi elementi, che alla nostra mentalità appaiono del tutto criticabili, si ricavano da fonti che volevano essere elogiative, o quanto meno difensive; così

²²⁹ ACO II,I,1, 101.

²³⁰ Perry, 307.

²³¹ ACO II,IV, 28.

come, sul versante opposto, la fonte che intende essere accusatoria, quanto meno va letta dando per scontato che ad essa si debba applicare una forte tara.

La singolarità di questa situazione discende da un fatto ben noto: dopo l'istituzionalizzazione della chiesa la struttura ecclesiastica entra a pieno titolo all'interno dell'ordinamento politico, onde la commistione di fede e potere che sarebbe durata nei secoli. Acquisire una posizione ecclesiastica comportava credito, potere, denaro, tanto maggiore quanto più alto era il grado che si acquisiva. Di qui lo scatenarsi di ambizioni per nulla ecclesiali e del tutto profane.

Il reclutamento dei vescovi dai ceti socialmente e culturalmente superiori trasferiva nella direzione della comunità ecclesiastica il medesimo gusto per l'approfondimento teorico che era tra i tradizionali motivi ispiratori della *paideia* delle aristocrazie²³². Ma quel gusto al dibattito, sino ad allora espresso in disquisizioni filosofiche in sé concluse, trasferito in sede teologica comportava sia una durezza e quasi un accanimento — quale si può immaginare per temi che nel giudizio dei contendenti coinvolgono il destino dell'uomo — sia conseguenze giurisdizionali o politiche. Specie per questo secondo aspetto il dibattito teologico correva il rischio di inquinarsi, e spesso si inquinò per motivi che nulla avevano a che fare con la fede, così come accadde che le contrapposizioni — se fossero rimaste esclusivamente dottrinali, pur aspre, non sarebbero uscite dall'ambito della discussione di scuola — associandosi a implicazioni giurisdizionali e di potere spesso si tradussero in violente aggressioni fra i contendenti: anatemi e scomuniche reciproche, feroci aggressioni verbali e spregiudicate denunce al potere imperiale, riempiono le pagine degli *Acta*.

Abbiamo visto come in questa società ierocratica dalle forti istanze elitarie il monopolio degli strumenti comunicativi fosse uno dei perni dell'autodifesa della classe episcopale. Gli esempi non mancano: Teodoreto — come apprendiamo da uno dei suoi accusatori a Efeso II — avrebbe addirittura fatto giurare ad alcuni aspiranti presbiteri di astenersi dai dibattiti teologici prima di essere consacrati²³³; molti sono coloro che vogliono prendere parte ai concili come testimoni in difesa o a carico degli imputati ma non vengono accettati perché ritenuti non appartenenti al clero. È il caso di alcuni uomini giunti da Alessandria a Calcedonia per presentare libelli contro Dioscoro, con diffidenza introdotti dall'arcidiacono Ezio come "*certi individui di Alessandria che si autoproclamano chierici, insieme anche ad altri [che sono] laici*"²³⁴ (τινές λέγοντες ἑαυτοὺς κληρικοὺς μετὰ καὶ ἐτέρων λαϊκῶν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρειῶν²³⁵). La diffusa sfiducia verso l'autodichiarazione dello *status* ecclesiastico oltre a testimoniare la diffidenza degli orientali verso il clero

²³² La crescente importanza della dialettica filosofica nelle controversie dottrinali secondo R.LIM, *Religious disputations*, 223 "may have something to do with the demographically significant influx of educated people into the churches in the post-Constantinian period and their need for a philosophically defensible faith and the social respectability that that would bring".

²³³ Perry, 212 sgg. Si v. R.LIM, *Public Disputations*, 227.

²³⁴ Il passo non è tradotto correttamente da A.J.FESTUGIÈRE, *Épêse et Chalcedoine*, 859.

²³⁵ ACO II,1,2, 14.

alessandrino dove si operavano consacrazioni irregolari, fa supporre che molti fossero gli ecclesiastici 'abusivi', e conferma il fatto che quello ecclesiastico era uno *status* assai ambito.

Se ambito era lo *status* sacerdotale, ancora più, ovviamente, lo era lo *status* di vescovo per chi, estraneo a ogni interesse ecclesiale, lo considerava una semplice gradino del *cursus honorum* per acquisire potere e ricchezza. Per personaggi di tal fatta ogni mezzo era lecito per raggiungerlo²³⁶.

Non è certamente casuale che dalle fonti, nel quadro locale dell'esercizio delle funzioni episcopali, la predicazione e l'insegnamento come pure le mansioni liturgiche o sacramentali, la cura pastorale, l'arbitrato giudiziario in cause minori²³⁷ e la disciplina penitenziaria rivestano un ruolo marginale. Una sola volta i verbali conciliari descrivono Domno intento a preparare i candidati al battesimo²³⁸ (quell'istruzione dei battezzandi per la quale il vescovo di Roma, scrivendo a Dioscoro, ricordava l'importanza di seguire le istruzioni della *cathedra Petri*²³⁹). Al contrario le nostre fonti forniscono numerosi elementi circa la struttura delle giurisdizioni ecclesiastiche e la gerarchia delle funzioni: il *trend* episcopale emerge così attraverso una capillarità e larghezza di interventi che spaziano dalla *leadership* politica all'abile gestione delle valenze sociali del sacro, ma il ruolo primario di questi vescovi consiste soprattutto nel veicolare le relazioni sociali²⁴⁰.

I dibattiti dottrinali e lo spregiudicato contrapporsi in fazioni che da essi scaturisce rendono necessario ai vescovi il rafforzamento delle proprie sfere di influenza: a questo scopo cercavano di proporre o, meglio, di imporre in altre sedi uomini di loro fiducia: il conflitto politico-ecclesiastico degenera in una competizione per assicurarsi posizioni di potere dentro le città. Promuovere i propri fiancheggiatori o *protégés*, e sbarazzarsi dei possibili avversari era il primo impegno di un metropolita che aspirava a crearsi una propria *lobby*. Non a caso Dioscoro aveva scacciato alcuni membri del clero alessandrino fedeli a Cirillo, fra cui Teodoro, diacono *ex-magistriano* (il quale, sia detto *per incidens*, dalle sue

²³⁶ R. TEJA, *Auctoritas versus Potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*, in *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, cit., I, 73-82.

²³⁷ È stato recentemente suggerito che la maggioranza delle dispute che insorgevano fra il popolo raramente raggiungeva le corti d'appello. E anche in questi casi – si trattasse di cause civili o criminali – si tentava previamente di dirimere la controversia in arbitrati privati, cfr. D.W. HOBSON, *The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt*, in *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, a cura di B. Halpern e D. Hobson, Scheffield 1993; siccome ciò che si cercava non era la punizione del crimine quanto "*the restoration of social equilibrium and the honour and material position of the complainant*", le corti episcopali offrivano una importante mediazione: v. R.S. BAGNALL, *Official and Private Violence in Roman Egypt*, «BASP» 26 (1989), 201-216.

²³⁸ Perry, 295: per spiegare la dualità delle nature, Domno aveva alzato le mani e aveva chiesto al suo pubblico di seguirle nei loro movimenti: la sua mano destra 'impersonava' la natura di Dio, quella sinistra la natura di un servo; una resa scenograficamente efficace allo scopo di farsi comprendere da persone incolte e senza alcuna preparazione teologica.

²³⁹ Leone, ep. 9, PL 54: "*Quo die sacerdotalis vel levitica benedictio celebrari debeat*".

²⁴⁰ V. Von FALKENHAUSEN, *Il vescovo, in L'uomo bizantino*, a cura di G. Cavallo, Bari 1992, 253-290.

stesse parole fa affiorare più il carrierista — “mi vedevo privato di ricompense per il mio lungo servizio...” — che non il pastore):

“Ho servito durante 22 anni nella schola dei magistriani senza aver dato adito a nessuna lamentela né rimprovero contro di me e attendendo di ottenere i privilegi (onori) di questa grande schola. Cirillo di santa memoria ex arcivescovo dell'illustre Alessandria, difensore della retta, irreprensibile fede, mi nominò suo rappresentante, specialmente durante il concilio che si celebrò in Efeso sotto la sua presidenza. In tal modo, senza che nulla mi si rimproverasse, sono stato al servizio di quel sacro concilio caro a Dio, e grazie alla mia lealtà Cirillo si degnò includermi nel clero della grande città di Alessandria. E con questo, anche se mi vedevo privato di ricompense per il mio lungo servizio civile considerai come un onore preferibile servire ai divini e augusti misteri e rimasi durante quindici anni nel rango clericale in attesa di essere considerato degno di un onore più grande.... Nel frattempo Cirillo di santa memoria morì e gli succedette il molto reverendo Dioscoro. Dio volesse che non fosse mai successo! Senza aver esposto contro di me nessuna accusa né scritta né orale, senza avermi fatto il minimo rimprovero, Dioscoro mi espulse dal clero all'inizio del suo episcopato — che io non so proprio come riuscì ad ottenere — e minacciò di espellermi dalla città per l'unica causa della familiarità e benevolenza con cui Cirillo mi aveva onorato. Suo unico proposito era espellere, e forse anche uccidere, non solo membri della famiglia di Cirillo ma anche coloro che erano a lui prossimi e che da lui erano stati patrocinati²⁴¹”.

Le ambizioni di questi ecclesiastici che si erano visti negare le tanto sospirate promozioni per rivalità in seno a partiti episcopali sono ben rappresentate da Ezio, il fiero *notarius* che durante la sinodo *endemousa* del 448 aveva osato rispondere con determinazione a Fiorenzo. Successivamente nominato arcidiacono, e in questa veste presente a Calcedonia, Ezio era stato allontanato da Anatolio dopo Calcedonia con il pretesto di una promozione, invece era stato degradato (era stato nominato presbitero, ma di un cimitero) e soppiantato dall'eutichiano Andrea²⁴²: pare scontato che Anatolio lo osteggiasse per il suo ruolo nella amministrazione del predecessore Flaviano. L'economista alessandrino Nestorio era stato promosso vescovo in ricompensa dei buoni servizi resi a Dioscoro a Efeso II. Ibas, che non aveva potuto consacrare vescovo il fedele diacono Abraham, per la sua relazione troppo nota con un mago, era almeno riuscito a nominarlo *ξεβοδόχος*. Così si creavano partiti personali o gruppi di pressione.

Naturalmente in siffatto contesto il potere di un vescovo risultava specialmente rafforzato se riusciva a imporre persone fidate a capo di un altro episcopato. Domno, secondo il resoconto dei suoi accusatori, aveva imposto nel seggio episcopale di Emesa “un certo Uranio, uomo dai corrotti costumi più volte richiamato pubblicamente per la sua vita dissoluta”, contro il candidato, consacrato regolarmente dai vescovi della Fenicia *Libanensis*, Pietro. In violenta opposizione ai canoni — né preghiere, né invocazioni alla grazia divina erano avvenute — a quest'uomo sostenuto da mimi, pagani e giudei, era stato messo il vangelo sul

²⁴¹ ACO II,1,2, 15-16.

²⁴² Leone, ep. 9, PL 54.

capo²⁴³. Inoltre aveva rimosso dalla cattedra episcopale di Antarado Alessandro, nominandovi il fido Paolo²⁴⁴.

In queste designazioni suggerite da disegni di potere non c'è da stupirsi che i vescovi nominassero e promuovessero individui *per saltum*. Le nostre fonti descrivono elezioni pittoresche, se vogliamo ricorrere a un eufemismo²⁴⁵. Il caso di Euterico, di cui ci parla Nestorio, è forse il più singolare:

*"Euterico era un contadino incolto, e non era in grado di capire le cose chiaramente; di fatti era un eunuco, cresciuto in casa come lo sono gli schiavi, e poi era stato donato al palazzo imperiale. Visto che aveva grande ambizione di potere, e ansia di grandezza, fu scelto per diventare vescovo, benchè non conoscesse né le abitudini né le sottigliezze né il modo di comportarsi di chi assumeva tale incarico, e non fosse affatto intelligente"*²⁴⁶.

Euterico nel II concilio di Efeso è duttile strumento nelle mani di Dioscoro che lo addomestica a mentire: i tentativi dell'alessandrino di suggerirgli le parole del suo intervento sono resi vivacemente da Nestorio: Euterico era talmente sciocco e ignorante, che nemmeno ammaestrato, riusciva a dire ciò che doveva²⁴⁷.

È logico che la nomina di un vescovo, dettata da questi motivi, modificando la composizione dei gruppi dirigenti e l'ideologia dominante nello spazio della πόλις, dava luogo a conflittualità fortissime, al limite del mercimonio: numerose sono le sedi episcopali contese come l'ambito seggio (τὸν ἐπίφθονον θρόνον) di Perra, quasi messo in vendita, come scrive amareggiato Teodoreto²⁴⁸. La contrapposizione in fazioni giungeva a tali estremi che potevano verificarsi casi di città con due vescovi contemporaneamente²⁴⁹.

Troppe volte siamo ben lontani dalla scelta democratica dentro la chiesa locale per motivi pastorali. La partecipazione del popolo nelle elezioni episcopali, limitata nel corso del IV secolo da canoni conciliari, continuava, benchè in parte ridimensionata: se il popolo non riusciva a imporre il proprio favorito, poteva comunque rifiutare quello che gli veniva inviato²⁵⁰. Era stato questo il caso del predecessore di Flaviano a Costantinopoli, Proclo: consacrato vescovo di Cizico da

²⁴³ Perry, 311.

²⁴⁴ Ibidem. Paolo si era guadagnato l'episcopato come ricompensa per essersi più volte recato a visitare Nestorio nell'Oasi.

²⁴⁵ P.H.LAFONTAINE, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa 1963, 80-85.

²⁴⁶ Nestorio, *Le livre d'Héraclide*, 312. Non dimentichiamo che già dal principio del III secolo la legislazione ecclesiastica proibiva agli eunuchi l'accesso al clero; la norma talvolta veniva trasgredita, come testimonia, oltre al caso di Euterico, quello dell'eunuco Antioco (v. *infra* n. 251).

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Teodoreto, ep. 127.

²⁴⁹ Il canone 17 del concilio di Calcedonia proibirà che in una città ci fosse più di un vescovo, v. H.L. II, 805. Leone Magno deplora che in un alcuni villaggi africani fossero nominati contemporaneamente due vescovi, ep. 12, PL 54, col. 654.

²⁵⁰ R.LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.)*, Roma 1987, 33 sgg.

Sisinnio, non aveva potuto integrarsi nella città perché il clero locale e il popolo avevano eletto un proprio candidato²⁵¹.

Ma anche dietro al popolo potevano celarsi talvolta vincoli di protezione e di clientela con coloro che aspiravano al potere²⁵² e si esprimevano personaggi influenti, a volte addirittura altissimi funzionari imperiali come il patrizio Fiorenzo²⁵³ che chiedeva a Teodoreto, con grande disappunto di quest'ultimo, di patrocinare "un uomo oscuro e completamente sconosciuto"²⁵⁴.

Nella scelta dei vescovi nemmeno la cooptazione decisa dentro i collegi episcopali²⁵⁵, sempre prevaleva. I canoni parlavano chiaro ma quando faceva comodo venivano accantonati. Era proibito che la carica divenisse ereditaria, eppure questa proibizione fu ignorata in due delle principali sedi metropolitane d'Oriente, Antiochia e Alessandria: nella prima Giovanni 'lascia' la *cathedra* al nipote Domno, nella seconda Teofilo al nipote Cirillo. Ma c'erano altri casi: Giovenale consacrò il nipote Paolo vescovo di Maiuma²⁵⁶, nel clero di Alessandria Cirillo nominò numerosi suoi nipoti²⁵⁷, Ibas ebbe nel clero della propria città nipoti, cugini e fratelli.

All'interno delle logiche antiecclesiali ed extraecclesiastiche che abbiamo illustrato la elezione di un vescovo²⁵⁸ si costituisce come fattore di disordine

²⁵¹ Socrate, HE VII, 28.

²⁵² R.LIZZI, *Discordia in urbe*, 122.

²⁵³ Sulla relazione fra autorità imperiale e scelta dei vescovi W.ECK, *Der Einfluß der konstantinischen Wenden auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert*, «Chiron» 8 (1978), 561-585. La nomina del vescovo era talvolta affidata ai magistrati locali, comunque veniva da loro solennemente ratificata. Ugualmente l'autorità imperiale interveniva nel momento della *cessatio ab officio* del vescovo, si trattasse di deposizione o di rinuncia. V. inoltre P.G.CARON, *Una manifestazione del Cesaropapismo degli imperatori d'Oriente: l'accettazione delle rinunce dei vescovi di Costantinopoli*, in *Actes du XV Congrès International d'Études Byzantines*, Atene 1980, 78-83. I rapporti fra alte gerarchie ecclesiastiche e impero denotano sostanzialmente l'accettazione dell'intervento civile come legittimo nella misura in cui difendeva l'ortodossia della chiesa.

²⁵⁴ Teodoreto, ep. 5.

²⁵⁵ F.LOTTER, *Designation und angebliches Kooptionsrecht*, «ZSavKan» 59 (1973), 112-150.

²⁵⁶ Giovanni Di Beth Rufina, *Vita di Petri Iberi*, in *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, ed. e trad. di R.Raabe, Leipzig 1895, 50-51.

²⁵⁷ ACO II,1,2, 20.

²⁵⁸ Di una vastissima letteratura scientifica sul tema, si veda in particolare F.GANSHOF, *Note sur l'élections épiscopales des évêques dans l'empire romain au IV^e et pendant la première moitié du V^e s.*, «RIDA» 4 (1950), 467-498; P.L'HUILLIER, *Quelques remarques à propos des élections épiscopales dans l'Orient byzantin*, «REB» 25 (1967), 101-105; G.BARTELINK, *Electio et consensus dans le vocabulaire chrétien jusqu'au VII^e s. environ*, «Concilium» 77 (1972), 149-155; R.GRYSON, *Les élections épiscopales en Orient Au IV^e siècle*, «RHE» 84 (1979), 302-345; AA.VV., *Il processo di designazione dei vescovi (storia, legislazione, prassi)*, Atti del X Symposium canonistico-romanistico in onore del Rev.mo U.Betti, 24-28 aprile 1995, «Utrumque Ius» 27 (1996), 47-319, J.M.TORRES, *Conflictividad de las elecciones episcopales en Oriente: el protagonismo de Gregorio de Nisa*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, I, 255-264.

alimentato da ogni specie di espedienti: si moltiplicavano i vescovi in disponibilità o *vacantes* (σχολαῖοι ἐπίσκοποι) di cui gli *Acta* testimoniano la preoccupante presenza. Si trattava di vescovi che avevano esercitato la funzione e che in seguito l'avevano perduta, o di altri che non ne erano nemmeno entrati in possesso, perché rifiutati dalla collettività. Numerosi sono i casi di vescovi imposti dai metropolitani contro il loro stesso volere, e quelli di altri allontanati, quasi esiliati in sedi periferiche o di scarso prestigio. Poteva anche accadere che funzionari imperiali sospettati di slealtà alla classe dominante, in seguito a velenosi intrighi di corte, venissero eletti vescovi contro la propria volontà per essere allontanati: è il caso di Ciro di Panopoli nominato vescovo di *Cotyeum*, nella Frigia *Salutaris*, l'infausta sede dove quattro precedenti vescovi erano morti di morte violenta²⁵⁹. Il caso più clamoroso di vescovi imposti è quello di Bassiano costretto con la forza (βίασθεις ὀνομάσθην ἐπίσκοπος²⁶⁰) da Memnone di Efeso a porsi alla guida della chiesa di Evaza, nella provincia d'Asia: questa ordinazione forzata (e in questo caso 'forzata' non è solo un modo di dire: "fra la XIII^a e la XVIII^a ora mi ha preso a colpi presso l'altare, che con il sacro vangelo si è macchiato del mio sangue"²⁶¹, racconta il vescovo a Calcedonia), non aveva sortito nessun effetto: Bassiano non aveva voluto saperne di recarsi a Evaza. Aspirava all'episcopato di Efeso, e il popolo lo sosteneva. Conosciamo già questi fatti, e anche le circostanze in cui Stefano, membro da cinquant'anni del clero della città²⁶², lo aveva scalzato. Quest'ultimo, accusato a Calcedonia, si difenderà dicendo che Bassiano non era stato eletto regolarmente e che aveva occupato la chiesa come un invasore. Bassiano di fatto sarà deposto perché la sua elezione, irregolare (vi aveva partecipato un solo vescovo, Olimpio di Teodosiopoli), era stata eccessivamente condizionata da pressioni popolari²⁶³.

La conflittualità delle elezioni episcopali affiora dai verbali conciliari con particolari anche folcloristici (o tragici), almeno secondo le testimonianze dei loro rivali politico-ecclesiastici: Domno secondo i suoi accusatori sarebbe stato sostenuto dal pagano Isocasio e da alcuni 'teatranti', la sua elezione sarebbe poi avvenuta senza una formale riunione di vescovi, in orario non canonico (i sacri

²⁵⁹ Giovanni Malalas, 362; su Ciro di Panopoli cfr. il già più volte citato contributo di Al.CAMERON, *The Empress and the Poet*; anche l'eunuco Antioco (PLRE II, 100-101 *Antiochus*⁵), il patrizio e *praepositus sacri cubiculi* che aveva avuto un ruolo importante come tutore nell'educazione del giovane Teodosio II, quando aveva assunto un atteggiamento eccessivamente dominante, venne tonsurato e spedito come presbitero nella chiesa di S.Eufemia a Calcedonia dove morirà di lì a poco (v. Giovanni Malalas, 361, Zonara XIII, 22, 14-16).

²⁶⁰ ACO II,1,3 46²¹, *actio XII*⁴.

²⁶¹ ACO II,1,3, *ibidem*.

²⁶² ACO II,1,3, 46¹⁷: σήμερον γὰρ πεντήκοντα ἔτη ἔχω ἐν τῷ κλήρῳ Ἐφέσου.

²⁶³ E non perché, eletto vescovo di una sede, ne aveva occupata un'altra, come invece sosteneva, appellandosi ai canoni antiocheni 16 e 17, il suo avversario Stefano. Per un'analisi minuziosa dell'episodio v. S.SCHOLZ, *Transmigration und Translation. Studien zum Bistumwechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter*, Köln, Weimar, Wien 1992, 85-88.

canoni imponevano che avvenisse durante il servizio liturgico mattutino)²⁶⁴; irregolarmente sarebbe stato eletto anche Dioscoro: solamente due vescovi avevano presieduto alla consecrazione²⁶⁵.

Sono anche frequenti casi documentati di ordinazioni operate dai metropolitani in sedi non appartenenti alla propria giurisdizione. A volte il conflitto ecclesiastico non è che l'espressione di una antica rivalità civica²⁶⁶: è il caso di Eunomio di Nicomedia e di Anastasio di Nicea che si disputano la giurisdizione di Basilinopoli e ricorrono a Flaviano²⁶⁷. I conflitti giurisdizionali sono talvolta motivati da smodate ambizioni: Eustazio di Berito e Fozio di Tiro, complici e in sintonia a Efeso II, si osteggiano a Calcedonia per aspirazioni politiche; nonostante Eustazio si ostinasse ad affermare che un decreto imperiale aveva concesso alla sua sede il rango di metropoli nel 448²⁶⁸ (una delle tante decisioni di amministrazione ecclesiastica assunte dall'imperatore), il conflitto si era risolto a favore del metropolita della Fenicia²⁶⁹.

Dalla confusione dell'ambito ecclesiastico con quello politico scaturiscono le situazioni più disparate e paradossali: vescovi si configurano come un ceto dirigente che si avvale delle esperienze burocratiche e amministrative delle strutture imperiali: alcuni dopo l'ordinazione continuano probabilmente a esercitare la loro professione (è il caso di Eusebio di Dorileo che non cessa di esercitare l'avvocatura²⁷⁰), altri rassegnano le dimissioni, come Daniele di Charres²⁷¹, ad altri ancora come a Bassiano e a Stefano di Efeso, a Sabiniano di Perra, nonché a Domno e ad altri vescovi deposti a Efeso II o sostituiti prima di Calcedonia senza che fossero chiarite le loro responsabilità, vengono concesse pensioni vitalizie: compensi o indennizzi (nel caso di Domno d'Antiochia fissati dal successore Massimo dopo aver calcolato l'entità dei beni della sua chiesa), quasi fosse l'episcopato una carica civile e non ecclesiastica. Per paradosso i vescovi, che in questa veste per loro teoricamente impropria, avrebbero dovuto essere i garanti dell'ordine, esercitando un controllo sugli ambienti turbolenti e potenzialmente

²⁶⁴ Perry, 314-315.

²⁶⁵ ACO II, I, 2, 89.

²⁶⁶ L. ROBERT, *La titulature de Nicée et de Nicomédie: la gloire et la haine*, «Harvard Stud.» 81 (1977), 1-33.

²⁶⁷ ACO II, I, 1, 419, sessione XIII^a di Calcedonia; i contendenti erano ricorsi a Flaviano che aveva raccomandato loro "di non introdurre nessuna novità ma di attenersi a ciò che era stato anteriormente stabilito" (ACO II, I, 3, 56-62). Cfr. V. GRUMEL, *Les registes des Actes*, 83 n. 108-109.

²⁶⁸ C.J. II, 22, 1.

²⁶⁹ ACO II, I, 3, 101-110. A Calcedonia verranno esaminati molti casi di questo genere, v. in ACO II, I, 3, 5-7 la *querelle* di Domno di Antiochia e Giovenale. Cfr. inoltre P. KARLIN HAYTER, *Activity of the Bishop*, 179 sgg.

²⁷⁰ E. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches*, 78 n. 1.

²⁷¹ Perry, 162.

criminali della società²⁷², finivano per essere essi stessi responsabili e fomentatori di disordini.

Questo nel caso risiedessero nelle loro diocesi: perché davvero tanti erano i vescovi assenteisti²⁷³, come Daniele, accusato di abbandonare la sua sede e di recarsi spesso ad Antiochia per visitare l'amante, Chaolle; come lo stesso Teodoreto che avrebbe dovuto assolvere le sue funzioni episcopali nelle ottocento chiese della sua diocesi²⁷⁴, ma che, anziché percorrere vasti territori compiendo visite pastorali²⁷⁵, aveva residenza quasi fissa ad Antiochia, nei *pastophoria* messi a sua disposizione da Domno²⁷⁶.

Se la competizione anche spietata per conseguire lo *status* episcopale si coniugava con l'inosservanza dei doveri connessi, la ragione era quasi sempre la stessa: l'episcopato comportava la fruizione di numerosi privilegi e vantaggi, in *primis* il controllo delle finanze ecclesiastiche. I vescovi derivavano la loro potenza soprattutto dall'appropriazione personale e familiare di beni ecclesiastici. Ad Alessandria accuse di illeciti finanziari a carico dei vescovi conseguenza delle dispute di giurisdizione sulla distribuzione del grano, erano una costante sin dal tempo di Atanasio²⁷⁷.

Ma in quasi tutte le diocesi i vescovi agivano come "direttori finanziari" e tesorieri della loro chiesa conducendo talvolta con avidità una gestione personalistica che portava alla dispersione di ingenti patrimoni: nel caso di Edessa fra le accuse più gravi rivolte a Ibas (anche se sino ad ora, trattandosi di una vittima del *Latrocinium*, non seriamente prese in considerazione) vi era quella concernente l'uso di fondi caritativi per fini diversi da quelli originari: Ibas è imputato di essersi impossessato di vasi e arredi sacri, di lini e di altre proprietà della chiesa destinate al riscatto dei prigionieri; azione gravissima, che lo rendeva meritorio dell'appellativo di "assassino del povero" e della punizione infamante di essere degradato alla *communio laica*²⁷⁸. Come Ibas, contro il quale il popolo propone, acclamando, altri

²⁷² Severo di Antiochia scriveva al vescovo di Tripoli che "dovere del vescovo è scoraggiare e disperdere gli irregolari movimenti delle folle, nel caso si verificano, e far in modo di mantenere il buon ordine nelle città" (*Select Letters* I,9, 46).

²⁷³ V. a tal proposito G.BARONE ADESI, *L'urbanizzazione episcopale e la legislazione tardoimperiale, in L'évêque dans la cité du IV^e au VI^e siècle*, a cura di R.Rebillard e C.Sotinel, Roma 1998, 49-58.

²⁷⁴ Stupisce quanto le diocesi fossero folte e il clero numeroso: il patriarca di Antiochia a metà del V sec. estendeva la sua autorità su 14 metropolitani e 127 vescovi (cfr. R.DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, Paris 1945); fra questi, alcuni, contavano su un clero di più di 100 membri; è il caso della chiesa di Edessa. Ibas parla del 'suo' clero, che mostra di conoscere personalmente (v.ACO II,1,3,27): si riferisce esclusivamente a quello della sua chiesa e non della diocesi intera (LRE II,912).

²⁷⁵ Teodoreto, ep. 113.

²⁷⁶ Perry, 290.

²⁷⁷ Atanasio, *Apol. Contra Ar.*, 18, PG 25, 277; *Hist. Ar.* 31, PG 25, 728, v. P.J.HOLLERICH, *The Alexandrian Bishop and the Grain Trade*, 187-207.

²⁷⁸ Si vedano nei verbali siriaci le sentenze dei vescovi contro di lui, Perry, 134-145, e inoltre C.VOGEL, *Laica comunione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs*, «RevSR» 47 (1973), 56-122.

più idonei candidati (Dagalaifa, Flaviano e Eliade²⁷⁹), molti altri vescovi sono accusati di simonia²⁸⁰; soprattutto quelli consacrati a Costantinopoli avevano fama di corrotti e simoniaci²⁸¹; non era poi un mistero che anche “a Efeso si consacrano vescovi che fanno le *salamoie*”²⁸² (ἐκεῖ σαλγαμαρίους χειροτονοῦσι καὶ διὰ τοῦτο ἀνατροπή γίνεται), colorita espressione per designare gli ecclesiastici dediti al commercio peccaminoso delle cariche.

Non basta. Da una delle accuse rivolte contro Ibas (“noi non accetteremo un vescovo che gioca”²⁸³) si intuisce che anche i vescovi potevano essere fans dei giochi del circo. Alcune acclamazioni (“gli eretici allo stadio! i partigiani di Ibas allo stadio!”²⁸⁴) confermano il legame di Ibas e dei suoi sostenitori con gli ambienti assai turbolenti del circo. Anche Uranio di Emesa, come già abbiamo detto, era solito avvalersi di una *claque* composta da ebrei, gentili e μῆμοι.

Ibas è chiamato cortigiano impudico²⁸⁵, Uranio è sospettato di effeminatezza: accuse gravi ma di modesto rilievo se paragonate a quelle lanciate contro Dioscoro denunciante i mezzi vessatori con cui l'alessandrino aveva indebolito gli avversari: oltre all'inconsulta gestione dei beni ecclesiastici, gli si imputava di aver provocato incendi, demolito case, compiuto persecuzioni (molti erano stati costretti a lasciare Alessandria che il vescovo considerava sua esclusiva proprietà) e assassini²⁸⁶.

Affiorano anche vescovi concubinari; nonostante a Costantinopoli per molto tempo si fosse cospirato, minacciando severi provvedimenti, contro il ‘bigamo’ Ireneo²⁸⁷, molti sono i coniugati anche più di una volta — e non si tratta semplicemente di vedovi risposati²⁸⁸ — che hanno avuto accesso alla carica

²⁷⁹ Perry, 51.

²⁸⁰ L.DI SALVO, *Simonia e malversazioni nell'organizzazione ecclesiastica, IV -V secolo*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, Atti del Convegno internazionale a cura di R.Soraci, Catania 1999, 380.

²⁸¹ ACO II,1,3, 97.

²⁸² È una osservazione di Diogene di Cizico: v. ACO II,1,3 52; per *salgamum* come *sportula*, in riferimento a CTh VII,9,3, v. R.MACMULLEN, *Roman Bureaucrat*, «Traditio» 18 (1962), 367.

²⁸³ Perry, 52.

²⁸⁴ Perry, 52: “La razza di Ibas allo stadio! Gli empi allo stadio! Che Ibas sia condotto allo stadio! Nessuno vuole un auriga!”.

²⁸⁵ Perry, 53.

²⁸⁶ Si tratta di imputazioni avanzate dal diacono Teodoro, ACO II,1,2, 16.

²⁸⁷ Teodoreto, ep. 110.

²⁸⁸ Non è possibile distinguere nelle nostre fonti chi, prete o vescovo, è regolarmente sposato, chi è realmente bigamo e non semplicemente vedovo risposato, e chi è concubinario. Questo del matrimonio-concubinato è uno degli elementi di più difficile accertamento nel periodo che va da Nicea (non obbligo del celibato) al Vaticano del 1059 (obbligo pur con circoscritte eccezioni). In questo tema, alle polemiche fin troppo accentuate per ragioni personalistiche, si mescola una mentalità etica che è contemporaneamente sessuofobica e sessuocentrica, specie nella componente monastica, occidentale compresa. Non è male tenere presente che nemmeno S.Paolo ha idee chiare in proposito: paragona il matrimonio all'unione fra Cristo e la Chiesa (Eph 5,31), ma scrive anche che è meglio sposarsi che bruciare (I Cor 7,9), che non è gran complimento per un sacramento.

episcopale²⁸⁹, molti quelli che hanno figli (ne conosciamo uno: Habbib, il figlio di Sofronio, che nell'*episkopeion* paterno si dedica, persino in tempo di digiuno, a fastose crapule notturne in compagnia di un ebreo e non disdegna la complicità dei pagani per perpetrare altre azioni esecrabili), o amanti.

In questa società la presenza non quantitativamente rilevante né attiva delle donne, e soprattutto la loro condizione di subalternità religiosa e sociale, sono confermate dal silenzio quasi totale delle fonti: in tutta la documentazione censita le uniche figure femminili menzionate oltre ad Aedesia e a Stratonica, diaconesse della chiesa di Tella, e all'illustre benefattrice Peristera²⁹⁰, sono Chaolle, la concubina perfino coniugata, di Daniele di Charres, impietosamente ritratta come una scaltra usuraia²⁹¹, e Pansofia, la nota (περιβόητος) amante di Dioscoro, che insieme con altre donne di cattiva reputazione, soprattutto attrici, poteva vantarsi di conoscere a menadito i bellissimi bagni del lussuoso *episkopeion* del patriarca alessandrino:

*"la famosa Pansofia soprannominata Oreinè, su cui la plebe di Alessandria ha composto delle canzonette che la menzionano insieme al suo amante"*²⁹².

E si può immaginare che Ischirione, l'autore del piccante capo d'accusa, in piena assise calcedonese, intonasse quelle canzonette di moda persino in campagna²⁹³, così da farle conoscere "al coro angelico" dei padri sinodali.

Il Gibbon per rendere — spiritosamente! — testimonianza della "capricciosità e malvagità del popolo di Alessandria", cita un epigramma conservato nell'Antologia Greca il cui anonimo autore con un gioco di parole volutamente confonde il saluto episcopale — "la pace (Irene) sia con tutti voi!" — con il nome autentico o modificato della concubina del vescovo²⁹⁴.

A ben guardare questa insistita e talvolta pettegola attenzione verso i vescovi si può considerare in qualche modo il pendant dell'opprimente sistema di controllo a cui i membri del clero erano soggetti. Da un lato i vescovi dovevano agire come patroni — 'mio patrono' nel *Liber graduum*, una collezione di testi siriaci sulla vita religiosa del IV -V secolo, è l'appellativo con cui i chierici si rivolgono al vescovo²⁹⁵ — ma dall'altro, costretti a esercitare mansioni secolari per il bene della chiesa e dei suoi poveri, erano anche i giudici dei loro subordinati sulle cui vite

²⁸⁹ Teodoro, *ibidem*.

²⁹⁰ ACO II,I,2 18.

²⁹¹ Perry, 53.

²⁹² ACO II,I,2 18: di questa nobildonna Dioscoro aveva requisito l'ingente eredità.

²⁹³ HL II,695.

²⁹⁴ "Εἰρήνη πάντεσσιν, ἐπίσκοπος εἶπεν ἐπελθών. Πῶς δύναται πᾶσιν, ἦν μόνος ἔνδον ἔχει; v. E.GIBBON, *Decadenza e caduta*, V, 36 n. 63.

²⁹⁵ *Liber Graduum* XVI, 2, ed. M.Kmosko, *Patrologia Syriaca* I,3. Il rapporto di un membro del basso clero con il vescovo è descritto come quello di un patrono con il suo cliente, dunque una sorta di contratto di servizio, anche in un papiro analizzato dalla Wipsziska la cui datazione è assai discussa, v. E.WIPSZYSKA, *Il vescovo e il suo clero*, in *Études sur le christianisme*, 177 sgg.

esercitavano un continuo controllo e contro cui utilizzavano sovente l'arma della scomunica o della deposizione²⁹⁶.

Questa relazione di sudditanza, alle volte, anziché creare fedeltà, provocava l'insorgenza di viscerali avversioni e desideri di vendetta. Atteggiamenti che sembrano in qualche modo giustificati da un'autorità come quella di Cirillo che testimonia il diritto di ribellione al proprio vescovo:

*"se la pecora ha un istinto naturale alla auto-conservazione, e rifiuta di seguire i pastori pericolosi, non dovrebbe forse la pecora razionale avere almeno la stessa prudenza?"*²⁹⁷

Può stupire la schiettezza con cui le fonti orientali mettono in luce le malefatte di un alto clero inefficiente e corrotto, occupato in attività affatto compatibili o devianti rispetto al ministero sacerdotale, pastorale e religioso. Ma lo stupore si attenua se si tien conto che si tratta di fonti di solito violentemente di parte, interessate più a una demonizzazione che non a una rappresentazione credibile della situazione.

Un elemento non deve in alcun modo essere sottovalutato: se dai verbali della nostra sinodo, soprattutto da quelli siriaci, appare chiaro che i concili erano sedi idonee alla contrapposizione dei chierici nei confronti dei vescovi, va però rilevato che, come osserva il Frend, la maggior parte delle istanze accusatorie presentate durante la II^a sinodo efesina contro Flaviano e contro i vescovi del bando antiocheno, vengono da parte dei monaci: Flaviano fu accusato da Eutiche, Domno da Marcello di Emesa e da Simeone d'Antiochia, Ibas da dodici monaci della diocesi di Edessa, monaci sono gli accusatori di Sofronio; Teodoreto è denunciato dal presbitero-monaco Pelagio che, proprio in quanto monaco, sostiene di avere una speciale competenza nel caso²⁹⁸. Dalle deposizioni rese a Efeso e conservate negli Atti siriaci si comprende che i monaci si proponevano come portavoce del popolo e suoi difensori nei confronti dei tanti abusi, veri o supposti, perpetrati dalle autorità ecclesiastiche, come custodi e garanti dell'ordine in aperta concorrenza con i vescovi²⁹⁹.

Benchè la funzione chiave assunta dall'elemento monastico nella società orientale durante il V e VI secolo³⁰⁰, e il ruolo di protagonismo nei conflitti cristologici e nelle vicende conciliari da Efeso I a Calcedonia, siano state studiate

²⁹⁶ Sono moltissimi i casi di abuso di autorità di vescovi nei confronti di membri del loro clero. Offriamo solo un esempio: il vescovo Uranio di Emesa aveva fatto intervenire la curia cittadina contro il lettore Strategio che aveva espresso il suo assenso a una lettera scritta da alcuni vescovi della provincia contro di lui, v. Perry, 313.

²⁹⁷ Cirillo di Alessandria, *Commentarium in Isaiam*, PG 70, 1093.

²⁹⁸ Perry, 210.

²⁹⁹ V. le interessanti considerazioni di H.CHADWICK, *Bishops and Monks*, «Studia Patristica» 24-28 (1993), 45-61, e di M.FORLIN PATRUCCO, *Monachesimo e gerarchie ecclesiastiche nel IV -V secolo: rapporti, tensioni, alleanze*, «AARC» 10 (1994), 265-277.

³⁰⁰ P.BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «Journal of Roman Studies» 61 (1971), 80-101.

con grande attenzione³⁰¹, non è stato sufficientemente messo in luce come a Efeso II i monaci assumano una posizione e un compito nuovi: il II concilio di Efeso può a buon diritto essere definito “*la sinodo dei monaci*”³⁰².

Al contrario di quanto era accaduto nel concilio precedente³⁰³ le istruzioni dell'imperatore ai suoi funzionari non erano di espellerli dalla città ma di farli entrare e sedere nell'assise conciliare: Teodosio aveva invitato ufficialmente due dei loro *leaders*, Bar Sauma e Giacomo, al dibattito, nel caso di Bar Sauma anche alla votazione, sicuro che i loro adepti li avrebbero seguiti a Efeso numerosissimi³⁰⁴. Bastava il ricordo di quella “*folla immensa dei monaci di Mesopotamia*” che nell'aprile precedente si era riversata nella città di Tiro a manifestare contro Ibas e che al vescovo Fozio era costato grande sforzo cacciare³⁰⁵.

La maggior garanzia della loro fedeltà al programma imperiale era in fondo la loro fedeltà a Cirillo; il nestorianesimo poi, come ha scritto Teja, si era presentato sin dall'inizio come “*l'eresia dei vescovi*” contro la quale il *tagma* monastico si era schierato senza esitazioni³⁰⁶.

È dunque giusto vederli più che come massa di manovra come portavoce di una coscienza ecclesiale ‘altra’ rispetto alla gerarchia ecclesiastica, e come detentori di un carisma in competizione con quello episcopale. A Efeso fanno mostra, oltre che di grande libertà di linguaggio, di un alto grado di autorevolezza raggiunto attraverso efficaci canali di comunicazione grazie ai quali avevano accesso direttamente all'imperatore o, in ogni caso, intrattenevano solide relazioni di amicizia con i suoi più alti ufficiali; come Daniele lo Stilita aveva la sua fedele clientela di cui facevano parte Ciro di Panopoli e Gelanio³⁰⁷, partigiano di Crisafio, anche Bar Sauma doveva contare sull'ammirazione oltre che sull'appoggio dello stesso eunuco.

I monaci erano i mediatori fra l'imperatore e le folle, ma allo stesso tempo erano il tramite fra le dottrine che si dibattevano nelle scuole e le esigenze religiose avvertite dal popolo; attraverso la testimonianza personale e la efficace predicazione di temi vivacemente sentiti dalla gente si erano integrati con ampi gruppi di fedeli, urbani e rurali, guadagnando grande peso sull'opinione pubblica e un'ingerenza, a detta di alcuni, eccessiva: in una sua lettera al console Nomo, Teodoreto non nascondeva il disprezzo verso coloro che “*mentre permangono nello stato*

³⁰¹ H.BACHT, *Die Rolle*, cit., G.DAGRON, *Les moines*, 229 sgg.

³⁰² W.C.H.FREND, *The Rise*, 136.

³⁰³ Cfr. in ACO I,I,1,120 la lettera di Teodosio II ai padri conciliari.

³⁰⁴ Per i trecento monaci di Eutiche a Efeso, e i mille monaci di Bar Sauma (certamente una leggenda basata sulle testimonianze calcedonesi) v. ACO II,I,1, 115.

³⁰⁵ ACO II,I,3, 18.

³⁰⁶ R.TEJA, *La violencia de los monjes*, 7. W.H.C.FREND, *Circuncelliones and Monks*, «JThSt» 20 (1969), 542, sottolinea che una delle prime volte in cui il termine *τάγμα/τάξις* viene usato per riferirsi alla comunità monastica nella sua totalità è negli Atti siriaci del II concilio di Efeso (Flemming, 82).

³⁰⁷ *Vita Danielis*, 17.

monastico, aspirano a reggere le chiese (τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομεῖν³⁰⁸). Il verbo tecnico indica anche la conduzione degli affari ecclesiastici da parte del vescovo.

A Costantinopoli poi l'inimicizia fra monaci e metropolita era tradizionale: ogni qual volta si scatenava un conflitto religioso i monaci si alleavano con il vescovo di Alessandria, difensore della tesi opposta a quella del vescovo della capitale in sospetto, a loro giudizio, di eresia. Oltretutto la loro era reazione verso un'autorità che cercava di 'normalizzarli', e omologarli all'autorità ecclesiastica costituita, che voleva toglierli dalle strade per riunirli nei monasteri. Questa è la chiave interpretativa di molti conflitti intra-ecclesiastici che si traducevano anche in contrasti urbani.

Peraltro il gruppo monastico a Costantinopoli non dimostra, negli anni del nostro concilio, un forte grado di coesione. Le sue divisioni sono interpretate dal Gregory solo su base economica: Eutiche, il "vescovo dei vescovi", benchè i monaci da lui guidati siano irregolari, dispone di molti mezzi, tanto che Eusebio di Dorileo affermerà: "Temo la sua perfidia. Io sono povero e mi minacciano con l'esilio, ma lui è ricco, e mi sta facendo intravedere l'Oasi"³⁰⁹.

Ma è anche un conflitto per il potere condizionato da opposte scelte teologiche. Il fronte monastico si rompe fra i due *leaders* che aspiravano a guidarlo: alcuni monaci si alleano con Eutiche, e dunque con Dioscoro, contro il vescovo della capitale; altri restano fedeli a Flaviano. È proprio Fausto, il figlio di Dalmazio il quale a Efeso I aveva sostenuto Cirillo, a garantirgli un efficace sostegno soprattutto dopo il concilio.

Dopo la scomunica inflittagli nella sinodo *endemousa* del 448, Eutiche, cercando di unire i monaci della capitale sotto la propria autorità, chiese loro di firmare il suo *libellus defensionis* come atto di solidarietà; il gesto parve sovversivo a Flaviano e a Eusebio di Dorileo (Εὐτυχῆς εἰς στάσιν διεγείρει μοναχούς³¹⁰), e potenzialmente rischioso "per la salvezza della chiesa e della santa sinodo"³¹¹. Dal canto suo Eutiche giudicava del tutto inusuale e quindi ingiusta, quasi illegale, la rottura del fronte monastico da parte del vescovo: non era normale che i monaci venissero chiamati a firmare la deposizione di un altro monaco³¹².

Ma a Costantinopoli, dove all'interno del gruppo monastico non c'era quell'unità che Eutiche voleva far credere, il suo libello fatto circolare nei monasteri non aveva avuto successo; Fausto, interpellato, rispose: "noi siamo anche figli della chiesa (ἡμεῖς δε καὶ τέκνα τῆς ἐκκλησίας ἐσμέν) e dopo Dio abbiamo solo un padre: Flaviano"³¹³; l'archimandrita Martino aveva risposto che spettava solo al vescovo firmare dichiarazioni di fede³¹⁴; neppure il diacono e monaco Costantino

³⁰⁸ P.CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*, in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 274-282.

³⁰⁹ ACO II,I,1. L'Oasi era sinonimo di esilio nel deserto; nell'Oasi era stato inviato Nestorio: sicuramente nella minaccia rivolta a Eusebio di Dorileo si nascondeva un'allusione a questa circostanza.

³¹⁰ ACO II,I,1, 126.

³¹¹ *Ibidem*: ἀσφάλεια τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ἁγίας συνόδου.

³¹² *Ibidem*

³¹³ ACO II,I,1, 132.

³¹⁴ ACO II,I,1, 133.

benchè sottoposto a forti pressioni, acconsentì a sottoscrivere³¹⁵. Il documento di Eutiche afferma che trecento monaci si erano opposti a Flaviano ma è in grado di produrre solo una trentina di firme³¹⁶.

Si aggiunga che ben ventitré archimandriti³¹⁷ nella sinodo *endemousa* firmano contro Eutiche: il Dagron ce ne fornisce una sintetica prosopografia che non siamo in grado di ampliare³¹⁸. Si tratta del gruppo, il cui *leader* è Fausto, favorevole alla sottomissione al vescovo, quel monachesimo regolare raccolto nei cenobî che a Calcedonia accetterà la subordinazione alla gerarchia.

Il gruppo degli eutichiani invece, mosso da fermenti eterodossi, rifiuta l'integrazione, diserta abitualmente le chiese e le assemblee liturgiche alle quali contrappone assemblee proprie. A Calcedonia si dirà che dei diciotto archimandriti che avevano firmato la petizione a favore del monaco, solo tre erano 'autentici' — Caroso, Doroteo e Massimo — gli altri erano impostori che dovevano

³¹⁵ Costantino riferisce a Martino che Eutiche gli aveva fatto pressione con queste parole: "Se voi non mi sostenete e l'arcivescovo mi costringe a fare ammenda, attaccherà poi anche voi" (ACO II, I, 1, 133); ma lo stesso Costantino durante la revisione degli atti del processo di Eutiche negherà di aver pronunciato tali parole e le farà cancellare dai verbali.

³¹⁶ ACO II, I, 1, 187-188: l'esuberanza numerica è sempre un buon espediente propagandistico. È difficile credere che 265 monaci non avessero voluto apporre la propria firma sul documento.

³¹⁷ Andrea *presbyter* e archimandrita, è identificabile con il corrispondente di Teodoreto (v. ep 144), anticirilliano convinto; Fausto *presbyter* e archimandrita, è il figlio di Dalmazio; insieme a Martino riceve le epp. 32, 61, 75 dal pontefice, insieme a Martino e Emanuele è destinatario dell'ep. 51; Martino *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Dione; Emanuele *presbyter* e archimandrita; Pietro *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Talassio, è destinatario dell'ep. 71; Giobbe *presbyter* e archimandrita; Antioco *presbyter* e archimandrita del monastero del *Theotekno*; Abraham *presbyter* e archimandrita del *monasterium in Septimo*; Teodoro monaco e archimandrita; Teodoro *presbyter* e archimandrita degli Egiziani, nelle Blacherne, di cui è il fondatore; Pienzio *presbyter* e archimandrita del *martyrium* dei Piccoli Infanti (*Basilicae Parvulorum*), martiri insieme a S. Babila, situato vicino all'*Hebdomon*; Flaviano archimandrita del monastero di S.Hermes; Eusebio *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Elia (*monasterium s. Heliae sive s. Eulogii*); Trifone archimandrita; Giacobbe diacono e archimandrita dei Siri; Elpidio *presbyter* e archimandrita; Paolo *presbyter* e archimandrita dell'Aithrion; Caroso *presbyter* e archimandrita; Asterio *presbyter* e archimandrita del monastero di S.Lorenzo; Callinico monaco e archimandrita del monastero di Teodoto; Germano *presbyter* e archimandrita; Marcello d'Apamea *presbyter* e archimandrita, è il terzo igumeno e riformatore degli Acemeti, corrispondente di Teodoreto (v. epp.142-143). Come mostra la corrispondenza fra Leone e gli archimandriti costantinopolitani, la maggioranza dei monasteri aderivano alla causa di Leone e di Flaviano più che a quella di Eutiche. Oltre a questi, anche altri monaci vengono ricordati nell'*actio* IV^a di Calcedonia (v. CO II, I, 2, 119; e ACO II, I, 2114): Trifone, Marcello, Timoteo, Germano, Pietro, Giovanni. Si paragoni tale lista con quella contenuta nella ep. di Leone del 16 luglio 450.

³¹⁸ G.DAGRON, *Les moines*, 240-242. È una lista di monaci più che di monasteri, designati, questi ultimi, dal nome del recente fondatore: l'organizzazione del monachesimo a Costantinopoli, almeno per come emerge dagli *Acta*, evidenzia un certo disordine nelle fondazioni monastiche, per lo più assai recenti.

assolutamente essere espulsi dalla città (sette erano *memoritai* e otto che si definivano monaci erano sconosciuti agli archimandriti)³¹⁹.

Suscitano particolare interesse i *memoritai*, monaci che abitavano i *martyria* della città (τὸ μεμόριον è un *martyrium*, una piccola cappella che conserva le reliquie di santi), luoghi ormai deputati a matrimoni, funerali, banchetti e alla celebrazione di pratiche culturali pagane³²⁰. Esclusi dalle chiese e dai monasteri della città, il termine che li designa è variamente interpretato³²¹: anacoreti che vivono nelle tombe³²², guardiani di tombe³²³, loro custodi³²⁴. Uno dei sette che vengono screditati a Calcedonia era stato un ammaestratore di orsi nel circo³²⁵. Degli altri sei si dice che avevano i loro 'nomi' (monaci a loro servizio? compagni^{326?}) nel *Xilokerko* – εἰς μεμόριον εἰς τὸ εὐλόκιρξον (luogo prediletto di incontro dei sostenitori del Crisostomo) e nel *Philippo* (εἰς τὰ Φιλίππου), due ippodromi cittadini. Dunque, se questi *martyria* non erano all'interno degli ippodromi, il primo dei quali era già chiuso³²⁷, forse erano nelle loro immediate vicinanze. Potrebbe trattarsi di una sotto-clientela monastica in qualche modo legata al circo, luogo per eccellenza di disordini promossi da dissidenti sovente utilizzati come gruppi di pressione.

Che i monaci, *memoritai* o non, costituissero una specie di difficile classificazione lo si ricava anche dal fatto che Bar Sauma è indicato in alcune fonti siriane come "il capo di coloro che piangono nei funerali"³²⁸: non si può dunque escludere una contiguità fra clientele formate da personale subordinato di comune provenienza.

L'eterogeneità onomastica³²⁹ degli archimandriti invitati dalla *sacra* imperiale a Efeso "a combattere per la vera fede nelle terre infettate dall'errore di Nestorio", tutti del partito filoeutichiano e avversi a Ibas, conferma che il monachesimo era terreno di incontro di influssi provenienti da bacini politico-culturali diversi; non erano infrequenti i casi di comunità formate da asceti di lingua e nazionalità differenti che testimoniano il processo per il quale il monachesimo orientale, a giudizio di taluno, non di rado traduceva l'originaria spinta contestativa in

³¹⁹ ACO II,1, 310-311 Ma anche 13 dei 18 monaci che avevano firmato la deposizione di Eutiche e che sono ammessi a Calcedonia sono probabilmente degli 'abusivi'(ACO II,1,2, 114-121). La *actio* XVIIIª sarà loro dedicata, v.ACO II,1,3, 99-101.

³²⁰ Gregorio di Nazianzo lamentava l'abuso di questi luoghi santi v. Antologia Palatina 8175 e 8269, ed. F.Dubner, vol. I, Paris 1864, Poemi 166-170 e 174.

³²¹ G.DAGRON, *Les moines*, 243 n. 80.

³²² E.A.Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York 1887, 743.

³²³ HL II, 707.

³²⁴ H.BACHT, *Die Rolle*, 238 n.46.

³²⁵ ACO II,1,2, 115: ἀπὸ ἀρκοτρόφων.

³²⁶ G. DAGRON, *Les moines*, 243 n.80.

³²⁷ R.JANIN, *Constantinople byzantine*, 410-411.

³²⁸ A.VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient: a Contribution to the Culture in the Near East*, Leiden 1958-1960, II, 206-207.

³²⁹ Giacomo, Abraham, Elias, Pacida, Isaac, Eulogio, Ephraim, Habib, Abraham, Policronio, Beniamino, Andrea, per fornire solo un esempio della varietà antroponomastica del ceto monastico.

atteggiamenti di "apertura cosmopolita e poliglotta, in opposizione alla cultura conservativa e monoglotta della chiesa gerarchizzata e ellenofona"³³⁰.

Si è eccessivamente insistito sulla ignoranza del monachesimo, in particolare di quello egiziano, illetterato e popolare, aderente solo per ragioni di subalternità alle dottrine della sede alessandrina. Ma il suo protagonismo politico-ecclesiastico non sarebbe concepibile se non fosse animato oltre che dallo zelo ortodosso da una certa consapevolezza teologica. La questione assai discussa del grado di istruzione dei monaci affrontato dalla Wipszycka³³¹, è stata poi ripresa in considerazione a proposito di un'opera di Shenute (l'archimandrita del monastero di Atriipe che, si dice, aveva partecipato con Cirillo nel 431 al II concilio di Efeso), da lui scritta su richiesta di Dioscoro per contrastare gruppi origenisti insediati nell'Alto Egitto³³²: l'Orlandi ha riconosciuto l'importanza di questo testo che documenta una conoscenza teologica nei monaci insospettata fino a poco tempo fa. Ciò non toglie che la cultura monastica non fosse troppo diffusa se è vero che Bar Sauma e i suoi bellicosi monaci di Siria non comprendono il greco³³³; la biografia dell'archimandrita lo conferma: "egli era incolto per la parola della lingua, ignorante della scienza della scrittura"³³⁴, ed è solo attraverso un miracolo che il monaco acquisisce la sapienza.

La grande forza del monachesimo, destinata ad accrescersi continuamente, non era facile da gestire; essa rappresentava una potenzialità contestativa, in Egitto non meno che in Siria dove il monachesimo raggiunse eccessi tristemente noti nella lotta contro il paganesimo e contro il giudaismo³³⁵. Prima della partecipazione ai conflitti cristologici la sua prepotente presenza nel mondo tardoantico è registrata da alcune

³³⁰ S.PRICOCO, *La cultura del primo monachesimo d'occidente*, in *Società romana e impero tardoantico*, vol. IV: *Tradizione dei classici, trasformazione della cultura*, 199. Teodoreto racconta di una comunità sull'Eufrate nella quale erano stati eletti due igumeni, uno greco e l'altro siriano, a capo dei due gruppi alloggiati: Teodoreto, *Historia religiosa* 5, PG 82, coll. 1353-1356; v. anche G.DAGRON, *Aux origines de la civilisation byzantine*, 49 sgg. Dai verbali siriani (Perry, 326) veniamo a sapere che Teodoreto nelle sue conferenze ad Antiochia si faceva accompagnare da alcuni *ermeneuti* che traducevano frase per frase i suoi discorsi al pubblico parlante-siriano.

³³¹ E.WIPSZYCKA, *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantin*, in *Études sur le christianisme*, 107 sgg.; si veda inoltre M.SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in *L'Egitto cristiano*, 177-216, in particolare 184 n. 28.

³³² T.ORLANDI, *Shenute contra Origenistas*, Roma 1985.

³³³ Il monaco Eusebio traduce dal siriano al greco il suo voto favorevole alla riabilitazione di Eutiche (ACO II,I,1, 85) e in siriano (συριστι λαλοῦντα) pronuncia una professione di fede poi tradotta da uno dei suoi compagni (ACO II,I,1, 117).

³³⁴ F.NAU, *Résumé*, 276.

³³⁵ La bibliografia su questo punto è abbondante, v. W.H.C.FREND, *The Monks and the End and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in *Past and Present* n.54, Oxford 1972, 3-24, ID., *Monks and the End of Greco-Roman Paganism*, «Cristianesimo nella Storia» 11 (1990), 469-484, ID., *I monaci e la fine del paganesimo greco-romano in Siria e Egitto* in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F.Beatrice, Bologna 1990, 37-55; M.MARCOS, *Monjes ociosos, vagabundos y violentos*, in *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, a cura di R.Teja, Vol. I: *De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campo-Madrid 1998, 57-75.

leggi del codice teodosiano³³⁶ e da alcune *constitutiones* del codice giustiniano; giacché assai frequentemente i monaci venivano coinvolti in episodi in cui veniva violato l'ordine pubblico, e intralciato il corso regolare delle azioni giudiziarie³³⁷.

Si trattava di gruppi difficilmente controllabili, attivi in uno spazio sociale dalle forti potenzialità trasgressive, talvolta criminali.

La violenza dei monaci come strumento di politica-ecclesiastica è stata accuratamente studiata da Teja per l'ambito del I efesino, nei diversi scenari in cui essa si dispiegò³³⁸ e da chi scrive per quanto riguarda il II³³⁹.

Di questo monachesimo la cui ala radicale raggiunse esasperazioni estreme è buon esempio proprio Bar Sauma "*l'uomo che ha piegato tutta la Siria in favore di Dioscoro e contro i suoi stessi vescovi*" come esclama a Calcedonia Diogene di Cizico. Educati dall'ascetismo a una vita dura, venivano a formare un esercito imbattibile, pronto a tutto³⁴⁰, al servizio dei vescovi o contro di loro.

V.5 DAL DISSENSO ALLA VIOLENZA : GLI EPISODI DI RIVOLTA

In una monografia di indiscutibile pregio scientifico, 223 schede documentarie testimoniano altrettante rivolte fra X e XIII secolo: attraverso complotti di palazzo o agitazioni periferiche, dissidenze individuali o movimenti contestativi, emergono i modi e le forme della "*pratique de la révolte à Byzance*"³⁴¹. Quello che si rivolge al fenomeno sedizioso è un ramo di ricerca in un certo senso alla moda che negli ultimi anni ha prodotto contributi validi in ogni ambito di indagine settoriale, dall'età antica alla storia contemporanea; tuttavia la ricerca delle cause prossime e

³³⁶ Si tratta di questioni affrontate nel titolo *De monachis*, CTh XVI,3 o nelle *novellae* marcianee immediatamente post-calcedonesi (Nov. 5; CJ I,5,8 e I,7,6).

³³⁷ Il provvedimento del 392 volto a espellerli dalla città si prefiggeva specialmente di impedire loro di intercedere nei tribunali a favore dei rei. È questa la interpretazione, documentata in modo assai convincente, di A.BARZANÒ, *Teodosio e i monaci: alcune osservazioni in merito alle interpretazioni moderne delle costituzioni della rubrica "de monachis" del codice Teodosiano XVI,3*, «RSCI» 48 (1994), 353 sgg.; *contra* L.DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, 73; v. anche G.BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardoantico*, Milano 1990.

³³⁸ R.TEJA, *La violencia de los monjes*, 1-19; nella città conciliare il *comes domesticorum* Candidiano aveva il compito, oltre che di sorvegliare la regolarità delle sedute, di allontanare i monaci più riottosi; nella capitale dell'impero accese dimostrazioni, sempre guidate dai monaci, accompagnarono il protrarsi delle discussioni dottrinali. Violente manifestazioni si verificarono dopo la deposizione di Nestorio anche a Calcedonia dove Teodoreto venne interrotto a sassate da schiavi travestiti da monaci mentre predicava a una folla riunita in preghiera Teodoreto, cp. 169, PG 83, 1474-1476= ACO I,1,7, 77 n.67.

³³⁹ S.ACERBI, *Monjes contra obispos: concilios y violencia monástica en Oriente*, in *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, 97-116.

³⁴⁰ Un *anecdotum syriacum* racconta che a finale del VI secolo Giovanni d'Asia scoraggiava così chi tentava di scacciare i monaci dai loro monasteri: "*Non attaccateli, perché uno solo di loro, se prende il suo bastone, ammazzerà venti di noi*".

³⁴¹ J.C.CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990.

remote delle rivolte è diventata dominante quanto più la storiografia è stata attirata dall'accertamento di dati quantitativi e di meccanismi economico-sociali di breve, media e lunga durata, più che dalle ideologie, dai modelli epistemologici e culturali, dalle psicologie e dagli immaginari collettivi: col rischio di stabilire teoriche inutili gerarchie di cause e falserrighe interpretative della storia e della vita quotidiana di una società e di indulgere a uno schematismo non rispondente a una realtà molto più complessa.

Ci limiteremo, in questo paragrafo, ad alcune riflessioni che sintetizzano e completano temi già presi in considerazione nel corso del nostro studio.

L'analisi delle fonti ci porta ad affermare che, se le cause delle rivolte possono essere tante, la prassi della rivolta è unica e ha un ricorrente denominatore nelle relazioni di patronato e clientela che si instaurano fra le parti: accese manifestazioni di protesta nei confronti di vescovi indegni, contrastate successioni ai sogli episcopali, eccessi di tifoserie politiche ed altri episodi che per la loro eterogeneità sono sfuggiti all'attenzione degli storici³⁴², hanno come base questo meccanismo: la fragile alleanza fra patroni e clienti, benefattori e beneficiati, in una ottica non solo economica ma anche politica ed ecclesiastica; inoltre tutti gli episodi sediziosi registrati dalla nostra ricerca — le insurrezioni scoppiate a Tella durante la Pentecoste del 448, ad Antiochia contro la *sacra* imperiale che ordinava la deposizione di Ireneo e a Edessa dopo la Pasqua del 449 contro il vescovo Ibas — vedono schierarsi monaci contro vescovi.

Lo spoglio documentale ci ha portati poi all'adozione di una chiave interpretativa che nega la matrice popolare d'iniziativa autonoma. Il coinvolgimento del popolo risulta essere assai inferiore rispetto ai concili anteriori, in particolare al I concilio di Efeso, e non sembra quasi mai spontaneo. Non c'è soppressione violenta dell'eterodosso al di fuori di una precisa direttiva delle autorità ecclesiastiche o civili: i movimenti della folla sembrano pilotati e orchestrati a conferma del fatto che le sommosse nei centri urbani maggiori nascono più da manovre politiche dei ceti dirigenti che da veri e propri sommovimenti sociali.

Per il periodo che abbiamo esaminato non ci sono rivolte che possano essere considerate forme di autentica esplosione popolare autonoma, almeno al loro nascere; poiché non si può e non si deve non ammettere il gioco profondo di infrastutture mentali, neppure nella loro evoluzione sono da trascurarsi fenomeni di psicologia collettiva e comportamenti di natura istintiva e passionale; al di là di una presa di coscienza dottrinale va tenuta presente l'emozione tipica delle folle e, in circostanze di particolare tensione, il potere di contagio³⁴³.

Benchè la spiegazione del movente sociale della rivolta come determinata dalle misere condizioni economiche dei suoi fautori si presenti come interpretazione *facilior*, riteniamo occorra peraltro evitare il facile rapporto tra condizioni disagiate e discussione o rifiuto della ortodossia. Senza negare che tale relazione possa in

³⁴² R.MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Roman Empire*, Cambridge Mass. 1996, cap. V: "Urban Unrest".

³⁴³ K.COLEMAN, *The Contagion of the Throng*, 401 sgg.

determinati luoghi e precise circostanze essere dimostrata, va evitata ogni applicazione meccanica, quasi automatica³⁴⁴.

Dissentiamo dal Gregory che ritiene le divisioni popolari durante le controversie cristologiche quasi esclusivamente determinate da fattori socio-economici, tuttavia riteniamo che il ruolo dei presupposti socio-economici delle rivolte verificatesi negli anni abbracciati dalla nostra ricerca non possa essere trascurato: esso si rivela essenziale, ad esempio, nella captazione dei consensi secondo schemi tipici (concessioni demagogiche sono le distribuzioni di pane e vino e le elargizioni di doni con cui Dioscoro si conquista il consenso ad Alessandria³⁴⁵).

Il fenomeno sedizioso ebbe una vitalità che può essere dunque messa in relazione con la dialettica delle classi, con lo scarto fra ricchi e poveri.

La pace è ancora più miserabile della guerra secondo il mercante greco, caduto prigioniero degli Unni e passato dalla loro parte che lo storico Prisco, membro dello *staff* diplomatico del *comes rei militaris* Massimino, aveva conosciuto nell'accampamento di Attila nel 449: le tassazioni erano spietate ma a queste si aggiungevano gli ingiusti privilegi dei ricchi nei tribunali: se costoro potevano evitare le punizioni, il povero era ancora più povero nelle corti di giustizia³⁴⁶. Questa sorte era toccata a molte delle vittime di Dioscoro che, spogliate di ogni bene, erano perseguitate dai pretori, ostacolate nei tentativi di lasciare Costantinopoli dove si erano recate per trovare soccorso e rifugio: "*ci impone il versamento di somme enormi che non solo sorpassano i nostri mezzi economici ma anche quelli dei notabili ricchi*"³⁴⁷.

Il disagio e malessere sociale si ripercuotono nella critica rivolta verso l'inefficienza, la lentezza e la poca affidabilità dei tribunali:

*"...i bambini hanno paura dell'uomo nero, i ragazzi dei pedagoghi e dei maestri di scuola, ma per gli uomini non c'è cosa più terribile di un giudice, dei tribunali, delle corti di legge e degli araldi...E se poi si tratta di uomo povero, questo terrore è doppio"*³⁴⁸.

Peraltro si impone anche una lettura, più sottile, a un diverso grado di profondità della violenza popolare, controllata dalle autorità ecclesiastiche e da quelle laiche, che non esita a rivolgersi contro i poteri costituiti, quando non corrispondono alle sue esigenze. Parlando della propensione alla violenza in Alessandria³⁴⁹, l'Haas afferma che "*frequently, popular riots occur as a means of*

³⁴⁴ Per l'interpretazione marxista del fenomeno ereticale un confronto fra tesi di studiosi di differente matrice ideologica (cattolici e marxisti) ha fornito modelli di indagine concreta nel campo della medievistica, cfr. AAVV, *Medioevo ereticale*, a cura di O.Capitani, Bologna 1977.

³⁴⁵ ACO II,1,2, 20-22; Liberato, *Breviarium* X, v. ACO II,V,113.

³⁴⁶ Prisco, fr. 8. L'episodio dell'incontro di Prisco e del mercante nell'accampamento unno è narrato con acume e vivacità da A.GIARDINA, *L'uomo romano*, Bari 1993, intr. XII-XV sgg.

³⁴⁷ ACO II,1,2, 21⁵⁻¹⁰.

³⁴⁸ Teodoreto, ep. 36 all'arconte Teodoto.

³⁴⁹ Ch.HAAS, *Alexandria in Late Antiquity*, 11.

reasserting some threatened aspects of the traditional social, political, or religious order"³⁵⁰, quando insomma venivano violati i protocolli del "rituale civico". Oltre alla strumentalizzazione della rivolta, ci pare importante sottolineare la sua funzione strumentale — non immediatamente evidente — nelle società urbane:

*"Al prezzo cinicamente versato di gravi problemi di ordine pubblico che la dialettica spesso cruenta e distruttiva delle fazioni apriva nelle città principali, la στάσις dei cittadini si risolveva più facilmente, per quanto ciò possa sembrare paradossale, in un consolidamento dell'autorità imperiale oltre che dell'intero assetto sociale. La στάσις catalizzava e rivelava gli elementi di opposizione e dissenso che maturavano negli strati della società; d'altra parte distorceva il malcontento popolare, alimentato dalla politica economica e religiosa dell'imperatore, da una possibile canalizzazione classista per coinvolgerla nel gioco mistificante di ξύγχυσις apparenti da cui in sostanza usciva cementato il raccordo verticale tra gruppi di potere all'interno del ceto dirigente e masse popolari urbane"*³⁵¹.

La rivolta popolare svolge quindi anche una funzione istituzionale, per questo gode di un tacito assenso e, talvolta, sembra essere tollerata e assecondata, da parte delle autorità il cui l'intervento appare assai contraddittorio. Quella che superficialmente può apparire come inerzia delle autorità civili o incapacità o inefficienza degli ufficiali delegati a ottenere e mantenere l'ordine pubblico — come nel caso di Edessa — è in realtà un modo di assecondata il popolo, una concessione politica non disinteressata. La polizia addetta al servizio d'ordine tollera la rivolta finché e affinché non si ritorca in contestazione contro il potere imperiale.

A proposito delle forze di polizia urbane sono poi emersi dati interessanti: in fonti monofisite, di poco posteriori alle nostre, appaiono trascrizioni siriane del nome greco κόμης στάσεως, *comes tumultus, comes seditionis*, titolo inconsueto per un funzionario imperiale³⁵². La lotta alla criminalità e al tumulto dentro la città doveva essere talvolta assunta da ufficiali di rango inferiore, generici *militaris ordinis ductores*, comandanti di truppe o corpi militari non definiti, nominati in caso di necessità³⁵³.

Oltre alle rivolte del popolo ci sono quelle organizzate da "bande paramilitari al servizio dei potenti"³⁵⁴, esse si considerate illegali e realmente contrastate

³⁵⁰ Ibidem, 12: "For popular violence to occur, certain distinct factors need to be present: communal leadership committed to violence, the careful mobilization of the crowd, the absence of alternative means for expressing disaffection, the weakness of counteracting social controls, an accessible target, and a precipitating event".

³⁵¹ A.CARILE, *Consenso e dissenso*, 49.

³⁵² Nella *Vita* di Bar Sauma appare un ἑξαρχος τῆς στάσεως; v. F.NAU, *Resumé*, 279.

³⁵³ Si v. l'Abbondanzio che compare nelle fonti a proposito dei tumulti scoppiati ad Alessandria durante l'elezione di Cirillo V. PLRE II, *Abundantius*¹; cfr. Prisco fr. 8; Niceforo Callisto HE XIV,14.

³⁵⁴ Cfr. A.CARILE, *Ricchezza e povertà*, 14 per la nozione di 'potenza' estranea alla gerarchia: "Tali poteri di fatto, connessi a posizioni sociali espresse da dignità e funzioni della gerarchia, illegali dal punto di vista imperiale, erano tradizionali nell'impero e si esprimevano in bande paramilitari private al servizio dei potenti"; sull'episodio di Valeriano

dall'autorità costituita. È il caso, recentemente ricordato dal Carile, del decurione di Emesa, Valeriano³⁵⁵, che nel 444 “fece irruzione nel *secretarium del moderator della provincia accompagnato da una banda di barbari...*”. Valeriano che “*capeggia una vera e propria insurrezione fiscale dei curiali locali*”, con la forza delle armi cerca di acquisire il diritto di esenzione fiscale, dunque un potenziamento signorile che minacciava il potere centrale³⁵⁶. Nelle campagne, dove si muovevano giovani contadini arruolati da proprietari terrieri, rudimentalmente armati di scuri e clavi di legno³⁵⁷, clientele armate venivano assoldate anche da vescovi: le tattiche violente del vescovo Marcello di Apamea descritte da Sozomeno avevano per protagonisti gruppi di ex-soldati e di gladiatori (στρατιώτας τινὰς καὶ μονομάχους παραλαβών)³⁵⁸. Ancora non era stato introdotto il divieto per i cittadini, soprattutto per quelli residenti nella χώρα, di tenere al proprio servizio scorte o bande in armi e, benchè severamente limitato da disposizioni imperiali, lo *ius armorum* veniva abitualmente esercitato³⁵⁹.

Dioscoro aveva al suo servizio una “*banda di ecclesiastici, o, meglio, di banditi*” (φάλαγγα ἐκκλησιαστικὴν, ἀληθές δε εἶπεῖν, ληστρικὴν³⁶⁰), una truppa variamente armata nelle cui file entravano ribelli d'ogni tipo e d'ogni genere, monaci, poveri, avventizi, soldati d'occasione più che di vocazione, convinti proseliti (fra cui i diaconi Pietro, Arpocrasione, e il presbitero Menna), o interessati sostenitori.

La violenza da loro dispiegata è il frutto pressochè quotidiano di una politica fatta di clientelismi, malversazioni, venalità, repressioni, una tenace strategia di indebolimento dell'avversario. Un efficace mezzo vessatorio era incendiare i possedimenti dei nemici — e monaci pirofili se ne incaricavano — distruggerne le case, disboscane i terreni³⁶¹. A queste violenze si aggiungeva l'ostracizzazione con il divieto di ingresso ai luoghi pubblici e di acquisto di derrate alimentari³⁶².

Proverbiale era la crudeltà implacabile (τυραννίς καὶ βία³⁶³) di questi uomini che, più violenti degli stessi barbari (ὡς οὐδ'εὶ βάρβαροὶ ποτε τοιαῦτα

v. anche M.BIANCHINI, *Orientamenti di politica normativa nelle due partes imperii all'indomani della codificazione teodosiana*, Perugia 1981, 289-291.

³⁵⁵ PLRE II, 1141 Valerianus³.

³⁵⁶ “*Oppose agli esattori un gruppo armato di schiavi contro l'ordine pubblico, in modo che l'erario della nostra serenità ha subito per la sua follia una gran perdita*”: v. A.CARILE, *Gerarchie e caste*, 136.

³⁵⁷ Sinesio (epp. 107 e 125) ricorda ad esempio le bande assoldate da un certo Valentino.

³⁵⁸ Sozomeno, HE VII, 15.

³⁵⁹ A.LEWIN, *Ius armorum*, 375 sgg. Solo successivamente tale *ius* diventa monopolio statale.

³⁶⁰ ACO II, I, 2, 18³⁴.

³⁶¹ ACO II, I, 2, 18.

³⁶² ACO II, I, 2, 21²⁹.

³⁶³ ACO II, I, 2, 23¹³.

τετολήκασι)³⁶⁴ giunsero a perseguire Ischirione persino nell'ospedale dove era ricoverato in pessime condizioni fisiche³⁶⁵.

Della violenza è opportuno prendere in esame un ulteriore aspetto. Lo storico Socrate descrive un grave episodio avvenuto in concomitanza con il primo concilio efesino, dunque nel 431, quando un gruppo di schiavi di un personaggio potente si erano rifugiati armati presso l'altare di una chiesa a Costantinopoli e poi si erano suicidati dopo alcuni giorni di resistenza cruenta³⁶⁶. Erano molti gli episodi di violenza che dalle strade proseguivano dentro le chiese; l'autorità imperiale cercò di assicurare una tregua e di mantenere l'ordine almeno in questi rifugi: una legge del medesimo anno sull'asilo ecclesiastico, che è facile pensare emanata tenendo conto, più che di qualche episodio, della situazione generale³⁶⁷, proibiva l'impiego della violenza dentro i luoghi di culto. Ma l'obbligo di abbandonare qualunque tipo di armi non solo all'ingresso dei luoghi sacri ma anche nell'area circostante la chiesa non veniva rispettato: pur considerandosi grave delitto infrangere il divieto — e i vescovi accusatori di Sofronio lo sottolineano raccontando l'episodio verbalizzato negli Atti siriaci di Efeso II³⁶⁸ — è la stessa autorità civile a fare irruzione, almeno stando alla versione calcedonese, nella chiesa di Maria con bastoni e catene. La chiesa insieme ai portici, ai bagni pubblici, al teatro e all'ippodromo nella topografia urbana del dissenso è in questi casi considerata luogo di raduno più che di preghiera³⁶⁹.

Infine la violenza, incontrollabile e irrefrenabile, esplose nel dopo Calcedonia, e caratterizzò il difficile processo di ricezione del IV concilio ecumenico³⁷⁰: la forza delle armi fu impiegata per installare sulle cattedre episcopali di Gerusalemme e di Alessandria vescovi calcedonesi, e successivamente per scallarli; furono assassini prezzolati a uccidere, nelle sanguinose insurrezioni a Cesarea, il vescovo Severiano di Scitopoli e i suoi accompagnatori³⁷¹. Il successore di Dioscoro, Proterio, fu assassinato nel 457. I principali promotori ed esecutori erano ancora una volta i monaci a cui l'imperatore Marciano si rivolgeva in questi termini:

"Non è per mezzo del terrore o della violenza che noi vogliamo spingere gli altri sulla via della verità, all'opposto di voi che ultimamente avete osato, con spade e

³⁶⁴ ACO II, I, 2, 21-22. La comparazione con i barbari appare anche nei verbali di Efeso I: *"come se coloro che ci perseguitavano fossero stati barbari"*, v. ACO I, I, 5, 127.

³⁶⁵ ACO II, I, 2, 19.

³⁶⁶ Socrate, H.E. VII, 33, PG. 67, 812-813.

³⁶⁷ Datata 23 marzo 431, v. CTh. IX, 45, 4 = CJ I, 12, 3: in greco, viene estratta da ACO I, I, 4, 61-65.

³⁶⁸ Benchè il popolo si fosse rifugiato dentro a un a chiesa, il malvagio *dux* Floro, pagano, alleato del figlio del vescovo Ibas e dell'ebreo Housik, aveva compiuto una carneficina: i suoi arcieri avevano fatto scorrere il sangue di donne e bambini accanto all'altare: Perry, 196.

³⁶⁹ Alcuni esempi in E.PATLAGEAN, *Povertà ed emarginazione*, 99 sgg.

³⁷⁰ C.MOELLER, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin de VI^e siècle*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 637-320.

³⁷¹ Evagrio, H.E. II, 5.

*crudeltà, addirittura con ingiurie e torture, perfino di fronte a oneste e nobili donne, far violenza a molti perché aderissero alle vostre perverse dottrine*³⁷².

V.6 CONFLITTO GIURISDIZIONALE ED ETNO-NAZIONALISTA

Il risvolto più evidente del conflitto politico-ecclesiastico è quello giurisdizionale che si concretizza nella concorrenza fra le quattro sedi orientali — i futuri patriarcati di Costantinopoli, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme — di cui i concili di Nicea nel 325 e di Costantinopoli nel 381 avevano accolto istanze arcimetropolitane e ai quali avevano riconosciuto un prestigio eccezionale³⁷³. Tali sedi ancoravano l'eccellenza del proprio rango alla coniugazione del 'principio di adattamento' (in base al quale le strutture della chiesa si modellavano su quelle statuali) e del 'principio di apostolicità'³⁷⁴ (espressione che definisce la rilevanza giuridica che assume per una chiesa la pretesa di essere stata fondata da un apostolo o dal diretto discepolo di un apostolo). È in primo luogo la logica della stessa Roma con la quale le quattro arcimetropoli si compongono nella struttura della pentarchia³⁷⁵ che sarà proprio il II concilio di Efeso ad adombrare, e poi Calcedonia a sancire³⁷⁶, senza però porre fine alle lotte per il primato: anzi, il canone 28, approvato nel IV concilio ecumenico, riconoscendo la pari dignità del vescovo costantinopolitano e del vescovo di Roma, a prescindere dalla precedenza formale, la *πρεσβεία τῆς τιμῆς* spettante a quest'ultimo in quanto vescovo della prima sede apostolica, aprì profondi dissidi in seno alla chiesa³⁷⁷.

Il riconoscimento del primato universale di Roma, espresso per esempio da Teodoreto nella lettera con cui dopo il II concilio di Efeso si appellò al pontefice, e

³⁷² ACO II, V, 6³³⁻⁴⁰.

³⁷³ Precisiamo, a proposito di *Aelia*, che in nessuno dei concili del IV secolo la si pone allo stesso rango di Alessandria, Roma e Antiochia. A Nicea le si concede un onore speciale, ma sotto il metropolita di Cesarea. Nel concilio costantinopolitano del 381 non viene nemmeno menzionata.

³⁷⁴ F.DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostol Andrew*, Cambridge Mass. 1958, S.STEPHANOU, *Sedes apostolica, regia civitas*, «OCP» 33, (1967), 563-583; E.MORINI, *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, «BISIME» 89 (1980-1981), 1-70.

³⁷⁵ A.M.ORSELLI, *La chiesa di Ravenna tra coscienza dell'istituzione e tradizione cittadina*, 413. V.PERI, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in XXIV Settimana del CISAM "Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo", Spoleto 1988, 209-311.

³⁷⁶ Sull'articolazione pentarchica v. V.PERI, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV - VII secolo) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, XXXIV Settimana del CISAM, 1986, Spoleto 1988, 209-311, S.VAIHLÉ, *Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand*, «EO» 11 (1908), 65-69, e G.DAGRON, *Empereur et et prêtre*, 239-241.

³⁷⁷ A.MICHEL, *Der Kampf um das politische oder petrinsche Prinzip der Kirchenführung*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 491-562, H.C.BRENNECKE, *Theologie und Dogma*, 241 sgg.; sul canone 28: V.MONACHINO, *Il Canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, L'Aquila 1979.

poi ribadito nella *Storia Ecclesiastica*, verosimilmente scritta alla fine del 449 o all'inizio del 450³⁷⁸ (quando il vescovo di Cirro, vistosi negare il permesso di recarsi in Occidente, si era rifugiato nel monastero di Nicerta, vicino ad Apamea, dove anni prima era maturata la vocazione monastica), era tutt'altro che condiviso dagli orientali. Teodoreto indicava la successione delle sedi in questo ordine: Roma - Antiochia - Alessandria - Gerusalemme - Costantinopoli³⁷⁹. Se stupisce che a Costantinopoli concedesse solo il quinto rango, si comprende invece, considerando il suo personale coinvolgimento nelle vicende del II efesino, che Alessandria venisse menzionata solo dopo Antiochia.

Efeso II era stato il concilio di Alessandria e di Dioscoro: benchè le ultime sessioni si fossero svolte in assenza dei legati romani, Dioscoro non aveva esitato a rivolgersi all'assemblea chiamandola "*questa grande e santa sinodo*". Come già si è detto, a Calcedonia non sarà l'ortodossia di Dioscoro a esser messa in discussione, ma l'aver rivendicato un primato che dal punto di vista occidentale non gli spettava affatto³⁸⁰.

Il 'nuovo Faraone'³⁸¹, cui i suoi suffraganei si erano rivolti chiamandolo οἰκουµενικὸς ἀρχιεπίσκοπος³⁸² e acclamandolo "*supremo guardiano della fede*"³⁸³, era giunto a gestire un potere quasi assoluto. La testimonianza di Sofronio, uno dei suoi più acerrimi accusatori, metteva in evidenza la volontà di usurpare addirittura l'autorità che apparteneva all'imperatore, interferendo nell'amministrazione della giustizia condotta dagli organi competenti:

"Munito dunque dei decreti imperiali e delle sentenze degli eccellentissimi prefetti, e di colui che doveva eseguirle, cioè il venerabile Teodoro che appartiene alla più alta classe, sono andato ad Alessandria perché tali misure fossero eseguite. Ma il reverendo Dioscoro che agisce in modo empio, pensando di essere al di sopra di

³⁷⁸ Sulla datazione della *Storia Ecclesiastica* v. L.Parmentier-F.Sheidweiler, *Theodoret*, XXV; sull'influenza degli avvenimenti del dopo-Efeso nel tessuto dell'opera v. S.HORN, *Petrou Kathedra*, 92-96.

³⁷⁹ Teodoreto, H.E. V,40, 3-8.

³⁸⁰ "*Dioscorus Alexandrinus primatum sibi vindicans*", Prospero di Aquitania, *Chron.*, Min. 601. Alessandria doveva scontrarsi con "*the difficulties of finding general acceptance in the east of any theological and ecclesiastical system which was openly rejected by the papacy*": W.H.C.FREND, *The Rise*, 44. Il monofisismo, da un punto di vista ecclesiologico, è eterodosso in quanto nega l'infallibilità dottrinale della chiesa romana e del pontefice: M. JUGIE, *La primauté romaine*, 182 vede all'origine dello scisma monofisita una ribellione contro l'autorità del pontefice romano che si colora di un pretesto dogmatico: "*On attaque directement l'orthodoxie de sa foi pour lui résister. On attaque directement son infallibilité pour pouvoir se soustraire à son autorité*". A Calcedonia Anatolio dichiara, sollevando proteste, che Dioscoro è stato deposto non a causa della fede ma perché ha osato emanare una sentenza contro papa Leone; non solo ha accusato d'errore dottrinale il pontefice romano rifiutando di accordarsi con lui sulla maniera di esprimere l'unione dell'umanità e della divinità in Cristo ma ha negato la primazia della chiesa di Roma.

³⁸¹ Leone, ep. 120, ACO II,IV, 75¹².

³⁸² ACO II,III,1¹¹ e ACO II,I,1, 185 (*versio greca*).

³⁸³ Le acclamazioni a favore di Dioscoro a Efeso II, oltre che negli Atti siriaci, sono censite nel *Chronicon* di Michele il Siro, VIII, 7.

tutto, non permise che né i decreti imperiali né le sentenze fossero messi in esecuzione, dichiarando che il paese appartiene a lui più che ai sovrani³⁸⁴.

In un'altra occasione, quando i ritratti adorni di alloro del neo-eletto Marciano erano stati portati nella città di Alessandria, Dioscoro aveva dato ordine ai suoi uomini di sbarazzarsene per non farli uscire in processione, e di elargire in cambio doni alla folla radunatasi in gran numero³⁸⁵:

*"Quando giunsero gli allori divini, dopo la preghiera per la felicità universale, Dioscoro non esitò a far distribuire doni a molti in città attraverso Agorasto e Timoteo e altri, perché venissero rifiutati. Non sopportava che l'imperatore venisse proclamato Signore dell'universo, visto che voleva essere lui a comandare la diocesi d'Egitto, come mostrano le sue azioni sotto molti governatori."*³⁸⁶.

Questo testo interessantissimo, non utilizzato sino ad ora, per quanto ci risulta, dagli studiosi del cerimoniale bizantino³⁸⁷, rende testimonianza del tentativo da parte di un vescovo di entrare in concorrenza con la suprema autorità laica³⁸⁸. Nelle cerimonie solenni che festeggiavano l'arrivo simbolico dell'imperatore in città, in

³⁸⁴ ACO II,1,2, 23-24.

³⁸⁵ S.G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995, in particolare *L'arrivo delle effigi imperiali*, 103 sgg.; P.BROWN, *La società e il sacro*, 218 richiama lo "psicodramma degli attacchi alle immagini dell'imperatore e dei vescovi, assai comune nelle città dell'Impero d'Oriente", e rinvia alla documentazione raccolta da R.BROWNING, *The Riot of 387 in Antioch*, «Journal of Roman Studies» 13 (1952), 13-20.

³⁸⁶ T.E.GREGORY, *Vox Populi*, 178, suggerisce una traduzione diversa rispetto a quella da noi proposta: ταῦτα παρασκευάσαι διωχθῆναι è reso con "disperdere la folla che si era riunita"; il verbo διώκω ha soprattutto il significato di respingere, e noi pensiamo lo si debba riferire alle immagini; la traduzione latina del passo negli *Acta* ("ut ea a civitate depelleret" v. ACO II,III,2, 39) sembra confermare la nostra ipotesi. In sostanza il senso non cambia: che Dioscoro faccia accantonare le immagini, o distribuisca doni per impedire che la folla si raduni, mostra comunque la volontà di affermare la propria autorità di contro e al di sopra di quella imperiale.

³⁸⁷ Un articolo di R.TEJA e S.ACERBI, *Una acusación de 'crimen maiestatis' contra el patriarca Dióscuro de Alexandria en el concilio de Calcedonia*, è attualmente in corso di stampa (in *Religione, cultura e società nei primi secoli cristiani*, Miscellanea di studi in onore di Salvatore Pricoco).

³⁸⁸ ACO II,1,2, 24⁸⁻¹⁷. S.G.MACCORMACK, *Change and Continuity in Late Antiquity, the Ceremony of Adventus*, «Historia» 21 (1972), 721 sgg.; G.THÜMMEL, *Kaiserbild und Christuskone. Zur Bestimmung der fünfteiligen Elfenbeindiptychen*, «Byzantinoslavica» 39 (1978), 196-206, G.DAGRON, *Holy Images and Likeness*, «DOP» 45 (1991), 23-33, AA.VV., *Byzance et les images*, a cura di A.GUILLOU e J.DURAND, Paris 1994, A.M.ORSELLI, *Di alcuni modi e tramiti*, 907 e 921; sull'*adventus* v. A.FRASCETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Bari-Roma 1999, 47 sgg. e l'ampia bibliografia ivi indicata; cfr. inoltre P.DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Roma 1994; per il cerimoniale di *adventus* del patriarca alessandrino Ch.HAAS, *Alexandria in Late Antiquity*, 84 e in particolare 395 n.86.

quello che è stato efficacemente definito "il sacramento del culto all'imperatore"³⁸⁹, era nelle immagini che si prolungava la presenza del βασιλεύς. Rifiutare le concrezioni dell'onnipresenza dell'imperatore-Dio³⁹⁰ (in questo caso il testo parla enfaticamente di allori divini, θεία λαυράτα³⁹¹, non di icone), evitare che si mettesse in scena la loro processione, era agire apertamente come nemico dell'ordine pubblico³⁹². E Dioscoro non sfugge all'accusa di lesa maestà.

Il canone 6 del concilio niceno attribuiva al vescovo di Alessandria³⁹³ un'ἐξουσία sulle chiese di Egitto, Libia e Pentapoli. Dal IV secolo il *papas* di Alessandria regnava incontrastato sul corpo episcopale delle quattro province e godeva di un potere straordinario su tutte le chiese della χώρα, potere certamente superiore a quello esercitato dalla chiesa antiochena nella diocesi orientale, tutt'al più assimilabile a quello che in Occidente esercitava il pontefice romano. Infatti una evidente caratteristica della centralizzazione della chiesa alessandrina³⁹⁴ era la mancanza di metropolitani; tutti i vescovi dipendevano direttamente da Alessandria³⁹⁵. I vescovi egiziani a Calcedonia rifiutano di firmare le decisioni dogmatiche del concilio in assenza del loro metropolita dicendo che:

*"il costume che prevale nella diocesi d'Egitto è che tutti i vescovi obbediscano all'arcivescovo di Alessandria"*³⁹⁶.

Come i suoi predecessori Cirillo, Teofilo e Atanasio, Dioscoro sapeva "combinare l'abilità di suscitare il costante sospetto che il suo potere locale di vescovo fosse basato sul peculato e la violenza, con la capacità ... di presentarsi come campione di un'ortodossia cristiana, atemporale e universale, proclamata per sempre nel 325 dal concilio di Nicea"³⁹⁷. Il genio politico dei suoi predecessori gli

³⁸⁹ E.PETERSON, *El monoteísmo*, 133. È significativo che Atanasio di ritorno ad Alessandria dopo il suo primo esilio vi entrasse cavalcando un asino: è evidente la volontà di istituire un parallelismo crismimimico (v.PG 35, 1117).

³⁹⁰ M.CLAUSS, "Deus praesens". *Der römischer Kaiser als Gott*, «Klio» 78 (1996), 400 sgg.

³⁹¹ Sulla *imago laureata* v. E.KITZINGER, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, «DOP» (1954), 83-150.

³⁹² "L'immagine pone a prova la lealtà del suddito. Insomma, la presenza delle immagini dell'imperatore è sempre una presenza che si impone, e non si possono omettere in nessun caso i sacrifici e la proskynesis", v. E.PETERSON, *El monoteísmo*, 133. Per le immagini come catalizzatori di moti collettivi v. E.PATLAGEAN, *Povertà ed emarginazione*, 105 sgg.; sul "potere dell'iconografia" v. R.TEJA, *Il cerimoniale*, 649.

³⁹³ Per uno sguardo generale su tali antefatti, v. A.MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Paris-Roma 1996.

³⁹⁴ E.WIPSZYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VII^e s.*, Bruxelles 1972.

³⁹⁵ E.WIPSZYCKA, *Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell'VIII secolo*, in *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, a cura di A.Camplani, Roma 1997, 239-240.

³⁹⁶ ACO II,1,2, 111³¹, 309³⁶.

³⁹⁷ P.BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana*, 51, R.TEJA, *De Bizancio a Costantinopoli: el nacimiento de una capital religiosa*, «Cuadernos 'Ilu'» 2 (1999), 11-22.

aveva fatto anche comprendere l'importanza dell'elemento monastico, e la necessità strategica di assumerne il controllo secondo gli schemi di sperimentate alleanze tattiche³⁹⁸; e considerando i rapporti reciproci delle comunità monastiche oltre i confini dell'Egitto era intuibile che questo avrebbe comportato un accrescimento dell'influenza della sua sede ai danni di quella di Costantinopoli³⁹⁹. L'intento di Dioscoro, riconosciuto anche dai suoi tardi biografi monofisiti⁴⁰⁰, era rendere il trono di S.Marco guida dell'Oriente cristiano. A questo scopo non scelse una tattica di collusione con Roma (come era avvenuto ai danni di Giovanni Crisostomo nel 403, o di Nestorio nel 431); per raggiungere la neutralizzazione del vescovo di Costantinopoli⁴⁰¹, Alessandria scelse alleanze che già in passato si erano dimostrate efficaci: Gerusalemme ed Efeso. E rinnovò la sua battaglia contro Antiochia.

Gli anni 440-448 sono caratterizzati dalla rivalità fra Antiochia e Alessandria e dalla non sempre chiara posizione di Costantinopoli fra le due. Secondo il Karlin Haiter⁴⁰² alcune iniziative del vescovo di Costantinopoli, finora viste dalla storiografia come interferenze non canoniche nelle vicende politico-ecclesiastiche di un altro patriarcato, cioè interventi al di fuori della sua *paroikia*, possono invece essere considerate come "*surviving traces of a form of ecclesiastical organisation that was tried out in the period...but did not take on, or proved unworkable*"⁴⁰³. Fra il II e il IV concilio ecumenico una sinodo con due o più patriarchi sembra costituirsi come una "sinodo maggiore" o "interpatriarcale" dell'impero Orientale, con la precipua funzione di corte d'appello. I vescovi di Alessandria cercarono di renderla occasione per mettere l'uno contro l'altro i vescovi delle altre due sedi che aderivano al duofisismo. L'alleanza politica fra Costantinopoli e Antiochia sembra infatti vacillare. Antiochia poi, "*la chiesa-madre dell'Est*", come la definisce Teodoreto⁴⁰⁴, appare in questi anni come il polo disomogeneizzante all'interno di un asse precario, l'ago oscillante di una delicatissima bilancia. "*La città di un impero possibile*"⁴⁰⁵, la sede delle più importanti magistrature orientali — la *consularitas Syriae*, il *comitatus Orientis* e la *praefectura praetorio Orientis* — "*costante punto di riferimento per la gestione dell'impero ...in termini economico-amministrativi*

³⁹⁸ G.DAGRON, *Les moines et la ville*, 261-262, J.BARTELINK, *Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie (jusq'en 450)*, in *AAEEANAPINA. Hellenisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie*, Mélanges offerts à Claude Mondésert, Paris 1987, 377.

³⁹⁹ G.BARDY, *La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au V siècle*, «La France franciscaine» 19 (1936), 5-19; ID., *Alexandrie, Rome, Constantinople*, in *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, 183-207.

⁴⁰⁰ F.HAASE, *Patriarch Dioskur*, 204.

⁴⁰¹ N.H.BAYNES, *Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy*, «JEA» 12 (1926), 145-156.

⁴⁰² P.KARLIN HAITER, *Activity of the Bishop of Constantinople*, 179-210.

⁴⁰³ Ibidem, 188.

⁴⁰⁴ Teodoreto ep. 86.

⁴⁰⁵ G.DAGRON, *Costantinopoli*, 76.

oltre che politico-culturali⁴⁰⁶, dal punto di vista ecclesiastico mostra negli anni del nostro concilio fragilità e debolezza personificate dal suo vescovo Domno, l'ex-monaco strappato nolente dalla *laura* nel deserto. L'indisciplina e le divisioni del suo episcopato — che non esitava a ricorrere spesso a Costantinopoli — ne acuirono poi le interne contraddizioni.

La rivalità con Alessandria si esplicava anche nello sforzo di insediare i propri rappresentanti sulla cattedra di Costantinopoli; rivalità che non risparmiava nemmeno la stessa Costantinopoli (è interessante che una tarda fonte siriana accusi Giovanni d'Antiochia di aver 'tradito' per gelosia il vescovo di Costantinopoli, Nestorio⁴⁰⁷) e che spiega l'ambiguo comportamento di Domno durante il II concilio di Efeso: in un primo momento (anni 447-448) Domno si era rivolto a Flaviano per chiedere il suo aiuto contro Dioscoro⁴⁰⁸, poi, durante le sessioni conciliari, non esita a sottoscriverne la deposizione. Rivalità da cui Antiochia uscirà comunque sconfitta: dopo Efeso II sarà lo stesso Anatolio a nominare Massimo vescovo di Antiochia⁴⁰⁹.

Per Costantinopoli il rango di capitale orientale è giustificato dal fatto di essere la νέα Ρώμη⁴¹⁰, e *ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης* è il titolo che Flaviano incorpora nella sua firma nel 448⁴¹¹.

L'istituzione di una *σύνδοξ ἐνδημοῦσα* — concilio permanente dei vescovi presenti nella capitale sotto la presidenza del vescovo della città — assicurava a quest'ultimo una notevole libertà di azione. Avere a disposizione un'autorità sinodale continua ed esercitare una prassi d'appello a cui laici ed ecclesiastici ricorrevano con frequenza (i nostri *Acta* sono pieni di viaggi a Costantinopoli) ne rafforzava ulteriormente il potere.

Attraverso forme di intervento supermetropolitano Costantinopoli, negli anni precedenti il nostro concilio, aveva esercitato la sua giurisdizione sugli episcopati di Asia e del Ponto ponendo le premesse dell'istituzione del patriarcato⁴¹². Sarà la discussione su Bassiano e Stefano di Efeso, già menzionata nel corso della ricerca, a

⁴⁰⁶ Cfr. P.RIVOLTA, *Centri di potere ed equilibri politici nel tardo impero romano, in Politica, cultura, religione nell'Impero romano (sec. IV -VI) tra Oriente e Occidente*, Atti del II Convegno di Studi Tardoantichi, a cura di F.Conca et alii, Napoli 1993, 259-269, che fa suo il titolo di un contributo di M.Di MAIO, *The Antiochene Connections: Zonara, Ammianus Marcellinus and John of Antioch on the Reigns of Constantius II and Julian*, «Byzantion» 1 (1980), 158-185.

⁴⁰⁷ V. l'*Histoire de Barhadbesabba 'Arbaia*, PO 23, 2, ed F.Nau, 1932, 564; ci sono fonti nestoriane che parlano del tradimento di Giovanni d'Antiochia nei confronti di Nestorio a causa della gelosia, v.D.S.WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch*, 199 n.135.

⁴⁰⁸ Il vescovo Domno si era rivolto a Flaviano di Costantinopoli lamentando che Dioscoro cercasse di rendere il trono di Marco più autorevole di quello di Pietro, disprezzando i canoni ecclesiastici: Teodoro, ep. 86; v. anche Perry, 302.

⁴⁰⁹ Liberato, *Breviarium XII*, ACO II,IV,118.

⁴¹⁰ F.DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, «ZKG» 56 (1937), 1-42.

⁴¹¹ V.LAURENT, *Le titre de patriarche*, 4-26.

⁴¹² E.STEIN, *Le développement du pouvoir patriarcal du siege de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine*, «Le monde Slave» (1926), 80-108 (= ID., *Opera minora selecta*, Amsterdam 1968,144-223).

introdurre questo tema a Calcedonia: i vescovi d'Asia chiesero che l'ordinazione del nuovo vescovo avesse luogo nella loro provincia, e non a Costantinopoli, mentre i chierici costantinopolitani adducevano come precedente le ordinazioni compiute da Giovanni Crisostomo e da Proclo in Asia, con il consenso e dell'imperatore e di Cirillo di Alessandria⁴¹³; anche quando si trattò di risolvere il conflitto fra Nicomedia e Nicea ricorsero alla stessa argomentazione⁴¹⁴. Mentre i vescovi chiedevano il rispetto del canone 4 di Nicea che sanciva che l'ordinazione episcopale spettasse ai metropolitani, i commissari imperiali dichiararono che alla discussione dei diritti del seggio di Costantinopoli doveva essere riservata una sessione speciale⁴¹⁵; e così il 1 novembre 451 una dibattuta *actio* conciliare sancì che l'autorità di Costantinopoli si estendesse alle chiese di Ponto, Asia e Tracia. Veniva così formalizzata una situazione già in atto: l'autorità in ambito ecclesiastico doveva essere parallela all'autorità in ambito politico, l'assetto ecclesiastico doveva adattarsi ai mutamenti dell'assetto politico, il più evidente dei quali consisteva nel trasferimento della capitale imperiale da Roma a Costantinopoli. Nell'impossibilità di ripercorrere dettagliatamente le vicende che riguardano la nascita del Patriarcato, ci limitiamo a ricordare che il canone 28, che sanciva i privilegi giurisdizionali della Nuova Roma, incontrò a Calcedonia, nella persona dei legati, l'energica opposizione del vescovo della Roma *senior*⁴¹⁶.

Anche la posizione giurisdizionale di Gerusalemme era alquanto ambigua. Se il VII canone niceno⁴¹⁷ aveva stabilito che fosse suffraganea della metropoli di Cesarea, la consuetudine e la antica tradizione — *συνήθεια καὶ παράδοσις ἀρχαία* — facevano sì che il vescovo di *Aelia* godesse di una ἀκολουθία τῆς τιμῆς, una successione d'onore, interpretata come diritto di precedenza nei concili generali⁴¹⁸ (solo dopo i vescovi di Roma, Alessandria e Antiochia) mentre nelle sinodi provinciali era invece il metropolita di Cesarea, cui spettava anche la consacrazione dei vescovi, a presiedere. Il ruolo di Giovenale nelle vicende analizzate risponde all'intento di sottrarsi alla supremazia di Cesarea e di Antiochia. Alleato di Dioscoro contro Costantinopoli e Antiochia durante il I e il II efesino, Giovenale, mirando ad affermare l'autorità della sua chiesa sull'intera circoscrizione ecclesiastica della Palestina, a Calcedonia passerà all'altra parte. Tale comportamento è stigmatizzato dalla storiografia monofisita: Zaccaria, che loda

⁴¹³ ACO II, I, 3, 52.

⁴¹⁴ ACO II, I, 3, 62.

⁴¹⁵ ACO II, I, 3, 62.

⁴¹⁶ Un cauto riconoscimento delle prerogative di Costantinopoli da parte del pontefice emergerà solo successivamente; una certa disponibilità è ravvisabile già in una epistola indirizzata da Leone a Marciano il 22 maggio 452: "Che la città di Costantinopoli abbia, come noi lo desideriamo, la sua gloria e sotto la protezione della mano di Dio si rallegri di un lungo regno della Vostra clemenza: tuttavia, l'una è in vista delle cose del mondo (*ratio rerum saecularium*) e l'altra in vista delle cose di Dio, e fuori della roccia che il Signore ha posto come fondamento non c'è stabilità per una costruzione. Chiunque brama ciò che non gli è dovuto, perde ciò che gli appartiene" (Leone, ep. 104, ACO II, 4, 55-56, 13-17).

⁴¹⁷ Mansi, II, 672.

⁴¹⁸ E. HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 212 n. 10.

l'impegno iniziale del vescovo di Gerusalemme accanto a Dioscoro, ritiene il suo cambiamento politico motivato dalle pressioni imperiali, ma soprattutto dalla volontà di riconoscere alla propria sede la giurisdizione sulle province palestinesi⁴¹⁹. A spese della diocesi orientale⁴²⁰.

La deposizione di Domno nel II concilio efesino era la premessa per il riconoscimento di tale autorità⁴²¹. A Calcedonia Giovenale dovrà trattare con Massimo, successore di Domno, la parziale restituzione dei privilegi sottratti ad Antiochia. Nella agitata sessione del 23 ottobre⁴²² si giunse finalmente a un accordo: Giovenale avrebbe restituito a Massimo le tre province extrapalestinesi recentemente acquisite (le due Fenice e l'Arabia), se fosse stata riconosciuta la sua autorità sulle tre palestinesi. Tale accordo, approvato dai commissari imperiali il 26 ottobre⁴²³, sanzionerà la successiva costituzione del patriarcato di Gerusalemme, mentre lo Stein osserva erroneamente che l'era di Gerusalemme comincia nel 449 "à partir du jour où l'évêque Juvenal de Jerusalem fut proclamé patriarche"⁴²⁴. Fu forse in una sinodo a Costantinopoli alla fine del 449 o all'inizio del 450 che Giovenale e altri assessori di Dioscoro a Efeso II (fra cui ad esempio Eustazio di Berito) vennero ricompensati con una promozione dei loro seggi.

La rivalità fra Alessandria e Costantinopoli aveva favorito il rafforzarsi anche della influenza di Efeso. La metropoli d'Asia è l'alleata tradizionale di Alessandria e del suo vescovo contro Costantinopoli. Abbiamo visto come in più occasioni gli interventi di quest'ultima nella sua giurisdizione fossero mal tollerati, e avessero provocato gravi tensioni. L'ambizione dei vescovi di Efeso nel corso del V secolo puntava al riconoscimento di una autorità autonoma, e a questo scopo si avvaleva anche della fondazione apostolica ad opera di Giovanni⁴²⁵ le cui ossa, ricordate con molta enfasi nel II efesino, conferivano grande prestigio alla città.

Due curiosi canoni — inclusi in una collezione araba — che fungono da appendice a quelli di Nicea, dicono che "solo quattro sono i patriarcati nel mondo, come quattro sono i Vangeli e quattro i fiumi del paradiso", e menzionano Roma, Alessandria, Efeso e Antiochia, sedi rispettivamente di Pietro, Marco, Giovanni e ancora Pietro⁴²⁶. In successive modificazioni del canone, Costantinopoli prese il

⁴¹⁹ Zaccaria il Retore, H.E III,3, 156.

⁴²⁰ Numerosi erano stati i dissidi fra i vescovi di Gerusalemme e di Antiochia. Gli Atti siriaci ricordano il caso di Timoteo che, nominato da Giovenale vescovo di Psalton, venne trasferito da Domno ad Arcai, in Palestina I (v. Perry, 313).

⁴²¹ E.HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, 237; per un'analisi delle rivendicazioni territoriali in Fenicia I^a e II^a, e in Arabia, v.K.GÜNTHER, *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche von Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogenannten Räuber-Konzils*, Aschaffenburg 1913, 36 sgg.

⁴²² ACO II,II,2, 20-21.

⁴²³ ACO II,I,3, 3-7.

⁴²⁴ E.STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II, 214 n.1.

⁴²⁵ A.M.ORSELLI, *La chiesa di Efeso fra apostolicità paolina e apostolicità giovannea*, VI Convegno Internazionale su S.Giovanni apostolo, Efeso 1996.

⁴²⁶ H.R.PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils*, New York 1900. Per la *Collectio Echellensis, Nova Versio* LXXXIV. Arabic. Can. Conc. Nicaeni, v. ibidem, 48.

posto di Efeso. Il termine 'patriarcato' implica una data tardiva, e forse la preminente posizione di Efeso potrebbe essere messa in relazione con i tentativi postcalcedonesi di recuperare il suo passato glorioso⁴²⁷: infatti Timoteo Eluro con l'aiuto dell'imperatore, l'usurpatore Basilisco, nel 475 convocherà a Efeso un'ulteriore sinodo per rigettare Calcedonia e per conferire alla città lo *status* di patriarcato da tempo reclamato⁴²⁸. In quell'occasione, l'ex diacono fedele a Dioscoro, rese noto alla folla il documento imperiale del 449 (la legge con cui Teodosio II aveva approvato il II concilio efesino) con alcune clausole aventi lo scopo di conferire alla metropoli i diritti perduti: "*Timoteo richiese per la chiesa d'Efeso la potestà patriarcale che il concilio di Calcedonia le aveva sottratto*" scrive Evagrio⁴²⁹. In realtà Efeso non aveva mai avuto un'ordinaria giurisdizione patriarcale: era in discussione un principio di autocefalia perduto con le disposizioni calcedonesi contenute nel canone 28.

Ma il conflitto giurisdizionale aveva una base etno-nazionalista? E quale ne era lo spessore⁴³⁰? Come studi fondamentali hanno illustrato, secondo la concezione dell'ideologia bizantina, la *Ῥωμάνια* come coincidenza di stato e fede religiosa è una realtà etico-culturale in cui i membri dell'impero potevano riconoscersi al di là delle lingue, delle etnie, delle divergenze religiose o magari semplicemente sportive, al di là dei contrasti di classe⁴³¹; il lealismo imperiale, per la sua base trascendente, effettivamente garantiva dentro i confini dell'impero orientale una unità certamente superiore, come il Friend ha osservato, a quella che si viveva nel coevo Occidente dove i movimenti di protesta, ad esempio *Circumcelliones* e *Bagaudae*, provocavano sovvertimenti, defezioni e separatismi⁴³². Ma in seno alla *Ῥωμάνια* siri, egiziani, armeni, illiri e gli altri molteplici *ἔθνη* che convivevano nelle vaste regioni dell'impero orientale riuscivano poi a identificarsi nella "*intera razza dei cristiani*", espressione che ricorre con una certa insistenza nelle nostre fonti? Il consolidamento della chiesa cristiana contribuì a cementare il senso dell'unità dei popoli ma lasciò spazio a fratture e a particolarismi in cui le peculiarità razziali sembravano in qualche modo riaffiorare⁴³³. Era in un certo senso

⁴²⁷ Su Efeso prima del V secolo v. K.LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts*, Münster 1901, 140-148, 188 sgg.; sulla chiesa d'Efeso R.JANIN, *Éfèse*, DHGE XV, 556-557.

⁴²⁸ Zaccaria il Retore, HE 5,3, Evagrio, HE III,5-6.

⁴²⁹ Evagrio HE III,6. Dei 700 vescovi riuniti a Efeso, 500 firmarono il documento, v. Zaccaria il Retore, HE V,2, Michele il Siro, *Chron.* IX, 146.

⁴³⁰ Si veda a questo proposito le osservazioni di S.MAZZARINO, *L'impero romano*, II, Bari 1984, 808-810.

⁴³¹ A.CARILE, *Impero romano e Romania*, in *La nozione di "Romano" tra cittadinanza e universalità*, Atti del II Seminario Internaz. di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Napoli 1984, 247-261, specialmente 253; ID., *Politica e società a Bisanzio a Roma nella seconda metà del secolo VIII*, in *Il convegno niceno II e il culto delle immagini*, a cura di S.Leanza, Messina 1987, 175.

⁴³² W.H.C.FREND, *The Monks*, 9.

⁴³³ A.CARILE, *Costantinopoli nuova Roma*, in *La città e il sacro*, a cura di F.Cardini, Milano 1994, 208.

inevitabile: tutti i raggruppamenti demici di una certa consistenza erano ciò che Teodoreto scrive a proposito di Costantinopoli "città o piuttosto universo popolato di esseri umani, che riceve nel suo seno coloro che a lei affluiscono come fiumi"⁴³⁴; fiumi che avevano la loro sorgente in terre lontane. Il pluralismo etnico, culturale e linguistico, emerge anche dall'onomastica dei votanti delle liste conciliari e fa percepire un mosaico sociale realmente eterogeneo.

Che alla base del conflitto politico-ecclesiastico che investe il V secolo ci sia anche il dischiudersi di una certa consapevolezza nazionale è stato più volte ipotizzato⁴³⁵. Per quanto riguarda l'Egitto Eva Wipszycka ha recentemente contraddetto, e in modo convincente, le numerose affermazioni di un intero versante del panorama scientifico⁴³⁶ inclinate verso l'ipotesi che le divisioni religiose avrebbero come base l'odio fra copti e greci, e significherebbero *in primis* una rivalse di genti autoctone contro l'ellenismo. Numerose letture considerano i partigiani di Dioscoro, i monaci in particolare, come gli esponenti di un sostrato indigeno. Ma copta è anche gran parte del monachesimo pacomiano radicalmente avverso a Dioscoro e al monofisismo da lui sostenuto.

La lealtà verso l'impero ebbe il sopravvento nella fazione clericomonastica del monastero pacomiano di Canopo, a 17 km. a est di Alessandria, che aderiva alla politica imperiale anche quando essa entrava in conflitto con la gerarchia locale. Con questo monastero fondato durante il patriarcato di Teofilo, chiamato *Metanoia*⁴³⁷, che riuniva gente di regioni e paesi diversi, Dioscoro dovette avere degli screzi: uno dei suoi accusatori a Calcedonia, il presbitero Atanasio, nipote di Cirillo, vi aveva trovato rifugio⁴³⁸ come anche il presbitero Ciro, che da suo sostenitore era passato al partito filo-calcedonese⁴³⁹.

Non si può forse nemmeno parlare nei termini impiegati dal Dovere di "una sorta di autogestione culturale che, relativamente al settore ecclesiastico, culminava nella scelta del tutto autonoma che gli egiziani facevano del loro vescovo, e solo tra i soggetti di estrazione indigena"⁴⁴⁰. Molti vescovi di

⁴³⁴ Teodoreto, ep. 15 a Proclo di Costantinopoli.

⁴³⁵ E.L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916, E. HARDY, *The Patriarchate of Alexandria: a Study in National Christianity*. «Church History» 15 (1946), 81-100, ID., *Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952; R. MacMULLEN, *Nationalism in Roman Egypt*, «Aegyptus» 44 (1964), 179 sgg., W.H.C. FREND, *Nationalism as a Factor in anti-Chalcedonian Feeling in Egypt*, in *Religion and National Identity*, a cura di S. Mews. Papers read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter of the Ecclesiastical Society, Oxford 1982, 21-38.

⁴³⁶ E. WIPSYZKA, *Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?*, in *Études sur le christianisme*, 9-61; per l'ampia e autorevole bibliografia accumulatasi in anni recenti: v. E. DOVERE, *Ius principale*, 254-255.

⁴³⁷ J. GASCOU, *Metanoia*, *CoptEncy* 5 (1991), 1609.

⁴³⁸ ACO II, I, 2, 21²¹; Liberato, *Breviarium XIII*; Evagrio, H.E. II, 18.

⁴³⁹ Ciro guidò in seguito il partito dei proteriani (Proterio era il successore calcedonese di Dioscoro), v. Zaccaria il Retore, V, 7-9.

⁴⁴⁰ E. DOVERE, *Occasioni e tendenze*, 162; si veda inoltre A. FURIALI, *I patriarchi di Alessandria*, «Nicolaus» 13 (1986), 179-241, e E. WIPSYZKA, *Il patriarca di Alessandria e i suoi vescovi (IV-VII secolo)*, «PHist» 73 (1982), 177-194.

Alessandria, assai amati dal popolo — Atanasio, Teofilo, Cirillo, Dioscoro — sono di origine greca.

Per le altre aree politico-geografiche c'è una relazione fra divisioni teologiche e divisioni etniche? Più che di un *ethos* nazionale emerge la consapevolezza di un regionalismo autonomo⁴⁴¹. A Edessa, per esempio, — mentre nell'ultima decade del IV secolo la pellegrina Egeria aveva descritto il vescovo far zampillare miracolosamente fontane dal suolo della città quando il 'nemico' persiano aveva tagliato le riserve d'acqua⁴⁴² — a metà del V invece le acclamazioni nei confronti dell'imperatore romano sono entusiastiche: "*lunga vita alla Romania!*"⁴⁴³. Dunque in questo centro non era presente alcuna aspirazione centrifuga nei confronti dell'impero e non si registravano atteggiamenti contestativi nei confronti della βασιλεία τῶν Ῥωμαίων⁴⁴⁴.

Non si può affermare che odi, violenze e discriminazioni scaturiscano dall'assenza di omogeneità etnica, tuttavia non si può non constatare la presenza di autonomismi locali⁴⁴⁵ radicati in tradizioni culturali, linguistiche e religiose differenti. Le fonti riflettono i sistemi di valori, i pregiudizi, le idiosincrasie culturali di comunità: tendenze scioviniste che assumono l'appartenenza razziale come criterio, all'interno, di comunione civica ed ecclesiale, mentre verso l'esterno favoriscono l'insorgenza di sentimenti antipersiani connessi con il nestorianesimo proprio nel *milieux* di Edessa: "*Al bando i persiani! Babbai, Bar Sauma e Balasch fuori! Questi uomini sono strumenti del diavolo!*"⁴⁴⁶. Si trattava probabilmente di personaggi che avevano importanti posizioni nel collegio dei persiani della città e che propagavano il nestorianesimo in Persia. Nella *Vita* di Daniele si racconta che, arrivando a Costantinopoli, il suo parlare in siriano l'aveva reso sospetto di eresia (nestorianesimo?)⁴⁴⁷. Si evidenzia pertanto il prestigio delle principali lingue culturali e liturgiche, il greco e il latino, rispetto ad altre lingue regionali⁴⁴⁸.

Nei secoli successivi le motivazioni di carattere razziale emersero con vigore: il duofisismo imposto a Calcedonia dal governo centrale fu visto come segno

⁴⁴¹ M.GIACCHERO, *Etnie religiose e chiese locali nell'oriente cristiano fra IV e V secolo*, «Quaderni Catanesi» 8 (1986), 5-58.

⁴⁴² *Peregrinatio Egeriae* XIX,10 (CSEL 39, 63).

⁴⁴³ Perry, 48-50.

⁴⁴⁴ A.CARILE, *Costantinopoli nuova Roma*, 208, la definisce efficacemente una "*monarchia trascendente, sovranazionale e sovrastatale*".

⁴⁴⁵ E.DOVERE, *Occasioni e tendenze*, 152 parla di "*tendenze politiche culturali autonomiste, se non persino separatiste*".

⁴⁴⁶ Perry, 73. Babai e Bar Sauma-Barsamia erano i nomi di noti martiri edesseni, cfr. R.LAVENANT, Edessa, DPAC, 1066.

⁴⁴⁷ *Vita Danielis* XVII.

⁴⁴⁸ E.PATLAGEAN, *Lingue e confessioni religiose*, 975 sgg.; v. poi S.P.BROCK, *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, in *Literacy and Power in the Ancient World*, a cura di A.K. Bowmann e G.Woolf, Cambridge 1994, 149-160, F.MILLAR, *Il ruolo delle lingue semitiche nel Vicino Oriente tardo-romano (V - VI secolo)*, «Mediterraneo Antico: Economia, società e culture», I,1 (1998), 71-94, e H.J. DRIJVERS, *Syriac Culture in Late Antiquity. Hellenism and Local Traditions*, ibidem, 95-113; pochi sono comunque i vescovi che nel nostro concilio sono costretti a servirsi di interpreti (Uranio di Imeria si avvale sempre del suo traduttore, Libanio diacono di Samosata) o che firmano in siriano.

distintivo della specificità religiosa di una organizzazione politica sentita in molte regioni dell'impero come oppressiva, mentre il monofisismo si presentò, specialmente in Siria e in Egitto, come il credo delle popolazioni indigene da secoli sottomesse all'ellenismo cui la fede religiosa consentiva di rivendicare la propria specificità culturale nei confronti di quella egemone⁴⁴⁹. Dal VI secolo i duofisiti vennero chiamati melkiti, cioè imperiali in siriano: e questo conferma la componente politico-razziale del conflitto.

⁴⁴⁹ Anche a questo proposito riportiamo le interessanti riflessioni di E.PATLAGEAN, *Lingue e confessioni religiose*, 976: "Il V secolo sovrappone poi allo sbizzarsi delle lingue quello della cristologia. Pur iniziatosi nel IV secolo, il dibattito cristologico assume nel secolo successivo una piega decisiva e una ampiezza senza comune misura con quel che era stata la crisi ariana. Il concilio di Efeso del 431 e soprattutto il concilio di Calcedonia del 451 determinano una mappa confessionale il cui rapporto con la mappa linguistica è meno evidente di quanto non appaia sulle prime. La tentazione di riconoscerci la coesione storica di territori già nazionali ne risulta rafforzata...".

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

1. Per l'arco cronologico-culturale abbracciato da questa ricerca l'interazione di diversi fenomeni religiosi politici sociali e culturali è attestata da una gamma di documenti di varia matrice e tipologia grazie alla quale ambiti e direzioni di ricerca possono proficuamente integrarsi in uno sforzo di verifica critica e di approfondimento; solo una lettura sensibile al pluralismo delle fonti, e alla loro peculiarità, permette di rivalutare — nel senso di valutare nuovamente — un momento storico sino a ieri intelleggibile solo ed esclusivamente in senso negativo.

Una revisione critica delle fonti ci ha condotti a una ricostruzione evenemenziale che in alcuni punti, specialmente pregnanti, diverge da quella tradizionale ma soprattutto evidenzia l'angustia di un discorso storiografico le cui impalcature non reggono a un esame libero da pregiudizi. Le letture di Efeso II, fatte salve poche eccezioni, sono state sino ad oggi il prodotto di una vocazione dalle ascendenze decisamente univoche, e frutto di una cultura romano-cattolica, arroccata nella autoconsiderazione della propria centralità nella prospettiva storiografica mondiale.

2. Affinchè lo studio di Efeso II come conflitto politico-ecclesiastico ci conducesse a una ricognizione più ampia era necessario che fosse uno studio 'laico' — intendendo per laico il punto di vista di "colui per il quale le cose esistono"¹, capace cioè di una valutazione storicistica serena. Anche per questo abbiamo preferito non riferirci al II concilio di Efeso con il termine di *Latrocinium*. La stigmatizzazione *Latrocinium* si giustifica in un contesto teologico, dunque metastoriografico, in quanto implica un giudizio che attiene alla definizione di ortodossia, cioè ai contenuti della fede — il *depositum fidei* — la cui fonte non è la storia ma la rivelazione. Se conveniamo che *ortodossia* è un giudizio valoriale — all'interno di un criterio di giudizio che varia da chiesa a chiesa — che spetta al teologo, non allo storico, non possiamo non riconoscere che *Latrocinium* rientra in un contesto di parte

3. Abbiamo scelto la frase di Valery come epigrafe iniziale del nostro lavoro perchè nelle vicende del II concilio di Efeso si verifica un ribaltarsi continuo di piani. I giudici sono o diventano i colpevoli (o almeno gli accusati) e i colpevoli giudici; l'"*intimità della colpa*" è il nucleo dottrinale del conflitto; impenetrabile anche perchè complessi, inesplorabili sono la sintassi psichica degli individui, i fondamenti di riflessione e di consapevolezza.

4. Anche la Storia della Chiesa viene scritta talvolta dai vincitori a spese dei vinti. Paradossalmente il vincitore del II concilio di Efeso è Flaviano, la vittima del concilio, il vinto è, storiograficamente, Dioscoro, il suo 'assassino'; non ci

¹ Per la bella definizione v. A.M. ORSELLI, *Vita cristiana fra tardo antico e alto medioevo*, 118.

azzardiamo a dire che Dioscoro sia vittima di stereotipi denigratori come fu Nestorio (recentemente riabilitato dalla storiografia oltre che assai sommessamente da papa Giovanni Paolo II²), ma dobbiamo tener presente che il processo in cui fu accusato e deposto a Calcedonia fu altrettanto infamante di quello che depose Flaviano (e su questo anche il De Vries tace³): non si deve dimenticare che è da quel processo e dalle sue immediate conseguenze che deriva la tradizione storiografica sul II efesino. Al di là di inutili polemiche, demistificazioni o recriminazioni, vogliamo, con queste considerazioni, mettere in luce il senso stimolantemente moderno dell' *opinion making* nella età tardoantica: fu l'opinione pubblica a determinare il formarsi di una tradizione che avrebbe fatto comodo al partito vincente contribuendo a scrivere (non senza depistaggi o inquinamenti, più o meno volontari), un capitolo di Storia della Chiesa ideologicamente orientata.

5. Possiamo dire che Efeso II e Calcedonia sono *recto e verso* di una stessa pagina nel senso che ciò che è accaduto dopo è stato ravvisato come l'unico punto di vista per comprendere ciò che è accaduto prima; ma è anche, e forse soprattutto, negli accadimenti della I^a sinodo efesina che sono percepibili costanti utili, e sono ravvisabili sintomi, temi e problemi che consentono di comprendere in modo più penetrante la condizione umana del tempo — le *Lebensformen* — nella percezione che ne ebbero i suoi protagonisti. Ricostruzione evenemenziale e sezione verticale convergono così in una interpretazione unitaria che vede i tre concili del V secolo come un grande trittico.

La nostra posizione è eversiva non tanto rispetto alle conclusioni quanto ai modi di concettualizzazione: partire dalle persone, dalla concretezza delle articolazioni dei loro rapporti reciproci, per cogliere la realtà sociale dei ceti dominanti in rapporto a quelli esclusi dal potere.

6. Questa ricerca è in primo luogo una lettura delle forme di convivenza, che sono soprattutto non pacifiche se non addirittura violente; una convivenza che ricava la sua via fra culture diverse, nella difficile coesistenza di una pluralità di gruppi non omogenei per convinzioni religiose, etnie e tradizioni, e già scossi da tendenze centrifughe. Dallo studio di questo breve segmento di storia tardoantica emerge una realtà di inquiete compresenze sociali:

A) Caratteristica è la concorrenza intensissima dei centri di potere, e il ruolo dei vertici impegnati in iniziative volte a coordinare la collettività rimodellando continuamente i suoi precari equilibri, e aggregando forze; una lucida azione politica basata sulla consapevolezza acquisita del potere e dell'efficacia di mezzi di propaganda, sulla capacità di produzione e di controllo del consenso. La necessità che nel potere — nelle sue strutture personali — si debba riconoscere l'integrazione del sacro è il tratto distintivo non solo dell'élite ecclesiastica ma anche di quella civile dal momento che la religione e la religiosità rappresentano la ineliminabile

² Il riconoscimento dell'ortodossia di Nestorio appartiene a una dichiarazione di papa Giovanni Paolo II dell'11 novembre 1994, v. R:TEJA, *La "tragedia" de Efeso*, 15, e L.CRACCO RUGGINI, *Vescovi e miracoli*, 16 n.2

³ W.DE VRIES, *Das Konzil von Ephesus 449*, cit.

componente sotterranea del disordine. Per converso l'episcopato, che ha approfondito gli aspetti più rilevanti della sua matrice gerarchica, evidenzia talora la volontà di imitare o surrogare il potere imperiale anche attraverso la continuità del cerimoniale, e, dispiegando un'attività ideologicamente orientata, riesce a far perno nel punto di inerzia o di recettività degli individui.

B) Oltre alle élites laiche ed ecclesiastiche che hanno preminenza sociale, intellettuale politica oltre che ascendenza economica, abbiamo sottolineato il ruolo di quei gruppi che a livello urbano sono da considerare medi, non culturalmente e teologicamente in grado di chiedere una partecipazione politica, ma con discrete condizioni economiche per sostenere una dissidenza; abbiamo evidenziato come il gioco delle associazioni, delle coalizioni, delle alleanze e degli schieramenti sia cementato da vincoli familiari e da importanti collegamenti parentali. Oltre alla documentata importanza dei legami di sangue assume rilievo nel nostro studio il *network* variegato delle relazioni di patronato e clientela.

Come tramite di propaganda, come elementi essenziali del coagulo familiare che circonda le classi dirigenti, laiche ed ecclesiastiche, i clienti sono chiamati ad assumere una veste di protagonismo nel fenomeno eterodosso e in quello conflittuale. Evidentemente i testimoni chiamati nel concilio a confermare o a negare e, abbiamo visto, disposti a mentire, rispondono a lealtà o interessi di gruppo. Nel caso di Ibas, riconsiderato a Calcedonia, si pone il problema: i testimoni a carico erano o amici o familiari degli accusatori⁴. Si tratta di *clans* poco permeabili al di sopra e al di sotto dei quali fermentava una profonda inquietudine destinata spesso a evolvere in rivolta.

Nella mediazione di queste “*clientele formali e informali trasmutanti sul piano della fede*”⁵, è rintracciabile una importante chiave critica di delicati equilibri. Ma il filo rosso che si mantiene nonostante la disarticolazione è, lo ripetiamo, la capacità delle *ruling classes* di mobilitare e mantenere il consenso tramite l'accorto ricorso al potenziale propagandistico, alle tecniche di comunicazione e ai meccanismi della diffusione delle *idées données*, tanto distorte quanto tenaci, nella certezza che avrebbero facilmente sortito i loro effetti in una società a pressione chiusa.

C) Contro la interpretazione ‘spontaneistica’ dei conflitti urbani che confluiscono in Efeso II come conflitto politico-ecclesiastico, crediamo che le masse — dalla moderna storiografia anacronicamente considerate una sorta di proto-proletariato percorso da fremiti di rivolta — non fossero nè autocoscienti nè autoattivate. Comunque, benchè dalle fonti emerga unicamente come contrappeso, costante paredro della soverchiante autorità delle classi dirigenti, grande e muto *auditorium* del potere, il popolo, anche se non sempre in grado di identificarsi coscientemente con una opzione teologica e incapace di autonomia anche nel ribellarsi, non è una massa amorfa ma un collettivo articolato e strutturato in cui

⁴ ACO II,III,3 22.

⁵ L.CRACCO RUGGINI, *Spazi urbani clientelari e caritativi*, 174.

sono percepibili i tratti di una plausibile ideologia comunitaria; tutt'altro che oggetto passivo di un processo, è anzi fortemente politicizzato⁶.

D) In questa tumultuosa storia sociale intessuta di episodi contestativi, rivolte e violenza, tendente, nonostante i gravi e numerosi episodi di conflitto, alla cristallizzazione dei rapporti di potere, è percepibile una nuova articolazione del potere: politico-economico o politico-ecclesiastico. Ma i nessi fra l'elemento politico, economico, culturale si devono cogliere con cautela, e con un misurato relativismo imposto da una analisi che ha confini temporali ristretti e orizzonti geografici molto ampi se non si vuole correre il rischio di appiattare fenomeni tanto complessi.

Il dissenso non è riducibile ad aree marginali, sociali o geografiche, a condizioni o a classi disagiate. Più che la violenza fisica, a dominare le vicende degli anni da noi studiati è la violenza differita e potenziale che incombe su tutti i gruppi di individui, la violenza simbolica e quella politica: in questa società la cui struttura interna ha un quoziente di coesione assai debole, è ravvisabile un equilibrio in cui ogni forza funziona in una correlazione di interdipendenza con le altre non senza margini di variazione profonda destinati col tempo a saltare.

Riassumendo: la prevalente religiosità dei caratteri del conflitto politico-ecclesiastico, il camaleontismo delle classi dirigenti (quelle laiche acquiescenti al programma imperiale e a una ortodossia di volta in volta imposta per decreto, quelle ecclesiastiche, agli interessi di un *leader* o di un partito che rendono la fede facilmente negoziabile), le forze di aggregazione mimetica instaurate dai vincoli di devozioni e lealtà come garanzia, più o meno illusoria, di difesa e di continuità; l'opinione pubblica, ora amplificata ora soffocata dalle *clagues*, insomma lo schiudersi di una visione articolata del dissenso almeno come elemento alla pari con altri nella dinamica della società tardoantica sono i termini sottili e dialettici di una controversia del passato che ci appare profondamente moderna, inquietantemente attuale. In un simile ventaglio di considerazioni il II concilio di Efeso non solo appare degno di attenzione in sé, ma anche polo dialettico all'interno del tardoantico e di una visione 'globale' del fenomeno conflittuale.

A.Machado ha scritto che l'analisi storica può essere anche un profetizzare il passato; profetizzare il passato nel senso, forse, che esso non è fatto soltanto di ciò che si è realizzato, ma anche di ciò che non si realizzò, di possibilità che rimasero, per così dire, inevase. Nel breve spazio storico fra Efeso II e Calcedonia molte domande si spensero con la morte repentina di Teodosio II. E se ciò non fosse accaduto? Pur conoscendo i rischi dell'indulgere al suggestivo "*power of contingency in history*"⁷, ci azzardiamo a credere che Roma (la Roma dei papi)

⁶ Come dice Nestorio, *Le livre de Héraclide*, 316 (nella traduzione di F.Nau): "*le peuple avait le pouvoir de tirer, d'enlever et de livrer*".

⁷ J.BURY, *Cleopatra's Nose*, in *Selected Essays of J.B.Bury*, a cura di H.Temperley, Cambridge 1930.

avrebbe comunque saputo imporre contro l'Oriente, grazie a un distinto gioco tattico di alleanze e schieramenti, la teologia e la politica vincente. La nostra ricerca ha evidenziato che il conflitto, il contenzioso, giocato sui terreni diversi della religione, dell'ideologia, della politica e della cultura, è in larga misura spiegato dal divario sempre crescente fra le due *partes* dell'Impero. La reiezione di Efeso II è una delle prime iniziative 'politiche' di Roma, risultato della maturazione di una consapevolezza di un ruolo primaziale della chiesa di Pietro. A cui l'Oriente non si piegherà. A poco servirà quella leggenda — fatta circolare a Costantinopoli da Gregorio, il futuro papa — secondo la quale Leone aveva posto il suo Tomo sulla tomba dello stesso apostolo Pietro per ottenerne l'approvazione⁸. Per secoli molte genti dell'Est guardarono al patriarcato primogenito con grande risentimento: "Oh grande città di Roma, tu hai nutrito un lupo omicida che è il maledetto Leone!"⁹.

Come ci rammenta il Gibbon¹⁰, Fozio nella sua *Bibliotheca* considerava papa Leone colpevole per due imputazioni: aveva fatto una doppia guerra ai nemici della chiesa, ferendoli con i dardi del loro contrario — καταλλήλος βέλεσι τοὺς ἀντιπάλους ἐτίρωσκε —; contro Nestorio aveva opposto il σύνχρσις dei monofisiti, contro Eutiche aveva utilizzato l'ὑποστασέων διάφορα dei nestoriani. Si era servito del conflitto per ottenere che gli avversari dell'ortodossia si eliminassero l'un l'altro.

Ma la tempesta scoppiata in Oriente — *densis per Orientem Nestorii et Eutyichis nebulis*¹¹ — coinvolse solo marginalmente l'Occidente.

*Hinc enim Eutyches, inde Nestorius armati perfidiae mucronibus astant*¹²: degli eretici utilizzati per mostrare la equidistanza di Roma dai pericolosi estremi eterodossi — la via *media* fra due erronei postulati dogmatici antitetici che mai devia, né a destra né a sinistra, come spiega Leone a Pulcheria¹³ — Roma, la grande manipolatrice della storia della nostra civiltà, con le sue vittorie livellatrici, come scrive il Brodskij di *Fuga da Bisanzio*¹⁴, che tanto peso aveva avuto nella risoluzione del conflitto, ne perse rapidamente la memoria.

Avito di Vienne¹⁵ nei suoi due libri *Contra Eutyichianam haeresim* scritti fra il 512 e il 513, per descrivere l'eresia di Eutiche si avvale di proposizioni che caratterizzano quella dell'abborrito rivale, Nestorio¹⁶, ci richiama alla mente il tragico e paradossale destino dei teologi del racconto di Borges, gli eretici Aureliano e

⁸ Giovanni Mosco, *Pratum*, PG 87, v. *Historias Bizantinas de locura y santidad*, Introducción, traducción y notas de J.Simón Palmer, Madrid 1999, 160; V. anche P.BROWN, *La formazione dell'Europa*, 92.

⁹ Giovanni Rufo, *Plerophorie*, a cura di F.Nau, PO 8,1, Paris 1911, rist. Turnholt 1982, 251.

¹⁰ E.GIBBON, *Decadenza e caduta*, V, 38 n.68.

¹¹ Ep. 120, PL 54 col. 1049.

¹² Vigilio di Tapso, *Contra Eutychetem*, I.2.

¹³ Ep. 85,1, PL 54, 932, cfr. C.PIETRI, *L'hérésie et l'hérétique*, 883.

¹⁴ I.BRODSKIJ, *Less than One: Selected Essays*, tr. it. *Fuga da Bisanzio*, Milano 1987, 154.

¹⁵ Avito di Vienne, *Contra Eutyichianam haeresim*, ed. Peiper, MGH, AA, VI,2, 15-29.

¹⁶ V.M.SIMONETTI, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, 523.

Giovanni; “*el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la victima*” troppo tardi seppero che “*para la insondable divinidad formaban una sola persona*”¹⁷. E giacchè, come ancora scrive Borges, “*el final de la historia sólo es referible en metáforas*”, nessuna sorpresa per Essa che Flaviano e Dioscoro, il martire e il suo assassino, siano santi ciascuno per la propria chiesa.

¹⁷ J.L.BORGES, *Los teólogos*, in *El Aleph*, Buenos Aires 1971.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I-III, a cura di E.Schwartz, Berlin 1927-1982.
- Barhabbesabba Arbaia**, *Histoire des Saints Pères qui ont été persecutés pour la vérité*, a cura di F.Nau, PO 9.
- Bar Hebreus**, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. e trad. di J.B.Abbeloos e T.J.Lamy, Louvain-Paris 1872, 1877; *Chronography*, ed. e trad.E.A.W.Budge, London 1932.
- Callinico**, *Vie d'Hypatios*, a cura di G.J.M.Bartelink, Sch.177, Paris 1971.
- Cassiodoro**, *Chronica*, a cura di Th.Mommsen, M.G.H. AA 11, Berlin 1894, 120-161.
- Chronicon Edessenum**, ed. e trad. lat. a cura di A.Guidi, CSCO 1-2, 1903.
- Chronicon Paschale**, I-II, a cura di L.Dindorf, CSHB, Bonn 1832.
- Cirillo Alessandrino**, *Lettres festales*, a cura di P.Évieux e W.H.Burns, Sch. 372 e 392, Paris 1991; *Adversus Nestorium*, PG 74, col. 41 D; *Ad Reginas*, PG 76, col. 1212.
- Cirillo di Scitopoli**, *Vita Euthimii*, ed. E.Schwartz, *Kyriillos von Skythopolis, Texte und Untersuch.*, XLIX-2, Leipzig 1939; *Vita Sabae*, ibidem; trad. franc. di A.J. Festugiere: *Les Moines d'Orient*, III, 1-3; v. anche *Cirillo di Scitopoli, Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, trad. it. a cura di R. Baldelli e L.Mortari, note di L.Mortari, intr. di L.Perrone, Bresseo di Teolo, Padova 1990.
- Codex Justinianus*, a cura di P.Krüger, Berlin 1906 (14^a ed., Dublino 1967).
- Codex Theodosianus*, a cura di P.Krüger, Th. Mommsen, Berlin 1954.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G.Alberigo et alii, Bologna 1973.
- Corpus noticiarum episcopatum ecclesiae orientalis graecae, Le Patriarchat byzantin*, II, a cura di E.Gerland e V.Laurent, Chalcédoine 1936, 5-105.
- Costantino Manasses**, *Compend. Chron.*, ed. I.Bekker, CSHB, Bonn 1837.
- Dionisio (Pseudo)**, *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, I, ed. I.B. Chabot (CSCO SS, 3,2), Paris 1927, trad. 1949.
- Dioscoro Alessandrino (Pseudo)**, *In Macarium episc. Tkou, Panegirico di Macario di Tkôu (Anteopoli): Récits de Dioscore exilé à Gangres sur le Concile de Calcedoine*, a cura di E.Revillout, «Revue Égyptologique» t.1 (1880), 187-189, t.2 (1881), 21-25, t.3 (1882), 17-24; *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO, 415-416, trad. italiana di T.Orlandi, *Omèlie Copte*, Torino 1981.
- Evagrio Scholasticus**, *Historia Ecclesiastica*, I, 9-10; PG 86-2, 2445-2449; cfr. II,2, ibid. 2489-2492; ed. di J.Bidez e L.Parmentier, London 1898, trad. franc. di A.J.Festugière, «Byzantion» 45,2 (1975), 187-471; trad. it. a cura di F.Carcione, Roma 1998.
- Eulogio di Alessandria**, *De trinitate et incarnatione*, PG 86, col.2944.
- Eutichio (Sa 'id ibn Batriq)**, *Annales*, PG 111, col. 1055.
- Facondo di Ermiana**, *Pro defensione trium capitulorum*, PL 67, 527 sgg.
- Filosseno di Mabbug**, *Lettere*, a cura di A.de Halleux, CSCO 231 e 232.
- Fozio**, *Bibliotheca*, ed. I.Bekker, PG 103-104.

J.Flemming, *Akten des ephesischen Synode von Jahre 449* (syr.) mit G. Hoffmanns *dtsh. ubersetzung und seiner Anmerkungen*. Abhandl. der Kaiserl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse 15, Berlin 1917.

Gelasio papa, *Gesta de nomine Acacii vel breviculum historiae Eutychnianistarum*, CSEL 35, 440-52 = PL 58, 928-934.

Giacomo di Saroug, *Epistulae quotquot supersunt*, a cura di G.Olinder, CSCO 110, Lund-Leipzig 1939.

Giovanni d'Antiochia, *Frammenti*, a cura di C.Müller, FHG IV-V (1851, 1870).

Giovanni d'Efeso, *Histoire Ecclésiastique*, ed. e trad. lat. a cura di E.W.Brooks, CSCO 105-106, Louvain-Paris 1935-1936; *Vie des saints orientaux*, a cura di E.W. Brooks, PO 17, 18, 19, 1923-1925.

Giovanni Lido, *De Magistratibus populi romani*, a cura di R.Wuensch, 1903.

Giovanni Malalas, *Chronographia*, ed.L.Dindorf, CSHB, Bonn 1836, trad. ingl. di E.Jeffrey, R.Scott et alii, Melbourne 1986; v. anche *Studies in John Malalas*, a cura di E. Jeffrey, Sydney 1990.

Giovanni di Nikius, *Chronicon; The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. ingl. del testo in etiope edito da Zotenberg, di R.H.Charles, London 1916.

Giovanni Rufo o di Beth Rufina (Giovanni di Maiuma): *Vie de Pierre l'Ibère*, a cura di R.Raabe, Leipzig 1895; *Plerophorie*, ed. e trad. di F.Nau, PO 7-8, Paris 1912.

Giorgio Cedreno, *Historiarum Compendium*, ed. I.Bekker, 2 vol., CSHB 34, Bonn 1838-1839.

Isidoro di Pelusio, *Lettres*, I, a cura di P.Évieux, Sch 420, Paris 1997.

Leone (Leo I, papa), *Le epistulae*, raccolte nella PL 55 insieme a quelle dei suoi corrispondenti, sono edite da Schwartz in A.C.O.II, IV, e da C. Silva Tarouca, *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychnis haeresim*, (Textus et documenta, t. XV e XX), Roma 1934-35; nella medesima collezione si trova il Tomo di Leone a Flaviano: *S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum cum testimoniiis Patrum et epistula ad Leonem I imperatorem*, Roma 1932; *Sermones*, CCL 138.

Lettere dei patriarchi di Costantinopoli, V.Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, *Les actes des patriarches*, Kadi-Köy 1932.

Leonzio di Bisanzio, *Libri III adversus Nestorianus et Eutychnianus*, PG 86, col. 1389.

Leonzio di Gerusalemme, *Contra Monophysitas*, PG 86, 1885-1888.

Liberato di Cartagine, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutichianorum*, PL 68, 969-1016 e A.C.O. II, V, 117-119; esiste anche una trad. it.: *Breve storia della controversia nestoriana ed eutichiana*, a cura di F.Carcione, Anagni 1989.

Marcellino comes, *Chronicon*, ed. Th. Mommsen, *Chronica Minora II*, MGH, AA XI, Berlin 1894, 60-108.

Mario Mercatore, *Sermones*, v. *Collectio Pal. primaria* a cura di E.Schwartz, ACO I,5, 1-181.

Menandro (il 'Protettore'), *Frammenti*, a cura di C.Müller, FHG IV; cfr. anche R.C.Blockley, *The History of Menander The Guardsman*, Liverpool 1985.

- Michele il Siro**, *Historia*, a cura di Chabot, Paris 1910; *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed e trad. francese di J.B.Chabot, Paris 1899-1924.
- Nestorio**, *Livre d'Héraclide de Damas*, a cura di F.Nau, Paris 1910.
- Niceforo Callisto Xanthopoulos**, *Historia Ecclesiastica*, XIV,47, P.G. 146, 12-22, 1222-1274; 146; 147, 8-448.
- Niceta Choniata**, *Ex. libr. IX Thesauri orthodoxae fidei (Thesaurus)*, PG 140, 3.
- Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, a cura di J.Darrouzès, Paris 1981.
- Omelie copte, scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta**, a cura di T. Orlandi, Torino 1981.
- Pelagio diaconus Ecclesiae Romanae**, *In defensione trium capitulorum*, ed. R.Devresse, Studi e Testi 57, Città del Vaticano 1932.
- S.Perry**, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford 1881.
- Prisco**, *Fragmenta*, FHG IV, 71-100.
- Sacrorum Concillorum nova et amplissima collectio**, a cura di G.D. Mansi, Firenze 1769-1798.
- Severo d'Antiochia**, *Lettres*, a cura di E.W.Brooks, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioche*, 2 vol., London 1902-1904; *A Collection of Letters*, PO 12 e 14, 1915 e 1920; *Oeuvres dogmatiques*, CSCO 93, 101, 111, 119, 133.
- Severus Ibn al-Maquaffa**, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, ed. e trad. di B.Evetts, PO I, 1907; v. anche CSCO 52-59.
- Socrate**, *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 33-841; *Histoire ecclésiastique*, a cura di C.Hansen, GCS, Leipzig-Berlin 1995.
- Sozomeno**, *Historia Ecclesiastica*, ed. di J.Bidez e C.Hansen, GCS 50, Berlin 1960; libri I e II: A.-J.Festugière, B.Grillet e G.Sabbah, Sch 306, Paris 1983.
- Storia della Chiesa di Alessandria**, cura di T.Orlandi, Milano 1967-1970.
- Suda**, *Lexicon*, a cura di A.Adler, Leipzig 1931.
- Synodicon in the West Syrian Tradition*, a cura di A.Vööbus, CSCO 367-368, 1975.
- Synodicon Orientale, Recueil de Synodes Nestoriens*, a cura di J.B.Chabot, Paris 1902.
- Teodoreto**, *Historia Ecclesiastica*, a cura di L.Parmentier e F.Scheidweler, Berlino 1954; *Correspondence*, a cura di Y.Azéma, Sch. 40, 98, 111, 1955-1965; *Il mendicante*, intr., trad. e note a cura di G.De Santis, Roma 1997.
- Teodoro Lettore (Anagnostes)** *Fragmenta Historiae Ecclesiasticae*, PG 86,1, 165-175; *Historia Ecclesiastica*, ed. di G.C.Hansen, GCS, Berlin 1971.
- Teofane (il Confessore)**, *Chronographia*, I, ed. C.de Boor, Leipzig 1883, ried. Hildesheim 1963; trad. igl. di C.Mango e R.Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997.
- Teopisto**, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, «Journ. Asiatique» X,1 (1903), 241-310.
- Timoteo diacono**, *Vita Dioscori episc. Alexandriae*, Sinassario, a cura di Forget, CSCO 47, 48, 49, 67, 78, 90, Louvain 1905, I, 88-89.

Timoteo Eluro, *Historia Ecclesiastica*, PO 13, 206-209; R.Y.Ebied-L.R.Wickham, *A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*, «JThSt» 21 (1970), 321-369.

Tirone Prospero di Aquitania, *Chronicon*, PL 51, 601-602.

Vigilio di Tapso, *Contra Eutychetem* PL 62, 95-154.

Vita di Bar Sauma, *Vie de Barsoma le Syrien* «ROC» 13 (1908), 337-345, 14 (1909), 135-142, 264-275, 401-416, a cura di S.Grebaut.

Vita Petri Iberi, *Petrus der Iberer*, a cura di R.Raabe, Leipzig 1895.

Vita di S. Teclae, *Vie et Miracles de S.Thècle*, a cura di G.Dagron, Bruxelles 1978.

Vittore di Tunnuna, *Chronicon*, a cura di Th. Mommsen, M.G.H. AA. 11, Berlin 1894, 163-206 (PL 68, 941-962).

Zaccaria il Retore (Zaccaria di Mitilene detto anche Zaccaria Scolastico): dell'opera, perduta, possediamo solo un parziale rimaneggiamento-riassunto in siriano noto come Pseudo-Zaccaria, v. *Histoire ecclésiastique*, ed. e trad. latina di E.Brooks, CSCO 83- 84, 87-88, 1919-1924; trad. inglese: F.J.Hamilton e E.W.Brooks, London 1899; *Vita Severi*, a cura di M.A.Kugener, PO II,1, 1904-1971.

Zonaras, *Ἐπιτομή ἱστοριῶν*, ed. di L.Dindorf, 4 vol., Leipzig 1868-1865.

CONTRIBUTI CRITICI*

- AA.VV. *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels*, a cura di
Miscellanea Byzantina Monacensia 14, München 1973.
- AA.VV. *Friends, Followers and Factions. A Reader in Clientelism*, a cura di S.N Schmidt, L.Guasti, C.H.Landé, J.C.Scott, Berkeley-Londra 1990.
- AA.VV. *Patronage in Ancient Society*, a cura di A.Wallace
London e New York 1990.
- AA.VV. *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert)*, a cura di F.Winkelmann e W.Brandes, Berlin 1990.
- AA.VV. *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, ideologia nell'Occidente tardoantico*, a cura di S.Roda, Torino 1994.
- AA.VV. *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*.
G.W. Bowersock, P.Brown, O.Grabar, Cambridge, Mass., Harvard 1999.
- ABEL, F. M. *Le patriarche Juvénal de Jérusalem d'après sa plus ancienne monographie*, «POC» 1 (1951), 305-317.
- ABRAMOWSKI, L. *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den östlichen Konzilien*, «ZKG» 57 (1956), 252-287.
— *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church*, in *Reading the Past in Late Antiquity*, a cura di C.Clark, Rushcutters Bay 1990, 265-289.
- ACERBI, S. *Palladio contro Teofilo: una testimonianza sull'episcopato attraverso un'accusa di simonia*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-11 maggio 1996, Roma 1996, vol.II- Padri Greci e Latini, 371-381.
— *Monjes contra obispos: concilios y violencia monástica en el Oriente*, in *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, a cura di R.Torres, Madrid 1998, 97-116.
— *El Papado en la antigüedad*, Madrid 2000.
- AHRWEILER, E. *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975.
- ALLEN, P. *Zacharias Scholasticus and the Historia Ecclesiastica*, «JThS» 31 (1980), 486-488.
— *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Louvain-la-Neuve 1998.
- ALTAN, A. *Modalità storiche della ecumenicità conciliare*, «Storia» (1976), 34 sgg.
- AJA SÁNCHEZ, J.R. *Stáseis y seditiones: una definición del tumulto urbano en el Bajo Imperio*, Espacio, Tiempo y Forma, Series II, «Historia Antigua» 4 (1991), 359

* Nelle pagine seguenti ci limiteremo a citare solo i contributi bibliografici frequentemente utilizzati nel corso del lavoro; per l'indicazione dei restanti — *iniuria multis* — rimandiamo alle note a piè di pagina.

- *El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana*, in *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio* (Antig.Crist. VIII), Murcia 1991, 111-136.
- *Imprecaciones senatoriales contra Cómodo en la Historia Augusta*, «Polis» 5 (1993), 5-21.
- *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s. IV)*, Santander 1998.
- AMANTOS, K. *Zu den Bischofslisten als historischen Quellen*, Akten XI. Intern. Byz. Kongr. 1958, München 1960, 21-23.
- AMARELLI, F. *Trasmissione, rifiuto, usurpazione. Vicende del potere degli imperatori romani*, Napoli 1989.
- ANGELIDI, Ch. *Pulcheria. La castità al potere*, Milano 1996.
- ANTON, H.H. *Kaiserliches Selbverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert*, «ZKG» 88 (1977), 38-84.
- ANTONINI, L. *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, «Aeg» 20 (1940), 129-206.
- ARCHI, G.G. *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.
- ASHBROOK HARVEY, S. *"Remembering Pain": Syriac historiography and the Separation of the Churches*, «Byzantion» 58 (1988), 295-308.
- AUBERT, G. J.-M. *Modèles politiques et structures de l'Église*, «RSR» 71 (1983), 169 sgg.
- AUERT, R. *Storia dei concili*, Milano 1995.
- AVRAMEA, A. *Les constructions de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient*, Actes du XI^e congrès d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 octobre 1986, vol. I, 1989, 637-650.
- AZÉMA, Y. *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, «Pallas» 31 (1984), 137-155, 192-193.
- BACHT, H. *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*, in *Das Konzil von Chalkedon*, II, 193-314.
- BAGNALL, R. *Official and Private Violence in Roman Egypt*, «BASP» 26 (1989), 201-216.
- BAILEY, G. *Decision by Consensus in Councils and Committees*, in *Political Systems and the Distribution of Power*, London 1965.
- BALDWIN, B. *The Sports Fans of Rome and Byzantium*, «LCM» 9 (1984), 28-30.
- BARBERO, G. *La patristica*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 2, a cura di L. Firpo, *Ebraismo e cristianesimo. Il medioevo*, Torino 1985, 479-540.

- BARDY, G. *La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au V siècle*, «I. France franciscaine» 19 (1936), 5-19.
- *Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du V siècle*, «Année Théologique» (1948), 156-173.
- *Alexandrie, Rome, Constantinople*, in *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, 183-207.
- *Il 'latrocinio' efesino e il concilio di Calcedonia*, in *Dalla morte di Teodosio all'avvento di S.Gregorio Magno, Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri* a cura di A.Fliche e V.Martin, Torino 1972, IV, 265-300.
- BARONE ADESI, G. *Intorno a una costituzione di Teodosio II (CJ I,1,3)*, «Rivista italiana per le scienze giuridiche» 18 (1974), 45-77.
- *Eresie sociali ed inquisizione Teodosiana*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VI Convegno Internazionale, 1986, 119-166.
- *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano n. tardoantico*, Milano 1990.
- *L'urbanizzazione episcopale e la legislazione tardoimperiale*, in *L'évêque dans la cité du IV^e au VI^e siècle*, a cura di É. Rebillard e C.Sotinel, Roma 1998, 41-58.
- BARTELINK, J.M. *Quelques observations sur παρησια dans la littérature paléochrétienne*, in *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva* (Supplementa III), Nimwege 1970, 5-57.
- *Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie (jusqu'en 450)*, in *AAEEANΔPINA. Hellénisme, Judaïsme et Christianisme Alexandrie*, Mélanges offerts à Claude Mondésert, Paris 1987, 365-379.
- BARZANÒ, A. *Teodosio e i monaci: alcune osservazioni in merito alle interpretazioni moderne delle costituzioni della rubrica "de monachis" del Codice Teodosiano*, «RSCI» 48 (1994), 353 sgg.
- BATIFFOL, P. *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain*, «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne» 3 (1913), 3-19.
- *Origine du règlement des conciles*, Études de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paris 1919.
- BAUER, F.X. *Proklos von Konstantinopel: ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts*, München 1919.
- BAUR, F.C. *Die Anfänge des byzantinische Caesaropapismo*, «Ar.Kat. Kirchenrecht» 111 (1931), 99-113.
- BAYLESS, W.N. *The Treaty with the Huns of 443*, «AJPh» 97 (1976), 176-179.
- BAYNES, N.H. *Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy*, «JEA» 12 (1926), 145-156.
- *The Thought-World of East Rome in ID.*, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 24-46.
- BECK, H.G. *Konstantinopel: zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterliche Hauptstadt*, «BZ» 58 (1965), 11-45.
- *Senat und Volk von Konstantinopel*, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1966.
- *Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzantium*, «REB» 24 (1966), 1-24.

- BEREILLE, G. *Dioscore*, DTC 4b (1924), 1369-1375.
- BINDLEY, T.H. *The Oecumenical Documents of the Faith. The Creed of Nicea; Three Epistles of Cyril; The Tome of Leo. The Chalcedonian Definition*, London 1950.
- BIONDI, B. *La chiesa nell'impero romano nei secoli IV e V*, «Ius» 11 (1960), 105 sgg.
- BITTERMAN, H.R. *The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction*, «Speculum» 13 (1938), 198-203.
- BOROWSKI, M.J. *Pulcheria, Empress of Byzantium: an Investigation of the Political and Religious Aspects of her Reign (414- 453)*, Ann Harbor 1978.
- BOWERSOCK, G.W. *From Emperor to Bishop: The Self-conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century*, «CPh» 81 (1986), 298-307.
- BRENNECKE, H.C. *Theologie und Dogma als Ideologischen Überbau von Gewaltpolitik? Die Rivalität den östlichen Patriarchate und die Entwicklung der christologischen Dogma im 5 Jahrhundert. Kriminalisierung des Christentums?*, Freiburg, Basel, Wien 1993.
- BREZZI, P. *San Leone Magno*, Roma 1944.
- BROCK, S. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984.
- *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*, in (G.D.Dragas ed.) *Aksum Thyrateia. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London 1985, 125-142.
- *Studies in Syriac Christianity*, London 1992.
- BROWN, P. *Religione e società nell'età di S.Agostino*, Torino 1975.
- *Dalla plebs romana alla plebs Dei: aspetti della cristianizzazione di Roma*, in *Povertà e carità dalla Roma tardoantica al '700 italiano*, Abano Terme 1983, 9-54.
- *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988.
- *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma-Bari 1990.
- *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma-Bari 1995.
- *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 1995.
- BÜHL, G. *Constantinopolis und Roma: Stadtpersonifikationen der Spätantike*, Zürich 1995.
- BURGHIESS, R.W. *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic in Monophysite Polemic*, «BZ» 86/87 (1993-1994), 47-68.
- BURIAN, J. *Die Kaiserliche Akklamation in der Spätantike. Ein Beitrag zur Untersuchung der Historia Augusta*, «Eirene» 17 (1980), 17-43.
- BURY, J.B. *History of the Later Roman Empire*, New York 1958.
- CAMELOT, TH. *De Nestorius à Eutyches: l'opposition de deux christologies*, in *Das Konzil von Chalcedon*, a cura di A. Grillmeier e H.Bacht, vol. 1, Würzburg 1951, 213-247.

- *Èphèse et Chalcedoine*, in *Histoire des Conciles Oecuméniques* II, a cura di G. Dumeige, Paris 1961.
- *Rabboula, évêque d'Edesse*, «Catholicisme» 55 (1989), 417-441.
- CAMELOT, Th.-MARAVAL, M. *Les conciles oecuméniques. I. Le premier millénaire*, Paris 1988.
- CAMERON, Al. *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1972.
- *Heresies and Factions*, «Byzantion» 44 (1974), 92-120.
- *Circus Factions. Blues and Green at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.
- *The Empress and the Poet. Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, «YCS» 27 (1982), 217-289.
- CAMERON, Av. *Christianity and the Retic of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, Los Angeles, London 1991.
- *Storia dell'età tardoantica*, Milano 1992.
- *The Mediterranean World in Late Antiquity (350-600)*, London-New York 1993.
- CAMPAGNANO, A. *Monaci egiziani fra V e VI secolo*, «VetChr» 15 (1978), 233-246
- CANIVET, E. *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, «Byzantion» 39 (1969), 209-250.
- CARCIONE, F. *Liberato da Cartagine. Breve storia della controversia nestoriana e eutichiana*. Intr., trad. e note, Anagni 1989.
- *Le eresie. Trinità e incarnazione nella chiesa antica*, Milano 1992.
- *Le chiese d'Oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale*, Cinisello Balsamo 1998.
- CARILE, A. *Consenso e dissenso fra propaganda e fronda nelle fonti narrative dell'età giustiniana*, in *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*, a cura di G.G. ARCHI, Milano 1978, 37-93.
- *Impero romano e Romania*, in *La nozione di "Romano" tra cittadinanza e universalità*, Atti del II Seminario Internaz. di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Napoli 1984, 247-261.
- *Giovanni di Nikius cronista bizantino-copto del VII secolo*, in «Felix Ravenna», 121-122 (1981), 36-88 = *Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo*, in *Byzance*, Hommage à A.N. Stratos Byzantium Tribute to Andrea N. Stratos, II, Athènes 1986, 353-398.
- *Costantinopoli Nuova Roma*, in *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Milano 1994, 205-242.
- *Il circo-ippodromo e la città*, in *Civitas Europaea*, Milano 1996, 109-138.
- *Efeso bizantina: strutture ed evoluzione di una città dell'Anatolia bizantina*, in *Turchia: la Chiesa e la sua storia*. Atti del VI simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo, a cura di L. Padovese, Roma 1996, 293-310.
- *Gerarchie e caste*, in XLV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Spoleto 1998, 123-176.

- *Eutaxia: l'ordine divino nel cosmo e nell'impero*, in *Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi*, a cura di P. Catalano e P. Siniscalco, Studi IV (1984), *Spazio e centralizzazione del potere*, Roma 1998, 131-136.
- *Ricchezza e gerarchia nel XIV e XV secolo*, in *Simposio Internazionale "Ricchi e poveri nella società dell'Oriente grecolatino"*, a cura di CH. MALTEZOU, Venezia 1998, 37-51.
- *Ricchezza e povertà negli 'specula principum' bizantini dal VI al X secolo*, in *Specula principum*, a cura di A. De Benedictis e A. Pisapia, Frankfurt 1999, 1-20.
- *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2000.
- CARPENTER, H.J. *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries*, «JThS» 14 (1963), 294-310.
- CASPAR, E. *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I-II, Tübingen 1930.
- CERAN, W. *Stagnation or Fluctuation in Early Byzantine Society*, «Byzantino-slavica» 31 (1970), 192-203.
- CHADWICK, H. *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Council of Chalcedon*, «JThS» 6 (1955), 17-34.
- *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Center for hermeneutical Studies. Protocol of the 35 Collegy, 35, 1979.
- *Un concetto per la storia dei concili. La ricezione*, «CrSt» 13 (1992), 475-492.
- *Bishops and Monks*, «Studia Patristica» 24-28 (1993), 45-61.
- CHESNUT, G.F. *Radicalism and Orthodoxy. An Unresolved Problem of the First Christian Histories*, «AthR» 65 (1983), 292-305.
- CHITTY, D.V. *The Desert a City*, Oxford 1966.
- CHRISOS, E. *Bischofsliste des V. Ökumenischen Konzils (553)*, Bonn 1966.
- *Konzilpräsident und Konzilvorstand. Zur Frage des Vorsitzes in den byzantinischen Reichskirche*, «AHC» 11 (1979), 1-17.
- *Die Amaler-Herrschaft in Italien und das Imperium Romanum*, «Byzantion» 51 (1981), 430-480.
- *Konzilsakten und Konzilsprotokolle von 4 bis 7 Jhar.*, «AHC» 15 (1983), 30-40.
- *Byzantine Diplomacy, A.D. 300-800: Means and Ends*, in *Byzantine Diplomacy*, Papers from the 24th. Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge March 1990, S. Alldershot 1992, 25-39.
- CLAUSS, M. *Der Magister officiorum in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die keiserliche Politik*, München 1980.
- *Urbicius, praepositus imperii*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino* 3, Napoli 1984, 1245-1257.
- CLEMENT, M. *L'apparition du patriarcat dans l'église, d'après les conciles de Nicée, Constantinople, Chalcedoine*, Lione 1965.
- COLEMAN, K. *The Contagion of the Throng: Absorbing Violence in the Roman World*, «European Review» 5 (1987), 401-417.

- CONGAR, Y.M.J. *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e et XI^e siècle*, «Istina» 2 (1959), 32 sgg.
- *La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques*, in *Le Concile et les Conciles*, 1960, 75-109.
- CONTRERAS, E.-PEÑA, R. *Introducción al estudio de los Padres de Nicea a Calcedonia (siglos IV y V)*, Azuel 1994.
- CRACCO RUGGINI, L. *Per una tipologia dei punti critici*, in *Storia di Roma, a cura di A.Schiavone. Età tardoantica, I, Crisi e trasformazioni*, vol. III,1, Torino 1993, XXXIII-XLV.
- *Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia*, Hestiasis 1, «Studi tardoantichi» I, 1986 (1988), 265-290.
- *Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania (27 sett.- ott. 1882)*, I, a cura di M. MAZZA, Roma 1985, 133-156 = «*La parte migliore del genere umano*». *Aristocrazie, potere e ideologia nell'Occidente tardoantico*, a cura di S. RODA, Torino 1994, 79-104.
- *Vescovi e miracoli*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996), *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, Roma 1997, I, 15-35.
- *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel Tardo Impero*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di E. Dal Covolo e R. Uglione, Roma 1997, 27-44.
- *Spazi urbani clientelari e caritativi*, in *La Rome impériale: démographie et logistique*, Actes de la Table Ronde (École Franç. de Rome, 25 mars 1994), Roma 1997, 157-191.
- *Clientele e violenze urbane a Roma fra IV e V secolo*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, a cura di R. Soraci, Convegno internazionale (Catania 11-13 dicembre 1995), Catania 1999, 7-52.
- CRABBE, A. *The Invitation List to the Council of Ephesus and the Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, «JThS» 32 (1981), 369-400.
- CREHAN, J.H. *Patristic Evidence for the Inspiration of Councils*, «Sp» 9 (1966), 210-215.
- CRUM, W.E. *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria*, «Proceedings of the Australian Society for Bibl. Arch.» 25 (1903), 217-276.
- CULERRIER, P. *Les évêches suffragants d'Ephèse aux 5 - 13 siècles*, «REB» 45 (1987), 139-164.
- CUPANE, C. *Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio*, «JÖB» 38 (1988), 53-73.
- DAGRON, G. *Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, «TM» 4 (1970), 229-176.
- *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 541*, Paris 1974.
- *Le christianisme dans la ville byzantine*, «DOP» 31 (1977), 3-25.
- *Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État*, in *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, London 1984, I, 23-56.

- *La città bizantina*, in *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, a cura di P. Rossi, Torino 1987, 153-173.
- "Ainsi, rien n'échappera à la réglementation". *État, Église, corporations, confréries: à propos des inhumations à Constantinople (IV^e-X^e s.)*, in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II, a cura di V. Kravari, L. Lefort, C. Morrison, Paris 1991, 155-182.
- *Empereur et prêtre. Étude sur le 'cérépapisme' byzantin*, Paris 1996.
- DARROUZÈS, J. *Recherches sur les Offikia de l'Église byzantine*, Paris 1970.
- DAVIES T. L. D. *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Wrimington, Del., Glazier 1987.
- De DECKER, D. *L'expression des revendications sociales dans l'Antiquité tardive*, «DHA» 5 (1979), 255-262.
- DE GIOVANNI, L. *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 1980, II^a ed..
- *Ortodossia, eresia, funzione dei chierici. Aspetti e problemi della legislazione religiosa fra Teodosio I e Teodosio II*, «Index» 12 (1983-1984), 394 sgg.
- *Monaci pericolosi: a proposito di CTh. 16.3.1 e CI 1,2,29*, in *Sodalitas. Scritti in Onore di Antonio Guarino* 2, Napoli 1984, 997-1002.
- *Il libro XVI del codice Teodosiano*, in *Una storia giuridica di Roma*, a cura di L. Almirante, Napoli 1992.
- *Prospettive di lettura riguardo ad alcune costituzioni del Codice Teodosiano*, in *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente. Atti II Conv. Associazione Studi Tardoantichi*, Milano 1990, Napoli 1993, 77-87.
- DELMAIRE, R. *Les dignitaires laïcs au concile de Chalcédoine. Notes sur la hiérarchie et les préséances au milieu du V^e s.*, «Byzantion» 54 (1984), 141-175.
- DEMANDT, A. *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian (245-565)*, München 1989.
- DE MARINI AVONZO, F. *Diritto e giustizia nell'Occidente tardoantico*, in *XLI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Spoleto 1994, 1995, 105 sgg.
- *Codice Teodosiano e concilio di Efeso*, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Rimini 1983, 105-122.
- DEMOUGEOT, E. *De l'unité à la division de l'Empire romain*, Paris 1951.
- *La politique antijuive de Théodose II*, in *Akten des XI. internationalen Byzantinischen Kongresses*, München 1960, 95-100.
- DEPUY, B. *Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine*, «Istina» 32 (1987), 361-377.
- DESCHNER, K. *Kriminalgeschichte des Christentums*, Rowholt 1990.
- DEVOS, P. *Saint Jean de Lycopolis et l'empereur Marcian. A propos de Chalcédoine*, «AB» 94 (1976), 303-316.
- DEVRESSE, R. *Après le concile d'Éphèse: le retour des Orientaux à l'unité*, «EO» 30 (1931), 271-292.

- *Le Patriarcat d'Antioche depuis de la paix de l'Église jusqu' à la conquête arabe*, Paris 1945.
- *Le Patriarcat d'Antioche du IV^e au VI^e siècle*, «REB» 4 (1946), 239-256.
- De VRIES, W. *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Roma 1955.
- *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, «Scholastik» 37 (1962), 369 sgg.
- *I patriarchi orientali nel primo millenio*, Roma 1968.
- *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon*, «OCP» 35 (1969), 63-120.
- *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.
- *Das Konzil von Ephesus 449, eine "Raubersynode"?*, «OCP» 41 (1975), 357-398.
- *Die Patriarken von Konstantin zur Zeit der Glaubensstreitigkeiten von Konzil von Kalzedon bis zur Wiederherstellung der Orthodoxie*, 'Ανάφορα εις μνήμην Μετροπολιτου Σάρδεων Μαξιμου (1914-1986), Genève 1989, V, 233-244.
- DI BERARDINO, A. *I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di E. Dal Covolo e R. Uglione, Roma 1997, 45-79.
- DIEKAMP, F. *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma 1938.
- DI SALVO, L. *Simonia e malversazioni nell'organizzazione ecclesiastica, IV - V secolo*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale a cura di R. Soraci, (Catania 11-13 dicembre 1995), Catania 1999, 367-392.
- DOVERE, E. *Occasioni e tendenze della normazione religiosa tardoantica*, «Labeo» 38 (1992), 147-199.
- *Constitutiones divinae memoriae Marciani in synodo Calcedonensi*, «AHC» 24 (1992), 1-34.
- *"Ius principale" e "catholica lex" (secolo V)*, Napoli 1999.
- DRAGUET, R. *La christologie d'Eutyches d'après les actes du synode de Flavian (448)*, «Byzantion» 6 (1931), 441-457.
- DRIJVERS, H. *The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria*, in *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, a cura di N. Garsoian et alii, Washington DC 1982, 40 sgg.
- DUCHESNE, L. *Églises séparées*, Paris 1905.
- *Histoire de l'Église*, Paris 1911.
- *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925.
- DURLIAT, J. *L'enjeu économique des hérésies proto-byzantines*, «Mediaevistik» 2 (1989), 97-110.
- *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Collection de l'École Française de Rome 136, Roma 1990.
- DVORNIK, F. *The Authority of the State in Oecumenical Councils*, «The Christian East» 14 (1934), 95-108.

- *Emperors, Popes and general Councils*, «DOP» 6 (1951), 3-23.
 — *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964.
 — *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington 1966.
- EMMI, B. *Leone ed Eutiche*, «Angelicum» 29 (1952), 8-42.
- ESBROECK, M. Van *Barsauma (Barsaumas), Archimandrit*, L.Th.K³ 2, 33-34.
- ESCRIBANO, M.V. *El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico, in Modelos, ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, a cura di E. FALQUÉ - F. GASCÓ, Sevilla 1993, 9-36.
- EVIEUX, P. *Isidore de Péluse*, Paris 1995.
- FALKENHAUSEN, V. *Il vescovo*, in *L'uomo bizantino*, a cura di G.Cavallo, Bari 1992, 253-290.
- FEDALTO, G. *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. I) Patriarchatus Constantinopolitanus; II) Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolomitanus (2 vol.)*, Padova 1988.
- FESTUGIÈRE, A.J. *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.
 — *Les moines d'Orient, Paris 1960-1964: I Introduction; II Les moines de la région de Constantinople (Callinicos, Vie d'Hypatios; Anonyme, Vie de Daniel Stylite); III,1 Les moines de Palestine (Cyrille de Scythopolis, Vie de S. Eutyme); III,3 Les moines de Palestine (Cyrille de Scythopolis, Vie de SS Jean, Kyriacos, Théodose, Théognios, Abraamios; Théodore de Pétra, Vie de S.Théodose); IV,1 Historia monachorum in Aegypto.*
 — *Ephèse et Chalcedoine. Actes des Conciles*, Paris 1982.
 — *Actes du Concile de Chalcedoine (sessions III-VI), La définition de la Foi*, Genève 1982.
- FÖGEN, M.T. *Die Einleitung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissenmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993.
- FORLIN PATRUCCO, M. (c RODA, S.), *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, in *Società romana e impero tardoantico*, vol.I, Istituzioni, ceti, economie, a cura di A.Giardina, Bari 1986, 245-272.
 — *Monachesimo e gerarchie ecclesiastiche nel IV -V secolo: rapporti, tensioni, alleanze*, «AARC» 10 (1994), 265-277.
- FOSS, C. *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979.
- FOTIOU, S. *Byzantine Circus Factions and their Riots*, «Jahrbuch der sterreichischen Byzantinistik» 27 (1978), 4 sgg.
- FRAISSE, A. *Un image historique et nuancée de l'hérésie*, «Bull.Litt.Eccles.» 96 (1995), 185-197.
- FRAISSE-COUÉ, Ch. *La crise initiale du concile d'Éphèse (428-431). Études prosopographiques et Regestes*, Tesi dottorale, Paris IV- Sorbonne 1991 (in corso di stampa).
 — *Le débat théologique au temps de Théodose II: Nestorius*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di Ch. e L.Pietri, II: *Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, 499-550

- *Le débat doctrinal et son retentissement en Orient et en Occident. D'Éphèse à Chalcedoine: la paix trompeuse (433-451)*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, III: *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, 9-77
- FREND, W.H.C. *Religion and Social Change in the Later Roman Empire*, «Cambridge Journal» 2,8 (1949), 487-497.
- *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, in *Studies in Church History* 8, a cura di G.J.Curning e D. Baker, Cambridge 1972, 19-30.
- *The Monks and the End and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in *Past and Present* n.54, Oxford 1972, 3-24.
- *Heresy and Schism as Social and National Movements*, in *Studies in Church History* 8, a cura di G.J.Curning e D. Baker, Cambridge 1972, 37 sgg.
- *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, «OCA» 195 (1973), 261-275.
- *The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Age*, in *Passaggio dal mondo antico al medioevo da Teodosio a Gregorio Magno*, Atti dei Convegni Lincei, Roma 1980, 339-365.
- *The Winning of the Countryside*, in *Town and Country in the Early Christian Centuries*, London 1980, 1-14.
- *Nationalism as a Factor in anti-Chalcedonian Feeling in Egypt*, in *Religion and National Identity*, a cura di S.Mews. Papers read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter of the Ecclesiastical Society, Oxford 1982, 21-38.
- *I monaci e la fine del paganesimo greco-romano in Siria e Egitto*, in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F.Beatrice, Bologna 1990, 37-55.
- FUNK, F.X. *Die Berufung der ökumenischen Synode des Altertums*, in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Paderborn 1920.
- *Kirchengeschichte Abhandlungen und Untersuchungen*, Frankfurt 1972.
- GAHBAUER, F. R. *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt 1993.
- GALTIER, P. *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 345-387.
- GANSHOF, F.L. *Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IV^e et pendant la première moitié du V^e siècle*, «RIDA» 4 (1950), 467-498.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. *Para una interpretación de los concilios y sínodos*, in *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca 1985, 373-388.
- GARSOIAN, N.G. *Byzantine Heresy*, «DOP» 25 (71), 85-113.
- GARZYA, A. *Testi letterari di uso strumentale*, «JÖB» 31 (1981), 263-287.
- GAUDEMET, J. *L'Église dans l'Empire romain (IV^e – V^e siècle)*, Paris 1958.
- GELZER, H. *Der Streit über den Titel ökumenischer Patriarche*, «Jahrbuch protest. Theol.» 13 (1887), 549 sgg.

- *Die Konzilien als Reichsparlamente*, in *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1907, 142-155.
- GEMMITI, D. *La chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano. Vescovo, clero, monaci: aspetti emblematici*, Napoli-Roma 1991.
- GERLAND, E.- LAURENT, V. *Les listes conciliaires. Corpus Notitiarum Episcopatumum Eccl. Orient. Graecae* 1,1, Kadiköy 1936.
- GIACCHERO, M. *Etnie religiose e chiese locali nell'oriente cristiano fra IV e V secolo*, «Quaderni Catanesi» 8 (1986), 5-58.
- GIARDINA, A. *Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977.
- GIBBON, E. *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1782, trad. ital. *Decadenza e caduta dell'Impero Romano*, Roma 1973.
- GOEMANS, M. *Chalkedon als "Allgemeines Konzil"*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 251-289.
- GÓMEZ VILLEGAS, N. *Gregorio de Nazianzo en Costantinopla*, Madrid 2000.
- GOUBERT, P. *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 303-321.
- GOUILLARD, J. *La vie religieuse à Byzance*, London 1981.
- GREENSLADE, S.L. *Church and State from Constantine to Theodosius*, Westport 1954
- *Schism in the Early Church*, London 1964.
- *Heresy and Schism in the Later Roman Empire*, in *Schism, Heresy and Religious Protest*, a cura di D.Backer, Cambridge 1972.
- GRÉBAUT, S. *Vie de Barsoma le Syrien*, «ROC» 13 (1908), 337-345; 14 (1909), 135-142, 264-275, 401-416.
- GRÉGOIRE, H. *Récits des temps byzantins. La cour et l'Église au V^e s.*, in *La Semaine égyptienne*, II Cairo 1928.
- GREGORY, T.E. *Zosimus and the People of Constantinople*, «Byzantion» 43 (1973), 63-81.
- *Vox populi. Popular Opinion and Violence in Fifth Century A.D.*, Columbus-Ohio 1979.
- GRIGGS, C. W. *Early Egyptian Christianity: from its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1993 (rist.²).
- GRILLMEIER, A. *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 5-202.
- *Eine Flucht des Eutyches nach Jerusalem*, in *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlin-New York 1982.
- *Christ in Christian Tradition. II/2: The Church of Constantinople in the Sixth Century*, London 1995 (trad.it: *Gesù il Cristo nella fede della chiesa* I, 2. *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982; *Gesù il Cristo nella fede della chiesa* II,1: *La ricezione di Calcedonia (451-518)*, Brescia 1991).

- *Christ in Christian Tradition. II/4: The Church of Alexandria, Nubia and Ethiopia*, London 1996.
- GRYSON, R. *Les élections épiscopales en Orient Au IV^e siècle*, «RHE» 84 (1979), 302-345.
- GUARNERI, C. *Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo*, «VetChr» 20 (1983), 77-91.
- GUILLAND, R. *Patrices des IV^e et V^e siècles*, in *Titres et fonctions de l'Empire byzantine*, London 1976 139-174.
- GUILLOU, A. *L'évêque dans la société méditerranéenne des VI^e - VII^e siècles. Un modèle*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 131 (1973), 5-19.
- GÜNTER, K. *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche von Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogen. Räuber-Konzils*, Programm. Aschaffenburg, Werbrun 1913.
- HAAS, Ch. *Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century*, «Jour. Early Christ. St.» 1 (1993), 297-313.
— *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, Baltimore and London 1997.
- HAASE, F. *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925.
— *Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysistischen Quellen*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6, Breslau 1908, 141-236.
- HAELING, R.V. *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Costantin I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450)*, Bonn 1978.
- HALL, S.G. *Doctrine and Practice in the Early Church*, London 1991.
- HALLEUX, A. de *Les deux Rome dans la définition de Chalcedoine sur le prérogatives du siège de Constantinople*, in *Patrologie et Oecumenisme. Recueil d'Études*, Leuven 1990, 504-519; ibidem, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, 520-555.
- HAJJAR, J. *Les origines du synode permanent et son institution conciliaire*, «POC» 5 (1955), 113-138.
- HANSON, R. P. C. *The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in Fifth Century*, «VChr» 26 (1972), 272 sgg.
- HARDY, E.R. *The Patriarchate of Alexandria: a Study in National Christianity*. «Church History» 15 (1946), 81-100.
— *Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952.
- HARRIES, J. *Pius Princeps: Theodosius II and Fifth Century Constantinople*, in *New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, (4th - 13th Centuries*, 26th Spring Symposium of Byzantine Studies, S. Andrew, March 1992), a cura di P. Magdalino, Belfast 1994, 35-44.

- HATCH, W.H.P. *A Fragment of a Lost Work of Dioscurus in Boharic Dial.*, «Harward Theological Review» 19 (1926), 377-384.
- HEATHER, P. *Goths and Romans, 332-489*, Oxford 1991.
- HEFELE, K.J. von *Histoire des conciles*. Trad., revisione e note di H.Leclercq, Paris 1907-1949.
- HERMAN, E. *Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1453)*, in *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, 281-308.
— *Die kirchlichen Einkünfte des byz. Niederklerus*, «OCP» 8 (1942), 378-442.
— *Le professioni vietate al clero bizantino*, «OCP» 10 (1944), 23-44.
- HIRSCHFELD, *Die Römische Staatzeitung und die Akklamationen im Senat*, in *Kleine Schriften*, 1913, 682-702.
- HOHLWEG, A. *Bischof und Stadtherr im früher Byzanz*, «JÖBG» 20 (1972), 51-77.
- HOBSON, D.W. *The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt*, in *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, a cura di B. Halpern e D.Hobson, Scheffield 1993.
- HOLLERICH, P.J. *The Alexandrian Bishop and the Grain Trade. Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 25 (1982), 187-207.
- HOLUM, K.G. *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley e Los Angeles 1982.
- OHME, H. *Zur Vorgang der Keiserlichen Subscription auf ökumenischen Konzilien*, «ZKG» 102 (1991), 145-174.
- HONIGMANN, E. *Die Ostgrenzen des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Bruxel 1935.
— *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber Synod and the Council of Chalcedon*, «Byzantion» 16 (1944), 20-80.
— *A Trial of Sorcery on August 22, A. D. 449*, «Isis» XXXIV (1944), 281-284.
— *Juvenal of Jerusalem*, «DOP» 5 (1950), 209-279.
— *Évêques et évêchés monophysite d'Asie antérieure au VI^e siècle*, (CSCO 127, Subsidia II), Louvain 1951.
— *Stephen of Ephesus (April 15, 448 - oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers*, Studi Patristici, Studi e Testi 173, Città del Vaticano 1953, 125-168.
— *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, (C.S.C.O 146, Subsidia VII), Louvain 1954.
- HORN, S.O. *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon (451)*, Konfessionskunde und Kontroverstheologische Stud. 45, Padeborn 1982.
— *Die Stellung der Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalkedon*, in (M.Maccarone), *Il primato del vescovo di Roma nel I millennio. Ricerche e*

testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991, 261-274.

HUNT, E.D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1984.

JALLAND, T. *The Life and the Times of St. Leo the Great*, London 1941.
— *The Church and the Papacy. An Historical Study*, London 1944.

JANIN, R. *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964².

— *Rôle des commissaires impériaux byzantins dans les conciles*, «REB» 18 (1960), 97-108.

— *Les processions religieuses à Byzance*, «REB» 24 (1966), 69 sgg.

— *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantine*, Paris 1978.

JARRY, J. *Hérésies et factions à Constantinople du V^e au VI^e siècle*, «Syria» 37 (1960), 348-371.

— *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VI^e siècle*, II Cairo 1968.

JEDIN, H. *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959 (trad. it. Roma 1960).

JONES, A. H. M. *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, «The Journal of Theological Studies» 10 (1959), 280-298.

— *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*, «JThS» 11 (1960), 84-94.

— *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971.

— *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford 1964 trad. it. *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)* I, Milano 1973.

JONKERS, E. *Die Konzilie und einige Formen des alten Volksglaubens in fünften und sechsten Jahrhundert*, «Vigiliae Christianae» 22 (1968), 49-53.

JOUASSARD, G. *Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans les rapports avec la primauté romaine*, «Istina» 30 (1975), 485-496.

JUGIE, M. *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, «EO» 33 (1934),

— *Interventions de S. Léon le Grand dans les affaires intérieures des Églises orientales*, Miscellanea P.Paschini, Studi di Storia Ecclesiastica, Roma 1948, I, 77-94.

KAEGI, W.E. *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Mediaevalia» 27 (1968), 243-275.

KARLIN-HAYTER, P. *Activity of the Bishop of Constantinople outside his Paroikia between 381 and 451*, in (J. Chrisostomides ed.) *ΚΑΦΗΓΗΤΡΙΑ*, Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday, Camberley 1988, 179-210.

KASTER, R.A. *Guardians of Language: the Grammarians and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.

- KAZHDAN, A. *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982 (con la collaborazione di G.Constable).
- KIRSCH, J.P. *Kirchengeschichte*, v. I, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, Freiburg 1930.
- KISSLING, W. *Der Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo I. bis Gelasius (440-496). Eine historische Untersuchung*, Padeborn 1920.
- KLAUSNER, A.T. *Akklamation*, RAC 1, 216-233.
- KLINGENBERG, H.M. *Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Grossen*, «ZsavSt.K.» 38 (1952), 37-112.
- KOESTER, H. *Ephesos, Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion and Culture*, Valley Forge (Penn.) 1995.
- KOLIAS, G. *Ämter- und Würdenkauf im Früh- und Mittelbyzantinischen Reich*, Athen 1939.
- KRUGER, G. *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Ichna 1884.
- KÜNG, H. *Strukturen der Kirche*, trad. it *Strutture della chiesa*, Torino 1965.
— *Das Christentum*, trad. it *Cristianesimo. Essenza e storia*, Milano 1997.
- KUPER, A. *Council Structure and Decision-making*, in *Councils in Action*, a cura di A.Richards e A.Kuper, Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1971.
- LAMOREAUX, J.C. *Episcopal Courts in Late Antiquity*, «Journ. Early Christ. Stud.» 3 (1995), 143-167.
- LANNE, D.E. *Eglises locales et patriarchats a l'époque des grands conciles*, «Irenikon» 34 (1961), 291-321.
— *Le origine des synodes*, «Theologische Zeitschrift» 27 (1971), 201-222.
- LARGENT, A. *Le Brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcedoine*, «Rev.des Sc.Eccl.» 27 (1880), 83-150.
- LAURENT, V. *Le nombre des Pères du Concile de Chalcedoine*, Acad. Roumaine Bull., Sect. Hist. 26, Bucarest 1945, 33-46.
- LEBON, J. *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, «Le Muséon» 59 (1946), 515-528.
- LEPPIN, H. *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoretus*, Göttingen 1996.
- LEWIN, A. *Ius armorum, polizie cittadine e grandi proprietari nell'Oriente tardoantico*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, IX Convegno internazionale, Perugia 1993, 375-386.
— *Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'impero romano*, Firenze 1995.

- L'HUILLER, P. *The Development of the Concept of an Ecumenical Council (4th-8th Centuries)*, «Greek. Orth. Theol. Rev.» 36 (1991), 243-261.
 — *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Creestwood N.Y. 1996.
- LIÉBART, J. *Éphèse (Concile, dit. Brigandage)*, in DHGE XV, 574-579.
- LIEBESCHUETZ, G.J.W. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
 — *Administration and Politics in the Cities of the 5th and 6th Centuries with Special Reference to the Circus Factions*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, a cura di C.Lepelley, Bari 1996, 161-182.
- LIM, R. *Knowledge and Community in Late Antique Constantinople*, «GOThr» 39 (1993), 165-179.
 — *Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity* «Historia» 44 (1995), 204-231.
 — *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley 1995.
- LIMBERIS, V. *The Council of Ephesos: the Demise of the See of Ephesos and the Rise of the Cult of the Theotokos*, in *Ephesos, Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion and Culture*, a cura di H.Koester, Valley Forge (Penn.) 1995, 321-340.
- LINDSEY, W.D. *Christology and Roman Primacy at Chalcedon*, «Toronto Journal of Theology» 1 (1985), 36-51.
- LIZZI, R. *Monaci, mendicanti e donne nella geografia monastica di alcune regioni orientali*, Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti 140 (1981-1982), 341-355.
 — *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.)*, Roma 1987.
 — *Ascetismo e predicazione urbana nell'Egitto del V secolo*, Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti 141 (1982-1983), 139-145.
 — *Codicilli imperiali e insegne episcopali: un'affinità significativa*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e Storiche 122 (1988), 3-13.
 — *Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta*, in *Pagani e Cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Messina 1995, 115-140.
- LOTTER, F. *Designation und angebliches Kooptationsrecht bei Bischofserhebungen*, «ZSavKan» 59 (1973), 112-150.
- LUIBHEID, C. *Theodosius II and Heresy*, «JEH» 16 (1965), 13-38.
- LYNCH, J.E. *Co-Responsability in the First Five Centuries. Presbyteral Colleges and the Election of Bishops*, «The Jurist» 31 (1971), 14-53.
- LUMPE, A. *Bibliographie zur Konziliengeschichte*, «AHC» 18 (1986), 487-493; 19 (1987), 232-240.
- MAAS, P. *Metrische Akklamationen der Byzantiner*, «BZ» 21 (1912), 28-51.

- MacCORMACK, S.G. *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981, trad. it. *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995.
- MacCORMICK, M. *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-London-New York-Paris 1986.
- MacMULLEN, R. *Roman Bureaucracy*, «Traditio» 18 (1962), 364-378.
— *Social Mobility and the Theodosian Code*, «Journ.RomanStud.» 54 (1964), 49-53.
— *The Historical Role of the Masses in Late Antiquity, in Christian Controversy and Violence in the Fourth Century. Changes in the Roman Empire*, Princeton 1990.
— *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Roman Empire*, Cambridge Mass. 1996.
- MAGHIOROS, N.CH. *Lineamenti della normativa conciliare canonica dal 313 al 425. Il diritto romano canonico*, in *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente mediterraneo*, IX Colloquio Inter. Romanistico Canonistico, Città del Vaticano 1994, 365-453.
- MAIER, H.O. *Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995), 46-63.
- MANGO, C. *Byzantium: Empire of the New Rome*, New York 1980.
— *Le développement urbain de Constantinople (IV^e – VI^e siècle)*, Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 1990².
- MANOJLOVIC, G. *Le peuple de Constantinople*, «Byzantion» 11 (1936), 617-716.
- MARASCO, G. *I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana*, in *Vescovi e pastori*, I, 225-247.
- MARCOS, M. *Emperatrices, obispos y corte imperial en época teodosiana: el caso de Justina*, in *Vescovi e pastori*, I, 142-162.
— *Monjes ociosos, vagabundos y violentos*, in *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, a cura di R.Teja, Vol. I: *De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campo-Madrid 1998, 57-75.
- MARKUS, R.A. *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, trad. it. Roma 1996.
- MARTIN, A. *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Paris-Roma 1996.
- MARTIN, M. *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse étudié d'après les actes retrouvés en syriaque*, Paris 1875.
- MARTINDALE, J.R. *Public Disorders in the Late Roman Empire*, Oxford 1960.
- MAZZA, M. *Sileat omnibus perpetuo divinandis curiositas. Sulle basi culturali della repressione religiosa nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno Internazionale *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, a cura di R.Soraci, (Catania 11-13 dicembre 1995), Catania 1999, 54-66.
- MAY, G. *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, «AHC» 21 (1989), 1-61.

- Mc GUCKIN, J.S. *St. Cyrill of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Text*, Leiden 1994.
- McSHANE, Ph. A. *La Romanitas et le Pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques*, Paris 1980.
- MASPERO, J. *Les patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923.
- MEYENDORFF, J. *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, «DOP» 47 (1993), 69-81.
— *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, New York 1989.
- MICHEL, A. *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 491-562.
- MONACHINO, V. *Le grandi controversie cristologiche nei secoli dal V al VII*, Roma 1977.
— *Il Canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, L'Aquila 1979.
- MORINI, E. *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, «BISIME» 89 (1980-1981), 1-70.
- MOUTERDE, P. *Fragments d'actes d'un Synode tenué à Constantinople en 450*, «Mélanges de l'Université Saint Joseph» 15 (1930-1931), 35-50.
— *Le Concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 581-602.
- MOZILLO, A. *Dei rapporti tra gli imperatori e i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano*, «AG» 147 (1954), 105 sgg.
- MULLET, M. *Writing in Early Medieval Byzantium*, in *The uses of Literacy in Early medieval Europe*, a cura di R. McKitterick, Cambridge 1990.
- NAU, F. *Deux épisodes de l'histoire juive sous Theodose II (432 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien*, «Rev. des Étud. Juives» 83 (1927), 184-206.
— *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, «Journ. Asiatique» 10, I, (1903), 241-310.
— *Résumé de monographies syriaques*, «ROC» 18 (1913), 272-276, 379-389; 19 (1914), 113-134, 278-289, 414-440; 20 (1915-1917), 3-32.
- NEED, S.W. *Language, Metaphor and Chalcedon. A Case of Theological Double Vision*, «Harv. Th. R.» 88 (1995), 237-255.
- NELZ, R. *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirche in den sieben ersten christlichen Jahrhunderten*, Bonn 1916.
- NERI, V. *I marginali nell'Occidente Tardoantico. Poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998.
- NOETHLICH, K.L. *Materialen zum Bishofsbild aus den Spätantiken Rechtsquellen*, «JbAC» 16 (1973), 28-59.
- NORMAN, A.F. *Gradations in Later Municipal Society*, «JRS» 48 (1958), 79-85.

- OEHLER, K. *Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antike Philosophie und der Patristik: eine Studie zur Geschichte des Begriffs der allgemeinen Meinung*, «Antike und Abenland» 10 (1961), 103-130.
- OHME, H. *Zum Vorgang der Kaiserlichen Subscription auf ökumenischen Konzilien*, «ZKG» 102 (1991), 145-174.
- ORLANDI, T. *Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano, in L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, a cura di A. Camplani, Roma 1997, 39-120.
- ORSELLI, A.M. *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Milano 1994, 419-450.
- *Coscienza e immagini della città nelle fonti fra V e IX secolo*, in *Early Medieval Towns in the Western Mediterranean*, a cura di G.P. Brogiolo, Milano 1997, 9-16.
- *L'immaginario religioso della città medievale*, Rimini 1985.
- *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione col sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLV Settimana del CISAM, 1997, Spoleto 1998, 903-943.
- *L'idée chrétienne de la ville: quelques suggestions pour l'antiquité tardive et le haut Moyen Age*, in *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the early Middle Ages*, ed. by G.P. BROGIOLO and B. WARD-PERKINS, Leiden-Boston-Köln, 1999, 181-193.
- PAPOULIDIS, C. *La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles oecuméniques*, «Byzantina» 3 (1971), 123-133.
- PATLAGEAN, E. *Structure sociale, famille, chrétienté à Bysance, IV-IX siècle*, London 1981.
- *Povertà ed emarginazione a Bisanzio*, Bari 1986.
- *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992.
- PAYER, A. *Augusta Aelia Pulcheria. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzil von Chalzedon*, «Der christlichen Osten» 48 (1993), 167 sgg.
- PERI, V. *La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IV au XVI siècle*, «Irenikon» 64 (1991), 359 sgg.
- PERICOLI RIDOLFINI, F. *Le controversie cristologiche del V secolo e le chiese d'Oriente che ad esse si ricollegano*, Roma 1968.
- PERRY, S. *The Second Synod of Ephesus*, Dartford 1881.
- PERRONE, L. *I vescovi palestinesi ai concili cristologici della prima metà del V secolo*, «AHC» 10 (1978), 16-52.
- *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al II concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le Pleroforie di Giovanni di Maiuma*, «Augustinianum» 29 (1989), 451-495.
- *Da Nicea a Calcedonia. I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in *Storia dei concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Brescia 1990.

- PERTUSI, A. *Il pensiero politico bizantino*, a cura di A.Carile, Bologna 1990.
- PETERSON, E. *Die geheimen Praktiken eines syrischen Bischofs*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 281-284.
- PICCARI, T.M. *Il Tomo a Flaviano ed il cosiddetto Sacramentarium Leonianum nel Magisterium Ecclesiae dei secoli V-VI*, «*Angelicum*» 29 (1952), 76-109.
- PIETRI, Ch. *L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine, IV^e-V^e s.*, «*Augustinianum*» 25 (1985), 867-877.
— *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* 1-2, Roma 1986.
- POIRIER, P.H. *La traduction française des Actes d'Éphèse et Calchédoin. Concordance des pièces*, «*Laval théologique et philosophique*» 41 (1985), 251-255.
- POTZ, R. *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates*, Wien 1971.
- PRESTIGE, G.L. *Fathers and Heretics*, London 1940.
- RAHNER, H. *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, in *Das Konzil von Chalkedon*, I, 323-339.
— *Documenti della chiesa dei primi otto secoli con introduzione e commento*, Milano 1979.
- RIEMEK, R. *Glaube, Dogma, Macht. Geschichte der Konzilien*, Stuttgart 1985.
- RINGROSE, K.M. *Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium*, in *Third Sex, Third gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, a cura di G.Herd, New York 1994, 85-110.
- RIVERA RECIO, J.F. *San León Magno y la herejia de Eutiques desde el sínodo de Constantinopla hasta la muerte de Teodosio II*, «*Revista Española de Teología*» 9 (1943), 31-58.
- RIVOLTA, P. *Centri di potere ed equilibri politici nel tardo impero romano*, in *Politica, cultura, religione nell'Impero romano (sec. IV-VI) tra Oriente e Occidente*, Atti del II Convegno di Studi Tardoantichi, a cura di F.Conca et alii, Napoli 1993, 259-269.
- RONCAGLIA, M.P. *La chiesa copta dopo il concilio di Calcedonia: monofisismo reale o monofisismo nominale?*, «*Rendiconti dell'Istituto lombardo*» 102 (1968), 493-514.
- ROUECHÉ, C. *Acclamations in the Late Roman Empire: New Evidences from Aphrodisias*, «*JRSt*» 74 (1984), 181 sgg.
— *Theodosius II, the Cities and the Date of the Church History of Sozomenus*, «*JThS*» 37 (1986), 130-131.
— *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, London 1993.
- ROUGÉ, J. *La politica di Cirillo d'Alessandria e l'uccisione di Ipazia*, in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F.Beatrice, Bologna 1990, 57-78.
- ROUILLARD, G. *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris 1928.

- ROUSSEAU, Ph. *The Spiritual Authority of the "Monk-Bishop": Eastern Elements of the Fourth and Fifth Centuries*, «JThS» 12 (1971), 380-419.
- ROUTHIER, G. *La reception d'un concile*, Paris 1993.
- RUIZ GOYO, J. *El Tomus de S. Léon Magno (a.449)*, «EstEcl» 14 (1935), 244-256.
- SALACHAS, D. *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Roma-Bologna 1997.
- SAMUEL, V. *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, «The Ecumenical Review» 22 (1970), 321-347.
- SARTORI, A. *Il concetto di ipostasi e l'enesi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia*, Torino 1927.
- SARTRE, M. *L'Orient romain*, Paris 1991.
- SAVRAMIS, D. *Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums*, Leiden 1962.
- SCHATZ, K. *Allgemeine Konzilien*, Frankfurt 1997.
- SCHOLTEN, H. *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994.
- SCHOLZ, S. *Transmigration und Translation. Studien zum Bistumwechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter*, Köln, Weimar, Wien 1992.
- SCHOUCRI, R.M. *Ephesus II and Chalcedon from a Coptic perspective. Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington 12-15 August 1992. Reports on Recent Research, ed. T. Orlandi, v. II,2, 427-441.
- SCHREINER, P. *Byzanz*, München 1994⁴.
- SCHWARTZ, E. *Die Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert*, «Historische Zeitschrift» 3, 8 (1909), 1-37.
- *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils: ein Fragment*, «Historische Zeitschrift» 12 (1914), 137-163.
- *Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalcedon*, in Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927, 203-212.
- *Der Prozess des Eutiches*, «Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften» 5 (1929), 1-93.
- *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften 10, München 1934.
- *Über die Bischofslisten der synoden von Chalcedon, Nikaea und Konstantinopel*, München 1937.
- *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, *Gesammelte Schriften*, II, Berlin 1960, 111-158.
- *Gesammelte Schriften*, IV, *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin 1960.
- SCHWEIZER, C. *Hierarchie und Organisation der Römischen Reichskirche in der Kaiserkirche in der Keisergesetzgebung von vierten bis zum sechsten Jahrhundert*, Bern, Berlin, Frankfurt 1991.

- SCIPIONI, L. *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974.
- SCOTT, R.T. *Seating Space in the Roman Senate*, «TAPA» 100 (1969), 529-582.
- SEGAL, J.B. *Edessa, "the blessed City"*, Oxford 1970.
- SELLERS, R.V. *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the School of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London 1940.
- *The Ancient Christologies*, London 1954.
- *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.
- SEPPELT, F.X. *Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregor d. Grosse*, Lipsia 1931.
- SIEBEN, H.J. *Die Konzilsidee der Alten Kirchen (Konziliengeschichte)*, Paderborn 1979.
- *Eutyches, Mönch, Monophysit*, L.Th.K³ 3, 1023-24.
- *Relación entre papa y concilio hasta mediados del siglo V*, «Concilium» 19/3 (1983), 31-39.
- *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte des Konzilsideen*, Frankfurt 1990.
- *Konzilsdarstellung-Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsgeschichte aus Handschriften und Druckwerken*, Würzburg 1990.
- SILVA TAROUCA, K. *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des IV, V und VI Jahrhundert*, «Zeitschrift für Katholische Theologie», 43 (1919), 467-491, 557-692.
- *Institutiones Historiae Ecclesiasticae. Pars II: Ecclesia in Imperio Romano-Byzantino (saec. IV-XI)*, Roma 1933.
- SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, «Augustinianum» 18 (1978), 502-522.
- *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VI secolo*, Milano 1986.
- *Efeso II*, DPAC 1, 1102 sgg.
- *Monofisiti*, DPAC 2, 2291 sgg.
- SOTINEL, C. *Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité*, in *L'évêque dans la cité du IV^e au VI^e siècle*, a cura di E. Rebillard e C.Sotinel, Roma 1998, 105-126.
- STEIN, E. *Histoire du Bas-Empire*, I, a cura di J.Palanque, Paris, Bruxelles, Amsterdam 1949.
- *Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu' au concile de Chalcedoine*, «Le monde Slave» (1926), 80-108 (= ID., *Opera minora selecta*, Amsterdam 1968, 144-223).
- STEINWENTER, A. *Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens*, Studi in onore di P.Francisci, vol. I, Milano 1954, 77-99.
- STEVENSON, J. *Creed, Councils and Controversies. Documents illustratives of the History of the Church (337-461)*, London 1989.

- STOCKMEIER, P. *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959, 205-219.
- STUDER, B. *Leo I, der Grosse, Papst (440-461)*, «Theol.Real.» 20 (1990), 737-741.
- TEITLER, H.C. *Notarii and exceptores. An Inquiry into the Role and Significance of Shorthand Writers in the Imperial and Ecclesiastical Bureaucracy of the Roman Empire*, Amsterdam 1985.
- TEJA, R. *Las corporaciones urbanas municipales: alcance y naturaleza*, «Hispania Antiqua» 3 (1973), 153-177.
- *Los orígenes del monacato y su consideración social*, «Codex Aquilarensis» 2, 1988, 11-31.
- *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma*, a cura di A. Schiavone, vol. 3, *La Età Tardoantica, I. Crisi e Trasformazione*, Torino 1993, 613-642.
- *La cristianización de los modelos clásicos: el obispo*, in *Modelos, ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, a cura di E. Falqué - F. Gascó, Sevilla 1993, 213-230.
- *Las dinastías episcopales en la Hispania Tardoantigua*, «Cassiodorus» 1 (1995), 29-39.
- *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995.
- *Auctoritas versus Potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*, in *Vescovi e Pastori i epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma, maggio 1996, I*, Roma 1997, 73-82.
- *La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica*, in *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el Monasterio Bizantino*, a cura di P. BÄDENAS et alii, Madrid 1997, 1-19.
- *Cristianismo Marginado. Rebeldes, Excluidos, Perseguidos. I. De los orígenes al Año Mil*, Madrid 1998.
- *Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999.
- *"Se transformaron en otras personas": la captación de votos y voluntades por Cirilo de Alejandria en el Concilio de Efeso (431)*, in *Atti del Convegno Internazionale Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, a cura di R.Soraci, Catania 1999, 353-366.
- *De Bizancio a Costantinopla: el nacimiento de una capital religiosa*, «Cuadernos 'llu» 2 (1999), 11-22.
- TETZ, M. *"Mischmasch von Irrtum und von Gewalt"*, «ZThK» 88 (1991), 339-363.
- THOMPSON, E.A. *The Isaurians under Teodosius II*, «Hermathena» 68 (1946), 18-31.
- *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948.
- *The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian*, «Hermathena» 76 (1950), 58-75.
- *The Huns*, Oxford 1996.
- TILLEMONT, L.S.LENAIN de *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de six premiers siècles*, XV, Paris 1732.

- TORRES, J.M. *Conflictividad de las elecciones episcopales en Oriente: el protagonismo de Gregorio de Nisa*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 1997, I, 255-264.
- TRAINA, G. *L'espace des moines sauvages*, «Quaderni Catanesi» 9 n.18 (1987), 81-104.
- TROIANOS, S. *Nomos und Kanon in Byzanz*, «Kanon» 10 (1991), 37 sgg.
- TROMBLEY, F.R. *Survival of Paganism in Byzantine Empire during the Pre-Iconoclastic Period*, Ann Arbor 1981 (University Microfilms).
— *Hellenic Religion and Christianization (370-529)*, 2 vol., Leiden, New York, Köln 1995.
- TUILER, A. *Le sens de l'adjectif œcuménique dans la tradition apostolique et dans la tradition byzantine*, «NRT» 66 (1964), 260 sgg.
- UEDING, L. *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in *Das Konzil von Chalkedon*, II, 569-676.
- ULLMAN, W. *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, «JThS» (1960), 25-51.
- VAILHÉ, S. *Le titre de patriarche œcuménique avant saint Grégoire le Grand*, «EO» 11 (1908) 65 sgg.
- VALLEJO GIRVÉS, M. *Obispos exiliados: mártires políticos entre el concilio de Nicea y la eclosión monofisita*, in *Tempus Implendi Promissa*, Homencaje al Prof. Dr. Domingo Ramos Lissón, a cura di E.Reinhardt, Pamplona 2000.
- VASILIEV, A. *History of the Byzantine Empire*, Madison 1958.
- VESPIGNANI, G. *Aspetti della relazione tra l'ippodromo e la città: dalla tarda Antichità al secolo XII*, «Rivista di Bizantinistica» II (1992), 151-156.
— *Simbolismo magia e sacralità dello spazio circo*, Bologna, 1994 (Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 14).
— *Il circo e le fazioni del circo nella storiografia bizantinistica recente*, «Rivista di Studi bizantini e Slavi» 5 (1985), 61-101.
— *Il circo-ippodromo a Costantinopoli Nuova Roma*, Spoleto 2001.
- VETTERS, H. *Zum byzantinischen Ephesus*, «Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft» 15 (1966), 273-287.
- VIERHAUS, J. *Das Alte und das Neue Rom. Die Primatsauffassung der Ostkirche im Jahrhundert nach Chalkedon*, Roma 1963.
- WADA, H. *Die Unterdrückungen gegen die christlichen Häresien und ihre Widerstände in der Frühbyzantinische Zeit*, in *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, a cura di Toru Yuge e Masaoki Doi, Köln 1988.
- WAGNER, M. *A Chapter in Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus*, «DOP» 4 (1948), 121-181.
- WALLACE-HADRILL, D.S. *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.
- WIKENHAUSEN, A. *Die Stenographie auf der Räubersynode zu Ephesus im Jahre 449*, «Korr.» 52 (1907), 195-206.

- WILLE, A. *Bischof Julian von Kios* (diss., Würzburg 1910).
- WILLIAMS, C.H. *Christology and Church-state Relations*, «Church History» 20 (1951), 17-23.
- WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.
- WINKELMANN, F. *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Keiserwechseln in frühbyzantinischen Zeit*, «Klio» 60 (1978), 467-481.
 — *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5.-7. Jahrhundert)*, Berlin 1980³.
 — *Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike*, «Koinonia» 6 (1982), 89-109.
- WITAKOWSKI, W. *Sirian Monophysite Propagande in the Fifth to Seventh Centuries. Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*. Colloquium of the Swedish Research Institute in Instambul, 31 may- 5 june 1992, Instambul 1993, 57-66.
- WIPSYZKA, E. *Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques*, «Byzantion» 39 (1969), 180-198.
 — *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e s.*, Bruxelles 1972.
 — *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma 1996.
 — *Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell'VIII secolo*, in *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, a cura di A.Camplani, Roma 1997, 219-271.
- WOJTWYSCH, M. *Papstum und Konzilien von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*, *Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzilie*, Stuttgart 1981.
- WOLF, E. *Die Entstehung der keiserlichen Synodengewalt unter Konstantin der Grossen, ihre theologischen Begründung und ihre kirchliche Reception*, in *Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, a cura di G.Rihback, Darmstadt 1976.
- WOODWARD, E.L. *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916.
- YOUNG, F.M. *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1993.
- ZINCONI, S. *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno. Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto*, L'Aquila 1988.
- ZUCCOTTI, T. *'Furor haereticorum'. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.
- ZUCKERMAN, C. *L'Empire d'Orient et les Huns*, Paris 1994.