

Maria Conterno

**La « descrizione dei tempi » all'alba dell'espansione islamica**

**Millennium-Studien**  
zu Kultur und Geschichte  
des ersten Jahrtausends n. Chr.

**Millennium Studies**  
in the culture and history  
of the first millenium C.E.

---

Herausgegeben von / Edited by  
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,  
Helmut Krasser, Hartmut Leppin,  
Peter von Möllendorf and Karla Pollmann

**Volume 47**

Maria Conterno

# **La « descrizione dei tempi » all'alba dell'espansione islamica**

---

Un'indagine sulla storiografia greca, siriana e araba  
fra VII e VIII secolo

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-033084-7  
e-ISBN 978-3-11-033095-3  
ISSN 1862-1139

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliographic Information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Printing: Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
♻️ Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)



Alla memoria di mio padre



## Prefazione

Il presente lavoro nasce dalla ricerca di dottorato che ho condotto presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM) a Firenze, dal 2007 al 2011. Sono debitrice al SUM per avermi affiancato una guida per la quale ogni parola di elogio da parte mia rischia di suonare risibile, Glen Bowersock (Institute for Advanced Study, Princeton). Potrei declinare la mia gratitudine per il Prof. Bowersock in molti modi, ma scelgo di dirmi riconoscente soprattutto per la sapiente umanità con cui mi ha impartito i suoi insegnamenti e ha indirizzato il mio cammino, durante e dopo gli anni del dottorato. L'Institute for Advanced Study di Princeton mi ha accolto come Visitor per due mesi nella fase finale della ricerca, fornendomi un ambiente di lavoro che definire edenico è riduttivo: a questa venerabile istituzione e alle persone lì incontrate va ugualmente il mio ringraziamento più sincero.

Un'estensione dello studio originario, che ha portato alla stesura del capitolo quinto e di parte del capitolo quarto, è stata possibile grazie alle ricerche che ho condotto a Parigi nel 2013, con una borsa Fernand Braudel finanziata dalla Comunità Europea, dalla Fondation Maison des Sciences de l'Homme, e dal Labex RESMED. L'Institut des Études Byzantines del Collège de France e la componente Mondes Sémitiques dell'UMR 8167 sono stati il contesto di questi nove mesi di lavoro e nei ringraziamenti ai rispettivi direttori, Jean-Claude Cheynet e Françoise Briquel-Chatonnet, sono da considerarsi incluse tutte le persone che con accoglienza e disponibilità hanno agevolato e stimolato le mie ricerche.

Nel percorso che ha portato dalla tesi di dottorato a questo libro sono stati fondamentali i consigli e le osservazioni dei membri della commissione davanti alla quale ho discusso la tesi stessa, Muriel Debié, Robert Hoyland e Riccardo Contini. In particolare Muriel si è dimostrata una presenza incoraggiante anche in seguito, soprattutto durante i mesi trascorsi a Parigi. Ma un'importante occasione di verifica e discussione della mia ricerca mi è stata offerta anche con la partecipazione al workshop sulla *Cronografia* di Teofane Confessore tenutosi a Parigi il 14-15 settembre 2012, ai cui organizzatori, Federico Montinaro e Marek Jankowiak, va pertanto la mia più amichevole riconoscenza. Ringrazio inoltre Wolfram Brandes, il cui interessamento per questo lavoro ne ha reso possibile la pubblicazione.

L'ultimissima fase di preparazione del libro si è sovrapposta ai miei primi due mesi di lavoro all'Università di Ghent, nell'ambito del progetto "Memory of Empire. The post-imperial historiography of Late Antiquity" finanziato dallo European Research Council e diretto da Peter Van Nuffelen. Non posso dunque non menzionare con gratitudine anche tutti i nuovi colleghi che mi hanno da subito sopportata (e supportata) nella mia versione meno socievole ed energica: non può che essere l'inizio di una grande amicizia.

Ma il mio primo debito è nei confronti delle persone che hanno accompagnato e guidato i miei studi negli anni precedenti al dottorato, senza le quali quanto scritto sopra probabilmente non sussisterebbe, in particolare Vittorio Berti e il Prof. Paolo

Bettio, dell'Università degli Studi di Padova. E nei confronti di mia madre e mio fratello, che ci sono sempre, attraverso le distanze.

Infine, devo a mio padre la parte di me che mi ha portato su questa strada e tuttora mi sprona a proseguire. Alla sua memoria è dedicato questo libro.

Ghent, 6 gennaio 2014

# Indice dei contenuti

## Introduzione — 1

- I      **Alla ricerca della storiografia perduta — 4****
  - I.1      La *Cronografia* di Teofane Confessore e la storiografia bizantina fra VII e VIII secolo — **4**
  - I.2      L'autore della *Cronografia* — **8**
  - I.3      La fonte orientale della *Cronografia* — **16**
  - I.4      Teofilo di Edessa e la storiografia siriana fra VII e VIII secolo — **21**
  - I.5      Teofane, Teofilo e la prima storiografia islamica — **27**
  - I.6      Perché indagare ancora? — **30**
  
- II     **Greco, siriano, bizantino — 39****
  - II.1     Materiale di possibile provenienza bizantina — **39**
  - II.2     Tracce di traduzione dal greco — **42**
    - L'episodio di Ciro di Alessandria — **43**
    - 'Umar I a Gerusalemme — **46**
    - La battaglia navale di Fenice — **48**
    - L'episodio del cubicolario Andrea alla corte di Mu'āwiya — **52**
  - II.3     Materiale bizantino-orientale problematico — **56**
    - L'invio dei quattro generali — **56**
    - Teodoro il fratello di Eraclio, Teodoro il Sacellario e la battaglia dello Yarmuk — **59**
    - Il ritiro di Eraclio dalla Siria — **63**
  - II.4     Materiale bizantino riguardante l'VIII secolo — **65**
  - II.5     Una fonte greca di Teofilo? — **71**
  
- III    **Materiale d'importazione — 76****
  - III.1    Informazioni di origine islamica — **76**
    - La vita del profeta Muḥammad e la nascita dell'Islam — **76**
    - La rivoluzione abbaside — **79**
    - La prima guerra civile islamica — **84**
  - III.2    Altro materiale islamico problematico — **86**
    - L'ascesa al potere di Marwān II — **90**
  - III.3    Aspetti linguistici — **95**
  
- IV     **Uno sguardo d'insieme — 103****
  - IV.1     L'organizzazione del materiale condiviso — **103**
    - Registrazione di fenomeni naturali, catastrofi e mirabilia — **106**
  - IV.2     Materiale presente solo in Teofane — **111**

	Materiale bizantino-orientale — <b>112</b>
	Eventi interni al califfato — <b>116</b>
	Informazioni riguardanti i cristiani — <b>118</b>
IV.3	Agapio — <b>123</b>
	La doppia narrazione del regno di Eraclio — <b>123</b>
	L'assenza delle trascrizioni dal greco — <b>124</b>
IV.4	Materiale presente solo in Michele il Siro e nella <i>Cronaca del 1234</i> — <b>127</b>
<b>V</b>	<b>Le descrizioni non scritte — 133</b>
V.1	La <i>Cronaca del 741</i> , la <i>Cronaca del 754</i> e la <i>Cronaca di Seert</i> — <b>133</b>
V.2	Materiale sul regno di Eraclio — <b>135</b>
V.3	Altre corrispondenze nelle due cronache spagnole — <b>142</b>
V.4	Altre corrispondenze nella <i>Cronaca di Seert</i> — <b>146</b>
V.5	“Intercultural transmission” fra oralità e scrittura — <b>149</b>
	<b>Conclusioni — 153</b>
	<b>Appendice — 168</b>
	<b>Bibliografia — 178</b>
	<b>Indice dei nomi — 190</b>
	<b>Indice generale — 194</b>

# Introduzione

“Descrizione dei tempi” è la traduzione letterale dell’espressione siriana *maktab zabnē* (مكتبات ابناء)<sup>1</sup>, calco del termine greco *χρονογραφία*. Essa viene solitamente tradotta con “cronaca” e, *strictu sensu*, fa riferimento ad un preciso genere storiografico. Tuttavia, da un lato l’uso piuttosto elastico che gli stessi autori siriani sembrano farne, dall’altro il suo significato a prescindere dall’etimo, fanno sì che tale espressione fornisca una perfetta etichetta per la produzione storiografica in generale fra VII e VIII secolo, sia in greco che in siriano e in arabo.

Il VII e l’VIII secolo rappresentano un periodo di riorientamento politico, sociale e culturale del vicino oriente, nel quale una nuova entità politica, una nuova religione e una nuova lingua si impongono di prepotenza accanto all’impero cristiano greco. All’inizio del VII secolo l’eterno nemico persiano era stato sul punto di prevalere sull’impero romano, e la ripresa trionfale di Eraclio, in quella che viene considerata l’ultima grande guerra dell’antichità, si presentava al mondo con tutti i colori dell’impresa voluta e guidata da Dio. Ma nel giro di pochissimi anni il ritrovato equilibrio viene stravolto dall’entrata in scena di un nuovo protagonista, la comunità islamica in espansione: l’impero sasanide viene letteralmente spazzato via, quello romano si trova ridotto ai minimi termini e lasciato ad interrogarsi sull’accaduto, mentre dall’altra parte l’embrione dello stato islamico pensa cosa fare di sé stesso. Da questo periodo di incubazione, permeato da timori apocalittici o certezze della punizione divina da un lato e attese escatologiche dall’altro<sup>2</sup>, usciranno due nuovi vicini di casa che solo verso la metà dell’VIII secolo si saranno adattati alla convivenza.

Sono anni che devono aver rappresentato una sfida storiografica non da poco per i contemporanei che volessero darne conto ai posteri. E, come si vedrà nel primo capitolo, gli studi in proposito la presentano come una sfida in fondo persa. Il VII e l’VIII secolo si sono guadagnati in passato (e ancora faticano a togliersi) l’epiteto di “Dark Age” di Bisanzio<sup>3</sup>, che allude in prima istanza alla scarsità di fonti greche coeve che consentano di fare luce su questo periodo storico, scarsità apparentemente dovuta non tanto o non solo alla mancata trasmissione dei testi, ma a quello che sembra un vero e proprio silenzio della storiografia in lingua greca. Ugualmente non conservate sono le primissime opere della storiografia islamica, che vede in questo stesso periodo la sua fase formativa. Il fatto che le origini della storiografia in lingua araba siano avvolte nella nebbia ha portato alcuni studiosi a mettere in dubbio non soltanto

---

1 O anche *maktbōnūt zabnē* (مكتبات ابناء) o *maktbūt zabnē* (مكتبات ابناء).

2 Sulla fioritura di letteratura apocalittica a Bisanzio nel VII secolo cf. Brandes 1990, sull’interpretazione delle invasioni islamiche quale punizione divina, in particolare fra i cristiani delle province conquistate, cf. Brock 1982 e Van Ginkel 2006. Sulla forte tensione escatologica che animava la religione islamica delle origini si veda invece Shoemaker 2012.

3 Cf. Kazhdan/Cutler 1982; Lilie 1993; Cavallo 1995.

la natura e l'attendibilità delle prime fonti islamiche, ma la stessa continuità di una tradizione storiografica a partire dal primo secolo dell'Egira<sup>4</sup>. Per quanto riguarda la produzione storiografica dei cristiani di lingua siriana, la situazione non viene dipinta a tinte molto più rosee. Nonostante più testi siano conservati e si abbiano testimonianze di altri ancora<sup>5</sup>, sembra esservi un unico astro nella storiografia siriana fra VII e VIII secolo, e paradossalmente è un autore la cui opera è andata perduta, ovvero Teofilo di Edessa.

Di fronte a tale scenario risulta evidente che per condurre uno studio sulla storiografia in lingua sia greca che siriana e araba fra VII e VIII secolo si dovrà adottare un concetto ampio di storiografia, ed essere disposti a prendere in considerazione modalità alternative di costruzione e registrazione della memoria non immediatamente riconducibili ai generi storiografici canonici. Si può anzi dire che uno studio di questo tipo finirà necessariamente con l'indagare quali forme di "descrizione dei tempi" siano state adottate al posto della scrittura della storia più tradizionale, per rispondere alla sfida posta dai tempi stessi. Il presente lavoro è animato precisamente da questa intenzione e mira a contribuire alle attuali conoscenze in questo ambito non tanto con un'indagine generale, ma piuttosto attraverso uno specifico "case-study", ovvero (ri)esaminando la questione della "fonte orientale" della *Cronografia* di Teofane Confessore, che vede coinvolto proprio il summenzionato Teofilo di Edessa. La sua opera perduta, infatti, si ritiene preservata in quattro fonti più tarde, che condividono una quantità significativa di informazioni relative al VII e all'VIII secolo: la *Cronografia* del monaco bizantino Teofane Confessore (IX sec.), la cronaca di Michele il Siro e l'anonima *Cronaca del 1234* (due testi siriani miasisiti del XII sec.), il *Kitāb al-'unwān* del melchita Agapio di Mabbug (X sec.). Il materiale che queste quattro cronache condividono risale evidentemente a fonti più vicine agli eventi e offre pertanto preziosi stralci di scrittura della storia risalenti al periodo di nostro interesse. Esso verrà qui esaminato per appurare se vada effettivamente ricondotto ad un'unica fonte, Teofilo di Edessa – e se dunque si debba continuare ad identificare con Teofilo la fonte orientale con cui Teofane avrebbe supplito alla scarsità di fonti greche per il VII e l'VIII secolo – o se apra invece nuove prospettive sulla "descrizione dei tempi" all'alba dell'espansione islamica.

Il primo capitolo offre al lettore un'esposizione critica dello stato dell'arte, dalla quale emergono le ragioni che motivano questo ulteriore studio su una questione che è stata affrontata in più di un recente contributo. All'analisi del materiale condiviso dalle quattro fonti principali sono dedicati il secondo e il terzo capitolo, con una ripartizione tematica fra i due: nel secondo vengono prese in considerazione notizie che toccano direttamente o indirettamente l'impero, e che quindi potevano trovarsi tanto

<sup>4</sup> Vedi infra, capitolo primo, 28.

<sup>5</sup> Si veda la fondamentale opera di Muriel Debié sulla storiografia siriana, di recentissima pubblicazione (Debié 2014b) e, per una rassegna più sintetica, Brock 1976 e Brock 1979/1980.

in una fonte greca-bizantina quanto in una fonte siriana; il terzo invece si concentra sulle informazioni che riguardano strettamente lo stato islamico, le quali non potevano che derivare da una fonte orientale a contatto con la tradizione araba. Dopo questa analisi calata nel dettaglio di alcuni passaggi significativi, nel quarto capitolo si cerca di dare uno sguardo d'insieme alle porzioni dei quattro testi prese in esame, da un lato osservando la distribuzione complessiva del materiale condiviso e il ricorrere delle medesime sequenze di eventi, dall'altro considerando le peculiarità delle quattro cronache prese separatamente e soppesando anche le parti che non presentano paralleli testuali. Nel quinto capitolo, invece, l'indagine viene estesa ad altre fonti che sono ritenute dipendere da Teofilo di Edessa, nella fattispecie la *Cronaca del 741* e la *Cronaca del 754* (due cronache latine scritte in Spagna nell'VIII secolo), e la *Cronaca di Seert* (una cronaca siro-orientale anonima scritta in arabo nel tardo X o primo XI secolo). Per snellire i riferimenti alle fonti nelle note a piè di pagina viene fornito in appendice un elenco dei passi della *Cronografia* che si presumono provenienti dalla fonte orientale, con i relativi paralleli nelle altre cronache: alla numerazione di tale elenco si farà riferimento ogni qualvolta uno dei passi viene citato nel corso della trattazione.

Come molti altri, questo lavoro vede la luce consapevole delle proprie mancanze e limitazioni. Il materiale orientale della *Cronografia* di Teofane si riverbera anche nel *De Administrando Imperio* di Costantino VII Porfirogenito e nella cronaca di Giorgio Monaco, due testi che tuttavia non sono stati presi in considerazione nell'analisi. Lo stesso dicasi per Bar Hebraeus, che utilizza Michele il Siro come fonte. Si è scelto di limitare l'indagine alle quattro fonti principali perché le relazioni fra queste e i successivi rami di trasmissione sono lunghi dall'essere studiate a fondo e acclamate, pertanto includere "gli utilizzatori degli utilizzatori" del materiale condiviso avrebbe comportato di fatto l'apertura di un altro fronte di ricerca, non soltanto l'estensione di quello principale. Inoltre, questo lavoro è nato come uno studio sulle fonti orientali della *Cronografia* di Teofane Confessore, per conseguenza la sua impostazione privilegia un confronto fra la *Cronografia* da un lato e gli altri tre testi dall'altro. Vi sarebbe stato ampio margine di ulteriore approfondimento nello studio comparato di Agapio e delle due cronache siriane, ma di nuovo si sarebbe trattato di un percorso potenzialmente deviante da quello principale. E anche in questo caso, un tale approfondimento porterà frutti migliori quando si avranno a disposizione studi esaustivi sulle fonti di questi tre testi.

# I Alla ricerca della storiografia perduta

## I.1 La *Cronografia* di Teofane Confessore e la storiografia bizantina fra VII e VIII secolo

La *Cronografia* di Teofane Confessore si colloca in un punto cruciale della storia della letteratura bizantina, al termine di quelli che sono stati a lungo considerati i “secoli bui” della cultura a Bisanzio. Essa si pone a continuazione della cronaca universale di Giorgio Sincello e copre il periodo che va dall’anno 284 all’813. Queste due cronache complementari composte all’inizio del IX secolo rompono, assieme al *Breviarium* del patriarca Niceforo, quasi duecento anni di silenzio nella storiografia bizantina. La catena delle “monografie storiche” di stampo classico iniziata con Procopio si era interrotta infatti all’inizio del VII secolo con le *Storie* di Teofilatto Simocatta<sup>1</sup>, mentre l’ultimo esempio di cronaca universale si era avuto con il *Chronicon Paschale*, risalente al regno di Eraclio (610–641). Il quadro fornito dai testi che ci sono pervenuti non si arricchisce di molto se si prendono in considerazione frammenti e *testimonia* di opere perdute. I frammenti che la tradizione manoscritta attribuisce a Giovanni di Antiochia non vanno oltre il regno di Foca (602–610), mentre per quanto riguarda il “Grande Cronografo” e il patrizio Traiano non vi è accordo fra gli studiosi né sulla collocazione cronologica di questi due autori non meglio noti, né sulla natura e l’estensione dei loro scritti<sup>2</sup>. La *Cronografia* è di fatto la prima fonte greca che copra per intero il periodo che va dalla metà del VII secolo all’inizio del IX. Il *Breviarium* di Niceforo, che inizia con l’uccisione di Maurizio nel 602 e termina nel 769, non riporta alcuna informazione per il regno di Costante II (641–668), e secondo Cyril Mango tale buco di 27 anni non sarebbe dovuto ad un danno materiale intercorso nella tradizione manoscritta bensì proprio alla totale assenza di fonti greche per quel periodo<sup>3</sup>.

Non sorprende dunque che l’ultima parte della *Cronografia* venga considerata un prezioso contenitore di fonti perdute e sia stata oggetto di numerosi studi di *Quellenforschung*, miranti a ricostruire, sebbene in via del tutto ipotetica, il panorama delle fonti greche prodotte nel VII e nell’VIII secolo. Lasciando da parte lavori più altamente speculativi quali quelli di Ann Proudfoot<sup>4</sup> e Paul

---

1 Cf. Whitby 1992; Meier 2004.

2 Vedi infra.

3 Cf. Niceforo, *Breviarium*, 14–15, con anche riferimenti bibliografici relativi all’ipotesi opposta.

4 Proudfoot 1974. La Proudfoot è stata particolarmente criticata da Olster, cfr. Olster 1993b, 227: “A. Proudfoot [...] who had identified dozens of sources for the seventh century, has in fact merely mistaken Theophanes’s editorial revision of the same source (or sources) for new sources”; Olster 1993a, 6 n. 27: “The result of her interpretative method is a vast multiplication of seventh-century sources, over fifty lost sources alone. This number follows logically the premise that every new set of facts must represent a new source. In fact, the cursory character of the Chronographia’s seventh-century reports hints at the extreme paucity of sources for this period”.

Speck<sup>5</sup>, che non hanno avuto molto seguito, mi limiterò a menzionare le fonti su cui gli studiosi sono più o meno concordi e le principali questioni che invece rimangono aperte.

L'utilizzo da parte di Teofane di Giorgio di Pisidia quale fonte per il regno di Eraclio è confermato da numerosi riscontri nei poemi conservati, in particolare l'*Expeditio Persica* e l'*Heraclias*. L'individuazione di altri frammenti metrici incastonati nella prosa della *Cronografia* ha portato alla conclusione che Teofane abbia usato anche uno o più componimenti di Giorgio che non ci sono pervenuti<sup>6</sup>. In particolare James Howard-Johnston ha ipotizzato che Teofane avesse a disposizione un racconto ufficiale delle guerre persiane commissionato direttamente da Eraclio e composto da Giorgio di Pisidia in forma di prosimetro, intervallando brevi componimenti in versi ai dispacci ufficiali inviati dal fronte a nome dell'imperatore durante la campagna militare<sup>7</sup>.

Nel caso di Giovanni di Antiochia non è tanto l'utilizzo della sua cronaca da parte di Teofane ad essere oggetto di dibattito, quanto piuttosto l'estensione stessa di tale cronaca e l'attribuzione ad un medesimo autore dell'insieme dei frammenti che la tradizione manoscritta ha tramandato a suo nome<sup>8</sup>. Si discute inoltre sulla possibilità che la cronaca sia stata portata avanti da uno o più continuatori, e a tali continuazioni si sono fatti risalire passaggi sia della *Cronografia* che del *Breviarium* di Niceforo<sup>9</sup>. Un utile riepilogo dello *status quaestionis* relativo a Giovanni di Antiochia si può trovare nel recente contributo di Peter Van Nuffelen, il quale mette in luce le problematiche inerenti ad entrambe le recenti edizioni dei frammenti<sup>10</sup>. Van Nuffelen propone inoltre delle interessanti considerazioni sulla trasmissione dei testi della prima età bizantina, alle quali si farà nuovamente riferimento nelle conclusioni.

Riguardo alla fonte di Teofane sull'origine della dottrina monotelita e la controversia ad essa legata, sono state avanzate diverse ipotesi. Harry Turtledove sostiene che l'intero *excursus* sul monotelismo nella *Cronografia* sia tratto dalla *Vita* greca di Massimo il Confessore<sup>11</sup>. Secondo Jan-Louis Van Dieten, al contrario, Teofane avrebbe attinto alla terza omelia *In "secundum imaginem"* di Anastasio Sinaita (m. 700 ca.), mentre l'autore della *Vita* di Massimo il Confessore avrebbe a sua volta attinto da

5 Speck postula l'esistenza di una fonte scritta praticamente per ogni personaggio o evento di rilievo menzionati da Teofane: una vita di Leone III, una vita del patriarca Germano, un racconto su Artabaso, una vita e una cronaca su Costantino VI, una vita e una cronaca su Irene, una cronaca su Niceforo I, un racconto sul secondo Concilio di Nicea, ... Cf. Speck 1978, 389–397 e Speck 1981.

6 Cf. Sternbach 1900 e Pertusi 1956.

7 Howard-Johnston 2010, 25–27.

8 Due posizioni estremamente divergenti sono rappresentate dalle due più recenti edizioni, cf. Giovanni di Antiochia A e B.

9 Niceforo, *Breviarium*, 13–14; Mango/Scott 1997, lxxxii.

10 Van Nuffelen 2012.

11 Turtledove 1992, xv.

Teofane<sup>12</sup>. Ilse Rochow ha riconosciuto la stretta somiglianza del passo in questione sia con la *Vita* di Massimo il Confessore e l'omelia di Anastasio Sinaita sia con il *Synodicon Vetus*, ma esclude che si possa identificare con certezza la fonte cui Teofane ha attinto<sup>13</sup>. Anche Mango in questo caso parla di un non meglio identificato trattato anti-monotelita, basato in parte su Anastasio Sinaita, ma incorporante anche altro materiale presente nel *Synodicon Vetus*<sup>14</sup>.

Vari paralleli fra il *Breviarium* e la *Cronografia* suggeriscono che Teofane e Niceforo abbiano attinto indipendentemente ad una medesima fonte per il periodo 668–720. Mango si limita a definirla prudentemente come una “cronaca costantinopolitana”, probabilmente contemporanea agli eventi narrati e favorevole all'imperatore Leone III. Sempre secondo Mango, Teofane potrebbe aver avuto a disposizione anche una biografia di Leone III scritta da un contemporaneo, della quale invece Niceforo non avrebbe usufruito<sup>15</sup>. Afinogenov invece ipotizza, quale fonte comune di Teofane e Niceforo sulle gesta di Leone nel Caucaso e sui successivi eventi a Cherson, un *memoir* scritto dall'imperatore stesso<sup>16</sup>. Su questa porzione della *Cronografia* si concentra il dibattito riguardante la misteriosa cronaca del patrizio Traiano. In una nota marginale del lessico Suda si trova un riferimento a un certo patrizio Traiano, vissuto al tempo di Giustiniano II e autore di una “cronaca concisa” (χρονικὸν σύντομον). Teofane invece menziona un patrizio Traiano in riferimento alla battaglia di Adrianopoli, dicendo che “nella sua storia” (ἐν τῇ κατ'αὐτὸν ἱστορίᾳ) egli precisa che gli Sciti erano chiamati Goti nella lingua locale<sup>17</sup>. Secondo de Boor il patrizio Traiano citato da Teofane andrebbe identificato con un generale omonimo morto nella stessa battaglia di Adrianopoli, mentre il patrizio Traiano cui fa riferimento il lessico Suda sarebbe uno storico più tardo<sup>18</sup>. Mango concorda con de Boor e, pur ammettendo la possibilità che la “cronaca concisa” del Traiano del lessico Suda sia da identificarsi con una delle fonti condivise da Teofane e Niceforo, conclude che tale ipotesi non fa progredire di molto lo *status quaestionis*, visto che di questo testo perduto non si sa praticamente nulla<sup>19</sup>. Tuttavia di recente Howard-Johnston ha proposto di riconsiderare seriamente l'identificazione di quest'opera perduta proprio con la fonte costantinopolitana utilizzata da Teofane e Niceforo per il periodo fra il 668 e il 720, attribuendo la scarsa consistenza e coerenza del materiale da essa proveniente al fatto che doveva trattarsi non tanto dell'opera di un vero storico, quanto piuttosto del racconto fortemente sog-

12 Van Dielen 1972, 179–218.

13 Rochow 1981.

14 Mango/Scott 1997, lxxxvii.

15 Mango 1986; Mango/Scott 1997, lxxxvii–lxxxviii.

16 Cf. Afinogenov 2005 e 2006 (la seconda pubblicazione contiene la ricostruzione ipotetica della fonte, che viene indicata come *Scriptor anni 717*).

17 Suda, IV, 582; Teofane, *Cronografia*, 66,2–3.

18 De Boor 1882. Cf. PMBZ, # 8510; PLRE, IIIB, “Traianus 5”; PLRE, I, “Traianus 2”.

19 Niceforo, *Breviarium*, 16–27; Mango/Scott 1997, lxxxviii–xc.

gettivo e impressionistico di un contemporaneo coinvolto personalmente nei fatti narrati. A questa fonte lo studioso britannico riconduce anche le due lunghe narrazioni su Leone III per le quali invece Mango ipotizza una *Vita* dell'imperatore<sup>20</sup>. Ancora più in là si spinge Warren Treadgold, secondo il quale il patrizio Traiano avrebbe scritto la propria cronaca a continuazione del *Chronicon Paschale*, strutturandola ugualmente in forma annalistica con datazioni per indizione e anno di regno e coprendo il periodo 629–720. Tramite essa Teofane avrebbe avuto accesso sia al trattato anti-monotelita che agli annunci ufficiali di corte menzionati da Mango e Scott fra le possibili fonti dell'ultima parte della *Cronografia*<sup>21</sup>.

In un recente colloquio dedicato a Teofane Confessore e alla sua cronaca<sup>22</sup>, Dimitri Afinogenov ha proposto l'identificazione di una fonte incentrata sui regni di Leone III e Costantino V, da lui provvisoriamente chiamata *Historia Leonis et Constantini*. L'ipotesi di Afinogenov si basa su uno studio stilistico e lessicale, e sul confronto del testo della *Cronografia* con la cronaca di Giorgio Monaco e con il *Breviarium* e l'*Antirrheticus III* di Niceforo. In base alla sua ricostruzione, tale testo iniziava con una breve biografia di Leone III e terminava con la morte di Costantino V (775), doveva essere articolato in capitoli di diversa lunghezza incentrati ciascuno su un diverso avvenimento, e nelle datazioni utilizzava l'indizione piuttosto che l'*Annus Mundi*<sup>23</sup>.

Nella loro rassegna delle fonti sicuramente o ipoteticamente utilizzate da Teofane, Mango e Scott elencano anche: un succinto compendio cronologico di regnanti e vescovi delle cinque sedi patriarcali, probabilmente di provenienza orientale; una serie di annunci ufficiali di corte; una seconda cronaca costantinopolitana di tendenza iconofila, con inizio nel 720, utilizzata anche da Niceforo<sup>24</sup>; ritagli di materiale occidentale originati forse nei circoli grecofoni di Roma; materiali tratti dall'archivio patriarcale di Costantinopoli. Un'altra questione che rimane aperta è quella del cosiddetto "Grande Cronografo", sulla quale l'opinione di Mango si contrappone a quella di Michael Whitby. Nel manoscritto unico che conserva il *Chronicon Paschale*<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Howard-Johnston 2010, 306–307.

<sup>21</sup> Treadgold 2011.

<sup>22</sup> *The Chronicle of Theophanes: sources, composition and transmission. An International Workshop*, Paris 14th-15th September 2012.

<sup>23</sup> Si veda il contributo di Afinogenov, intitolato "Style, structure, and authorship of the hypothetical source of Theophanes for the reigns of Leo III and Constantine V", negli atti del colloquio, di prossima pubblicazione (Montinaro/Jankowiak 2014). Cf. anche Afinogenov 2002.

<sup>24</sup> Brandes ipotizza invece un trattato iconofilo, sul genere dell'*Antirrheticus III* di Niceforo, quale fonte dei tre passi Teofane, *Cronografia* 404,3–9, 410,4–17, 413,4–10. Ritiene inoltre che nella *Cronografia* siano state distribuite notizie provenienti anche da fonti di carattere non storiografico o documentario, che trattavano periodi estesi e non presentavano una datazione continua. Cf. Brandes 2005.

<sup>25</sup> Il codice Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Gr.* 1941.

si trovano copiati a margine una quindicina di estratti attribuiti ad un non meglio precisato “Grande Cronografo” (Μέγας Χρονογράφος). Secondo Whitby<sup>26</sup> questi sarebbe l’autore della fonte iconoclasta che Teofane condivide con Niceforo, alla quale lo studioso propone di far risalire tutti quei passi della *Cronografia* che non sono in linea con la fede iconodula di Teofane. Secondo Mango invece, gli estratti copiati a margine del manoscritto del *Chronicon Paschale* provengono da una compilazione anonima del IX secolo, o più tarda ancora, che raccoglieva probabilmente materiale preso da Teofane, Niceforo, Malalas e altre fonti sconosciute<sup>27</sup>. David Olster, al contrario, pur considerando il “Grande Cronografo” una fonte originale dell’VIII secolo e non una compilazione più tarda, ritiene che non vi siano elementi per affermare che Teofane l’abbia utilizzato come fonte<sup>28</sup>.

Uno studio concentrato in particolare sulle fonti di Teofane per l’ultimo secolo coperto dalla sua cronaca è stato prodotto da Ilse Rochow<sup>29</sup>, la quale tuttavia non si sbilancia nell’individuazione di fonti ipotetiche. Sulla base delle coincidenze con le cronache minori più tarde, ritiene corretta l’ipotesi di un uso di fonti annalistiche perdute. Riconosce tracce di fonti agiografiche e apocalittiche, ma non arriva a dire se Teofane ne abbia fatto un uso diretto o mediato. Include scritti polemici anti-iconoclasti per gli eventi interni a Costantinopoli ma, contrariamente a Mango, non considera un dato sicuro l’utilizzo di materiale occidentale. Anche la questione dell’utilizzo o meno da parte di Teofane di fonti orali per la parte successiva al 780 non ha finora trovato argomentazioni dirimenti. Le due posizioni opposte sono state sostenute da Ralph-Johannes Lilie e Paul Speck: il primo infatti ritiene certo l’uso da parte di Teofane di testimonianze orali e l’integrazione dei materiali scritti che aveva a disposizione con la propria esperienza diretta<sup>30</sup>, il secondo invece lo nega categoricamente, sostenendo il ricorso esclusivo a fonti scritte. Secondo la Rochow, Teofane avrebbe usato fonti orali solo in rari casi, in quanto non si riscontra nella narrazione alcuna palese frattura di registro che faccia pensare ad un passaggio da una fonte orale a una fonte scritta<sup>31</sup>.

## 1.2 L’autore della *Cronografia*

Nella rassegna appena proposta si è volutamente lasciata da parte la questione della fonte orientale di Teofane, che costituisce l’oggetto del presente studio. Prima di

---

<sup>26</sup> Whitby 1982 e Whitby 1983.

<sup>27</sup> Mango 1986; Mango/Scott 1997, xc–xci.

<sup>28</sup> Olster 1993a, 9.

<sup>29</sup> Rochow 1991, 44–50.

<sup>30</sup> Lilie 1996, 415–416.

<sup>31</sup> Rochow 1991, 49.

entrare nel vivo di tale argomento è necessario presentare brevemente un altro dibattito sollevato in passato sulla *Cronografia*, ovvero quello inerente alla paternità dell'opera. I contributi più rilevanti prodotti al riguardo toccano infatti anche il problema della provenienza del materiale orientale presente nella *Cronografia* e vi si farà inevitabilmente riferimento nelle pagine che seguono.

La tradizione manoscritta della *Cronografia* è unanime nell'attribuire l'opera a Teofane Confessore (760 ca.–818), monaco iconodulo e santo della chiesa bizantina perseguitato dall'imperatore Leone V (813–820), alla cui politica iconoclasta si era strenuamente opposto. La prima netta presa di posizione contro tale attribuzione si deve a Cyril Mango, che nel 1978 pubblicò un articolo intitolato “Who wrote the Chronicle of Theophanes?”<sup>32</sup>. Confrontando i dati relativi alla vita di Teofane Confessore forniti dalle fonti agiografiche<sup>33</sup> con le informazioni autobiografiche sull'autore ricavabili dalla *Cronografia* stessa, Mango giunge alla conclusione che il santo e l'autore della cronaca non possono essere la stessa persona. Secondo Mango, Teofane avrebbe scritto di suo pugno soltanto il proemio, nel quale spiega che Giorgio Sincello gli consegnò in punto di morte la cronaca da lui iniziata pregandolo di portarla a termine. Negli altri passi interni al testo, laddove si trovano commenti in prima persona, sarebbe invece Giorgio Sincello stesso a parlare: oltre alla cronaca redatta fino all'età di Diocleziano, infatti, Giorgio avrebbe consegnato a Teofane anche le “bozze” della seconda parte<sup>34</sup>, di fatto affidandogli il mero compito di riordinare e copiare il materiale già scritto da lui. Il vero autore della *Cronografia* sarebbe dunque Giorgio Sincello, mentre Teofane avrebbe solamente compiuto un lavoro redazionale, nemmeno troppo accurato. Fra gli indizi segnalati da Mango a sostegno dell'attribuzione a Giorgio Sincello vi è anche la presunta origine palestinese di questi<sup>35</sup>, che giustificerebbe l'utilizzo dell'*Annus Mundi* alessandrino al posto di quello bizantino<sup>36</sup>,

<sup>32</sup> Mango 1978. Cf. anche Mango/Scott 1997, lii–lxiii.

<sup>33</sup> In particolare la *Vita* scritta dal patriarca di Costantinopoli Metodio (843–847) e il panegirico composto da Teodoro Studita, probabilmente nell'822, in occasione della deposizione della salma di Teofane nel monastero di Studios.

<sup>34</sup> Così infatti Mango interpreta il termine ἀφορμάς in Teofane, *Cronografia*, 4,1–2: τὴν τε βιβλὸν ἦν συνέταξε καταλέλοιπε καὶ ἀφορμὰς παρέσχε τὰ ἐλλείποντα ἀναπληρῶσαι. Per un breve riepilogo del dibattito sull'interpretazione di tale termine si veda Conterno 2011, 898–899. Cf. inoltre Odorico 2010, 211–213.

<sup>35</sup> O il suo prolungato soggiorno in Palestina. Sulla biografia di Giorgio Sincello sappiamo in realtà molto poco, oltre al fatto che era un monaco e che ricoprì la carica di sincello sotto il patriarca di Costantinopoli Tarasio (784–806). Da accenni interni all'*Ecloga chronographica* si desume che effettuò un viaggio in Palestina e visse nel monastero di San Caritone (poco lontano da Betlemme), ma non sappiamo se tale viaggio si collochi prima o dopo la sua nomina a sincello del patriarca Tarasio. A tali indizi autobiografici contenuti nella sua opera gli studiosi hanno dato peso diverso, cf. Greco 1947 e Huxley 1981.

<sup>36</sup> La tradizione alessandrina collocava la creazione il 25 marzo 5942 a.C. Il computo bizantino invece partiva dal 1° settembre 5508. Con il tempo quest'ultimo venne a prevalere sull'altro, perché evitava la

la presenza nella cronaca di numerosi eventi riguardanti la Siria-Palestina, l'importanza data al monastero di San Caritone (dove Giorgio avrebbe soggiornato a lungo)<sup>37</sup> e l'uso, ad un certo punto, di una prima persona plurale che sembrerebbe dichiarare appartenenza alle comunità cristiane palestinesi<sup>38</sup>.

Tutti gli argomenti richiamati da Mango si fondano essenzialmente su criteri di verosimiglianza e "maggior probabilità". Le critiche che gli sono state mosse sono basate proprio sulla scarsa coerenza delle prove da lui addotte a sostegno della propria tesi, e su interpretazioni diverse degli stessi dati<sup>39</sup>. Un'analisi molto puntuale degli argomenti contrari e a favore è stata proposta da Aleksandr Kazhdan, il quale conclude che l'ipotesi di Mango, così come la sua interpretazione complessiva del proemio della *Cronografia*, è possibile ma tutt'altro che certa<sup>40</sup>. Ilse Rochow, oltre a contestare gli argomenti di Mango, ha addotto come dato fondamentale contro l'attribuzione a Giorgio Sincello le palesi differenze strutturali fra l'*Ecloga chronographica* e la *Cronografia*: lo schema cronologico, basato su dettagliate rubriche di datazione per ogni singolo anno, è secondo la Rochow una caratteristica peculiare della *Cronografia* dovuta a Teofane, o comunque ad un autore diverso da Giorgio Sincello<sup>41</sup>.

Una soluzione semplice ed economica per spiegare la presenza nella *Cronografia* di passi più verosimilmente attribuibili a Giorgio Sincello che a Teofane è stata recentemente proposta da James Howard-Johnston<sup>42</sup>. Lo studioso inglese ritiene infatti che Giorgio Sincello abbia fornito a Teofane le fonti che si era procurato per completare la propria cronaca e alcune sue annotazioni personali sul passato più recente, ma che il lavoro di selezione e assemblamento delle informazioni tratte da questo materiale, e pertanto l'effettiva composizione della cronaca, sia dovuto esclusivamente a Teofane. Anche Howard-Johnston indica nelle evidenti differenze riscontrabili fra l'*Ecloga chronographica* e la *Cronografia* – sia in termini di struttura che di contenuti – una prova concreta dell'infondatezza della teoria di Mango. Dal suo punto di vista, l'unico legame esistente fra Giorgio Sincello e la *Cronografia* risiede nel fatto che Teofane avrebbe utilizzato Giorgio quale fonte per l'ultima parte della sua cronaca.

L'attribuzione della *Cronografia* a Teofane Confessore è stata negata anche da Paul Speck, il quale ha proposto una ricostruzione affine a quella di Mango ma molto

---

sfasatura con il ciclo indizionale, che iniziava ugualmente il 1° settembre. Sull'era alessandrina e l'era bizantina cf. Grumel 1958, 95–97; Cosentino/Palumbo 1989, 752–755.

<sup>37</sup> In due passi della *Cronografia* (Teofane, *Cronografia*, 484,17 e 499,24) il monastero di San Caritone viene nominato prima di quello di San Saba, pur essendo un monastero minore.

<sup>38</sup> Teofane, *Cronografia*, 484,19.

<sup>39</sup> Si vedano ad esempio Čičurov 1981a; Turtledove 1982, xi-xii; Maisano 1994. Cf. inoltre Ševčenko 1992, 287–288, che, pur aderendo sostanzialmente alla teoria di Mango, ne mette in evidenza alcuni punti deboli.

<sup>40</sup> Kazhdan 1999, 217–218.

<sup>41</sup> Rochow 1991, 40. La stessa osservazione si trova anche in Maisano 1994, 281.

<sup>42</sup> Howard-Johnston 2010, 273–274.

più complessa. Lo studioso tedesco ha affrontato a più riprese la questione della composizione della *Cronografia*, sviluppando e riformulando di volta in volta la propria tesi<sup>43</sup>. Il quadro complessivo delle sue conclusioni si può riassumere come segue: la *Cronografia* non sarebbe altro che una raccolta (“Dossier”) di brani tratti da diverse fonti (esclusivamente scritte), non modificati e uniformati da un compilatore bensì conservati in forma di fascicoli, foglietti (“Zettel”), pezzi di papiro o pergamena, brandelli spesso mutili e dalla scrittura difficile a decifrarsi<sup>44</sup>. Tale “Dossier” non sarebbe stato pubblicato (ovvero trascritto in un codice) né da Giorgio Sincello né da Teofane, ma sarebbe rimasto sciolto almeno fino all’870. Lo stesso *Breviarium* del patriarca Niceforo non sarebbe un’opera autonoma ma una scelta di materiale estratto da questo “Dossier”, messo a disposizione di Niceforo da Giorgio Sincello: per una qualche ragione tale materiale non sarebbe poi più rientrato nella raccolta originale, e Giorgio o Teofane avrebbero ricolmato la lacuna lasciata con materiale diverso, cosa che spiegherebbe le differenze fra le due opere. In tale quadro la figura dell’autore scompare del tutto, dal momento che la composizione dell’opera consiste esclusivamente in una trascrizione pedissequa di altri testi, su supporti di diversa natura, tenuti insieme caoticamente. Risulta pertanto indifferente se a fare questo sia stato Giorgio Sincello o Teofane o entrambi o qualcun’altro.

Speck ha aperto anche un’altra questione, mettendo in dubbio l’identità dell’autore del prologo della *Cronografia*. Nel suo articolo intitolato “Der ‘zweite’ Theophanes”<sup>45</sup>, infatti, non solo nega l’identificazione dell’autore della cronaca con il santo confessore, ma ipotizza l’esistenza di un autore omonimo, un secondo Teofane appunto. Questi sarebbe stato un monaco (forse addirittura l’igumeno) del monastero di Megas Agros<sup>46</sup> prima dell’870, imparentato per via materna con l’imperatore Costantino VII Porfirogenito (905–959), e sarebbe da identificarsi con il Teofane di cui lo storico del X secolo Giuseppe Genesio menziona alcuni versi<sup>47</sup> e al quale sono attribuiti due epigrammi dell’*Antologia Palatina* (XV, 14 e 35). A questo Teofane, che nell’813 doveva avere più o meno vent’anni, Giorgio Sincello avrebbe affidato il suo “Dossier”. Egli avrebbe messo insieme l’opera solo molto più tardi, riordinando e copiando il cumulo di “foglietti” che gli erano stati consegnati. La confusione fra i due Teofane sarebbe dovuta all’*entourage* di Costantino VII, il quale avrebbe modificato il titolo e alcune parti della cronaca per ricondurla al santo confessore e sfruttare nella propria propa-

---

<sup>43</sup> I testi in cui è concentrata la parte più rilevante delle argomentazioni di Speck al riguardo sono le quattro monografie Speck 1978 (in particolare 389–397, “Abhang I: Die Quellen des Theophanes für die Jahre 780–802”), Speck 1981, Speck 1988 e Speck 2002 (in particolare 201–224, cap. IX, “Die Nachstelle im Dossier”).

<sup>44</sup> Speck 1988, 499 e sg.

<sup>45</sup> Speck 1994.

<sup>46</sup> Il monastero fondato da Teofane Confessore sul monte Sigriane, cf. Mango/Ševčenko 1973, 259–267.

<sup>47</sup> Giuseppe Genesio, *Sul regno degli imperatori*, 11,58–59.

ganda la discendenza da un santo letterato che si era battuto per il culto delle immagini. Anastasio Bibliotecario, che tradusse in latino la *Cronografia* e la incorporò nella propria *Chronographia tripertita*, ne avrebbe avuto a disposizione una versione non ancora manipolata, e ciò spiegherebbe le differenze fra la traduzione latina e il testo greco a noi pervenuto. Speck infine ritiene che il prologo della *Cronografia* non sia autentico bensì artefatto, un assemblaggio di passi scritti da Giorgio Sincello cuciti insieme dal secondo Teofane<sup>48</sup>.

La teoria di Speck ha trovato ancor meno seguito di quella di Mango. Dello studio tedesco è stato criticato essenzialmente il metodo, che lo porta a trarre conclusioni categoriche da elementi non sufficientemente probanti. Ralph-Johannes Lilie, ad esempio, dopo una puntuale disamina degli argomenti prodotti da Speck conclude che la sua tesi si basa su una lettura estremamente soggettiva delle fonti, che di fatto trasforma il problema in una questione di fede<sup>49</sup>. Questo vale non solo per la teoria dei due Teofane ma anche per quella del “Dossier”: con un’analisi ben ancorata al testo e ai dati storici, Lilie contesta la riduzione dell’autore della *Cronografia* a mero compilatore e afferma che è possibile che la cronaca abbia circolato quale “Dossier” di fonti in una fase iniziale, ma non nella forma e consistenza presupposte da Speck, e non fino alla seconda metà del IX secolo<sup>50</sup>. Una critica diversa è stata mossa invece da Wolfram Brandes<sup>51</sup>, il quale, nella sua recensione del volume *Das geteilte Dossier* (Speck 1988), nega la possibilità che il “Dossier” di Giorgio Sincello sia servito come modello per l’archetipo greco della *Cronografia* e per la traduzione latina di Anastasio, perché ciò sarebbe in contrasto con lo sviluppo delineato dallo *stemma codicum* di de Boor. Egli tuttavia ritiene che in una fase embrionale l’opera sia davvero circolata in forma non coesa e che l’ipotesi della lacuna creatasi con il prestito di parte del materiale a Niceforo sia una valida spiegazione delle differenze fra il *Breviarium* e la *Cronografia*.

Mango e Speck sono gli unici ad aver messo apertamente in discussione la tradizionale attribuzione della *Cronografia* a Teofane Confessore. I loro lavori, a dispetto del tono apodittico che li connota, non si sono rivelati risolutivi al riguardo, soprattutto a causa di alcune innegabili forzature alla base delle ricostruzioni proposte. Tuttavia essi hanno richiamato l’attenzione su dei nodi che non erano ancora stati affrontati criticamente prima, e sui quali anche il presente studio è volto a riflettere, nella fattispecie i criteri di utilizzo delle fonti da parte dell’autore della *Cronografia* e le concrete modalità di circolazione del materiale storiografico fra VII e VIII secolo. Entrambi hanno dunque contribuito ad avviare un dibattito più ampio su questo testo. In seguito, infatti, la tendenza generale è stata quella di accettare comunque

---

<sup>48</sup> L’ipotesi di un secondo Teofane era già stata avanzata nel 1980 da Timothy Duket nella sua tesi di dottorato, che però non è mai stata pubblicata, cf. Duket 1980.

<sup>49</sup> Lilie 1996, 381.

<sup>50</sup> Lilie 1996, 384–408.

<sup>51</sup> Brandes 1993/1994a.

per verificare le informazioni provenienti dal proemio e dalla tradizione manoscritta<sup>52</sup>, oppure di prescindere dall'identità dell'autore continuando per convenzione a chiamarlo Teofane, e di ragionare piuttosto sul contributo effettivo da questi apportato alla composizione dell'opera e sul suo modo di utilizzare e riprodurre le fonti che aveva a disposizione. Che l'autore sia Giorgio Sincello, Teofane Confessore, un secondo Teofane, o qualcun altro ancora, la domanda che numerosi studiosi si sono posti è se egli vada considerato un vero e proprio autore o un mero compilatore.

La seconda prospettiva emerge chiaramente dalla ricostruzione di Speck ed è implicita anche nella teoria di Mango. L'idea che l'autore della *Cronografia* non fosse altro che un compilatore privo di qualsiasi originalità era già stata avanzata da Ann Proudfoot nel suo studio sulle fonti di Teofane per la dinastia Eraclide<sup>53</sup>. La medesima conclusione è raggiunta da Michael Whitby<sup>54</sup>, secondo il quale c'è stata una minima operazione di "reworking" delle fonti, ma chi l'ha compiuta non è intervenuto a modificare la forma o i contenuti, né tantomeno i messaggi politico-religiosi che esse veicolavano, e non si può pertanto riconoscere una personalità autoriale dietro al testo della *Cronografia*, ma solo la mano di un redattore finale.

L'esatto contrario pensano quanti, vedendo nella *Cronografia* l'operato di un autore vero e proprio, hanno proposto riflessioni sulla sua tecnica letteraria e la sua posizione ideologica, sostenendo che i brani tratti dalle fonti sono stati sottoposti ad una riformulazione originale, spesso anche tendenziosa. Inevitabilmente i lavori che andrò ora a menzionare si concentrano piuttosto sulla prima parte della cronaca, le cui fonti ci sono pervenute, ma le considerazioni emerse sono presentate dagli autori come potenzialmente valide per l'intera opera, anche in assenza di un possibile riscontro diretto sulle fonti. Già Beck, nel celebre articolo in cui metteva in discussione la dicotomia fra storiografia e cronaca monastica postulata da Krumbacher, parlava di Teofane come di un autore che lascia trapelare nella sua opera le proprie posizioni, la propria visione politica, i propri legami sociali<sup>55</sup>. Fra quanti negano una trascrizione acritica delle fonti da parte di Teofane si collocano anche Lilie e Rochow<sup>56</sup>. Alcuni studi particolarmente approfonditi sulla tecnica letteraria di Teofane e il suo utilizzo delle fonti sono stati effettuati da Jakov Ljubarskij e Ivan Krivouchine, che hanno proposto analisi improntate alla tradizione narratologica della scuola russa<sup>57</sup>. Ljubarskij in particolare, attraverso un confronto fra la *Cronografia* e i testi di Teofilatto Simocatta, Procopio e Giovanni Malalas, ha individuato diversi metodi

---

<sup>52</sup> Talora la cosa è data per scontata, talora invece è dichiarata esplicitamente, come ad esempio in Yannopoulos 2000, 528.

<sup>53</sup> Proudfoot 1974, 367.

<sup>54</sup> Whitby 1982.

<sup>55</sup> Beck 1965, 194–195.

<sup>56</sup> Lilie 1996, 384–408 (che basa le proprie considerazioni su un confronto fra Teofane e Niceforo); Rochow 1991, 50–51; Rochow 1983.

<sup>57</sup> Ljubarskij 1984; Ljubarskij 1995; Krivouchine 1993.

utilizzati da Teofane nell'elaborare le fonti a sua disposizione, ed è giunto alla conclusione che il cronista crea nuovi testi a partire da elementi (notizie, fatti o singole frasi) preesistenti, e produce nuovi contesti con nuove connessioni, spesso distorcendo la realtà storica. Il fatto che talora egli riprenda letteralmente lunghi passi da altre opere non toglie nulla al risultato finale, che è un complessivo riarrangiamento della realtà basato sulle sue strutture mentali. Considerazioni simili sono state riproposte anche da Maisano, il quale riconosce nella *Cronografia* un sistema di *topoi* e *typoi* ricorrenti, una scansione regolare di luoghi comuni e figurazioni astratte che crea fra i diversi racconti una sostanziale unità di fondo. Come Ljubarskij, anche Maisano intravede dietro al montaggio dei brani copiati letteralmente (dalla selezione di tali brani all'ordine in cui vengono posti) il disegno narrativo dell'autore e la pregnanza ideologica di tale disegno, incentrata, come rivela la chiusa del proemio, sul motivo religioso<sup>58</sup>.

Accanto alle istanze religiose è stata messa in evidenza un'altra tematica fondamentale che rappresenta un *fil rouge* sotteso a tutta la costruzione della cronaca: la critica imperiale. Su questo tema si sono soffermati soprattutto Igor Čičurov, Roger Scott, Franz Tinnefeld. Quest'ultimo<sup>59</sup>, in particolare, ha messo in evidenza la stretta connessione fra l'aspetto politico e quello religioso: Teofane adotta tutte le armi della propaganda anti-iconoclasta e orienta in tal senso anche i *topoi* più tradizionali dello *psogos* anti-imperiale. Secondo Tinnefeld, Teofane arriva addirittura ad alterare il dato storico per sostenere la sua ideologia (ad esempio nella presentazione dell'usurpatore Artabaso quale ortodosso difensore della fede) ed estende la diffamazione alla vita privata degli imperatori, caricandola anche di una valenza teologica, spesso tramite il confronto con figure storiche o bibliche negative. Secondo Čičurov<sup>60</sup> la critica anti-imperiale è il compito fondamentale che il cronista si è posto nel rivedere tutta la tradizione storiografica a lui precedente, distaccandosi dalle tendenze delle proprie fonti anche mediante un'accorta selezione del materiale riportato. Čičurov esamina l'applicazione della critica imperiale da parte di Teofane agli imperatori dei secoli VII-IX, i quali vengono tutti misurati sull'immagine idealizzata di Costantino I e si allontanano irrimediabilmente dal paradigma dell'imperatore perfetto, che contempla come qualità principali l'ortodossia e la misericordia, mentre altre caratteristiche come abilità militare e capacità intellettuali vengono messe in secondo piano.

Anche Roger Scott<sup>61</sup> offre un'interpretazione dell'ideologia che permea la *Cronografia*. L'opera ha, a suo parere, un tema propagandistico ben preciso, incentrato sulla concezione tipicamente bizantina della consequenzialità fra la pietà degli imperatori e la fortuna del loro regno. Teofane userebbe quindi la storia come mezzo di persuasione religiosa, in quanto essa, per il disegno provvidenziale divino, prova

<sup>58</sup> Maisano 1994, 273–287.

<sup>59</sup> Tinnefeld 1971, 53–80.

<sup>60</sup> Čičurov 1981b; cf. Rochow 1985.

<sup>61</sup> Scott 1981. Cf. anche Scott 1994 e Scott 1996.

che la pietà è il prerequisito per il successo e viceversa. Anche Kazhdan<sup>62</sup>, oltre ad esprimere delle riserve sull'attribuzione della cronaca a Giorgio Sincello, asserisce che Teofane adattò le fonti da lui usate alla propria ideologia e il suo lavoro di copiatura non fu assolutamente meccanico bensì pensato e ben costruito. Kazhdan vede in Teofane un vero autore, anzi un innovatore del genere storiografico. Alla base della *Cronografia* vi è a suo avviso una concezione della storia totalmente nuova e tipicamente medievale: la mera giustapposizione degli eventi senza spiegazioni e nessi causali riflette l'idea che il motivo reale di tutto ciò che accade sia al di là di ogni comprensione umana e che lo storico debba perciò limitarsi ad annotare i fatti senza tentare di spiegarli.

Va menzionato infine Panayotis Yannopoulos, che esamina il rapporto di Teofane con le sue fonti da un punto di vista prettamente linguistico e ne ricava che Teofane è molto attento alla sintassi della fonte, ma meno alla grammatica<sup>63</sup>. Nella *Cronografia* si trovano desinenze popolari accanto a terminazioni dotte, reggenze che seguono le regole classiche accanto a strutture bizantine evolute. Yannopoulos nota che alcune divergenze sono probabilmente dovute al fatto che Teofane riscriveva a memoria, senza aver modo di correggere o riverificare sull'originale, o che usava un cattivo manoscritto, o anche che leggeva distrattamente. Nell'introduzione alla concordanza della *Cronografia* da lui curata con Bernard Coulie<sup>64</sup>, estende l'analisi all'intera cronaca e individua in essa delle fasi metodologicamente differenziate che rifletterebbero la tipologia di fonti che Teofane aveva a disposizione di volta in volta per i diversi periodi di cui trattava. L'estrema frammentarietà iniziale, che produce un assemblaggio di fonti difficilmente paragonabile ad un racconto storico, si va attenuando a partire dal regno di Leone I. Si riduce il numero di fonti a disposizione, i brani presi da ciascuna sono più lunghi e vengono rimaneggiati, tagliati, riadattati lasciando intravedere l'intervento del cronista. Dal regno di Leone IV il racconto di Teofane si fa più coeso e coerente, inizia a trasparire la personalità dell'autore. A partire dagli avvenimenti dell'VIII secolo si riscontra una certa uniformità morfo-sintattica nella lingua della cronaca, ed è forse da questo punto in poi che si può parlare di una lingua di Teofane non influenzata dal substrato testuale delle fonti, che può essere usata come riferimento per l'individuazione di spezzoni originali di Teofane anche nel resto dell'opera. Dal confronto puntuale fra la lingua di Teofane e quella delle sue fonti a noi pervenute, Yannopoulos conclude che Teofane mescola a suo piacimento la lingua della sua epoca con quella dell'epoca dei testi che ha consultato, a dispetto del rapporto di dipendenza sul piano contenutistico.

---

62 Kazhdan 1999, 224–234.

63 Yannopoulos 1996.

64 Yannopoulos 1998, xl–xlvii e xlvii–lv.

### 1.3 La fonte orientale della *Cronografia*

Come già osservato, il vuoto di fonti storiografiche in lingua greca nei quasi due secoli che separano Teofilatto Simocatta e Giorgio di Pisidia da Teofane e Niceforo fa sì che qualsiasi tentativo di *Quellenforschung* per questa parte della cronaca si collochi su un piano puramente ipotetico. Questo è vero soprattutto se si limita l'indagine all'ambito della produzione letteraria costantinopolitana. Ma da tempo ormai gli studiosi hanno realizzato che nella ricerca storica non si può prescindere dal carattere multietnico e poliglotta dell'impero bizantino. Non soltanto fonti in lingue diverse dal greco e dati provenienti dalle aree provinciali forniscono un apporto fondamentale alla ricostruzione di un quadro il più possibile completo degli sviluppi storici, ma si rivela anche indispensabile tenere conto della rete di comunicazioni, scambi, contaminazioni che un contesto culturalmente e linguisticamente così eterogeneo e magmatico doveva necessariamente produrre.

Alla luce di tali considerazioni e del fatto che, per il periodo di cui sopra, Teofane dispone comunque di informazioni, riguardanti in particolare le province orientali dell'impero e il califfato, non stupisce che abbia portato a risultati più concreti cercare le sue fonti altrove. Fin dal XVIII secolo l'attenzione degli studiosi si è rivolta al vicino oriente, indirizzata dalle affinità del testo teofaneo con le fonti di lingua araba. Le ipotesi si sono focalizzate concretamente sulla Siria, ma si è trattato inizialmente di osservazioni estemporanee, almeno fino allo studio fondamentale di Ernest Brooks<sup>65</sup>, il quale tentò per primo di rintracciare la fonte orientale di Teofane fra le cronache in lingua siriana, aprendo una via che sarà poi battuta da altri nel corso del Novecento. La maggior parte degli studi successivi, infatti, sono partiti dalle osservazioni basilari di Brooks e ne hanno seguito, approfondito o corretto le conclusioni, mantenendosi sempre nell'ottica di una genealogia delle fonti volta a ricostruire o identificare il testo o i testi orientali di cui Teofane avrebbe fatto uso.

Già nel XVIII secolo Johann Jacob Reiske (1716–1774), filologo classico e bizantino, pioniere dell'orientalistica, aveva formulato l'ipotesi che il racconto di Teofane sul profeta Muḥammad e il primo periodo islamico avesse alle spalle un fonte greco-siriano<sup>66</sup>. In un articolo successivo alla sua edizione critica della *Cronografia*, de Boor constata che i resoconti della conquista araba d'Egitto in Teofane e nelle due cronache siriane di Bar Hebraeus (1226–1286) e Michele il Siro (ca.1126–1199) lasciano intu-

<sup>65</sup> Brooks 1906.

<sup>66</sup> L'informazione ci è fornita un secolo più tardi da Karl Krumbacher nella sua storia della letteratura bizantina, Krumbacher 1897, I, 343: "Bezüglich der Abschnitte, welche von Mohamed und den nächsten Chalifen handeln, vermutet Reiske, dass sie auf eine syrisch-griechische Quelle zurückgehen; doch lässt sich auch hierüber nichts Genaueres feststellen". Nel riportare il medesimo passo, Lawrence Conrad dice di non essere riuscito a risalire alla citazione originale di Reiske (Conrad 1990, 5 n. 7). Suppongo che lo studioso ne abbia parlato nella propria corrispondenza, cf. Heidemann 2005, 153.

ire una comune derivazione, ma si limita alla constatazione delle affinità fra i tre testi, senza addentrarsi in ipotesi più approfondite sull'origine e la natura della presunta fonte comune<sup>67</sup>. Si spinge più avanti qualche anno dopo Theodor Nöldeke, integrando un'ipotesi di Theodor Mommsen. Quest'ultimo, nell'introduzione all'edizione di due cronache latine composte in Spagna nell'VIII secolo, da lui chiamate *Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica et Hispana*, sostiene che alla narrazione degli eventi orientali nei due testi latini e nelle cronache bizantine del IX secolo (ovvero Teofane e Niceforo) abbia contribuito una medesima fonte cronachistica araba<sup>68</sup>. Nöldeke, nella postfazione (*Epimetrum*) ai due testi, identifica invece tale fonte come l'opera di un autore miasfista che scriveva in Siria, non in siriano bensì in greco. Il primo a postulare una relazione fra la *Cronografia* e le cronache siriane sulla base di osservazioni linguistiche fu Julius Wellhausen<sup>69</sup>, il quale affermò che l'utilizzo di fonti siriane da parte di Teofane traspare dalla resa dei nomi arabi nella *Cronografia*, e fornì una lunga serie di esempi in cui la trascrizione di tali nomi nella cronaca rispecchierebbe, a suo avviso, il corrispettivo siriano.

Il primo lavoro significativo, che sia andato oltre il mero tratteggio di un'ipotesi, è il già citato articolo di Ernest Brooks del 1906, intitolato "The sources of Theophanes and the Syriac Chronicles". Già qualche anno prima, nell'introduzione all'edizione parziale della *Cronaca dell'846* da lui curata<sup>70</sup>, Brooks aveva affermato che tale cronaca doveva derivare da una fonte orientale utilizzata anche da Teofane e da Michele il Siro. Nello studio del 1906 approfondisce il confronto fra i tre testi, tracciando i rapporti di derivazione e dipendenza fra fonti in nostro possesso e fonti ipotetiche. La genealogia delle fonti da lui delineata si basa su alcune considerazioni preliminari:

- il nucleo originario della *Cronaca dell'846* deve essere stato composto nel 785 nel monastero di Qartamin (sulla base di una cronologia che arrivava fino al 728–730), e in seguito continuato fino all'846 con un elenco di califfi e patriarchi;
- tale nucleo originario non può essere esso stesso la fonte di Teofane e Michele, dal momento che i resoconti di questi ultimi sono spesso più dettagliati;
- le corrispondenze fra Teofane e Michele il Siro non vanno oltre l'anno 746, quindi entrambi, direttamente o indirettamente, avranno attinto ad una fonte che finiva in quest'anno o poco dopo.

---

<sup>67</sup> De Boor 1890, 303–304.

<sup>68</sup> *Cronaca del 741/Cronaca del 754*, 324: "Tenemus igitur chronicorum Arabum scriptorum saeculo octavo medio epitomen contaminatam et cum historiis Isidorianis et cum laterculo imperatoris Orientis. Ex iisdem chronicis conferenti patebit Byzantios scriptores saeculi octavi et noni Nicephorum et Theophanes ea sumpsisse, quae de regibus gestis arabum adferunt". Paralleli fra la *Cronaca del 741* e le fonti bizantine sono individuati anche da Dubler, cf. Dubler 1946.

<sup>69</sup> Wellhausen 1901, 445–447.

<sup>70</sup> Brooks 1897. Per un ragguglio su questa cronaca siriana anonima e sulla *Cronaca dell'819*, di cui si parlerà più avanti, cf. Hoyland 1997, 419–421.

A riprova della derivazione comune dei contenuti nelle tre cronache, Brooks mette a confronto alcuni passi paralleli tratti dai tre testi per farne vedere le chiare corrispondenze, cosa che nessuno studioso aveva ancora fatto. Quindi cerca di identificare con precisione la fonte comune vagliando le varie opere non pervenute di cui però abbiamo notizia per menzione indiretta. I nomi citati da Michele il Siro quali sue fonti si rivelano tutti da scartare: il patriarca miafisita Dionigi di Tel Maḥrē (818–845) e Ignazio di Melitene (m. 1095) scrivono più tardi di Teofane, mentre le cronache di Giacomo di Edessa (m. 708) e Giovanni di Litarba (VIII secolo) terminano troppo presto (rispettivamente 710<sup>71</sup> e 736). Escludendo che Michele il Siro abbia utilizzato una fonte così diffusamente senza menzionarla, Brooks ipotizza che vi abbia attinto indirettamente, trovandone degli estratti in quella che è la sua fonte principale per il periodo in questione, Dionigi di Tel Maḥrē. Della sua opera, per noi perduta, Michele riporta per intero il proemio, nel quale il patriarca elenca gli storici a lui precedenti che con il proprio lavoro si propone di continuare e integrare. Per esclusione Brooks arriva ad identificare la fonte comune con l'opera di Giovanni figlio di Samuele, autore non meglio noto, del quale si sa solamente che visse in Siria e si suppone che fosse miafisita e scrivesse in siriano. Pur ritenendo l'identificazione meno probabile, Brooks tuttavia non esclude nemmeno la perduta opera attribuita all'astrologo Teofilo di Edessa (695–785). Lo studioso scarta con fermezza l'ipotesi che Dionigi abbia attinto alla fonte a sua volta indirettamente o che l'abbia utilizzata senza però nominarla nella lista iniziale.

Brooks fa poi ulteriori ipotesi sul ramo della tradizione che porta dalla fonte comune alla cronaca di Teofane. L'ultima notizia di provenienza orientale che si trova nella *Cronografia* riguarda la persecuzione dei cristiani di Emesa ordinata dal califfo al-Maḥdī nel 780 [248], quindi Teofane deve aver tratto il materiale orientale da una fonte scritta intorno a questa data, probabilmente in greco e in ambienti melchiti piuttosto che miafisiti, come suggerisce anche il fatto che dal 742 al 756 la *Cronografia* fornisce la successione dei patriarchi melchiti di Antiochia. I frequenti riferimenti alla Palestina e Gerusalemme sembrano puntare alla Palestina quale luogo di produzione e secondo Brooks l'opera fu probabilmente portata a Costantinopoli dai monaci che fuggirono dopo la distruzione dei monasteri palestinesi ad opera dei musulmani nell'813.

Riassumendo, il quadro complessivo tratteggiato da Brooks è il seguente: vi sarebbe un nucleo originario scritto in siriano fra il 724 e il 731, al quale attinsero un monaco di Qartamin nel 785 (la cui cronologia poi continuata e arricchita diventerà la *Cronaca dell'846* giunta fino a noi) e Giovanni figlio di Samuele nel 746. Sull'opera di quest'ultimo si basarono il patriarca Dionigi di Tel Maḥrē, che fu a sua volta utilizzato da Michele il Siro, e un cronista melchita palestinese che scrisse in greco intorno al 780, al quale ha attinto Teofane.

---

71 Questa è la data fornita da Brooks, ma in realtà la cronaca di Giacomo di Edessa terminava nel 692.

Un'ulteriore importante considerazione sulla fonte comune è contenuta in un successivo articolo di Brooks<sup>72</sup>, nel quale lo studioso cerca di dimostrare che la notizia della spedizione siciliana personalmente condotta da Costantino IV per vendicare la morte del padre e domare la rivolta di Mizizio<sup>73</sup> non ha fondamento storico. Il resoconto più attendibile sarebbe quello riportato dal *Liber Pontificalis*, secondo cui la rivolta fu domata da forze occidentali di diversa provenienza. Sulla base di osservazioni di natura linguistica, Brooks sostiene che l'autore del 746 deve aver seguito in questo racconto una fonte greca, la quale era usata direttamente anche da Teofane; l'autore di tale fonte doveva scrivere non prima del 717 e la sua buona conoscenza degli affari interni arabi rende probabile che scrivesse o nei domini del califfo o in una zona di frontiera, cosa che spiegherebbe la sua ignoranza riguardo agli eventi di Sicilia. Probabilmente, trovando scritto che Costantino ebbe la meglio sull'usurpatore Mizizio, egli prese il dato alla lettera e ipotizzò che l'imperatore si fosse recato di persona in occidente.

Le conclusioni proposte da Brooks costituiscono il primo tentativo di fare luce sul processo di trasmissione di informazioni storiche che ha consentito all'autore della *Cronografia* di riportare nella propria opera materiale di provenienza orientale. Le sue ipotesi sono state in seguito riviste e modificate, anche alla luce di ulteriori testi dei quali egli non era ancora a conoscenza, la *Cronaca dell'819*, la *Cronaca del 1234* e il *Kitāb al-'unwān* di Agapio di Mabbug<sup>74</sup>. I suoi lavori, tuttavia, hanno il merito di aver segnato la via del confronto testuale quale strada maestra per l'indagine in questo ambito, e di aver messo precocemente in evidenza come la circolazione di materiale storico fra siriano e greco non sia stata monodirezionale, ma abbia coinvolto in uno scambio biunivoco fonti in entrambe le lingue.

Il consistente apporto di Brooks alla questione delle fonti orientali della *Cronografia* non riuscì a stimolare immediatamente l'interesse sull'argomento e nessuno, né fra i bizantinisti né fra i siriacisti, si dedicò in seguito alla prosecuzione della ricerca da lui iniziata. Bisognerà attendere la fine del secolo perché si producano nuove osservazioni al riguardo: gli interventi che si danno nel frattempo riprendono in maniera più o meno cursoria quanto era già stato osservato in precedenza o propongono variazioni sul tema senza spingersi più a fondo nell'indagine. Carl Becker è il primo, in una breve nota del 1912, ad affiancare Agapio a Teofane e Michele quale terzo testimone della fonte comune, e ad esprimersi nettamente in favore dell'identificazione di questa con l'opera storica di Teofilo di Edessa, che Agapio dice espressamente di aver utilizzato<sup>75</sup>. Nello stesso anno anche Norman

<sup>72</sup> Brooks 1908.

<sup>73</sup> Cf. Teofane, *Cronografia*, 351,14–352,9 (AM 6160).

<sup>74</sup> Sulla *Cronaca del 1234*, cf. Weltecke 2009. Su Agapio di Mabbug, autore arabo-cristiano melchita del X secolo, si veda l'introduzione alla traduzione italiana della sua cronaca, Pirrone 2013.

<sup>75</sup> Becker 1912.

Baynes parla di una fonte comune a Teofane e Agapio ma senza formulare ipotesi di identificazione<sup>76</sup>.

L'argomento viene ripreso solo cinquant'anni più tardi da Nina Pigulevskaya in un breve contributo sui rapporti fra la storiografia bizantina in lingua greca e quella in lingua siriana<sup>77</sup>. La studiosa russa parla di possibili fonti comuni a Teofane e alla cronaca dello pseudo-Dionigi di Tel Maḥrē<sup>78</sup>, ma fa unicamente riferimento ad una breve cronaca annalistica, della quale non specifica né la lingua né l'origine. Per il racconto sulla vita del Profeta, inoltre, ipotizza una comune fonte narrativa, alla quale risalirebbe l'errore cronologico di otto anni riscontrabile in entrambi i testi. Qualche anno più tardi anche Ann Proudfoot riprenderà la questione, nel suo già menzionato lavoro sulle fonti di Teofane per la dinastia eraclide<sup>79</sup>. A suo avviso, per il periodo compreso fra il 641 e il 668<sup>80</sup>, Teofane doveva avere a disposizione come unica fonte una cronaca greco-sira strutturata in brevi note anno per anno, ma non fa ipotesi sul preciso luogo di origine di questo testo, né sulle modalità della sua trasmissione in ambito costantinopolitano. Afferma tuttavia che esso sarebbe arrivato per vie indipendenti, tramite diversi intermediari, a Michele il Siro, Elia di Nisibi e all'autore della *Cronaca di Zuqnin*. La Proudfoot parla di un'unica tradizione cronachistica, sostenendo che, per quanto possa sembrare un'operazione artificiosa postulare l'esistenza di un solo filone di trasmissione delle informazioni, soprattutto viste le divergenze talora riscontrabili, questo è il quadro che emerge dal confronto fra i testi<sup>81</sup>.

Nel complesso della sua teoria sulla composizione della *Cronografia*, Speck spiega anche la provenienza del materiale di origine orientale, fornendo una ricostruzione che si distacca da quella di Brooks. Gli studi di riferimento sono quelli già menzionati in precedenza, ma l'argomentazione più estesa si trova nelle pagine della monografia *Das geteilte Dossier*<sup>82</sup>. Proprio il "Dossier" raccolto da Giorgio Sincello sarebbe, secondo Speck, la fonte comune che soggiace tanto alla *Cronografia* quanto alle varie cronache siriane e ne spiega le somiglianze. Lo studioso sostiene che la

<sup>76</sup> Baynes 1912, 293–294.

<sup>77</sup> Pigulevskaya 1967.

<sup>78</sup> Da non confondersi con la già citata *Storia* del patriarca Dionigi di Tel Maḥrē, che non ci è pervenuta. Alla cronaca dello pseudo-Dionigi si farà qui riferimento con il titolo meno equivoco di *Cronaca di Zuqnin*, cf. Witakowski 1987; Witakowski 1991; Harrak 1999; Wood 2011.

<sup>79</sup> Proudfoot 1974.

<sup>80</sup> Rispettivamente, l'anno in cui avrebbe avuto termine il testo annalistico indipendente postulato dalla Proudfoot come principale fonte di Teofane per il regno di Eraclio, e l'anno in cui avrebbe avuto inizio la fonte costantinopolitana utilizzata anche dal patriarca Niceforo (il cui testo, dice la studiosa, non porta alcuna traccia di legami con le fonti siriane).

<sup>81</sup> Confronto del quale però la studiosa non fornisce alcun esempio, limitandosi a citare in sintesi il contenuto delle fonti. Le cronache orientali che a suo avviso rispecchiano la medesima tradizione di Teofane sono la *Cronaca dell'819*, la *Cronaca di Zuqnin*, la cronaca di Elia di Nisibi, la cronaca di Agapio di Mabbug, la cronaca di Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*.

<sup>82</sup> Speck 1988, 165–171; 185–187; 499 e sgg.

fonte comune orientale doveva essere scritta in greco, e aggiunge poi che determinati aspetti della tradizione manoscritta della *Cronografia* dimostrano con certezza che tale modello greco doveva essere proprio la raccolta di materiale messa insieme da Giorgio Sincello. Il fatto che il racconto di Teofane sia in alcuni punti più breve, meno dettagliato o cronologicamente errato rispetto a quelli delle cronache siriane si spiegherebbe banalmente con aggiunte posteriori alla versione siriana da un lato, dall'altro con mutilazioni e danneggiamenti subiti dal "Dossier" nel ramo bizantino della tradizione. Lo studioso tedesco ipotizza addirittura – per giustificare la presenza nella *Cronografia* e nel *Breviarium* di notizie assenti nelle cronache siriane – l'esistenza di un secondo "Dossier", raccolto da Giorgio Sincello a Costantinopoli ad integrazione del primo, grossa parte del quale era andata perduta nel viaggio dalla Palestina alla capitale. Speck dichiara apertamente di aver preso in esame per le sue osservazioni solamente le due cronache siriane maggiori (la *Cronaca del 1234* e Michele il Siro) in traduzione e di non avere i mezzi e le competenze linguistiche per condurre un'approfondita analisi comparativa dei passi paralleli in Teofane e nelle fonti orientali. La sua conclusione dunque ha piuttosto l'aria di un'intuizione: in più punti lo studioso fa riferimento a "chiari indizi" o "determinati aspetti" che non vengono però chiariti specificamente o, se lo sono, non risultano alla fine probanti.

#### 1.4 Teofilo di Edessa e la storiografia siriana fra VII e VIII secolo

Come accennato sopra, il nome di Teofilo di Edessa quale potenziale autore della fonte condivisa da Teofane e Michele il Siro era già stato fatto da Brooks, e sostenuto poi più decisamente da Becker sulla base delle somiglianze riscontrabili anche nella cronaca di Agapio di Mabbug. Più di recente tale identificazione è stata riproposta da Lawrence Conrad, che ha ripreso e approfondito lo studio di Brooks includendo nella sua analisi anche la *Cronaca del 1234* (che, come Michele il Siro, attinge a Dionigi di Tel Maḥrē) e il *Kitāb al-'unwān* di Agapio (nel quale Teofilo di Edessa è citato esplicitamente quale fonte).

Conrad si è concentrato dapprima sulla presenza di materiale di origine islamica nella *Cronografia* di Teofane<sup>83</sup>, con un'indagine nella quale dedica ampio spazio anche a considerazioni sul ruolo di tramite fra la sfera araba e quella greca svolto dai testi storiografici siriani. Lo studioso prende le mosse dalla ricostruzione di Brooks, ma ritiene che questi non abbia tenuto abbastanza conto del carattere poliglotta degli ambienti intellettuali di Siria fra VII e IX secolo, il quale impone di sfumare la distinzione fra fonti orientali siriane e fonti occidentali greche, vista l'eterogeneità della produzione culturale del tempo. Considerando che non vi sono testi greci anteriori alla *Cronografia* che possano aver trasmesso a Teofane il materiale proveniente dalla

---

83 Conrad 1990.

tradizione islamica<sup>84</sup>, deve essere per forza di cose la *Cronografia* stessa il punto di ingresso di questo materiale nella tradizione bizantina, tramite una fonte orientale. Conrad suppone che narrazioni provenienti dalla nascente tradizione letteraria islamica siano state incorporate in scritti storici cristiani in lingua siriana nel corso dell’VIII secolo:

The method by which these materials were transmitted to Theophanes is difficult to demonstrate conclusively. But there are very strong indications that Arabic narratives from the Islamic literary tradition were incorporated into Syriac Christian historical writing in the course of the eighth century. This was the period in which the Arabic language was beginning to assume an important role in the culture and literature of the Melkite community. It is probably among these Christians, increasingly exposed to the language and emerging historical writings of the Arab conquerors, yet still in close contact with the Greek heritage, that we should expect the appearance of the elusive Eastern Source – a Greek version of a history containing materials from both the Christian and Muslim traditions.

È in questo studio di Conrad che si delinea concretamente la teoria della “Syriac Common Source”, la fonte utilizzata da Dionigi di Tel Maḥrē e Agapio di Mabbug, della quale la fonte orientale di Teofane (o “Eastern Source”) sarebbe la traduzione greca. Nonostante qualche pagina prima Conrad sembri lasciare aperta la possibilità di una molteplicità di fonti condivise<sup>85</sup>, la sua ricostruzione finale contempla un unico testo originario e nelle conclusioni esso viene esplicitamente identificato con l’opera di Teofilo di Edessa:

Brooks suggested that the author was either a certain John, son of Samuel, about whom practically nothing is known, or less likely, Theophilus of Edessa, the Maronite historian and Syriac translator of Homer. In light of evidence in *Kitāb al-‘unwān* of Agapius (d. ca. 950), still unpublished when Brooks wrote, it now appears that Theophilus is the more likely candidate<sup>86</sup>.

Tale posizione è riaffermata da Conrad in un successivo saggio di critica delle fonti, nel quale lo studioso propone una nuova ricostruzione dei rapporti di parentela fra i testi coinvolti, integrando e in parte modificando lo schema di trasmissione delineato da Brooks<sup>87</sup>. Tale ricostruzione è basata sull’analisi comparativa del medesimo episodio – la presa dell’isola di Arwād da parte dell’esercito musulmano nel 649/650 – nelle fonti islamiche e in quelle cristiane. Fra le fonti cristiane Conrad prende in esame la *Cronaca del 1234*, Michele il Siro, Agapio di Mabbug e la *Cronografia* di Teofane.

<sup>84</sup> Nel suo studio Conrad prende in esame tre nuclei narrativi che provengono secondo lui dalla tradizione araba: la genealogia delle tribù arabe, la biografia del profeta Muḥammad e la battaglia di Mu’ta (Conrad 1990, 11–26).

<sup>85</sup> Conrad 1990, 37: “And although Theophanes undoubtedly knew only some Greek form of this source, the work itself (assuming that it was only one), must be sought elsewhere”.

<sup>86</sup> Conrad 1990, 43.

<sup>87</sup> Conrad 1992.

Nella *Cronaca del 1234* individua tre strati compositivi: un testo originario composto ad Edessa intorno al 1150<sup>88</sup> sarebbe stato espanso da un primo continuatore nel 1204 e poi una seconda volta trent'anni dopo. La fonte principale dell'anonimo edesseno per il primo periodo islamico è l'opera storica del patriarca giacobita Dionigi di Tel Maḥrē, che trattava gli eventi dal 582 all'842<sup>89</sup>. Quest'opera perduta è la principale fonte anche per Michele il Siro, il cui resoconto sulla conquista di Arwād è però più sintetico rispetto a quello della *Cronaca del 1234*. La corrispondenza quasi letterale fra quest'ultima e la narrazione di Agapio rivela non solo che Agapio ha attinto alla medesima fonte, ma anche che, come l'anonimo edesseno, ne riporta i contenuti più fedelmente rispetto a Michele, il quale invece restringe drasticamente. Il passaggio delle informazioni gravita intorno alla città di Edessa: il nucleo originario della *Cronaca del 1234* sarebbe stato composto ad Edessa, il patriarca Dionigi era originario di Edessa e Mabbug ne dista solo un centinaio di chilometri. Teofilo di Edessa e la sua cronaca si inseriscono perfettamente nel quadro: sia Agapio che Dionigi lo citano infatti espressamente fra le proprie fonti per il periodo omayyade. La narrazione sulla presa di Arwād proverrebbe dunque da Teofilo di Edessa, al quale Agapio avrebbe attinto direttamente, mentre Michele il Siro e l'anonimo edesseno del 1150 tramite la loro fonte comune, Dionigi di Tel Maḥrē.

Il confronto con la narrazione della presa di Arwād nella *Cronografia* completa la ricostruzione di questo circuito di “trasmissione interculturale”. Il racconto di Teofane aderisce a quello dell'anonimo edesseno del 1150 e lo conferma quale testimone più fedele di Teofilo, da preferirsi ad Agapio in caso di discrepanza fra i due. Si riscontrano tuttavia delle fondamentali differenze, all'inizio e alla fine della narrazione teofanea, che non sono imputabili ad errori nei manoscritti o interpolazioni casuali. Si tratta, secondo Conrad, di un consapevole inserimento di informazioni ulteriori che va attribuito a chi ha tradotto l'opera di Teofilo di Edessa dal siriano al greco: la “Eastern Source” di Teofane non sarebbe dunque soltanto una traduzione e continuazione dell'opera di Teofilo fino all'anno 780, bensì una sua versione rielaborata e arricchita<sup>90</sup>. Conrad concorda con Brooks nel collocare tale passaggio di traduzione-integrazione intorno al 780 e nell'attribuirlo ad un monaco melchita, ma ne contesta la collocazione palestinese. La Terra Santa era un luogo di centrale interesse per qualsiasi cristiano, il fatto che vengano riportati con frequenza avvenimenti ad essa relativi non implica pertanto che fosse il luogo d'origine di chi scriveva. Al contrario sarebbero più significativi in questo senso i frequenti riferimenti alla Siria del nord e il particolare interesse per l'area di Emesa riscontrabile in più passi della *Cronografia*. Anche il racconto della conquista di Arwād porta dei dettagli che solo una persona ben informata su fatti e avvenimenti della Siria del nord poteva aggiun-

<sup>88</sup> Il cui autore viene chiamato da Conrad “l'anonimo edesseno”.

<sup>89</sup> Sulla vita e l'opera di Dionigi di Tel Maḥrē si veda Abramowski 1940.

<sup>90</sup> Conrad 1992, 336.

gere alla narrazione di Teofilo. Dalla regione di Emesa, dunque, proverrebbe la traduzione-continuazione dell'opera di Teofilo che servì poi da fonte di base all'autore della *Cronografia* per il primo periodo islamico.

Da questa ricostruzione Conrad trae una pesante conclusione sulla tradizione storiografica cristiana orientale fra VII e VIII secolo, postulando una situazione di scarsità di fonti simile a quella dei "secoli bui" bizantini:

It has often been noted that Byzantine historiography for the period beginning with the Arab conquests is extremely sparse, and a similar picture now emerges in the Syriac and Christian Arabic traditions, in which the apparent wealth of material on the seventh-century Near East seems likely to consist in large part of extracts from a single source, the chronicle of Theophilus<sup>91</sup>.

I lavori di Conrad costituiscono un capitolo fondamentale nell'indagine sul legame fra la *Cronografia* di Teofane Confessore e le cronache siriane, in quanto forniscono per primi un esame approfondito e ancorato all'analisi testuale. Le sue pubblicazioni hanno aperto un nuovo percorso di ricerca, inaugurando l'indagine sui rapporti fra storiografia araba, siriana e greca fra VII e VIII secolo, e stimolando l'interesse degli studiosi per quelli che egli ha definito fenomeni di "intercultural transmission". La convinzione con cui egli propone la "teoria di Teofilo di Edessa" è controbilanciata dal riconoscimento, più volte espresso, della necessità di ulteriori studi che ne confermino la validità<sup>92</sup>. Nonostante ciò, la sua ricostruzione è stata generalmente accolta quale parola definitiva sull'argomento più che quale ipotesi di lavoro, e importanti contributi successivi si basano su di essa.

L'identificazione della "Eastern Source" di Teofane con la traduzione-continuazione greca di una "Syriac Common Source", e l'attribuzione di quest'ultima a Teofilo di Edessa, sono accolte ad esempio da Mango e si sposano perfettamente con la sua attribuzione della *Cronografia* a Giorgio Sincello, il quale avrebbe avuto facile accesso a fonti siriane durante il suo soggiorno in Palestina<sup>93</sup>. Conseguentemente, nella tra-

---

<sup>91</sup> Conrad 1992, 348.

<sup>92</sup> Conrad 1992, 347: "While it would obviously require further studies to establish the extent to which these patterns apply more generally to the overall transmission of Theophilus' chronicle, the following may for the time being be taken as suggestive of the features that may prove to be of broader validity"; 348: "For research into the history of this period, then, an item of very high priority must be to isolate all the materials that originate in this lost source, not only to allow for further work on Theophilus himself, but also to determine the quantity, origins, and historical value of the material that derives from seventh-, eighth- and ninth-century Syriac, Greek and Arabic sources and authorities other than Theophilus".

<sup>93</sup> Mango/Scott 1997, lxxxii-lxxxiii: "There can be little doubt that the source used by Theophanes (for the sake of simplicity we shall speak of a single source, although there may have been more than one), was a Greek translation of a chronicle written in Syriac. [...] Theophilus of Edessa, who is specifically mentioned as a source by Agapios of Membidj (whose work belongs to the same nexus of sources), is a more attractive candidate".

duzione Mango/Scott della *Cronografia* i presunti “Eastern passages” sono messi in evidenza con un carattere differente, sulla base dei paralleli riscontrabili con le cronache siriane sopra menzionate. La ricostruzione di Conrad viene riproposta anche nei Prolegomena della PMBZ, che contengono un capitolo dedicato alla “gemeine Vorlage” di Teofane e delle fonti orientali<sup>94</sup>.

Ma sono soprattutto le pubblicazioni di Robert Hoyland ad aver contribuito a fondere la “teoria di Teofilo di Edessa” quale un dato praticamente accertato. Se in un primo contributo intitolato “Arabic, Syriac and Greek Historiography in the first Abbasid century: an inquiry into inter-cultural traffic” aveva proposto una visione più sfumata del rapporto fra Teofane e la fonte siriana comune<sup>95</sup>, nella sua importante rassegna delle testimonianze non islamiche sull’Islam nascente Hoyland propone una ricostruzione ipotetica dei contenuti della “Syriac Common Source” sulla base delle corrispondenze fra Teofane, Michele il Siro, Agapio e la *Cronaca del 1234*<sup>96</sup>. In una pubblicazione più recente, intitolata *Theophilus of Edessa’s Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*<sup>97</sup>, fornisce una traduzione inglese dei passaggi paralleli nei quattro testi, mettendo così a disposizione degli studiosi in un unico volume tutto il materiale potenzialmente proveniente dalla perduta cronaca di Teofilo di Edessa. Fra i testi che conterrebbero materiale derivante dall’opera di Teofilo (i “Theophilus’ dependants”) Hoyland include anche le due cronache latine pubblicate da Mommsen cui si è accennato sopra<sup>98</sup> e la *Cronaca di Seert*, un testo siro-orientale anonimo scritto in arabo fra il X e l’XI secolo<sup>99</sup>.

Nell’introduzione al volume, Hoyland fa alcune doverose precisazioni. Sottolinea che utilizzando il termine “Theophilus’ dependants” non vuole dare ad intendere che questi autori abbiano riprodotto Teofilo pedissequamente, perché anzi risulta chiaro che sia Teofane che Dionigi e Agapio hanno liberamente rielaborato, accorciato e talora anche arricchito la fonte condivisa. Egli inoltre si sofferma su alcuni

---

**94** Lilie 1998, 233: “Festzuhalten bleibt damit, daß Theophanes für den größeren Teil des siebten Jahrhunderts und für die folgende Zeit bis etwa 750 eine allem Anschein nach syrischsprachige Vorlage benutzt hat, die nach 750 und mit größter Wahrscheinlichkeit vor 785 entstanden und wahrscheinlich, wenn auch nicht völlig sicher, dem syrischen Astronomen und Geschichtsschreiber Theophilus von Edessa zuzuschreiben ist”.

**95** Hoyland 1991, 230: “One might, then, conclude that Theophanes made use of the work of a West Syrian Chronicler, writing at around 780, who had Theophilus at his disposal, but who reworked it thoroughly and blended it with new material drawn from Arabic, Syriac and Greek traditions”.

**96** Hoyland 1997, 631–671.

**97** Hoyland 2011.

**98** Ovvero la *Cronaca del 741*, detta anche *Cronaca Bizantino-Araba*, e la *Cronaca del 754*, detta anche *Cronaca Ispanica*. Ritenendole entrambe continuazioni della cronaca di Isidoro di Siviglia, Mommsen le ha pubblicate unitamente, in due colonne parallele, sotto il titolo *Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica et Hispana*. Nella successiva edizione di Juan Gil i due testi sono invece stampati separatamente.

**99** Sul quale si veda Wood 2013.

nodi che ancora rimangono da sciogliere, come ad esempio la natura e l'estensione complessiva della cronaca di Teofilo e le fonti da lui utilizzate. Su quest'ultimo punto in particolare, Hoyland produce alcune osservazioni che per sua stessa ammissione aprono prospettive differenti. Il materiale condiviso dai "Theophilus' dependants" è infatti alquanto eterogeneo e affianca a notizie di ambito prettamente bizantino informazioni di più probabile origine musulmana<sup>100</sup>. Per le prime Hoyland avanza l'ipotesi che Teofilo avesse a disposizione una cronaca bizantina e arriva a prendere in considerazione l'idea che Teofane vi abbia avuto accesso indipendentemente da Teofilo, o che essa sia da identificarsi con la "Eastern Source" di Teofane<sup>101</sup>. In relazione al materiale islamico, invece, Hoyland punta l'attenzione sulle informazioni che i "Theophilus' dependants" condividono con la *Cronaca dell'819* per il periodo che va fino al 730. Hoyland colloca la composizione della *Cronaca dell'819* nel monastero di Qartamin e concorda con Brooks nell'attribuire al cronista anonimo e a Teofilo l'utilizzo di una cronologia siriana piuttosto sintetica, concentrata su eventi interni al califfato e fenomeni naturali, che si arrestava nel 730<sup>102</sup>. Osserva poi che il materiale di origine islamica nei "Theophilus' dependants" è piuttosto sintetico e disconnesso fino al 743 mentre dal 743 in poi si compone di una narrazione più coesa, estesa e dettagliata. Se questa seconda parte, relativa all'ascesa al potere dell'ultimo sorvano omayyade e alla rivoluzione addaside, è da attribuirsi di sicuro alla mano di Teofilo, che fu testimone oculare di tali eventi<sup>103</sup>, quanto viene prima poteva derivare da una fonte musulmana o anche da una fonte cristiana che aveva raccolto informazioni trasmesse oralmente<sup>104</sup>.

Hoyland dunque presenta un quadro ben più ricco di sfumature e di incognite rispetto a quello proposto da Conrad, e fornisce inoltre un accurato apparato di note alla traduzione, nel quale precisa di volta in volta quali passaggi potrebbero non derivare dalla cronaca di Teofilo. Il volume, tuttavia, rimane comunque imperniato sulla teoria di base di una fonte siriana comune, da attribuirsi a Teofilo di Edessa, giunta a Teofane tramite una traduzione greca estesa e ampliata, teoria che Hoyland ritiene alla fine più probabile delle altre da lui ventilate nell'introduzione. È pertanto inevitabile che, nonostante i moniti dell'autore, questa raccolta di materiale venga di fatto

---

**100** Prima di Hoyland, già Brandes si era interrogato sulle possibili fonti utilizzate da Teofilo, constatando la diversa natura delle informazioni che Teofane condivide con le cronache siriane, cf. Brandes 2009. Anche nel saggio di Brandes, Teofilo è accreditato praticamente quale fonte unica della *Cronografia* per le informazioni relative alle origini dell'Islam e al primo secolo del califfato.

**101** Hoyland 2011, 23–26.

**102** La *Cronaca dell'819* era ancora inedita al tempo di Brooks. La *Cronaca dell'846* dipende in larga parte da essa e per il periodo di nostro interesse presenta solo poche notizie aggiuntive. Su entrambe cf. Hoyland 1997, 419–421.

**103** Come rivela la nota inserita da Agapio nel mezzo della narrazione, vedi infra.

**104** Hoyland 2011, 26–29.

utilizzata come fosse una collezione dei frammenti della perduta opera di Teofilo di Edessa<sup>105</sup>.

Il credito incondizionato che è stato dato alla ricostruzione di Conrad risulta evidente in alcune recenti pubblicazioni. Nella prefazione alla traduzione italiana del *Kitāb al-‘unwān* di Agapio da poco apparsa, ad esempio, viene sottolineata l'importanza di questo testo quale testimone di fonti e tradizioni storiografiche altrimenti perdute, sia arabe che greche e siriane, e fra queste l'opera di Teofilo riceve particolare attenzione<sup>106</sup>. La teoria del “circuito di Teofilo di Edessa”, inoltre, influenza pesantemente il bilancio delle fonti relative al VII secolo proposto da James Howard-Johnston nel volume già più volte citato. Il capitolo settimo, che porta il generico titolo “Later Historians: The West Syrian Tradition”<sup>107</sup>, è in realtà interamente dedicato alla cronaca perduta di Teofilo, la quale viene passata criticamente al vaglio al pari delle altre fonti per il VII secolo prese in esame dallo studioso, sulla base di quelle che ne sono ritenute le testimonianze indirette. Di fatto, nello studio di Howard-Johnston, tutta la tradizione storiografica siro-occidentale è ricondotta a questa unica fonte.

L'opera di Teofilo, poi, è stata presa in considerazione quale importante veicolo di trasmissione di materiale arabo in ambienti cristiani in due recenti contributi sulla storiografia islamica delle origini.

## 1.5 Teofane, Teofilo e la prima storiografia islamica

Come si è già avuto modo di dire, Conrad stesso è giunto a formulare la “teoria di Teofilo di Edessa” partendo dalla constatazione della presenza di materiale di chiara origine islamica nella *Cronografia* di Teofane. Anche in questo i suoi lavori sono stati determinanti, in quanto hanno definitivamente dimostrato che i resoconti sulle origini dell'Islam e sulla nascita dello stato musulmano che si trovano nelle fonti cristiane sono intrisi di elementi provenienti dalla tradizione islamica stessa. Le fonti cristiane, pertanto, non possono essere considerate come testimoni totalmente indipendenti o “esterni”, assunto che invece è alla base di alcuni importanti e discussi studi sulla prima storia islamica quale quello di Patricia Crone e Michael Cook<sup>108</sup>. Da un lato questo comporta la necessità di un certo giudizio nell'utilizzo delle fonti cristiane per la storia dell'Islam, in quanto le informazioni da esse fornite non sono necessariamente neutrali – e quindi più “genuine”, come ci si aspetterebbe – bensì possono riflettere le

---

**105** Si veda anche il contributo di Hoyland (“Theophanes, Agapius and Theophilus”) negli atti del convegno su Teofane tenutosi a Parigi il 14 e 15 settembre 2012, di prossima pubblicazione (Montinaro/Jankowiak 2014).

**106** Pirrone 2013, 7–9.

**107** Howard-Johnston 2010, 192–236.

**108** Crone/Cook 1977.

stesse ricostruzioni di parte proposte dalla tradizione islamica<sup>109</sup>. Dall'altro lato però si aprono nuove prospettive di indagine per la storia della storiografia islamica, le cui origini sono oggetto di un dibattito in cui si contrappongono posizioni anche molto differenti.

Le prime opere storiografiche islamiche che ci sono pervenute risalgono infatti alla seconda metà dell'VIII secolo o alla prima del IX<sup>110</sup>, dunque già all'età abbaside. Conosciamo i nomi di importanti storici di età omayyade, come Ibn al-Zubayr (m. 713), al-Zuhrī (m. 741) e Ibn Ishāq (m. 761), i quali tuttavia non ci consentono di risalire oltre la prima metà dell'VIII secolo. Le loro opere sono largamente citate, talora interamente riprese, da autori successivi, ma non ne abbiamo conoscenza diretta<sup>111</sup>. La produzione storiografica del primo secolo dell'Egira, dunque, è avvolta nella nebbia. Di fatto non solo non possediamo testi coevi alla nascita e al primo sviluppo della comunità islamica, ma non siamo nemmeno in grado di pronunciarci sulla natura di tale tradizione storiografica delle origini, e sulle sue modalità di trasmissione. Ciò ha posto innanzitutto il problema dell'affidabilità delle fonti storiche islamiche che ci sono pervenute. La loro distanza cronologica dai fatti narrati e il fatto che siano il prodotto di un'età politica successiva ha indotto alcuni studiosi – fra cui i già citati Crone e Cook, ma anche John Wansbrough e, in maniera più moderata, Albrecht Noth – a metterne in discussione l'attendibilità e l'obiettività, e a ridimensionare radicalmente il loro valore per la ricostruzione evenemenziale della storia islamica delle origini. Ma il dibattito si è concentrato anche sulla genesi stessa della storiografia islamica, in particolare sul rapporto fra oralità e scrittura, sulla continuità della trasmissione e sulla questione della prima fissazione scritta delle tradizioni storiografiche<sup>112</sup>.

Comprendibilmente, la presenza di materiale proveniente dalla tradizione islamica nelle fonti cristiane si rivela un elemento di estrema importanza su questo fronte e ha di fatto aperto un nuovo percorso di ricerca che comincia ora a dare i suoi frutti. Due importanti pubblicazioni al riguardo provano che la “teoria di Teofilo di Edessa” ha avuto un forte impatto anche qui. Recentemente, Antoine Borrut ha proposto un approfondito studio delle tracce lasciate dalla produzione storiografica di età omayyade nei testi più tardi, con l'intento di ricostruire quella che doveva essere

**109** Come già sostenuto anche da Donner, cf. Donner 1981, 144.

**110** Ad esempio le opere di al-Wāqidi (748–822), Ibn Khayāt (777–854) e Ibn 'Abd al-Ḥakam (803–871).

**111** Per una panoramica più esaustiva su quelli che Chase Robinson ha definito “the historians of the formative period” si rimanda alla sintesi di Robinson stesso sulla storiografia islamica (Robinson 2003).

**112** Crone/Cook 1997; Crone 1980; Crone 1987; Wansbrough 1978; Noth 1994. Si sono accennati qui solamente i nomi di alcuni dei protagonisti del dibattito suscitato dal cosiddetto “approccio scettico” alle fonti islamiche. Una presentazione più articolata della problematica, con relativi riferimenti bibliografici, si può trovare nei capitoli introduttivi degli studi di Fred Donner (Donner 1998, 1–25), Marco Di Branco (Di Branco 2009, 15–24) e Antoine Borrut (Borrut 2011, 1–10), studi che offrono proposte per un superamento della prospettiva scettica.

la prospettiva siriana della storia del primo secolo dell'Egira. Borrut prende in esame anche le attestazioni di materiale di origine islamica in testi storiografici greci, siriaci, armeni e arabo-cristiani, mettendo in luce l'importanza delle fonti cristiane in quanto testimoni di filoni della tradizione islamica di età omayyade obliterati nelle successive fasi di riscrittura e rielaborazione di età abbaside<sup>113</sup>. Lo studioso basa la sua analisi delle fonti cristiane sull'individuazione di diversi "circuiti" di trasmissione delle informazioni, ed è precisamente in questo contesto che conia l'espressione "circuito di Teofilo di Edessa", volta ad indicare l'insieme dei testi che avrebbero attinto alla "Syriac Common Source", la cui identificazione con Teofilo di Edessa è detta ampiamente dimostrata dai lavori di Conrad e Hoyland, e ulteriormente corroborata dal suo studio.

Sulla ricerca di rami perduti della primissima storiografia islamica si concentra anche il più recente lavoro di Stephen Shoemaker<sup>114</sup>. Shoemaker individua, sia nelle fonti islamiche che in quelle cristiane, passaggi che fanno esplicito o implicito riferimento alla partecipazione di Muḥammad in prima persona alle prime incursioni arabe in territorio romano. Tale dato è in aperta contraddizione con la vulgata musulmana, secondo la quale invece il primo movimento di espansione non sarebbe iniziato che dopo la morte del Profeta. L'approfondita analisi delle fonti da lui condotta porta lo studioso non tanto a mettere in discussione la data reale della morte di Muḥammad, quanto piuttosto ad ipotizzare l'esistenza di una versione alternativa della storia delle prime conquiste, secondo la quale il Profeta in persona avrebbe guidato gli attacchi iniziali. Le numerose attestazioni indipendenti da lui individuate proverebbero che tale tradizione alternativa, nata anch'essa in seno alla comunità islamica, fu recepita anche in ambito cristiano, ma sarebbe stata poi obliata in favore della versione che voleva il Profeta già morto all'epoca delle prime spedizioni. Come Borrut, anche Shoemaker accoglie in pieno le conclusioni di Conrad, e annovera dunque la cronaca di Teofilo di Edessa fra le fonti cristiane che recano traccia di questo filone perduto della storiografia islamica. Sia Borrut che Shoemaker, seguendo Hoyland, considerano come appartenenti al "circuito di Teofilo di Edessa" anche le due cronache spagnole dell'VIII secolo e la *Cronaca di Seert*.

Da questo rapido accenno alle problematiche concernenti la storia della storiografia islamica risulta chiaro che gli studi sulla "intercultural transmission" proposti da Conrad e Hoyland hanno inaugurato un campo di ricerca trans-disciplinare, mostrando come le indagini sulla storiografia nel vicino oriente fra VII e VIII secolo non possano (più) essere pensate e condotte per compartimenti stagni. Quello da loro condotto sul materiale condiviso da Teofane, Agapio e le due cronache siriane è il "case-study" che ha aperto la via, e in quanto tale è da considerarsi pionieristico e fondante. Anche a questo si deve, probabilmente, il fatto che le loro conclusioni

<sup>113</sup> Borrut 2011. Cf. anche Borrut 2005.

<sup>114</sup> Shoemaker 2012.

abbiano avuto tale presa. Ma proprio il riverbero che questo “case-study” ha avuto sulla produzione scientifica successiva fa sì che un suo ulteriore approfondimento e chiarimento non possa che contribuire positivamente al panorama degli studi sulla “intercultural transmission”.

## 1.6 Perché indagare ancora?

Determinante nel decretare il successo della ricostruzione di Conrad è stata senza dubbio anche la sua economicità, efficacemente rappresentata nello *stemma fontium* da lui disegnato e riprodotto anche da Hoyland e Borrut nelle loro pubblicazioni<sup>115</sup>. Essa, tuttavia, ha di fatto portato gli studiosi a trascurare un dettaglio fondamentale, ovvero che quella di Teofilo di Edessa è un’opera perduta, della quale non è preservata nemmeno una riga in tradizione diretta. E, volendo essere rigorosi, l’unico passaggio che gli si può attribuire con certezza per tradizione indiretta è quello, riportato da Agapio, in cui Teofilo si dice testimone oculare degli eventi relativi alla rivoluzione abbaside. Non sappiamo praticamente nulla di questo testo, che viene chiamato dagli studiosi a volte “cronaca” a volte “storia”. Gli stessi sostenitori della “teoria di Teofilo di Edessa” non sono concordi né sulla sua estensione complessiva, né sulla sua natura e struttura. Se Conrad la ritiene una cronaca universale estesa dalla Creazione all’età abbaside<sup>116</sup>, Hoyland invece la pensa piuttosto come un’opera storica narrativa di stampo classicizzante e povera di datazioni precise, che copra il periodo dalla fine del VI secolo alla metà dell’VIII<sup>117</sup>. Howard-Johnston dal canto suo le attribuisce la medesima struttura annalistica che ritroviamo nella *Cronografia*, sostenendo che ad essa Teofane avrebbe improntato la sua cronaca<sup>118</sup>.

Va inoltre osservato che le due testimonianze chiave che hanno fatto puntare il riflettore su Teofilo – ovvero il proemio della perduta cronaca del patriarca Dionigi di Tel Maḥrē e la nota inserita da Agapio nel suo resoconto della rivoluzione abbaside – non forniscono elementi sufficienti a provare l’assunto di base della “teoria di Teofilo di Edessa”, ovvero che Teofilo sia stato la fonte principale di Dionigi e Agapio per l’intero periodo che va dagli inizi del VII alla metà dell’VIII secolo. Il proemio di Dionigi è riportato integralmente da Michele il Siro<sup>119</sup>. Dopo aver fatto distinzione

**115** Conrad 1992, 326; Conrad 1996, 168; Borrut 2005, 369; Borrut 2011, 145; Hoyland 2011, 337.

**116** Conrad 1996, 170; Conrad 2005, 388.

**117** Hoyland 2011, 19–23.

**118** Howard-Johnston 2010, 273 n. 12 e 279. Tuttavia in un altro punto dello stesso libro (Howard-Johnston 2010, 198) lo studioso esprime un’opinione che sembra più simile a quella di Hoyland. Cf. Conterno 2011.

**119** Michele il Siro, 378.

fra autori di “cronografie”<sup>120</sup> (fra i quali elenca Flavio Giuseppe, Andronico, Giulio Africano, Anniano, un non meglio noto Giorgio Ragtōyō, Giovanni Antiocheno ed Eusebio) e autori di “storie ecclesiastiche” (di nuovo Eusebio, quale iniziatore del genere, Socrate, Zosimo, Teodoreto, Zaccaria Retore, Giovanni d’Asia e Ciro di Batna), Dionigi nomina altri quattro scrittori che composero opere “ad imitazione delle storie ecclesiastiche”:

Scrisse poi storie ad imitazione delle [storie] ecclesiastiche Daniele figlio di Mosé del Tūr ‘Abdin e un altro di nome Giovanni figlio di Samuele dalla regione occidentale, e un altro che è chiamato Teofilo, e Teodosio metropolita di Edessa. Ma questi che abbiamo contato per ultimi composero i loro racconti brevemente e sinteticamente, senza prestare attenzione all’esattezza dei tempi né alla successione dei fatti. Uno di loro, Teofilo di Edessa, poiché era calcedonese e aveva ricevuto in eredità l’odio verso gli ortodossi, riportò falsamente ogni racconto in cui [vi fosse] memoria di qualcuno dei nostri. Per questo proseguirò continuando i primi e comincerò da dove ha interrotto Ciro di Batna, prendendo dagli scritti di costui singole parti fra quelle che sono corrette e non si discostano dal vero.

Dall’ultima frase Conrad ricava che Dionigi utilizzò largamente Teofilo lasciando da parte solo le notizie tendenziose riguardanti i miafisiti. Dionigi, tuttavia, esprime delle riserve sull’opera di Teofilo non solo per la sua faziosità religiosa, ma anche per la sinecura nei confronti dell’aspetto cronologico. Se da un lato bisogna tenere conto del fatto che fin dall’antichità era pratica ricorrente degli storici criticare aspramente quella che in realtà era la fonte a cui attingevano di più<sup>121</sup>, dall’altro va ricordato che Teofilo, nato probabilmente intorno al 695<sup>122</sup>, può aver raccontato come diretto testimone solo gli eventi riguardanti l’ultima fase del dominio omayyade e la rivoluzione abbaside, facendo a sua volta ricorso ad altre fonti per il periodo precedente. Per tale periodo Dionigi stesso aveva a disposizione altre fonti, come Giacomo di Edessa e Giovanni di Litarba, e poteva benissimo aver avuto accesso indipendentemente alle fonti di Teofilo.

Altra convinzione da sfatare, infatti, è che quello proposto da Dionigi nell’introduzione sia un elenco completo ed esaustivo delle sue fonti. Così non è: senza dubbio Dionigi avrà attinto ad alcuni o alla maggior parte degli autori menzionati, ma questo non implica che non ne abbia usati altri. Andrew Palmer, ad esempio, ha richiamato l’attenzione su una nota editoriale di Dionigi trascritta da Michele, dalla quale si evince che per il periodo in questione egli ha utilizzato anche traduzioni di

**120** Dionigi utilizza qui la trascrizione del termine greco chiosandola poi con il calco siriano: *krünūgrāfis ‘awkīt maktbōnūt zabnē* (ܟܪܘܢܘܓܪܝܫܐ ܐܘܟܝܬܐ ܡܟܬܒܘܢܘܬܐ ܙܒܢܐ), letteralmente “cronografia, ovvero descrizione dei tempi”.

**121** Cf. Murray 1972.

**122** Sappiamo da Bar Hebraeus (Bar Hebraeus, *Chronicon*, 127) che Teofilo morì pochi giorni dopo il califfo al-Mahdī nel 789, all’età di 90 anni. Cf. Breydy 1990, 36 n. 10; Brandes 2009, 327.

fonti calcedonesi greche<sup>123</sup>. Il passo si colloca nello stesso capitolo in cui è raccontato l'assedio di Costantinopoli del 717/718. Dionigi dice che gli autori siri miafisiti si sono progressivamente disinteressati alle sorti delle sedi patriarcali in mano ai calcedonesi (Roma, Alessandria e Costantinopoli), da un lato perché dopo le conquiste islamiche si trovavano ad essere politicamente separati da esse, dall'altro perché i calcedonesi continuavano a sprofondare sempre più nella loro eresia difsita (con riferimento alla condanna della dottrina monotelita). Egli afferma tuttavia di aver ugualmente attinto informazioni anche dai libri dei calcedonesi, essendo il suo scopo quello di riportare tutte le notizie possibili, nel giusto ordine e nella versione più attendibile<sup>124</sup>:

Così anche noi con l'aiuto di Dio raccogliamo dai loro libri quelle informazioni che sono state attestate correttamente, e [quelli che] con cura ed estrema precisione sono stati tradotti fra i loro scritti che si trovano presso di noi.

Nonostante la sintassi del periodo siriano sia poco chiara<sup>125</sup>, il senso del passo è inequivocabile: in ambiente miafisita circolavano testi calcedonesi in greco, alle cui traduzioni siriane Dionigi ha attinto. In un altro punto della sua cronaca Dionigi menziona, senza dirne il nome, uno storico calcedonese che esternò grande odio verso l'imperatore Niceforo I<sup>126</sup>. Palmer ipotizza che si tratti proprio di Giorgio Sincello e propone di identificarlo con il Giorgio Ragtōyō nominato da Dionigi nella sua introduzione fra gli autori di cronache. Palmer si domanda se Dionigi non possa essere venuto in contatto con il materiale raccolto da Giorgio Sincello, lo stesso materiale che sarebbe poi confluito nella *Cronografia* di Teofane, suggerendo di fatto un'ipotesi simile a quella di Speck<sup>127</sup>. In questo secondo caso è più difficile dire se sia Dionigi o Michele il Siro a parlare, e l'identificazione di Giorgio Ragtōyō con Giorgio Sincello è resa poco probabile dal fatto che i due utilizzavano un diverso computo dell'*Annus Mundi*, come sappiamo da Bar Hebraeus<sup>128</sup>. Rimane comunque il fatto che la centralità di Teofilo quale fonte di Dionigi per il VII e gli inizi dell'VIII secolo va ridimensionata. Bisogna inoltre tenere presente che, come ha osservato Jan Van Ginkel, non tutto il materiale condiviso da Michele il Siro e dalla *Cronaca del 1234* deve necessa-

**123** Palmer 1993, 93–95.

**124** Michele il Siro, 454.

**125** Ho fornito una traduzione il più letterale possibile. Il participio “tradotti” è al maschile, va pertanto riferito ai “libri” o agli “scritti” (entrambi maschili in siriano) e non alle “informazioni” (pronomine femminile nel testo siriano), come dà invece ad intendere la traduzione di Palmer: “With God’s help, therefore, I, too, shall collect from their (i.e. the Greek Chalcedonians’) writings whatever items of information are well attested and these will be translated with great care and accuracy from those books of theirs which can be found in our country” (Palmer 1993, 94).

**126** Michele il Siro, 489.

**127** Palmer 1993, 95; Speck 2002, 57 n. 2.

**128** Giorgio Ragtōyō contava 5085 anni a partire dalla Creazione, mentre Giorgio Sincello, che seguiva il computo alessandrino, ne contava 5492. Cf. Cumont 1915, 261.

riamente considerarsi derivante da Dionigi di Tel Maḥrē, cosa che complica ulteriormente il quadro<sup>129</sup>.

La menzione di Teofilo in Agapio non dà migliori appigli. Come già detto, il passo si trova nel cuore del racconto sulla rivoluzione abbaside, più precisamente nel punto in cui viene descritta la sconfitta definitiva dell'ultimo califfo omayyade, Marwān II<sup>130</sup>:

E Teofilo l'astrologo, dal quale abbiamo preso queste notizie, ha detto: "Io [sono stato] tutto il tempo testimone in prima persona di queste guerre e annotavo le cose affinché non me ne sfuggisse alcuna". A lui [si devono] molti libri (*kutub* – كتب) su questo argomento, ma noi abbiamo riassunto da essi questo libro (*kitāb* – كتاب) e vi abbiamo aggiunto ciò che sapevamo non poteva essere lasciato da parte, evitando la prolissità.

Nel passo si fa riferimento esclusivamente agli eventi di cui Teofilo è stato testimone diretto e che Agapio sta riportando in quel punto, ovvero prima e dopo la nota. In questo contesto il termine "libri" indica più verosimilmente capitoli, o sezioni, di un'opera piuttosto che l'opera intera, e pertanto quello che Agapio sta dicendo è che il capitolo della sua cronaca dedicato alla rivoluzione abbaside è un sunto dei diversi capitoli ed essa dedicati da Teofilo nella propria opera. Dalle sue parole si deduce senza dubbio che Teofilo è stato la fonte principale per tali avvenimenti, ma non si può inferire che lo sia stato anche per quello che precede. Proprio la collocazione di questa nota in *medias res*, e il fatto che essa non contenga alcun accenno alla cronaca di Teofilo nella sua interezza, impongono di vincolarla al contesto in cui si trova, contrariamente a quanto afferma Hoyland<sup>131</sup>. Non si può poi trascurare il fatto che Agapio dice espresamente di aver riassunto gli scritti di Teofilo e di aver aggiunto altre informazioni che riteneva di non dover omettere, evidentemente tratte da altre fonti. In conclusione, dal passo citato si ricava solo quanto segue: Teofilo è la fonte principale di Agapio per gli avvenimenti riguardanti il passaggio dalla dinastia omayyade a quella abbaside, ma non è la sua fonte unica ed egli non la riporta integralmente e alla lettera.

L'unica altra testimonianza che possediamo sull'opera storica di Teofilo ci viene fornita da Bar Hebraeus, il quale dice che Teofilo era un "dotto astrologo appartenente all'eresia dei maroniti, al quale [si deve] una cronaca in siriano ammirabile, benché ostile e offensiva nei confronti degli ortodossi"<sup>132</sup>. L'opera è presentata come un *ktōbō d-maktab zabnē* (ܟܬܒܘܢ ܕܡܚܬܒܐ ܙܒܢܐ), letteralmente un "libro di descrizione dei tempi", espressione siriana ricalcata sul greco *χρονογραφία* o *χρονογραφείον* e solitamente resa con "cronaca". Si tratta della stessa espressione utilizzata da Dionigi

<sup>129</sup> Van Ginkel 2006, 180.

<sup>130</sup> Agapio, 525.

<sup>131</sup> Hoyland 1997, 401: "Agapius, who relies almost exclusively upon the Syriac Common Source for the period 630–750, states at the end of this section that he has drawn upon the books of Theophilus of Edessa"; 441: "Agapius has almost no information for the years 630–754 that is not drawn from Theophilus of Edessa".

<sup>132</sup> Bar Hebraeus, *Chronicon*, 126–127.

in relazione ai “cronografi”, fra i quali però egli non annovera Teofilo. Dionigi e Bar Hebraeus dunque non concordano né sull'appartenenza confessionale di Teofilo, né sul genere e sulla qualità della sua opera.

Non solo l'identificazione della “Syriac Common Source” con Teofilo di Edessa non è sufficientemente supportata dalle testimonianze a nostra disposizione, ma gli studi prodotti finora in realtà non hanno nemmeno provato che le corrispondenze fra Teofane, Michele il Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio siano dovute all'utilizzo di un'unica fonte comune, e che tale fonte comune fosse in siriano. Così come è ben lungi dall'essere provata l'esistenza della traduzione-continuazione greca di Teofilo utilizzata da Teofane. Di fatto, viene data per dimostrata una teoria che si basa su una fonte totalmente perduta e su una fonte ipotetica, e un insieme abbastanza eterogeneo di informazioni storiche è attribuito in blocco a Teofilo di Edessa (o al suo traduttore-continuatore greco) senza che sia stata prestata sufficiente attenzione ai contenuti, alla forma narrativa e al livello di corrispondenza dei vari passaggi che denotano somiglianza nei quattro presunti “utilizzatori di Teofilo”<sup>133</sup>.

Il ricorso alla “Syriac Common Source” per spiegare la provenienza di buona parte delle notizie che Teofane riporta realtivamente al VII e all'VIII secolo è dovuto essenzialmente a tre fattori: l'assenza di fonti greche, pervenute o anche solo indirettamente note, per il detto periodo; la notevole quantità di informazioni relative al vicino oriente, in particolare alla regione siro-palestinese, che Teofane fornisce in questa parte della sua cronaca; il fatto che numerosi passaggi della *Cronografia* relativi al VII e all'VIII secolo trovino corrispondenza, talora anche letterale, nella cronaca di Michele il Siro, nella *Cronaca del 1234* e nella cronaca di Agapio di Mabbug. Tuttavia sono fermamente convinta che se avessimo da sempre avuto a disposizione una fonte greca anonima anteriore a Teofane contenente le informazioni condivise dalle quattro cronache, nessuno sarebbe andato a scomodare Teofilo di Edessa, ma saremmo perfettamente contenti di credere che gli autori siriani abbiano attinto alla fonte greca e ipotizzeremmo al massimo qualche aggiunta da fonti locali e qualche infiltrazione di materiale arabo, proponendo di fatto una ricostruzione simmetricamente opposta a quella attuale, ovvero una “Greek Common Source” ampliata e arricchita dal suo traduttore siriano. E se anche, per continuare il gioco dell'assurdo, questa fonte greca fosse in realtà proprio la traduzione-continuazione dell'opera di Teofilo immaginata da Conrad, nessuno arriverebbe mai a pensarlo e a nessuno verrebbe in mente di cercare il suo autore fra gli autori menzionati da Dionigi di Tel

---

**133** La fragilità dei presupposti su cui si basa la teoria di Teofilo di Edessa è messa efficacemente in luce da Muriel Debié nel suo contributo agli atti del convegno su Teofane tenutosi a Parigi nel settembre 2012, intitolato “Writing History during Byzantium’s Dark Centuries: Theophanes’ Famous Oriental Source reassessed from an Eastern Point of View” (Montinaro/Jankowiak 2014). Prendendo in esame tutte le testimonianze a nostra disposizione, la studiosa delinea la complessa rete di relazioni e dipendenze fra le fonti siriane conservate e quelle perdute, e dal quadro finale risulta chiaro come la teoria del “circuito di Teofilo di Edessa” sia di fatto troppo semplicistica.

Mahrē nel suo proemio. Paradossalmente dunque, se senza saperlo avessimo in mano proprio “l’anello mancante” della teoria di Conrad, finiremmo col commettere l’errore opposto di ricondurre tutto a fonti bizantine. Il quadro immaginario appena presentato non vuole introdurre una nuova ipotesi di lavoro, ma solo far notare quanto sia facile trarre conclusioni erronee quando si ragiona su fonti che non sono pervenute.

Il presente studio si propone di analizzare il materiale condiviso da Teofane, Michele in Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio di Mabbug senza avere alle spalle alcuna ricostruzione ipotetica di partenza, per valutare il peso specifico di somiglianze e differenze senza che tale valutazione nasca già viziata dal contesto immaginato<sup>134</sup>. Gli aspetti che verranno presi in esame sono innanzitutto il livello di corrispondenza fra i passaggi che riportano la medesima informazione nelle quattro cronache, i contenuti riportati e i dettagli forniti, la collocazione geografica delle informazioni e la prospettiva da cui sono state (o potrebbero essere state) riportate. Il contesto in cui le notizie sono inserite e la loro concatenazione sono altresì importanti, e si presterà particolare attenzione alla presenza di medesime, o simili, sequenze di informazioni nelle quattro fonti per accertarne l’effettiva rilevanza ai fini dell’individuazione di una o più fonti comuni. Si cercherà di evincere dati utili anche dalle parti delle cronache siriane che non presentano corrispondenze con la *Cronografia* di Teofane, così come verranno rimessi in discussione quei passaggi della *Cronografia* che non trovano corrispondenza nelle cronache siriane e che pertanto, sulla base di una verosimile origine orientale, sono stati ricondotti alla traduzione-continuazione greca dell’opera di Teofilo.

Per delimitare cronologicamente l’esame comparato della *Cronografia* e delle altre tre cronache si è scelto l’anno dell’ascesa al trono di Maurizio, il 582, in quanto data di inizio dell’opera di Dionigi di Tel Mahrē, e il 779/780, ovvero l’anno in cui viene registrata l’ultima notizia di ambito siro-palestinese nella *Cronografia*. In realtà le corrispondenze più significative fra i quattro testi iniziano più avanti, sotto il regno di Foca, e si fanno consistenti a partire dall’ascesa al trono di Eraclio, in quanto fino ai primi decenni del VII secolo Teofane si appoggia ancora prevalentemente a fonti bizantine, quali Teofilatto Simocatta, Giorgio di Pisidia o Giovanni di Antiochia. Tuttavia, Agapio e le due cronache siriane presentano somiglianze già da prima ed è pertanto opportuno prendere in considerazione anche l’ultimo scorcio del VI secolo per ricavare indizi sulle possibili fonti comuni ed ottenere un quadro completo della circolazione delle informazioni.

La mole di informazioni concernenti il vicino oriente che Teofane fornisce nella porzione della sua cronaca presa in esame è tale da suggerire l’utilizzo, diretto o

---

<sup>134</sup> I principali risultati di tale analisi sono stati anticipati nel mio contributo agli atti della conferenza su Teofane Confessore tenutasi a Parigi nel settembre 2012, intitolato “Theophilos, ‘the more likely candidate’? Towards a reappraisal of the question of Theophanes’ ‘Oriental Source(s)’” (Montinaro/Jankowiak 2014).

indiretto, di una fonte orientale. Tuttavia, a ragione delle corrispondenze riscontrate nelle altre tre cronache, vengono considerate come provenienti dalla “fonte orientale” anche notizie che a ben vedere sono puramente bizantine e che non ci meravigliremmo di trovare in una fonte scritta a Costantinopoli, oppure informazioni su eventi geograficamente collocati nelle regioni orientali ma comunque riguardanti in maniera diretta l’impero bizantino, e dei quali pertanto anche una fonte greca poteva verosimilmente essere al corrente<sup>135</sup>.

Esempi significativi di notizie “puramente bizantine” condivise dalle quattro cronache sono l’aneddoto dell’ascesa al trono di Eraclio [5], il resoconto dell’assassinio di Costante II a Siracusa [83], la perdita di un’intera flotta da parte di Giustiniano II per far venire sua moglie dalla terra dei Cazari [132]. Il racconto dell’agone eroico fra Eraclio e il cugino Niceta – che partono dall’Egitto verso Costantinopoli l’uno via mare e l’altro via terra con l’accordo che il primo ad arrivare e uccidere il tiranno Foca salirà al trono – rappresenta un caso particolarmente eclatante, poiché l’aneddoto è presente anche nel *Breviarium* di Niceforo e le tre cronache siriane sembrano addirittura accostarsi più a quest’ultimo che a Teofane. Eppure il corrispettivo passo della *Cronografia* è stato comunque ricondotto alla fonte orientale, e questo probabilmente perché subito dopo Teofane parla di una gelata invernale che fa ghiacciare l’acqua del mare, notizia che trova corrispondenza esclusivamente in Michele il Siro [6]. Tuttavia, anche per quest’ultima informazione è molto più verosimile un’origine costantinopolitana che siro-palestinese: nella storia non si registrano infatti episodi di congelamento delle acque costiere nel Mediterraneo, mentre al contrario il fenomeno, per quanto raro, ha interessato più volte le coste del mar Nero e lo stretto del Bosforo, tanto che Teofane stesso ne riporta più avanti un’altra occorrenza<sup>136</sup>. Il quadro poi è reso più complesso dal fatto che il patto fra Eraclio e Niceta è menzionato anche nelle due cronache spagnole (la *Cronaca del 741* e la *Cronaca del 754*) e nella *Cronaca di Seert*, pertanto si renderà necessario tornare su questo punto più avanti. Risulta però chiaro come nel materiale condiviso da Teofane, Agapio e le due cronache siriane, e quindi presumibilmente proveniente da una fonte comune, vi siano anche informazioni di origine costantinopolitana, o comunque di provenienza non orientale.

Ugualmente, una parte notevole del materiale che denota una focalizzazione orientale concerne avvenimenti che riguardano direttamente l’impero bizantino, resoconti dei quali dovevano con ogni probabilità raggiungere la capitale e diffondersi dalle zone orientali verso l’interno, o che comunque potevano essere registrati in fonti greche locali (bizantino non vuol dire necessariamente costantinopolitano). È il caso delle notizie concernenti l’avanzata persiana all’inizio del VII secolo, come

<sup>135</sup> Cf. Hoyland 2011, 23–24.

<sup>136</sup> Teofane, *Cronografia*, 434,6–435,5 (AM 6255). Su questo passo, contenente una vivida descrizione del fenomeno da parte di un testimone oculare, e sull’ipotesi che a parlare in prima persona sia Giorgio Sincello e non Teofane, cf. Mango/Scott, lviii–lix.

ad esempio l'attraversamento dell'Eufrate da parte dell'esercito persiano sotto il regno di Foca [1]<sup>137</sup>, la presa di Gerusalemme [12] o l'episodio della diserzione del generale Šahrbaraz, che passa dalla parte di Eraclio assieme ai suoi subalterni e le truppe al suo comando [18]. Ma è il caso anche delle informazioni sulla progressiva conquista delle province orientali da parte degli Arabi, fra le quali si trovano alcuni episodi narrati in maniera molto estesa in tutte e quattro le cronache. Ne sono esempio il tentativo da parte del patriarca di Alessandria Ciro di impedire la presa della città offrendo un tributo agli Arabi [36]; l'ingresso del califfo 'Umar a Gerusalemme e il suo incontro con il patriarca Sofronio [37]; la sconfitta bizantina nella battaglia navale di Fenice [62].

Ho menzionato solo alcuni esempi, ma è sufficiente scorrere la lista – fornita in appendice – dei passi della *Cronografia* che sono stati ricondotti alla “Eastern Source” per realizzare che non si tratta solo di casi isolati: limitandosi ad osservare i contenuti, una porzione piuttosto cospicua di quelli che sono ritenuti “Eastern passages” potrebbe altrettanto verosimilmente provenire da una fonte bizantina. La mera collocazione geografica degli eventi e la corrispondenza riscontrata con le cronache siriane non sono sufficienti per trarre conclusioni sulla provenienza di queste informazioni, ma si debbono di volta in volta studiare i dettagli interni alle singole notizie per cercare di carpirne l'origine e sostanziare qualsiasi ipotesi relativa alla fonte da cui provengono.

Nel materiale che Teofane condivide con Agapio e le cronache siriane si trovano effettivamente anche numerose informazioni che potremmo definire “puramente orientali”: notizie relative a Muḥammad e alla nascita dell'Islam, ai vari avvicendamenti sul soglio califfale, ai provvedimenti presi da califfi e governatori, alle lotte intestine e alle dinamiche di potere interne al califfato. Si tratta in questo caso di materiale che con ogni verosimiglianza solo una fonte orientale poteva far pervenire a Teofane. Eppure anche qui qualcosa invita alla prudenza, nella fattispecie la disomogeneità nei livelli di somiglianza riscontrabili fra la versione di Teofane e quella delle cronache siriane. Se in alcuni casi la corrispondenza è tale da non lasciare dubbi sulla derivazione delle informazioni da una medesima fonte, in altri il quadro è più complesso e sfumato, pertanto anche per il materiale “puramente orientale” si rende necessaria un'analisi circostanziata.

Da questa sommaria suddivisione fra materiale “puramente bizantino”, materiale “orientale-bizantino” e materiale “puramente orientale”, rimangono fuori altre due categorie di informazioni che la *Cronografia* condivide con le cronache siriane. Alla prima appartengono le notizie riguardanti eventi naturali (terremoti, alluvioni,

---

<sup>137</sup> Questa, in particolare, è la prima informazione segnalata come proveniente dalla “Eastern Source” nella traduzione Mango/Scott della *Cronografia*. Ricordiamo che, avendo accolto la teoria di Conrad, Mango segnala quelli che ritiene essere gli “Eastern passages” con un carattere diverso da quello utilizzato per tutto il resto della cronaca.

cataclismi più o meno gravi), calamità (carestie, siccità, epidemie) e *mirabilia* di vario genere (dai fenomeni astrali alla manifestazione di creature mostruose). L'origine di questo materiale è particolarmente difficile a determinarsi per diverse ragioni: si tratta spesso di notizie fornite in maniera estremamente sintetica, la cui collocazione geografica e cronologica non sempre è specificata, non sempre è precisa e non sempre coincide nelle quattro versioni; inoltre si tratta di eventi che con la più grande probabilità venivano registrati indipendentemente in contesti diversi. Si deve dunque valutare separatamente il peso specifico di ogni singolo caso, considerando anche il contesto, la relazione con le informazioni circostanti e l'eventuale attestazione in altre fonti oltre a quelle qui prese in esame. Nella seconda categoria rientrano invece i fatti di ambito ecclesiastico-religioso, i quali, a ragione della diversa confessione cristiana dei nostri quattro autori, sono presentati spesso con differenze che potrebbero tradire sia una rielaborazione successiva sia la provenienza da fonte diversa.

Con questa panoramica si è inteso innanzitutto dare un'idea di come la "teoria di Teofilo di Edessa" abbia di fatto portato a ricondurre ad un'unica fonte materiali di natura alquanto eterogenea, differenti nel contenuto e nella forma<sup>138</sup>. Tali materiali sono stati passati al vaglio nella loro specificità e accuratamente soppesati, per ricavare ogni possibile indizio sul percorso di "intercultural transmission" che li ha fatti approdare nei testi che li contengono.

---

138 Cf. Hoyland 2011, 23–29.

# Il Greco, siriano, bizantino

## II.1 Materiale di possibile provenienza bizantina

Scorrendo la lista degli “Eastern passages” fornita in appendice, balzano agli occhi notizie che a prima vista non denunciano necessariamente la provenienza da una fonte orientale. Fra di esse si ritrovano sia informazioni estremamente sintetiche sia pezzi più lunghi e articolati. Alcune notizie sono date, sia in Teofane sia nelle altre tre cronache, in maniera quasi telegrafica e comportando giusto la menzione di fatti e luoghi, come ad esempio nel caso dei vari avanzamenti dei Persiani durante il regno di Foca [1, 2, 7, 8, 10, 13, 14, 15], o le periodiche incursioni arabe in territorio romano [55, 73, 77, 79, 88, 89, 93, ...]. Altrove, invece, vengono fornite maggiori informazioni e si ha una vera e propria narrazione dell’evento: la presa persiana di Gerusalemme [12], la trattativa del governatore d’Osroene con gli Arabi [39], la costruzione della moschea sulla spianata del Tempio a Gerusalemme [46], la presa dell’isola di Arwād [53], l’assassinio di Costante a Siracusa [84]. In particolare, spiccano nella scansione annalistica alcuni nuclei narrativi più estesi degli altri, in cui l’evento riportato è raccontato nel dettaglio e se ne delinea una trama con personaggi ben precisi, dialoghi e sviluppi successivi. Si tratta dei passi seguenti: la diserzione del generale persiano Šahrbaraz [18], la conquista araba di Alessandria [36], l’incontro del patriarca Sofronio con il califfo ‘Umar a Gerusalemme [37], la battaglia navale di capo Fenice [62], l’ambasceria del cubicolario Andrea presso Mu’āwiya [81], il naufragio della flotta mandata da Giustiniano a riprendere sua moglie [132]. Queste narrazioni più consistenti e meno “cronachistiche”, per così dire, si trovano tutte nella prima parte della porzione dei testi presa in esame, e si riferiscono ad eventi del VII secolo. L’ultimo episodio di media lunghezza implicante uno svolgimento articolato dei fatti e l’interazione fra i personaggi si colloca nell’anno 705/6 ed è quello del naufragio dell’intera flotta inviata da Giustiniano a recuperare sua moglie dalla terra dei Cazari e la reazione di biasimo da parte del padre di lei, il re dei Cazari.

È in questi passaggi più corposi che si riscontra la maggiore corrispondenza fra Teofane e le cronache siriane, non solo rispetto al materiale di possibile provenienza bizantina, ma rispetto a tutto l’insieme del materiale condiviso dalle quattro cronache: sia negli episodi di media lunghezza che nelle sei narrazioni più estese si trova una piena coincidenza delle informazioni riportate accompagnata da una corrispondenza per larghi tratti letterale del dettato.

Le notizie più sintetiche non offrono appigli sostanziali per indagarne la provenienza, né tanto meno la lingua in cui era scritta la fonte d’origine. Informazioni quali “i Persiani attraversarono l’Eufrate e conquistarono tutta la Siria”, o “gli Arabi fecero una spedizione in territorio romano e rientrarono dopo aver preso molti prigionieri” potrebbero benissimo provenire da una fonte greca come da una fonte siriana, da una fonte costantinopolitana così come da un autore che scriveva in greco nella parte

orientale dell'impero, o anche in territorio musulmano. Tuttavia in alcuni passaggi più sostanziosi, la versione di Teofane presenta dei dettagli aggiuntivi rispetto alle altre tre, dettagli che più verosimilmente si trovavano nella fonte comune e sono stati omessi dalle cronache siriane. Tali dettagli sembrano indicare un'origine bizantina dell'informazione e della fonte da cui essa proviene.

Riguardo alla rivolta degli ebrei di Antiochia, riportata anche da Agapio e Michele il Siro [4], Teofane precisa che Foca mandò a sedare la ribellione Bonusus e Kottanas, dopo aver nominato il primo governatore d'oriente (κόμης ἀνατολῆς) e il secondo generale (στρατελάτης). Nell'episodio della diserzione del generale persiano Šahrbaraz [18], questi falsifica una lettera di Cosroe contenente l'ordine di ucciderlo aggiungendovi l'ordine di far uccidere anche numerosi altri uomini fra i più alti gradi dell'esercito, e Teofane precisa “quattrocento satrapi, arconti, chiliarchi ed ecatontarchi” (ὁ σατράπης καὶ ἄρχοντας καὶ χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους). Per quanto non si possa escludere che si tratti di un'aggiunta successiva, se non da parte di Teofane stesso da parte della fonte che gli ha trasmesso il racconto, è più facile che tali termini militari bizantini fossero nella fonte di origine e siano stati semplificati o eliminati in siriano e in arabo. Inoltre, il messaggero che porta la lettera di Cosroe è detto essere uno σπαθάριος in Teofane, mentre nelle altre tre cronache è chiamato genericamente “messaggero”<sup>1</sup>. In una traduzione del racconto dal greco al siriano è comprensibile che uno σπαθάριος possa diventare un semplice messaggero, mentre non si vede perché il termine siriano “messaggero” avrebbe dovuto essere tradotto in greco con σπαθάριος. L'applicazione di tali termini tecnici dell'impero bizantino alla realtà persiana, inoltre, denuncia la genesi bizantina dell'aneddoto<sup>2</sup>.

Nell'episodio che vede come protagonista il patriarca di Alessandria Ciro [36], Teofane precisa che Manuele, il generale armeno mandato da Eraclio a sostituire Ciro, viene inviato in Egitto quale ἀγουστάλιος, ovvero *praefectus augustalis*, che era il titolo del governatore d'Egitto. Ugualmente, nell'episodio del governatore dell'Osrone Giovanni, che cerca di impedire la conquista araba della regione offrendo un tributo al nemico [39], Teofane riporta anche il soprannome di Giovanni, Kataias (Ἰωάννης, ὁ ἐπίκλην Καταίας), e precisa che Tolomeo, l'uomo inviato da Eraclio a sostituire Giovanni, è uno στρατελάτης. Nell'episodio della presa di Arwād [53], sempre Teofane specifica il nome e la carica dell'uomo alla guida dell'armata mandata contro Mu'āwiya dopo l'assalto a Cipro, ovvero il cubicolario Kakorizos. Nel racconto della morte di Costante II a Siracusa [84] Teofane specifica il nome del bagno in cui l'imperatore viene ucciso: ἐν τῷ βαλανείῳ, ὃ ὄνομα Δάφνη. A proposito della battaglia navale in cui per la prima volta l'esercito bizantino utilizza il fuoco greco, Teofane riporta i nomi dei tre comandanti a capo della flotta greca, Floro, Petronas e Cipriano [91]. Del patrizio che consegna Lazica agli Arabi, Sergio, Teofane precisa che è il figlio

1 Nella *Cronaca del 1234* e in Michele è detto 'izgadō (إزجادو), rasūl (رسول) in Agapio.

2 Sul quale vedi anche infra, 135–137.

di un tale Barnukios<sup>3</sup>. Infine, precisa nome e carica dell'uomo mandato da Giustiniano a prendere sua moglie Teodora dopo il naufragio della flotta inviata in precedenza, il cubicolario Teofilatto [132]. Tutti quelli appena elencati sono dettagli che solo Teofane riporta e che non compaiono negli altri tre testi. Se in teoria è possibile che siano delle aggiunte apportate in seguito ad una fonte che originariamente non le conteneva, va detto che dettagli di questo tipo è più facile che cadano, e non che spuntino, nel passare da una fonte all'altra, ed è ancor più comprensibile che siano stati tralasciati nel passaggio da un'originaria fonte greca al contesto siriano. Inoltre, anche a voler immaginare che siano dettagli aggiunti da Teofane stesso, o dalla sua fonte, rimane da chiedersi da dove siano stati presi: se per le varie cariche attribuite ai personaggi si può pur pensare che si tratti di informazioni supposte o inventate, non si vede su che basi e perché Teofane, o chi per lui, avrebbe inventato anche i vari nomi riportati sopra. Si dovrebbe pertanto pensare che li abbia presi da una o più altre fonti che riportavano i medesimi eventi in maniera più dettagliata.

L'ipotesi che le informazioni sopra elencate fossero già presenti nella fonte condivisa dalle quattro cronache non è soltanto più economica, ma è supportata anche da altri casi in cui dettagli di questo tipo sono presenti anche, o solo, nelle cronache siriane. In occasione del trattato di pace concluso da Costante e Mu'āwiya [56] un ostaggio viene inviato a Damasco come garanzia: Teofane e la *Cronaca del 1234* concordano nel dire con precisione che si tratta di Gregorio, figlio di Teodoro, fratello di Eraclio; in Michele il Siro l'informazione risulta alterata, e Gregorio è detto essere figlio del fratello di Costante stesso; in Agapio, invece, vengono genericamente menzionati dei familiari di Costante. In questo caso le quattro versioni forniscono un chiaro esempio di come un'informazione originariamente precisa possa essere deformata o resa più generica nel passare da un testo all'altro. Ugualmente, nel racconto dell'assassinio di Costante a Siracusa sia Teofane che Michele il Siro e il cronista anonimo identificano l'uccisore, dicendo che si tratta di Andrea figlio di Troilo, e in questo caso si tratta con ogni probabilità di un'informazione accurata, essendoci pervenuto il sigillo di un patrizio di nome Troilo, da identificarsi forse (vista la rarità del nome) con il Troilo coinvolto nel processo contro Massimo il Confessore<sup>4</sup>. Anche in questo caso il dettaglio è lasciato cadere da Agapio, che parla genericamente di un domestico dell'imperatore. Nel caso della pace conclusa da Giustiniano II e 'Abd al-Malik [104], Teofane precisa nome e carica dell'uomo inviato a Damasco dall'imperatore per siglare il trattato, il μαγιστρίανος Paolo, e il nome è confermato da Agapio, che ne fa tuttavia un semplice segretario o scrivano, *kātib* (كاتب). Il nome del governatore armeno ucciso dal ribelle Smbat Bagratuni, Leone, è fornito da Agapio soltanto [116], e ancora Agapio concorda con Teofane nel dire che Eraclio, il fratello di Giustiniano II, è alla guida

<sup>3</sup> Cf. Mango/Scott 516, n. 2. Il nome del ribelle compare anche in Agapio, che però non menziona il padre.

<sup>4</sup> Cf. PMBZ, # 8524 e # 8525. Su Troilo si veda anche oltre, 73.

dell'armata bizantina che per due volte respinge con successo un'invasione araba [129, 130]. Di nuovo Agapio, concordando con Teofane, riporta come papa Gregorio, in reazione ai primi provvedimenti iconoclasti di Leone III, impedisca il versamento dei tributi dell'Italia a Costantinopoli, confermando la presenza nella fonte condivisa anche di questa informazione, che di orientale ha molto poco [154]. Infine, nell'aneddoto dell'agone eroico fra Eraclio e Niceta, le quattro cronache concordano nel dire che in base all'accordo il primo ad arrivare nella capitale e ad uccidere il tiranno sarebbe salito al trono, ma Michele aggiunge anche che il secondo sarebbe diventato "cesare", *qāsar* (ܩܥܣܪܐ). Anche se non riportato nelle altre tre cronache, questo preciso riferimento al sistema della diarchia in uso nell'impero è con ogni verosimiglianza un dettaglio presente nel racconto originale e non una libera aggiunta di Michele il Siro.

L'ultimo esempio riportato rappresenta un caso particolare, perché non solo riguarda un dettaglio "bizantino" conservato in una delle cronache siriane, ma perché include un prestito dal greco. Ed è proprio la presenza di particolari prestiti dal greco e di trascrizioni di parole o intere espressioni greche in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* a supportare ulteriormente l'ipotesi della provenienza di questo materiale da una fonte greca.

## II.2 Tracce di traduzione dal greco

La presenza di prestiti dal greco in un testo siriano è cosa che ci si può facilmente attendere, e non è di per sé indizio di una traduzione dal greco. Fin dal suo primo assurgere a lingua letteraria, infatti, il siriano fu aperto all'adozione di parole greche. Se è vero che il picco di "importazione lessicale" si raggiunse fra VI e VII secolo con la sempre maggiore literalità e aderenza all'originale nelle traduzioni di testi greci<sup>5</sup>, sono comunque numerose le attestazioni più antiche: parole come *nōmūsō* (ܢܘܡܘܣܐ) da νόμος, *ʔeksō* (ܦܥܣܐ) da τὰξις, *gensō* (ܕܗܢܘܫܐ) da γένος, sono entrate molto presto nell'uso comune, per non parlare di termini legati all'organizzazione ecclesiastica, come *ʔepīsqūpō* (ܦܦܩܘܣܩܘܦܐ) da ἐπίσκοπος, *patriyarkō* (ܩܦܕܝܐܪܟܐ) da πατριάρχης, *mītrpūlīṭūs* (ܡܝܬܪܦܘܠܝܬܘܫ) da μετροπολίτης<sup>6</sup>. I prestiti più antichi sono a tal punto penetrati nella lingua che vengono trattati alla stregua di radici semitiche generando campi semantici vasti, e anche gli autori meno ellenizzati, quale ad esempio Efreim, ne fanno uso. Non è pertanto la mera presenza di prestiti dal greco a far supporre la derivazione da un testo scritto in greco, ma piuttosto il numero particolarmente elevato in alcuni passi, la presenza di grecismi poco attestati, attestati solo in età più tarda o attestati altrove con forma e significato diversi, o un utilizzo che tradisce un

5 Fra i numerosi contributi dedicati da S.P. Brock al tema delle traduzioni si veda in particolare Brock 1980.

6 Cf. Schall 1960.

fraintendimento del termine originale. Casi di questo tipo si riscontrano nell'episodio del patriarca di Alessandria *Ciro*, in quello dell'incontro fra Sofronio di Gerusalemme e 'Umar I, in quello della battaglia navale di Fenice e in quello del cubicolario *Andrea*.

### L'episodio di *Ciro di Alessandria*

Nel racconto della conquista araba di Alessandria [36], i prestiti dal greco compaiono numerosi sia in Michele il Siro che nella *Cronaca del 1234* (in quest'ultima se ne contano una quindicina<sup>7</sup>). Benché si tratti per la maggior parte di parole greche alquanto comuni in siriano, due di esse richiedono una più attenta riflessione.

Le due cronache siriane riportano una porzione di testo aggiuntiva, che non compare né in Teofane né in Agapio, nella quale viene spiegato che il patriarca *mifisita* Beniamino, esasperato dalle persecuzioni messe in atto dai calcedonesi, consegnò di fatto la città agli Arabi. La *Cronaca del 1234* dice che Beniamino agì "per *'antīpatōyō*, ovvero per avversione, verso *Ciro*, il patriarca calcedonese":

ܠܠܡܠܝܟܐ ܕܥܪܒܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ

La trascrizione del termine greco ἀντιπάθεια, *'antīpatōyō* (ܠܠܡܠܝܟܐ), è seguita da quella che sembra una chiosa mirata a chiarirne il significato con un sinonimo siriano, *lqūbalyūtō* (ܠܠܡܠܝܟܐ), "opposizione, avversione". Di tale prestito non si registrano numerose attestazioni: lo si trova un'altra volta nella *Cronaca del 1234*, nell'episodio del cubicolario *Andrea*, e nel corrispondente passo di Michele il Siro, e una volta in *Bar Hebraeus*<sup>8</sup>. Per questo singolare sintagma ci sono due possibili spiegazioni: o l'utilizzo del termine è frutto di un voluto sfoggio di ricercatezza lessicale ellenizzante, oppure vi è alle spalle un testo greco e il termine ἀντιπάθεια è stato trascritto in siriano così com'era da chi ha attinto ad esso e quindi spiegato, da questi o da qualcun'altro in seguito. Ugualmente, il fatto che l'intera narrazione sia particolarmente ricca di vocaboli greci può indicare tanto un sostrato greco quanto una particolare patina ellenica nello stile dell'autore, appositamente ricreata o dovuta a duplice formazione culturale, se non addirittura a bilinguismo. Tuttavia vi sono alcune riflessioni da fare sulla particolare porzione del racconto in cui il termine si trova.

La parte aggiuntiva riguardante Beniamino riportata dalle due cronache siriane contiene una lunga tirata contro l'antagonista calcedonese *Ciro*, che vantava, accanto all'autorità religiosa, il potere politico su tutto l'Egitto e perseguitava crudelmente i

<sup>7</sup> Alcuni esempi: *ṭeksō* (ܬܝܟܫܐ) da τὰξις, *trūnōyit* (ܬܪܘܢܘܝܝܬ) da τύραννος, *qarqūrō* (ܩܪܩܘܪܐ) da κέρκυρος, *qemelāyō* (ܩܡܠܝܘܬܐ) da κειμήλιον, *qāstrūs* (ܩܥܫܪܘܫܐ) da κάστρον.

<sup>8</sup> *Bar Hebraeus, Chronicon*, 135.

miafisiti<sup>9</sup>. Il fatto che Teofane e Agapio escludano questa parte si potrebbe imputare ad una volontaria omissione del materiale che dipingeva negativamente il calcedonese Ciro. Tuttavia, tolta la tirata contro di lui, il resto dell'episodio riguardante Beniamino poteva facilmente essere volto in versione anti-miafisita, poiché le due cronache siriane stesse dicono espressamente che fu proprio quest'ultimo a consegnare la città nelle mani dell'esercito arabo che stava invece per ritirarsi: la presenza dell'inviato di Eraclio in armi aveva sortito infatti l'effetto desiderato, il generale 'Amr si era intimorito ed aveva in un primo momento rinunciato ad invadere l'Egitto, salvo poi cambiare idea grazie alla promessa di Beniamino di aprirgli le porte di Alessandria in cambio dell'incolumità per la popolazione miafisita e della restituzione delle chiese. Nel bilancio complessivo della vicenda il vero traditore è Beniamino, ma nell'ottica delle cronache miafisite si tratta di un tradimento giustificato dalla tracotanza e dalle violenze perpetrate dai calcedonesi contro i suoi correligionari: passando sotto silenzio questo aspetto le cronache calcedonesi avrebbero potuto verosimilmente far risaltare ancora di più la figura di Ciro in contrapposizione a quella del traditore Beniamino. Ma forse non avevano a disposizione questa seconda metà della storia.

A suggerire che il racconto di Beniamino provenga da un'altra fonte, sconosciuta a Teofane e ad Agapio, contribuisce anche il fatto che mentre la *Cronaca del 1234* incorpora le due parti in un'unica narrazione, Michele riporta la sezione relativa a Beniamino separatamente, qualche pagina dopo. Inoltre è rivelatorio anche l'incipit con cui l'episodio è introdotto in entrambi i testi. In Michele si legge: "Riguardo poi alla terra d'Egitto, si trova nei racconti (ܩܘܬܘܒܘܬܝܢ) che Beniamino, patriarca degli ortodossi, consegnò l'Egitto agli arabi"; nella *Cronaca del 1234*: "Abbiamo trovato dunque nei racconti (ܩܘܬܘܒܘܬܝܢ) e nelle storie (ܩܘܬܘܒܘܬܝܢ) degli egiziani, che Beniamino, colui che allora era patriarca degli ortodossi in Egitto, consegnò l'Egitto a 'Umar [i.e. 'Amr] figlio di 'Az [...]". Questa precisazione sembra alludere ad una fonte diversa da quella cui risaliva l'altra parte dell'episodio, e nella fattispecie una fonte di origine egiziana. Dai termini con cui vi si fa riferimento non si riesce a dedurre molto in proposito: né *taš'itē* (ܩܘܬܘܒܘܬܝܢ) né *tūnōyē* (ܩܘܬܘܒܘܬܝܢ) indicano strettamente un particolare genere di scritto, il loro etimo è legato al racconto, alla ripetizione, alla narrazione. Come si desume dalle parti riportate da Michele il Siro, gli ultimi anni della cronaca di Dionigi di Tel Maḥrē erano raccontati dal patriarca sulla base della propria esperienza personale, quale testimone contemporaneo ai fatti narrati. In questa parte finale egli offriva estesi resoconti di diversi viaggi da lui compiuti in veste ufficiale, due dei quali in Egitto<sup>10</sup>. È dunque probabile che Dionigi abbia integrato il racconto relativo a Ciro con le infor-

<sup>9</sup> Oltre a riferire, come Michele, l'icastico dettaglio delle due scarpe diverse calzate da Ciro (su un piede il calzare dei monaci e sull'altro la scarpa rossa degli imperatori), la *Cronaca del 1234* si dilunga anche sulle vessazioni cui i miafisiti erano sottoposti, come ad esempio irruzioni nelle chiese durante la liturgia e deportazioni.

<sup>10</sup> Michele il Siro, III, 60–64; 79–83.

mazioni aggiuntive da lui acquisite in Egitto riguardo a Beniamino, esplicitando la diversa origine della notizia. Da un riscontro con la biografia di Beniamino inclusa nella *Storia della chiesa copta* di Giorgio l'Arcidiacono<sup>11</sup> risulta subito chiaro che la *Vita di Beniamino* non è la fonte egiziana cui Dionigi fa riferimento, poiché le due versioni non combaciano. D'altra parte gli scambi e le comunicazioni fra le comunità miafsite di Siria e d'Egitto avvenivano con ogni verosimiglianza in greco piuttosto che in copto o in siriano. Dionigi stesso, pertanto, avrà avuto accesso a queste informazioni tramite una fonte greca piuttosto che copta<sup>12</sup>, e il substrato greco spiega l'utilizzo dell'inusitato prestito *'antīpatōyō* (ⲛⲓⲡⲁⲧⲟⲩⲟⲩ) con la relativa spiegazione.

Ci si è soffermati su questo punto della *Cronaca del 1234*, benché non apporti argomenti relativi al materiale condiviso anche da Teofane, perché esemplifica come la formula che vede un termine straniero inusuale affiancato da una chiosa esplicativa – formula che si ritroverà altrove – sia fortemente indicativa della trasmissione da una lingua ad un'altra.

Ma nella parte che riguarda Ciro, ed è condivisa anche da Teofane e Agapio, si trova un altro prestito dal greco che tradisce un passaggio di traduzione. Sia Teofane che le cronache siriane dicono che Ciro fu accusato presso Eraclio di consegnare agli Arabi i proventi della provincia d'Egitto che spettavano invece all'imperatore:

Teofane:

κατηγορεῖται δὲ ὁ Κύρος ἐπὶ τοῦ βασιλέως, ὡς τὸ χρυσίον τῆς Αἰγύπτου τοῖς Σαρακηνοῖς δούς.

Michele il Siro:

ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ . ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ

*Cronaca del 1234:*

ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ . ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ

Nei due testi in siriano, per “accusare” è utilizzato il verbo *qatreg* (ⲛⲁⲕⲁⲓⲧⲁⲩⲁⲧⲟⲩⲟⲩ), derivante dal greco *κατηγορέω*. Il prestito è ampiamente attestato in siriano, ma la sua usuale costruzione è con *b-* (ⲃ-), oppure con *d-* (ⲃ-) come nella *Cronaca del 1234*. Michele però lo fa seguire da *'akman d-* (ⲁⲕⲙⲁⲛ ⲃ-), una congiunzione che può avere valore finale

<sup>11</sup> Giorgio l'Arcidiacono scrisse la sua opera storico-ecclesiastica in copto a cavallo fra VII e VIII secolo, coprendo il periodo che andava dal 477 ai suoi giorni. Purtroppo essa non ci è giunta direttamente, ma si conserva solo nella traduzione inclusa nel *corpus* agiografico arabo intitolato *Storia dei patriarchi della chiesa copta di Alessandria*, raccolto nell'XI secolo. Cf. *Vita di Beniamino*.

<sup>12</sup> Arietta Papacostantinou osserva come la ridefinizione dell'identità etnico-religiosa delle comunità miafsite d'Egitto in seguito alle conquiste islamiche sia passata anche per il volontario abbandono del greco a favore del copto nella produzione letteraria, una scelta mirata a rimarcare la contrapposizione alla gerarchia calcedonese (cf. Papacostantinou 2006). Ciò tuttavia non porta ad escludere che la vicenda di Beniamino sia stata riportata (anche) in greco, o per la gradualità del processo descritto dalla Papacostantinou, o per la necessità di trasmetterla al di fuori della comunità copta, o anche semplicemente perché legata ad Alessandria, città rimasta principalmente grecofona.

o comparativo, e che in questo contesto non ha alcun senso. A guardarla bene, la costruzione *qatreg 'akman d-* sembra riprodurre letteralmente il greco *κατηγορέω ὡς*, rivelando un fraintendimento della congiunzione greca ὡς, che in questo caso ovviamente non ha valore comparativo. Il fatto che la costruzione *κατηγορέω ὡς* si trovi nel corrispondente passaggio della *Cronografia* rafforza l'ipotesi che dietro alle tre versioni ci fosse una fonte greca contenente proprio tale espressione, la quale è stata trasposta letteralmente nel passaggio al siriano. Tale errore di traduzione, che evidentemente era ancora presente nella fonte siriana condivisa da Michele e dalla *Cronaca del 1234* (ovvero Dionigi), è stato emendato in quest'ultima con una reggenza tipicamente siriana<sup>13</sup>, mentre Michele al contrario ha conservato l'inconsueta forma sintattica, consentendoci così di intuire la lingua originale del passo.

### 'Umar I a Gerusalemme

Subito dopo l'episodio di Ciro di Alessadria, nell'AM successivo, Teofane riporta l'ingresso di 'Umar I a Gerusalemme e il suo incontro con il patriarca Sofronio [37]. Anche qui troviamo più di un indizio a favore di una derivazione greca del testo siriano di Michele e della *Cronaca del 1234*. In più punti, infatti, il siriano coincide parola per parola con il greco di Teofane e alcune espressioni sembrano essere precisamente dei calchi di quelle greche.

Sofronio fa un accordo con gli Arabi per salvaguardare l'incolumità della popolazione cristiana della città. Sia Michele il Siro che la *Cronaca del 1234* e Agapio aggiungono che 'Umar, fra le garanzie concesse ai cristiani, include anche il divieto per gli ebrei di rimanere a Gerusalemme e lo mette per iscritto in un documento che è chiamato *sigilyūn* (سجيلة) in Michele il Siro, *sigilīn* (سجيلة) nella *Cronaca del 1234*, e *sijill* (سجل) in Agapio. Sia il termine siriano che quello arabo derivano dal latino *sigillum* tramite il greco *στυλλιον*<sup>14</sup>, e indicano nella loro accezione più generica un documento ufficiale di valore riconosciuto. Il termine greco è attestato a partire dal VII secolo, anch'esso inizialmente con l'accezione generica di documento il cui valore è sancito dalla presenza di un sigillo<sup>15</sup>. Il fatto che l'espressione sia presente sia in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* che in Agapio porta a pensare che fosse nella fonte cui tutti e quattro i testi hanno attinto, e che sia stato piuttosto Teofane a casarne la menzione, probabilmente per eliminare un dettaglio che metteva il califfo

<sup>13</sup> In Agapio il prestito greco è sostituito invece da un equivalente verbo arabo con la sua costruzione usuale.

<sup>14</sup> Cf. TS, 2607; EI alla voce "sidjill".

<sup>15</sup> Le primissime attestazioni fornite dal *Thesaurus Linguae Graecae* sono nel *Chronicon Paschale*, 721,21, dove compare come *στυλλιον* e indica un patto di alleanza fra il re dei Cazari e i Persiani, e in Teofane, 497,24 (AM 6305), dove indica dei diplomi attestanti i permessi di circolazione concessi a dei mercanti. Ma nella forma *στυέλλιον* compare anche in papiri risalenti al VII secolo, cf. LBG, VII, 1547.

in buona luce, ovvero l'esilio degli ebrei dalla Città Santa<sup>16</sup>. Se è vero che il termine *sijill* compare già nel Corano e negli ḥadīth, *sigilyūn* compare invece qui per la prima volta e ha poi solo attestazioni molto più tarde<sup>17</sup>, con l'unica eccezione della *Cronaca di Zuqnin*, dove è presente però nella forma *sglyn* (سجلين)<sup>18</sup>. La maggiore somiglianza della forma *sigilyūn* con il greco e le sue attestazioni piuttosto tarde depongono a favore di un originario passaggio della notizia dal greco al siriano piuttosto che dal siriano al greco.

Sofronio, vedendo che gli abiti del califfo 'Umar sono sporchi, gli procura dei panni puliti da indossare, nella fattispecie “un manto di lino con una veste”: σινδόνιον σὺν ἐνδύματι in Teofane, *lebūšō w-sedūnō* (لبوشو و سدونو) nei due testi siriani, dove *sedūnō* deriva dal greco σινδών/σινδόνιον<sup>19</sup>.

Infine, un ulteriore dettaglio fa pensare che la versione originale di questo racconto fosse in greco. Troviamo infatti una chiosa esplicitiva simile a quella vista poco sopra a proposito di Beniamino e Ciro di Alessandria, in questo caso però posta non a delucidare il significato di un prestito greco, bensì di un termine siriano che apparentemente non richiedeva alcuna delucidazione. 'Umar esprime il desiderio di visitare il luogo dove si trovava il Tempio di Salomone, perché vuole farvi costruire una moschea. Nella *Cronaca del 1234* si legge:

... e ordinò che fosse costruita sul luogo del Tempio di Salomone una moschea, ovvero un luogo  
[lett. casa] di preghiera per gli Arabi”.

La spiegazione del termine “moschea” è introdotta da *'awkit* (أوكيت), “ovvero, vale a dire”, come la spiegazione del greco *antipatheia* esaminata sopra è introdotta da *hōnaw* (هوناء) che ha il medesimo significato. Tale precisazione suona sospetta in un testo siriano: benché infatti il siriano *masgedtō* (مصدقو) – *masgedō* (مصعدو) in Michele il Siro – sia improntato all'arabo *masjīd* (مسجد), la radice semitica comune ad entrambi i termini, *s-g-d* (صد), esisteva già in siriano ed era collegata alla preghiera e al culto anche in età pre-islamica. Essa, inoltre, ha il medesimo significato letterale della radice del termine *šlūtō* (شلوتو), “preghiera”, ovvero quello di “inginnocchiarsi, prostrarsi”. Era dunque davvero necessario spiegare in un testo siriano, con un'espressione perfettamente tautologica, il significato del termine *masgedtō*? O non è più verosimile che questo pezzo sia la traduzione letterale di un originale greco risalente ad un periodo in cui il concetto di “moschea” in ambienti grecofoni poteva

<sup>16</sup> Sulla differente rielaborazione ideologica subita da questo episodio nelle quattro fonti si veda Conterno 2010.

<sup>17</sup> Ancora una volta solo in Bar Hebraeus.

<sup>18</sup> *Cronaca di Zuqnin*, II, 249,10.

<sup>19</sup> E anche qui Hoyland considera la cosa “a possible indication that a Greek text underlies this account”, cf. Hoyland 2011, 116 n. 263.

risultare ancora oscuro? Il termine greco *μασιδᾶς* è attestato in papiri che datano all'inizio dell'VIII secolo, mentre *μασιδίον* compare per la prima volta in Fozio<sup>20</sup>. In Teofane non troviamo né l'uno né l'altro, ma la frase corrispondente nella *Cronografia* contiene comunque un termine che rafforza questa ipotesi:

τὸν ναὸν ἐζήτησε τῶν Ἰουδαίων, ὃν ὠκοδόμησε Σολομών, προσκυνητήριον αὐτὸν ποιῆσαι τῆς αὐτοῦ βλασφημίας  
 “[Umar] cercò il tempio degli ebrei, quello costruito da Salomone, per farne un *proskynētērion* per la sua religione blasfema”.

La parola *προσκυνητήριον* è un neologismo che compare qui per la prima volta e ha solo un'altra attestazione altrove<sup>21</sup>. Esso combacia etimologicamente sia con i due termini utilizzati dalla *Cronaca del 1234*, *masgedtō* (ܡܫܓܕܬܘܐ) e *beyt šlūtō* (ܒܝܬ ܫܠܘܬܘܐ), sia con l'arabo *masjīd* (مسجد), e sembra proprio un vocabolo creato *ex novo* appositamente per spiegare il significato di una parola indicante la moschea (*μασιδᾶς* o *μασιδίον*, o forse addirittura la trascrizione in greco dell'arabo *masjīd*), la quale è assente in Teofane ma poteva essere nella fonte (greca) condivisa dalle quattro cronache<sup>22</sup>. In questo caso, dunque, la chiosa esplicativa non chiarisce il significato di un termine greco che poteva suonare oscuro in siriano, ma quello di un termine di derivazione araba che doveva suonare oscuro in greco piuttosto che in siriano.

### La battaglia navale di Fenice

L'articolato racconto della battaglia navale avvenuta al largo di capo Fenice durante il regno di Costante II [62] inizia in Teofane, Michele il Siro e Agapio con l'allestimento di una grande flotta a Tripoli, ordinato da Mu'awiya. Due uomini che vivevano lì compiono un'operazione di sabotaggio, liberano tutti i prigionieri dalle carceri, uccidono il governatore della città e danno fuoco alle navi. Michele ci dice soltanto che si tratta di due uomini mossi da zelo divino, ma da Teofane e Agapio veniamo a sapere

<sup>20</sup> Cf. LBG, VII, 976; GLRBP, 735.

<sup>21</sup> Il *Thesaurus Linguae Graecae* dà quattro risultati: questo passo di Teofane, la citazione del medesimo nel *Compendium historiarum* di Giorgio Cedreno e nel *De administrando imperio* di Costantino VII Porfirogenito, e un passo di Niceta di Bisanzio.

<sup>22</sup> Un passaggio molto simile si trova in una delle appendici al *Pratum Spirituale* di Giovanni Mosco, che sono pervenute solo nella traduzione georgiana ma furono scritte originariamente in greco probabilmente intorno al 670. Riporto la traduzione di Hoyland (Hoyland 1997, 63): “The Godless Saracens entered the holy city of Christ our Lord, Jerusalem, with the permission of God and in punishment for our negligence, which is considerable, and immediately proceeded in haste to the place which is called the Capitol. They took with them men, some by force, others by their own will, in order to clean that place and to build that cursed thing, intended for their prayer and which they call a mosque (*midzghitha*)”.

che sono due fratelli e sono figli di (un) “*boukinator*”<sup>23</sup>. Uno dei due ricompare alla fine della storia, dove salva eroicamente l'imperatore coprendo la sua fuga mentre la battaglia imperversa, e dove viene menzionato quale “figlio del *boukinator*” sia in Teofane che in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*<sup>24</sup>. Ora, nella traduzione di Mango, e conseguentemente anche in Hoyland che ad essa attinge, il termine *boukinator* è interpretato come un nome comune e tradotto come “trombettiere”, e tale è effettivamente il suo significato, derivante dal latino *bucinator*<sup>25</sup>. Tuttavia Agapio parla di “un uomo chiamato Bukinator”, dando ad intendere che Bukinator sia in realtà il nome proprio, o il soprannome, dell'uomo in questione. In Agapio, come si avrà modo di osservare più avanti, si constata la tendenza a sostituire i termini greci con equivalenti arabi di significato uguale, o anche più generico, pertanto se in questo caso il termine è stato conservato e trascritto è assai probabile che si trattasse davvero del nome con cui l'uomo era noto piuttosto che della semplice indicazione del suo mestiere o del suo grado militare. Il termine latino *bucinator*, indicante inizialmente il semplice trombettiere, nel tardo impero romano venne ad assumere il valore di un preciso grado militare e tale titolo si conservò anche nell'esercito bizantino<sup>26</sup>. Si tratta tuttavia di un grado non elevato, pertanto il fatto che i due uomini del racconto fossero i figli di un qualsiasi *boukinator* non costituirebbe un dato particolarmente degno di menzione. Doveva trattarsi dunque di un personaggio ben preciso così ribattezzato, forse proprio il comandante romano che la *Cronaca del 1234* cita in precedenza come Qnṛys (قنطرة) nel contesto della battaglia dello Yarmuk<sup>27</sup>, e che compare nelle fonti islamiche come Ibn Qanāṭir<sup>28</sup>. Trattandosi di un nome proprio, la presenza di questo termine trascritto in siriano e in arabo sembrerebbe non dire niente sulla lingua della fonte da cui il racconto deriva. Tuttavia, questo dettaglio fornito sui due fratelli, e la precisa trascrizione del termine greco in siriano, costituisce già un primo indizio di provenienza da una fonte greca.

Che il racconto fosse originariamente scritto in greco induce a pensarlo invece un passaggio successivo. Il sabotaggio dei due fratelli, lungi dal farlo desistere, incendia l'ira di Mu'āwiya, che, allestita un'altra flotta, muove verso Costantinopoli. La flotta

<sup>23</sup> Teofane: ὁιοὶ Βουκινάτορος. Secondo Agapio in realtà ne sono i fratelli: “fratelli di un uomo chiamato Bukinator”, *akhwāni lirajuli yuqālu lahu bqnr* (أخوان لرجل يقال له بقنطر). Nel manoscritto si legge *bqtr* (بقطر), emendato da Vasiliev in *bqnr* (بقنطر) sulla base del parallelo in Teofane.

<sup>24</sup> In siriano *bareh d-būkinaṭūr* (ܒܪܗܘܢܐ ܕܒܘܟܝܢܐܘܪ).

<sup>25</sup> Mango segue probabilmente la traduzione latina di Anastasio Bibliotecario, che recita “filii bucinatoris cuiusdam” (Anastasio Bibliotecario, *Chronographia tripartita*, 217).

<sup>26</sup> Cf. Haldon 1984, 110–111; LBG, II, 289.

<sup>27</sup> In un passaggio che non trova corrispondenza in Teofane né in Michele il Siro e Agapio, e che deriva con ogni probabilità da fonti islamiche, cf. *Cronaca del 1234*, 249,25.

<sup>28</sup> Cf. Palmer 1993, 156 n. 376; Kaegi 1992, 33–34, 120, 132; Brandes 2009, 322. PMBZ, # 1047. Hoyland suggerisce che Qnṛys e Ibn Qanāṭir potrebbero essere una corruzione del titolo “Tribunus”, ma è un'ipotesi meno convincente, cf. Hoyland 1991, 223.



anche a lettori digiuni di greco. Tali argomenti tuttavia si indeboliscono se si guarda al racconto della battaglia di Fenice nella sua interezza. Si tratta di una narrazione lunga e articolata, che contiene sì elementi epico-eroici e romanzati, ma anche informazioni ben precise, come il fatto che i due sabotatori fossero i figli di Bukinator, che la flotta bizantina fosse comandata da Costante e da suo fratello Teodosio<sup>30</sup>, che la spedizione fosse stata affidata da Mu'āwiya al generale Abū 'l-'Awār. L'intera vicenda inoltre getta una luce fortemente negativa sull'imperatore Costante II. Il dettaglio del sogno premonitore è senza dubbio un espediente narrativo inventato espressamente per denigrarlo: sia Teofane che le due cronache siriache concordano nel dire che egli non tiene conto dell'interpretazione data al sogno e decide ugualmente di scendere in battaglia, mandando il proprio esercito incontro ad una carneficina. Carneficina alla quale egli sfugge facendo vilmente indossare i propri vestiti a qualcun altro e abbandonando la nave aiutato dall'eroico figlio di Bukinator, il quale muore coprendo la sua vergognosa fuga. Considerando tutti questi aspetti nell'insieme, risulta evidente che la narrazione viene da una fonte bizantina, scritta in greco da una persona che aveva il chiaro intento di contrapporre alla figura negativa di Costante II quella eroica e positiva dei figli di Bukinator. Anche se la storia aveva tutte le caratteristiche per essere un aneddoto popolare tramandato oralmente, i tratti in cui le quattro cronache coincidono parola per parola indicano chiaramente la presenza di una medesima fonte scritta alla base, e nulla induce a ritenere che tale fonte fosse scritta in siriano piuttosto che in greco<sup>31</sup>.

---

**30** Informazione che Teofane omette, ma che concordemente è riportata da Michele il Siro, dalla *Cronaca del 1234* e da Agapio.

**31** Dmitry Afinogenov (Afinogenov 2012) osserva che il dettaglio dello scambio di vestiti, assente nelle cronache siriache, è inserito da Teofane in maniera sconclusionata nella dinamica dell'azione. Giorgio Monaco presenta un racconto in tutto identico (Giorgio Monaco, *Chronicon*, 716–717), che non termina però con il salvataggio dell'imperatore da parte del figlio di Bukinator: nella sua cronaca si legge che dopo la battaglia l'imperatore viene messo al corrente di una cospirazione, fa indossare le sue vesti ad un amico e torna a Costantinopoli in una barca di notte; l'amico resta sulla nave imperiale e viene trovato dai cospiratori, che lo scambiano per l'imperatore e lo uccidono. Afinogenov sostiene che Teofane abbia unito al racconto della fonte orientale quello della fonte di Giorgio Monaco, inserendo in maniera incoerente nel primo il dettaglio dello scambio dei vestiti tratto dal secondo. Allo studioso è sfuggito tuttavia che l'incoerenza di base è presente anche nelle cronache siriache, dove è detto che i nemici scambiano il figlio di Boukinator per l'imperatore, senza che ne venga spiegato il motivo. È evidente che doveva esserci una qualche difficoltà nel racconto originale, confermata anche da Agapio, il quale omette del tutto l'intervento finale del figlio di Bukinator, presentando un finale più vicino a quello di Giorgio Monaco: dice soltanto che l'imperatore stesso stava quasi per annegare e fu salvato solo dopo che molti romani furono uccisi, passaggio che suona altrettanto sconclusionato. Ipotizzare la fusione di due fonti in Teofane non risolve il problema: è più probabile che ci fosse una qualche incoerenza o difficoltà di lettura nel finale di un unico racconto di base, che è stato sistemato alla meglio dai vari utilizzatori, e che dunque sia Giorgio Monaco ad aver accorpato al racconto di Teofane quello della cospirazione, inventandolo o prendendolo da altra fonte.

### L'episodio del cubicolario Andrea alla corte di Mu'āwiya

Un'altra narrazione che in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* è particolarmente ricca di prestiti dal greco è l'episodio della duplice ambasceria presso Mu'āwiya del cubicolario Andrea e di Sergio, inviato del ribelle Šabūr/Saborios [80]. Si tratta di uno dei passi più lunghi condivisi dalle quattro cronache, con ampi tratti di coincidenza letterale, e consiste in un racconto articolato e romanzato contenente serrati scambi di battute fra i personaggi, i quali ne escono notevolmente caratterizzati. Saborios manda il suo inviato Sergio a chiedere supporto al califfo contro l'imperatore, il quale a sua volta manda il cubicolario Andrea per dissuadere il califfo dall'aiutare il ribelle. I due inviati si trovano entrambi davanti a Mu'āwiya e ci viene raccontato cosa offrono al califfo, cosa questi risponde loro, e ciò che essi stessi si dicono l'un l'altro.

Come anticipato sopra, sia in Michele il Siro che nella *Cronaca del 1234* ritroviamo qui la trascrizione siriana del termine greco ἀντιπάθεια, nel punto in cui viene detto che Mu'āwiya fa entrare per primo il messo del ribelle, per spregio verso l'imperatore:

ⲙⲁⲩⲱⲓⲁ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛⲉⲛⲉ

“Mu'āwiya ordinò che Sergio entrasse per primo, per *antipatheia* verso Costante”

In questo caso nessuna chiosa esplicativa segue il termine greco, tuttavia a renderlo significativo e problematico è il fatto che in Teofane compare il concetto esattamente opposto:

καταλαβὼν δὲ Ἀνδρέας τὴν Δαμασκὸν εὗρε Σέργιον προλαβόντα, ὃ δὲ Μαυρίας ὑπεκρίνετο συμπαθεῖν τῷ βασιλεῖ. ἦν δὲ Σέργιος καθήμενος πρὸς Μαυρίαν

“Arrivato a Damasco, Andrea trovò che Sergio lo aveva preceduto, ma Mu'āwiya finse di simpatizzare per l'imperatore. Sergio dunque era seduto presso Mu'āwiya”

Un'acuta interpretazione di tale discrepanza è stata fornita da Andreas Kaplony<sup>32</sup>, secondo il quale essa rivela che un racconto originale greco è stato trasposto in maniera imprecisa nelle cronache siriane. Sergio è entrato per primo perché è arrivato prima di Andrea, ma Mu'āwiya finge di simpatizzare per l'imperatore, probabilmente al fine di alzare la posta con il ribelle. Tale sottile gioco psicologico è implicito nella dinamica descritta da Teofane, ma si perde nella versione siriana, la quale tradisce una semplificazione dovuta a un fraintendimento: la pretesa simpatia del califfo verso l'imperatore deve essere suonata al traduttore siriano poco coerente con il fatto che l'inviato del ribelle fosse stato ammesso al cospetto di Mu'āwiya prima di quello dell'imperatore – essendo questa una manifestazione esplicita di disprezzo più che una simulazione di favore – cosa che l'ha dunque indotto a trasformare la simpatia in antipatia. Che vi sia stato un fraintendimento si deduce anche dalla contraddizione

<sup>32</sup> Kaplony 1995, 57.

che tale ribaltamento ha prodotto nella versione siriana: entrambe le cronache, esattamente come Teofane, dicono infatti che Sergio era arrivato per primo a Damasco ed era stato ricevuto dal califfo prima ancora dell'arrivo di Andrea, salvo poi aggiungere che il califfo l'aveva fatto passare davanti ad Andrea per antipatia verso l'imperatore. Alla base vi sarebbe dunque un testo greco, che è stato riprodotto correttamente da Teofane, ma le cui sfumature non sono state colte in pieno da un traduttore siriano evidentemente poco esperto di giochi diplomatici. Il punto cruciale è assente in Agapio, nel quale si trova la stessa contraddizione presente nella versione siriana<sup>33</sup>, senza che però siano menzionate né simpatie né antipatie del califfo verso l'imperatore.

Ma un punto più significativo ancora è quello in cui Sergio insulta Andrea. Teofane ci dice che Andrea era un cubicolario, informazione che troviamo anche nelle due cronache siriane con la trascrizione del termine greco e un'ulteriore precisazione:

Michele il Siro:

ܟܘܒܘܠܐܪܝܘܬܐ ܕܥܢܘܟܐ ܕܥܢܘܟܐ ܕܥܢܘܟܐ

*Cronaca del 1234:*

ܟܘܒܘܠܐܪܝܘܬܐ ܕܥܢܘܟܐ ܕܥܢܘܟܐ ܕܥܢܘܟܐ

“... un eunuco di nome Andrea, cubicolario dell'imperatore”

Entrambi, Michele con il termine siriano *sīsō* (ܟܘܒܘܠܐܪܝܘܬܐ), la *Cronaca del 1234* con il prestito greco *'eūnūksō* (ܟܘܒܘܠܐܪܝܘܬܐ), ci informano che Andrea è un eunuco. Tale dato manca in Teofane per il semplice motivo che non era necessario specificarlo in ambiente bizantino: che il cubicolario fosse uno degli eunuchi del palazzo imperiale, destinato al servizio particolare dell'imperatore, doveva essere infatti cosa risaputa, ma probabilmente non era altrettanto ovvio per un lettore siriano<sup>34</sup>. Sulla base del ragionamento fatto da Kaplony, anche questo dettaglio induce a pensare che il racconto derivi da una fonte greca bizantina che dava per scontata la condizione di eunuco di Andrea, e che le due cronache siriane l'abbiano invece precisata in quanto essenziale per capire il seguito della storia. Ad un certo punto, infatti, Sergio si rifiuta di alzarsi al cospetto di Andrea rinfacciandogli la sua natura per così dire “ibrida”, ed ecco cosa gli dice nelle tre fonti:

Teofane:

ὁ δὲ Σέργιος ἔφη· οὐκ ἐπεγείρομαί σοι, ὅτι οὐκ εἶ ἀνὴρ, οὐδὲ γυνή

“Allora Sergio disse: Non mi alzo davanti a te, perché non sei né uomo né donna.”

<sup>33</sup> Anche Agapio, infatti, prima dice che Andrea arriva quando Sergio è già entrato e poi dice che Mu'āwiyā fa passare avanti Sergio ordinando che Andrea sia fatto entrare dopo.

<sup>34</sup> Sulla figura del cubicolario e più in generale sugli eunuchi del palazzo imperiale, cf. Sideris 2003.



Teofane: “Sergio, vedendo Andrea, si getta ai suoi piedi chiedendo di risparmiarlo. Ma quello gli dice: ‘Tu sei Sergio, quello che si vantava delle sue pudenda davanti a Mu’āwiya dando a me dell’effeminato. Sappi: d’ora in poi le tue pudenda non ti serviranno più, ma anzi ti uccideranno.’ Detto ciò ordina che gli vengano tagliati i genitali e lo fa impiccare a un palo”.

*Cronaca del 1234*: “Quando [Sergio] fu in piedi al suo cospetto, cadde davanti a lui e si prostrò e lo supplicò che lo lasciasse andare, ma Andrea gli disse: ‘Sei tu Sergio, che ti vantavi dei tuoi testicoli davanti a Mu’āwiya, e ti insuperbivi e mi chiamavi effeminato?’, e ordinò che gli fossero tagliati i testicoli e gli venissero messi in mano. Quindi ordinò che fosse impiccato sul patibolo. E così Andrea si vendicò di Sergio”.

Agapio: “Quando il messaggero di Sābūr vide il servitore [i.e. Andrea], cadde prostrato al suolo davanti a lui e chiese il suo perdono, ma il servitore ordinò che gli venissero tagliati i testicoli e ordinò che fossero appesi alla punta di una lancia con la scritta: ‘Questa è la vendetta di Andrea, servitore del re, sul messo del ribelle Sābūr’”.

Agapio, non avendo riportato prima le parole di dilleggio di Sergio, coerentemente omette anche la battuta finale di Andrea che le richiama, tuttavia precisa, come la *Cronaca del 1234*, che la mutilazione inflitta a Sergio è una vendetta da parte di Andrea, lasciando il lettore a domandarsi per cosa Andrea si sia vendicato e facendo così trapelare la falla nella trama. Questo taglio rilevante va attribuito probabilmente a delle vere e proprie difficoltà nella comprensione del testo da parte di Agapio. Come si vede nella citazione, Andrea non è nemmeno chiamato cubicolario, ma è detto essere semplicemente un “servitore”, *khādim* (خادم), dell’imperatore, e non viene precisato il fatto che è un eunuco. Questo da un lato conferma che la precisazione era assente nella fonte originale ed è stata aggiunta da Michele il Siro e dal cronista anonimo<sup>36</sup>, dall’altro induce a pensare che Agapio non sapesse che un cubicolario era necessariamente un eunuco. Evidentemente, mancandogli l’informazione fondamentale per capire a cosa si riferisse Sergio nei suoi insulti ad Andrea, il dialogo fra i due deve essergli risultato oscuro, ragion per cui ha omesso l’intero passaggio, come pure la battuta finale di Andrea.

L’analisi della storia del cubicolario Andrea nelle quattro cronache porta dunque alla seguente ricostruzione: il racconto è stato originariamente scritto in greco e si rivela, nei sottointesi e nelle informazioni che dà per scontate, come il prodotto di un contesto bizantino<sup>37</sup>; esso è stato poi tradotto in siriano, da un traduttore che ha cercato di preservare tutti gli aspetti originali del testo, ma che ha lasciato trapelare in

<sup>36</sup> E probabilmente l’hanno fatto indipendentemente, come lascia pensare l’utilizzo di due parole diverse per “eunuco”.

<sup>37</sup> Kaplony propone l’analisi di altri elementi del racconto, comprensibili solo alla luce delle usanze di corte bizantine, che le cronache siriane avrebbero distorto o mal compreso, e avanza addirittura l’ipotesi che la fonte della narrazione fosse il rapporto redatto dal cubicolario stesso sulla propria missione, e conservato negli archivi imperiali, cf. Kaplony, 1996, 51 e sg.

alcuni punti la propria carenza linguistica e una non piena comprensione delle dinamiche fra i personaggi. A tale racconto ha avuto accesso anche Agapio (in traduzione siriana o in greco?), il quale ha ulteriormente semplificato la vicenda a causa di una ancora più incompleta comprensione del contesto.

### II.3 Materiale bizantino-orientale problematico

Fra il materiale bizantino-orientale che le quattro cronache condividono per il VII secolo vi sono anche alcuni passaggi nei quali, contrariamente a quelli presi in esame fino ad ora, la corrispondenza fra le quattro cronache è meno letterale e precisa. Particolarmente problematica è la parte riguardante i primi scontri fra Arabi e Romani in Palestina e Siria, fino alla battaglia sul fiume Yarmuk e al ritiro di Eraclio dalla regione.

#### L'invio dei quattro generali

L'inizio dell'espansione islamica in territorio romano è fatto incominciare in tutte e quattro le cronache con l'invio di quattro generali [28], un motivo che trova riscontro anche nelle fonti arabe<sup>38</sup>. Esso è tuttavia declinato in maniera differente in Teofane, Agapio e nelle due cronache siriane, e anzi nella *Cronografia* stessa è presente in due diverse varianti, e così anche nel *Kitāb al-'unwān*. Michele il Siro e il cronista anonimo concordano nell'attribuire l'invio dei quattro generali ad Abū Bakr nel primo anno del suo regno, dicendo entrambi che uno viene mandato in Palestina, uno in Egitto, uno verso la Persia e l'ultimo contro gli Arabi cristiani. Nonostante la *Cronaca del 1234* integri la narrazione con dettagli aggiuntivi tratti da fonti islamiche (come ad esempio i nomi dei quattro generali, il fatto che fossero a capo di 30 000 uomini, e il discorso fatto dal califfo alle truppe in partenza), le versioni delle due cronache siriane di base coincidono, e in entrambe fa immediatamente seguito il racconto dello scontro del generale inviato in Palestina con il patrizio Sergio di Cesarea, che viene sconfitto e ucciso in battaglia.

Agapio invece presenta, in questa parte della sua cronaca, una doppia narrazione degli eventi, arrivando dapprima fino alla morte di Costante II e poi ricominciando con la nascita dell'Islam<sup>39</sup>, e riporta l'invio dei quattro generali due volte. La seconda menzione coincide pienamente con quella delle due cronache siriane, fatto salvo per la dettagliata ed enfatica descrizione della morte di Sergio in battaglia, che accomuna

<sup>38</sup> Cf. Donner 1981, 112 e sgg.

<sup>39</sup> Cf. Hoyland 2011, 66 n. 87; 162 n. 411; 163 n. 413. Su questa peculiarità del *Kitāb al-'unwān* si tornerà più avanti, vedi infra 123–124.

Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*, ma che Agapio non riporta. La prima versione al contrario è differente: i quattro generali sono sempre inviati da Abū Bakr subito dopo la successione, ma le destinazioni sono la Persia, Aleppo e Damasco. Inoltre, anche qui è riportata di seguito la battaglia contro Sergio, ma viene detto che il governatore di Cesarea è messo in fuga, non che muore nello scontro.

Il mosaico è più complesso nella *Cronografia*, e più difficile ancora da ricondurre alla versione delle due cronache siriane. Nel primo anno di regno di Abū Bakr Teofane dice infatti che quattro generali, inviati contro gli Arabi cristiani da Muḥammad stesso quando era ancora in vita, cadono in un'imboscata del vicario Teodoro nei pressi del villaggio di Mothus; tre di essi vengono uccisi, con il grosso delle truppe, mentre uno solo, Chaled (Khalid) detto "la spada di Dio", riesce a fuggire [26]. Teofane prosegue poi dicendo che uno degli eunuchi imperiali, incaricato di distribuire la paga ai soldati, si rifiuta di pagare i mercenari arabo-cristiani che sorvegliavano la frontiera del deserto. Questi allora passano dalla parte dei musulmani e fanno loro da guida attraverso il territorio di Gaza [27]. Nell'anno successivo (AM 6124, secondo anno di regno di Abū Bakr), Teofane parla di altri quattro generali, inviati questa volta da Abū Bakr, che, guidati dai summenzionati Arabi cristiani, si impadroniscono di Hēra e dell'intera zona di Gaza [28]. Sergio li raggiunge da Cesarea, e viene sconfitto e ucciso con tutti i suoi 300 uomini [29].

La battaglia contro il vicario Teodoro è comunemente identificata con la battaglia di Mu'ta di cui parlano le fonti islamiche<sup>40</sup>, e il passo relativo è incluso da Conrad nel materiale arabo entrato nella *Cronografia* attraverso la tradizione siriana<sup>41</sup>, nonostante esso non trovi in realtà corrispondenza in nessuna delle cronache siriane, così come non trovano riscontro né l'invio di quattro generali da parte di Muḥammad in persona, né l'episodio dell'eunuco che rifiuta la paga ai soldati arabo-cristiani, né la presa di Hēra e Gaza. Teofane, d'altro canto, non riporta quattro diverse destinazioni per i generali inviati da Abū Bakr, ma nella sua versione si dirigono tutti verso la Palestina. Vi sono poi differenze anche nel resoconto della disfatta di Sergio di Cesarea. Agapio e le due cronache siriane dicono che dei quattro generali, quello inviato in Palestina tende un'imboscata a Sergio, che gli si era fatto incontro dopo aver radunato un contingente di 5000 Samaritani, la battaglia si risolve in un massacro per i Romani ma alcuni riescono a fuggire. Teofane dice invece che Sergio riesce a raccogliere solo pochi uomini (300), arriva a fatica da Cesarea e nello scontro muore assieme a tutti i soldati.

Secondo Hoyland, Teofane mette insieme nell'AM 6123 materiali diversi di origine greca, non siriana: il racconto di un vittorioso attacco del vicario Teodoro, che incorpora materiale di origine islamica concernente la battaglia di Mu'ta, e la narrazione

<sup>40</sup> Le fonti islamiche menzionano in proposito Khalid e altri tre generali, ma non il vicario Teodoro, cf. Donner 1981, 103, 105–110.

<sup>41</sup> Conrad 1990, 21–26.

riguardante la diserzione delle truppe arabo-cristiane<sup>42</sup>. A questa osservazione si può aggiungere che il passo successivo, nel quale si parla dei quattro generali inviati da Abū Bakr, è legato a quello della defezione dei mercenari arabo-cristiani da un esplicito rinvio testuale che ne dichiara la provenienza dalla stessa fonte:

AM 6123:

“Risentiti [per il mancato pagamento], gli Arabi [cristiani] passarono dalla parte di quelli della loro etnia [gli Arabi musulmani], e furono proprio loro a guidarli verso la ricca regione di Gaza, che costituisce l’accesso al deserto verso il monte Sinai”.

AM 6124:

“In quest’anno Aboubakaros [Abū Bakr] inviò quattro generali, i quali guidati dagli Arabi, come ho detto prima, arrivarono e presero Hēra e l’intera regione di Gaza”.

Viste le differenze rispetto alla versione delle cronache siriane, anche la narrazione della disfatta di Sergio appartiene con ogni probabilità al medesimo blocco di informazioni, e ancora una volta la provenienza del tutto da una fonte greca trova conferma in un dettaglio linguistico. La città designata con il nome di Hēra (Ἡρα) e qui affiancata a Gaza rimane tuttora non identificata. Le proposte avanzate dagli studiosi sono risultate poco convincenti<sup>43</sup>, al punto che Conrad ha suggerito di vedere nella parola Ἡρα non un toponimo sconosciuto ma una derivazione dal termine arabo *hīra* (حيرة), che significa semplicemente “accampamento”<sup>44</sup>. Per la medesima soluzione optano anche Kaegi e Hoyland<sup>45</sup>, ed essa in effetti sembra la più coerente con la narrazione, dal momento che le identificazioni proposte per Hēra come nome di luogo forzano pesantemente il contesto. Proprio tale ricostruzione dimostra l’assenza di un passaggio dell’informazione attraverso un testo siriano<sup>46</sup>, in quanto l’equivalente del termine arabo *hīra* (حيرة) in siriano è *hīrtō* (ܚܝܪܬܐ). Teofane riproduce dunque una

<sup>42</sup> Hoyland 2011, 91 n. 173; 92 n. 177. Per quanto riguarda la diretta influenza sul racconto di Teofane di una tradizione islamica alternativa a quella della *sīra* di Ibn Ishāq, cf. Shoemaker 2012, 109.

<sup>43</sup> Leone Caetani vi aveva visto un riferimento ad al-Ḥīra, la capitale lakhmide (Caetani 1905–1926, II, 1143, n. 1). Philip Meyerson invece propose di leggersi una deformazione del nome Pharan (Meyerson 1964). Entrambi i luoghi (al-Ḥīra in Iran e Pharan nel sud del Sinai) sono troppo lontani da Gaza per comparire assieme ad essa quale obiettivo della medesima spedizione militare. Proprio per questo Howard-Johnston ritiene invece che si tratti di un errore di Teofane, Howard-Johnston 2011, 295 n. 41: «[Theophanes] substitutes the placename Hira for the reading of the Greek translation of Theophilus, namely the district surrounding Gaza (cf. DAI, c. 18. 3–4), thereby giving the unwarranted impression that a simultaneous attack was launched on the approaches to Sasanian Mesopotamia».

<sup>44</sup> Conrad 1990, 29–30.

<sup>45</sup> Kaegi 1992, 90–92; Hoyland 2011, 92 n. 180. Secondo Kaegi si tratterebbe proprio di uno dei posti di guardia da cui le tribù arabe prezzolate dal governo bizantino sorvegliavano il confine, per difenderlo da eventuali attacchi dalle popolazioni del deserto.

<sup>46</sup> Affermata invece da Conrad: “Direct recourse to materials or texts written in Arabic is in any case unlikely” (Conrad 1990, 30).

fonte greca che ha registrato l'informazione (proveniente da una fonte araba, forse orale) interpretando il termine arabo *hīra* come un toponimo<sup>47</sup>.

### **Teodoro il fratello di Eraclio, Teodoro il Sacellario e la battaglia dello Yarmuk**

Nella *Cronaca del 1234* e nella prima *tranche* di Agapio, lo scontro immediatamente successivo alla disfatta di Sergio è quello che vede coinvolto il fratello di Eraclio, Teodoro [32]. Nella *Cronografia*, in Michele il Siro e nella seconda *tranche* di Agapio, invece, vengono prima riportate la morte di Abū Bakr e la presa di Bosra da parte di un'armata inviata dal suo successore, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb [31]. Teofane dice infatti che dopo essersi impossessati di Bosra e altre città della regione, gli uomini inviati da 'Umar avanzano fino a Gabitha (Jābiya), dove si fa loro incontro il fratello di Eraclio, che viene sconfitto e ritorna dall'imperatore a Edessa. Pur non riproducendo il medesimo ordine nella narrazione, Michele il Siro riporta un racconto identico a quello della *Cronaca del 1234*, che include un aneddoto di chiara origine miasfita volto a mettere in cattiva luce Teodoro, introdotto con ogni probabilità da Dionigi di Tel Maḥrē<sup>48</sup>. Ugualmente, le due versioni che Agapio presenta della disfatta di Teodoro non solo divergono fra loro, ma non corrispondono precisamente né con Teofane né con le due cronache siriane. Nella prima parte, infatti, Agapio dice molto sinteticamente che Eraclio manda contro gli Arabi suo fratello Teodoro che si trova ad Edessa, ma che questi non ha il coraggio di affrontarli. Come si è visto, Teofane dice invece che è Eraclio stesso a trovarsi ad Edessa, e che suo fratello lo raggiunge lì dopo la disfatta. Nella seconda parte Agapio precisa, come Teofane, che l'armata araba che affronta Teodoro è quella inviata nella regione di Bosra (la zona chiamata Balqā'), ma aggiunge che a comandarla è il generale Khalid ibn al-Walid e dice che, una volta sconfitto, Teodoro si ritira a Costantinopoli.

Subito dopo la disfatta di Teodoro, Agapio (sempre nel secondo spezzone narrativo) e Teofane riportano una vittoria romana [33]. Nella *Cronografia* leggiamo che Eraclio nomina al posto di suo fratello un altro generale, di nome Baanes. Quindi manda contro gli Arabi il sacellario Teodoro, che li incontra ad Emesa e uccide molti dei loro uomini, incluso il loro generale, respingendo i superstiti fino a Damasco. Agapio fa riferimento a quello che sembrerebbe essere lo stesso episodio, ma con varie differenze: dopo la disfatta di suo fratello, Eraclio va a Mabbug e manda contro Khalid un patrizio (di cui non viene specificato il nome), il quale lo sconfigge (non viene precisato dove) uccidendo 5000 dei suoi uomini e costringendolo a ritirarsi a Damasco

---

47 Che si trattasse di un vocabolo problematico è confermato anche dalla traduzione latina di Anastasio, che recita "ceperunt Ran et totam regionem Gazae" (Anastasio Bibliotecario, *Chronographia tripartita*, 210,32).

48 Sul quale si tornerà nel capitolo IV, vedi *infra*, 128.

(dunque il generale stesso non viene ucciso). Anche la *Cronaca del 1234* menziona, subito dopo la disfatta del fratello di Eraclio, il generale Baanes e un sacellario (di cui non specifica il nome), nel contesto però di un'altra pesante sconfitta romana. I due sono mandati da Eraclio a difendere la zona di Damasco, assieme anche al figlio del generale persiano Šahrbaraz. Ad Emesa si fa loro incontro Khalid ibn al-Walid, che uccide Baanes, il sacellario e 40 000 dei loro uomini, mentre il figlio di Šahrbaraz fugge e si consegna agli Arabi.

Da questo punto in poi diventa impossibile rintracciare un filo comune dietro alle quattro cronache. La *Cronaca del 1234* prosegue raccontando in maniera molto più dettagliata degli altri tre testi (con l'apporto di materiale islamico) sia le varie dinamiche belliche della conquista della Siria, che culminano con la battaglia sul fiume Yarmuk, sia la conquista araba dell'impero Persiano, con la definitiva sconfitta e fuga di Yazdegerd. Ugualmente Agapio riporta, nella seconda *tranche* narrativa, la caduta dell'impero persiano, ma riguardo alla conquista della Siria dice solo che Khalid prende Damasco e le varie altre città facendo accordi di pace con i cittadini stessi, senza menzionare minimamente la battaglia dello Yarmuk, né altri scontri fra Romani e Arabi. Alcuni punti di contatto si intravedono fra Teofane e Michele il Siro, che condensano la conquista della Siria in un resoconto molto sintetico. Entrambi i testi, tuttavia, presentano dei passaggi alquanto problematici e le apparenti corrispondenze non sono prive di difficoltà.

Nella *Cronografia* si legge che il sacellario Teodoro, dopo aver sconfitto i nemici ad Emesa, li insegue fino a Damasco e si accampa vicino alla città, “presso il fiume Bardanēsios”. Con uno scarto che suona incoerente, Teofane prosegue dicendo che Eraclio si ritira dalla Siria avendo abbandonato le speranze, riprende la reliquia della Croce a Gerusalemme e torna a Costantinopoli [34]. Nel fare ciò disloca nuovamente Baanes e il sacellario Teodoro da Damasco a Emesa, con 40 000 uomini e questi nuovamente inseguono gli Arabi da Emesa a Damasco. Il racconto di Teofane è evidentemente confuso, con gli Arabi che sono respinti due volte da Emesa a Damasco e con Eraclio che, nonostante i due successi del suo esercito, abbandona la Siria privo di speranze. Le dinamiche non si fanno più chiare nell'AM successivo (6126), in cui si legge che gli Arabi preparano una spedizione verso Damasco e, saputo ciò, Baanes chiede al sacellario di venire in suo aiuto. In tutto questo non risulta chiaro dove si trovi l'uno e dove si trovi l'altro, tanto più che Teofane prosegue dicendo che una volta che il sacellario ha raggiunto Baanes con i suoi uomini, i due escono da Emesa e vanno incontro agli Arabi. Gli uomini del sacellario sono sconfitti, gli uomini di Baanes si ribellano e proclamano imperatore il loro generale, il sacellario si ritira, gli Arabi attaccano e sconfiggono i Romani, uccidendo in tutto 40 000 soldati, molti dei quali annegano nel fiume Yarmuk [35]. Teofane adduce come causa della disfatta romana un forte vento levatosi da sud, che sollevò la polvere in faccia ai soldati impedendo loro di vedere.

La versione di Michele è ancora più sintetica e vede affiancati alcuni elementi di Teofane con altri che coincidono con la *Cronaca del 1234*. Il generale Baanes e il

figlio di Šahrbaraz (menzionato, come visto sopra, dal cronista anonimo ma non da Teofane) vanno verso Damasco per difendere la zona, gli Arabi li raggiungono e uccidono un gran numero dei loro uomini. Giunti a Damasco, si accampano “presso il fiume Farfar, che gli Arabi chiamano Brdn”. Dalla sintassi della frase non risulta chiaro chi si accampi sul fiume, ma si desume che sono i Romani dal prosieguito, dove leggiamo che l'anno successivo gli Arabi tornano ad attaccare il confine di Damasco. Un non meglio precisato patrizio chiede allora rinforzi al sacellario dell'imperatore che si trova a Edessa. Questi raduna 10 000 uomini e raggiunge a Emesa il patrizio, che ne aveva 60 000. Giunti allo scontro con gli Arabi i Romani soccombono, 40 000 uomini vengono uccisi, inclusi Baanes e il sacellario, e molti di essi annegano nel fiume Yarmuk. Il figlio di Šahrbaraz si salva e passa dalla parte degli Arabi. Visti i punti di contatto con la disfatta inflitta dagli Arabi a Baanes e al figlio di Šahrbaraz che la *Cronaca del 1234* riporta ben prima della battaglia sul fiume Yarmuk, Hoyland suggerisce che il cronista anonimo abbia incorporato e riportato come due episodi differenti quelle che sono in realtà due versioni della battaglia sullo Yarmuk: quella di Teofilo, usata anche da Teofane e Michele il Siro, nella quale sono menzionati Baanes, il figlio di Šahrbaraz e 40 000 soldati romani uccisi, e un'altra più dettagliata tratta da fonti islamiche<sup>49</sup>. La presunta versione comune di Teofilo, però, non è confermata in Agapio, che menziona la battaglia sul fiume Yarmuk solo nella prima *tranche* narrativa, in maniera estremamente concisa e senza riportare nessuno dei dettagli condivisi dalle altre tre cronache: dice solamente che i Romani affrontarono gli Arabi presso il fiume e che i caduti furono talmente numerosi fra i Romani che i loro cadaveri formarono quasi un ponte nelle sue acque.

Inoltre vi è un passaggio filologicamente problematico nel testo della *Cronografia* sul quale vale la pena di soffermarsi, nella fattispecie il punto in cui viene detto che il sacellario Teodoro si accampa presso il fiume Bardanēsios dopo aver sconfitto un contingente arabo. Nel testo critico di de Boor si legge: *κάκεϊσε παρὰ τὸν Βαρδανήσιον ποταμὸν παραφωσατεύει*. Il verbo *παραφωσατεύει* è la lezione del codice *o* (Oxford, Corpus Christi College, *Wake* 5, tardo IX sec.)<sup>50</sup> e di *d* (Paris, Bibliothèque Nationale, *Parisinus Graecus* 1710, X sec.), che da esso dipende. I codici *c* (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticanus Graecus* 155, IX sec.), *g* (Paris, Bibliothèque Nationale, *Parisinus Graecus* 1711) e *h* (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticanus Graecus* 978, XI–XII sec.) riportano la voce priva di significato *παραφωσεύει*. La traduzione latina di Anastasio recita: “et illic iuxta Bardanesium fluvium latebras fovet”, e de Boor ipotizza che nel codice a sua disposizione Anastasio leggesse (o congetturasse, se il punto era corrotto) il verbo *παραφωλεύει*. Nel codice *f* (Paris, Bibliothèque

<sup>49</sup> Hoyland 2011, 102 n. 214.

<sup>50</sup> Si fa qui riferimento allo *stemma codicum* proposto in Mango/Scott 1997, xcvi, che riprende quello di de Boor aggiornandolo sulla base delle osservazioni di Nigel Wilson (Wilson 1972) sul codice Oxford, Corpus Christi College, *Wake* 5 (che de Boor non aveva utilizzato nella propria edizione).

Nazionale, *Coislin* 133, XII sec.) si legge al posto del verbo la preposizione παρά, dopo la quale il copista ha lasciato quasi un'intera riga vuota, segnalando a margine (con l'abbreviazione ζή<sup>7</sup>) la necessità di cercare altrove il seguito, evidentemente perché risultava di difficile lettura nel manoscritto da cui stava copiando. Il fatto che il copista abbia lasciato in bianco tutto il resto della riga e non solo lo spazio di una parola fa pensare che nel suo antigrafo la frase non terminasse con un'unica parola dopo ποταμόν, come negli altri manoscritti. Conferma di ciò si trova nel codice più tardo *e* (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticanus Palatinus* 395, XVI sec.), appartenente alla medesima famiglia, che dopo ποταμόν prosegue con παρών καλοῦσι Σαρακηνοὶ Βαραδέν. Il sintagma è sintatticamente problematico, non solo per la voce παρών (possibile fusione erronea di παρά ὄν?) ma anche per l'assenza di un verbo principale. Va notato, tuttavia, che esso renderebbe la frase di Teofane quasi identica a quella che si legge in Michele il Siro:

. ١٠١٣ ﺩ ﺍﻟﺒﺎﺭﺩﺓ ﺍﻟﻤﻴﺤﺎﻳﻴﻠﻪ ﺍﻟﺴﻴﺮﻯ ﻟﻤﻴﺤﺎﻳﻴﻠﻪ ﺍﻟﺴﻴﺮﻯ ﻟﻤﻴﺤﺎﻳﻴﻠﻪ ﺍﻟﺴﻴﺮﻯ

“Quando giunsero a Damasco, si accamparono presso il fiume Farfar, quello che gli Arabi chiamano Brdn”.

La lezione dei codici *c*, *g* e *h*, la traduzione di Anastasio e la lacuna del codice *f* confermano che il punto è corrotto e che la variante παραφωσατεύει dei codici *o* e *d* è molto probabilmente un'integrazione del copista di *o*. Sulla base dello *stemma codicum* di de Boor, la versione che vuole un'unica parola dopo ποταμόν è supportata da tre diversi rami della tradizione, il ramo di Anastasio, il ramo *x* (codice *c*) e il ramo *z* (codici *g* e *h*). La versione che implica una frase più estesa è invece supportata da due dei manoscritti del gruppo *y* (*f* ed *e*<sup>51</sup>) e dalla corrispondenza del passaggio con Michele il Siro. Da un punto di vista filologico non ci sono le basi sufficienti per emendare il testo in un senso o nell'altro. Tuttavia nell'ipotesi in cui la lezione del codice *e* dovesse essere quella più genuina e confermare quindi la corrispondenza letterale con Michele il Siro, tale passo porterebbe un'ulteriore argomento a favore della derivazione da una fonte greca.

Il fiume cui sia Michele che Teofane fanno riferimento è il corso d'acqua noto oggi con il nome arabo Baradā. Teofane dà una versione ellenizzata del nome (Βαρδανήσιος), al quale segue nel codice *e* la precisazione dell'equivalente arabo (Βαραδέν). Michele invece menziona il nome arabo *Brdn* (١٠١٣) dopo aver fatto riferimento al fiume con tutt'altro nome siriano, *Farfar* (١٠١٣). In Teofane toponimi e nomi geografici compaiono solitamente nella versione greca, mentre in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* vengono usati i corrispettivi nomi semitici, e questo caso sembra seguire la norma. Va osservato però che il nome greco del fiume in questione era

<sup>51</sup> Il terzo manoscritto del gruppo *y*, il codice *m* (München, Bayerische Staatsbibliothek, *Monacensis Graecus* 391, XVI sec.) omette l'intero passaggio, fino alla fine dell'AM 6254.

Chrysothoas, mentre Bardanesios non è attestato altrove. Il nome semitico Farfar, invece, esiste sia in siriano che in greco, essendo menzionato nella *Septuaginta* quale uno dei due fiumi di Damasco<sup>52</sup>. Esso tuttavia non è identificato con il Baradā, bensì con l'altro fiume di Damasco, l'A'waj<sup>53</sup>. Risulta chiaro dunque che né l'autore greco né quello siriano hanno compreso a quale fiume la loro fonte si riferiva e alla luce di ciò è più verosimile che tale fonte fosse in greco piuttosto che in siriano. L'informazione di partenza, che doveva riportare solo il nome arabo del fiume, è stata incorporata in un testo greco il cui autore non ha realizzato che Baradā era il fiume chiamato in greco Chrysothoas e ha pertanto forgiato una versione ellenizzata del nome da mettere accanto all'originale. Comprensibilmente, l'autore siriano che ha attinto a tale testo greco non ha riconosciuto né l'inusitato Bardanesios, né il nome arabo, ma vedendo che la scena era collocata nei pressi di Damasco ha scelto uno dei due fiumi notoriamente collegati alla città, pensando che sarebbe suonato più familiare al lettore siriano. Ha preso tuttavia quello sbagliato. Tale ricostruzione – che viene presentata, ripeto, in via del tutto ipotetica, non essendo possibile accertare che la lezione del codice *e* rifletta il testo originale della *Cronografia* – spiegherebbe tutte le anomalie del passaggio. Infatti, nell'ipotesi contraria che Michele il Siro rifletta un originale resoconto siriano di cui Teofane riporta la traduzione greca, perché il traduttore greco avrebbe inventato *ex novo* una versione ellenizzata del nome arabo quando avrebbe potuto tradurre il siriano letteralmente usando l'equivalente greco Φαρφαρ, di biblica memoria? Inoltre, il siriano *Brdn* (ܒܪܕܢ) non corrisponde bene al nome arabo del fiume, che è Baradā (بردى) e non ha alcuna terminazione in -n. Esso sembra piuttosto riprodurre il nome arabo quale è menzionato nel codice *e*, Βαραδέν, dove la -v finale è stata probabilmente aggiunta quale desinenza dell'accusativo. L'ipotesi di un sostrato greco è supportata anche dal fatto che in questo passo di Michele il Siro Damasco è eccezionalmente chiamata con la versione greca del nome, Dāmasqūs (δαμασκούσ) e non con il nome siriano Darmsūq (ܕܪܡܫܘܩ), che invece ricorre solitamente nella cronaca.

### Il ritiro di Eraclio dalla Siria

Anche sul ritiro di Eraclio dalla Siria [34] le quattro cronache divergono, sia per la posizione in cui collocano l'avvenimento, sia per i dettagli che forniscono. Si è visto poco sopra come Teofane inserisca la partenza dell'imperatore privo ormai di speranze ben prima della definitiva conquista araba della regione. Inoltre, pur nell'estrema brevità della notizia, Teofane fornisce un'informazione che nessuna delle altre tre cronache

52 2Re (Βασιλείων δ') 5,12: οὐχὶ ἀγαθὸς Ἀβανα καὶ Φαρφαρ ποταμοὶ Δαμασκοῦ ὑπὲρ Ἰορδάνην καὶ πάντα τὰ ὕδατα; “Non sono forse l'Abana e il Farfar, fiumi di Damasco, migliori del Giordano e di ogni altro corso d'acqua d'Israele?”.

53 Cf. Hoyland 2011, 100 n. 203.

riporta, ovvero il fatto che l'imperatore, prima di rientrare a Costantinopoli, recuperò a Gerusalemme la reliquia della Croce. Agapio parla del ritiro di Eraclio dalla Siria solo nel secondo spezzone narrativo, e lo descrive in due tappe. Da Mabbug, dove si era recato dopo la sconfitta di suo fratello Teodoro, l'imperatore si sposta ad Antiochia avendo già abbandonato ogni speranza di salvare la regione. Come Teofane, anche Agapio riporta questa nota sulla disperazione di Eraclio subito dopo la vittoria del patrizio inviato contro Khalid, ma mentre in Agapio essa accompagna lo spostamento dell'imperatore ad Antiochia, Teofane la associa alla sua ritirata definitiva. In Agapio invece la definitiva partenza dell'imperatore è riferita solo oltre, dopo la totale conquista della regione da parte degli Arabi e dopo la caduta dell'impero persiano: informato della disfatta dei suoi e dei Persiani, l'imperatore lascia Antiochia, sopraffatto dal dolore, inviando alle città di Egitto, Siria, Mesopotamia e Armenia l'ordine non opporre più resistenza agli Arabi. Anche Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* collocano l'abbandono della Siria dopo la caduta dell'impero persiano, dicendo ugualmente che l'imperatore parte da Antiochia, e condividono con Agapio anche il dettaglio dell'ordine di cessare ogni resistenza mandato in Mesopotamia, Armenia ed Egitto. Le due cronache siriane includono però anche una scena di grande *pathos*, in cui l'imperatore dà alla regione un vero e proprio addio. In entrambi i testi le sue parole sono dapprima riportate in greco traslitterato e quindi tradotte:

Michele il Siro:

κ̅ι̅α̅ ρ̅α̅β̅λ̅ε̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅ι̅α̅ ρ̅ι̅α̅ ρ̅ι̅α̅ . ρ̅α̅ϛ̅ ι̅β̅ι̅ ρ̅α̅ . ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅β̅λ̅ε̅ δ̅ι̅δ̅ε̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅ι̅β̅α̅ ρ̅ι̅β̅α̅ ρ̅α̅ϛ̅  
 “A quanto si dice, diede alla Siria il saluto di addio e disse: *Sōzū Sūryā*, che significa *Rimani in pace, Siria*”

*Cronaca del 1234*:

κ̅ι̅α̅ ρ̅α̅β̅λ̅ε̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅ι̅α̅ ρ̅ι̅α̅ ρ̅ι̅α̅ . ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅β̅λ̅ε̅ δ̅ι̅δ̅ε̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅α̅ϛ̅ ρ̅ι̅β̅α̅ ρ̅ι̅β̅α̅ ρ̅α̅ϛ̅  
 “Quando, a quanto si dice, diede alla Siria il saluto d'addio disse: *Sōzū Sūryā*, ovvero *Rimani in pace, Siria*”.

Quello del saluto di Eraclio alla Siria è un aneddoto diffuso anche in altre fonti: si trova ad esempio in Eutichio di Alessandria e in autori islamici, come al-Ṭabarī e al-Baladhūri<sup>54</sup>. Solo in Michele il Siro e nelle *Cronaca del 1234*, però, le parole di addio di Eraclio sono riportate in greco e poi tradotte, il che potrebbe far pensare che il passo sia stato preso da una fonte greca. È tuttavia altrettanto possibile che, essendo diventata una sorta di detto aneddótico, la frase dell'imperatore fosse riportata oralmente nella lingua in cui presumibilmente era stata proferita. Nel qual caso nulla vieta che un autore siriano possa aver deciso di trascrivere l'espressione greca e poi fornirne la traduzione, non letterale ma idiomaticamente equivalente. Le parole di

<sup>54</sup> Eutichio di Alessandria: Pirrone 1987, 335; al-Baladhūri: Khūri Ḥitti 1916–1924, I, 210; al-Ṭabarī: Yar-shater 1985–2007, XII, 182.

Eraclio non sono riportate né in Teofane né in Agapio, pertanto va presa in considerazione la possibilità che si tratti di un'aggiunta apportata da Dionigi di Tel Maḥrē, il quale potrebbe averla tratta sia da un testo greco scritto sia da fonti orali (come fa pensare l'inciso "a quanto si dice", presente in entrambe le cronache siriane). Così come si deve probabilmente a Dionigi l'altra informazione aggiuntiva che le due cronache siriane riportano rispetto ad Agapio, ovvero che durante la ritirata l'imperatore avrebbe consentito ai suoi soldati di saccheggiare la regione come se fosse già territorio nemico.

L'impressione è che Teofane abbia una versione piuttosto compressa e poco precisa non solo del ritiro finale di Eraclio dalla Siria, ma di tutto l'insieme delle dinamiche belliche che hanno portato alla conquista islamica della regione. Il suo resoconto include informazioni di origine bizantina che le cronache siriane non hanno (la vittoria a Mu'ta, la paga rifiutata ai soldati arabo-cristiani, la ribellione dei soldati di Baanes, il recupero della reliquia della Croce da parte di Eraclio, il vento che solleva la polvere in faccia ai Romani e determina la loro sconfitta sullo Yarmuk), ma denota anche tracce di un contatto con materiale proveniente da fonti arabe senza intermediari siriani. È senza dubbio possibile che quanto si legge nella *Cronografia* sia il risultato di un reimpasto di più fonti, operato da Teofane stesso o dalla sua fonte, o dal traduttore-continuatore, stando alla teoria di Teofilo di Edessa. E si può anche pensare che tale rielaborazione fosse volta a sfumare i colori della *débâcle* romana in Siria e a presentare un'immagine meno umiliante dell'imperatore sconfitto. Tuttavia, le successive fasi della conquista musulmana, che contengono episodi altrettanto umilianti per l'impero e per l'imperatore (come la presa di Alessandria, l'ingresso di 'Umar a Gerusalemme, la conquista della Mesopotamia), non sono fatte oggetto della medesima rielaborazione, ma rappresentano anzi le parti di maggiore corrispondenza letterale fra le quattro cronache, con le chiare tracce di dipendenza da una fonte greca illustrate sopra. Inoltre, le sovrapposizioni soltanto parziali non solo fra la *Cronografia* e gli altri tre, ma anche fra Agapio e le due cronache siriane e di queste ultime fra loro, fanno sì che sia estremamente difficile determinare cosa contenesse un'ipotetica fonte condivisa. Se dunque c'è un racconto comune dietro a tutte e quattro le versioni della conquista araba della Siria, l'ipotesi che esso fosse il resoconto piuttosto approssimativo di una fonte greca che è stato "migliorato" dagli altri tre utilizzatori (in particolare dal cronista anonimo, con l'aggiunta di informazioni provenienti da fonti islamiche) è plausibile quanto l'ipotesi che esso fosse il racconto di una fonte siriana comune rielaborato, a detrimento di coerenza e precisione, nel passaggio al greco.

## II.4 Materiale bizantino riguardante l'VIII secolo

Come già detto, l'aneddoto del naufragio della flotta mandata da Giustiniano II a prendere sua moglie Teodora nella terra dei Cazari è l'ultimo passo di una certa esten-

sione in cui Teofane e le cronache siriane denotano una corrispondenza pressoché letterale. Naturalmente tutte e quattro le cronache contengono anche nella parte relativa all'VIII secolo materiale che si potrebbe definire “puramente bizantino” o “bizantino-orientale”, tuttavia le notizie si fanno più concise e le somiglianze con Teofane più rarefatte. Prendiamo ad esempio l'espulsione degli Armeni dall'impero da parte di Filippico [138]: l'informazione è alquanto sintetica in tutte e quattro le fonti e inoltre, mentre Teofane dice che Filippico stesso obbliga i deportati a stabilirsi a Melitene e in Armenia Quarta, Michele il Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio concordano nel dire che sono gli Arabi, presso i quali gli Armeni cercano rifugio, a farli insediare lì. Il passo che riguarda le nozze di Costantino, figlio di Leone III, con la figlia del re dei Cazari [165] è ugualmente molto breve e presenta delle differenze di un certo peso nelle quattro versioni.

Teofane:

“In quest'anno l'imperatore Leone diede in moglie la figlia di Khagan, il sovrano degli Sciti, a suo figlio Costantino, dopo averla fatta cristiana e averla chiamata Irene. Ella, apprese le Sacre Scritture, teneva una condotta pia, denunciando così l'empietà di loro [i.e. Leone e suo figlio]”.

Agapio:

“In quest'anno Leone, re dei Romani, si imparentò con il re dei Cazari e diede in moglie a suo figlio la figlia di quello e la fece condurre presso di sé quello stesso anno”.

Michele il Siro:

“L'imperatore Leone prese la figlia del re dei Cazari come moglie per suo figlio Costantino. Dopo averla fatta arrivare, prima la battezzarono, quindi [Leone] mise la corona a suo figlio e lo proclamò imperatore, e il loro patriarca Germano lo incoronò”.

*Cronaca del 1234:*

“L'anno seguente Leone mandò un messaggero a Kagan, il re dei Cazari e fece fidanzare la figlia di lui con suo figlio Costantino. Fecero venire la sposa e la battezzarono e quindi la introdussero a palazzo”.

Quanto si legge in Agapio potrebbe essere il sunto di una qualsiasi delle altre tre versioni. Le differenze fra Teofane e Michele il Siro fanno pensare però a due fonti diverse: l'utilizzo dell'etnonimo arcaizzante “Sciti” per designare i Cazari e il commento negativo nei confronti di Leone e Costantino dichiarano un'impronta costantinopolitana e chiaramente iconodula, e Hoyland osserva infatti che Teofane probabilmente trae l'informazione da una fonte bizantina<sup>55</sup>. Tuttavia, anche l'incoronazione di Costantino da parte di suo padre e del patriarca Germano, riportata da Michele il Siro, sembra provenire da una fonte bizantina, solo che è malcollocata cronologicamente: corrisponde infatti con quanto Teofane riferisce nell'AM 6212, l'anno seguente

---

55 Hoyland 2011, 231 n. 652.

alla nascita di Costantino, ovvero dodici anni prima delle nozze con la figlia del re dei Cazari.

Che Teofane disponga per l'VIII secolo di una fonte greca che gli fornisce, da un punto di vista bizantino, resoconti più dettagliati rispetto a quelli che si trovano nelle fonti siriane risulta chiaro e dalle differenze rispetto a queste ultime, e dalle corrispondenze riscontrabili con il *Breviarium* del patriarca Niceforo<sup>56</sup>. Tuttavia, nel materiale bizantino di cui le cronache siriane dispongono per l'VIII secolo sono ancora rintracciabili dei minimi, ma significativi, paralleli con il dettato di Teofane, che spiccano in maniera evidente laddove i resoconti sono particolarmente estesi e divergenti, come ad esempio nel caso degli eventi relativi all'ascesa al trono di Leone III e l'assedio arabo di Costantinopoli del 717–718 [145]. La narrazione è molto lunga e articolata sia in Teofane che in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*, e i contenuti, le dinamiche di guerra, gli scambi fra i principali personaggi coinvolti sono così profondamente diversi da far trasparire chiaramente una diversità di fonti. Tuttavia il racconto è scandito dalle medesime frasi che segnano i vari passaggi da una fase all'altra dell'assedio. La prima di queste coincidenze si ha con la frase che chiude l'AM 6207 e che apre nella *Cronaca del 1234* la descrizione della partenza della spedizione araba; sia Teofane che il cronista anonimo sottolineano come lo stratego Leone nell'ultimo avvicendamento al trono imperiale rimanga dalla parte di Anastasio, l'imperatore deposto da Teodosio:

Teofane:

Λέων δέ, τῶν ἀνατολικῶν στρατηγὸς ὢν, Ἀρτεμίου ὑπερμαχῶν οὐχ ὑπετάγη Θεοδοσίῳ

“Ma Leone, che era lo stratego degli Anatolici, continuando a stare dalla parte di Artemio non si sottomise a Teodosio”.

*Cronaca del 1234*:

ῥα σὺν τῷ ἀρχιστρατηγῷ Ἀρτεμίου ὑπερμαχῶν ὄντι· οὐκ ὑπετάγη Θεοδοσίῳ, ἀλλὰ συνέχισε τὴν ἐπιχείρησιν ἐπὶ τὴν ἀνατολήν.

“Ma Leone, che era il comandante dell'[esercito] anatolico, non si sottomise a Teodosio e combatteva a favore di Anastasio”.

Va osservato che la *Cronaca del 1234* utilizza il nome assunto dall'imperatore dopo l'ascesa al trono, Anastasio, mentre Teofane, dopo averli inizialmente riportati entrambi<sup>57</sup>, continua poi a chiamarlo con il suo vero nome, Artemio. A parte questa differenza, la frase è praticamente identica<sup>58</sup>. Segue poi la descrizione della preparazione all'assedio organizzata da Maslama: Teofane non riporta tutti i dettagli ma le poche frasi con cui sintetizza si ritrovano pressoché uguali anche nella *Cronaca del 1234*:

<sup>56</sup> Sulle fonti condivise da Teofane e Niceforo, si veda il capitolo primo, 4–8.

<sup>57</sup> Teofane, 383,18–19: ἐστέρθη Ἀρτίμιος ὁ πρωτοασηκρήτης, μετονομασθεὶς Ἀναστάσιος.

<sup>58</sup> Michele il Siro sostiene invece, erroneamente, che Leone fosse dalla parte di Teodosio.

Teofane:

Τουτῷ τῷ ἔτει ἐπεστράτευσε Μασαλιμᾶς κατὰ Κωνσταντινουπόλεως καὶ προέπεμψε Σουλεϊμᾶν μετὰ στρατοῦ διὰ ξηρᾶς, Οὐμαρος δὲ διὰ θαλάσσης. αὐτὸς δὲ ὀπίσω αὐτῶν μετὰ πολλῆς ἀποσκευῆς πολεμικῆς ἦκεν. Σουλεϊμᾶν δὲ καὶ Βάκχαρος ἐπὶ τὸ Ἀμῶριον φθάσαντες ...

“In quell’anno Masalmas [Maslama] organizzò una spedizione contro Costantinopoli e mandò avanti prima Souleiman con un’armata via terra, Oumaros invece via mare. Egli stesso poi arrivava dietro di loro con un grande contingente bellico. Souleiman e Bakcharos giunsero presso Amorio, [...]”

*Cronaca del 1234:*

... *ἔπεμψε Σουλεϊμᾶν καὶ Βάκχαρον ἐπὶ τὸ Ἀμῶριον φθάσαντες ...*  
[...]

*ἔπεμψε Σουλεϊμᾶν καὶ Βάκχαρον ἐπὶ τὸ Ἀμῶριον φθάσαντες ...*  
[...]

“L’anno seguente Sülayman, re degli Arabi, si dispose ad inviare Müslm [Maslama] in territorio romano, contro Costantinopoli.

[...]

E Müslm [Maslama] ordinò a Sülayman<sup>59</sup> figlio di Ma’wid e a Baktarī di andare via terra e a ‘Umar figlio di Hübayra via mare. E avanzarono Baktarī e Sülayman e giunsero alla città di Amorio”.

Da qui in poi i due testi divergono drasticamente: la città di Amorio è al centro di vicende diverse e anche l’ascesa al trono di Leone è raccontata in maniera differente. Teofane inoltre inserisce nell’AM 6209 un lungo *flash-back* in cui viene raccontata una spedizione di Leone nel Caucaso durante il regno di Giustiniano II, incarico con il quale l’imperatore sperava di liberarsi di lui e che egli invece porta a termine con successo<sup>60</sup>. L’unico dato comune che emerge dalle narrazioni è l’inganno con cui Leone ottiene che i suoi territori vengano risparmiati dalle incursioni arabe: egli lascia credere a Maslama che una volta divenuto imperatore gli aprirà le porte di Costantinopoli. I due testi tornano infatti a coincidere nel punto in cui il generale arabo si accorge di essere stato ingannato e muove l’assedio alla città:

Teofane:

Μασαλιμᾶς δὲ χειμᾶσας ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἐξεδέχετο τὰς τοῦ Λέοντος ὑποσχέσεις· μηδὲν δὲ παρὰ Λέοντος δεξάμενος καὶ γνοὺς ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπ’αὐτοῦ, ἐλθὼν εἰς τὴν Ἄβυδον ἀντεπέρασε λαὸν ἰκανὸν ...

“Masalmas [Maslama], che aveva svernato in Asia, attendeva le promesse di Leone; ma non avendo ricevuto nulla da Leone, e resosi conto che era stato preso in giro da lui, giunto ad Abido attraversò [lo stretto] con un esercito ingente [...]”.

<sup>59</sup> Non il califfo, naturalmente, ma l’omonimo comandante.

<sup>60</sup> Per questa narrazione è stata ipotizzata una perduta biografia dell’imperatore Leone III scritta da un contemporaneo (o dall’imperatore stesso) e non altrimenti nota, cf. Mango/Scott 1997, lxxxvi–lxxxvii, Speck 2002, 115–137, Afinogenov 2005 e 2006. Secondo Howard-Johnston invece, l’episodio della missione nel Caucaso deriva, così come l’intero resoconto dell’assedio di Costantinopoli, da quella che è la fonte principale di Teofane per questi anni accanto a Teofilo di Edessa, fonte che lo studioso identifica con la perduta cronaca del patrizio Traiano, cfr. Howard-Johnston 2010, 300 e 306–307.

*Cronaca del 1234:*

ⲛⲁⲧⲉⲛ ⲛⲉⲙⲉ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ  
ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ ⲛⲁⲩⲁⲙⲁ

“E dopo che fu passato l’inverno e Mūslm [Maslama] comprese che Leone si era spudoratamente preso gioco di lui, preparò il suo esercito e le sue navi e nel mese di *ḥazīran* di quell’anno passò dall’altra parte [dello stretto]”.

Quindi i due testi proseguono ancora su due binari diversi: la *Cronografia* racconta l’assedio da quella che sembra una prospettiva interna alla città, si focalizza soprattutto sulle vittorie della flotta greca e mette in secondo piano gli alleati Bulgari; la *Cronaca del 1234* invece sembra riportare gli eventi dalla prospettiva araba, riferisce i vari tentativi di attacco organizzati dal generale, enfatizza il ruolo giocato dai Bulgari, che sono temuti dagli arabi addirittura più dei Romani, e si sofferma in particolare sulle tragiche condizioni in cui versa l’esercito arabo al sopraggiungere della carestia, a causa del completo isolamento dell’accampamento. In tutto questo gli unici punti in cui i due testi tornano a coincidere sono la morte del califfo Sulaymān con la successione di ‘Umar II, e l’ordine inviato da questi a Maslama di interrompere l’assedio e ritirarsi: anche queste informazioni tuttavia non sono affiancabili alla lettera, in quanto il cronista anonimo le riporta con maggior dovizia di particolari mentre in Teofane sono date molto sinteticamente. Il racconto di Michele segue, in maniera un po’ più contratta e con alcuni punti piuttosto confusi<sup>61</sup>, quello della *Cronaca del 1234* e si ritrovano anche qui, espressi con le stesse parole, due dei passaggi riportati sopra<sup>62</sup>. Michele, inoltre, è l’unico a riferire, come Teofane, che Teodosio dopo essere stato deposto si dà alla vita monastica.

Il resoconto di Agapio invece è molto succinto e si trova più di una lacuna nel testo, tuttavia entrambi i paralleli individuati nelle altre tre fonti sono presenti anche nella sua cronaca:

*Agapio, 501:*

“Nel secondo anno di regno di Sulaymān, Maslama fece una spedizione contro Costantinopoli e mise a capo dell’avanguardia Sulaymān ibn Mu’ādh e Bakhtārī ibn Ḥasan con numerose truppe, ed essi avanzarono via terra, e inviò ‘Umar ibn Hubayra con molte navi. Quindi egli li seguì e fece prigionieri a Nicea”.

*Agapio, 502:*

“Leone regnò sui Romani e Maslama stette ad aspettare le promesse di Leone tutta l’estate. E quando venne a sapere che Leone era diventato re dei Romani e che lo aveva ingannato, mosse verso Costantinopoli e l’assedì per un anno”.

<sup>61</sup> Ad esempio il comandante Sulaymān è confuso con l’omonimo califfo e, come già osservato, viene detto che Leone era dalla parte di Teodosio, invece che di Anastasio.

<sup>62</sup> Quello sulla partenza della duplice spedizione via mare e via terra, e quello sul disinganno di Maslama.



Il termine *'opsiqin* (ܐܦܨܝܩܝܢ), derivante dal greco ὀψίκιον, è attestato in siriano con il significato originale del latino *obsequium*, ovvero “seguito, scorta”. Con tale accezione compare ad esempio nella *Cronaca del 1234*, nella descrizione del saccheggio della città di Costantina, a Cipro, da parte di Mu'āwiya<sup>64</sup>. La frase, dunque, potrebbe avere senso anche così com'è e lasciare ad intendere, nonostante la sintassi ambigua, che Costantino fuggisse dagli uomini di Artabasdo. Tuttavia, leggendo l'episodio in Teofane, veniamo a sapere che i sostenitori di Artabasdo erano i soldati del tema Opsikion, e che Costantino proprio da questi fuggiva, rifugiandosi presso i soldati del tema anatolico. L'ambiguità nel dettato siriano di Michele è dovuta pertanto ad un fraintendimento del termine greco ὀψίκιον e lascia ipotizzare una fonte greca soggiacente. Tale precisazione, evidentemente problematica, viene tralasciata sia dal cronista anonimo che da Agapio.

Inoltre, in Agapio troviamo due punti di contatto con il racconto di Teofane: entrambi, dicono che Sulaymān (ibn Hishām), approfittando della guerra intestina fra Costantino e Artabasdo, conduce una spedizione in territorio romano [178]; ed entrambi, poi, dicono che all'ascesa al trono di Walid ibn Hishām sia Costantino che Artabasdo cercano di ingraziarselo inviando ambasciatori e doni [181]. Il fatto che Teofane specifichi i nomi e i titoli dei due inviati, lo *spatharios* Andrea per Costantino e il logoteta Gregorio per Artabasdo, rappresenta un ulteriore indizio a favore della provenienza greca dell'informazione.

I passi analizzati portano dunque a ritenere che anche per l'VIII secolo vi sia una fonte greca dietro al materiale bizantino di cui le cronache siriane dispongono, e che alcune informazioni provenienti da questa fonte siano state utilizzate anche da Teofane, il quale tuttavia per questa fase aveva a disposizione fonti costantinopolitane più corpose e dettagliate.

## II.5 Una fonte greca di Teofilo?

Alcune delle peculiarità dei passi esaminati fino a qui sono state notate anche da Wolfram Brandes e Robert Hoyland. Nel suo articolo sulle problematiche inerenti alle fonti della *Cronografia*, Brandes si sofferma in particolare sull'episodio della battaglia di Fenice e su quello del cubicolario Andrea<sup>65</sup>. Anch'egli riconosce in entrambi le chiare tracce di un'origine greca e ipotizza che si tratti di porzioni di narrazioni epico-eroiche più estese piuttosto che di citazioni da fonti storiografiche vere e

<sup>64</sup> Il cronista anonimo verso la fine dice che, constatando la ricchezza del bottino raccolto, “Mu'āwiya gioì con i suoi comandanti e il suo seguito” (ܘܡܘܿܐܘܝܘܿܬܐ ܘܥܘܢܐܘܿܬܐ ܘܥܘܢܐܘܿܬܐ ܘܥܘܢܐܘܿܬܐ), *Cronaca del 1234*, 271,18–19.

<sup>65</sup> Brandes 2009, 322–325.

proprie<sup>66</sup>. Tuttavia egli, attenendosi comunque alla “teoria di Teofilo di Edessa”, ritiene che sia stato Teofilo ad utilizzare tali narrazioni come fonti e che dunque Teofane vi abbia comunque avuto accesso tramite la sua opera.

Ugualmente Hoyland, nel suo recente volume *Theophilus of Edessa's Chronicle*, dedica una sezione dell'introduzione alle fonti di Teofilo, e nel paragrafo intitolato *Byzantine material: the 'Eastern source'?*<sup>67</sup> formula varie ipotesi per spiegare la presenza di materiale bizantino<sup>68</sup> fra le notizie che si suppone vengano da Teofilo di Edessa. Anch'egli suggerisce l'idea che Teofilo abbia incorporato nella sua cronaca diverse unità narrative di stampo eroico-bellico, incentrate sulle prime battaglie contro gli Arabi. Ma prende anche in considerazione la possibilità che Teofilo avesse a disposizione una cronaca bizantina che copriva l'intero periodo dall'inizio del VII secolo alla metà dell'VIII, che egli chiama “Eastern source”. Hoyland arriva anche ad ammettere l'ipotesi che tale cronaca bizantina costituisca il nucleo principale dell'opera di Teofilo e che egli l'abbia solamente integrata con materiale proveniente dall'ambito musulmano, o che addirittura l'abbia solamente completata aggiungendovi la parte finale relativa alla rivoluzione abbaside, della quale era stato testimone oculare. Quanto alla lingua in cui tale “Eastern source” era scritta, tuttavia, Hoyland rimane cauto e relativizza il peso di quelli che possono essere ritenuti indizi di una traduzione dal greco al siriano, sostenendo che le tracce di greco riscontrate in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* potrebbero anche essere artifici letterari di un autore siriano colto che conosceva il greco<sup>69</sup>. Infine, pur ammettendo che tale “Eastern source” potrebbe aver raggiunto Teofane indipendentemente (direttamente dal greco, se era scritta in greco, o tramite una traduzione, se era in siriano), ritiene comunque più probabile la ricostruzione che vede Teofilo quale unico intermediario fra essa e Teofane, Dionigi di Tel Mahrē e Agapio.

I dettagli linguistici cui Hoyland fa riferimento, così come i prestiti dal greco più o meno ricercati, potrebbero anche essere interpretati quali vezzi stilistici di un autore siriano ellenofilo se incontrati singolarmente in un testo che non reca altre tracce di

<sup>66</sup> Brandes 2009, 323: “Ob man diese nun Roman nennen sollte oder Erzählung, Novelle oder wie auch immer, sei dahingestellt. Es handelt sich jedenfalls nicht um ein historiographisches Werk *strictu sensu*”.

<sup>67</sup> Hoyland 2011, 23–26.

<sup>68</sup> Per materiale bizantino Hoyland intende “notices about Byzantine emperors and dealings with the Muslims from a Byzantine perspective, especially battle narratives” e include nel novero “the battles with the Arabs (of the patrician Sergius; of Theodore, brother of Heraclius; and of the general Baanes), Heraclius' farewell to Syria, the Arab conquest of Egypt, the Arab subjection of Syria and Mesopotamia, the Arab capture of Cyprus and Arwad, the naval battle of Phoenix, the failed rebellion of Shabur (supported by the Arabs) against Constans, the defeat of an Arab fleet in the 670s and successful Mardaite raids against the Arabs” (Hoyland 2011, 23–24).

<sup>69</sup> In particolare Hoyland fa riferimento all'insulto di Sergio ad Andrea, alle parole di addio di Eraclio alla Siria e all'interpretazione del sogno di Costante II prima della battaglia di Fenice.

greco. Tuttavia si è visto come la loro presenza l'uno accanto all'altro e accanto a quelli che sembrano essere errori di traduzione piuttosto che artifici letterari di un ellenofilo, spinga invece a ritenere che tali informazioni fossero originariamente scritte in greco. Ora, continuare a vedere nel testo siriano di Teofilo il veicolo unico di tale materiale greco, e ipotizzare pertanto un duplice passaggio di traduzione dal greco al siriano e ritraduzione dal siriano al greco, è non soltanto un'ipotesi quanto mai anti-economica, ma anche fortemente problematica e contraddetta da altri dettagli linguistici che andremo ora a considerare. Non sono infatti individuabili, nel greco dei rispettivi passaggi della *Cronografia*, indizi di un substrato siriano, ma anzi vi sono alcuni elementi che inducono a ritenere una traduzione dal siriano alquanto improbabile.

Come si è già visto, Teofane riporta informazioni aggiuntive che contengono termini tecnici dell'apparato politico o militare dell'impero, per alcuni dei quali non vi sono attestazioni in siriano, e che infatti non compaiono nelle altre tre cronache: se termini più frequenti come σακελλάριος o κουβικουλάριος potevano passare intatti attraverso una traduzione in siriano e rientrare in greco correttamente, è più difficile pensarlo per altri come ἀγουστάλιος e μαγιστριάνος, o per χιλιάρχος ed ἑκατοντάρχος. Tale argomento si rafforza nel caso di nomi riportati anche nelle cronache siriane, come ad esempio nel caso del padre dell'assassino di Costante II, Troilo (Τρώϊλος). Si tratta di un nome greco alquanto inusuale, che Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* trascrivono come *Trālūs* (ܬܪܐܠܘܫ). Che il traduttore dal siriano al greco abbia indovinato la corretta forma originale da tale trascrizione è reso inverosimile proprio dalla scarsa attestazione nel nome. La PMBZ, infatti, registra solo due "Troilo"<sup>70</sup>. È vero che uno di essi è famoso per la sua partecipazione al processo contro Massimo il Confessore, ma dobbiamo supporre che la sua fama fosse tale da raggiungere, più di cento anni dopo, il presunto monaco di Siria che avrebbe tradotto Teofilo dal siriano al greco?

Ugualmente, nell'episodio del cubicolario Andrea, Teofane riporta accanto al nome del ribelle Saborios/Šabūr l'epiteto Περσογενής, che significa "di stirpe persiana". Il soprannome compare anche in Michele il Siro, nella forma *'aprsitgn* (ⲁⲡⲣⲥⲒⲎ), nella quale già Brooks aveva visto una trascrizione sconclusionata del greco Περσογενής<sup>71</sup>. Difficilmente il traduttore di Teofilo avrebbe potuto ricostruire correttamente il termine Περσογενής a partire da *'aprsitgn*. Anche supponendo che il nome fosse trascritto più fedelmente in Teofilo e si sia corrotto in un passaggio successivo, l'epiteto di per sé è comunque raro<sup>72</sup> ed è di gran lunga più plausibile che Teofane l'abbia ricevuto nella sua forma corretta direttamente dal greco, piuttosto che dal siriano<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Che potrebbero anche essere la stessa persona, cf. PMBZ, #8524 e #8525.

<sup>71</sup> Brooks 1908, 455–459.

<sup>72</sup> Nel *Thesaurus Linguae Graecae* è attestato solo quattro volte oltre che in Teofane.

<sup>73</sup> Paul Peeters (Peeters 1933) ha interpretato *'aprsitgn* come la trascrizione di una parola georgiana significante ugualmente "di stirpe persiana" e ha quindi postulato una fonte orale georgiana dietro

I dati emersi fin'ora portano a ritenere che una parte del materiale condiviso da Teofane, Michele il Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio fosse originariamente scritta in greco. Nulla vieta di pensare che Teofilo stesso abbia utilizzato una fonte in lingua greca, e che Agapio e le due cronache siriane abbiano ricevuto tramite Teofilo tale materiale originariamente scritto in greco. D'altro canto, però, non vi è nulla che induca a pensare che i contenuti di tale fonte greca siano giunti a Teofane tramite Teofilo. Al contrario, vi sono elementi che portano ad escludere un passaggio di tali informazioni attraverso un testo siriano e indicano piuttosto che Teofane ha avuto accesso a tale fonte greca o direttamente, o tramite un intermediario greco.

Fino a qui si è parlato in maniera un po' indistinta di "fonte greca" e "fonte bizantina", di materiale "bizantino", "puramente bizantino" o "orientale-bizantino"<sup>74</sup>. È bene concludere cercando di vedere se è possibile sapere qualcosa di più sull'origine di tale materiale che per praticità si è definito "bizantino", e quindi sulla fonte in lingua greca che l'ha fornito a Teofane e alle altre tre cronache. Come si è già detto, infatti, "bizantino" non significa necessariamente "costantinopolitano". Fra il materiale isolato sopra come "bizantino" si ritrovano informazioni sugli eventi principali concernenti la capitale: la breve lotta dinastica successiva alla morte di Eraclio; il fratricidio di Costante II e il suo trasferimento in Sicilia, quindi la sua uccisione laggiù; la deposizione dei due fratelli da parte di Costantino IV e la protesta dei soldati del tema anatolico. Alcune di queste informazioni sono accompagnate da commenti che ne tradiscono l'origine costantinopolitana, come ad esempio l'osservazione che mentre fuori i Persiani avanzavano compiendo devastazioni, dentro la città Foca commetteva crimini ancora peggiori, frase che si ritrova in Teofane, Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*, ma anche nel *Breviarium* del patriarca Niceforo [3]. E si è visto come anche nel caso del congelamento dell'acqua del mare [6] si tratti con ogni verosimiglianza di un evento concernente le rive del Mar Nero, e quindi osservato da Costantinopoli.

Tuttavia, se tutto il materiale isolato come "bizantino" proviene dalla medesima fonte, risulta evidente che tale fonte dava maggiore spazio e attenzione ad avvenimenti riguardanti le province orientali dell'impero, in particolare all'area siro-palestinese, e che su di esse era anzi meglio informata. Oltre a questo sbilanciamento dei contenuti, anche altri dettagli portano a ritenere che si trattasse di una fonte bizantina ma non costantinopolitana. Nell'episodio del patriarca di Alessandria Ciro, l'utilizzo del termine  $\delta\eta\nu\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$  per indicare l'ammontare del tributo promesso da Ciro

---

al racconto di Michele il Siro. La sua ricostruzione, che implica uno scambio di nomi fra Saborios/Šabūr, il ribelle Pasagnathēs e il generale armeno Teodoro Rštuni, è tuttavia alquanto nebulosa e non chiarisce bene (soprattutto dal punto di vista linguistico) la genesi e il percorso di questo scambio di nomi e personaggi nelle fonti.

<sup>74</sup> In particolare si sono utilizzate le ultime due espressioni per indicare rispettivamente informazioni di provenienza costantinopolitana e narrazioni riguardanti eventi collocati geograficamente ad oriente della capitale, ma riportati da un punto di vista bizantino, o comunque contenenti dettagli di matrice bizantina.

agli Arabi denota l'influenza del termine arabo *dīnār* (دينار). Sia l'arabo *dīnār* che il siriano *dīnōrō* (دينور) provengono in ultima istanza dal latino *denarius* attraverso il greco *δηνάριον*. Tuttavia, tale termine greco non corrisponde a nessuna moneta corrente in età medio-bizantina, mentre invece l'arabo *dīnār* indica un'unità monetaria aurea diffusa a partire dalla fine del VII secolo<sup>75</sup>. La presenza del termine *δηνάριον* qui è pertanto legata alla diffusione del suo corrispettivo arabo e tradisce la provenienza del passo da una fonte greca composta in ambito orientale<sup>76</sup>, potenzialmente in territori ormai sotto il controllo musulmano, e più tardi della fine del VII secolo.

Lo stesso si desume dall'episodio dell'incontro fra 'Umar e Sofronio di Gerusalemme. Si è già osservato che l'apparentemente superflua spiegazione del termine *masgedtō* (مسجد) nella *Cronaca del 1234* riflette una delucidazione che si rendeva necessaria piuttosto in un testo greco, e porta a collocare tale testo greco in un periodo in cui i termini greci per moschea (*μασγιδίον*, *μασγιδᾶς*) dovevano essere ancora poco noti e diffusi, ovvero di nuovo a cavallo fra VII e VIII secolo. Inoltre, come ho sostenuto in una precedente pubblicazione, tale episodio non proviene da una fonte vicina agli eventi e non riflette la reazione degli abitanti alla presa della città, ma è basato su materiale derivante dalla tradizione islamica<sup>77</sup>. Nella fattispecie trovano corrispondenza negli *akhbār* riguardanti la presa di Gerusalemme l'arrivo del califfo stesso nella Città Santa, l'immunità da lui concessa agli abitanti, l'incontro con il patriarca e la visita alla spianata del Tempio, il dettaglio degli abiti sporchi del califfo e il suo rifiuto di prenderne di nuovi<sup>78</sup>. Tali osservazioni rafforzano l'ipotesi di una fonte greca esposta al contatto con la tradizione orale araba.

<sup>75</sup> Cf. EI, sub voce "dīnār".

<sup>76</sup> Cf. Mango/Scott 1997, 471 n. 5.

<sup>77</sup> Conterno 2010.

<sup>78</sup> Per un dettaglio delle corrispondenze cf. Busse 1984 e Busse 1986.

## III Il materiale d'importazione

### III.1 Informazioni di origine islamica

La mole delle informazioni strettamente concernenti l'ambito islamico condivise dalle quattro cronache è relativamente limitata per quanto riguarda il VII secolo. Si fa invece più corposa a partire dall'ascesa al potere di 'Abd al-Malik, con il resoconto della seconda guerra civile nel califfato (685–692 ca): da qui in poi le notizie riguardanti la politica interna del califfato si fanno più numerose e più estese, soprattutto man mano che ci si addentra nell'VIII secolo.

I passi che riportano questo materiale “puramente islamico” denotano in genere un livello di corrispondenza minore fra la versione di Teofane e quella delle cronache siriane, e non si trova fra essi nessun esempio di brani lunghi, articolati e identici quasi alla lettera nelle quattro fonti, quali quelli presi in esame nel capitolo precedente. Al contrario, la prima cosa che risulta evidente nell'esaminare tali passaggi è che nella *Cronografia* le due narrazioni più estese, ovvero quella sulla vita del profeta Muḥammad e quella sulla rivoluzione abbaside, non provengono dalla medesima fonte da cui provengono i corrispondenti passaggi delle cronache siriane.

#### La vita del profeta Muḥammad e la nascita dell'Islam

La versione che Teofane riporta della vita di Muḥammad e della nascita dell'Islam è notevolmente diversa, sia per le informazioni contenute che per la struttura della narrazione, da quella di Agapio e da quella delle cronache siriane, e a loro volta nemmeno queste ultime sono perfettamente sovrapponibili [25]. Tali sostanziali differenze sono già state osservate anche da Hoyland, il quale ritiene che Agapio, Michele e il cronista anonimo preservino probabilmente un nucleo risalente a Teofilo di Edessa, e che Teofane si basi invece su tutt'altra fonte<sup>1</sup>.

Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* presentano due versioni che combaciano, nelle quali la vita privata di Muḥammad viene totalmente tralasciata. Al contrario Teofane vi contestualizza la nascita della nuova religione sostenendo che egli inventò le apparizioni dell'angelo Gabriele per giustificare davanti alla moglie quelli che in realtà erano degli attacchi epilettici, e che fu quest'ultima a divulgare la voce del suo dono profetico e a raccogliere i primi seguaci. In Teofane l'aspetto della fascinazione di Muḥammad per il cristianesimo e l'ebraismo è totalmente assente, così come la sua consapevole adesione alla religione del Dio unico e il proselitismo da lui condotto in patria. Le cronache siriane, invece, parlano di una sua sincera conversione al monoteismo e impu-

---

<sup>1</sup> Hoyland 1997, 404 e Hoyland 2011, 86 n. 149, 87 n. 154. Cf. anche Shoemaker 2012, 47–52.

tano all'avidità della gente della sua tribù il carattere brigantesco della prima espansione islamica, sostenendo che Muḥammad riuscì a distogliere i suoi dal culto degli idoli soltanto promettendo loro un compenso materiale da parte dell'unico Dio. Nel complesso dunque, l'unico punto coincidente fra le due narrazioni è la descrizione del paradiso, che vede esposti in entrambe i tratti salienti con cui è tradizionalmente descritto il paradiso islamico: carni e bevande, donne bellissime, fiumi di latte e di miele. Anche qui, però, mentre Teofane enfatizza di più l'aspetto della lussuria, le cronache siriane mettono in rilievo quello dello sfarzo lussuoso e dell'eccesso alimentare.

Difficilmente i due racconti possono essere complementari, ovvero parti diverse di una medesima versione più ampia, per il semplice fatto che da essi emergono due figure molto diverse del profeta. Teofane lo presenta come un meschino arrivista epiletico che, per non incorrere nell'ira della moglie, si ritrova a fondare quasi per caso una nuova religione: il contatto con genti ebraiche e cristiane serve solo a spiegare da dove egli abbia tratto l'idea di giustificare le crisi epilettiche con la visione dell'angelo Gabriele; il monaco confidente della moglie conferma la natura divina di queste pretese visioni per compiacere la ricca donna; la diffusione del nuovo credo e la presentazione di Muḥammad quale profeta sembrano avvenire quasi al di fuori della sua intenzione e la nascita della nuova religione è presentata insomma totalmente all'insegna della menzogna. Le scarse nozioni che la *Cronografia* riporta sul credo islamico e sulle leggi date dal Profeta ai suoi seguaci corrispondono alle voci che probabilmente circolavano e sono quanto mai generiche.

Al contrario, in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*, che probabilmente riproducono quanto si trovava in Dionigi di Tel Maḥrē, viene fortemente e positivamente rimarcato l'interesse sincero di Muḥammad per la religione del Dio unico, la cui propaganda tuttavia lo porta in seguito ad avviare una serie di incursioni e razzie in Palestina per soddisfare l'avidità dei suoi compagni di tribù e farli divenire così suoi adepti. L'istituirsi di un potere consolidato e la conversione forzata e violenta degli ultimi refrattari sono presentati come il conseguente sviluppo della situazione. Viene riservato inoltre largo spazio alle leggi che Muḥammad diede ai fedeli e agli insegnamenti religiosi che impartì loro, con particolare attenzione alle credenze dei musulmani su Dio e alla loro disposizione nei confronti di Cristo e della Vergine, in un'ampia sezione dogmatica impostata interamente sul confronto con il cristianesimo.

Agapio non dà alcuna notizia sulla vita del Profeta, a parte il dato che regnò sugli Arabi per dieci anni. Il suo racconto si concentra piuttosto sulla sua attività di proselitismo e di conversione, più o meno forzata, delle popolazioni vicine. La lista degli insegnamenti dottrinali da lui impartiti ai suoi seguaci con cui esso si conclude, però, combacia con quanto riportato in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*. Secondo Hoyland, dunque, Agapio prende parte delle informazioni concernenti Muḥammad da Teofilo e parte da fonti islamiche<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Hoyland 2011, 88 n. 156.

Visti i contenuti denigratori nei confronti di Muḥammad, il racconto di Teofane potrebbe sembrare una costruzione bizantina tendenziosa basata su informazioni aneddotiche che dovevano circolare fra i cristiani sul conto del Profeta, ad oltre un secolo dalla nascita dell'Islam. Tuttavia Conrad ha messo in luce come vi siano in questa narrazione informazioni molto precise originatesi all'interno della tradizione islamica e che difficilmente dovevano avere ampia circolazione al suo esterno: si tratta nella fattispecie della genealogia del Profeta e della suddivisione delle tribù arabe, che Teofane propone all'inizio del racconto, e della scansione cronologica della sua vita, posta a conclusione<sup>3</sup>. Lo studioso puntualizza come non si tratti di dati oggettivi che potevano essere stati registrati indipendentemente e la cui conoscenza poteva essersi diffusa per vie diverse parallelamente, bensì di ricostruzioni fittizie del passato generate dalla prima autoriflessione storica dell'Islam nascente e quindi derivate necessariamente da fonti, scritte o orali, arabe. Riguardo alla genealogia del Profeta, in particolare, va osservato che essa non coincide se non per uno o due nomi con quella presentata nella *Cronaca del 1234*, la quale è più dettagliata, precisa e articolata in una maniera tale da non lasciar supporre che quella di Teofane potesse esserne una versione abbreviata<sup>4</sup>.

A quelli isolati da Conrad si possono aggiungere anche altri due nuclei di informazioni che, ribaltati e resi fattori detrattorii nel racconto di Teofane, provengono in realtà a ben vedere dalla tradizione islamica: si tratta della presenza di un monaco cristiano accanto alla moglie del Profeta, Khadija, e del ruolo fondamentale rivestito dalla donna nella primissima diffusione del credo islamico. La figura di un monaco cristiano cui si deve il riconoscimento della natura profetica di Muḥammad è presente, con diversi nomi e diversi sviluppi aneddotici, in numerosi racconti arabi sulla vita del Profeta, e ha una certa diffusione anche nelle fonti cristiane. La *Cronografia* è la prima fra queste a farne menzione e secondo Stephen Gero – cui si deve un approfondito studio sulla multiforme leggenda di questo monaco, che nelle fonti arabe ha il nome di Baḥīrā<sup>5</sup> – il racconto di Teofane potrebbe riflettere le prime descrizioni arabe dell'iniziale reazione di Khadija alle visioni di Muḥammad<sup>6</sup>.

Come si è detto, Teofane rimarca anche l'importanza dell'azione di Khadija, la quale, confortata dalla conferma ricevuta dal monaco, è la prima a credere nella mis-

3 Cf. Conrad 1990, 11–20.

4 Il cronista anonimo non riporta la genealogia del Profeta assieme al racconto della nascita dell'Islam ma più avanti, quando riferisce della morte di Muḥammad (*Cronaca del 1234*, 239,5–23).

5 Cf. Gero 1992. Sulla figura del monaco Baḥīrā, la sua origine e il suo riutilizzo nelle diverse tradizioni sia arabe che cristiane, si vedano anche Griffith 1995; Roggema 1999; Roggema 2001; Roggema 2008.

6 Gero 1992, 50: "Theophanes' account, here, as elsewhere, dependent on Eastern sources, may reflect, in malam partem, already current Muslim descriptions of Ḥadija's initial puzzled reaction to Muhammad's claims of contact with the angel Gabriel and her seeking counsel from her cousin Waraqa or, alternatively, from Baḥīrā himself".

sione divina del marito e ne diffonde la parola fra le donne della tribù, che poi la trasmettono agli uomini. Probabilmente l'iniziale propagazione in forma di "passaparola" fra donne vuole essere qui un ulteriore elemento di discredito nei confronti di questa eresia, che già nasceva da una menzogna. Ma il dato trova piena conferma nella *Sira*, ovvero nei racconti della tradizione araba sulla biografia del Profeta: il supporto, non solo materiale ma soprattutto psicologico e spirituale, della prima moglie fu importantissimo nella fase iniziale della rivelazione e contribuì a rinforzare in Muḥammad la consapevolezza della propria missione<sup>7</sup>. La patina ostile della *Cronografia* vela pertanto del materiale che proviene in ultima istanza da fonti arabe e che non trova riscontro nelle tre cronache siriane.

### La rivoluzione abbaside

Le stesse conclusioni si possono trarre analizzando il resoconto della rivoluzione abbaside [205] nella *Cronografia* da una parte, e nella *Cronaca del 1234* e Agapio dall'altra. Michele il Siro riporta un resoconto estremamente sintetico, talmente contratto da generare talora confusione fra personaggi omonimi<sup>8</sup>: omette tutta la parte relativa all'organizzazione della rivolta e non fa il minimo cenno alle sconfitte subite dai vari generali di Marwān II prima della discesa in campo del califfo stesso. Il punto di maggiore aderenza al racconto di Agapio e del cronista anonimo riguarda la fuga di Marwān in Egitto e la sua uccisione, ma poi Michele salta subito alle lotte di successione dopo la morte di Abū 'l-'Abbās, senza parlare delle numerose rivolte anti-abbasidi che scoppiarono in varie zone del regno. Tuttavia risulta chiaro che Michele il Siro riporta una versione decurtata del medesimo racconto che si legge in Agapio e nella *Cronaca del 1234*, e che le tre cronache siriane riproducono la medesima fonte. Grazie alla nota inserita da Agapio nel mezzo della narrazione, in questo caso sappiamo per certo che tale fonte è proprio Teofilo di Edessa<sup>9</sup>.

Leggendo il resoconto di Teofane, al contrario, si ha chiaramente l'impressione di essere davanti ad una diversa versione della storia. Teofilo è più dettagliato, sono più numerosi i personaggi menzionati per nome (sia sul fronte abbaside che su quello marwanide) e gli spostamenti, le comunicazioni, gli incontri e gli scontri fra le due parti sono descritti con maggiore precisione. La versione di Teofane presenta una trama alquanto semplificata, se vogliamo, ma non può essere una sintesi della versione di Teofilo, perché riporta i medesimi avvenimenti in maniera diversa e contiene un numero non indifferente di dettagli ben precisi che sono assenti sia in Agapio che

<sup>7</sup> Per le fonti e la bibliografia su questo tema cf. EI e EQ, sub voce "Khadija".

<sup>8</sup> Ad esempio fra 'Abd Allāh Abū 'l-'Abbās, iniziatore della dinastia, e suo zio 'Abd Allāh ibn 'Alī.

<sup>9</sup> Vedi capitolo primo, 33.

nella *Cronaca del 1234*. Per avere un'idea delle differenze è sufficiente guardare come l'inizio della rivoluzione è presentato nei tre testi.

Agapio: Abū Muslim si ribella a Kufa e raccoglie seguaci, con i quali si veste di nero; con lui ci sono anche quattordici sciiti; professano vita ascetica e astinenza e giurano fedeltà alla famiglia del profeta Muḥammad; si lasciano crescere i capelli; molta gente si unisce a loro in Khorasan e diventano forti; giurano alleanza a Ibrāhīm ibn Muḥammad; Abū Muslim si accampa a Harran e uccide molti nobili arabi e del Khorasan.

*Cronaca del 1234*: un uomo di Amida chiamato Abū Muslim raggiunge Ibrāhīm ibn Muḥammad, che era imprigionato a Harran, e i due stringono un accordo; Ibrāhīm istruisce Abū Muslim e lo manda in Khorasan; lì Abū Muslim raccoglie seguaci e rivela il suo segreto a quattordici uomini; si vestono di nero, si lasciano crescere i capelli e giurano fedeltà ai discendenti del profeta Muḥammad; molta gente del Khorasan si unisce a loro e diventano forti; diventano un gruppo molto numeroso e uccidono gli arabi presenti nella regione.

Teofane: il popolo dei “Khorasaniti Mauroforoi” si ribella nella Persia orientale; i “figli di Echīm e Alīm”, discendenti del Profeta che vivevano nascosti in Arabia inferiore, si raggruppano intorno a Ibrāhīm; un uomo di nome Abū Muslim, schiavo liberato di Ibrāhīm, viene mandato in Khorasan a reclutare uomini contro Marwān; gli uomini del Khorasan si raggruppano intorno ad un uomo chiamato “Khaktaban”, sollevano gli schiavi contro i loro padroni e in una notte uccidono molti di questi e rubano cavalli, armi e ricchezze; i ribelli sono divisi fra “Kaisinoi” e “Imaniti” e Abū Muslim, ritenendo questi ultimi più forti, li aiuta contro gli altri; liberatosi dei “Kaisinoi” Abū Muslim va in Persia con Khaktaban.

Gli stessi eventi traspaiono dietro alle tre narrazioni, ma è evidente che mentre le prime due sono basate sulla stessa versione, la terza non lo è. Oltre a quelle che emergono qui sopra, anche altre informazioni riportate da Teofane mancano del tutto sia in Agapio sia nella *Cronaca del 1234*:

- per ognuna delle prime tre battaglie viene riportato il numero preciso dei caduti, ovvero 100 000 nello scontro dei ribelli con il generale Ibn Dubāra, 200 000 nello scontro con Ibn Hubayra e 300 000 nella battaglia sul fiume Zab;
- Marwān, ritirandosi dopo la disfatta sullo Zab, distrugge il ponte di barche che aveva fatto costruire sul fiume per attraversarlo;
- una volta ottenuto il potere, i capi abbasidi, radunati in Samaria e nella Tracoinide, stabiliscono tramite sorteggio l'assegnazione del potere ad Abū 'l-'Abbās e designano già come suo primo successore il fratello 'Abd Allāh, seguito poi da 'Isā ibn Mūsā;
- i familiari superstiti di Marwān fuggono attraverso l'Africa del Nord nella penisola iberica, dove si uniscono ad una comunità di musulmani stabilitisi lì anni prima in seguito ad un naufragio;
- Antiochia è detta essere l'unica città che non viene privata delle sue mura durante i sei anni di guerra civile, perché Marwān l'aveva scelta come suo rifugio;

- il califfo depresso Marwān apparteneva all’eresia degli epicurei, detti anche “automatisti”, della quale era venuto a conoscenza dai Greci di Harran.

Le informazioni fornite da Teofane potrebbero sembrare più generiche e vaghe rispetto a quelle contenute nei due resoconti risalenti a Teofilo, ma contengono riferimenti a personaggi ben precisi e a fatti concreti. Ai nomi “Echim” e “Alim” corrispondono Hāshim ibn ‘Abd Manāf e ‘Alī ibn Abī Ṭālib, rispettivamente il bisnonno e il cugino di Muḥammad, che sposò sua figlia Fatima<sup>10</sup>. “Khaktaban” è Qaḥṭaba ibn Shabīb al-Ṭā’ī, personaggio che ebbe un ruolo primario nella rivolta ma che è messo in secondo piano nel racconto di Agapio e della *Cronaca del 1234*<sup>11</sup>. Dietro ai due nomi “Kaisinoi” e “Imaniti” si leggono i due principali raggruppamenti delle tribù arabe, quello dei Qays e quello degli Yaman<sup>12</sup>. Infine, lo stesso termine con cui sono chiamati i ribelli, “Mauroforoi”, significa letteralmente “portatori di [abito] nero” e si riferisce dunque al loro uso di abbigliarsi di nero, di cui parlano anche le due cronache siriane. Teofane riproduce una fonte contenente informazioni direttamente derivanti dall’ambito islamico, che però non è Teofilo di Edessa.

Dalla stessa fonte deve derivare anche il racconto riguardante la lotta di successione alla morte del primo califfo abbaside [212]. Anche in questo caso, infatti, Teofane presenta, in un contesto di sommaria somiglianza dei fatti, delle differenze che non sono spiegabili semplicemente come aggiunte o modifiche apportate ad una fonte comune, perché si tratta nuovamente di informazioni diverse. Stavolta la *Cronaca del 1234* riporta una versione molto sintetica che corrisponde a quella di Michele il Siro, ed entrambe sembrano un sunto estremamente concentrato del racconto molto più lungo e dettagliato di Agapio. Fra la narrazione di Teofane e quella di Agapio, invece, vi sono delle differenze fondamentali nelle dinamiche dei fatti. In Teofane, alla morte del primo califfo abbaside, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Abū ‘l-‘Abbās, il successore designato, suo fratello ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Abū Ja‘far al-Manṣūr, si trova alla Mecca in pellegrinaggio e scrive ad Abū Muslim di tenere sotto controllo la situazione fino al suo ritorno. Abū Muslim, saputo che ‘Abd Allāh ibn ‘Alī aspira ad usurpare il trono, muove contro di lui in armi e lo sconfigge a Nisibi. ‘Abd Allāh ibn ‘Alī riesce a fuggire e dopo qualche giorno chiede la grazia ad Abū Ja‘far al-Manṣūr, che nel frattempo si era affrettato a tornare dalla Mecca, ma questi lo fa imprigionare e uccidere. In Agapio, alla morte di Abū ‘l-‘Abbās sia Abū Ja‘far al-Manṣūr che Abū Muslim si trovano alla Mecca, ed è invece ad al-‘Akkī che Abū Ja‘far al-Manṣūr aveva dato l’incarico di fare le sue veci in sua assenza; Abū Ja‘far al-Manṣūr e Abū Muslim tornano insieme dalla Mecca, al-Manṣūr riceve il potere e il giuramento di fedeltà della popolazione e quindi manda Abū Muslim contro il ribelle. In seguito alla disfatta di Nisibi, ‘Abd

<sup>10</sup> Hoyland 2011, 266, n. 797.

<sup>11</sup> Hoyland 2011, 268 n. 809.

<sup>12</sup> Hoyland 2011, 268 n. 810.

Allāh ibn 'Alī sparisce e riappare solo qualche tempo dopo a Basra, presso suo fratello Sulaymān ibn 'Alī. Anche in questo caso il racconto di Agapio è più accurato e riporta nel dettaglio i vari spostamenti dei personaggi e le dinamiche belliche, probabilmente attingendo ancora da Teofilo. Tuttavia anche qui la fonte di Teofane dimostra di possedere alcune informazioni ben precise, come ad esempio il fatto che 'Abd Allāh ibn 'Alī si appoggiasse agli Arabi di Siria e fosse ostile invece alla fazione persiana, che supportava gli Abbasidi<sup>13</sup>, o il fatto che fra gli uomini uccisi da Abū Muslim a Nisibi vi fossero molti Slavi e Antiocheni.

Ugualmente, nella parte finale relativa all'uccisione di Abū Muslim, la versione di Teofane, quella di Agapio e quelle molto simili di Michele il Siro e della *Cronaca del 1234* danno ragioni diverse per l'improvvisa ostilità fra Abū Muslim e Abū Ja'far al-Manṣūr. Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* dicono, in maniera più semplicistica, che Abū Muslim si ribella a sua volta aspirando al potere per sé stesso. Agapio, che pure riporta nel dettaglio gli spostamenti di Abū Muslim, non precisa le sue motivazioni, dicendo solo che egli decide di non rientrare presso al-Manṣūr e che questi gli manda 'Isā ibn Mūsā, il quale con promesse e lusinghe lo convince a tornare. La versione più chiara è quella di Teofane: Abū Muslim non si placa una volta sconfitto il ribelle 'Abd Allāh ibn 'Alī, ma infuria contro gli Arabi di Siria che lo avevano supportato. Al-Manṣūr gli ordina di cessare la rappresaglia e rientrare, ma questi si rifiuta e si ritira con la sua armata in Persia. Temendolo fuori controllo, al-Manṣūr lo persuade con le lusinghe a venirgli incontro tornando indietro per un giorno di cammino, così da poterlo ringraziare per aver domato la ribellione. Anche sull'uccisione di Abū Muslim le due versioni non coincidono: secondo Teofane, al-Manṣūr uccide Abū Muslim con le proprie mani; secondo Agapio e la *Cronaca del 1234*, al-Manṣūr fa segno ai suoi uomini di ucciderlo appena gli compare davanti.

Nella *Cronografia* si trova inoltre un'espressione singolare sulla quale vale la pena di soffermarsi. Teofane dice che per convincere Abū Muslim a tornare indietro il califfo usa argomenti convincenti, suppliche e “gli abominevoli simboli del loro potere, ovvero il bastone e i sandali del falso profeta Muḥammad”<sup>14</sup>. Il bastone di Muḥammad è ben presente nella tradizione islamica, ma non quale simbolo del suo potere politico, o della sua autorità, quanto piuttosto della sua missione profetica. Nel Corano viene nominato più volte il bastone di Mosè quale strumento usato dal profeta veterotestamentario per operare miracoli. Il bastone cui Muḥammad soleva appoggiarsi durante il sermone del venerdì alla sua morte fu consegnato, con il conferimento del titolo onorario di “Portatore del Bastone del Profeta”, ad 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, uno dei compagni fedeli e dei primissimi seguaci, che non ebbe però

<sup>13</sup> Tale informazione è fornita anche da Agapio, che però parla genericamente di Arabi, senza precisare Arabi di Siria.

<sup>14</sup> Teofane 429,7-9: τοῖς μυσσροῖς συμβόλοις τῆς ἀρχῆς αὐτῶν, φημί δὲ τῆ ῥάβδῳ καὶ τοῖς σανδαλίοις τοῦ ψευδοπροφήτου Μουάμεδ.

alcuna rilevante autorità politica nel nascente stato islamico<sup>15</sup>. Sappiamo che i primi califfi presenziavano alle cerimonie portando un bastone quale segno di autorità, ma non si trattava nello specifico del bastone di Muḥammad inteso come sua reliquia e segno della successione, tanto è vero che al posto del bastone poteva esserci una lancia o una spada, e tale segno distintivo poteva essere adottato anche dai governatori, non era pertanto prerogativa califfale<sup>16</sup>. Ugualmente i sandali non sono un emblema attestato, né di potere politico né di altro<sup>17</sup>, tuttavia si trovano anch'essi associati alla figura di 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, che per le sue modeste origini pare fosse inizialmente impiegato in mansioni umili, come reperire pezzi di legno con cui fare degli stuzzicadenti o, per l'appunto, portare i sandali di Muḥammad<sup>18</sup>. Bastone e sandali, tuttavia, non hanno connessione con il potere nemmeno in ambito cristiano: il richiamo più immediato suscitato da questa coppia di oggetti è a Mc 6,8, in cui si legge che Gesù ordinò ai discepoli di mettersi in viaggio muniti solo di bastone e sandali, che sono simbolo quindi di un'opera missionaria svolta nella più totale povertà. Si potrebbe pensare che questo dettaglio sia una delle tante aggiunte denigratorie che già abbiamo avuto modo di incontrare nella *Cronografia*: il bastone e i sandali potrebbero essere una versione ridicolizzata dei simboli del potere bizantino – lo scettro e i calzari rossi – inventata di proposito per svilire l'autorità politica musulmana. Tuttavia, visto che la fonte cui Teofane deve queste informazioni rivela in alcuni punti delle conoscenze specifiche legate al contesto siriano<sup>19</sup>, non si può nemmeno escludere che tale riferimento rappresenti le vestigia di un simbolismo legato al califfato delle origini, quello omayyade piuttosto che quello abbaside, che è stato poi obliato.

A proposito dei passaggi appena analizzati, Hoyland osserva: “Theophanes diverges substantially from TC [= Theophilus' Chronicle], both omitting material found in TC and adducing material not found in TC; Theophanes either has access to an additional source or is using a continuation of TC (or the 'eastern source') that adduces additional material”<sup>20</sup>. Le profonde differenze riscontrate mal si conciliano con l'ipotesi di una rielaborazione del racconto di Teofilo, operata da Teofane o dal traduttore-continuatore, sulla base di materiale trovato altrove. Molto semplicemente, il resoconto della rivoluzione abbaside presente nella *Cronografia* proviene da una fonte

<sup>15</sup> Si veda EQ, sub voce “rod”.

<sup>16</sup> Cf. Chebel 1997, 67 (sub voce “bastone”). Cf. anche Lewis 1988.

<sup>17</sup> Hanno semmai connotazione negativa, di impurità, in quanto si interpongono fra il terreno sporco e il piede umano, cf. Chebel 1997, 295 (sub voce “sandali”).

<sup>18</sup> Cf. EI, sub voce “Ibn Mas'ūd”.

<sup>19</sup> Ad esempio l'insistenza sul fatto che 'Abd Allāh ibn 'Alī fosse sostenuto dagli Arabi di Siria e che conseguentemente l'ira di Abū Muslim si abbattesse su di essi, o il dettaglio che fra le vittime della battaglia di Nisibi vi fossero numerosi Slavi e Antiocheni. Quest'ultimo dato coincide con quanto riportato in precedenza sia da Teofane che da Agapio riguardo ai 5000 Slavi unitisi ad 'Abd al-Raḥmān e insediatisi nella zona di Apamea [76].

<sup>20</sup> Hoyland 2011, 265 n. 790.

diversa da quella da cui proviene il resoconto che si legge nelle cronache siriane. Per quanto riguarda le informazioni sulla vita del profeta Muḥammad, se il quadro contenuto nella fonte comune era quello nel complesso piuttosto positivo riportato da Michele il Siro e dalla *Cronaca del 1234*, si può anche ipotizzare che Teofane o chi per lui abbia deciso di sostituirlo in blocco con una versione più marcatamente anti-islamica. Ma nel caso della rivoluzione abbaside, perché rimpiazzare il racconto esteso, preciso e dettagliato di un testimone oculare?

### La prima guerra civile islamica

Il resoconto sulla vita di Muḥammad e quello sulla rivoluzione abbaside sono di fatto la prima e l'ultima fra le narrazioni di ambito strettamente islamico che si trovano nel materiale condiviso fra le quattro cronache. E si è visto che in questi due casi specifici non si tratta in realtà di materiale condiviso, perché Teofane attinge ad altra fonte. Essi sono i due esempi più evidenti, tuttavia anche nelle altre notizie concernenti il califfato comprese fra queste due, la corrispondenza fra Teofane e le cronache siriane non è così sistematica ed esente da problemi. Il resoconto della prima guerra civile, ad esempio, ovvero della lotta per il potere fra Mu'āwiya e 'Alī in seguito all'uccisione di 'Uthmān, è piuttosto sintetico in Teofane, e la versione più ricca e dettagliata è quella della *Cronaca del 1234*. Se quello che si legge in Michele il Siro può essere ricondotto a quest'ultima, è tuttavia impossibile riconoscere le linee di un medesimo nucleo narrativo soggiacente a tutte e quattro le cronache.

Riguardo all'uccisione di 'Uthmān [63], Teofane e Agapio presentano una comunicazione di due righe a fronte della lunga narrazione che si trova in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*, in cui sono descritte le proteste della popolazione di Yathrib per la condotta immorale del califfo, il rifiuto di ravvedersi da parte di questi, la sua richiesta di aiuto a Mu'āwiya al vedere la folla infuriata contro di lui e l'intervento troppo tardivo dell'armata inviata in suo soccorso<sup>21</sup>. Il passo di Agapio non sembra riconducibile in alcun modo agli altri tre, in quanto parla dell'uccisione del califfo da parte della popolazione di Egitto e d'Iraq e fornisce la data precisa dando il mese arabo (venerdì 19 del mese Dhū 'l-Qa'da). I pochi dati forniti da Teofane, invece, trovano riscontro nelle altre due cronache siriane: il califfo viene ucciso dalla popolazione di Yathrib e alla sua morte gli abitanti del deserto (di Yathrib e Babilonia,

---

<sup>21</sup> La *Cronaca del 1234* è ancora più dettagliata di Michele il Siro, e inserisce un *excursus* su quella che sarebbe stata la vera causa dell'uccisione di 'Uthmān, raccontando la trama ordita per incitare la popolazione contro di lui da 'Alī e Muḥammad ibn Abi Bakr, che aspiravano rispettivamente al califfato e al governo della Siria. È assai probabile che il cronista anonimo abbia arricchito la narrazione di Dionigi di Tel Maḥrē con materiale proveniente da fonti islamiche.

secondo Michele il Siro) sostengono 'Alī, il genero di Muḥammad, mentre quelli di Siria ed Egitto supportano Mu'āwiya.

Le quattro narrazioni, però, divergono ancora più sensibilmente nel prosieguo. Michele il Siro riporta brevemente due scontri fra i sostenitori di 'Alī e quelli di Mu'āwiya, entrambi con gravi perdite dalle due parti, e precisa che nel primo dei due Mu'āwiya se ne parte senza aver incontrato 'Alī direttamente. Quindi passa subito all'assassinio di 'Alī, riportando la tradizione islamica dei tre uomini che cercano di far cessare la guerra civile uccidendo i tre contendenti<sup>22</sup>. Teofane menziona un unico scontro fra i due, collocandolo nell'area di Barbalissos, presso Kaisarion, vicino all'Eufrate; dice però che, essendo Mu'āwiya riuscito ad impedire l'approvvigionamento d'acqua ad 'Alī, ottiene di fatto la vittoria senza alcun combattimento, perché gli uomini di 'Alī disertano oppressi dalla sete [64]. La località menzionata porta a collocare tale episodio nel contesto della battaglia di Şiffin<sup>23</sup>, e il dettaglio del mancato approvvigionamento d'acqua da parte delle truppe di 'Alī si trova anche in al-Ṭabarī<sup>24</sup>, ma di esso non c'è traccia nelle cronache siriane. Anche in Teofane l'evento successivo è l'assassinio di 'Alī [69], riportato in una riga ma con due informazioni aggiuntive, entrambe erranee e peculiari: l'uccisione avviene mentre gli Arabi si trovano a Sapphin (ovvero Şiffin il luogo della celebre battaglia di cui sopra), e 'Alī è indicato come "il Persiano", o "quello di Persia", ὁ τῆς Περσίδος. 'Alī ibn Abī Ṭālib, il cugino del profeta Muḥammad che sposò sua figlia Fatima, non era persiano naturalmente, ma era sostenuto dalle regioni orientali del califfato, mentre Mu'āwiya, governatore di Siria, era sostenuto dalla parte occidentale, Siria appunto, ed Egitto. Tale precisazione sembra applicare anacronisticamente alla prima guerra civile la contrapposizione "Siria-Persia" e "Arabi-Persiani" che contraddistingue piuttosto la rivoluzione abbaside.

La *Cronaca del 1234* prosegue, dopo l'uccisione di 'Uthmān, con un resoconto delle varie comunicazioni fra 'Alī e Mu'āwiya prima del passaggio allo scontro armato, del ruolo rilevante giocato dal governatore d'Egitto 'Amr ibn al-Āṣ, e quindi dello scontro a Şiffin. Tale racconto, tratto evidentemente da fonti islamiche, include anche un tentativo di concordato, presentato però come successivo alla battaglia di Şiffin. Viene raccontata infine l'uccisione di 'Alī, con l'aneddoto dei tre uomini zelanti come in Michele il Siro, ma con anche una lunga appendice sull'esecuzione dell'uccisore di 'Alī e sugli scontri fra Mu'āwiya e i figli di 'Alī, Ḥasan e Husayn<sup>25</sup>.

Al contrario Agapio, dopo aver riferito della morte di 'Uthmān, prosegue raccontando della battaglia fra 'Alī, 'Ā'isha e al-Zubayr (ricordata nelle fonti islamiche come

<sup>22</sup> Cf. EI, sub voce "Ibn Muldjām".

<sup>23</sup> Cf. EI, sub voce "Şiffin".

<sup>24</sup> Yar-shater 1985–2007, XVII, 11.

<sup>25</sup> La *Cronaca del 1234* registra anche l'uccisione di Husayn da parte di Mu'āwiya durante la battaglia di Karbala, che invece le fonti islamiche collocano dieci anni più tardi sotto il regno del figlio di Mu'āwiya, Yazīd.

la “Battaglia del Cammello”) e altri avvenimenti della guerra civile che non sono riportati in nessuno degli altri tre testi, ma non parla né della battaglia di Şiffin, né dell'arbitrato, né dell'assassinio di 'Alī. Agapio attinge a sua volta a fonti musulmane, che sono però differenti da quelle utilizzate dalla *Cronaca del 1234*, e sembra non avere a disposizione la versione di base utilizzata da questa.

La versione di Agapio è senza dubbio quella che si discosta di più dalle altre. Tuttavia non si può affermare che Teofane abbia estratto il nocciolo delle informazioni dal nucleo narrativo condiviso da Michele il Siro e dalla *Cronaca del 1234*, perché la sua versione, benché estremamente più sintetica e imprecisa, presenta delle informazioni che in questo sono totalmente assenti. Un'ulteriore discordanza finale si ha poi nel fatto che Teofane dice semplicemente che Mu'āwiya, preso il potere, trasferisce la residenza califfale a Damasco, mentre Agapio specifica che la sposta a Damasco da Medina, Michele il Siro da Yathrib, la *Cronaca del 1234* invece da Kufa.

### III.2 Altro materiale islamico problematico

Quelli esaminati sopra sono casi in cui la presenza di un substrato comune alle quattro versioni è fortemente dubbia. Altri passi, invece, risultano problematici perché il substrato comune, seppure ipotizzabile, è estremamente difficile da delineare.

Un caso illuminante è quello del racconto dell'assassinio del califfo 'Umar I [49], che è stato analizzato nel dettaglio da Sean Anthony<sup>26</sup>. L'attenzione di Anthony è rivolta essenzialmente a quello che doveva essere il racconto dell'episodio fornito da Dionigi di Tel Maḥrē, che egli cerca di ricostruire sulla base delle versioni di Michele il Siro e della *Cronaca del 1234*. Attraverso uno scrupoloso esame della tradizione islamica sull'episodio, Anthony arriva alla conclusione che il racconto di Dionigi è il risultato dell'espansione di un nucleo narrativo condiviso anche da Teofane e Agapio con dettagli derivanti dalla narrazione dell'evento risalente allo storico arabo al-Zuhri. Prendendo le mosse dalla teoria del “circuito di Teofilo di Edessa”, Anthony riconduce a Teofilo il nucleo narrativo di base e fornisce un grafico dei rapporti fra le fonti esaminate, chiaramente ispirato a quello di Conrad<sup>27</sup>. Se la ricostruzione di Anthony è ineccepibile per quanto riguarda l'influenza della tradizione islamica su quella che doveva essere la versione di Dionigi, egli non dà però il dovuto peso alle differenze che separano quest'ultima dalla versione di Teofane e, pur notandole, trascura del tutto di approfondire le ancora più notevoli divergenze riscontrabili in Agapio. Anthony si concentra esclusivamente sul fatto che secondo Teofane l'assassino di 'Umar era un persiano convertito all'Islam, mentre secondo Dionigi era uno schiavo romano: osserva che entrambi i dati trovano riscontro nella tradizione islamica, in cui

<sup>26</sup> Cf. Anthony 2010.

<sup>27</sup> Anthony 2010, 224.

l'assassino è sempre di origini non arabe, ma, non potendo stabilire cosa dicesse l'originario racconto di Teofilo, lascia aperta la questione. Le diversità fra Teofane e Dionigi, però, non si fermano qui. A parte la data diversa, che può essere naturalmente dovuta ad un errore di trascrizione<sup>28</sup>, è diversa anche la dinamica dell'uccisione: in Teofane l'uomo trova il califfo in preghiera e gli trapassa il ventre con la spada, mentre in Dionigi gli squarta il ventre con un pugnale mentre questi prega nella moschea. Ancora diversa è la dinamica descritta nel più sintetico racconto di Agapio: l'uomo attende nascosto mentre il califfo prega in piedi e nel momento in cui questi si inchina lo colpisce con numerose coltellate (ma non viene specificato dove). Inoltre, Agapio è l'unico a dire il nome dell'assassino, Abū Lu'lu'a, ma non fornisce la data dell'evento. Ammesso dunque che vi fosse un medesimo nucleo narrativo alla base delle quattro versioni, è alquanto difficile dire cosa esso contenesse, e chi ha aggiunto, tolto o modificato cosa nelle successive fasi di trasmissione.

Riguardo invece al censimento che era stato ordinato da 'Umar I [43], Teofane parla semplicemente dell'istituzione di un registro concernente tutto il territorio sotto il suo controllo, e precisa che si tratta di un registro delle persone, del bestiame e delle piante, senza menzionare tasse o tributi. Agapio invece dice che 'Umar ordina la riscossione delle tasse in tutti i territori sotto il suo controllo e che, in seguito all'istituzione di registri, vengono riscossi tributi sia in denaro che in grano, regione per regione, provincia per provincia, villaggio per villaggio; non sono menzionati il bestiame e le piante. Michele il Siro, più sinteticamente, parla dell'istituzione di registri per l'imposizione di una tassazione pro-capite. Davanti a tre descrizioni così succinte eppure così diverse del medesimo avvenimento, non solo è difficile dire quale fosse il nucleo alla base di tutte e tre, ma viene da chiedersi come si siano prodotte le differenze.

Particolarmente difficile da valutare è l'elenco dei provvedimenti presi dal califfo 'Umar II [147]. Per praticità riporto schematicamente i contenuti dei quattro passaggi, così da far risultare chiari i punti di contatto e le divergenze:

Michele il Siro: 'Umar maltratta i cristiani per far prevalere la legge islamica e per vendicarsi del fallito assedio di Costantinopoli; è considerato uno zelante sostenitore delle leggi musulmane, timorato di Dio e avverso al male; stabilisce l'esenzione fiscale per i cristiani convertiti al cristianesimo (molti si convertono); vieta ai cristiani di testimoniare contro i musulmani, ricoprire cariche di governo, pregare ad alta voce, suonare le campane, indossare sopravesti, cavalcare con la sella; stabilisce che se un musulmano uccide un cristiano non venga giustiziato ma solo multato; proibisce di prelevare offerte e imposte su abitazioni, eredità, rendite terriere a favore di chiese, monasteri e indigenti; vieta ai musulmani di bere vino o mosto.

*Cronaca del 1234*: 'Umar è un uomo buono e compassionevole, amante della verità, giusto e avverso al male, tuttavia è ostile ai cristiani più dei suoi predecessori;

---

<sup>28</sup> In Teofane è il 5 novembre, nella *Cronaca del 1234* il 4.

vieta ai cristiani di pregare ad alta voce, suonare le campane, cavalcare con la sella; stabilisce che se un musulmano uccide un cristiano non venga giustiziato ma solo multato.

Agapio: 'Umar dimostra ascetismo e pietà; bandisce i corrotti dal suo regno; proibisce ai musulmani di bere bevande eccitanti; conduce una vita virtuosa in pubblico; scrive una lettera a Leone III per convertirlo all'Islam; Leone gli risponde confutando i suoi argomenti.

Teofane: 'Umar vieta l'uso di vino nelle città e obbliga i cristiani a convertirsi all'Islam; esenta dalle tasse quelli che si convertono e fa uccidere chi si rifiuta (molti sono martirizzati); dichiara non valida la testimonianza di un cristiano contro un musulmano; scrive una lettera a Leone III per convertirlo all'Islam.

Presupponendo la validità della teoria di Teofilo di Edessa, Antoine Borrut prende in esame questi quattro passi nel suo studio sulla mitizzazione di 'Umar II nella tradizione islamica<sup>29</sup>, considerandoli in blocco come la testimonianza fornita da "les auteurs dépendent de Théophile d'Édesse", ma senza precisare cosa secondo lui contenesse il presunto nucleo risalente a Teofilo e cosa sia stato aggiunto e/o ommesso dai vari utilizzatori. In effetti è praticamente impossibile identificare con certezza il nucleo originario alla base dei quattro elenchi, dato che nessun elemento risulta comune a tutti e quattro. Può essere che Michele il Siro riproduca per intero quello che c'era in Dionigi di Tel Maḥrē e che la *Cronaca del 1234* ne dia invece una versione decurtata. Ma cosa sia stato aggiunto da Dionigi e cosa fosse già nella fonte da lui utilizzata è difficile a stabilirsi guardando Teofane e Agapio. Colpisce in particolare il fatto che Agapio non parli di alcuno dei provvedimenti del califfo contro i cristiani, di fatto fornendone un profilo totalmente positivo. Le misure anti-cristiane sono state volutamente omesse da Agapio o aggiunte indipendentemente da Teofane e Dionigi? Supponendo che si tratti di un'omissione deliberata da parte di Agapio (per la quale però non si intuiscono possibili ragioni), il nucleo comune dovrebbe ridursi agli elementi condivisi da Teofane e Michele, e quindi alla proibizione dell'alcol, alle conversioni forzate, all'esenzione fiscale per i convertiti. Ma anche qui Michele dice solamente che in conseguenza di ciò molti si convertirono, mentre Teofane parla anche dell'uccisione di quanti rifiutavano di convertirsi e dei conseguenti numerosi martiri, un dettaglio che certo Michele non avrebbe taciuto visto il ritratto fortemente negativo che intende presentare del califfo.

Il riferimento alla fama positiva di cui 'Umar II godeva fra i suoi correligionari rispecchia la sua immagine mitizzata di "califfo santo" che si ritrova nella tradizione islamica. Il fatto che tale riferimento sia presente in tre delle quattro versioni, così come nella *Cronaca dell'819* e nella *Cronaca del 741*, porta Borrut a farlo risalire all'ipotetica fonte del 730 utilizzata da Teofilo e dall'autore della cronologia composta

---

<sup>29</sup> Borrut 2010, 283–320. Cf. anche Borrut 2005.

nel monastero di Qartamin<sup>30</sup>. Tuttavia Borrut stesso dimostra come tale immagine di ‘Umar II sia una rappresentazione ideologica risalente ad un’epoca molto vicina a quella del califfo, se non addirittura promossa da lui in persona, e che godette di ampia circolazione. Borrut osserva come le descrizioni delle doti positive del califfo nelle varie fonti cristiane siano simili fra loro, ma si potrebbe ugualmente osservare come in realtà siano tutte alquanto generiche e non presentino coincidenze letterali rimarchevoli (la formulazione di Agapio e quella di Michele il Siro si discostano in particolar modo dalle altre e fra loro). Si è visto come spesso Agapio aggiunga materiale islamico in maniera indipendente e la fama positiva del califfo può benissimo aver raggiunto Dionigi per altre vie.

Significativo, infine, è anche il dettaglio della lettera inviata da ‘Umar a Leone III per convertirlo, che accomuna Agapio e Teofane soltanto. Agapio parla anche della risposta dell’imperatore, dicendo che questi confutò gli argomenti del califfo con citazioni dalle Scritture e addirittura dal Corano. La prima fonte che menziona uno scambio epistolare su temi religiosi fra ‘Umar II e Leone III è la cronaca di Levond, autore armeno della fine dell’VIII secolo. Diversi stralci di questa presunta corrispondenza sono preservati, in diverse lingue, sia in ambito cristiano che musulmano. Secondo Hoyland<sup>31</sup>, è possibile che un intero epistolario ‘Umar-Leone sia stato prodotto e messo in circolazione nell’VIII secolo, ma la questione richiede di essere studiata più approfonditamente. Nel suo studio Hoyland però chiarisce che all’origine sia di quello che Levond riporta come testo della lettera di Leone a ‘Umar, sia della più tarda versione latina pervenutaci di una presunta lettera di Leone a ‘Umar, deve esservi del materiale probabilmente greco, collocabile addirittura nella prima metà dell’VIII secolo. È possibile dunque che l’informazione fosse nel nucleo originario e sia stata tralasciata del tutto da Dionigi, mentre Teofane avrebbe ommesso solamente la parte relativa alla risposta di Leone, forse perché troppo lusinghiera nei confronti dell’imperatore iconoclasta da lui avversato. Ma se questo fittizio epistolario ebbe ampia circolazione, non si può nemmeno escludere che quella di Agapio e quella di Teofane ne siano due attestazioni indipendenti.

In numerosi altri casi, a creare problema è semplicemente la sinteticità della versione di Teofane a fronte dei racconti più dettagliati presenti nelle altre tre cronache, cosa che rende assai difficile determinare se quello che si legge nella *Cronografia* sia un sunto della fonte comune o se siano piuttosto gli altri tre a presentare una versione ampliata, sulla base di fonti islamiche. Talora poi, differenze fra le versioni stesse di Agapio, Michele e il cronista anonimo complicano ulteriormente lo scenario. Tali difficoltà nello stabilire cosa contenesse l’eventuale nucleo originario alla base delle quattro versioni si riscontrano ad esempio nei seguenti passi: il racconto della morte

---

<sup>30</sup> Si veda la ricostruzione grafica della trasmissione delle informazioni relative ad ‘Umar II proposta da Borrut 2010, 300.

<sup>31</sup> Hoyland 1994. Cf. anche Shoemaker 2012, 59–64.

di Yazīd e dell'inizio della seconda guerra civile [102]; l'uccisione di maiali ordinata da 'Abd al-Malik [120]; la morte di 'Abd al-Malik [131]; l'episodio del finto Messia che inganna gli ebrei [150]; le opere di canalizzazione e urbanizzazione intraprese dal califfo Hishām [152]; l'episodio del prigioniero che si spaccia per il figlio di Giustino [173]. Visto che sia Agapio che Dionigi dimostrano di aver incorporato indipendentemente materiale dalla tradizione islamica, così come l'autore della *Cronaca del 1234*, in alcuni casi è difficile, se non impossibile, stabilire se un'originale narrazione più succinta sia stata da questi ampliata o se Teofane presenti una versione decurtata di un'originale narrazione più estesa, oppure entrambe le cose insieme. E cercare di ricavare il nucleo comune sulla base degli elementi presenti in almeno tre dei testimoni è una soluzione quanto mai meccanica, che rischia di produrre un risultato fuorviante. A questo proposito prenderò in esame un ultimo significativo esempio, quello della guerra civile che portò al potere Marwān II, l'ultimo califfo omayyade.

### L'ascesa al potere di Marwān II

Il resonconto della terza guerra civile islamica, che va dall'uccisione del califfo Walid II all'eliminazione da parte di Marwān dei vari contendenti e oppositori [191, 193, 197, 198, 199, 202], segue la medesima linea narrativa in tutte e quattro le cronache. Leggendo i vari passaggi paralleli riportati nel volume di Hoyland<sup>32</sup>, si ha l'impressione di intuire dietro ad essi un modello comune, nonostante le parti tratte dalla *Cronografia* e da Michele il Siro siano notevolmente più succinte rispetto a quelle di Agapio e della *Cronaca del 1234*. Ecco schematicamente gli eventi riportati:

- Walid II viene ucciso e Yazīd III (figlio di Walid I) prende il potere a Damasco;
- in seguito al colpo di stato gli Arabi si dividono e in ogni regione c'è un diverso pretendente al trono;
- il governatore d'Armenia, Marwān ibn Muḥammad, rifiuta di sottomettersi a Yazīd e muove con le sue truppe verso la Mesopotamia;
- Yazīd muore dopo solo cinque mesi di regno e lascia il potere a suo fratello Ibrāhīm;
- Marwān assedia e prende Emesa (solo nella *Cronaca del 1234* e in Agapio);
- Marwān sconfigge Sulaymān ibn Hishām presso 'Ayn Gara;
- Sulaymān ibn Hishām torna a Damasco, saccheggia il tesoro e fugge;
- i figli di Walid, che erano tenuti prigionieri da Ibrāhīm, vengono uccisi;
- Marwān entra a Damasco, si impossessa del tesoro e trasferisce la capitale a Har-ran;

---

32 Hoyland 2011, 245–266.

- rivolta di Thābit in Palestina e rivolta dei Kharigiti guidati da Ḍaḥḥāk in Iraq (non riportate da Michele il Siro); rivolta degli abitanti di Emesa; Marwān vince e uccide Thābit e riprende Emesa;
- Sulaymān ibn Hishām si arma di nuovo contro Marwān e viene di nuovo messo in fuga;
- nuova ribellione degli abitanti di Emesa, che Marwān assedia e riprende (solo in Teofane e Agapio);
- Marwān uccide il ribelle Ḍaḥḥāk;
- Marwān uccide Khaybarī, successore di Ḍaḥḥāk alla guida dei Kharigiti (solo nella *Cronaca del 1234* e in Agapio);
- altro tentativo di rivolta dei Kharigiti, stavolta definitivamente sconfitti da Marwān.

Il resoconto che emerge è vicino a quello riportato dalle fonti islamiche, con alcune discrepanze che sono puntualmente segnalate in nota da Hoyland. Agapio, poi, diverge in alcuni punti da Michele e dal cronista anonimo – possibile indizio che anche qui egli integra con informazioni provenienti da altre fonti musulmane<sup>33</sup> – ma il suo racconto è per lo più aderente a quello della *Cronaca del 1234*. Ugualmente quello di Michele il Siro, che pure è molto più sintetico, ha significativi elementi in comune con quest'ultima e anche alcuni tratti di corrispondenza letterale, che non lasciano dubbi sulla comune origine della narrazione.

La *Cronografia*, invece, pur riproducendo in linea di massima il medesimo sviluppo degli eventi, presenta una versione più sintetica ancora di quella di Michele, priva di qualsiasi tratto di corrispondenza letterale e contenente anzi alcuni dettagli differenti e informazioni assenti nelle altre tre cronache. Teofane dice ad esempio che Walid viene ucciso giovedì 16 aprile, data che coincide con quella delle fonti islamiche, ma che non compare in nessuna delle altre tre cronache<sup>34</sup>. Nella *Cronografia* Yazid prende Damasco grazie ad elargizioni di denaro; nella *Cronaca del 1234*, invece, egli dapprima dà denaro e doni ai suoi soldati attingendo al tesoro reale, poi dopo aver preso stabilmente possesso di Damasco, elargisce doni agli Arabi per ingraziarseli. Infine, Teofane conclude dicendo che una volta preso il potere Yazid riceve il giuramento di sottomissione da parte degli Arabi di Persia e Egitto, mentre al contrario le altre tre cronache concordano nel dire che in varie regioni del regno, fra cui Persia

---

**33** Per citare solo qualche esempio: in Agapio Walid viene ucciso durante una spedizione di guerra nel deserto, mentre secondo Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* Walid si trovava nel deserto a gozzovigliare; secondo Agapio, Ibrāhīm è il figlio di Yazid III, mentre le altre tre cronache concordano nel dire, correttamente, che è il fratello.

**34** Hoyland ipotizza che si tratti di un'aggiunta del traduttore-continuatore di Teofilo, Hoyland 2011, 246 n. 710.

e Africa, gli Arabi rifiutano di sottomettersi al nuovo sovrano e vari aspiranti al trono prendono il controllo.

Riguardo alla battaglia fra Marwān e Sulaymān presso 'Ayn Gara, Teofane è l'unico a precisare che si svolge presso il fiume "Litās"<sup>35</sup>, e la cifra dei caduti da lui riportata (20 000), è diversa da quella su cui concordano le altre tre cronache (12 000). Inoltre Teofane dice che è Sulaymān ad uccidere i figli di Walīd prima di fuggire da Damasco, mentre Agapio e la *Cronaca del 1234* dicono che è 'Abd al-'Azīz ibn al-Ḥajjāj, il quale poi viene ucciso dalla popolazione della città.

Sulle rivolte di Thābit, di Ḍaḥḥāk e degli abitanti di Emesa Teofane ha una nota estremamente compressa, che probabilmente fonde insieme le tre informazioni: dice infatti che Thābit e Ḍaḥḥāk si rivoltano contro Marwān (senza precisare dove, rispettivamente) e che questi li cattura e li uccide con 12 000 uomini nel territorio di Emesa; la *Cronaca del 1234* dice che 10 000 uomini di Thābit vengono uccisi, ma non da Marwān nel territorio di Emesa bensì dalla popolazione di Tiberiade, dove Thābit si era diretto. Teofane incastra qui la notizia della nomina di Teofilatto a patriarca di Antiochia, quindi dice che Marwān fa impiccare 120 "Chalbenoi", ovvero Kalbiti<sup>36</sup>, ad Emesa [195]. In Agapio e nella *Cronaca del 1234* si legge in effetti che la rivolta di Emesa è promossa da un gruppo di Kalbiti e che dopo aver ripreso la città Marwān li fa crocifiggere<sup>37</sup>, ma non ne viene precisato il numero. Va notato poi che Teofane, nonostante dapprima lasci intendere che Marwān abbia ucciso entrambi i ribelli, l'anno dopo riporta l'uccisione di Ḍaḥḥāk da parte del figlio di Marwān.

Inoltre, Teofane aggiunge subito dopo un'altra informazione che non si trova nelle altre tre cronache, ovvero il racconto dell'esecuzione di un certo 'Abbās [196]. Questi viene presentato come un uomo che aveva versato molto sangue cristiano e devastato molti luoghi, che aveva portato molti mali con la pratica della magia e l'invocazione dei demoni e aveva anche partecipato all'uccisione di Walīd. Si tratta di 'Abbās ibn Walīd, figlio di Walīd I e fratellastro di Yazīd III, il quale, secondo il racconto di Michele il Siro e della *Cronaca del 1234*, avrebbe istigato il fratello al colpo di stato, non potendo lui stesso aspirare al potere in quanto figlio di una concubina. Secondo le fonti musulmane, 'Abbās avrebbe invece cercato di distogliere Yazīd dal suo piano di rivolta e si sarebbe unito a lui solo in un secondo momento; catturato da Marwān, sarebbe morto in prigione per un'epidemia<sup>38</sup>. Nella versione di Agapio 'Abbās ibn Walīd non compare, e le altre due cronache non lo menzionano più dopo

<sup>35</sup> Ovvero il Litani, fiume del Libano meridionale. Michele il Siro dice che lo scontro si svolge sulle rive dell'Eufrate e Hoyland ipotizza che si tratti di un errore per Litani. Risulta difficile immaginare cosa avrebbe causato l'errore, però, visto che i due fiumi sono estremamente distanti e i due nomi ben differenti.

<sup>36</sup> Appartenenti della tribù dei Kalb ibn Wabara, cf. EI, sub voce "Kalbitēs".

<sup>37</sup> Il verbo usato da Agapio, *ṣalaba* (صلب), significa sia "impiccare" che "crocifiggere", ma il significato primario del verbo che compare nella *Cronaca del 1234*, *zqap* (مقف), è quello di "crocifiggere".

<sup>38</sup> Cf. EI, sub voce "al-'Abbās b. al-Walīd".

l'uccisione di Walid. Teofane invece descrive con precisione la sua esecuzione: dice che 'Abbās era tenuto in prigione e che un etiope, su ordine di Marwān, lo soffoca mettendogli sulla testa un sacco pieno di calce viva. La presenza di questo passaggio nella *Cronografia* è problematica e significativa al contempo. Se la menzione di 'Abbās quale istigatore di Yazīd apparteneva alla fonte comune, come Hoyland ritiene<sup>39</sup>, difficilmente essa ne avrebbe poi riportato la morte senza identificarlo con maggiore precisione. Se invece questo passaggio è un'aggiunta alla fonte comune, bisogna presupporre che chi l'ha apportata non avesse ben chiara l'identità del personaggio in questione, perché la cursoria mezione finale del fatto che questo 'Abbās aveva preso parte all'uccisione di Walid non rispecchia per niente il ruolo ben più importate che la fonte comune invece gli attribuisce. Eppure, nel passo di Teofane 'Abbās è presentato come un personaggio ben noto, anzi tristemente famoso, soprattutto fra i cristiani, e colpisce in particolare il ripetuto riferimento alla pratica della magia. Se si tratta dunque di un'aggiunta, ha tutta l'aria di essere un'aggiunta ad un testo che non conteneva alcuna precedente menzione di 'Abbās ibn Walid quale personaggio rilevante nel colpo di stato di Yazīd, il che porta a concludere che la menzione di 'Abbās ibn Walid quale istigatore di Yazīd è da attribuirsi piuttosto a Dionigi, e non al nucleo narrativo condiviso. Oppure porta a ritenere che la notizia dell'esecuzione di 'Abbās non sia un'aggiunta alla fonte comune, bensì parte integrante di una fonte diversa dal nucleo narrativo sottostante ad Agapio, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*.

Se della presunta pratica della stregoneria da parte di 'Abbās non sembrano esserci altre attestazioni, né in fonti cristiane né in fonti islamiche, le sofferenze da lui inflitte ai cristiani menzionate da Teofane sono con ogni probabilità un riferimento alle numerose campagne in territorio romano da lui condotte durante il regno del padre, Walid I. Le nostre cronache menzionano una sua spedizione in Asia minore [134], la conquista di Antiochia di Pisidia [141] e un'altra sua spedizione in Paflagonia<sup>40</sup> e in Cilicia<sup>41</sup>. Ma ancora più significativa risulta la descrizione che si trova nella *Cronografia* dell'assedio di Tiana da lui condotto assieme a Maslama ibn 'Abd al-Malik, suo zio, nel 708/9<sup>42</sup>. Tale celebre assedio è riportato anche nelle cronache siriane e nel *Breviarium* di Niceforo, che tuttavia non menzionano 'Abbās e presentano due versioni entrambe sensibilmente diverse da quella di Teofane, la quale deriva chiaramente da un'altra fonte<sup>43</sup>. Questa fonte riporta i nomi dei generali mandati da Giustino II contro 'Abbās e Maslama, ovvero Teodoro Karteroukas e Teofilatto Salibas, e dice che essendo in disaccordo fra loro i due non seppero gestire l'attacco e persero

<sup>39</sup> Hoyland 2011, 246 n. 711: "TC [= Theophilus' Chronicle] makes 'Abbas ibn Walid instrumental in the revolt of his brother Yazid".

<sup>40</sup> Agapio 505.

<sup>41</sup> *Cronaca del 1234*, 308–309.

<sup>42</sup> Teofane, 376,31–377,14 (AM 6201).

<sup>43</sup> Né Mango né Hoyland, infatti, includono questo passo della *Cronografia* fra gli "Eastern passages".

migliaia di uomini, fra caduti e prigionieri. Conclude poi dicendo che gli abitanti della città assediata si arresero e aprirono le porte in cambio di una promessa di immunità, che gli Arabi però non rispettarono: deportarono gran parte degli abitanti come schiavi e ne spinsero altri a morire nel deserto. L'autore di tale fonte annota anche che la città di Tiana al suo tempo era ancora disabitata<sup>44</sup>.

La notizia della morte di 'Abbās nella *Cronografia* – con la sua insistenza sul fatto che egli versò molto sangue cristiano, devastò molti luoghi e prese molti prigionieri, con l'accusa di stregoneria e di invocazione di demoni, con i dettagli ben precisi sulla sua esecuzione, che però non trovano riscontro nelle fonti islamiche – sembra provenire da una fonte interessata a quello che accadeva alla popolazione cristiana nei territori di confine fra impero e califfato, una fonte dunque che era informata su 'Abbās per quello che egli aveva fatto in territorio romano più che per il suo ruolo nella guerra civile araba, e che probabilmente riportava informazioni aneddotiche derivanti dalla sua demonizzazione da parte dei cristiani locali. Una fonte che potrebbe benissimo essere la stessa dalla quale Teofane ha attinto il resoconto dell'assedio di Tiana.

Proseguendo con il racconto della guerra civile, le informazioni riportate da Teofane nella breve menzione del secondo scontro fra Marwān e Sulaymān trovano conferma sia in Agapio che nella *Cronaca del 1234*: Sulaymān raduna di nuovo un'armata, viene di nuovo sconfitto, perde 7000 uomini e fugge a Palmira (Teofane aggiunge anche che poi va in Persia, cosa che gli altri due non dicono). Riguardo alla seconda rivolta degli abitanti di Emesa, però, mentre l'esteso racconto di Agapio riguarda Emesa soltanto, la notizia sintetica di Teofane parla anche della ribellione di Eliopoli (Ba'albek) e Damasco, riporta la durata dell'assedio di Emesa (quattro mesi), che in Agapio non è specificata, e alla fine dice che Marwān fa demolire le mura di Eliopoli, Damasco e Gerusalemme.

Infine, è alquanto problematico anche il passo della *Cronografia* che Hoyland riporta in corrispondenza con il resoconto dell'ultima rivolta kharigita domata da Marwān<sup>45</sup>. Agapio e la *Cronaca del 1234* riportano una versione simile nella quale si dice che i Kharigiti si danno un nuovo capo, Šayban, e vengono sconfitti da Marwān a Ninive. Michele il Siro dice solo che Marwān discende verso Ninive, senza precisare lo scopo della spedizione. Teofane, ancora più laconicamente, dice che un certo Gregorio, personaggio non identificato, viene ucciso dai Kharigiti e che Marwān risulta vittorioso [204].

---

<sup>44</sup> Come ipotizzato anche da Mango (Mango/Scott 1997, 526 n. 4), tale annotazione si deve all'autore della fonte e non a Teofane. Al tempo di Teofane, infatti, Tiana era stata già ripopolata, e catturata nuovamente dal califfo Hārūn al-Rashīd nell'806.

<sup>45</sup> Hoyland 2011, 265.

### III.3 Aspetti linguistici

Prima di trarre conclusioni dai passi sopra analizzati, mi soffermerò su alcuni aspetti linguistici del materiale di ambito strettamente islamico, prendendo in considerazione quelle che sono state additate quali prove di una derivazione della *Cronografia* da un testo in siriano.

Nel suo studio *Theophanes and the Arabic historiographical tradition*, Conrad osserva che “Theophanes’ repeated references to the Khawārīj as Arouritai, to the ‘Abbāsids as Maurophoroi (“Black-Coats”), and to Khurāsān as “Inner Persia”, for example, are borrowed from the traditional vocabulary of the Syriac sources”<sup>46</sup>. Proceede quindi prendendo in esame i relativi passaggi della *Cronografia* e individuando con precisione tracce che comprovano la loro derivazione da una fonte siriana. I punti della *Cronografia* in cui vengono menzionati i Kharigiti sono AM 6152 (347,30–31), οἱ λεγόμενοι Χαρουρίται, e AM 6258 (439,13), οἱ δὲ λεγόμενοι παρ’ αὐτοῖς Ἀρουρίται, ὃ ἐρμηνεύεται ζηλωταί (“quelli da loro chiamati Aruriti, che significa zeloti”). Vi è poi un terzo passaggio, AM 6185 (366,28), in cui ribelle Sabinos (Shābib) viene definito *paraboulos*, παράβουλος, e dalla *Cronaca del 1234* sappiamo che questo Shābib era un kharigita: “un certo Ismaelita Harurita, ovvero Rafita (ⲗⲉⲣⲏⲓ), di nome Shābib invase il territorio di Ḥajjāj”<sup>47</sup>. Secondo la ricostruzione proposta da Conrad<sup>48</sup>, il termine *rāfiṭī* (ⲗⲉⲣⲏⲓ) è la traslitterazione imprecisa, e priva di significato in siriano, del termine arabo *rāfiḍa* (رافضة), “disertore, rinnegato”, con il quale si faceva riferimento ad un determinato gruppo di dissidenti ai primordi dell’Islam. La presenza di questa parola nel testo siriano, usata a chiarificazione del termine *ḥarūrōyō* (ⲕⲉⲣⲏⲟⲩⲟⲩ), sarebbe segno del fatto che qui l’autore siro incorpora materiale arabo del cui significato non è ben consapevole. Se questa parte dell’argomentazione di Conrad è condivisibile, essa perde di efficacia nel collegamento con quanto si legge nella *Cronografia*: egli vede infatti tanto nel termine παράβουλος<sup>49</sup> quanto dietro alla spiegazione di Ἀρουρίται con ζηλωταί (in AM 6258) un tentativo da parte del traduttore di Teofilo di rendere in greco il significato del siriano *rāfiṭī* (ⲗⲉⲣⲏⲓ). Non si vede tuttavia come un traduttore dal greco al siriano potesse tentare di raccapezzarsi sul senso di un termine che si vuole sconosciuto già all’autore siriano, il quale lo avrebbe semplicemente tra-

<sup>46</sup> Conrad 1990, 38.

<sup>47</sup> *Cronaca del 1234*, 296, 22–23: ⲕⲉⲣⲏⲟⲩⲟⲩ ⲗⲉⲣⲏⲓ ⲙⲉⲛⲉⲣⲏⲓⲗⲏⲁⲓ ⲙⲉⲛⲉⲣⲏⲓⲗⲏⲁⲓ ⲙⲉⲛⲉⲣⲏⲓⲗⲏⲁⲓ

<sup>48</sup> Conrad 1990, 38–42.

<sup>49</sup> Il termine παράβουλος è attestato nei lessici quale variante di παρὰβόλος e va ricondotto al verbo παραβόλῃμαι, “esporsi”, ha quindi il significato di “persona che si espone, avventuriero sconsiderato”. Come anche Conrad osserva, questa è la soluzione etimologicamente corretta, e non quella proposta da Wellhausen, che collega il termine al verbo παρὰβάλλω, “vendere”, implicando così un consapevole collegamento con l’altro nome del movimento kharigita, *al-Shurāt* (الشورات), lett. i “venditori”, ovvero “coloro che hanno venduto la loro anima per la causa di Dio”. Cfr. EI, sub voce “Kharidjites”; Conrad 1990, 38–39.

scritto dall'arabo creando un neologismo senza significato. Il nesso fra “Aruriti” e “zeloti” rimane del tutto oscuro, e παράβουλος è un termine attestato, per quanto in una variante più rara, il cui significato è perfettamente coerente nel contesto in cui compare, e non richiede pertanto di essere spiegato come tentativo di traduzione di quanto si legge nella *Cronaca del 1234*. La designazione dei Kharigiti come Haruriti (dalla città di Harura, dove i primi dissidenti fuoriusciti si ritirarono) è certo tipica delle fonti siriane, ma non è assolutamente loro prerogativa esclusiva, in quanto il termine *ḥarūrōyō* (ܡܚܪܘܪܝܘܝܘܬܐ) deriva comunque dall'arabo *ḥarūriyya* (حرورية) utilizzato nelle fonti islamiche. E va inoltre osservato che il termine Χαρουργίται, con cui i Kharigiti sono menzionati per la prima volta nella *Cronografia*, risulta simile al siriano *ḥarūroyō* quanto all'arabo *khawārij* (خوارج), da cui deriva Kharigiti.

Allo stesso modo, il termine Μαυροφόροι per designare gli Abbasidi, facente riferimento al fatto che durante la rivoluzione avevano scelto di vestirsi di nero, corrisponde certo al siriano *'awkmē* (ܐܘܟܡܐ) che si trova nella *Cronaca del 1234* e che letteralmente significa “i neri”, ma anche “le vesti nere”<sup>50</sup>. Ma anche questa dicitura non si trova esclusivamente nelle fonti siriane, in quanto essa a sua volta corrisponde al termine arabo con cui i rivoltosi abbasidi erano talora chiamati, ovvero *musawwada* (مسودة)<sup>51</sup>, che significa letteralmente “portatori di (abito) nero”. Anzi, Conrad stesso puntualizza altrove<sup>52</sup> che il siriano *'awkmē*, “i neri”, è una resa imprecisa di *musawwada* e denuncerebbe conoscenza approssimativa dell'arabo. Ma al contrario il termine Μαυροφόροι sembra essere un neologismo coniato appositamente per rendere alla lettera il significato di *musawwada*, ovvero “portatori di (abito) nero”. Anche qui, dunque, l'argomento di Conrad è lungi dal provare una dipendenza diretta del greco della *Cronografia* da un testo siriano, anzi mette in evidenza la derivazione di questo materiale da una fonte a contatto linguistico con il siriano ma molto probabilmente anche con l'arabo.

L'unico punto che sembra implicare un passaggio tramite il siriano nel testo della *Cronografia* è la spiegazione del significato di “Lita”, il nome con cui è indicato il fiume Litani, presso le cui rive si sarebbe svolto secondo Teofane il primo scontro fra Marwān II e Sulaymān<sup>53</sup>. Teofane scrive infatti: Λιτῆ, τοῦτ'ἔστι Κακῶν<sup>54</sup>. Il fiume in questione attraversa il Libano per sfociare nel Mediterraneo a nord di Tiro ed era noto nella tradizione classica con il nome Leonte (Λέων), mentre la denominazione attuale deriva dal suo nome arabo, *al-Liṭānī* (الليطاني). Non sembra essere attestata alcuna denominazione invece in siriano, tuttavia la chiosa che troviamo nel testo greco si

<sup>50</sup> *Cronaca del 1234*, 329,20; 329,25; 330,5.

<sup>51</sup> Come confermato dalla *Cronaca di Zuqin*, II, 193,30–194,2: “Erano chiamati *musawwadē*, che in lingua siriana è reso con *'awkmē*” (ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ ܐܘܟܡܐ).

<sup>52</sup> Conrad 1991, 26.

<sup>53</sup> Vedi supra, 92.

<sup>54</sup> Teofane, 418,27 (AM 6235).

spiega plausibilmente solo ipotizzando un collegamento con il siriano *līt/lītō* (ܠܝܬ ܠܝܬܐ), “maledetto/a”, participio passivo del verbo *lōt* (ܠܝܬ), “maledire”<sup>55</sup>. Se il passaggio semantico tramite il siriano sembra incontestabile, va osservato che esso rivela solo la conoscenza del siriano, o di tale paretimologia basata sul siriano, da parte di chi scriveva, e non necessariamente una traduzione dal siriano al greco. E a lasciare aperta la questione inducono anche la mancanza di attestazioni del nome del fiume in siriano e la totale assenza della sua menzione nelle altre tre cronache<sup>56</sup>.

Un altro elemento da prendere in considerazione è la resa dei nomi propri arabi. Già nel 1901 Julius Wellhausen indicò nella resa dei nomi arabi nella *Cronografia* una prova della presenza di materiale originariamente scritto in siriano<sup>57</sup>. Lo studioso osservava come la trascrizione non sia omogenea, ma riproduca talora la pronuncia del nome, talora la sua ricezione scritta, privilegiando tuttavia quest’ultima, la quale rifletterebbe una trascrizione siriana dell’arabo in tutta una serie di aspetti da lui elencati, con relativi esempi<sup>58</sup>. Tale esemplificazione ha però il difetto di riportare solo le versioni greche dei nomi e non l’originale arabo né l’intermediario siriano: di fatto l’elenco si risolve in un’esposizione delle corrispondenze fra vocali/consonanti arabe e vocali/consonanti greche esaustiva ma poco critica, dalla quale non emerge chiaramente dove di preciso siano riscontrabili le tracce di una mediazione siriana<sup>59</sup>. Inoltre, ad ulteriore discapito della chiarezza di queste note linguistiche, le consonanti arabe sono espresse con caratteri dell’alfabeto ebraico. Nonostante la scarsa pregnanza dell’argomentazione di Wellhausen, questo aspetto non è stato più approfondito da nessun altro. Tuttavia, la diretta derivazione dei nomi arabi nella *Cronografia* dalla resa siriana viene citata come fatto assodato, come fa ad esempio Ralph-Johannes Lilie: “It is generally known that Theophanes used oriental sources for his chronicle. This has been proved for Syrian sources by the Greek transcriptions of Arabic names as well as by the pieces of information about events inside the caliphate”<sup>60</sup>.

A mio avviso, la casistica indicata da Wellhausen non dimostra sistematicamente la presenza di una versione siriana scritta dei nomi arabi alla base di quella greca. Il criterio stesso da lui adottato, ovvero il considerare la traslitterazione di singole lettere/fonemi, mi sembra difficilmente applicabile in questo contesto, dal momento che i nomi arabi compaiono in Teofane con numerose varianti e la loro resa in siriano è anch’essa poco stabile, cambia da un testo all’altro e talora anche all’interno dello

55 Cf. Mango/Scott 1997, 582, n. 7.

56 Michele il Siro colloca la battaglia sulle rive dell’Eufrate, mentre Agapio e la *Cronaca del 1234* non menzionano alcun fiume. Vedi supra, 92, n. 35.

57 Wellhausen 1901.

58 Wellhausen 1901, 445–447.

59 Eccezione fatta per la resa della vocale “u” con *ou*, che avviene secondo l’autore “nach syrischer Art”, e la semplificazione delle consonanti doppie, “nach syrischer Weise”.

60 Lilie 2008, 220.

stesso<sup>61</sup>. Se si considera poi che la tradizione araba confluita in queste cronache è quella magmatica e in parte ancora orale degli inizi, ne consegue che un'ipotetica tavola sinottica che affianchi la versione araba, quella siriana e quella greca di ogni nome non potrà essere così netta e limpida da consentire una ricostruzione precisa dei passaggi avvenuti sulla base di un'analisi fonetica.

È assai difficile, ad esempio, riconoscere la mediazione siriana nell'esito greco di una vocale araba, in quanto sia quella siriana sia quella araba sono scritture non vocalizzate. Wellhausen indica il caso in cui il siriano utilizza una *mater lectionis* per dare espressione grafica ad una vocale breve araba, rendendola così lunga, cosa che accade ad esempio per i nomi 'Umar (عمر) e 'Uthmān (عثمان) che in siriano sono scritti  $\text{ܘܡܪܐ}$ <sup>62</sup> e  $\text{ܘܬܡܢܐ}$ <sup>63</sup>, in greco Ούμαρ<sup>64</sup> e Ούθμάν.<sup>65</sup> Ma anche in questo caso non si può affermare con certezza che il greco riproduca la forma siriana scritta e non invece la reale pronuncia del nome. Altri due aspetti individuati da Wellhausen quali indizi di derivazione dal siriano scritto sono la scissione dei nessi consonantici terminali e la semplificazione delle consonanti doppie: benché in apparenza più validi, anche questi due argomenti vanno ricondotti in ultima analisi a peculiarità che accomunano la scrittura siriana a quella araba e non provano la derivazione dal siriano più di quanto provino quella dall'arabo. La scissione dei nessi consonantici finali mediante l'inserimento di una vocale si vede ad esempio in Ἀβουβάχαρος e Βήσιρ<sup>66</sup>, che stanno rispettivamente per Abū Bakr (ابو بكر) e Bishr (بشر), in siriano  $\text{ܐܒܘܒܚܪܐ}$ <sup>67</sup> e  $\text{ܒܝܫܪܐ}$ <sup>68</sup>. Ma la trascrizione greca riflette solamente l'erronea pronuncia attribuita ad una forma scritta non vocalizzata, che poteva essere siriana tanto quanto araba. Così come, se è vero che il siriano non mantiene le consonanti doppie dell'arabo, è altrettanto vero però che la scrittura araba stessa non le segnala scrivendo due volte la consonante, bensì apponendovi la *shadda*, un diacritico che molto facilmente può essere confuso, ignorato o lasciato cadere<sup>69</sup>. Vedere in questi tratti una necessaria impronta di forme scritte siriane implica escludere a priori ogni contatto diretto fra la lingua greca e quella araba. Tuttavia in zone di confine come quelle in cui presumibilmente questo materiale ha trovato forma scritta, un tale assunto appare quanto mai irrealistico, come confermano alcuni papiri documentari di Nessana, che di sicuro non furono

61 Inoltre alcuni dei nomi citati da Wellhausen non compaiono né nelle cronache siriane qui studiate né nelle altre e non sono nemmeno attestati nel *Thesaurus Syriacus*, pertanto risulta assai difficile in questi casi verificare se la forma greca ricalchi quella siriana.

62 Michele il Siro, 414; *Cronaca del 1234*, 244.

63 Michele il Siro, 422; *Cronaca del 1234*, 261.

64 Teofane, 342,22 (AM 6135)

65 Teofane 343,12 (AM 6137).

66 Teofane 402,10 (AM 6215) e 402,10 (AM 6215).

67 Michele il Siro, 411; *Cronaca del 1234*, 239.

68 Michele il Siro, 462; *Cronaca del 1234*, 316.

69 Alcuni esempi: 'Affān (عَفَّان, عَفَّان, Φάβ); Ḥassān (حَسَّان, حَسَّان, Ἀσάν); 'Abbās (عَبَّاس, عَبَّاس, Ἄβας).

tradotti dal siriano ma che presentano trascrizioni di nomi arabi talora molto simili a quelle che si trovano nella *Cronografia*<sup>70</sup>.

Wellhausen, pur osservando il fenomeno, non si sofferma minimamente sui casi in cui la resa greca dei nomi arabi nella *Cronografia* riflette la reale pronuncia del nome. Tali casi sono invece estremamente interessanti, in quanto la forma greca ricalca la pronuncia del nome arabo molto più di quella siriana. Ad esempio il greco Ἀβδραχμᾶν per ‘Abd al-Rahmān riflette per iscritto un fenomeno fonetico che in arabo è puramente orale, ovvero l’assimilazione della *lam* dell’articolo alla *reh* che segue. Mentre il siriano حنڤ لاسح segue la scrittura araba عبد الرحمان, il greco ne riproduce la versione orale<sup>71</sup>. Ugualmente il greco Θεβίτ per Thābit (ثابت) riflette l’innalzamento della vocale “a” ad “e” in prossimità di “i”, un fenomeno della pronuncia dialettale araba che non traspare dalla trascrizione siriana ܗܘܒܝܬܗ<sup>72</sup>.

Vi sono poi tre nomi in cui la derivazione diretta dall’arabo è provata inequivocabilmente dalla resa della formula “figlio di”, *ibn* (بن), che in siriano non è riprodotta come parte del nome bensì tradotta con *bar* (ܒܢ): ‘Abd Allāh ibn ‘Alī (عبد الله بن علي), diventa Ἰβναλίμ in greco, mentre è حنڤ لاسح بن حنڤ in siriano<sup>73</sup>; ‘Isā ibn Mūsā (عيسا بن موسا) è reso con Ἰσῆ Ἰβνμουσῆ, mentre lo troviamo come حنڤ لاسح بن حنڤ in Elia di Nisibi<sup>74</sup>; Yazīd ibn Hubayra (يزيد بن هبيرة) si trova come Ἰβνουβείρα in Teofane ma come حنڤ لاسح بن حنڤ nella *Cronaca del 1234*<sup>75</sup>. Questi ultimi tre casi sono particolarmente significativi, perché un traduttore dal greco al siriano che avesse incontrato delle forme come quelle siriane di cui sopra le avrebbe con ogni verosimiglianza tradotte con υἱὸς τοῦ, o con ὁ τοῦ, il genitivo patronimico tipico del greco, mentre la resa di Teofane riproduce l’*ibn* presente nel nome originale arabo.

A questa rassegna sui nomi propri di persona aggiungo qualche considerazione su dei toponimi che potrebbero essere interpretati come indizi di una traduzione dal siriano, ma che in realtà rivelano semplicemente una variante di greco orientale, provinciale, che in origine è senza dubbio influenzato dalle forme siriane, ma non

<sup>70</sup> Cf. Kraemer 1958: nei documenti nr. 92 e 93, due resoconti ufficiali datati al 686 ca., troviamo Αβιβ per Ḥabīb (Teofane, 345,11: Ἄβιβος), Αλη per ‘Alī (Teofane, 346,23 Ἄλη), Ἀβδραχμᾶν per ‘Abd al-Rahmān (Teofane, 348,17: Ἀβδραχμᾶν), Ἰζιδ per Yazīd (Teofane, 351,1: Ἰζιδ), Σουφιαν per Sufyān (Teofane, 354,11: Σουφιᾶν), Ἀσαν per Ḥassan (Teofane, 360,30: Ἄσαν), Μαρουαν per Marwān (Teofane, 360,31: Μαρουᾶμ), Ουμαια per Umayya (Teofane, 424,16: Οὔμαία), Σαιδ per Sa‘īd (Teofane, 363,24: Σαΐδου), Ζιαδ per Ziyād (Teofane, 363,21: Ζιαδου). Nel documento nr. 60, scritto in arabo e accompagnato da traduzione greca, troviamo Χαλεδ per Khalid (Teofane, 335,22: Χάλεδος).

<sup>71</sup> Teofane, 348,17 (AM 6156); *Cronaca del 1234*, 279,31.

<sup>72</sup> Teofane 421,18 (AM 6234); *Cronaca del 1234*, 318. Ringrazio il dr. Ahmad Al-Jallad, dell’Università di Leiden, per aver discusso con me della resa greca dei nomi arabi in Teofane e avermi segnalato questo fenomeno in particolare.

<sup>73</sup> Teofane, 439,8 (AM 6258); *Cronaca del 1234*, 328.

<sup>74</sup> Teofane, 425,19 (AM 6241); Elia di Nisibi, 177. Il nome completo di ‘Isā ibn Mūsā non compare né nella *Cronaca del 1234* né in Michele il Siro.

<sup>75</sup> Teofane, 425,3 (AM 6240); *Cronaca del 1234*, 321.

implica la derivazione del materiale della *Cronografia* da un testo nella medesima lingua. Il nome della città di Nisibi, ad esempio, compare nella *Cronografia* in due forme, Νισίβις, la versione più comunemente attestata del nome, e Νιτροίβις<sup>76</sup>. In quest'ultima, il nesso -τσ- riproduce il suono della lettera *šōdē* (س) che si trova nel nome siriano della città, *Niṣībīn* (نيسيبين). Ugualmente il nome della città di Emesa nella traduzione latina di Anastasio compare più volte in una forma che chiaramente riflette una lezione greca differente da tutte quelle riscontrate da de Boor nei manoscritti della *Cronografia*, ovvero “Emetsa”<sup>77</sup>. Anche qui il nesso -ts- corrisponde alla *šōdē* del nome siriano *Hemṣ* (حمص) e lascia supporre che nel manoscritto su cui traduceva Anastasio il nome di Emesa fosse riportato in una forma più simile a quella siriana. Ciò che spinge ad essere cauti nel trarre conclusioni da questo dato è il fatto che mentre i passi in cui Anastasio riporta la forma “Emetsa” rientrano tutti nella porzione di nostro interesse della *Cronografia*, la forma Νιτροίβις compare anche nella parte precedente della cronaca, nella fattispecie in una notizia che trova riscontro nella cronaca dell'antiocheno Giovanni Malalas<sup>78</sup>. Tali forme pertanto non denunciano la diretta dipendenza dal siriano, bensì la provenienza del materiale in questione dall'oriente grecofono<sup>79</sup>. Alle stesse conclusioni porta il fatto che per la città di Carrhae/Harran siano attestate due versioni del nome – una affine al latino, Κάρραι, e una che riproduce il nome semitico, Χαρράν, in siriano *Hārān* (حارة) – e che la prima si trovi nella parte iniziale della cronaca<sup>80</sup>, mentre nella porzione presa qui in esame compaia sempre e solo Χαρράν<sup>81</sup>.

Concludo portando l'attenzione su un ultimo toponimo che, sulla base delle stesse osservazioni prodotte da Wellhausen, rivela invece proprio l'assenza di un passaggio tramite il siriano. Il nome del villaggio di Šiffīn (صفين), luogo dello scontro fra Mu'āwiya e 'Alī, è reso infatti nella *Cronografia* come Σάπφιν e come *Šāfīn* (سيفين) nella *Cronaca del 1234*. Se da un lato si potrebbe essere indotti a ricondurre la vocalizzazione in “a” alla *ōlaph* presente nel nome siriano, dall'altro la dipendenza dal siriano è smentita dalla resa con -πφ- della *š* geminata dell'arabo, geminazione che

76 Teofane, 180,30 e 181,7 (AM 6022); 428,23 (AM 6246).

77 Anastasio Bibliotecario, *Chronographia tripertita*, 276,1: “Metsini” per Ἐμεσηνοί; 276,3: “Emetsan”; 276,15: “Emetsa”; 279,32: “Emetsae”; 281,14: “Emetsa”.

78 Teofane, 180,30 e 181,7 (AM 6022), cf. Giovanni Malalas, *Cronografia*, 259,92 passim.

79 Già de Boor era giunto a questa medesima conclusione. Nell'indice dei nomi, alla voce Ἐμεσσα annota infatti: “Ἐμεσσα s. Ἐμεττα et Ἐμεσηνοί Anastasius in codice suo scriptum invenisse videtur [...] quod nescio an in textum recipiendum sit, sicuti Νιτροίβιν et Νιτροίβιν formas Theophanes e libris in Oriente compositis iuxta formam usitatam quae est Νισίβις, in librum suum transtulit” (Teofane, *Cronografia*, II, 602). Lo studioso rimanda inoltre ad una breve nota da lui pubblicata in precedenza, nella quale già aveva concluso: “Alle diese Stellen lassen sich auf Quellen zurückführen, die Syrien oder noch östlicheren Gegenden angehören, dort scheint diese Form heimisch gewesen” (de Boor 1882, 320).

80 Teofane, 9,4 (AM 5793); 53,10 (AM 5855).

81 Teofane, 414,7 (AM 6232); 419,6 (AM 6235); 425,8 (AM 6239); 426,12 (AM 6241).

come di consueto non è invece riprodotta in siriano. Inoltre, mentre  $\sigma$  è la resa usuale dell'enfatica araba *ṣād* (ص), la *ṣōdē* (ي) siriana sarebbe molto probabilmente stata trascritta con il nesso  $-\tau\sigma-$ , non con  $\sigma$ , come si è visto nel caso di Nisibi.

In conclusione, gli indizi linguistici che sono stati adottati come prove di una traduzione dal siriano del materiale islamico presente nella *Cronografia* a ben vedere confermano solamente la patina orientale del greco di queste porzioni della cronaca, e non solo non provano una traduzione dal siriano ma spingono a prendere in più seria considerazione l'ipotesi di un'influenza diretta dell'arabo sul greco, ipotesi che fino ad ora, sulla base della teoria di Teofilo di Edessa, è sempre stata categoricamente scartata. In particolare, i tre casi di nomi propri la cui resa in Teofane riproduce foneticamente il patronimico arabo introdotto da *ibn* portano ad escludere la derivazione dei passi in cui compaiono da un testo scritto in siriano. Essi si trovano tutti e tre nel resoconto della rivoluzione abbaside e rappresentano dunque una conferma di ciò che già le profonde differenze fra Teofane, Agapio e le due cronache siriane ci avevano indotto a supporre: ovvero che non si tratta di due versioni del medesimo resoconto. Si può dunque concludere che la fonte da cui Teofane trae le sue informazioni sulla rivoluzione abbaside è una fonte greca che ha incorporato materiale arabo senza alcun intermediario siriano.

Le medesime conclusioni si possono trarre anche dalla resa dei nomi 'Abd al-Raḥmān e Thābit. Quest'ultimo compare nel resoconto della terza guerra civile araba che, come si è visto, pur con una corrispondenza di base fra la *Cronografia* e le cronache siriane nell'esposizione degli avvenimenti, presenta diversi punti problematici. Un altro indizio linguistico nel resoconto della terza guerra civile araba porta a vedere il racconto di Teofane come proveniente da una fonte greca esposta all'influsso arabo ma senza intermediario siriano. Si tratta del soprannome attribuito a Yazīd III, ovvero ὁ Λειψός [191]. Da al-Ṭabarī sappiamo che Yazīd ibn al-Walīd fu soprannominato al- al-Nāqīṣ (الناقص), letteralmente "il riduttore", perché revocò l'aumento dei salari concesso dal suo predecessore Walīd II<sup>82</sup>. In tale appellativo, coniato dal suo avversario Marwān ibn Muḥammad, era implicito il significato denigratorio di "ridotto" oltre che "riduttore"<sup>83</sup>, ed è questo l'aspetto che viene espresso con il termine greco che troviamo in Teofane<sup>84</sup>: esso prende dal verbo λείπω, probabilmente attraverso il sostantivo λείψις, l'idea di "carenza, mancanza, difetto" e viene quindi a significare letteralmente "deficiente". La traduzione greca non conserva il doppio senso dell'epiteto, ma riproduce perfettamente il suo significato denigratorio, che alla fine è quello che è prevalso anche nella tradizione

<sup>82</sup> Yar-shater 1985–2007, XXVI, 180.

<sup>83</sup> Yar-shater 1985–2007, XXVI, 126, n. 629.

<sup>84</sup> L'aggettivo è qui attestato per la prima volta e come epiteto compare altrove solo in Giorgio Cedreno, che riproduce questo passo della *Cronografia*.

islamica<sup>85</sup>. L'epiteto è riportato in Agapio<sup>86</sup>, ma non nelle altre due cronache siriane, il ché porta anche Hoyland a prendere in considerazione la possibilità di una traduzione diretta del termine greco dall'arabo e di una registrazione indipendente dell'epiteto in Teofane e in Agapio<sup>87</sup>. A riprova del fatto che tale soprannome era noto anche in ambito greco, indipendentemente da passaggi tramite il siriano, in una cronologia anonima che va fino all'anno 818 troviamo Yazīd III menzionato come Ἰζιτολιψός<sup>88</sup>.

Quanto al nome Ἀβδερραχμάν, esso compare nella *Cronografia* in riferimento ad 'Abd al-Raḥmān ibn Khalīd che fa una spedizione in territorio romano e rientra portando con sé 5000 Slavi [76] e ad 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ash'ath, che si ribella in Persia durante il regno di 'Abd al-Malik [123]. Va notato come in entrambi i casi il nome compaia in Agapio ma non nelle cronache siriane<sup>89</sup>. E va notato come l'informazione relativa ai 5000 Slavi che 'Abd al-Raḥmān ibn Khalīd avrebbe portato con sé e fatto insediare nella regione di Apamea è un dettaglio che anche Agapio riporta e coincide con il dato, riportato esclusivamente da Teofane, che nello scontro fra Abū Muslim e 'Abd Allāh ibn 'Alī a Nisibi gran parte dei caduti erano di origine slava e antiochena. Chi volesse sostenere a tutti i costi la teoria di un passaggio attraverso il siriano potrebbe obiettare che tali dettagli sono stati aggiunti dal traduttore-continuatore della fonte siriana comune e che la resa greca dei due nomi 'Abd al-Raḥmān e Thābit si spiega con il fatto che il traduttore greco conosceva la loro pronuncia araba e ha deciso di riprodurre quella invece di trascrivere la forma siriana. Rimane comunque da spiegare perché il presunto traduttore avrebbe sostituito in blocco l'intero racconto della rivoluzione abbaside nel testo che stava traducendo con un altro proveniente da una fonte greca.

<sup>85</sup> Cf. in proposito Conrad 1990, 29.

<sup>86</sup> In Agapio troviamo al-Nāqīṣ, ugualmente senza alcuna spiegazione riguardo al suo significato o al perché dell'attribuzione.

<sup>87</sup> Hoyland 2011, 245 n. 705.

<sup>88</sup> *Cronologia dell'818*, 97,12. Su questo testo cf. Hoyland 1997, 434–437.

<sup>89</sup> La *Cronaca del 1234* contiene infatti il nome 'Abd al-Raḥmān, nella forma riportata sopra, in altri passaggi, riferito ad altri personaggi omonimi.

## IV Uno sguardo d'insieme

### IV.1 L'organizzazione del materiale condiviso

Uno degli argomenti addotti a sostegno dell'idea che dietro alle quattro cronache vi sia un'unica fonte comune è la frequente disposizione dei passaggi da esse condivisi in sequenze pressoché identiche. A questo si potrebbe fin da subito obiettare che non tutte le sequenze di informazioni che si ritrovano uguali nelle quattro cronache debbono necessariamente venire dalla stessa fonte, e che una certa uniformità complessiva nell'ordine in cui le concatenazioni di eventi sono riportate è data in fin dei conti anche dalla cronologia stessa degli eventi. Va inoltre considerato un altro aspetto, che anche Hoyland ha messo chiaramente in evidenza, ovvero il fatto che sulla stessa struttura di base, tratta dalla presunta fonte comune (o dalle presunte fonti comuni), i vari utilizzatori successivi sono intervenuti non solo modificando a loro piacimento ma anche aggiungendo materiale proveniente da altrove.

Considerazioni preliminari a parte, un esame accurato della disposizione del materiale condiviso porta in ogni caso a sfumare l'idea della fonte unica condivisa, o comunque ad attenuarne la certezza. Sequenze di eventi significativamente simili accomunano la *Cronografia* alle altre tre cronache a partire dalle prime conquiste islamiche. Per la fase precedente, riguardante il regno di Foca e la campagna persiana di Eraclio, Teofane attinge la maggior parte delle informazioni da fonti costantinopolitane e i passaggi che condivide con le cronache siriane sono piuttosto isolati. Già per la prima metà del regno di Eraclio, però, Agapio e la *Cronaca del 1234*, presentano in alcuni punti le medesime successioni di informazioni. In particolare, coincide la concatenazione di eventi che va dalla presa di Ancira da parte dei Persiani [15] fino all'evacuazione delle città riconquistate effettuata da Teodoro, fratello di Eraclio [19]. Va precisato che in questa parte della sua cronaca Agapio presenta una doppia narrazione degli eventi, arrivando dapprima fino alla morte di Costante II e poi ricominciando con la nascita dell'Islam, e gli spezzoni che combaciano con la *Cronaca del 1234* si trovano nella seconda sezione. Inoltre, in tale successione più o meno identica di eventi, Agapio incastra una diversa narrazione relativa alla persecuzione dei cristiani di Edessa da parte di Cosroe. Su entrambi i punti si tornerà più avanti nel corso del capitolo.

Come si è visto, la corrispondenza fra Teofane e le altre tre cronache sui primissimi scontri con gli Arabi è poco chiara e lineare, soprattutto per quanto riguarda gli avvenimenti relativi all'avanzata araba in Siria e alla battaglia di Yarmuk. La serie di informazioni riportate nel medesimo ordine e con un significativo livello di corrispondenza letterale fra i testi comincia con la presa araba di Alessandria e l'episodio del patriarca Ciro che tratta con il nemico [36], seguito dalla presa di Gerusalemme con l'incontro fra Sofronio e 'Umar I [37], la definitiva conquista della Siria [38], la trattativa di Giovanni Kataias per salvare l'Osroene [39], la presa di Antiochia [40], e la conquista della Mesopotamia [41].

I paralleli nelle concatenazioni di eventi proseguono poi lungo tutto il regno di Costante II e risultano particolarmente evidenti in Teofane e Agapio. Le medesime sequenze sono parzialmente riprodotte anche nella *Cronaca del 1234*, dove tuttavia alcune informazioni sono talora dislocate in tutt'altra posizione, o totalmente omesse. Le sequenze risultano invece stravolte in Michele il Siro, che distribuisce i *disiecta membra* delle sue fonti nelle tre colonne parallele che strutturano la sua cronaca, dedicate alla storia politica, alla storia ecclesiastica e a eventi vari di altra natura<sup>1</sup>. Anche per il regno di Costantino IV la possibile intelaiatura cronologica della fonte condivisa si intravede bene affiancando la *Cronografia* e il *Kitāb al-'unwān*, con alcune maggiori varianti in Teofane: la collocazione delle proteste popolari contro la deposizione dei fratelli dell'imperatore nel primo anno di regno invece che dopo il Sesto Concilio Ecumenico [86], la trasformazione di un attacco navale vittoriosamente respinto grazie al fuoco greco in un presunto assedio settennale della capitale da parte della flotta araba [91]<sup>2</sup>, la menzione di una pace siglata con Mu'āwiya in seguito alle devastazioni portate dai Mardaiti in Libano [96] della quale le altre cronache non parlano<sup>3</sup>. Per i primi tre anni del regno di Giustiniano II la sequenza degli eventi è la medesima in tutte e quattro le cronache, ancora una volta con particolare vicinanza di Agapio e Teofane [105–110]. Essa però poi si interrompe, perché Agapio non riporta né la conclusione della guerra civile fra 'Abd al-Malik e i suoi oppositori [111–112] né la rottura della pace con gli Arabi da parte di Giustiniano II [114]. La corrispondenza di Teofane con le due cronache siriane in questo tratto è piuttosto labile, in quanto da un lato la *Cronografia* riporta informazioni e dettagli assenti nelle altre due, dall'altro queste inseriscono qui il massacro dei maggiori armeni da parte del governatore Muḥammad, che invece sia Teofane che Agapio riportano più avanti [128]. Il parallelo riprende con Agapio a partire dalla ribellione di Smbat/Sabbatios in Armenia [116], ma si perde nella fase della deposizione di Giustiniano II e degli interregni di Leonzio e Apsimaro, di cui Teofane presenta un resoconto più ricco e preciso di origine costantinopolitana. Riprende poi nel secondo regno dell'imperatore e si rarefa nuovamente con i regni di Filippico e Anastasio, in cui di nuovo Teofane presenta materiale di provenienza costantinopolitana che le altre cronache non hanno.

A partire dalla fine del regno di Giustiniano, come le corrispondenze si fanno meno estese e meno letterali, così anche la significatività delle sequenze di eventi si fa più difficile da valutare. Il numero di informazioni che si trovano riportate in serie nello stesso ordine è inferiore, le differenze nell'esposizione dei fatti e le informazioni

<sup>1</sup> Per questa ragione la testimonianza di Michele il Siro è piuttosto problematica da prendere in considerazione nell'esame delle sequenze di eventi, e vi si farà riferimento dunque solo nei casi in cui la medesima sequenza (o una parte significativa di essa) sia stata riprodotta in una stessa colonna.

<sup>2</sup> Sul quale si veda Jankowiak 2013. Cf. anche il contributo di Stephanie Forrest negli atti della conferenza su Teofane Confessore tenutasi a Parigi nel settembre 2012 (Montinaro/Jankowiak 2014).

<sup>3</sup> Sulla questione dei Mardaiti e sull'interpretazione delle scarse informazioni fornite dalle fonti in proposito si veda Woods 2006 e Howard-Johnston 2012.

aggiuntive riportate da una parte e dall'altra rendono più difficile intravedere il tessuto di una stessa fonte dietro agli spezzoni simili che ancora si possono individuare. Lo si vede ad esempio nella sequenza che segue la narrazione dell'assedio di Costantinopoli, in cui Teofane e Agapio riportano un terremoto [146], la nota sul regno e i provvedimenti di 'Umar II [147], il tentativo di ritorno al potere di Anastasio, la morte di 'Umar con l'ascesa al trono di Yazid II e la ribellione di Yazid ibn al-Muhallab [148], la conversione forzata dei non cristiani da parte di Leone III [149] e la storia dell'uomo che inganna gli ebrei spacciandosi per il Messia [150]. Riguardo al terremoto, Teofane precisa che si verifica in Siria, mentre Agapio parla genericamente di danni in molti luoghi. Del passo sui provvedimenti di 'Umar II si è già parlato nel capitolo precedente<sup>4</sup>: Teofane riporta solo gli aspetti negativi (ovvero i suoi provvedimenti contro i cristiani) mentre Agapio parla solo della buona fama di cui il califfo godeva, ma entrambi (e solo loro) parlano della sua corrispondenza con Leone III sulla religione. Sul passo riguardante il tentativo di ritorno al potere di Anastasio si tornerà più avanti<sup>5</sup>, ma va qui osservato che Hoyland stesso, pur riportando la versione di Agapio nella sua traduzione, commenta in nota che non si può farlo risalire con certezza a Teofilo<sup>6</sup>. Riguardo alle conversioni forzate imposte da Leone III, Teofane parla di ebrei e montanisti e dice che i primi finsero di convertirsi ma poi si lavarono via il battesimo e presero l'eucarestia a stomaco pieno, mentre i secondi si diedero fuoco nel loro luogo di culto per non farsi battezzare; Agapio invece parla di giudei e abitanti di Harran<sup>7</sup> e dice che i convertiti furono chiamati "nuovi cristiani" ("nuovi cittadini" secondo Michele il Siro). Dell'aneddoto del finto Messia, infine, Teofane riporta un resoconto succinto di due righe, mentre Agapio ha una versione più lunga che presenta differenze rispetto a quella di Michele il Siro e della *Cronaca del 1234*<sup>8</sup>.

A rafforzare l'idea che le quattro cronache riflettano nel complesso la struttura cronologica di un'unica fonte condivisa contribuisce senza dubbio la presenza regolare di notizie riguardanti eventi naturali, catastrofi, fenomeni astronomici e *mirabilia* di vario tipo. Questi nuclei di informazione, in genere piuttosto sintetici, si aggan- ciano spesso fra loro e ad altri eventi quali battaglie o successioni al potere, facendo risaltare le sequenze di eventi riprodotte in maniera identica o quasi nei quattro testi, anche laddove uno di essi riporti informazioni aggiuntive o differenti rispetto agli altri, o inserisca ulteriori eventi nella sequenza. Su questo tipo di materiale, tuttavia, vi sono delle considerazioni particolari da fare.

---

<sup>4</sup> Vedi supra, 87–89.

<sup>5</sup> Vedi infra, 126.

<sup>6</sup> Hoyland 2011, 218 n. 612.

<sup>7</sup> La lettura del manoscritto è però incerta, la congettura "abitanti di Harran" è di Hoyland, cf. Hoyland 2011, 221 n. 620.

<sup>8</sup> Vedi infra, 152.

### Registrazione di fenomeni naturali, catastrofi e *mirabilia*

Nella porzione della *Cronografia* di nostro interesse, la maggior parte delle informazioni su fenomeni naturali, cataclismi e eventi portentosi (in particolare terremoti, inondazioni, carestie e pestilenze) riguardano le regioni orientali, Siria, Palestina e Mesopotamia. Fanno eccezione alcuni episodi che coinvolgono direttamente la capitale e le zone circostanti, scosse sismiche, pestilenze e la già citata gelata delle acque del mare [6], che difficilmente poteva riguardare le coste del Mediterraneo<sup>9</sup>. La collocazione geografica di tali eventi e la loro presenza regolare, che scandisce gli avvenimenti nelle quattro cronache, contribuiscono dunque a dare l'impressione che il materiale da esse condiviso si basi su un'unica medesima fonte orientale, la cui struttura cronologica traspare attraverso le modifiche apportate dai quattro utilizzatori.

L'effetto è particolarmente evidente, ad esempio, per il regno di Costantino IV, nel quale la densità relativa delle notizie di questo tipo è particolarmente elevata in Michele il Siro, Teofane e Agapio, e determina in questi ultimi due la stessa serrata scansione degli eventi. Ma anche nelle parti in cui la corrispondenza fra le quattro cronache è meno marcata e sequenze simili sono più difficili a individuarsi, i riferimenti ai medesimi fenomeni naturali sembrerebbero rappresentare i punti in cui il sostrato della fonte comune riaffiora fra le rielaborazioni e le aggiunte di materiale di altra provenienza. A fronte di ciò, verrebbe spontaneo attribuire le eventuali discrepanze di datazione, che pure si riscontrano, a errori di trascrizione nelle tradizioni manoscritte, e le più o meno lievi differenze nelle descrizioni dei fenomeni al rimaneggiamento dell'informazione nel passaggio dalla fonte comune ai vari utilizzatori.

Tuttavia, nell'esaminare questa tipologia di informazioni vanno tenuti presenti due aspetti: da un lato il fatto che esse rappresentavano il principale contenuto delle liste cronologiche legate agli archivi cittadini, dall'altro il fatto che eventi di questo tipo potevano molto verosimilmente essere oggetto di registrazione indipendente da parte di più fonti e, soprattutto nel caso dei fenomeni più impressionanti, il loro ricordo poteva anche essere tramandato a lungo oralmente. L'importanza dei registri degli archivi di Antiochia e Edessa in relazione alle cronache siriane e greche è stata messa in luce da Muriel Debié. Come emerge da un suo studio<sup>10</sup>, infatti, i registri dei documenti conservati negli archivi cittadini e patriarcali – i cosiddetti “libri degli archivi” – contenevano verosimilmente anche annotazioni, in forma calendariale o annalistica, degli avvenimenti locali più rilevanti, riferimenti ai quali potevano essere contenuti nei documenti e negli atti amministrativi stessi: costruzione di edifici, distruzioni dovute a guerre o incendi e alluvioni, calamità naturali ed eventi eccezionali di vario genere (pestilenze, carestie, eclissi e altri fenomeni astronomici ...). Da tali registri venivano estratte brevi liste cronologiche che circolavano indipenden-

<sup>9</sup> Vedi supra, 36.

<sup>10</sup> Debié 1999/2000.

temente e alle quali potevano attingere autori di cronache sia greche che siriane, come si evince dalla testimonianza di Giovanni Malalas<sup>11</sup>. A queste vanno aggiunte anche le liste episcopali, liste di regnanti e liste di sinodi e concili, e proprio a tali liste tematiche, che circolavano indipendentemente e in diverse versioni, va ricondotto in ultima istanza il materiale incentrato su Edessa, Antiochia e Amida che si trova nelle cronache più tarde. Le eventuali discrepanze di datazione riscontrabili nelle diverse cronache va imputato, secondo la Debié, da un lato al fatto che i cronisti avevano a disposizione liste diverse e spesso incrociavano i dati provenienti dalle liste con quelli tratti da altre cronache; dall'altro alle probabili difficoltà incontrate dai cronisti nel far combaciare i diversi sistemi di datazione o nel trarre datazioni assolute da cronologie relative, o anche alla loro precisa intenzione di modificare il dato cronologico per ragioni ideologiche. La Debié dunque ipotizza un'ampia produzione e circolazione di tali liste, che costituivano di fatto una concreta forma di calendarizzazione di avvenimenti rilevanti a livello locale, a scopi innanzitutto pratici. Trattandosi di strumenti d'uso piuttosto che di composizioni di natura storiografica, esse non dovevano abbracciare periodi molto ampi, ma si trattava piuttosto di spezzoni relativamente brevi. Un aspetto che emerge chiaramente dal suo studio, inoltre, è che in tali liste la cronologia relativa era altrettanto e forse più importante di quella assoluta, in quanto la fissazione di fatti memorabili e la loro concatenazione era volta essenzialmente a stabilire dei punti di riferimento per la collocazione cronologica di altri eventi.

Che liste di questo tipo esistessero anche in greco è comprovato dall'anonima *Cronologia dell'818* e dal *Chronographikon Syntomon* del patriarca Niceforo, il quale ugualmente in alcuni manoscritti è riportato in forma anonima ed era forse uno strumento di lavoro funzionale alla composizione del *Breviarium* piuttosto che una sua composizione originale<sup>12</sup>. Gli esemplari che ci sono rimasti sembrano indicare una diffusione del fenomeno a partire dal IX secolo in poi<sup>13</sup>, ma trattandosi di materiali in continuo aggiornamento, è possibile che versioni precedenti non siano state conservate proprio perché incorporate nelle successive redazioni ampliate. L'impiego di queste brevi cronologie in greco è ancora oggetto di speculazione, ma non è da escludere che uno studio più approfondito di questi materiali conduca a conclusioni simili a quelle proposte da Muriel Debié per le liste siriane, e non è da escludere nemmeno che essi potessero essere oggetto di traduzione, o che una lista redatta in una lingua venisse ripresa e aggiornata nell'altra. Così come è stata ipotizzata una relazione fra queste brevi cronologie prodotte in ambito cristiano e le liste di califfi, governatori, giudici, uomini illustri che formano la struttura di base delle cronache musulmane<sup>14</sup>,

<sup>11</sup> Debié 1999/2000, 411. Cf. anche Hoyland 1997, 393 e sg., che parla di "Short Chronologies".

<sup>12</sup> Cf. Mango in Niceforo, *Breviarium*, 2–4. Sulla *Cronologia dell'818* si veda Hoyland 1997, 434–437.

<sup>13</sup> Cf. Ševčenko 1992; Mango 1990.

<sup>14</sup> Cf. Hoyland 1997, 396.

delle quali si trovano chiare tracce ad esempio in Agapio, laddove viene riportato il nome di chi ha guidato il pellegrinaggio alla Mecca in un determinato anno.

Alla luce di questo, l'impressione che sequenze di eventi simili in Teofane, Agapio e nelle due cronache siriane rispecchino la struttura cronologica di un'unica fonte comune potrebbe appunto essere solamente un'impressione. Le discrepanze nelle datazioni potrebbero essere dovute sia ad errori di trascrizione sia al fatto che le informazioni provengono da liste cronologiche diverse, così come le differenze nelle descrizioni degli eventi potrebbero imputarsi sia a rielaborazioni della medesima versione, sia all'arricchimento (sulla base di fonti diverse) di una sintetica notizia tratta dalla medesima lista cronologica. La quale, tuttavia, non potrebbe certo essere la fonte di tutto il materiale condiviso dalle quattro cronache.

Un caso fortemente esemplificativo è quello del segno nel cielo riportato da Teofane nel ventitreesimo anno del regno di Eraclio [30]. Teofane parla di un fenomeno astronomico chiamato *δοκίτης*, un segno a forma di spada che rimase nel cielo per 30 giorni muovendosi da sud a nord, e che preannunciava la venuta degli Arabi. Ugualmente Michele il Siro parla di un segno a forma di spada apparso nell'anno 945 dei Greci, che si estendeva da sud a nord, che rimase per 30 giorni e fu interpretato da molti come annuncio dell'arrivo degli Arabi. Agapio invece parla semplicemente di una colonna di fuoco nel cielo che si muoveva da est a ovest e da nord a sud. Sia nella *Cronografia* che in Michele e Agapio, il segno nel cielo è associato ad un violento terremoto (in Palestina, secondo Teofane; nel mese di settembre, in Michele) e i due fenomeni seguono l'invio da parte di Abū Bakr di quattro generali in territorio romano e la disfatta del patrizio Sergio a Cesarea. Subito dopo, nell'AM successivo, Teofane riporta la morte di Abū Bakr mentre Michele il Siro riporta ugualmente la morte di Abū Bakr all'inizio del capitolo successivo, ma inserisce immediatamente dopo il segno in cielo una persecuzione degli ebrei da parte di Eraclio, della quale le altre cronache non dicono nulla. Agapio, invece, dopo il segno in cielo parla dell'invio da parte di Eraclio di suo fratello Teodoro contro gli Arabi. Tuttavia, come si è già detto, Agapio presenta due narrazioni di questo periodo, e alcune pagine più avanti riporta una sequenza del tutto uguale a quella di Teofane (invio dei quattro generali da parte di Abū Bakr – disfatta di Sergio a Cesarea – fenomeno naturale – morte di Abū Bakr) in cui però parla soltanto di un terremoto in Palestina, durato 30 giorni e unito a epidemie in diversi luoghi, senza menzionare alcun segno nel cielo. Il quadro è ulteriormente complicato dal fatto che la *Cronaca del 1234* non riporta l'evento astronomico né il terremoto, ma presenta gli eventi nell'ordine della prima sequenza di Agapio: invio dei quattro generali da parte di Abū Bakr – disfatta del patrizio Sergio a Cesarea – invio da parte di Eraclio di un'armata guidata da suo fratello Teodoro. È oggettivamente difficile trarre qualsiasi conclusione certa da un tale incastro di informazioni, ma si può affermare che la conclusione meno probabile è che esso derivi dall'utilizzo di una sola fonte comune, visto che due diverse sequenze di eventi sono attestate in Michele e Teofane da un lato e nella *Cronaca del 1234* dall'altro, e Agapio le riporta entrambe.

Inoltre, un fenomeno astrale molto simile, ugualmente presentato come presagio delle invasioni islamiche, è riportato anche nella *Cronaca di Seert*, come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo capitolo<sup>15</sup>. Questo ci riconduce al secondo aspetto da tenere presente in relazione a questo tipo di informazioni, ovvero la possibilità che esse venissero registrate indipendentemente da più fonti. Nel caso di fenomeni particolarmente sorprendenti, inoltre, va presa in considerazione l'ipotesi che il ricordo di essi venisse tramandato anche oralmente, e che i medesimi dettagli descrittivi potessero slittare da un evento all'altro o essere riutilizzati in maniera quasi stereotipa. Le nostre cronache forniscono due chiari esempi in questo senso.

Negli ultimi anni del regno di Maurizio, Michele il Siro registra la comparsa nel fiume Nilo di due strani esseri aventi sembianze di uomo e di donna, che emersero dalle acque mostrandosi solo dall'ombelico in su, e che rimasero visibili per qualche tempo<sup>16</sup>. Lo stesso fenomeno è riportato nell'AM 6092 da Teofane, che presenta una descrizione più dettagliata delle due creature e precisa che l'apparizione ebbe luogo durante un viaggio del governatore Menas sul Delta del Nilo, e che durò dall'alba alla nona ora. In questo caso sappiamo per certo che la fonte di Teofane è Teofilatto Simocatta, che presenta un resoconto ancora più dettagliato ed esteso dell'episodio, del quale la versione di Teofane è chiaramente un sunto<sup>17</sup>. Il racconto compare inoltre anche in Giorgio Monaco, che riprende Teofane, aggiungendo alla fine che molti di quelli che assistettero all'apparizione furono mangiati dai coccodrilli del Nilo<sup>18</sup>. Infine, un'attestazione indipendente del medesimo fenomeno si trova in Giovanni di Nikiu, il quale ugualmente fa riferimento al governatore Menas, e riporta più estesamente le varie interpretazioni del fenomeno ipotizzate dagli astanti, concludendo che erano tutte infondate<sup>19</sup>. Con ogni probabilità, il racconto fu sia riportato a Costantinopoli (Teofilatto Simocatta dice che il governatore Menas ne scrisse all'imperatore in persona e che questi fu turbato dalla cosa), sia registrato localmente. E proprio da fonti locali egiziane potrebbe derivare la versione di Michele il Siro, tramite Dionigi di Tel Mahrē, il quale viaggiò in Egitto e cita altrove materiale tratto dalle "storie degli Egiziani"<sup>20</sup>.

Riguardo al terremoto del 749, è Hoyland stesso ad ipotizzare che Teofane abbia sdoppiato in due eventi diversi informazioni ricavate da due diverse fonti e concernenti in realtà lo stesso sisma<sup>21</sup>. Nell'AM 6238 [203] leggiamo infatti di un terremoto che colpisce la Palestina, la zona del Giordano e tutta la Siria nel mese di gennaio, facendo crollare molte chiese e monasteri e provocando molti morti, soprattutto nel

<sup>15</sup> Vedi infra, 147.

<sup>16</sup> Michele il Siro, 387–388.

<sup>17</sup> Teofane, *Cronografia*, 280,20–281,2; Teofilatto Simocatta, *Storie*, VII.16,1–9 e VII.17,46.

<sup>18</sup> Giorgio Monaco, *Chronicon*, 657,4–19.

<sup>19</sup> Giovanni di Nikiu, *Cronaca*, XCVII.34.

<sup>20</sup> Vedi supra, 44–45.

<sup>21</sup> Cf. Hoyland 2011, 270 n. 817.

deserto intorno a Gerusalemme. Nell'AM 6241 [206], che corrisponde all'anno 748/9, troviamo invece la menzione di un altro terremoto che, sempre in Siria, avrebbe fatto spostare di sei miglia intere città, con le loro mura e le case, dalla cima delle montagne alla pianura. In Mesopotamia, inoltre, da una crepa apertasi nel terreno sarebbe emersa una creatura simile ad un mulo che avrebbe profetizzato con voce umana la venuta degli Abbasidi. Se la prima delle due notizie trova una parziale corrispondenza in Agapio – il quale parla di un terremoto nel mese di Kanūn II (ovvero gennaio), che distrusse molti luoghi sulla costa della Palestina e uccise 100 000 persone a Tiberiade – la descrizione del secondo terremoto si ritrova identica nel *Breviarium* di Niceforo e proviene pertanto dalla fonte costantinopolitana che Teofane condivide con quest'ultimo. Tuttavia, il dettaglio delle città spostate tutte intere di varie miglia si ritrova anche in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*, che presentano una descrizione molto più estesa ed enfatica dei danni provocati dalle scosse nei diversi luoghi, inclusa Tiberiade, e di altre calamità incorse nella regione in quel periodo. In entrambe si legge di un villaggio vicino al monte Tabor che sarebbe slittato di quattro miglia senza che cadesse una sola pietra e senza che morisse un solo uomo o un solo animale, “nemmeno una gallina”. Tale informazione si ritrova identica parola per parola anche in Elia di Nisibi, che dice di averla tratta da Daniele il Giacobita, da identificarsi con il Daniele figlio di Mosé che Dionigi di Tel Maḥrē menziona nel suo proemio. Si tratta pertanto di un esempio di come un'informazione particolarmente eclatante abbia raggiunto indipendentemente la capitale, probabilmente per via orale, come sembra suggerire il fatto che l'aneddoto del mulo parlante in Niceforo e in Teofane è introdotto con la frase “alcuni affermano che” e “testimoni oculari affermano che”. Ma non è tutto. Michele il Siro conclude la lista dei danni e delle devastazioni provocate dal terremoto dicendo che a Costantinopoli caddero le statue degli imperatori e crollarono gran parte degli edifici, e così anche a Nicea e in altre città. In questo caso è Michele (o Dionigi) a sdoppiare l'evento, in quanto con ogni probabilità questa informazione va riferita piuttosto al terremoto di Costantinopoli del 739, da lui stesso riportato molto sinteticamente qualche pagina prima, e a proposito del quale sia Teofane che Niceforo, attingendo alla loro comune fonte costantinopolitana, parlano della caduta delle statue di Costantino, Arcadio e Teodoro<sup>22</sup>.

Vi sono inoltre alcune notizie di questo tipo che sono presenti nella *Cronografia*, ma non trovano riscontro nelle altre tre cronache. Si tratta di informazioni riportate molto sinteticamente, talora affiancate ad altre che anche Michele il Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio riportano, come nel caso della comparsa di un segno nel cielo nell'AM 6159 [83], che segue immediatamente un'inondazione ad Edessa registrata anche dagli altri tre [82]; o come il terremoto alle Porte Caspie nell'AM 6235 [190], che segue la comparsa di un segno nel cielo a nord e la caduta di polvere dal cielo, menzionati entrambi da tutte e tre le altre cronache (Michele il Siro e Agapio par-

<sup>22</sup> Teofane, *Cronografia*, 412,6–16; Niceforo, *Breviarium*, 63,4–16; Michele il Siro, 463.

lano anche di vari terremoti nello stesso periodo, pur non facendo riferimento alle Porte Caspie). In alcuni casi potrebbe anche trattarsi di eventi erroneamente replicati, come ipotizzato per l'inondazione di Edessa riportata nell'AM 6217 [155], che secondo Mango sarebbe la stessa cui si fa riferimento nell'AM 6232 [176], registrata per errore da Teofane anche nel ciclo indizionale precedente<sup>23</sup>. Infine vi sono due terremoti riportati da Teofane che non trovano riscontro in Michele il Siro, Agapio o nella *Cronaca del 1234*, ma sono registrati da altre cronache siriane. Nella fattispecie si tratta di un violento terremoto che fa crollare edifici in Siria e Palestina nel mese di giugno dell'AM 6150 [67], del quale parlano anche Elia di Nisibi e il *Chronicon Maroniticum*, e di un altro terremoto in Palestina e Siria registrato da Teofane il 9 marzo dell'AM 6248 [214], da identificarsi con il terremoto verificatosi secondo la *Cronaca di Zuqin* il 3 marzo dell'anno dei Greci 1067.

Dagli esempi riportati dovrebbe risultare chiaro che anche nel caso apparentemente semplice delle notizie riguardanti eventi naturali, cataclismi e *mirabilia*, è in realtà difficile discernere cosa proviene dalla fonte comune e cosa è entrato nelle quattro cronache per altre vie, ed è altresì arbitrario postulare la provenienza delle informazioni di base da un'unica medesima fonte.

## IV.2 Materiale presente solo in Teofane

Nella porzione della *Cronografia* presa in esame si trovano un certo numero di passaggi di chiara o probabile provenienza orientale che non hanno corrispondenza né in Michele il Siro, né nella *Cronaca del 1234*, né in Agapio. Essi sono per lo più concentrati nella parte che segue il resoconto della rivoluzione abbaside, cosa che, come si è visto nel primo capitolo, ha portato Conrad ad ipotizzare che il traduttore greco abbia continuato l'opera di Teofilo fino al 780. Ma anche per il VII e la prima metà dell'VIII secolo Teofane dispone di un certo numero di informazioni aggiuntive sul vicino oriente non condivise dalle altre tre cronache. Nel quadro della "teoria di Teofilo di Edessa", queste ultime vengono ugualmente attribuite al traduttore-continuatore di Teofilo, che dunque non avrebbe solo continuato il testo che stava traducendo dal greco al siriano, ma l'avrebbe anche integrato aggiungendovi altro materiale che aveva a disposizione.

Il materiale aggiuntivo di cui Teofane dispone è eterogeneo quanto il materiale che condivide con le altre tre cronache. Vi si trovano informazioni concernenti sia esclusivamente l'impero bizantino, sia l'interazione fra impero e califfato, passaggi inerenti alla politica interna di quest'ultimo o a provvedimenti nei confronti delle comunità cristiane, notizie di carattere più strettamente ecclesiastico e, come si è visto poco sopra, alcune sintetiche registrazioni di fenomeni naturali. I passaggi privi

---

<sup>23</sup> Mango/Scott 1997, 558.

di riscontro nelle altre cronache si fanno più numerosi approssimativamente a partire dalla fine del regno di Giustiniano II, e da questo punto in poi si concentrano prevalentemente su eventi interni al califfato e dinamiche ecclesiastiche. Nella parte precedente, invece, essi riguardano per lo più l'impero bizantino, incursioni arabe in territorio romano, o relazioni fra Arabi e Romani, con l'unica eccezione del (mancato) scontro fra 'Ali e Mu'āwiya a Barbalissos [64]<sup>24</sup> e della sintetica nota sulla morte del vescovo Tomarico di Apamea e del vescovo di Emesa, bruciato vivo [78].

### Materiale bizantino-orientale

Il primo passaggio che Hoyland attribuisce ipoteticamente al traduttore-continuatore di Teofilo è la conversione di un ebreo a Tieberide da parte di Eraclio, durante il viaggio che l'imperatore compie per riportare a Gerusalemme la reliquia della Croce [20]. Nonostante anche Agapio e le cronache siriane riferiscano della restituzione della reliquia della Croce da parte di Šahrbaraz, Mango non annovera il racconto di Teofane fra gli "Eastern passages", in quanto presenta notevoli differenze rispetto a quello che si legge nelle altre tre versioni<sup>25</sup>. Hoyland, tuttavia, osserva che il racconto della conversione dell'ebreo è ben dettagliato<sup>26</sup>, e potrebbe pertanto essere stato aggiunto dal continuatore di Teofilo, che si ipotizza originario della Siria-Palestina. Questo non chiarisce però se il traduttore-continuatore avrebbe anche radicalmente modificato l'intero racconto della restituzione della Croce che leggeva in Teofilo, o se Teofane stesso abbia estrapolato l'episodio dell'ebreo convertito dalla traduzione di Teofilo e l'abbia incastonato in un racconto della restituzione della reliquia tratto da un'altra fonte.

Inoltre, un'altra informazione che Teofane riporta nel medesimo contesto pone dei problemi. Dopo aver ricollocato la reliquia al suo posto, Eraclio ordina che gli ebrei siano banditi da Gerusalemme, quindi prosegue il suo viaggio e, raggiunta Edessa, restituisce ai calcedonesi la chiesa della città, che fino a quel momento era stata in mano ai nestoriani [21]. La restituzione della Grande Chiesa di Edessa ai calcedonesi è riportata anche da Michele e dal cronista anonimo, i quali, però, dicono correttamente che la chiesa viene sottratta ai miafisiti e presentano un racconto più esteso in cui l'imperatore bandisce il vescovo miafisita Isaia che gli aveva rifiutato

<sup>24</sup> Vedi supra, 85.

<sup>25</sup> Agapio dice che l'imperatore portò la reliquia a Costantinopoli, la unì ad un altro pezzo della Croce che già si trovava lì e la fece ricoprire d'oro, lasciandola nella capitale. Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*, invece, parlano solamente della restituzione della reliquia, avvenuta a Mabbug, senza precisare dove poi essa venga portata. Nonostante i due racconti siano sensibilmente differenti, Hoyland non precisa quale delle due versioni sia più verosimilmente quella di Teofilo.

<sup>26</sup> Vengono precisati infatti il nome del convertito, Beniamino, e il luogo dove viene battezzato, la casa di un cristiano che aveva ospitato l'imperatore, Eustazio di Neapoli. Cf. Hoyland 2011, 84 n. 142.

l'eucarestia. Agapio, pur non dicendo nulla della chiesa, precisa comunque che Eraclio impone ai miafisiti di Edessa di diventare calcedonesi. Ammettendo pure che Agapio riproduca la fonte comune, e che quella di Michele e del cronista anonimo sia piuttosto una versione anti-calcedonese risalente a Dionigi di Tel Maḥrē, non si vede come i miafisiti di Edessa possano essere diventati dei nestoriani nel passare a Teofane. Tanto più che, coerentemente, lo stesso errore si ritrova già in precedenza nella *Cronografia*, laddove viene riferita l'espulsione dei vescovi calcedonesi da parte di Cosroe: Teofane dice che Cosroe obbligò i calcedonesi a diventare nestoriani, mentre Agapio e le due cronache siriane dicono che consegnò le chiese ai giacobiti [17]. Una svista così grossolana non si può verosimilmente imputare né al traduttore di Teofilo né a Teofane, il quale, per quanto possa talora sembrare un compilatore incurato, dimostra di avere particolarmente a cuore le questioni ecclesiastiche e aveva ben chiara la differenza fra nestoriani e giacobiti. La spiegazione più semplice è che tutte le informazioni di cui sopra provengano da una fonte male informata su questo punto, e viene da domandarsi se Teofane avesse a disposizione la versione più dettagliata e corretta della presunta fonte comune<sup>27</sup> e, se sì, perché l'abbia scartata. O se non siano piuttosto Agapio e le cronache siriane ad aver scartato e sostituito con resoconti locali migliori le informazioni approssimative di una comune fonte greca.

Va osservato inoltre che nella *Cronografia* la menzione della reliquia della Croce accomuna la riconquista della Siria da parte di Eraclio e la sua ritirata dalla medesima regione in seguito alla conquista araba. Come si è visto nel secondo capitolo, Teofane dice che Eraclio andò a Gerusalemme a riprendere la reliquia della Croce prima di ritirarsi a Costantinopoli lasciando definitivamente la Siria in mano agli Arabi [34]. Coerentemente né Agapio (secondo cui la reliquia viene mandata subito a Costantinopoli), né le due cronache siriane (che menzionano la restituzione della reliquia a Mabbug, ma non la sua ricollocazione a Gerusalemme) parlano di questa ulteriore discesa di Eraclio nella Città Santa. Dunque l'intera storia di Eraclio e della reliquia della Croce proviene molto probabilmente da una fonte greca e si deve forse ad una costruzione della propaganda eracliana, o ad una elaborazione successiva del "mito di Eraclio"<sup>28</sup>. Ma nel secondo capitolo si è visto anche come l'intera parte riguardante l'espansione araba in Siria, che segue immediatamente la riconquista della regione da parte di Eraclio, non presenti una corrispondenza chiara e lineare con le versioni di Agapio e delle due cronache siriane, ma lasci piuttosto trasparire una fonte greca che incorporava materiale di provenienza araba e che presentava una ricostruzione nel complesso approssimativa degli avvenimenti<sup>29</sup>. Tale ricostruzione include altri due episodi che si trovano solo nella *Cronografia*, dei quali si è già discusso nel secondo

<sup>27</sup> Che in questo caso è comunque difficile da ricostruire, anche ipoteticamente, viste le discrepanze fra Agapio e le due cronache siriane.

<sup>28</sup> Per uno studio sulle fonti relative alla restituzione della Croce cf. Zuckerman 2013.

<sup>29</sup> Vedi supra, 56–65.

capitolo, ovvero quello della battaglia di Mu'ta [26] e quello del rifiuto dell'eunuco imperiale di pagare i soldati arabo-cristiani [27]. A questo va aggiunto l'*excursus* sulla vita di Muḥammad, che si trova nell'AM immediatamente precedente [25] e che, come si è visto nel capitolo terzo, riporta informazioni diverse rispetto sia ad Agapio che alle due cronache siriane, ed è preceduto da un altro episodio presente solo in Teofane, ovvero quello degli ebrei che seguono Muḥammad credendolo il Messia e poi si accorgono di essersi ingannati [24].

Mettendo insieme tutti questi pezzi, si ha l'impressione che Teofane, per la l'intera fase che va dalla riconquista della Siria da parte di Eraclio al suo ritiro dalla regione, ovvero la parte che precede immediatamente l'inizio delle corrispondenze letterali più strette con le altre tre cronache, riproduca una fonte greca che incorporava materiale bizantino e materiale orientale (non attestato nelle cronache siriane), ma che aveva su certi eventi informazioni di cattiva qualità. La teoria di Teofilo di Edessa imporrebbe di attribuire il materiale aggiuntivo al traduttore-continuatore, e il reimpasto complessivo delle informazioni a Teofane o a chi per lui ha utilizzato la traduzione-continuazione greca di Teofilo, se non addirittura al traduttore-continuatore stesso. Tuttavia, alla luce dell'analisi dei successivi punti di più elevata corrispondenza fra le quattro cronache, che presentano forti indizi di derivazione dal greco, la soluzione più economica implica che anche questa parte precedente derivi dalla medesima fonte greca, e che sia stata piuttosto rielaborata da Agapio e dalle due cronache siriane (o dalla loro fonte comune) sulla base di materiali migliori di altra provenienza. Non è assolutamente inverosimile che quelli finora considerati come passaggi aggiunti dal traduttore-continuatore, siano in realtà passaggi della fonte originale greca lasciati cadere da Agapio e dalle cronache siriane. Anzi, talora il presunto passo aggiuntivo presentato da Teofane è chiaramente parte integrante del contesto e l'omissione (volontaria o accidentale) da parte degli altri tre testi è una spiegazione di gran lunga più verosimile, come nel caso della riconquista di Amorio dal parte del cubicolario Andrea [81], che costituisce il finale dell'intera vicenda della ribellione di Šabūr/Saborios ed è perfettamente in linea con la presentazione eroica di Andrea nell'episodio dell'ambasceria a Mu'āwiya [80].

Per il VII secolo la *Cronografia* presenta infine un'altra serie di informazioni che né Agapio né le due cronache siriane possiedono, concentrate verso la fine del regno di Costante II. Si tratta di una spedizione di Costante contro gli Slavi [65], la richiesta di un accordo di pace da parte di Mu'āwiya [66], un violento terremoto in Siria e Palestina [67] e la conquista araba di parte della Sicilia, in seguito alla quale i prigionieri vengono insediati a Damasco [74]. Sono tutte notizie molto succinte, che non danno appigli per ipotesi sulla loro derivazione, né sulla lingua originale. Esse si ritrovano a distanza ravvicinata, nella sezione compresa fra i due episodi maggiori della battaglia di Fenice [62] e dell'ambasceria del cubicolario Andrea [80]. La spedizione di Costante contro gli Slavi segue lo scontro, o meglio il mancato scontro, fra 'Alī e Mu'āwiya a Barbalissos [64], episodio relativo alla battaglia di Šifīn non menzionato da Agapio e dalle due cronache siriane. Nell'AM successivo a quello della richiesta di pace da

parte di Mu'āwiya e del terremoto in Siria-Palestina, Teofane riporta l'uccisione di 'Alī, in maniera estremamente sintetica e con le già menzionate differenze rispetto alle altre tre cronache<sup>30</sup>.

La pace richiesta da Mu'āwiya ai Romani durante la guerra civile con 'Alī trova conferma in Elia di Nisibi<sup>31</sup>, ma in aggiunta Teofane specifica l'offerta fatta dal califfo, consistente in un tributo di 1000 monete d'oro, un cavallo e uno schiavo al giorno. A tale precedente accordo si richiama il passo successivo della *Cronografia* in cui è riportata la proposta di pace inviata da 'Abd al-Malik a Costantino IV: il califfo propone le medesime condizioni del patto di Mu'āwiya, ovvero “gli stessi 365 000 pezzi d'oro, 365 schiavi e 365 cavalli (all'anno)” [104]. Come dell'offerta di Mu'āwiya durante la guerra civile con 'Alī, anche di questa prima richiesta di tregua da parte di 'Abd al-Malik non parlano né Agapio né Michele e il cronista anonimo, i quali riportano solo la pace chiesta da 'Abd al-Malik a Giustiniano II alla morte di Costantino IV [106], presentata in Teofane come una ratifica del trattato concluso con il suo predecessore. Le tre notizie sono esplicitamente collegate fra loro nella *Cronografia* e i coerenti rimandi interni fanno pensare che provengano da una fonte che le conteneva tutte e tre. Tuttavia, non intuendosi plausibili ragioni per cui Agapio e le due cronache siriane avrebbero dovuto tralasciare i primi due trattati di pace, è anche possibile che i riferimenti interni che li legano nella *Cronografia* siano stati inseriti per coerenza da chi li ha aggiunti al materiale condiviso, se non da Teofane stesso. Se si guarda la sezione della *Cronografia* compresa fra la battaglia di Fenice e l'ambasceria di Andrea (AM 6147–6158), balza agli occhi che le informazioni riportate sono poche e scarse, sei anni su undici sono riempiti con un'unica informazione (AM 6147, 6148, 6153, 6154, 6155, 6158), e le corrispondenze sono limitate ai nudi fatti, che le altre tre cronache riportano con maggior dovizia di particolari<sup>32</sup>. Considerando lo *horror vacui* di Teofane, che lo porta talora a sdoppiare o spostare gli avvenimenti pur di fornire informazioni sotto ogni anno, si può dunque pensare che quello che egli presenta in questi anni sia tutto quello metteva a disposizione la fonte comune, la quale è stata integrata con materiali diversi dai diversi utilizzatori. Questo spiegherebbe anche la registrazione nell'AM 6155 di un'invasione araba della Sicilia [74], evento che in realtà si verificò dopo l'assassinio di Costante II<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Vedi capitolo terzo, 85.

<sup>31</sup> Così come anche la spedizione di Costante II contro gli Slavi e il terremoto.

<sup>32</sup> Si veda ad esempio quanto si è detto nel capitolo terzo a proposito del resoconto della prima guerra civile islamica.

<sup>33</sup> Cf. Mango/Scott 1997, 487, n. 1 (AM 6155).

### Eventi interni al califfato

Parte del materiale aggiuntivo di cui Teofane dispone riguardo alle dinamiche interne del califfato è già stato preso in esame nel capitolo terzo, in particolare riguardo all'ascesa al potere di Marwān II e alla rivoluzione abbaside. L'analisi delle informazioni supplementari, o differenti, fornite da Teofane, così come degli interi episodi non contenuti nelle altre tre cronache, porta a concludere che Teofane abbia utilizzato per questi due capitoli della storia islamica una fonte diversa da quella cui attingono Agapio, Michele il Siro e il cronista anonimo, ovvero una fonte diversa da Teofilo di Edessa. Si è inoltre visto come alcuni indizi di natura linguistica rivelino che tale fonte di Teofane doveva essere in greco.

Ora, la soluzione più ovvia ed economica è ritenere che dalla medesima fonte derivino anche le successive informazioni concernenti il califfato di cui solo Teofane dispone, quali ad esempio la ribellione di Teodoro ad Eliopoli [224], la rivolta a Dabik [227], la ribellione a Basra [231], l'estromissione di 'Isā ibn Mūsā dalla linea di successione [235], la morte di 'Abd Allāh ibn 'Alī per il crollo della torre in cui era imprigionato [236], la ribellione degli Haruriti nel deserto di Palmira [238], la rivolta di Thumāma a Dabik [246]. Nel caso dell'episodio concernente 'Isā ibn Mūsā la derivazione dalla medesima fonte è resa evidente dal rimando interno ad una delle informazioni fornite dalla *Cronografia* in precedenza. Il racconto comincia infatti così: “'Abd Allāh, con il seguente stratagemma, privò del potere 'Isā ibn Mūsā al quale, *come ho detto sopra*, era toccato in sorte di regnare per terzo dopo di lui”. Il rimando è all'informazione riportata (solo da Teofane) nell'AM 6124, dove si dice che i capi della rivoluzione abbaside si riuniscono in Samaria e nella Traconitide e stabiliscono tramite sorteggio l'assegnazione del potere ad Abū 'l-'Abbās, designando già come suo primo successore il fratello 'Abd Allāh (al-Manṣūr), seguito poi da 'Isā ibn Mūsā.

Al-Manṣūr fa assumere a 'Isā ibn Mūsā, spacciandolo per un rimedio contro l'emisrania, un potente sonnifero che lo lascia semi-incosciente per tre giorni e dopo averlo ridotto in tali condizioni lo addita agli alti dignitari del califfato, denigrandolo e dicendolo indegno di ricevere il potere, e li convince ad assegnare la successione a suo figlio al-Mahdī. Quando poi 'Isā si riprende, il califfo lo risarcisce elargendogli cento talenti d'oro. Il fatto che 'Isā ibn Mūsā fosse il terzo califfo abbaside designato, dopo Abū 'l-'Abbās e al-Manṣūr, e sia stato invece scalzato nella linea di successione dal figlio di al-Manṣūr per volontà di questi, è confermato dalle fonti islamiche. Al-Ṭabarī riporta più versioni diverse di questa cessione dei diritti, una delle quali implica anche un tentativo di avvelenamento di 'Isā da parte di al-Manṣūr<sup>34</sup>. La versione di Teofane non trova invece riscontro in altre fonti, ma è senz'altro una rielaborazione di materiale proveniente dalla tradizione islamica prodotta da una fonte greca orientale.

<sup>34</sup> Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, III, 331–353, in particolare 333–334.

Si è già detto, infatti, come la resa del nome 'Isā ibn Mūsā con 'Ισὲ Ἰβνμουσέ tradisca un diretto contatto greco-arabo. Va poi osservato come nella *Cronografia* i califfi abbasidi siano indicati con il loro nome proprio e non con il soprannome con cui sono passati alla storia: il primo, il cui nome completo era 'Abd Allāh ibn Muḥammad Abū 'l-'Abbās al-Saffāh, viene chiamato Μουάμεδ ὁ καὶ Ἀβουλαβᾶς; il secondo, 'Abd Allāh ibn Muḥammad Abū Ja'far al-Manṣūr, viene chiamato semplicemente Ἀβελᾶς. Fa eccezione solo il figlio di questi, Muḥammad ibn Manṣūr al-Mahdī, il cui nome proprio è citato solo una volta, ed è poi sempre chiamato Μαδί. Il suo successore, però, Abū Muḥammad Mūsā ibn Mahdī al-Hādī, è semplicemente Μωσχῆς, e il fratello e successore di questi, Hārūn al-Rashīd, è Ἄαρων. Anche in questo si può intravedere il segno di un uso greco applicato a del materiale arabo da una persona che però doveva ben conoscere i nomi per intero.

Infine, un altro particolare interessante nell'episodio di 'Isā ibn Mūsā è il fatto che il medico da cui al-Manṣūr si fa preparare il sonnifero è detto essere "un certo Mosè, diacono della chiesa di Antiochia". A stupire non è naturalmente la presenza di un medico cristiano alla corte abbaside, quanto piuttosto la menzione di questo totale sconosciuto quale medico personale del califfo. Sappiamo infatti che alla corte abbaside erano attivi i medici della nota famiglia siro-orientale dei Bukhtīšū', provenienti tutti dall'illustre scuola di Gundīšapur e chiamati di padre in figlio a prendersi cura della salute dei vari califfi<sup>35</sup>. Questo non meglio noto diacono di Antiochia, del quale non è precisato a quale chiesa appartenesse, sia egli un personaggio reale o un prodotto dell'elaborazione dell'aneddoto, rispecchia comunque quella che è una realtà della corte di Baghdad, ovvero la presenza di cristiani quali persone di fiducia dei califfi.

Oltre a queste informazioni strettamente concernenti la politica interna dello stato islamico, il materiale orientale aggiuntivo presente nella *Cronografia* contiene varie menzioni di spedizioni arabe in territorio romano, tutte piuttosto sintetiche: l'incursione del generale Muḥammad in Armenia Quarta [121], l'assedio fallimentare di Kamachon [240], una generica invasione di un non meglio identificato Banakas<sup>36</sup> [241], lo scontro di al-Faḍl ibn Dinār con gli abitanti di Mopsuestia [242], la spedizione di 'Abbās ibn 'Alī a Kasin [244], l'incursione di Thumāma ibn al-Walīd ibn al-Qa'qā [245] e l'invio da parte di al-Mahdī di suo figlio Harūn al-Rashīd in territorio romano [247]. Vi sono poi alcune notizie estremamente criptiche e difficili da contestualizzare, dalle quali non si ricava nulla, nella fattispecie il fatto che i cammelli del califfo vengono bruciati a Sant'Elia<sup>37</sup> [158], l'esilio nel deserto di Teodoro figlio di

<sup>35</sup> In al-Ṭabarī troviamo infatti mezionato Bukhtīšū' Abū Jibra'īl, che viene interpellato per curare i forti dolori di stomaco di 'Isā ibn Mūsā in seguito all'avvelenamento, cf. n. 34.

<sup>36</sup> Secondo Mango da identificarsi con 'Abd al-Wahhāb, nipote di al-Manṣūr, cf. Mango/Scott 1997, 614 n. 2 (AM 6262).

<sup>37</sup> Secondo Mango si intende forse il monastero del patriarca Elia a Gerico (Mango/Scott 1997, 561 n. c), ma il passo rimane comunque non riconducibile ad alcun evento noto.

Manṣūr<sup>38</sup> [168], l'incendio dei mercati di Damasco da parte degli Hierakiti<sup>39</sup> [174], l'uccisione di un non meglio precisato Gregorio da parte degli Haruriti<sup>40</sup> [204], l'uccisione del "figlio di Fatima"<sup>41</sup> [230], le 280 teste portate dall'Africa e fatte sfilare in Siria<sup>42</sup> [243]. Infine, una parte consistente del materiale orientale riportato solo da Teofane riguarda le comunità cristiane sotto il dominio islamico.

### Informazioni riguardanti i cristiani

Nel complesso, il materiale condiviso dalle quattro cronache non presenta una grande quantità di informazioni di storia ecclesiastica, o comunque strettamente riguardanti i cristiani. Questo si deve molto probabilmente al fatto che gli autori sono di confessioni cristiane diverse e in conflitto fra loro: Dionigi di Tel Maḥrē e i suoi due utilizzatori (Michele il Siro e il cronista anonimo) erano miafisiti, Teofane era calcedonese e Agapio invece melchita, ovvero ugualmente di fede calcedonese, ma sotto il dominio islamico, il ché comportava comunque una prospettiva differente rispetto a quella calcedonese costantinopolitana. Ovvio conseguenza di ciò è che anche laddove le quattro cronache riportano il medesimo avvenimento in materia ecclesiastico-religiosa, lo riportano per lo più in maniera diversa, attingendo a fonti prodotte dalle rispettive parti. Se ne è già avuto un chiaro esempio con l'episodio della restituzione della Grande Chiesa di Edessa ai calcedonesi da parte di Eraclio [21], dove alla notizia inaccurata di Teofane corrispondono le due versioni, più precise e diverse fra loro, di Agapio e delle cronache siriane<sup>43</sup>. Un altro caso simile è quello delle informazioni relative a Massimo il Confessore e alla controversia monotelita, che Teofane trae da una fonte costantinopolitana<sup>44</sup> e che Michele il Siro e il cronista anonimo attingono invece, tramite Dionigi, da una fonte monotelita<sup>45</sup>.

**38** Si tratta probabilmente del fratello di Sergio ibn Manṣūr, quest'ultimo comunemente identificato con il padre di Giovanni Damasceno.

**39** Ovvero dagli abitanti originari dell'Iraq. Hoyland ipotizza un collegamento con la rivolta di Zayd ibn 'Alī nel 740 (Hoyland 2011, 311 n. 5).

**40** Evento che Hoyland mette in relazione con l'ultima ribellione degli Haruriti contro Marwān II, guidata da Shaybān (Hoyland 2011, 265).

**41** Con ogni probabilità da collegarsi con la rivolta di Muḥammad ibn 'Abd Allāh, di cui parlano Agapio e Michele il Siro, entrambi specificando che si trattava di un discendente della figlia del Profeta, cf. Hoyland 2011, 304.

**42** Evento connesso probabilmente con i disordini in Africa menzionati nell'AM 6252, di cui parlano anche Michele il Siro e Agapio [225].

**43** Vedi supra, 112–113.

**44** Presumibilmente il trattato anti-monotelita ipotizzato da Mango, vedi capitolo primo, 6.

**45** Ovvero la refutazione contro Massimo il Confessore scritta da Simone del monastero di Qennešrē, citata in Michele il Siro, 423. Cf. Brock 1973, 337–340.

Non stupisce dunque che le poche notizie concernenti i cristiani che si trovano nel materiale condiviso riguardino soprattutto questioni che toccavano tutte le comunità cristiane, come persecuzioni, provvedimenti anti-cristiani dei califfi, o interventi degli imperatori in ambito religioso. E anche in questi casi le quattro cronache riportano spesso versioni che divergono, lasciando chiaramente intuire che la notizia è stata sottoposta ad una rielaborazione ideologico-confessionale, se non addirittura tratta direttamente da altra fonte. Lo si è già visto ad esempio con i provvedimenti anti-cristiani di 'Umar II<sup>46</sup> e con le conversioni forzate dei non cristiani imposte da Leone III<sup>47</sup>. Ma risulta ancora più chiaro nel caso dell'uccisione da parte del califfo Hishām di tutti i prigionieri nei suoi territori [177]: Teofane parla dell'uccisione dei prigionieri cristiani, implicando dunque una forma di persecuzione religiosa, e coerentemente riporta come un martirio la morte di Eustazio figlio di Marino, le cui spoglie avrebbero poi operato miracoli a Harran; Michele il Siro e il cronista anonimo dicono invece che il califfo ordinò di far uccidere tutti i prigionieri romani dopo aver saputo che Leone III aveva fatto lo stesso con i prigionieri arabi, e concludono dicendo che in seguito a tale avvenimento si discusse se i cristiani uccisi, fra cui Eustazio e i suoi compagni, dovessero essere considerati dei martiri o meno.

Ugualmente, riguardo all'esilio di Pietro di Damasco [186], al medesimo resoconto di base (il califfo Walīd ordina di tagliare la lingua al vescovo calcedonese di Damasco, accusato di aver pubblicamente insultato l'Islam, e lo fa quindi esiliare in Arabia<sup>48</sup>) Teofane aggiunge che egli morì da martire in esilio, recitando miracolosamente la messa nonostante gli fosse stata tagliata la lingua. Quindi riporta la narrazione più estesa di un altro martirio, quello volontario di Pietro di Maiuma [187], che non si trova né nelle due cronache siriane né in Agapio, e che gli viene sicuramente da altra fonte<sup>49</sup>.

Se nei due esempi appena riportati si può pensare che una delle due versioni sia la rielaborazione dell'altra, o che siano entrambe riformulazioni di parte<sup>50</sup>, altrove l'origine diversa dell'informazione è innegabile, come nel caso della nomina di Teofilatto a patriarca calcedonese di Antiochia [194]. L'informazione è riportata solo da

---

**46** Vedi capitolo terzo, 87–89.

**47** Vedi supra, 105.

**48** Yemen, nelle due cronache siriane. Teofane dice che Pietro denunciava pubblicamente l'empietà di Arabi e manichei, la *Cronaca del 1234* dice che fu accusato di aver insultato il Profeta. Le due cronache siriane non ne riportano il nome, ma parlano solo del vescovo calcedonese di Damasco (*Cronaca del 1234*) e del patriarca (sic!) calcedonese di Damasco (Michele il Siro).

**49** Secondo Sidney Griffith si tratterebbe addirittura della versione confusamente sdoppiata del medesimo racconto agiografico, cf. Griffith 1998, 184–187. Sulla relazione fra Pietro di Damasco, Pietro di Maiuma e Pietro di Capitolia, cf. Hoyland 1997, 354–360.

**50** Eustazio figlio di Marino era evidentemente un calcedonese, pertanto è forse più verosimile che Teofane, o chi per lui, abbia ricamato sul resoconto più neutro della sua morte fornito da una fonte comune. Lo stesso dicasi per Pietro di Damasco.

Teofane e Michele il Siro, e ancora una volta Teofane ha una versione positiva ed encomiastica, mentre quella di Michele è fortemente denigratoria. Ma anche i dettagli di base qui sono differenti: Teofane dice che il califfo consente che Tofilatto salga al soglio di Antiochia su richiesta dei cristiani, Michele invece dice che è Marwān stesso ad imporne la nomina; Teofane dice che Teofilatto era un sacerdote di Edessa, mentre Michele (che ne riporta anche il patronimico, Teofilatto bar Qanbara) dice che era di Harran ed era l'orefice del califfo stesso; infine, mentre Teofane conclude dicendo che il califfo ordinò che Teofilatto fosse onorato anche dagli Arabi, per le sue virtù spirituali, Michele dice che egli ottenne da Marwān l'autorizzazione scritta e i mezzi per perseguire i maroniti, e prosegue con una estesa descrizione dei tentativi fatti da Teofilatto di convertire i monaci del convento di mar Maron e i cristiani di Mabbug alla dottrina ditelita di Massimo il Confessore.

Fra le informazioni concernenti i cristiani nel materiale orientale presente solo in Teofane, si trovano sia notizie strettamente ecclesiastiche, sia narrazioni concernenti più in generale le comunità cristiane e i loro rapporti con le autorità musulmane. Prima del 740 compaiono solo due sintetiche comunicazioni riguardanti una la morte del vescovo Tomarico di Apamea e del vescovo di Emesa [78], l'altra il trasferimento di Giorgio di Apamea a Martiropoli [140]. Ma dal 740 in poi le informazioni di cui Teofane dispone sulle chiese calcedonesi sotto il dominio musulmano sono più numerose e più dettagliate, e fra di esse spiccano in particolare una serie di notizie sulle successioni al soglio patriarcale di Antiochia: l'elezione di Stefano concessa dal califfo Hishām dopo che la sede era stata vacante per quarant'anni [180], la nomina di Teofilatto di cui si è appena parlato [194], la morte di Teofilatto [208] a cui succede Teodoro [211], e l'esilio di Teodoro, accusato di essere una spia romana [215]. È questa particolare concentrazione di informazioni ecclesiastiche dopo il 740 che porta i sostenitori della teoria di Teofilo di Edessa a ritenere che il traduttore-continuatore di Teofilo fosse un religioso melchita che scriveva in Siria. Senza dubbio l'interesse per le dinamiche legate alla successione patriarcale di Antiochia e alle vicende di altre sedi episcopali quali Eliopoli [213] ed Epifania [233] depone a favore della provenienza delle informazioni da ambienti monastici o ecclesiastici di Siria, tuttavia la scarsità delle notizie di questo tipo prima del 740 può essere dovuta semplicemente al fatto che la sede calcedonese di Antiochia era stata a lungo vacante, così come quella di Alessandria<sup>51</sup>, e quindi da un lato la registrazione delle notizie ecclesiastiche deve essere stata incostante, a causa dell'interruzione degli archivi patriarcali, dall'altro non dovevano esserci notizie veramente rilevanti da registrare, non essendo assicurata la continuità della gerarchia melchita. La diversa distribuzione delle notizie

---

51 Nello stesso anno in cui riferisce dell'elezione di Stefano al soglio di Antiochia (AM 61234, 741/742) Teofane riporta una notizia concernente il patriarca Cosma di Alessandria, che abbandonò la dottrina monotelita assieme a tutti suoi fedeli [183]. Cosma era il primo vero e proprio patriarca melchita di Alessandria dai tempi di Pietro III (643–651).

orientali di carattere ecclesiastico non può dunque essere vista come una conferma dello spartiacque fra la fine della fonte comune e l'inizio della sua continuazione utilizzata da Teofane. Il fatto che queste notizie non compaiano in Agapio, che pure era melchita, può essere dovuto semplicemente allo scarso interesse che egli dimostra nella sua cronaca per le questioni strettamente ecclesiastiche, a partire dal concilio di Calcedonia in poi<sup>52</sup>.

Per quanto concerne invece i rapporti fra le autorità musulmane e le comunità cristiane, le notizie riportate riguardano per lo più misure repressive nei confronti dei cristiani<sup>53</sup>, con l'unica eccezione dell'episodio legato alle colonne del Getsemani, che 'Abd al-Malik voleva utilizzare per restaurare la Ka'ba alla Mecca, ma che i due cristiani Sergio e Patrizio riescono a salvare chiedendo a Giustiniano II di inviargli delle altre in sostituzione [115]. Compaiono anche episodi di repressioni violente, come la rivolta di alcuni cristiani sedata nel sangue e conclusasi con l'arresto di un non meglio precisato metropolita Anastasio [228], e la persecuzione dei cristiani di Emesa da parte di un certo Mouchesias, soprannominato lo Zelota [248].

Quest'ultimo passaggio è particolarmente rilevante, perché proprio nel nome Mouchesias è stato visto da Paul Peeters un indizio di traduzione dal siriano al greco, cosa che porta Hoyland a prendere in considerazione l'ipotesi che la continuazione stessa di Teofilo fosse scritta in siriano e sia stata tradotta in greco per Teofane<sup>54</sup>. Secondo Peeters<sup>55</sup> tale Μουχεςίας è da identificarsi con il generale Ἄσαν che nell'AM immediatamente precedente Teofane dice aver tentato un assedio fallimentare alla città di Dorylaion, ovvero Ḥasan ibn Qaḥṭaba. Da al-Ṭabarī lo studioso ricava che Ḥasan ibn Qaḥṭaba non si recò affatto a Dorylaion per attaccare la città, bensì al solo scopo di fare dei bagni termali curativi per la scabbia, da cui era affetto e che gli aveva attirato addosso il soprannome di “serpente”. Peeters sostiene che il nome Μουχεςίας (“Muchthesian” nella traduzione latina di Anastasio) altro non sia se non la trascrizione, molto approssimativa, del siriano *mettšīgan* (ܡܬܫܝܓܢ), nome d'agente derivato dal participio *mettšīg* (“lavato, sciacquato”, radice š-w-g, “lavare, mettere a bagno”), il cui significato alluderebbe ironicamente alla necessità di Ḥasan di fare i bagni curativi. Il soprannome Ζηλωτής sarebbe invece dovuto al fraintendimento fra le due parole siriane *tanīnō* (ܬܢܝܢܐ), “serpente d'acqua”, il vero soprannome di Ḥasan secondo al-Ṭabarī, e *ṭanōnō* (ܬܢܘܢܐ), “zelota, fervente sostenitore”. Se la confusione fra questi due ultimi termini è anche possibile, *mettšīgan* e Μουχεςίας (o anche

52 È sufficiente scorrere i titoli dei capitoli del *Kitāb al-'unwān* per apprezzare il radicale mutamento tematico che l'opera denota a partire dalla metà del V secolo.

53 I divieti imposti da Sālih ibn 'Alī [216], l'aumento delle tasse ai cristiani da parte di Abū 'l-'Abbās [218], l'estromissione dei cristiani dalle cancellerie [220], la rimozione delle croci dalle chiese e il divieto delle veglie ordinati da al-Manṣūr [237], l'ordine di marciare ebrei e cristiani sulle mani [242].

54 Hoyland 2011, 314 n. 17.

55 Peeters 1940.

“Muchthesian”) sono oggettivamente troppo dissimili per affermare una derivazione del secondo dal primo, per quanto imprecisa<sup>56</sup>.

Ugualmente improbabile è il collegamento con il siriano visto da Peeters nel termine greco di dubbia interpretazione che compare nel medesimo episodio, riferito alle due donne che riescono a porre fine alla persecuzione, ovvero  $\nu\omicron\beta\iota\tau\acute{\iota}\sigma\sigma\alpha\iota$ . Dietro a quest'ultimo Peeters propone di vedere una retroversione, evidentemente equivocata, dall'esito siriano o arabo del greco  $\nu\epsilon\omicron\varphi\acute{\omega}\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ , “neo-battezzato”. Innanzitutto, essendovi di norma una stretta corrispondenza fra la  $\varphi$  greca e la  $\text{ܦ}$  siriana, attestata dai numerosi prestiti, ed essendo invece la trasformazione in  $\beta$  più usuale nel passaggio all'arabo, ammesso e non concesso che  $\nu\omicron\beta\iota\tau\acute{\iota}\sigma\sigma\alpha\iota$  sia davvero la ritrascrizione di  $\nu\epsilon\omicron\varphi\acute{\omega}\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ , la fase intermedia sarà più verosimilmente araba che siriana. Tuttavia, né in arabo né in siriano sono attestati prestiti risalenti a questo termine greco. Da un punto di vista strettamente fonetico è certo più plausibile la derivazione dal latino “novitius” azzardata da de Boor nel glossario posto in appendice alla *Cronografia*<sup>57</sup>.

Anche per il materiale orientale presente solo nella *Cronografia*, dunque, non ci sono elementi che ne suggeriscano un'origine siriana, ma anzi lo stesso schema “fonte siriana comune e traduzione-continuazione greca” si rivela troppo rigido e semplicistico. Si è visto infatti come non tutte le informazioni presentate da Teofane per il VII secolo e tacite invece dalle altre tre cronache debbano necessariamente considerarsi aggiunte alla fonte comune che solo Teofane aveva a disposizione, perché potrebbero anche essere state scartate e sostituite con materiale ritenuto migliore dagli altri utilizzatori. E se indubbiamente le notizie di carattere ecclesiastico concentrate nell'avanzato VIII secolo confermano la prospettiva siriana melchita della fonte d'origine, tale prospettiva poteva essere quella dell'intera fonte comune e non necessariamente del traduttore-continuatore. Ma di tutte queste ipotesi e possibili combinazioni si cercherà di trarre le fila nelle conclusioni. Ora, dopo aver preso in esame il materiale orientale presente solo nella *Cronografia*, è giunto il momento di soffermarsi sulle peculiarità degli altri due presunti utilizzatori di Teofilo, ovvero Agapio e Dionigi.

<sup>56</sup> Con buona pace di Peeters secondo il quale “le Grecs qui croient transcrire du syriaque (ou de l'arabe) se contentent ordinairement d'un à peu près beaucoup moins satisfaisant” (Peeters 1940, 108). Va inoltre osservato che il nome d'agente ipotizzato da Peeters, *mettšigan* (ܡܬܫܝܓܢܐ), a cui egli attribuisce il significato ironico di “baigneur, qui trempe dans l'eau par fonction de nature et quasi professionnellement”, non è attestato nei lessici: Payne-Smith registra solamente *mettšigonō* (ܡܬܫܝܓܢܐܐܘܐ), con il significato di “lavatus” (TS, 4088).

<sup>57</sup> Teofane, *Cronografia*, II, 784. Soluzione che invece Peeters liquida così: “Cet mot [...] à reçu dans le glossaire de de Boor et ailleurs des explications comme s'en permettent un peu trop souvent les lexicographes en détresse” (Peeters 1940, 109). Nella traduzione latina di Anastasio il termine è interpretato come una denominazione etnico-geografica e viene tradotto con “Nubitenses”.

### IV.3 Agapio

#### La doppia narrazione del regno di Eraclio

Si è già avuto modo di accennare più volte al fatto che Agapio presenta una doppia narrazione degli avvenimenti che vanno fino alla morte di Costante II. Il filo del racconto prosegue ininterrotto dal regno di Foca attraverso quello di Eraclio, e vengono esposti in maniera piuttosto sintetica i principali eventi relativi alla guerra contro i Persiani e alle prime conquiste islamiche, scanditi in base agli anni di regno di Eraclio. Quindi è menzionata la crisi dinastica che segue la sua morte, con i brevi regni di Costantino III ed Eraclona e l'ascesa al trono di Costante II. Del regno di quest'ultimo viene poi riferita solamente la conquista araba di Cipro nel sesto anno, e la spartizione di Cipro fra Romani e Arabi nel settimo, quindi il suo assassinio dopo 27 anni di regno. A questo punto è inserito un *excursus* cronologico contenente il computo degli anni intercorsi fra i principali avvenimenti della storia universale (la creazione di Adamo, il diluvio universale, la torre di Babele, la nascita di Abramo, la fuga dall'Egitto, il regno di Saul, la cattività Babilonese, il regno di Alessandro Magno, l'inizio dell'impero romano, l'inizio del regno degli Arabi). Tale computo si deve senza dubbio ad Agapio stesso e non ad una fonte, in quanto chi scrive pone 330 anni e otto mesi fra l'inizio del regno degli Arabi (anno dell'Egira) e il proprio tempo, che risulta dunque essere il 941/2 d.C., approssimativamente l'anno in cui Agapio deve aver scritto la sua cronaca<sup>58</sup>. A conclusione di questo riepilogo cronologico Agapio informa il lettore che da qui in poi riporterà gli eventi in base al computo islamico e agli anni di regno dei re degli Arabi e la narrazione riprende proprio dal primo anno di regno di Muḥammad (undicesimo anno di Eraclio), introdotta dal titolo "Storia degli Arabi", ripercorrendo in maniera più estesa e dettagliata anche il periodo già coperto in precedenza.

Hoyland osserva che la ragione di questa doppia narrazione non è chiara, ma va ricondotta forse ad un cambio di fonte<sup>59</sup>. Che le due *tranches* provengano da fonti diverse risulta a mio avviso evidente dal fatto che vengono fornite informazioni differenti, talora anche in contraddizione fra loro, per i medesimi avvenimenti. Alcuni esempi: il figlio di Cosroe è chiamato con i suoi due diversi nomi, Qawad/Qabād (قباد) nella prima parte, Siroe/Širūya (شروية) nella seconda; nella prima parte Cosroe viene ucciso dopo 38 anni di regno, nella seconda dopo 31; nella prima parte l'evacuazione dei Persiani e la restituzione delle città conquistate ai Romani è collocata dopo l'ascesa al potere di Šahrbaraz, nella seconda invece prima; nella prima parte la battaglia sullo Yarmuk è riportata prima dell'invio dei quattro generali da parte di Abū

<sup>58</sup> Il *terminus ante quem* per la composizione del *Kitāb al-'unwān* è il 945, data del *Kitāb al-tanbih wa-l-ishrāf* di al-Mas'ūdī, nel quale l'opera di Agapio è citata, cf Hoyland 2011, 14; Pirrone 2013, 17–18 e 362 n. 42.

<sup>59</sup> Hoyland 2011, 163 n. 413.

Bakr e della disfatta del patrizio Sergio, nella seconda parte non è riportata; nella prima parte si legge che Sergio fugge in seguito alla sconfitta, nella seconda invece muore in battaglia. Anche ipotizzando che Agapio, passando dal computo in anni di regno degli imperatori a quello in anni di regno dei califfi, abbia voluto raccontare nuovamente con il secondo sistema di datazione gli eventi già esposti con il primo, è difficile credere che egli abbia trovato queste due differenti versioni dei fatti nella narrazione di un'unica fonte, a meno che la fonte stessa non presentasse a sua volta una doppia sequenza (il che sposterebbe solo il problema da Agapio alla sua fonte). Altri due aspetti spingono a ritenere che Agapio segua due fonti diverse nelle due diverse *tranches*: da un lato il fatto che il primo spezzone presenta una struttura annalistica molto secca e riporta le informazioni in maniera estremamente succinta, mentre il secondo, pur menzionando i vari anni di regno, vi inserisce narrazioni più estese e corpose; dall'altro il fatto che le corrispondenze con Teofane e le due cronache siriane sono poche e superficiali nella prima parte, ma ben più consistenti nella seconda. Nonostante, come si è visto nei capitoli precedenti, vi siano alcuni punti di contatto con gli altri tre testi anche nel primo spezzone, l'impressione è che Agapio riproduca una fonte condivisa anche dagli altri tre a partire dal riepilogo cronologico in poi.

Fatte queste considerazioni, alcune questioni rimangono aperte: la prima fonte, più succinta e a struttura marcatamente annalistica, si arrestava con la morte di Costante II o è Agapio che ha smesso di seguirla, perché aveva a disposizione le informazioni più sostanziose della seconda? Se la prima fonte continuava, Agapio ha smesso del tutto di seguirla o ha continuato ad utilizzarla anche per il periodo successivo alla morte di Costante II, selezionando però i dati e integrandoli con quelli della seconda fonte in maniera omogenea, contrariamente a quanto aveva fatto per il regno di Eraclio? Infine, i pochi ma innegabili punti di corrispondenza che la prima sequenza mostra con le altre tre cronache<sup>60</sup> possono essere dovuti al fatto che anche Michele il Siro e il cronista anonimo (o Dionigi di Tel Maḥrē), e forse perfino Teofane, avevano a disposizione entrambe le fonti?

### L'assenza delle trascrizioni dal greco

Un'altra peculiarità che si è avuto modo di osservare nel testo di Agapio è la scarsa presenza di termini greci in confronto invece all'abbondanza riscontrabile in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*. Non solo Agapio, laddove si sono individuati prestiti o calchi dal greco particolarmente significativi nelle due cronache siriane, presenta

---

<sup>60</sup> Ad esempio l'invio di ambasciatori a Cosroe da parte di Eraclio nel suo primo anno di regno, un'eclissi di sole parziale che dura da ottobre a giugno, il segno nel cielo menzionato dopo la disfatta di Sergio e inserito nella medesima sequenza di eventi anche in Michele il Siro e Teofane.

un termine arabo equivalente o talora anche più generico<sup>61</sup>, ma omette del tutto i due passaggi che nelle cronache siriane tradiscono in maniera più palese una traduzione dal greco, ovvero il gioco di parole sul nome della città Tessalonica nell'episodio della battaglia di Fenice [62] e il dialogo fra l'eunuco Andrea e Sergio alla corte di Mu'āwiya [80]. Viene spontaneo interrogarsi sulle ragioni di tali scelte di Agapio, e la soluzione più ovvia sarebbe supporre una sua scarsa confidenza con il greco. Tale ipotesi tuttavia sembra contraddetta dalle informazioni fornite dal *Kitāb al-'unwān* stesso. *L'incipit* della cronaca riporta infatti il nome dell'autore come "Agapio/Maḥbūb, figlio di Costantino, greco di Manbij" (أغابيويس/محبوب بن قسطنطيس الرومي المنبجي)<sup>62</sup>. Poche pagine dopo, descrivendo la propria opera, Agapio utilizza la trascrizione araba del termine greco χρονικόν, del quale fornisce la traduzione:

وهو الكتاب الذي يسمى بالرومية خرونيقون وتفسيره بالعربية دور السنين وسير الزمان والدهور

"E questo è il genere di libro che si chiama in greco *khroniqūn*, e la traduzione in arabo è *serie degli anni e corso dei tempi e dei secoli*"<sup>63</sup>.

Nel corso della cronaca inoltre compaiono numerose citazioni di autori greci. Quest'ultimo dato va preso con la dovuta cautela, perché manca tuttora uno studio approfondito sulle fonti del *Kitāb al-'unwān*, pertanto non sappiamo in realtà in che lingua Agapio abbia avuto accesso alle fonti greche che cita. Tuttavia il poco che sappiamo su di lui porta ad escludere che Agapio fosse totalmente digiuno di greco<sup>64</sup>.

Va poi osservato che in numerosi punti Agapio è più vicino a Teofane di quanto non lo siano Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*, o perché riportano entrambi informazioni che gli altri due testi non hanno, o perché presentano una versione più simile dei medesimi fatti, e nella maggior parte dei casi si tratta di informazioni di ambito bizantino. Alcuni esempi:

- Agapio riporta correttamente il nome di Teodoro, fratello di Eraclio, come *Thādhūrus* (ثادورس), mentre le due cronache siriane lo chiamano Teodorico, *Taūdūriqī* (تاودوريقي);
- all'inizio della narrazione dell'assassinio di Costante II a Siracusa [84], Agapio inserisce come Teofane un *flash-back* sulle ragioni dell'odio maturato dai cittadini di Costantinopoli nei confronti dell'imperatore;
- riguardo alla pace conclusa da 'Abd al-Malik e Giustiniano II [104], Agapio e Teofane raccontano nel dettaglio la firma del trattato da parte dell'inviato dell'imperatore, un funzionario di nome Paolo;

<sup>61</sup> Fatto salvo per termini che dovevano essere entrati nell'uso corrente dell'arabo, come ad esempio *baṭriq* (بطريق), da πατρίκιος, che compare di frequente.

<sup>62</sup> Agapio, PO 5, 565–566.

<sup>63</sup> Agapio, PO 5, 572.

<sup>64</sup> Cf. Pirrone 2013, 18–19.

- Agapio precisa, come Teofane, che Leone III sconfigge il figlio di Teodosio a Nico-media [145];
- solo Teofane e Agapio parlano della corrispondenza fra Leone III e 'Umar II [147];
- solo Teofane e Agapio riportano la reazione di papa Gregorio ai primi provvedimenti iconoclasti di Leone III [154];
- solo Teofane e Agapio menzionano l'invio di ambasciatori con doni al nuovo califfo Walid II da parte di Costantino V e di Artabaso [181].

Inoltre Agapio riporta, come Teofane, il tentativo di ritorno al potere da parte di Anastasio<sup>65</sup>. Quest'ultimo passaggio è controverso. Il racconto di Teofane trova piena corrispondenza in Niceforo, cosa che porta Mango e Hoyland a non includere questo passaggio della *Cronografia* fra gli "Eastern passages". Agapio dice che Anastasio cerca l'appoggio del re di Nubia, e non del re dei Bulgari come si legge in Teofane e Niceforo, cosa che però può facilmente essere dovuta ad una qualche corruzione testuale, ma per il resto i fatti riportati sono gli stessi. Viene dunque da chiedersi da dove Agapio possa aver tratto questa informazione, se non da una fonte bizantina.

Interrogarsi sul perché Agapio abbia eliminato quasi ogni traccia di greco dal materiale condiviso porta naturalmente ad interrogarsi sulla lingua in cui ha ricevuto tale materiale. Hoyland ritiene vi siano molteplici segni del fatto che Agapio vi avrebbe avuto accesso da un testo siriano. Quelli che egli segnala esplicitamente, tuttavia, non sono indizi dirimenti. Nell'episodio del cubicolario Andrea [80] osserva come in più punti la corrispondenza letterale fra l'arabo di Agapio e il siriano delle due cronache tradisca la derivazione del testo di Agapio da un testo siriano<sup>66</sup>, ma l'intero episodio presenta tratti di corrispondenza stretta fra tutte e quattro le versioni, segno che la fonte originale è stata riprodotta per lo più alla lettera. Nella battaglia di Fenice [62], invece, Hoyland vede nel fatto che Agapio chiama erroneamente Abū 'l-'Awad (أبو العود) il generale arabo che nelle cronache siriane è correttamente chiamato Abū 'l-'Awar (أبرهه) un errore di lettura o di trascrizione in siriano dovuto alla facile confusione fra le lettere *riš* (ܪ) e *dōlath* (ܕ)<sup>67</sup>, ma altrettanto facilmente confondibili sono le due lettere arabe *rā'* (ر) e *dāl* (د), e l'errore può anche essere incorso nella tradizione manoscritta di Agapio. Infine, riguardo alla versione distorta con cui Agapio riporta il nome di 'Iyād ibn Ġanm (عياض بن غنم) nell'episodio di Giovanni Kataias [39], ovvero 'Abbād ibn 'Athim (عبد بن اثم), Hoyland stesso osserva che l'errore presuppone una

<sup>65</sup> Teofane, 400–401; Agapio, 503. Cf. anche Niceforo, *Breviarium*, 57.

<sup>66</sup> Hoyland 2011, 156 n. 399. Nella nota Hoyland segnala in particolare il fatto che sia in Agapio che nelle cronache siriane Mu'āwiya, nel rimproverare Sergio per essersi alzato al cospetto di Andrea, usa un'espressione che significa letteralmente "privo di senno". In Teofane la battuta di Mu'āwiya è abbreviata e l'insulto iniziale manca, ma ciò non vuol dire che non potesse esserci un'espressione esattamente equivalente nella fonte originale greca.

<sup>67</sup> Hoyland 2011, 142 n. 346.

trascrizione dal siriano o dal greco, visto che nessuna delle due scritture distingue la *d* (la *dāl* araba, د) dalla corrispettiva enfatica *ḏ* (la *ḏād* araba, ض)<sup>68</sup>.

Il quadro è ulteriormente complicato dal fatto che in molti altri punti Agapio riporta versioni fortemente distorte dei nomi che si trovano in Teofane o nelle cronache siriane, cosa che ha portato Hoyland ad ipotizzare o degli errori in un testo intermediario fra Agapio e la fonte comune, o un manoscritto danneggiato<sup>69</sup>. Non sembrano dunque esserci argomenti dirimenti per rispondere ai due interrogativi di cui sopra. Si può ipotizzare che Agapio abbia ricevuto il materiale comune in siriano e, pur sapendo il greco, abbia avuto difficoltà a rendere in arabo le trascrizioni siriane del greco, forse complice anche un manoscritto corrotto. Ma non si può nemmeno escludere che Agapio abbia avuto accesso diretto a materiale greco, e abbia ommesso i passaggi di cui sopra e limitato l'utilizzo di prestiti dal greco per ragioni che ci sfuggono, o anche solo per una sua propria scelta di scrittura<sup>70</sup>.

#### IV.4 Materiale presente solo in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*

Nelle pagine precedenti si è più volte fatto riferimento ad informazioni aggiuntive rispetto al materiale condiviso riportate solo nelle due cronache siriane, o anche a consistenti *excursus* narrativi che accomunano Michele il Siro e il cronista anonimo ma mancano in Teofane e Agapio, talora suggerendo che possa trattarsi di aggiunte apportate da Dionigi di Tel Maḥrē alla fonte comune. Tuttavia, come anche Hoyland puntualizza, non è sempre facile determinare cosa fosse nella fonte comune e cosa sia stato inserito da Dionigi, e va inoltre tenuto presente che non si possono attribuire automaticamente a Dionigi tutti i passaggi condivisi da Michele il Siro e dalla *Cronaca del 1234*. La valutazione si fa ancora più ardua con quanto è riportato da uno solo dei due. Ad esempio, si è spesso supposto che il cronista anonimo arricchisca il racconto di Dionigi con informazioni provenienti da fonti islamiche, ma potrebbe benissimo essere che tali informazioni fossero già in Dionigi e che sia stato piuttosto Michele il Siro a tagliarle o ridimensionarle. Una visione più chiara si potrà avere solo con un approfondito studio dedicato esclusivamente a questi due testi e alle loro fonti comuni, lavoro che rimane ancora fra i *desiderata*.

<sup>68</sup> Hoyland 2011, 188 n. 276.

<sup>69</sup> Hoyland 1991, 229 n. 107.

<sup>70</sup> Nel caso del cubicolario Andrea la ragione può ugualmente essere quella suggerita nel secondo capitolo (vedi *supra*, 55): anche sapendo il greco, Agapio poteva comunque non essere a conoscenza del fatto che i cubicolari erano eunuchi e quindi non capire il senso del dialogo fra Andrea e Sergio.

Vi sono però alcune narrazioni che con maggior confidenza si possono identificare come aggiunte di Dionigi al materiale condiviso, grazie soprattutto alla coloritura anti-calcedonese (o più genericamente anti-romana) che le contraddistingue. Un chiaro esempio è quello dell'aneddoto che Michele il Siro e il cronista anonimo fanno precedere alla sconfitta del fratello di Eraclio, Teodoro [32]: Teodoro avanza verso gli Arabi sprezzante e già convinto di vincere facilmente; prima della battaglia incontra uno stilita calcedonese, che profetizza la sua ascesa al trono e la vittoria nell'imminente battaglia se egli promette di perseguire i miafisiti al suo ritorno, cosa che Teodoro dice di essere già pronto a fare di suo; un soldato "ortodosso" (ovvero miafisita) assiste per caso alla scena e più tardi, al culmine della catastrofica disfatta dei Romani, si avvicina a Teodoro e gli chiede ironicamente dove sia la vittoria promessa dal monaco. Il messaggio veicolato dall'aneddoto è chiaramente che il trionfo degli Arabi è dovuto all'empietà dell'impero romano, che persiste nell'eresia calcedonese e perseguita i miafisiti.

Lo stesso si può affermare riguardo al racconto della sconfitta del generale armeno Davide, nonostante non ci siano espliciti riferimenti alla confessione religiosa dei personaggi<sup>71</sup>. Davide scende in Mesopotamia per affrontare gli Arabi, e le sue truppe si abbandonano a razzie e violenze sulla popolazione locale, senza che lui le contenga. Allora un comandante di nome Tito (che la *Cronaca del 1234* precisa essere di origine sira) lo ammonisce con parole che contengono un'implicito rimando alle persecuzioni contro i maifisiti: "Non si addice a te che sei cristiano, e soldato del re cristiano, usare la spada su altri cristiani e consentire che i tuoi soldati uccidano dei cristiani che non hanno mancato di rispetto all'autorità romana. L'imperatore non ti loderà quando lo verrà a sapere". Al sopraggiungere degli Arabi Tito si schiera con le sue truppe siriane, ma gli Arabi vedendole valorose e forti, si dirigono piuttosto contro gli uomini di Davide; Davide allora chiede soccorso a Tito, esortandolo a dimostrare la sua lealtà all'impero romano, ma questi invece si ritira, rispondendogli "Se aiuto te, non aiuto Dio", una battuta che lascia ad intendere che la sconfitta è una punizione divina per l'empietà dei Romani. Proprio da racconti come questi è nata la vulgata secondo la quale la popolazione miafisita delle province orientali dell'impero avrebbe agevolato la conquista islamica, per ostilità nei confronti del governo romano. Ma, come ha mostrato Jan Van Ginkel, si tratta in realtà di costruzioni successive, prodotte nel contesto di una rilettura della storia delle conquiste da parte delle comunità miafisite ormai ben assestate sotto il dominio islamico<sup>72</sup>.

Ugualmente, la lunga ed enfatica descrizione del saccheggio di Cipro da parte degli Arabi [52] che si legge in Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* potrebbe avere la stessa origine, se la nota polemica contro il clero cipriota inserita nel mezzo va interpretata in senso anti-calcedonese: "Io ritengo che Dio abbia permesso che que-

71 Michele il Siro, 428–429; *Cronaca del 1234*, 257–259.

72 Van Ginkel 2006. Cf. anche Moorhead 1981.

sto accadesse<sup>73</sup> a causa dei padroni e dei cattivi servitori che si prendevano cura del luogo e dei sacerdoti che custodivano la legge, i quali non riconoscevano il Signore e deviarono dalla condotta di Epifanio<sup>74</sup>, glorioso per i divini insegnamenti, al tempo del quale furono edificati e stabiliti quei luoghi santi. Tralascio infatti di elencare le numerose empietà che lì dentro venivano compiute, sia l'ordine e la condotta senza Dio, sia i lussi ovvero le impudicizie e gli insulti contro Dio, come i sacerdoti avessero reso il tempio dell'Atleta<sup>75</sup> un luogo di interessi impuri e un covo di briganti, e come abolirono fra loro la castità e la purezza e la santità e introdussero al loro posto dissolutezza e impudicizia e adulterio e fornicazione. Allora, riempitosi il calice dell'ira del Signore, essa si riversò con furore su quella città vergognosa<sup>76</sup>.

Questi *excursus* narrativi, talora anche piuttosto lunghi, che solo Michele il Siro e il cronista anonimo condividono, sono accomunati dalla medesima enfasi narrativa, dal gusto per i dettagli descrittivi e dal tono decisamente moraleggiante, caratteristiche che sembrano dunque definire la cifra stilistica propria di Dionigi. A tale profilo corrisponde perfettamente anche la descrizione dell'eroica morte in battaglia di Sergio, governatore di Cesarea. Data l'apparenza filo-romana derivante dalla presentazione positiva di Sergio, Hoyland include l'episodio nel materiale bizantino della fonte comune<sup>77</sup>, ma anche questo racconto contiene in realtà, nella versione di Michele il Siro, una nota polemica contro l'impero: Sergio, quando vede che i suoi hanno la peggio, fugge per salvarsi; cade da cavallo e i suoi attendenti lo aiutano a risollevarsi; cade di nuovo e di nuovo viene rimesso in sella; cade ancora, ma stavolta dice ai suoi di non fermarsi ad aiutarlo ma di mettersi in salvo, e in Michele le sue parole sono: "Lasciatemi e salvate voi stessi, ché non abbiate a bere con me il calice della morte che Dio ha inviato sul nostro impero, nella sua grande collera di giustizia".

Nel chiedersi da dove Dionigi abbia tratto questo materiale aggiuntivo va presa in considerazione anche l'ipotesi che tali narrazioni non siano da attribuirsi ad una delle sue fonti, bensì alla sua propria penna. Non possiamo escludere infatti che Dionigi abbia ricamato a suo piacimento sul materiale condiviso anche da Agapio e Teofane, introducendo espansioni narrative il cui scopo era essenzialmente quello di dare forma e colore alla propria teologia della storia. In altri punti, tuttavia, è assai probabile che Dionigi integri, o anche sostituisca, passaggi della fonte comune con informazioni tratte da fonti locali, come nel caso delle vicende che riguardano la città di Edessa sotto il regno di Foca e di Eraclio.

---

<sup>73</sup> Con riferimento in particolare al fatto che Mu'āwiya si era accampato nella residenza del vescovo e aveva assecondato al suo interno i propri desideri illeciti.

<sup>74</sup> Epifanio di Salamina (315–403).

<sup>75</sup> Sempre Epifanio di Salamina.

<sup>76</sup> *Cronaca del 1234*, 270. Michele presenta una versione abbreviata.

<sup>77</sup> Hoyland 2011, 24.

Ad esempio, il racconto della ribellione del generale Narses contro Foca tradisce, nella versione più estesa riportata dalla *Cronaca del 1234*, un punto di vista interno alla città, con la dettagliata descrizione della lapidazione del vescovo calcedonese Severo, accusato di essere un sostenitore di Foca, e con il dettaglio finale di un certo Tommaso Baridōyō (probabilmente uno dei maggiorenti cittadini) che, unico fra i ribelli, non riceve la grazia dopo la repressione della rivolta e viene giustiziato. Il racconto di Dionigi si contrappone a quello di Teofane, che invece presenta la ribellione di Narses da un punto di vista costantinopolitano, chiaramente seguendo una fonte bizantina<sup>78</sup>.

Per quanto riguarda invece le vicissitudini religiose dei cittadini di Edessa, la versione miafisita di Dionigi si contrappone a quella calcedonese di Agapio, ed entrambe sembrano riflettere un punto di vista interno alla città. Riguardo alla restituzione della Grande Chiesa ai calcedonesi da parte di Eraclio, di cui si è già parlato [21], Agapio dice che l'imperatore ordina ai giacobiti di diventare calcedonesi e tutti obbediscono, tranne alcune famiglie che si rifiutano e "sono rimaste fedeli alla dottrina giacobita fino ad oggi". Quindi dice che Eraclio fa esiliare a Cipro il vescovo Ciro perché non sa leggere bene il Vangelo. Dionigi dice invece che, in seguito al rifiuto del vescovo miafisita Isaia di dargli l'eucarestia, Eraclio riconsegna la chiesa ai calcedonesi ed esilia il vescovo così come i membri delle più importanti famiglie della città, i Ruṣafōyē, i Telmaḥrōyē e i Qosma bar Arābī. Dionigi dunque riporta informazioni riguardanti la sua stessa famiglia (i Telmaḥrōyē), che gli vengono molto probabilmente da suo nonno, Daniele figlio di Mosé, da lui citato nel proemio della propria opera<sup>79</sup>. E ancora prima, Agapio e Dionigi riportano due storie diverse incentrate sul governatore di Edessa, Ciro. In Agapio, Cosroe costringe gli abitanti calcedonesi di Edessa a diventare giacobiti o nestoriani e questi, *ob torto collo*, scelgono di diventare giacobiti. Cosroe fa questo istigato dal suo medico, Giovanni, che era un parente del prefetto di Edessa Ciro e voleva vendicarlo delle maldicenze che gli edesseni spargevano sul suo conto. In Michele e nella *Cronaca del 1234*, invece, Ciro stesso si vendica delle calunnie degli abitanti di Edessa rivelando a Cosroe l'esistenza di grandi ricchezze nelle chiese della città e causandone il sequestro. Ad entrambi i racconti segue la notizia della deportazione degli abitanti della città ordinata da Cosroe, e Agapio e Dionigi concordano nel dire che il satrapo incaricato di eseguire l'ordine fa portare via le persone un po' alla volta, nella speranza che Cosroe cambi idea; nel frattempo giunge la notizia della discesa di Eraclio in Persia e la deportazione viene fermata<sup>80</sup>.

Dionigi aggiunge che fra i deportati c'è anche Sergio, il figlio di Giovanni Ruṣafōyō. Di Giovanni Ruṣafōyō, altro nobile edesseno, Dionigi aveva già parlato in precedenza,

<sup>78</sup> *Cronaca del 1234*, 219–220; Michele il Siro, 390, che presenta una versione più succinta del racconto del cronista anonimo; Teofane, 291–292 e 293–204. Agapio non riporta l'episodio.

<sup>79</sup> Cf. Conrad 1991, 37–39; Palmer 1993, 100.

<sup>80</sup> Agapio, 458–461; *Cronaca del 1234*, 230–231; Michele il Siro, 403–404 e 408–409.

raccontando un lungo aneddoto che ha come protagonisti Giovanni, sua moglie e il re persiano Cosroe<sup>81</sup>. In questo punto Michele aggiunge una nota che ha indotto gli studiosi a ritenere che Sergio Ruṣafōyō stesso sia una delle fonti edessene di Dionigi<sup>82</sup>:

Ⲡ ⲉⲓⲛⲁⲗⲏⲛ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ ⲓⲗⲏ ⲉⲃⲉⲛⲛⲉⲛⲏ, ⲓⲧⲏⲓ ⲉⲃⲉⲛⲛⲉⲛⲏ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ  
ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ ⲉⲧⲁⲛⲏⲧⲏⲓ

L'interpretazione del passo è controversa. Chabot lo rende così: “C'est depuis ce prince Sergius que se poursuit la Chronique du patriarche Mar Denys, surnommé Tell Maḥrê, pendant six générations”<sup>83</sup>. Andrew Palmer, tuttavia, ritiene che il participio *mettaytō* (ⲙⲉⲧⲁⲓⲧⲏⲟ) non vada tradotto con “prosegue” bensì con “è tratta, è derivata” e suggerisce che la corretta lettura sia “From this important citizen Sergius is derived (a part of) the chronicle of the patriarch Dionysius of Tel-Maḥrê (which extends) over six generations”<sup>84</sup>. Come si vede, però, con questa differente interpretazione del verbo Palmer è costretto ad aggiustare la frase in due punti, perché Sergio, essendo vissuto all'inizio del VII secolo non può essere stato la fonte della cronaca di Dionigi (che andava dal 582 all'842) per sei generazioni. Anche così però, la frase rimane problematica, perché l'estensione stessa dell'opera di Dionigi ammonta in realtà a ben più di sei generazioni, a meno che non si consideri come generazione un arco di tempo di una sessantina d'anni. La nota di Michele, come la interpreta Chabot, potrebbe fare riferimento al fatto che Dionigi segue le vicende della famiglia dei Ruṣafōyē e dei loro beni per sei generazioni. Ci dice infatti che Sergio, grazie al buon ricordo che Cosroe aveva di suo padre Giovanni, non viene portato in Persia come prigioniero, ma viene accolto a corte. Dopo qualche tempo, con il consenso di Cosroe, torna ad Edessa a riprendere i suoi beni, ma trova la casa vuota, perché la madre aveva nascosto tutte le loro ricchezze prima di essere deportata. Sergio, pur non trovando il tesoro, rimane comunque ad Edessa, si sposa e ha dei figli. Il tesoro viene ritrovato solo dopo duecento anni (un lasso di tempo che corrisponde meglio alle sei generazioni indicate nella nota di Michele). Dionigi riporta la prosecuzione della storia sotto il regno di Ḥarūn al-Rashīd<sup>85</sup>: la casa di Sergio era finita, per una successione, fra i beni della

**81** Michele il Siro, 390–391; *Cronaca del 1234*, 221–224: Cosroe era entrato in territorio romano per chiedere alleanza a Maurizio contro l'usurpatore Bahram, e si era fermato ad Edessa, dove era stato ospitato nella casa di Giovanni Ruṣafōyō. Alla fine di un pranzo imbandito in suo onore, la moglie di Giovanni si rifiuta di versargli il vino dicendo che, contrariamente all'uso persiano, alle nobildonne romane non si addice mescolare vino agli uomini. Cosroe lo prende come un affronto personale e medita di vendicarsi. Quando, in seguito alla morte di Maurizio, conquista la regione e ordina la deportazione degli Edesseni, fa subito cercare la famiglia di Giovanni e imprigiona la moglie.

**82** Michele il Siro, 408–409.

**83** Michele il Siro, III, 411.

**84** Palmer 1993, 98–99; 134 n. 306; 135 n. 308.

**85** *Cronaca del 1234*, II, 4–6; Michele il Siro, 485–486.

famiglia dei Telmaḥrōyē e poi era passata alla famiglia dei Gūmōyē, portata in dote da una dei Telmaḥrōyē andata in sposa ad un Gūmōyō; il figlio di questi due, un tale Silvestro, lascia la casa in eredità ai suoi figli, i quali dilapidano tutto il patrimonio di famiglia e, oberati dai debiti, si mettono a cercare il tesoro che sapevano nascosto nella casa e lo trovano. Seguendo i passaggi di proprietà della casa da Sergio ai figli di Silvestro si contano in tutto proprio sei generazioni<sup>86</sup>. Ancora una volta Dionigi sta in parte riportando affari di famiglia, dato che la casa era appartenuta per un periodo anche ai Telmaḥrōyē, ed è pertanto possibile che l'intera storia dei Ruṣafōyē venga sempre dall'opera di suo nonno, Daniele figlio di Mosé.

Tuttavia, che Sergio Ruṣafōyō sia una delle fonti di Dionigi o meno, rimane comunque fuori di dubbio che Dionigi attinge a scritti locali, legati alle grandi famiglie nobiliari di Edessa<sup>87</sup>. E tali scritti, assieme agli autori calcedonesi greci che Dionigi dice di aver utilizzato in traduzione<sup>88</sup>, complicano ulteriormente l'intreccio delle fonti e rendono ancora più difficile determinare la provenienza delle informazioni. La deportazione degli abitanti di Edessa, ad esempio, sembra chiaramente far parte della storia dei Ruṣafōyē riportata da Dionigi, ma il passo è presente anche in Agapio, incluso il particolare del satrapo clemente che fa deportare le persone poche per volta sperando che il re cambi idea, e come si è visto Agapio lega l'informazione ad una diversa versione della storia del governatore Ciro. Si tratta della registrazione indipendente del medesimo evento da parte di due diverse fonti locali? O c'è un racconto comune del quale sono stati sostituiti dei pezzi da una parte o dall'altra? E se sì, qual era la versione originale e chi ha operato le modifiche, Agapio o Dionigi?

---

**86** Da Sergio ai figli, dai figli di Sergio alla famiglia dei Telmaḥrōyē (per una successione non meglio specificata), dai Telmaḥrōyē ai Gūmōyē (per matrimonio), dal Gūmōyō che ha sposato una donna dei Telmaḥrōyē a suo figlio Silvestro, da Silvestro ai suoi figli.

**87** Su questo punto cf. Debié 2014b.

**88** Vedi capitolo primo, 31–32.

## V Le descrizioni non scritte

### V.1 La *Cronaca del 741*, la *Cronaca del 754* e la *Cronaca di Seert*

Quest'ultimo capitolo è dedicato all'esame degli altri tre testi che sono ritenuti coinvolti nel "circuito di Teofilo di Edessa", ovvero le due cronache latine note come *Cronaca bizantino-araba del 741* e *Cronaca ispanica del 754*, e la *Cronaca di Seert*, scritta in arabo fra il X e l'XI secolo da un autore di confessione siro-orientale. L'inclusione di questi testi fra i presunti utilizzatori di Teofilo si deve a Robert Hoyland, che è seguito da Borrut e Shoemaker<sup>1</sup>.

Riguardo alle due cronache latine, pur riconoscendo che i paralleli testuali sono limitati, Hoyland suggerisce che esse possano dipendere dalla medesima traduzione greca di Teofilo utilizzata da Teofane<sup>2</sup>. Al contrario, secondo Wolfram Brandes il materiale orientale che si trova nelle due cronache spagnole sarebbe anteriore alla "Syriac Common Source", ma proverrebbe comunque da una fonte orientale<sup>3</sup>. Un parere diverso è stato espresso da Howard-Johnston, secondo il quale le somiglianze fra le due cronache spagnole e gli utilizzatori di Teofilo sarebbero da imputarsi a "common ultimate rooting in reality or the management of news about reality", piuttosto che all'uso di una medesima fonte scritta<sup>4</sup>. Le due cronache presentano estesi paralleli testuali fra di loro, e Theodor Mommsen, il primo editore, le credette entrambe continuazioni di Isidoro di Siviglia, ragion per cui le chiamò *Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica et Hispana* e stampò i due testi in due colonne parallele, mettendo in evidenza le parti condivise<sup>5</sup>. In particolare i due testi sono molto vicini nelle sezioni che contengono corrispondenze con Teofane, Agapio e le due cronache siriane, cosa che ha spinto Hoyland a prendere in considerazione soltanto la *Cronaca del 741*, dando per scontato che i passaggi corrispondenti nella *Cronaca del 754* derivino dalla stessa fonte orientale.

Le informazioni che le due cronache latine condividono con Teofane, Agapio, Michele il Siro e il cronista anonimo sono le seguenti:

- la duplice spedizione di Eraclio e Niceta contro Foca;

---

1 Vedi capitolo primo, 28–29.

2 Hoyland 2011, 15–19.

3 Brandes 1998, 555: "Auf welchen Wege dieses orientalische Quellenmaterial nach Spanien kam, kann hier nicht behandelt werden. Auf jeden Fall scheint es eine Quelle zu repräsentieren, die vor die von Mango, Conrad u. a. angenommene Chronik ca. 750 – neuerdings meist Theophil von Edessa zugeschrieben – zu datieren ist". Su questi due testi cf. anche Collins 1989, 52–65 e, più recentemente, Constable 2010.

4 Howard-Johnston 2010, 433.

5 Cf. Burgess/Kulikowski 2013, 201–203. Per ragioni esclusivamente pratiche citerò i due testi assieme facendo riferimento all'edizione di Mommsen, e non a quella più recente di Juan Gil (Gil 1973), in cui sono stampati separatamente.

- la sconfitta del generale Teodoro contro gli Arabi;
- l’assassinio di ‘Umar I;
- il trattato di pace fra Mu‘āwiya e Costantino IV;
- la nota positiva su ‘Umar II;
- la ribellione di Yazid ibn al-Muhallab contro Yazid II.

Allo stesso modo Hoyland mette in evidenza, nella sua traduzione del materiale potenzialmente proveniente da Teofilo, le corrispondenze che la *Cronaca di Seert* mostra con Teofane, Agapio e le due cronache siriane. Il manoscritto che preserva la cronaca si interrompe nel 650 e Hoyland osserva che la sovrapposizione con le altre fonti coinvolte nel “circuito di Teofilo di Edessa” è per forza di cose limitata. Ciò non di meno egli la include fra i “Theophilus’ dependants” e riporta nel volume i pochi paralleli testuali:

- la duplice spedizione di Eraclio e Niceta contro Foca;
- la diserzione del generale persiano Šahrbaraz;
- la disfatta dell’esercito persiano sul fiume Zab;
- un segno nel cielo che preannuncia l’arrivo degli Arabi;
- il ritiro di Eraclio dalla Siria;
- la costruzione di una moschea sulla spianata del Tempio a Gerusalemme.

Secondo Hoyland, i primi tre passaggi potrebbero anche derivare da una qualche altra fonte condivisa da Agapio e Dionigi piuttosto che da Teofilo, e la notizia riguardante il segno nel cielo poteva migrare facilmente da una cronaca all’altra, pertanto egli considera solo l’ultimo passaggio come proveniente per certo dall’opera di Teofilo.

Nell’esaminare questi rami più remoti del “circuito di Teofilo di Edessa” si prenderà in considerazione anche un altro testo, già più volte citato nei precedenti capitoli, ovvero il *Breviarium* del patriarca Niceforo. L’utilizzo di materiale di provenienza orientale da parte di Niceforo è stato oggetto di discussione. Cyril Mango, e Ann Proudfoot prima di lui, hanno negato qualsiasi connessione del *Breviarium* con fonti non bizantine<sup>6</sup>. Mommsen, tuttavia, riteneva che sia Teofane che Niceforo avessero tratto informazioni dalla fonte di origine araba attestata nelle due cronache spagnole<sup>7</sup>. David Olster fa riferimento a paralleli fra Niceforo e Michele il Siro per gli eventi del VII secolo<sup>8</sup> e Wolfram Brandes ha indicato nel *Breviarium* la pre-

<sup>6</sup> Mango/Scott 1997, lxxxii: “Theophanes is unique among Byzantine chroniclers in his direct use of a foreign source”; Proudfoot 1974, 415: “... it must be stated that Nicephorus had no links with Syriac sources”.

<sup>7</sup> Vedi supra, 17 n. 68.

<sup>8</sup> Olster 1993a, 11: “These two scholars [i.e. E.W. Brooks and N.V. Pigulevskaja] confined their analyses to the eighth century, but abundant parallels between Greek and Syriac sources exist in the seventh century materials, not only between Theophanes and Michael the Syrian, but also between Nicephorus and Michael the Syrian”.

senza di materiale proveniente dalla tradizione delle apocalissi siriane<sup>9</sup>. Si è dunque tenuto conto anche dell'opera di Niceforo e delle somiglianze che essa mostra con le altre fonti, poiché per quanto apparentemente irrilevanti, esse risultano rivelatorie e aprono una prospettiva diversa su questo "circuito" di trasmissione interculturale.

## V.2 Materiale sul regno di Eraclio

L'unico elemento che tutte le fonti condividono, incluso Niceforo, è l'aneddoto della spedizione di Eraclio e Niceta contro Foca [5]. Gli otto testi dicono che i due giovani furono mandati dai rispettivi padri, Eraclio e Gregorio<sup>10</sup>, e che Eraclio figlio partì via mare e Niceta invece via terra, avendo pattuito che il primo a raggiungere la capitale e ad uccidere il tiranno Foca sarebbe salito al trono. Eraclio arriva per primo, grazie ai venti favorevoli trovati in navigazione<sup>11</sup>, e diventa dunque re, dopo aver ucciso Foca. Il racconto, benché contenga alcuni elementi che coincidono con la realtà storica, è evidentemente fittizio<sup>12</sup>. Le due cronache latine dicono che Eraclio si ribellò perché Foca aveva fatto portare via dalla Libia la sua promessa sposa, Flavia. Le due cronache siriane presentano invece un retorico elogio di Eraclio padre e Gregorio, dicendo che erano i migliori fra i nobili romani, saggi e valorosi, e che erano oltraggiati dal comportamento crudele di Foca e dalla sua politica sanguinaria. Tali dettagli, così come l'agone fra i due campioni, rivelano che la storia è molto probabilmente uno stralcio della propaganda eracliana costruita in seguito, trasformatosi in un racconto eroico popolare. Hoyland stesso, notando la sua presenza anche in Niceforo, osserva che esso deriva probabilmente da una fonte bizantina, forse la continuazione di Giovanni di Antiochia, senza tuttavia specificare per quali vie tale frammento di una fonte bizantina avrebbe raggiunto tutti e otto gli altri testi.

La storia della diserzione di Šahrbaraz [18] si trova nella *Cronaca di Seert* con alcune interessanti aggiunte rispetto alla versione condivisa da Teofane, Agapio, Michele il Siro e il cronista anonimo del 1234. Secondo quest'ultima, infatti, mentre Šahrbaraz sta assediando Costantinopoli<sup>13</sup> alcuni lo accusano di deridere il re e rivendicare per sé stesso il merito delle vittorie persiane. Venutolo a sapere Cosroe scrive al generale che è con lui, Kardigan/Kardarigas, ordinandogli di tagliargli la

<sup>9</sup> Cf. Brandes 1987 and Brandes 1993/1994b.

<sup>10</sup> Con l'unica eccezione delle due cronache latine, che non li menzionano. Negli altri testi Eraclio padre e Gregorio sono variamente definiti come il governatore d'Africa e il suo secondo (Teofane), due uomini che si ribellarono in Africa (Agapio), due patrizi d'Africa (Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*), il comandante d'Africa e il comandante d'Egitto (*Cronaca di Seert*), due fratelli nominati da Maurizio governatori di Libia (Niceforo).

<sup>11</sup> Il dettaglio della navigazione propizia è omesso da Teofane e dalle due cronache latine.

<sup>12</sup> Cf. Kaegi 2003, 43; Howard-Johnston 2011, 203.

<sup>13</sup> Calcedonia, in Teofane.

testa e prendere il controllo dei suoi uomini. La lettera di Cosroe però viene intercettata dai Romani in Galazia e portata a Eraclio<sup>14</sup>, il quale convoca Šahrbaraz e gliela fa vedere, assieme al messaggero catturato. Šahrbaraz allora stringe un'alleanza con Eraclio. Quindi modifica la lettera, inserendo l'ordine di uccidere oltre a lui anche molti fra gli uomini più valorosi dell'esercito persiano, vi ricolloca il sigillo di Cosroe e la mostra agli altri generali, che si rifiutano di eseguire l'ordine e passano tutti dalla parte dei Romani. La *Cronaca di Seert* presenta la medesima trama di base, ma con due aggiunte degne di nota. All'inizio viene precisato che Šahrbaraz (chiamato qui Shahryūn) covava rancore nei confronti di Cosroe perché sua figlia era stata oltraggiata dal figlio di un cristiano a Ctesifonte ed egli aveva scritto al re chiedendo di vendicarne l'onore in sua assenza, ma il suo appello era stato ignorato. Alla fine invece si legge che Šahrbaraz chiede ad Eraclio perché non abbia ancora reagito all'attacco persiano e l'imperatore risponde che ha preparato da tempo la controffensiva ma è trattenuto da un sogno ricorrente, nel quale vede Cosroe che lo insegue a cavallo di un elefante. Dopo che Šahrbaraz gli ha giurato lealtà assieme agli altri generali persiani e ai loro uomini, Eraclio sogna che è lui a inseguire Cosroe a cavallo di un elefante, segno che è giunto il momento di contrattaccare. Nella versione della *Cronaca di Seert* manca un elemento chiave dell'altra, ovvero la contraffazione della lettera di Cosroe da parte di Šahrbaraz: il suo compagno d'armi (chiamato qui Fardinjān), infatti, lo segue di propria iniziativa nel passare dalla parte di Eraclio, senza che venga menzionato alcuno stratagemma. Anche questa storia è chiaramente aneddotica, e le varianti che si trovano nella *Cronaca di Seert* – la figlia oltraggiata, la vendetta negata, il sogno dell'imperatore – rappresentano la tipica stratificazione di dettagli inventati a cui un racconto va soggetto quando viene rinarrato e riutilizzato in contesti differenti. Anzi, un particolare nella parte relativa alla figlia di Šahrbaraz sembra rivelare proprio l'origine persiana di questa aggiunta: la cronaca dice infatti che la fanciulla fu offesa da Shamṭā, figlio di Yazdīn, un magnate cristiano di cui si hanno notizie anche da altre fonti<sup>15</sup>. Vero o fittizio che sia, tale dettaglio adombra molto probabilmente un attrito reale fra il generale persiano e gli esponenti dell'influente famiglia cristiana.

L'aneddoto non compare nelle due cronache latine, ma il *Breviarium* di Niceforo contiene un racconto che riecheggia sensibilmente alcuni elementi della storia. Mentre Šahrbaraz assedia Calcedonia, Cosroe viene a sapere che Eraclio sta muovendo contro di lui assieme ad un'armata di alleati turchi. Scrive allora a Šahrbaraz ordinandogli di togliere l'assedio e portargli rinforzi in Persia. La lettera però viene intercettata dai Romani e portata a Eraclio, il quale la falsifica inserendovi l'ordine contrario di persistere nell'assedio, vi rimette il sigillo di Cosroe e la fa recapitare al generale persiano. Anche qui abbiamo una lettera scritta da Cosroe, mandata verso l'armata

<sup>14</sup> Al figlio di Eraclio nella *Cronografia*, dove l'episodio è collocato dopo la partenza di Eraclio per la Persia.

<sup>15</sup> Su Yazdīn e suo figlio Shamṭā si veda Wood 2013, 180–181, 211–214, 216–219.

che sta assediando Calcedonia/Costantinopoli, intercettata dai Romani, consegnata a Eraclio, contraffatta e risigillata con il sigillo di Cosroe. La storia di Niceforo è meno improbabile e potrebbe riflettere una reale operazione di spionaggio militare realizzata durante la campagna persiana di Eraclio. I due racconti potrebbero essere totalmente indipendenti l'uno dall'altro<sup>16</sup>, ma è anche possibile che il racconto di Niceforo contenga un nucleo reale a partire dal quale una storia più fantasiosa si è sviluppata e diffusa. La versione di Teofane infatti sembra contenere una traccia della storia originale, laddove dice che nel messaggio inviato a Kardigan Cosroe gli ordina di prendere il comando al posto di Šahrbaraz e affrettarsi a portargli rinforzi in Persia, che è precisamente quello che Cosroe vuole che Šahrbaraz faccia nella versione di Niceforo.

Va ricordato inoltre che un episodio riguardante la diserzione di Šahrbaraz è noto anche alle fonti islamiche, e su di esso si sono soffermati Walter Kaegi e Paul Cobb. Compare in due versioni, una attribuita ad al-Zuhri (m.730 ca) e riportata nel *Futūḥ Miṣr* di Ibn 'Abd al-Ḥakam, e l'altra risalente a 'Ikrima (m. 724) e citata da al-Ṭabarī nel suo *Ta'rikh*<sup>17</sup>. Nella versione di al-Zuhri, Cosroe è adirato con Šahrbaraz perché questi indugia in Anatolia invece di muovere l'assedio a Costantinopoli, e scrive ad uno dei generali che sono con lui di eliminarlo. Questi, il cui nome non viene precisato, si rifiuta e cerca di convincere Cosroe che non può privarsi di Šahrbaraz perché è uno dei suoi migliori generali. Ma Cosroe ripete l'ordine scrivendogli tre volte e al terzo rifiuto scrive allora a Šahrbaraz stesso ordinandogli di uccidere l'altro generale. Šahrbaraz fa per eseguire l'ordine, ma l'altro gli fa vedere le tre lettere di Cosroe e i due decidono di comune accordo di disertare e passare dalla parte di Eraclio. La trama del racconto di 'Ikrima è pressoché la stessa, con la sola differenza che è Šahrbaraz a rifiutarsi tre volte di uccidere l'altro generale, che è detto essere suo fratello e chiamarsi Farrukhān<sup>18</sup>. Gli elementi che i due racconti islamici condividono con Teofane e le altre cronache sono l'ira di Cosroe contro Šahrbaraz, l'invio di una lettera contenente l'ordine di ucciderlo e l'incontro di Šahrbaraz con Eraclio, che si conclude con

**16** Come suggeriscono Walter Kaegi e Paul Cobb, che distinguono la “tradizione storiografica eracliana” attestata nel *Breviarium* di Niceforo (più antica e di origine costantinopolitana) e la tradizione più tarda veicolata dalla perduta opera di Teofilo di Edessa, cf. Kaegi/Cobb 2008, 107. Secondo Howard-Johnston, invece, anche il racconto di Teofane e delle cronache siriane sarebbe nato molto presto, essendo “an elaborate piece of disinformation manufactured and disseminated by the Roman authorities soon after the completion of the Persian withdrawal, with the twin objects of souring relations between the *shahanshah* and the greatest of his generals and of encouraging dissident activity among provincials in the occupied territories” (Howard-Johnston 2011, 204).

**17** Entrambi sono riportati in traduzione inglese in Kaegi/Cobb 2008, 108–112.

**18** È da notare che Farrukhān è il vero nome di Šahrbaraz, mentre Šahrbaraz è in realtà un titolo onorifico che significa “Cinghiale del Regno”, cf. PLRE, IIIB, 1141–1144. Sembra che la tradizione islamica abbia scisso un singolo personaggio in due, o che abbia confuso in qualche modo Šahrbaraz (con i suoi due nomi) e l'altro generale coinvolto nella storia. La stessa confusione potrebbe essere riflessa nel nome Fardinjān con cui questi è chiamato nella *Cronaca di Seert*.

un'alleanza fra i due. L'unico elemento condiviso anche da Niceforo è la presenza di una lettera scritta da Cosroe a uno dei suoi generali in territorio romano.

Le somiglianze fra tutti questi racconti si spiegano molto semplicemente con la circolazione orale, lo sviluppo e la rielaborazione di un nucleo narrativo originario legato forse ad un evento reale. Come detto sopra, Niceforo riporta probabilmente la versione più vicina ai fatti, mentre i presunti "Theophilus' dependants" da una parte e la *Cronaca di Seert* dall'altra attestano la registrazione indipendente di due successive fasi di rielaborazione. Le narrazioni islamiche conservano solo un'eco lontana di quello che doveva essere il racconto originario, ma è sufficiente a confermarle quali testimoni della variegata evoluzione orale del medesimo nucleo narrativo<sup>19</sup>.

Il *Breviarium* offre un altro indizio che tradisce la registrazione scritta indipendente di materiale orale. Niceforo condivide infatti con Teofane, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* un commento su come Foca stesse causando danni maggiori all'interno di Costantinopoli di quanti ne provocasse l'esercito persiano al di fuori [3]. Le parole quasi identiche e la medesima posizione in cui Teofane e le cronache siriane collocano la nota (dopo la descrizione dell'avanzata persiana in Anatolia) suggeriscono la derivazione dalla medesima fonte scritta.

Teofane:

"Presero Galazia e Paflagonia e avanzarono fino a Calcedonia, uccidendo indiscriminatamente gente di ogni età. E mentre i Persiani opprimevano i Romani fuori dalla città, Foca commetteva crimini peggiori all'interno, assassinando e imprigionando persone".

Michele il Siro:

"I Persiani passarono ad ovest dell'Eufrate e presero Mabbug, Qennešre, Aleppo e Antiochia. E mentre i Persiani facevano ciò, Foca uccideva i comandanti da dentro, e molte altre persone, al punto che quasi tutti gli uomini liberi e in grado di combattere furono eliminati".

*Cronaca del 1234*:

"Quindi [Šahrbaraz] passò attraverso le regioni di Cappadocia e Galazia e giunse in prossimità di Costantinopoli. Non c'è regione che gli si sia opposta che egli non abbia devastato e distrutto, uccidendone gli uomini e traendone la popolazione in schiavitù. E mentre i Persiani rovinavano così il territorio romano, Foca li eliminava da dentro con la sua totale assenza di clemenza, uccidendo i comandanti dei Romani fino a che il suo regno fu privo di uomini di valore".

Niceforo presenta la stessa osservazione, in un contesto leggermente differente, aggiungendo un dettaglio rivelatorio: "Dopo l'assassinio dell'imperatore Maurizio, Foca, che aveva commesso tale crimine, assunse il comando del regno. Ma sotto il suo go-

---

<sup>19</sup> Anche Mango, che non annovera la *Cronaca di Seert* fra gli utilizzatori di Teofilo, ritiene che dietro a tutte le versioni cristiane della storia di Šahrbaraz ci sia un nocciolo di realtà storica. Secondo Mango, la menzione della Galazia quale luogo in cui la lettera viene intercettata sia in Teofane che nella *Cronaca di Seert* indica che i due racconti sono in ultima istanza fondati su fatti reali. Cf Mango 1985.

verno le cose per i cristiani si misero così male che *si diceva comunemente che*, mentre i Persiani danneggiavano lo stato romano da fuori, Foca faceva di peggio dentro”.

Notando la presenza del medesimo commento nei quattro testi, Hoyland suggerisce che anch'esso potrebbe derivare dalla continuazione di Giovanni di Antiochia<sup>20</sup>. Ma anche qui non c'è ragione di supporre una fonte scritta che leghi il *Breviarium* alle altre tre fonti, dal momento che Niceforo stesso (o più probabilmente la sua fonte) ci dice che sta riportando quello che era divenuto un detto comune fra la gente e che potrebbe benissimo essere stato messo per iscritto in diverse circostanze separatamente. Tale detto comune potrebbe anzi essere stato incorporato in più ampie narrazioni popolari incentrate sulla figura di Eraclio, a marcare lo “spannung” della vicenda, l'apice del furore sanguinario del tiranno al quale pose poi fine l'intervento provvidenziale del futuro imperatore.

Vi sono altre coincidenze peculiari che si spiegano facilmente se si ipotizza la circolazione orale di racconti concernenti il regno di Eraclio. Per esempio, in Michele il Siro e in Niceforo vengono attribuite le stesse parole a Foca e ad Eraclio rispettivamente, rivolte dal primo a Filippico (il cognato di Maurizio) e dal secondo a “Crispo” (ovvero Prisco, il genero di Foca)<sup>21</sup>. Le due scene sono molto simili, poiché in entrambi i casi un parente acquisito dell'imperatore appena depresso cerca di ingraziarsi il nuovo re e viene respinto con il seguente aspro rimprovero: “Dal momento che non sei stato un buon parente, come potrai essere un buon amico?”. Dopo essere stati così liquidati, sia Filippico che Prisco si ritirano a vita monastica. Certo quello della lealtà al sovrano precedente è un *topos* quanto mai diffuso, ma l'utilizzo di *topoi* e scene stereotipe è proprio una delle caratteristiche delle narrazioni orali, così come l'inversione dei ruoli e il trasferimento di parole e azioni da un personaggio all'altro incorrono tipicamente nella trasmissione orale. In questo caso, lo slittamento della battuta da un imperatore all'altro può essere stato facilitato dal fatto che sia il greco che il siriano utilizzano il medesimo termine per indicare il cognato e il genero<sup>22</sup>. Inoltre, poco dopo aver riferito della morte di Prisco nel monastero in cui si era ritirato, Niceforo menziona anche Filippico, ricordando che anch'egli era stato sottoposto a tonsura, un possibile indizio del fatto che la memoria dei due personaggi era in qualche modo associata.

Un altro *topos* delle narrazioni eroiche si trova nella *Cronaca del 754*<sup>23</sup>. Eraclio e Cosroe decidono di stabilire l'esito di una battaglia con un duello fra due guerrieri, scelti nei rispettivi eserciti. Astutamente, Cosroe sceglie un soldato grande quasi

<sup>20</sup> Hoyland 2011, 57 n. 59. Cf. anche Mango/Scott 1997, 425 n. 4.

<sup>21</sup> Dialogo fra Foca e Filippico: Michele il Siro, 379; dialogo fra Eraclio e Prisco: Niceforo, *Breviarium*, 2.

<sup>22</sup> Ovvero γαμβρός e *ḥatnō* (حاتب), che significano entrambi genericamente “parente maschio acquisito”.

<sup>23</sup> *Cronaca del 754*, 335–336, un passaggio che non trova corrispondenza nella *Cronaca del 741*.

quanto il gigante Golia e nessuno fra i Romani ha il coraggio di farsi avanti per affrontarlo. Allora l'imperatore in persona scende in campo e, quale novello Davide, sconfigge l'avversario con un solo colpo. Oltre alla chiara eco biblica<sup>24</sup>, l'episodio trova parziale corrispondenza in due passi della *Cronografia* e del *Breviarium*<sup>25</sup>. In quest'ultimo si legge che il generale persiano Razates fa recapitare all'accampamento romano una sfida a singolar tenzone e, poiché nessuno dei soldati romani si offre volontario, è l'imperatore in persona a scendere in campo per duellare contro di lui. Teofane, invece, dice che Eraclio, durante la battaglia sul fiume Saros, è attaccato da un guerriero enorme, un gigante uscito dall'esercito persiano, e lo affronta da solo, lo colpisce e lo getta nel fiume.

Le corrispondenze viste finora invitano a smettere di dare la caccia ad una presunta "Urquell" condivisa da tutti i testi esaminati, e a prendere piuttosto in seria considerazione l'idea che queste narrazioni fossero semplicemente tramandate oralmente e abbiano trovato fissazione scritta in più contesti diversi. Alcune delle caratteristiche messe in evidenza nei racconti condivisi suggeriscono che essi appartenessero in origine ad una sorta di ciclo epico incentrato sulla figura dell'imperatore Eraclio. Il ricorrere degli stessi dettagli in scenari modificati porta a supporre che tale "saga eracliana" fosse trasmessa oralmente e che sia andata incontro alle metamorfosi tipiche dell'*epos* orale. Per dire come tale *corpus* di racconti eroici si sia concretamente originato, quanto ampiamente fosse diffuso e da chi venisse trasmesso, sarebbe necessario uno studio più approfondito, esteso anche ad altre fonti<sup>26</sup>. Quanto si può dire al momento è che era in parte fondato su eventi reali e, benché prodotto nell'impero bizantino, oltrepassò le barriere linguistiche, religiose e politiche sia ad oriente che ad occidente di esso.

Si sarebbe tentati di vedere in tale ciclo narrativo un prodotto della propaganda imperiale, nel qual caso ci aspetteremmo di trovarvi solo episodi legati ai successi di Eraclio, in particolare nella campagna persiana. E invece troviamo corrispondenze fra le nostre cronache anche in passaggi che riguardano la conquista araba delle province orientali dell'impero. Particolarmente significativo è il caso del ritiro di Eraclio dalla Siria [34], di cui si è già trattato più estesamente nel secondo capitolo, giungendo alla conclusione che le versioni di Teofane, Agapio, Michele il Siro e il cronista anonimo del 1234 sono difficili da ricondurre tutte ad una medesima fonte scritta. La

---

**24** Sull'associazione fra Eraclio e Davide quale tema chiave della propaganda imperiale successiva alla guerra persiana, attestato nella celebre serie di piatti d'argento conservata in parte al Metropolitan Museum di New York e in parte al Museo Archeologico di Nicosia a Cipro, cf. Spain Alexander 1977 (in particolare 235, sulle possibili interpretazioni del piatto raffigurante la vittoria di Davide su Golia).

**25** Teofane, 314; Niceforo, *Breviarium*, 61.

**26** Un incoraggiamento ad approfondire ed esporre questa ipotesi mi è venuto dalle stimolanti conversazioni avute con Constantin Zuckerman. Sono profondamente grata al Prof. Zuckerman per aver condiviso con me le sue osservazioni, in particolare per quanto riguarda l'arrivo in occidente dell'*epos* eracliano, e spero deciderà di pubblicare quanto prima un contributo in proposito.

*Cronaca di Seert* condivide con Agapio e le due cronache siriane l'ordine fatto diffondere da Eraclio di non opporsi alla volontà di Dio e di non fare più resistenza all'avanzata degli Arabi, e dice, come anche Teofane, che l'imperatore lasciò la regione avendo abbandonato ogni speranza di salvarla. Lungi dal confermare la derivazione dalla medesima fonte, la presenza di questi due dettagli nella *Cronaca di Seert* conferma che il ritiro di Eraclio dalla Siria costituiva probabilmente un'altra scena topica nella saga orale dell'imperatore, che doveva riportare variamente combinati i diversi elementi finiti per diverse vie nelle cinque cronache, ovvero: la disperata rassegnazione di Eraclio (presente in tutte e cinque), le parole di saluto alla regione (riportate solo da Michele il Siro e dalla *Cronaca del 1234*), il recupero della Croce a Gerusalemme (solo in Teofane), l'ordine di non contrastare la volontà divina e non opporsi più all'avanzata araba (in Agapio, Michele, *Cronaca del 1234* e *Cronaca di Seert*).

Nelle due cronache spagnole troviamo invece un resoconto della sconfitta di Teodoro a Gabitha<sup>27</sup>. Esso non presenta in realtà alcuna significativa corrispondenza letterale con i rispettivi passaggi in Teofane, Agapio e nelle due cronache siriane, i quali, come si è visto nel capitolo secondo, presentano varie differenze fra loro. Sia la *Cronaca del 741* che la *Cronaca del 754* dicono che il Teodoro che fu ucciso a Gabitha era il fratello di Eraclio, mentre era in realtà l'omonimo sacellario. Secondo Teofane, anche il fratello di Eraclio era stato sconfitto a Gabitha poco prima, ma era sopravvissuto allo scontro<sup>28</sup>. Teofane inoltre è l'unico a dire esplicitamente che il nome del sacellario era Teodoro, mentre negli altri testi è chiamato semplicemente "il sacellario", e questo sembrerebbe suggerire che le due cronache latine siano più vicine a Teofane e dipendano dallo stesso ramo della trasmissione della comune fonte soggiacente. Ma può anche semplicemente significare che esse hanno fuso in un unico evento, complice l'omonimia dei due protagonisti, le informazioni che circolavano riguardo alla sconfitta di Teodoro fratello di Eraclio e riguardo alla sconfitta del sacellario Tedoro. A conferma di ciò, le due cronache latine dicono che i Romani guidati da Teodoro furono presi dal panico davanti agli Arabi, un dettaglio che riecheggia quello che Agapio dice riguardo al fratello di Eraclio nella prima delle sue due *tranches* narrative, ovvero che ebbe paura degli Arabi quando l'imperatore lo mandò contro di loro<sup>29</sup>. Pertanto, benché la presenza di questo passaggio nelle due cronache spagnole sembri legarle ai presunti utilizzatori di Teofilo di Edessa, nulla in realtà prova la sua provenienza dalla medesima fonte scritta. Anche qui, l'unico legame ipotizzabile è il fatto che esse abbiano attinto al medesimo bacino di informazioni trasmesse oralmente.

Gli ultimi due casi presi in esame suggeriscono che le narrazioni orali concernenti Eraclio non trattassero esclusivamente dei suoi successi militari e della parte più glo-

<sup>27</sup> *Cronaca del 741/Cronaca del 754*, 337–338.

<sup>28</sup> In Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234* il nome del luogo dove viene sconfitto il fratello di Eraclio è Gousiya, mentre in Agapio non viene precisato.

<sup>29</sup> Vedi supra, 59.

riosa del suo regno. Se ne deve concludere, dunque, o che l'*epos* eracliano copriva l'intera parabola della vita dell'imperatore, oppure che le storie eroiche incentrate sulla figura di Eraclio rappresentano solo una parte del materiale (para-)storiografico che circolava oralmente nel VII secolo. Maggiori lumi al riguardo si possono trarre dagli altri punti di tangenza che le due cronache latine e la *Cronaca di Seert* mostrano con i presunti utilizzatori di Teofilo.

### V.3 Altre corrispondenze nelle due cronache spagnole

Gli altri passi delle due cronache spagnole che sono stati segnalati come potenzialmente provenienti dalla fonte orientale comune riguardano il califfato e derivano in ultima istanza dalla tradizione islamica: l'assassinio di 'Umar I; un trattato di pace fra Arabi e Romani; la presentazione positiva di 'Umar II; la ribellione di Yazīd ibn al-Muhallab contro Yazīd II.

La notizia della morte di 'Umar I [49] è estremamente concisa, ma condivide tre dettagli con le altre fonti, ovvero il fatto che il califfo fu ucciso a) mentre stava pregando, b) da uno schiavo, c) con una spada. Come già detto nel capitolo terzo, una dettagliata analisi dell'episodio è stata proposta da Sean Anthony, il quale ha raggiunto la conclusione che la comunicazione succinta di Teofilo è stata considerevolmente espansa da Dionigi di Tel Maḥrē sulla base di materiale derivante dalla versione della storia risalente allo storico arabo al-Zuhri<sup>30</sup>. Il primo dettaglio è contenuto in tutte le versioni. Il fatto che l'assassino fosse uno schiavo è menzionato solo da Dionigi (Michele il Siro e il cronista anonimo parlano infatti dello schiavo romano di un Qurayshita) e dalla *Cronaca dell'819* (lo schiavo indiano di un Qurayshita), mentre in Teofane è un persiano musulmano, e Agapio ne dà solo il nome (Abū Lu'lu'a). Al contrario, la spada quale arma del delitto si trova solo in Teofane, mentre Dionigi parla di un pugnale, Agapio e la *Cronaca dell'819* non menzionano l'arma esplicitamente, e i racconti islamici la descrivono variamente come un coltello a lama doppia, o un coltello a due lame con l'impugnatura nel mezzo<sup>31</sup>. Infine, le due cronache latine collocano l'assassinio nel decimo anno del regno di 'Umar, Teofane, Agapio e le cronache siriane nel dodicesimo, le fonti islamiche nell'undicesimo. Vista la presenza dell'aneddoto nella *Cronaca dell'819*, in base alla teoria di Teofilo di Edessa il nucleo originario dell'informazione deve derivare dalla cronologia del 730 sulla quale sia Teofilo che il cronista dell'819 si sarebbero basati. Ma in un tale mosaico di dettagli differenti, diversamente combinati insieme, trovo difficile isolare con certezza un nucleo originario che dicesse qualcosa di più del fatto che il califfo fu ucciso mentre

<sup>30</sup> Anthony 2010. Vedi supra, 86–87. Nel suo studio Anthony non prende in considerazione le due cronache spagnole.

<sup>31</sup> Anthony 2012, 221.

pregava. Anthony stesso individua solamente il materiale che Dionigi ha tratto da al-Zuhrī, ammettendo l'impossibilità di dire per certo cosa fosse già contenuto in Teofilo, dal momento che altre informazioni potrebbero essere state aggiunte nelle altre linee di trasmissione sulla base di altre fonti o semplicemente di "educated guesses". Ma ancora una volta la registrazione indipendente di diverse varianti del medesimo aneddoto è una spiegazione molto più semplice ed economica dell'ipotizzare un intreccio di fonti scritte sconosciute, a maggior ragione dal momento che si tratta di un nucleo narrativo derivante dalla tradizione orale islamica.

All'importanza della tradizione orale negli esordi della cultura islamica, prima della trasmissione scritta e poi anche parallelamente ad essa, e al dibattito storiografico incentrato su questo tema, si è accennato nel primo capitolo<sup>32</sup>. Benché il momento della prima fissazione scritta di materiale storiografico nella tradizione islamica sia oggetto di dibattito<sup>33</sup>, non ci sono dubbi sul fatto che molte delle narrazioni riportate nelle prime opere scritte derivassero dalla pratica degli "storytellers", come nel caso dei cosiddetti *akhbār* (اخبار), lett. "notizie, racconti"<sup>34</sup>. Nel suo esame della tradizione islamica sull'assassinio di 'Umar I, Anthony fa riferimento ad autori e fonti scritte, perdute o conservate, ma precisa che la maggior parte delle informazioni che sono tramandate risalgono a racconti dell'VIII secolo accorpati assieme in opere per lo più databili dal IX secolo in poi<sup>35</sup>. I racconti dell'VIII secolo erano basati su storie che venivano raccontate e che con tutta probabilità continuarono a circolare ed evolversi oralmente anche dopo la loro fissazione scritta. Nulla vieta di pensare che tali storie abbiano attraversato i confini linguistici e religiosi e siano state ricevute in forma orale e messe indipendentemente per iscritto da fonti cristiane.

Le stesse considerazioni si applicano agli altri punti di corrispondenza fra le cronache latine e le altre fonti. La *Cronaca del 741* parla di un trattato di pace siglato da Marwān e Costantino IV, in base al quale gli Arabi avrebbero dovuto rilasciare tutti i prigionieri e i disertori che si trovavano nel loro territorio e pagare ai Romani un tributo giornaliero di 1000 monete d'oro, una fanciulla, una mula araba e una veste di seta per nove anni<sup>36</sup>. Michele il Siro, la *Cronaca del 1234* e Agapio parlano invece di una pace di dieci anni fra 'Abd al-Malik e Giustiniano II, in base alla quale il secondo avrebbe ritirato i Mardaiti dal Libano e il primo in cambio avrebbe pagato un tributo

<sup>32</sup> Vedi supra, 28.

<sup>33</sup> Per una discussione della letteratura sull'argomento si veda Donner 1998, 13–19, e 205–206 (per la visione personale di Donner sulla tradizione orale quale primo passo verso la fissazione letteraria). Antoine Borrut sostiene che la produzione scritta sarebbe iniziata più presto di quanto si ritenga comunemente, ma porta anche argomenti in favore di una coesistenza di oralità e scrittura, dicendo che non debbono essere considerate necessariamente come due dimensioni culturali che si escludono a vicenda, cf. Borrut 2011, 175–176.

<sup>34</sup> Sui quali si veda ad esempio Hoyland 1991, 213–219 e, più estesamente, Leder 1992.

<sup>35</sup> Anthony 2010, 214.

<sup>36</sup> *Cronaca del 741/Cronaca del 754*, 346.

di 1000 pezzi d'oro, un cavallo e uno schiavo al giorno (Agapio e il cronista anonimo aggiungono anche la condivisione delle entrate tributarie di Cipro). Nel capitolo precedente<sup>37</sup> si è visto come la situazione sia più intricata nella *Cronografia*, dove oltre a quest'ultimo vengono menzionati tre precedenti accordi di pace richiesti dagli Arabi a Costantino IV: il primo chiesto da Mu'āwiya durante la guerra civile con 'Alī [66], con un tributo di 365 000 pezzi d'oro, 365 schiavi e 365 cavalli l'anno; il secondo richiesto sempre da Mu'āwiya in seguito alle prime razzie dei Mardaiti in Libano, con un tributo di 3000 pezzi d'oro, 50 schiavi e 50 cavalli l'anno<sup>38</sup>; il terzo proposto invece da 'Abd al-Malik, sempre per il problema dei Mardaiti, offrendo le medesime condizioni del primo trattato siglato da Mu'āwiya [104] in cambio del ritiro dei Mardaiti dal Libano. Il secondo trattato non viene incluso fra gli "Eastern passages" della *Cronografia* perché trova piena corrispondenza letterale nel *Breviarium*, benché Niceforo non lo colleghi al problema dei Mardaiti bensì al fallito assedio settennale di Costantinopoli, tratto dalla fonte bizantina che condivide con Teofane<sup>39</sup>.

Nella *Cronaca del 741*, il riferimento ai prigionieri e disertori romani che gli Arabi avrebbero dovuto liberare è con ogni probabilità un fraintendimento della richiesta fatta dagli Arabi stessi all'imperatore di portare via i Mardaiti che imperversavano in Libano. I Mardaiti erano un gruppo di romani che si erano insediati nella regione del Libano durante il regno di Costantino IV<sup>40</sup>. Il nome deriva dal siriano *marīdōyē* (ܡܪܝܕܘܝܐ), che significa "ribelli", ma nel riferire del loro arrivo in Libano [96] Michele il Siro ci dice che erano chiamati anche *lipūrē* (ܠܦܘܪܐ), un termine sconosciuto in siriano per il quale è stata ipotizzata una derivazione dal greco, con il significato di "saccheggiatori" (da λαφύρα) o "disertori" (da λείπω)<sup>41</sup>. Se la seconda congettura è corretta, questo dettaglio confermerebbe l'ipotesi che il riferimento ai disertori ("transfugas") nella *Cronaca del 741* contiene un'eco della questione dei Mardaiti. Questo tuttavia non prova la derivazione del passo dalla medesima fonte scritta: nessuna delle due cronache spagnole dice nulla riguardo all'arrivo dei Mardaiti in Libano né riguardo a devastazioni della regione per mano dei Romani in quel periodo, pertanto non c'è modo di ipotizzare un plausibile collegamento testuale fra la parola *lipūrē* in Michele il Siro e la parola "transfugas" nella *Cronaca del 741*. Se dietro al termine *lipūrē* c'è davvero una parola greca che significa "disertori"<sup>42</sup>, la spiegazione più ovvia è che, nei vari passaggi dell'informazione, la richiesta di ritirare i Mardaiti/Lipūrē si

37 Vedi supra, 115.

38 Teofane, 355–356.

39 Niceforo, *Breviarium*, 34.30–37.

40 La loro origine e provenienza è ancora poco chiara, cf. Woods 2006, le cui conclusioni non sono ritenute totalmente convincenti da Hoyland (Hoyland 2011, 169–170). Si veda inoltre Howard-Johnston 2012.

41 Cf. Michele il Siro, III, 455; Hoyland 2011, 170 n. 442.

42 Ipotesi che, tuttavia, non manca di porre alcune difficoltà linguistiche, *in primis* l'assenza di un preciso termine greco d'origine.

sia capovolta diventando l'offerta di restituire i disertori. Tale coincidenza, dunque, confermerebbe piuttosto che l'autore della cronaca latina (o la sua fonte) ha semplicemente registrato una versione dei fatti che, mano a mano che veniva passata in giro, si era fatta da un lato più approssimativa (con l'attribuzione dell'accordo a Marwān invece che a 'Abd al-Malik, e con la riduzione della sua durata da dieci a nove anni) dall'altro più ricca di dettagli aggiuntivi (come nella lista dei tributi che gli Arabi dovevano pagare, dove lo schiavo è diventato una fanciulla, il cavallo una "mula Arabica villosa", ed è stata aggiunta una veste di seta). Un'altra registrazione indipendente si trova in Elia di Nisibi, dove leggiamo che 'Abd al-Malik fece una pace con il re dei Romani (senza specificare se Costantino IV o Giustiniano II) e promise di pagare 1000 denari alla settimana. E ugualmente non possiamo escludere che anche il trattato di pace che la fonte bizantina condivisa da Teofane e Niceforo colloca dopo l'assedio settennale di Costantinopoli<sup>43</sup>, e che Teofane invece connette con l'arrivo dei Mardaiti in Libano, contenga tracce di informazioni riferite in realtà a quest'altro accordo.

La nota positiva su 'Umar II nelle nostre fonti [147] è stata esaminata da Borrut fra le attestazioni delle origini della figura idealizzata del califfo. Borrut riconduce l'informazione a Teofilo di Edessa e, dalla sua presenza nella *Cronaca dell'819* e nella *Cronaca dell'846*, deduce che essa doveva essere già contenuta nella cronologia del 730. A conferma di ciò, sottolinea la forte somiglianza con cui l'elogio del califfo è riportato nella *Cronaca dell'819*, nella *Cronaca del 1234* e nella *Cronaca del 741*. Tali somiglianze, tuttavia, paiono significative solamente se si ritiene a priori che i passi abbiano alle spalle una medesima fonte scritta. Li riporto qui nella traduzione di Hoyland<sup>44</sup>:

*Cronaca dell'819:*

"Umar son of 'Abd al-'Aziz [son of Marwān became king for two years and seven months, he was {a good man} and a more compassionate king than all the kings] before him".

*Cronaca dell'846:*

"['Umar son of 'Abd al-'Aziz] son of Marwān was king for two years and seven months, he was {a good man} and a more compassionate king than [all the kings] before him".

*Cronaca del 1234:*

"This man, 'Umar son of 'Abd al-'Aziz son of Marwān, began to reign in the year 99 of the Arabs. He was a good and compassionate man, truth-loving and just, and he was averse to evil. However, he was very opposed to Christians, more than the kings before him".

*Cronaca del 741:*

"In military matters 'Umar achieved no great success nor anything avers, but he was of such great kindness and compassion that to his day as much honour and praise is bestowed on him by all, even foreigners, as ever has been offered to anyone in his lifetime holding the reins of power".

<sup>43</sup> Assedio che in realtà non ha alcun fondamento storico, come dimostrato da Marek Jankowiak, cf. Jankowiak 2013. Si veda anche il contributo di Stephanie Forrest in Montinaro/Jankowiak 2014.

<sup>44</sup> Hoyland 2011, 217.

Il passo è lacunoso sia nella *Cronaca dell'819* che nella *Cronaca dell'846*. In particolare, le parole fra parentesi quadre nella prima segnano una lacuna che è stata riempita dall'editore sulla base del testo della seconda. Le parole “a good man” mancano in entrambe e sono una congettura basata probabilmente sul testo della *Cronaca del 1234*<sup>45</sup>. Inoltre la traduzione può essere fuorviante, poiché la parola siriana resa con “compassionate”, *mrahmōnō* (ܡܪܗܡܘܢܘ) è costruita sulla radice *r-ḥ-m*, “amare, avere pietà di” e significa letteralmente “caritatevole, misericorde”, mentre la parola latina che viene tradotta con “compassion” è *patientia*, che significa piuttosto “tolleranza, indulgenza”. La differenza naturalmente è lieve, ma la traduzione può suggerire una stretta corrispondenza letterale che nei testi non sussiste. Il paragone con i sovrani precedenti è un elemento retorico che non rivela la dipendenza dalla stessa fonte scritta più di quanto non riveli la dipendenza dallo stesso cliché, e va inoltre notato che è declinato in tre maniere differenti (più caritatevole di tutti i re prima di lui, avverso ai cristiani più di tutti i re prima di lui, e onorato e lodato più di tutti i re prima di lui). Borrut stesso suggerisce che tale immagine di pietà e benevolenza potrebbe risalire all'epoca del califfo stesso ed essere stata costruita ad arte e diffusa dalla sua propaganda. In ogni caso, doveva essere in circolazione già intorno al 730. Se la somiglianza fra i testi siriani consente speculazioni sulla loro derivazione ultima dalla stessa fonte scritta, nel testo latino nulla indica in maniera cogente una connessione con la medesima fonte.

Infine, nel caso della ribellione di Yazīd ibn al-Muhallab contro Yazīd II [148], non solo non c'è alcuna corrispondenza letterale fra le due cronache latine e le altre fonti, ma le prime contengono anche alcuni dettagli che non sono presenti nelle seconde: esse dicono infatti che si trattò di una rivolta militare iniziata dalle truppe che presidiavano il territorio persiano; specificano il luogo della battaglia finale, ovvero la piana babilonese sopra il Tigri<sup>46</sup>; la *Cronaca del 741* dice che Maslama, il generale inviato da Yazīd II contro il ribelle, era il suo fratellastro, nato da madre diversa<sup>47</sup>.

#### V.4 Altre corrispondenze nella *Cronaca di Seert*

Oltre al materiale riguardante Eraclio, la *Cronaca di Seert* presenta solo due altre corrispondenze significative con Teofane, Agapio e le due cronache siriane: la comparsa

<sup>45</sup> Nell'edizione della *Cronaca dell'819* sono inserite fra parentesi tonde, mentre nella *Cronaca dell'846* è stato lasciato lo spazio vuoto.

<sup>46</sup> Michele il Siro è l'unico altro a menzionare il luogo, e dice più vagamente che avvenne vicino a Babilonia.

<sup>47</sup> Il testo dell'edizione dice: “fratre dudum memorato Mazlema nomine non dissimili matre progenito”. L'apparato tuttavia registra la variante “non de simili matre”, che rispecchia il dato storico ed è quindi adottata da Hoyland nella sua traduzione (Hoyland 2011, 220).

di un segno nel cielo che preannuncia l'invasione islamica [30] e la costruzione della moschea sulla spianata del Tempio a Gerusalemme [46].

La prima informazione è registrata da Teofane, Michele il Siro e Agapio, che legano tutti il fenomeno ad un terremoto, il quale non è riportato nella *Cronaca di Seert*. Teofane e Michele il Siro dicono che il segno ha la forma di una spada, Agapio parla di una colonna di fuoco, la *Cronaca di Seert* dice che sembrava una lancia. Teofane dice che apparve a sud e si spostò da sud verso nord rimanendo per 30 giorni, in Michele il Siro il segno si estendeva da sud a nord e rimase ugualmente per 30 giorni, Agapio invece dice che si muoveva da est a ovest e da nord a sud per 30 giorni, nella *Cronaca di Seert* leggiamo che era orientato da sud a nord e si estese da est a ovest rimanendo visibile per 35 giorni. Teofane, Michele il Siro e la *Cronaca di Seert* condividono anche la nota finale sul fatto che il segno fu comunemente interpretato quale presagio dell'invasione araba. Si potrebbe essere tentati di vedere in questo comune dettaglio aggiuntivo la prova della derivazione dell'informazione dalla stessa fonte scritta, ma troviamo il medesimo commento associato ad un fenomeno astronomico molto simile nella *Cronaca di Zuqin*, che non si suppone legata al "circuito di Teofilo di Edessa": "Nell'anno 937 le stelle del cielo caddero e lanciavano come frecce verso nord, dando un terribile presagio della disfatta dei Romani e dell'invasione delle loro terre da parte degli Arabi, cosa che effettivamente accadde loro dopo poco, senza ritardo"<sup>48</sup>. Come già detto, Hoyland osserva che questo tipo di notizie poteva facilmente migrare da una cronaca all'altra<sup>49</sup>. E come si è visto nel capitolo precedente, eventi di questo tipo erano registrati nelle liste cronologiche legate agli archivi cittadini o ecclesiastici, liste che circolavano in diverse versioni e venivano utilizzate dai cronisti quale base nella compilazione delle loro cronache<sup>50</sup>. Inoltre, come nel caso del commento sulla politica sanguinaria di Foca, può anche darsi che più fonti abbiano descritto indipendentemente un evento che era stato largamente commentato e discusso dalla gente, e trasformato, nella memoria collettiva, in una profezia *ex eventu*.

L'aneddoto riguardante la costruzione della moschea a Gerusalemme si trova in Teofane, Michele il Siro e nella *Cronaca del 1234*. Secondo Hoyland si tratta dell'unico passo della *Cronaca di Seert* che si possa ascrivere a Teofilo di Edessa con una certa sicurezza, e per conseguenza egli ammette che in quanto unica notizia, non fornisce una base sufficiente per determinare quanto e in che modo la *Cronaca di Seert* abbia usato Teofilo<sup>51</sup>. Alla luce anche di quanto osservato finora, tale notizia non consente

---

<sup>48</sup> *Cronaca di Zuqin*, 150.

<sup>49</sup> Hoyland 2011, 16: "The sign in the sky is a brief entry that is likely to travel easily between chronicles".

<sup>50</sup> Vedi supra, 106–107. Su questo fenomeno in particolare vedi anche 108.

<sup>51</sup> Hoyland 2011, 16: "as a single notice it does not give us a sufficient basis for assessing how much and in what way the *Chronicle of Siirt* used Theophilus".

in realtà di affermare che la *Cronaca di Seert* abbia utilizzato Teofilo. La struttura e i contenuti del racconto sono gli stessi nelle quattro fonti: gli Arabi provano a costruire una moschea sulla spianata del Tempio a Gerusalemme, come ordinato dal califfo ‘Umar; ad ogni tentativo la costruzione crolla; gli ebrei dicono loro che l’edificio continuerà a crollare fino a che non rimuovono la croce che si trova sul Monte degli Ulivi; la croce viene rimossa e la costruzione sta in piedi. Ci sono tuttavia alcune piccole differenze che vale la pena di notare. La *Cronaca di Seert* dice che gli Arabi vogliono costruire una moschea e anche un palazzo, o una cittadella (*qaṣr* – قصر), e Hoyland osserva che il riferimento è probabilmente al complesso che si trova immediatamente al di sotto della moschea al-Aqṣa<sup>52</sup>, la quale sorge nel punto in cui si presume fosse collocata la prima moschea voluta da ‘Umar. Tale dettaglio aggiuntivo tradirebbe dunque una certa conoscenza della prima attività edilizia da parte degli Arabi a Gerusalemme. Curiosamente invece, il cronista anonimo menziona il luogo in cui si cerca di costruire la moschea come il sito della tomba di Salomone, e non del Tempio, il ché tradisce invece una conoscenza nebulosa della Gerusalemme cristiana. Un’altra informazione aggiuntiva presente nella *Cronaca di Seert* è che ‘Umar se ne andò da Gerusalemme dieci giorni dopo la sua conquista e lasciò Mu‘āwiya ibn Abi Sufyān al governo della Siria, che è un’informazione corretta (Mu‘āwiya fu effettivamente nominato da ‘Umar I governatore di Siria), ma collocata in un contesto un po’ bizzarro, come bizzarra è la menzione della Siria quale punto di riferimento geografico per precisare la posizione della croce sul monte degli Ulivi (“la croce collocata in cima al Monte degli Ulivi, di fronte alla Siria”). Infine, laddove Teofane e Michele il Siro concludono con una nota anti-islamica e anti-giudaica, dicendo che in seguito a tale episodio gli Arabi divennero nemici della croce e fecero rimuovere numerose croci in città, la *Cronaca di Seert* dice semplicemente che ‘Umar fu informato dell’accaduto per lettera e ne fu stupefatto.

La coloritura anti-giudaica e anti-islamica fa pensare ad un’origine cristiana dell’aneddoto, ma essa è totalmente svanita nella *Cronaca di Seert*. Invero, le differenze e i dettagli aggiuntivi sopra esposti suggeriscono che il racconto potrebbe essere stato recepito e diffuso anche nella prima tradizione islamica, in particolare in area siriana, e aver raggiunto la *Cronaca di Seert* attraverso tale passaggio intermedio. Il fatto che l’episodio non sia ricordato in nessuna fonte islamica non è un argomento contro tale ipotesi, poiché è ormai assodato che le fonti cristiane conservano tracce di tradizioni islamiche perdute e, come dimostra l’episodio della diserzione di Šahrbaraz, la tradizione islamica a sua volta ha accolto narrazioni provenienti dall’ambito cristiano. Naturalmente si tratta solo di un’ipotesi, per di più difficilmente verificabile, ma vuole essere un’ipotesi che apre un dibattito su frontiere di “intercultural transmission” ancora inesplorate. Essa sembrerà meno improbabile non appena si smetterà di affrontare lo studio di questi esempi di “intercultural transmission” in

---

<sup>52</sup> Hoyland 2011, 127 n. 301.

termini di pura “Quellenforschung”, e si comincerà a contemplare l’idea che le barriere culturali fossero più fluide di quanto pensiamo, grazie anche alla trasmissione orale di informazioni, notizie, racconti, conoscenze.

Un esempio di quanto possa essere fuorviante il ricondurre tutte le somiglianze ad una fonte scritta comune è fornito dal libro di Stephen Shoemaker, *The Death of a Prophet*<sup>53</sup>. Shoemaker individua, sia nelle fonti islamiche che cristiane, passi che fanno implicito o esplicito riferimento alla presenza di Muḥammad durante le prime incursioni arabe in territorio romano. Tale dettaglio è in antitesi con la vulgata islamica, secondo la quale l’espansione in territorio romano e persiano iniziò solamente dopo la morte del Profeta. Attraverso un’attenta analisi delle fonti, Shoemaker mostra come un tale numero di attestazioni indipendenti l’una dall’altra della medesima versione alternativa della storia provi che la tradizione islamica stessa aveva inizialmente prodotto due diverse narrazioni delle prime conquiste. Esse ebbero entrambe ampia circolazione e furono recepite anche da fonti cristiane, ma alla fine una delle due prevalse (o fu fatta prevalere) e oscurò l’altra. Facendo affidamento sulla “teoria di Teofilo di Edessa”, Shoemaker considera la *Cronaca di Seert* fra gli utilizzatori di Teofilo. Sia Michele il Siro che il cronista anonimo del 1234 dicono esplicitamente che Muḥammad dapprima guidò in persona le incursioni in Palestina e che in un secondo momento si stabilì a Yathrib e mandò avanti i suoi uomini senza di lui. Lo stesso dettaglio, espresso più concisamente, si trova anche nella *Cronaca di Seert*, ma si tratta dell’unico elemento che la cronaca condivide con gli altri due testi nel racconto sulla vita di Muḥammad, e la corrispondenza è davvero troppo labile per indicare la provenienza dalla medesima fonte scritta. Nonostante ciò, Shoemaker vi vede la conferma che Dionigi di Tel Maḥrē ha derivato il suo resoconto sulle origini dell’Islam da Teofilo. In realtà, quella della *Cronaca di Seert* è un’ulteriore testimonianza indipendente della tradizione perduta le cui tracce Shoemaker ha fatto riemergere, e rappresenta pertanto un’ulteriore prova a supporto della ricostruzione da lui proposta nel suo fondamentale studio.

## V.5 “Intercultural transmission” fra oralità e scrittura

Pur accogliendo la “teoria di Teofilo di Edessa”, James Howard-Johnston non include le due cronache latine e la *Cronaca di Seert* fra i presunti utilizzatori di Teofilo. Come detto all’inizio del capitolo, egli spiega piuttosto la presenza di resoconti simili nelle due cronache spagnole e nelle altre quattro cronache con una origine ultima in fatti reali, o nel rimaneggiamento di notizie basate su fatti reali. Per quanto riguarda la *Cronaca di Seert*, invece, pur osservando la presenza in essa di episodi coperti anche da Teofilo, non si spinge fino a connettere la cronaca con il “circuito di Teofilo”, ma

---

53 Shoemaker 2012.

dice solo che l'autore (o la sua fonte) ha probabilmente fatto uso di una fonte siro-occidentale<sup>54</sup>. L'esame delle fonti qui proposto conferma la visione di Howard-Johnston e consente di precisarla ulteriormente. Le somiglianze riscontrabili nelle due cronache latine e nella *Cronaca di Seert* si spiegano con la comune origine in quelli che venivano riportati quali fatti reali, ovvero comune origine dagli stessi rami di una memoria storica condivisa. Questi testi non hanno attinto alla medesima fonte scritta dalla quale dipendono gli altri quattro, bensì hanno attinto allo stesso bacino di narrazioni che furono prodotte e inizialmente diffuse in forma orale, e che potevano essere immediatamente, o lontanamente, o per niente affatto basate su eventi realmente accaduti. Pertanto, se guardiamo ad essi in una prospettiva di "Quellenforschung", debbono essere considerati fonti indipendenti. Ma se li guardiamo dal punto di vista della "trasmissione interculturale", essi di fatto condividono il medesimo materiale, benché non attraverso un percorso diretto e tracciabile di trasmissione scritta.

Nel caso di Teofane, Agapio, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*, la cospicua quantità di informazioni condivise e gli estesi passaggi che denotano una corrispondenza pressoché letterale rendono innegabile la provenienza del materiale condiviso da una o più fonti scritte comuni. Come si è visto nei precedenti capitoli, c'è ampio margine di discussione sul numero, la natura, la lingua degli scritti soggiacenti alle quattro cronache e non mancano i casi in cui ricostruire il nucleo originale comune a tutte e quattro non è oggettivamente possibile, tuttavia l'evidenza porta ad una trasmissione scritta di gran parte delle informazioni che esse condividono. Lo stesso non si può dire invece per le due cronache spagnole e per la *Cronaca di Seert*, dove gli elementi condivisi sono passi piuttosto isolati e le somiglianze con i brani corrispondenti negli altri quattro testi non sono mai così estese e così letterali da implicare necessariamente una connessione scritta. Per di più, come ha mostrato il confronto con il *Breviarium* di Niceforo, stralci di corrispondenza pressoché letterale si possono trovare anche laddove nessuna fonte scritta comune può essere concretamente postulata. Presentando i "Theophilus' dependants" nel suo volume, Hoyland puntualizza che usando il termine "dependants" non intende affatto attribuire loro un uso pedissequo della fonte comune, poiché risulta chiaro che tutti l'hanno rivista e riformulata liberamente, abbreviata e arricchita con materiale proveniente da altrove<sup>55</sup>. In particolare, riguardo alla *Cronaca del 741* dice che la presenza di pochi paralleli testuali può essere dovuta al fatto che il cronista latino ha abbreviato pesantemente la fonte siriana, e riguardo alla *Cronaca di Seert* ammette che la maggior parte delle informazioni condivise potrebbe benissimo venire da altre fonti. La "teoria di Teofilo", che dovrebbe offrire la spiegazione più semplice per tutte queste tracce di "trasmissione interculturale", sembra piuttosto complicare il quadro in questo caso. La spiegazione più semplice, per quanto concerne le due cronache spagnole e la *Cronaca di Seert*, è

<sup>54</sup> Howard-Johnston 2010, 325–326 e 433.

<sup>55</sup> Hoyland 2011, 7.

che non ci sia alcuna fonte scritta che le lega al presunto circuito di Teofilo, e che la trasmissione orale di informazioni storiche abbia giocato un ruolo più rilevante di quanto sia stato riconosciuto fin'ora.

Visti gli estesi paralleli che la *Cronaca del 741* e la *Cronaca del 754* mostrano fra di loro, non c'è dubbio che esse siano basate sulla medesima fonte scritta, che doveva contenere i passaggi esaminati sopra e altre informazioni di origine orientale condivise dalle due cronache. Come hanno osservato Roger Collins e, più di recente, Olivia Remie Constable<sup>56</sup>, la rappresentazione positiva dei califfi omayyadi, assieme alla totale assenza di ogni menzione di 'Alì e al riferimento a Mu'āwīya II quale legittimo sovrano, suggeriscono che tale materiale orientale sia di origine siriana. Ma più in là di così non ci si può spingere nella “Quellenforschung”, poiché non c'è modo di appurare quando e dove tale materiale sia stato tradotto in latino, quando e dove sia stato messo per iscritto, né come sia stato concretamente trasmesso dalla Siria alla Spagna. L'ipotesi di una fonte greca scritta in Siria, portata in Spagna e lì tradotta in latino non è più plausibile dell'ipotesi di un autore che abbia scritto direttamente in latino resoconti che gli venivano da informatori orientali. Inoltre, non c'è nulla che induca a supporre che tutto il materiale orientale abbia raggiunto la Spagna in un unico blocco. Le storie epiche concernenti le gesta di Eraclio potevano essersi diffuse per il Mediterraneo fin dal VII secolo, ed erano forse già raccontate anche in latino al tempo in cui le due cronache spagnole furono composte. D'altra parte, non c'è ragione di escludere che i racconti prodotti dalla prima storiografia islamica durante il califfato siriano degli Omayyadi circolassero in tutti i territori sotto il controllo musulmano, e dal momento che l'Africa del Nord era interamente sotto il controllo musulmano all'inizio dell'VIII secolo, le narrazioni di origine islamica che si trovano nelle due cronache potrebbero aver trovato forma scritta ovunque fra la Siria e Gibilterra<sup>57</sup>.

È ugualmente impossibile dire quando il materiale preso in esame nel corso del capitolo abbia trovato la forma scritta con la quale è attestato nella *Cronaca di Seert*. Naturalmente, enfatizzando l'importanza della trasmissione orale non voglio sostenere che l'autore della cronaca abbia ricevuto tutte le narrazioni di cui sopra da fonti orali nel tardo X secolo. Deve averle trovate nelle fonti che ha utilizzato, ma l'analisi dei passaggi indica che non c'è modo di dimostrare, e soprattutto non c'è alcuna necessità di ritenere, che egli abbia attinto direttamente o indirettamente a Teofilo di Edessa. E non si può nemmeno provare che tutti i passi che trovano corrispondenza negli altri testi gli derivino dalla stessa fonte, né che abbiano raggiunto la *Cronaca di Seert* solo attraverso intermediari cristiani.

---

<sup>56</sup> Collins 1989, 56; Constable 2010, 109–115.

<sup>57</sup> Collins infatti ipotizzava due diverse fonti per le storie leggendarie riguardanti Eraclio (derivanti da una fonte condivisa anche da Teofane) e per le informazioni sui sovrani musulmani (derivanti da una sorta di *Historia Araborum* strutturata in base agli anni di regno e scritta in Spagna o in Nord Africa), cf. Collins 1989, 56–57.

Come si è detto sopra, non ci sono dubbi sul fatto che le corrispondenze più marcate fra Teofane, Agapio, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* si spieghino con l'utilizzo (diretto o mediato) di una (o più d'una) medesima fonte scritta. Tuttavia, l'analisi del materiale che le quattro cronache condividono ha messo in luce tutte le innegabili difficoltà che si incontrano nel distillare quello che è il materiale realmente condiviso e risalente ad una medesima fonte, separarlo dalle aggiunte apportate dai diversi utilizzatori, individuare le rielaborazioni a cui è stato sottoposto e distinguere i passi provenienti da una fonte comune da quelle che invece potrebbero essere attestazioni indipendenti della stessa informazione. La dimensione dell'oralità aggiunge a tale quadro infinite altre sfumature, che da un lato lo complicano ulteriormente, dall'altro possono in alcuni casi contribuire a discernere l'origine delle informazioni nei quattro testi.

Ad esempio, dalle narrazioni popolari su Eraclio potrebbero venire l'episodio della conversione dell'ebreo Beniamino a Gerusalemme, di cui si è parlato<sup>58</sup>, e un altro passo della *Cronografia* che non trova corrispondenza né nelle cronache siriane né altrove, in cui si dice che il re dell'India inviò in dono ad Eraclio perle e pietre preziose per congratularsi della sua vittoria sui Persiani<sup>59</sup>. Ma anche la narrazione della duplice spedizione di Eraclio e Niceta e quella della diserzione di Šahrbaraz, che rappresentano due punti di corrispondenza piuttosto isolati, o il ritiro di Eraclio dalla Siria, con le significative differenze che si sono viste sopra, potrebbero essere giunti ai quattro testi per vie diverse. Si è visto infatti come le corrispondenze più serrate fra la *Cronografia* e le altre tre cronache inizino da dopo la conquista araba della Siria e come per la campagna persiana di Eraclio Teofane attinga per lo più a una fonte costantinopolitana. Non si può escludere che tale fonte costantinopolitana e la fonte attestata in Agapio, Michele e il cronista anonimo del 1234 abbiano raccolto entrambe materiale derivante dalle narrazioni orali su Eraclio. Altri due esempi di notizie che molto probabilmente hanno alle spalle una circolazione orale, e si presentano nelle quattro cronache con differenze che fanno pensare ad una registrazione indipendente, sono la storia del siriano che dice di essere il Messia e inganna gli ebrei [150] e quella del prigioniero che si spaccia per il figlio di Giustiniano II [173]. Nel primo caso, il fatto che l'aneddoto avesse ampia circolazione, probabilmente anche orale, è confermato dalla sua presenza nella *Cronaca di Zuqnin*, che ne riporta una versione molto più estesa e dettagliata, collocandolo sotto il regno di Hishām, invece che di Yazīd II.

---

<sup>58</sup> Vedi supra, 112.

<sup>59</sup> Teofane, 335 (AM 6123).

## Conclusioni

Prima di proporre delle conclusioni è opportuno riprendere le fila di ciò che è emerso dall'analisi dei testi condotta nei precedenti capitoli.

Lo studio del materiale condiviso da Teofane, Agapio, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* ha messo in luce che le corrispondenze più significative, estese e letterali fra tutti e quattro i testi si riscontrano in passi che riportano eventi riguardanti l'impero bizantino e sono concentrati nel periodo che va da dopo la battaglia sul fiume Yarmuk al ritorno di Giustiniano II al potere. Tali passi presentano chiari segni di derivazione da una fonte scritta in greco ma in contesto orientale, esposta all'influenza diretta di fonti arabe (scritte o orali). I punti di contatto nelle parti che precedono e seguono sono più rarefatti e difficili da valutare, anche perché talora Teofane integra con le proprie fonti costantinopolitane (come nel caso delle guerre persiane di Eraclio, o le vicende di Giustiniano II stesso e l'assedio di Costantinopoli del 718), talora sono gli altri tre testi ad avere a disposizione altre informazioni, per lo più dalla tradizione araba (ad esempio per i primi scontri fra Romani e Arabi in Palestina e Siria o per lo stesso assedio di Costantinopoli). Tuttavia, tracce di un substrato greco dietro al siriano si trovano anche in punti successivi (come per il colpo di stato di Artabasto), e ciò porta a supporre vi sia del materiale greco comune riguardante l'impero anche per l'VIII secolo, del quale però Teofane ha fatto un uso più ridotto. In tutto questo, il greco della *Cronografia* non presenta segni di una traduzione del materiale condiviso dal siriano, cosa che porta a concludere che Teofane abbia avuto accesso diretto al materiale greco.

Le corrispondenze fra i quattro testi nelle informazioni che riguardano strettamente l'ambito islamico sono più problematiche. Il materiale islamico che la *Cronografia* presenta per il VII secolo non è molto consistente e include talora informazioni chiaramente provenienti da fonti diverse (come per la vita di Muḥammad e la guerra fra 'Alī e Mu'āwiya). Teofane è spesso molto più sintetico degli altri tre e non si trovano in nessun punto le strette corrispondenze riscontrabili nei passaggi che vedono coinvolto l'impero. Nell'VIII secolo vi sono narrazioni più estese e corpose riguardanti il califfato, in particolare a partire dall'ascesa al trono di Marwān II e poi con la rivoluzione abbaside, ma esse presentano, rispetto ai resoconti che si trovano in Agapio e nelle due cronache siriane, differenze tali da non lasciar presumere l'utilizzo di una stessa fonte. Riguardo al materiale islamico condiviso per il VII secolo, è impossibile dire se sia Teofane a comprimere notevolmente le informazioni della fonte comune o se siano gli altri ad arricchirle e integrarle. Vista la scarsità di notizie di cui Teofane dispone per alcune annate (in particolare sotto il regno di Costante II e Costantino IV) e visto che non si faceva problemi ad includere anche narrazioni piuttosto estese riguardanti le dinamiche interne del califfato (come dimostrano quelle riportate nell'VIII secolo), si può forse supporre che le notizie succinte da lui riportate siano tutto ciò che ha trovato nella fonte comune, e che siano stati invece gli altri tre utilizzatori ad incrementarle con altro materiale. Si tratta di una considerazione

che naturalmente non dirime la questione. Tuttavia consente di delineare un quadro piuttosto coerente: ipotizzando che anche il materiale islamico venga dalla medesima fonte greca da cui provengono le narrazioni che denotano i livelli di corrispondenza più elevati (dunque una fonte greca orientale che conteneva anche informazioni sul califfato, ma meno ricche e precise), le differenze riscontrabili si spiegherebbero facilmente con la scelta, da parte degli altri utilizzatori, di integrarlo o anche sostituirlo con materiale migliore che avevano a disposizione.

Detto ciò, diventa difficile anche stabilire quali delle informazioni di cui solo Teofane dispone siano delle aggiunte apportate alla fonte comune e quali siano invece informazioni scartate dagli altri utilizzatori. Si è visto infine come il quadro sia notevolmente complicato da altri due fattori, che vanno necessariamente presi in considerazione: la circolazione di liste cronologiche contenenti dati quali morti e successioni, fenomeni naturali, calamità, invasioni, brevi cronologie che esistevano in varie versioni e fungevano da base per la composizione di cronache più ampie; e la trasmissione orale di nuclei narrativi attraverso i confini linguistici e religiosi, e pertanto la possibile registrazione indipendente delle medesime informazioni.

Risulta chiaro che la teoria di Teofilo di Edessa richiede di essere rivista alla luce di quanto emerso da questo studio. Il grafo che spiega le corrispondenze fra la *Cronografia*, il *Kitāb al-'unwān*, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* con una fonte siriana comune che andava fino al 750, di cui Teofane avrebbe utilizzato una traduzione greca integrata e continuata fino al 780, non collima infatti con l'evidenza offerta dai testi. Il primo grosso ostacolo all'identificazione della fonte comune con Teofilo è la diversa versione che Teofane riporta dei fatti legati all'ascesa al potere degli Abbasidi, poiché il resoconto della rivoluzione abbaside in Agapio e nella *Cronaca del 1234* rappresenta l'unico materiale che si possa in tutta certezza ascrivere a Teofilo di Edessa. Per spiegare perché il presunto traduttore-continuatore greco di Teofilo abbia rimpiazzato tale porzione del testo che stava traducendo con informazioni prese altrove, si deve necessariamente pensare che non fosse un traduttore-continuatore, bensì un autore che selezionava le proprie fonti, e che Teofilo fosse solo una di esse. Nonostante possa sembrare solo un modo leggermente diverso di vedere la stessa cosa, si tratta in realtà di una differenza fondamentale, alla quale si aggiunge poi un altro elemento, ovvero il fatto che una parte considerevole del materiale condiviso sembra provenire in ultima istanza da una fonte greca, alla quale Teofane deve aver avuto accesso diretto, non essendovi nulla che supporti l'ipotesi di un doppio passaggio dal greco al siriano e dal siriano al greco (ma essendovi anzi numerosi aspetti che lo rendono quanto mai improbabile). Se anche si vuole pensare che Teofilo abbia avuto accesso ad una fonte greca, bisogna comunque sganciare Teofane da Teofilo. Lo *stemma fontium* va ridisegnato.

Si possono delineare alcuni scenari alternativi, tutti ugualmente plausibili e compatibili con l'evidenza fornita dall'analisi dei testi.

Una prima ipotesi da prendere in considerazione è quella suggerita da Hoyland nell'introduzione al suo volume *Theophilus of Edessa's Chronicle*, ovvero che Teofane

e Teofilo condividano una fonte greca che arrivava fino alla terza guerra civile islamica o alla rivoluzione abbaside<sup>1</sup>. Teofilo avrebbe riprodotto tale fonte fedelmente soprattutto per le informazioni di ambito bizantino, integrando o sostituendo le informazioni concernenti l'ambito islamico con altro materiale che aveva a disposizione, e proseguendo poi con il proprio resoconto personale della rivoluzione abbaside. Il materiale orientale di cui Teofane dispone dalla terza guerra civile islamica in poi potrebbe invece essere stato raccolto da Giorgio Sincello, il quale avrebbe anche portato la fonte greca orientale a Costantinopoli. Dal momento che non sappiamo quando Teofilo abbia composto la sua opera, né fino a dove essa arrivasse, si può anche pensare che la fonte greca orientale andasse direttamente fino al 780 e che Teofilo abbia smesso di utilizzarla laddove poteva cominciare a supplire con la propria esperienza personale.

Vi è poi una sconda possibile ricostruzione, più ardita. L'idea che l'opera stessa di Teofilo fosse scritta in greco non è stata finora presa in considerazione da nessuno. Di Teofilo ci sono giunti trattati astrologici in greco<sup>2</sup>, sappiamo che tradusse Omero, Aristotele e Galeno in siriano e chiamò suo figlio Deucalione, pertanto non sarebbe affatto inverosimile pensare che possa aver scritto anche la sua opera storica in greco, se non fosse per il fatto che Bar Hebraeus gli attribuisce espressamente una cronaca in siriano<sup>3</sup>. Una soluzione estremamente ingegnosa ed economica, che risolve numerosi dei problemi lasciati aperti dalla teoria classica di Teofilo di Edessa, limitando al contempo il moltiplicarsi di fonti fantasma, consiste nell'attribuire a Teofilo stesso tanto la fonte comune greca che la traduzione siriana<sup>4</sup>, effettuata da lui o da qualcuno sotto la sua direzione. Questa ricostruzione, tuttavia, si scontra ugualmente con lo scoglio del resoconto della rivoluzione abbaside. Anche ipotizzando che Teofilo abbia modificato la propria opera nel tradurla dal greco al siriano, il resoconto della rivoluzione abbaside che si legge in Agapio e nella *Cronaca del 1234* difficilmente può essere considerato una versione riveduta e corretta di quello della *Cronografia*. Inoltre anche le varie discrepanze riscontrate fra Teofane e le altre tre cronache nel materiale islamico del VII secolo pongono delle difficoltà. Perché questa teoria regga, bisognerebbe dunque pensare che Teofilo abbia scritto una prima versione in greco, che arrivava più o meno fino alla terza guerra civile islamica, e l'abbia in un secondo momento tradotta, arricchita e continuata in siriano. E il materiale orientale successivo alla terza guerra civile islamica nella *Cronografia* va comunque attribuito ad un'altra fonte greca orientale portata forse a Costantinopoli da Giorgio Sincello, se non a Giorgio stesso.

---

<sup>1</sup> Hoyland 2011, 24–25.

<sup>2</sup> Tali trattati sono tuttora inediti, ma Franz Cumont ha pubblicato i proemi di due di essi, entrambi dedicati al figlio Deucalione, cf. CCAG, V.1, 229–238. Cf. ODB, sub voce “Theophilos of Edessa”.

<sup>3</sup> Vedi capitolo primo, 33. Sulla vita e le opere di Teofilo cf. Hoyland 2011, 6–7.

<sup>4</sup> Tale ricostruzione mi è stata proposta da Constantin Zuckerman, che la ritiene essere in assoluto la più plausibile. Ringrazio il Prof. Zuckerman per aver condiviso con me la sua idea, consentendomi di farvi qui riferimento.

Infine, un'ipotesi che finora è sempre stata scartata, sulla base della presunta scarsità di fonti per il periodo in questione, è che le somiglianze fra i nostri quattro testi si spieghino con l'utilizzo di più fonti comuni, fra le quali poteva esserci anche Teofilo. Tuttavia non bisogna necessariamente pensare che fossero tutte opere storiche nel vero senso della parola. Il ricorso alle stesse liste cronologiche, o a varianti molto simili, può aver fornito la scansione di base degli eventi e spiegare quindi la presenza di sequenze pressoché identiche nei quattro testi. Le narrazioni più estese che rimpolpano l'impalcatura annalistica provengono da una fonte greca orientale concentrata piuttosto su materiale bizantino, al quale si aggiunge materiale islamico di varia provenienza, anche orale. A fare uso di tale composizione di fonti possono essere stati la fonte orientale di Teofane e Teofilo, o Giorgio Sincello e Teofilo, o, al posto di Teofilo, Dionigi e Agapio indipendentemente, che poi avrebbero anche usato Teofilo per il resoconto della rivoluzione abbaside.

Senza dubbio l'ultimo scenario sembrerà il più inverosimile e indimostrabile. Tuttavia ribadisco che, sulla base di quanto si può dedurre dai testi stessi, nessuna delle ricostruzioni alternative profilate è più probabile delle altre. L'impossibilità di sostituire il grafo di Conrad con un altro *stemma fontium* è data anche da un fattore che la "teoria del circuito di Teofilo di Edessa" non prende nella dovuta considerazione, ovvero l'eventualità di contatti orizzontali fra i presunti utilizzatori di Teofilo. Le prove fornite dalle nostre quattro fonti sarebbero infatti pesantemente inquinate nel caso in cui:

- a) Agapio avesse avuto a disposizione Dionigi;
  - b) Agapio avesse avuto a disposizione la fonte orientale di Teofane (o Giorgio Sincello, o il materiale raccolto da Giorgio Sincello) o la *Cronografia* stessa;
  - c) Dionigi avesse avuto a disposizione la fonte orientale di Teofane (o Giorgio Sincello, o il materiale raccolto da Giorgio Sincello) o la *Cronografia* stessa;
  - d) Michele il Siro e/o il cronista anonimo del 1234 avessero avuto a disposizione la fonte orientale di Teofane (o Giorgio Sincello, o il materiale raccolto da Giorgio Sincello) o la *Cronografia* stessa;
- 3) Michele il Siro e/o il cronista anonimo del 1234 avessero avuto a disposizione il *Kitāb al-'unwān* di Agapio.

Le eventualità appena elencate sono tutte ugualmente inverificabili ma anche ugualmente probabili, e non si può non tenerne conto nel momento in cui si cerca di tracciare i rapporti fra queste fonti. Basta ricordare il già menzionato passo della cronaca di Michele il Siro in cui si fa riferimento ad un autore calcedonese che esternò grande odio verso l'imperatore Niceforo I<sup>5</sup>, commento che potrebbe venire da Dionigi o da Michele stesso, e che si addice perfettamente a Teofane.

A conclusione di questo studio, pertanto, non proporrò un nuovo circuito con cui sostituire il "circuito di Teofilo di Edessa", per il semplice motivo che l'idea stessa di

---

<sup>5</sup> Michele il Siro, 489. Vedi supra, 32.

circuito è di per sé fuorviante. Essa comporta inevitabilmente una rappresentazione troppo rigida e schematica, dà all'immagine una nitidezza che le fonti in realtà non ci permettono di ottenere e, per quante caute premesse si facciano, finisce col suggerire involontariamente che i passaggi di materiale siano avvenuti in maniera monodirezionale, sterile e priva di contaminazioni.

A causa della scarsità di fonti contemporanee preservate, lo studio della circolazione della conoscenza storica nel vicino oriente fra VII e VIII secolo è un compito quanto mai delicato. Bisogna cercare di mantenere un equilibrio fra il moltiplicare fonti ipotetiche e il ricondurre tutto alle poche fonti perdute di cui siamo a conoscenza, poiché entrambe le tendenze rischiano di produrre una rappresentazione falsata. Come si è visto in particolare nell'ultimo capitolo, un aspetto che finora non ha ricevuto sufficiente attenzione è il ruolo della dimensione orale nella produzione, circolazione e trasformazione delle informazioni storiche, accanto alla trasmissione scritta. L'analisi condotta invita a prendere in maggior considerazione l'interazione fra tradizione orale e tradizione scritta e porta alla conclusione che le più o meno strette somiglianze fra tutti i testi presi in esame non si possono spiegare solo tracciando una mappa della circolazione di materiale scritto. Essa invita anche a considerare come più fluidi i confini religiosi, linguistici e culturali che le informazioni dovevano attraversare. Il passaggio diretto di informazioni dalla sfera arabofona a quella grecofona è chiaramente attestato nella *Cronografia*, e l'idea che ci debba per forza di cose essere un intermediario siriano fra l'arabo e il greco deve essere definitivamente messa da parte.

Attestazioni di contatti fra arabo e greco di altra natura, in altri svariati contesti, non fanno certo difetto. È bene ricordare, innanzitutto, che nelle province orientali dell'impero vi era già familiarità con la lingua araba, prima ancora che sopraggiungesse l'Islam, per via dei frequenti contatti con i cosiddetti “regnicuscinetto” arabo-cristiani e per la presenza, ormai accertata, di gruppi stanziali di etnia araba in Palestina, Siria e Mesopotamia del nord<sup>6</sup>. Con l'imporsi del dominio musulmano in gran parte dei territori orientali dell'impero, il primo ovvio punto di contatto fra greco e arabo si ebbe nell'amministrazione: è cosa nota l'iniziale continuità fra l'apparato amministrativo bizantino e quello omayyade, incarnata di fatto dai funzionari cristiani al servizio dei califfi, che tenevano i registri pubblici in greco<sup>7</sup>. Attestazioni concrete e dirette di questo bilinguismo burocratico si trovano nelle testimonianze documentarie papiracee<sup>8</sup>, ma esso si riflette anche nella

---

6 Cfr. Shboul/Walmsley 1998, 306–312; Jeffreys 1986. Lo studio approfondito dei rapporti fra l'impero romano (e poi bizantino) con le popolazioni arabe si deve a Glen Bowersock per il periodo fino a Costantino (cf. Bowersock 1983) e per i secoli successivi a Irfan Shahid (cf. Shahid 1984a, 1984b, 1989, 2002).

7 Un fatto al quale si trovano riferimenti anche nelle nostre quattro fonti, si vedano ad esempio i passi [133] e [220].

8 Cf. Morelli 2010.

terminologia<sup>9</sup>. Le comunicazioni fra Arabi e Greci non dovevano certo limitarsi all'ambito ufficiale e amministrativo. Un momento cruciale di incontro/scontro fra le due sfere linguistiche si ebbe con il processo di islamizzazione della società e della vita pubblica avviato dal califfo 'Abd-al-Malik (685–705) e proseguito da Walid I, suo figlio e successore (705–715). Le reazioni della componente cristiana della popolazione a questa operazione, e i suoi effetti sulla quotidiana convivenza civile fra cristiani e musulmani, si trovano riflessi in una serie di testi agiografici che narrano le sorti dei cosiddetti “neomartiri”<sup>10</sup>. Questi scritti sono germogliati tutti in ambito palestinese e circolavano spesso in più lingue (greco, arabo, georgiano, siriano); nonostante siano nella maggior parte dei casi più tardi (IX secolo) e la storicità dei loro contenuti vada considerata con molta cautela, costituiscono comunque un osservatorio d'eccezione per comprendere quali fossero i rapporti fra cristiani e musulmani nell'VIII secolo e come si configurasse il fenomeno delle conversioni davanti a questa prima imposizione dall'alto della cultura islamica, fenomeno che si rivela inaspettatamente biunivoco. In molte di queste storie, infatti, i “neomartiri” sono tali in quanto apostati dall'Islam o cristiani convertiti all'Islam e tornati poi nell'alveo del cristianesimo. Vien da sé che esse sono fonte di preziosi indizi anche per quanto riguarda le dinamiche linguistiche e in particolare rivelano che l'arabo divenne presto una lingua di comunicazione religiosa<sup>11</sup>. Insomma, in queste zone periferiche, veri e propri crogioli linguistici, di cui Gerusalemme e i monasteri del deserto circostante sono il più vivido esempio, l'arabo era penetrato nei vari strati della società e si era addentrato negli interscambi religiosi già molto prima che avvenisse il suo definitivo subentro al greco, al siriano, all'aramaico, quale lingua d'uso, lingua letteraria e lingua liturgica. Questa constatazione per quanto riguarda le zone sotto il dominio musulmano forse non desta sorpresa. Tuttavia non si può presumere che il confine con l'impero fosse linguisticamente impermeabile e che dall'altra parte l'arabo fosse una lingua totalmente sconosciuta. Riconsideriamo l'ormai noto episodio del cubicolario Andrea [80]. Si è visto come il cronista anonimo del 1234 specificò che Andrea parla al suo connazionale nella loro lingua, in greco. Si è ipotizzato che tale precisazione sia funzionale a spiegare la presenza della trascrizione del termine greco οὐδέτερος nella risposta di Sergio<sup>12</sup>, tuttavia essa lascia anche intendere che i precedenti scambi, sia dei due fra

<sup>9</sup> Ad esempio nel prestito arabo ἀμηρᾶς, dall'arabo *amīr* (أمير), o nel reimpiego dei due termini σύμβουλος e πρωτοσύμβουλος per indicare rispettivamente i governatori di provincia, intesi originariamente quali consiglieri del califfo, e il califfo stesso quale primo fra essi.

<sup>10</sup> Cf. Griffith 1998.

<sup>11</sup> Griffith 1998, 201: “... this circumstance calls the readers's attention to the fact that in the Melkite milieu of these narratives, even in those composed originally in Greek, the Arabic language itself served as a vehicle whereby Christianity became a religious option for searching Muslims in a way which was not the case in communities where Greek alone, or Syriac or Coptic were the ecclesiastical languages”.

<sup>12</sup> Vedi capitolo secondo, 54.

loro che con il califfo, si erano svolti in arabo. Inoltre, la frase di congedo di Andrea a Mu'āwiya<sup>13</sup> incorpora una formula ricorrente nel linguaggio della diplomazia islamica contenente echi coranici che hanno portato Yuval ad ipotizzare che dietro vi fosse un interprete greco ben aggiornato sulle locuzioni correnti dell'altra lingua<sup>14</sup>. Si sa che gli interpreti in scene di questo tipo sono sempre personaggi invisibili, ci sono ma non se ne fa menzione. Tuttavia, che Andrea e Sergio sapessero l'arabo o che ci fosse di mezzo un interprete poco cambia: gli interpreti dovevano essere persone di una certa cultura per tradurre colloqui diplomatici fra alte sfere, e, come suggerisce Yuval, dovevano essere greci con buona conoscenza dell'arabo, non viceversa. Di fatto questo episodio conferma la presenza in ambito bizantino di individui alfabetizzati che padroneggiavano tanto il greco che l'arabo e quindi potenziali tramiti per lo scambio di informazioni fra queste due lingue.

Studiare la circolazione della conoscenza storica in termini di “trasmissione interculturale” è un'idea pionieristica<sup>15</sup>, ma il potenziale di tale approccio è stato sminuito dalla sua applicazione meccanica a fonti scritte soltanto. Ciò è dovuto comprensibilmente al fatto che le fonti scritte sono le sole che ci rimangono, e i percorsi di trasmissione scritta sono gli unici che possiamo sperare (o illuderci) di ricostruire, mentre quello che è accaduto a livello orale rimarrà sempre molto più difficile, se non impossibile, da determinare e verificare. Tuttavia, in conseguenza di questo gli studi prodotti fino ad ora, pur dimostrando che la conoscenza storica varcava le barriere linguistiche e religiose nel vicino oriente del VII–VIII secolo, hanno anche dato l'erronea impressione che ciò accadesse in modo piuttosto controllato, tramite concatenazioni di fonti scritte che venivano copiate, citate, tradotte, ampliate. L'idea che le narrazioni scritte, o certe loro componenti, possano essere passate oralmente da una lingua all'altra e da un contesto religioso all'altro, prima di essere messe per iscritto nella forma in cui le leggiamo ora non è mai stata presa in considerazione, o se sì, è stata presa in considerazione a livello puramente teorico e poi di fatto lasciata da parte.

Inoltre, lo stesso parlare di trasmissione orale in contrapposizione alla trasmissione scritta è una semplificazione che allontana dal reale, in quanto fra questi due poli vi sono una serie di modalità intermedie di contatto e di passaggio delle informazioni da una fonte all'altra. Dietro al testo scritto che ci compare davanti agli occhi potrebbe infatti esserci:

- a) una fonte scritta copiata parola per parola;
- b) una fonte scritta riassunta;

---

**13** “Ma senza curarci di te cerchiamo rifugio in Dio, poiché è più potente di te nel difendere i Romani, e in lui riponiamo le speranze”.

**14** Yuval 1973. Cf. anche Lillie 2008, 232 e Brandes 2009, 324–325. Di diverso avviso Hoyland 2011, 154 n. 393.

**15** L'espressione “intercultural transmission” è stata applicata a questo contesto per la prima volta da Lawrence Conrad, cf. Conrad 1990.

- c) una fonte scritta dalla lettura della quale si sono presi degli appunti;
- d) una fonte scritta che è stata letta e poi ripresa a memoria in un secondo momento;
- e) una comunicazione orale, che a sua volta viene da altre comunicazioni orali, o anche dalla lettura di una fonte scritta.

A queste variabili vanno aggiunti naturalmente anche gli interventi volontari sul materiale recepito e le modifiche accidentali dei dati, dovute a danni o errori nella trasmissione manoscritta (quelle che molto spesso colpiscono numeri e date). Tutto ciò fa sì che stabilire i rapporti fra le fonti sia talora difficile anche quando si lavora su testi pervenuti, come conferma il dibattito tuttora aperto sulle modalità di utilizzo delle fonti da parte di Teofane e sull'attribuzione allo stesso del titolo di "autore" o "compilatore". A maggior ragione, quando sono implicati uno o più passaggi tramite fonti che non ci sono pervenute, bisogna inevitabilmente rassegnarsi a non poter produrre una ricostruzione netta di come le informazioni siano giunte alla destinazione finale. E torno a ricordare che quella di Teofilo di Edessa è un'opera perduta, della quale non sappiamo che caratteristiche avesse, che estensione avesse, né di preciso quando sia stata scritta.

Le considerazioni qui proposte sembrano condurre ad un'*impasse*, nella quale nulla si può dire di concreto e certo sui rapporti fra Teofane, Agapio, Michele il Siro e la *Cronaca del 1234*. E invece, proprio da tali considerazioni emerge un'ulteriore possibile ricostruzione alternativa. In un contributo sulle due recenti edizioni dei frammenti attribuiti a Giovanni di Antiochia, Peter Van Nuffelen ha avanzato l'ipotesi che alcune opere della storiografia bizantina potessero circolare quali "living texts", ovvero essere rielaborate, accresciute, modificate da successivi lettori, utilizzatori e copisti senza necessariamente venire poi trasmesse quali opere diverse o attribuite ad altro autore<sup>16</sup>. L'evidenza fornita dal materiale condiviso dalle nostre quattro cronache è perfettamente compatibile con lo scenario prospettato da Van Nuffelen: se in base ad un criterio di economicità si vuole ritenere che questi quattro testi condividano un'unica fonte comune, a prescindere dalla sua identificazione tale fonte andrà pensata proprio quale un "living text" o un "testo aperto", evolutosi in diverse versioni estese e arricchite che sono alla base tanto delle somiglianze quanto delle differenze riscontrabili negli utilizzatori finali. Va da sé che ogni sforzo di identificazione, e ancor più di ricostruzione, dell' "Urtext" è destinato a produrre mere speculazioni ipotetiche, sulle quali niente altro si potrà costruire. Tuttavia, introdurre la categoria di "living text" nel quadro della produzione storiografica fra VII e VIII secolo porta ad un arricchimento della ricerca in materia e indica un nuovo percorso di indagine, non decreta certo l'arresto della ricerca stessa.

Un'altra conclusione che emerge dai risultati di questo studio è che la scarsità di fonti in lingua greca preservate non riflette necessariamente una scarsità di produzione. La teoria del "circuito di Teofilo di Edessa" ha sganciato la questione delle

---

16 Van Nuffelen 2012.

fonti orientali della *Cronografia* da un altro ambito di ricerca, relativamente recente e ancora poco battuto, che promette però risultati importanti: ovvero quello degli studi sulla continuità della produzione culturale greca nelle aree di provincia durante il “letargo” della capitale. Avviato dalla pubblicazione postuma di Robert P. Blake, *La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle*<sup>17</sup>, il discorso sulla vivacità della letteratura greca in Siria-Palestina in questo periodo si è arricchito negli anni '80 e '90 di fondamentali contributi, quali quelli di Cyril Mango e Guglielmo Cavallo<sup>18</sup>. Entrambi hanno raccolto un cospicuo numero di informazioni che contribuiscono a delineare un contesto culturale tutt'altro che sterile e inattivo. Si tratta per lo più di testimonianze indirette, un quadro ricostruito sulla base di ciò che si desume dai testi agiografici, di quanto sappiamo sui personaggi che compongono la prosopografia intellettuale di questo periodo e di quanto lasciano intuire – pur nella totale oscurità che li circonda – testi quali i *Sacra parallela* e la cosiddetta *Collezione filosofica*. I due hanno dato le prime pennellate di un quadro che è tutto da riempire, perché, come chiosa Mango, “all this activity could not have taken place in a vacuum”<sup>19</sup>.

Lo sguardo dei due studiosi si è rivolto soprattutto all'aspetto dell'erudizione, dell'insegnamento, della produzione e circolazione libraria<sup>20</sup>, hanno investigato insomma la continuità del “premier humanisme byzantin” di Paul Lemerle<sup>21</sup>. I percorsi più innovativi della letteratura greca di VII e VIII secolo sono stati invece portati all'attenzione di storici e bizantinisti da Averil Cameron<sup>22</sup>. La studiosa denuncia la presenza di una grande quantità di testi che non vengono presi in considerazione, perché non compaiono in edizioni moderne, ma soprattutto perché sono opere di matrice teologica, prodotte e utilizzate in ambito religioso. Nella produzione letteraria in lingua greca di questi due secoli, i generi cosiddetti “classici” subiscono un'evidente flessione e si deve pertanto guardare a composizioni di altra natura: l'omiletica, i trattati teologici, dispute in versi e in forma dialogica, *quaestiones-et-responsiones*, lettere, florilegi, racconti agiografici e storie di miracoli. Nell'avvicinarsi a questo *corpus* letterario “orientale” non si possono applicare i criteri comunemente utilizzati per la letteratura bizantina, in particolare perde senso la distinzione fra “Hochsprache”

---

17 Blake 1965.

18 Mango 1988, Cavallo 1995a e 1995b.

19 Mango 1988, 150. Per una trattazione più estesa e approfondita degli autori e dei testi di questi due secoli si veda Kazhdan 1999: nonostante nell'introduzione Kazhdan dia una tradizionale rappresentazione a tinte fosche della “Dark Age”, non mancano nella sua trattazione figure e testi importanti anche per il periodo a cavallo fra VII e VIII secolo, che confermano la preponderanza dell'elemento orientale rispetto a quello costantinopolitano.

20 A questo proposito lamentavano entrambi l'assenza, all'epoca, di uno studio sistematico delle rimanenze manoscritte. Tale studio è apparso poco dopo e si deve Edoardo Crisci (Crisci 1996).

21 Lemerle 1971. Mango 1988, 149: “It is as a complement to that excellent book that my comments are intended”.

22 Cameron 1992 e 2006.

e “Volkssprache”: questi testi religiosi, scritti per lo più in un idioma d’uso, possono anche raggiungere elevati livelli di lingua e stile, pur senza la patina atticizzante tipica della letteratura “alta” secolare, che in questo contesto è totalmente assente. Ma soprattutto non si possono tracciare in questo periodo e in queste zone periferiche confini netti fra lingue, culture, religioni e “loyalties”, né si possono istituire associazioni automatiche fra tali aspetti. In pratica non è detto che chi scriveva in greco fosse un bizantino calcedonese fedele all’imperatore, così come chi scriveva in siriano poteva essere tanto miafisita che monotelita che melchita, e sentirsi cittadino dell’impero o del califfato, o di nessuno dei due. La situazione è resa ancora più magmatica dalla facilità con cui i testi venivano tradotti e dal fatto che uno stesso autore scriveva talvolta in più lingue. E da questo sostrato di variegata promiscuità linguistica l’arabo – presente già da prima – emerge e si sovrappone quale nuova lingua del potere politico<sup>23</sup>.

Nel saggio del 1992 la Cameron propone anche alcune osservazioni sulla storiografia: pur concordando con quanto dice Michael Whitby, nello stesso volume, sull’innegabile interruzione della storiografia secolare nelle sue forme usuali e le cause che la determinarono<sup>24</sup>, la Cameron sostiene che vi fu comunque una continuità nella scrittura storica, continuità che va ricercata e individuata al di là del mutamento dei generi e dei contenuti e prendendo in considerazione anche la presenza di materiale storico in testi non strettamente storiografici<sup>25</sup>. Infine la studiosa focalizza un altro importante aspetto della produzione letteraria di questo periodo, confermato dai risultati di questo studio, ovvero il forte peso della dimensione orale, la quale lascia evidenti tracce in molte tipologie di scritti<sup>26</sup>. Merita di essere menzionato anche il saggio di Daniel J. Sahas, intitolato “Cultural interaction during the Umayyad period: the “circle” of John of Damascus”<sup>27</sup>, nel quale l’autore compie un ulteriore passo avanti in questo filone di ricerca, sondando i legami che univano le varie figure menzionate negli studi di cui sopra e cercando di ricostruire quello che egli ritiene fosse, se non una scuola, certo un “circolo intellettuale” e, di fatto, il polo di produzione di cultura più fertile di quel periodo.

Da queste ricognizioni iniziali, che contengono un implicito incoraggiamento alla prosecuzione degli “scavi”, sono già chiari i siti di maggiore interesse. Innanzitutto la Palestina, in particolare Gerusalemme e i vicini monasteri del deserto della Giudea, gravitanti intorno alla lavra di Mar Saba. A questo ambiente sono riconducibili in un modo o nell’altro tutte le grandi figure di cui abbiamo conoscenza per

---

<sup>23</sup> Per una più approfondita analisi dei rapporti fra la produzione letteraria di cui la Cameron parla in questo saggio e il contesto culturale, sociale e politico in cui essa vide la luce, cf. anche Cameron 1991.

<sup>24</sup> Whitby 1992.

<sup>25</sup> Cameron 1992, 88–90; Whitby 1992, 66–74.

<sup>26</sup> Su questo argomento l’autrice rimanda al contributo di John Haldon su Anastasio Sinaita presente nello stesso volume (Haldon 1992).

<sup>27</sup> Sahas 1994.

questo periodo: Giovanni Mosco e il suo discepolo Sofronio Sofista poi vescovo di Gerusalemme, Massimo Confessore, Giovanni Damasceno<sup>28</sup>, Leonzio di Damasco autore della *Vita di Santo Stefano Sabaita*, Michele Sincello e i suoi discepoli Teofane e Teodoro Graptoi<sup>29</sup>, l'altro Stefano Sabaita, poeta e autore della *Passione dei venti martiri sabaiti*. All'ambiente sabaita sarebbe da ricondursi, in base alle osservazioni di Kazhdan<sup>30</sup>, la versione greca di Barlaam e Joasaph, e ricordiamo che anche per Giorgio Sincello si ipotizza un soggiorno, se non addirittura un'origine, palestinese.

Vi sono poi le maggiori città di Siria e Mesopotamia: Damasco (che in quanto capitale omayyade raccoglieva i membri dell'élite grecofona rimasti come funzionari al servizio dei califfi), Antiochia, Edessa, Harran, Ba'albek. Questi centri conservavano ancora una gerarchia calcedonese di lingua greca per la quale la convivenza con i miafisiti comportava un continuo confronto dialettico, teologico, intellettuale; non di rado poi la conoscenza del greco è attestata anche per membri della chiesa giacobita, come dimostra la fama acquisita dal monastero di Qennešrē proprio nel VII secolo quale centro di studi siriaci e greci insieme<sup>31</sup>. Alla regione siro-palestinese riconducono inoltre i nomi cui si lega la fioritura del genere poetico delle anacreontiche (Sofronio di Damasco, Elia sincello di Gerusalemme, Areta di Cesarea, Giovanni di Gaza), così come le figure da cui ha inizio la seconda stagione dell'innografia bizantina (Giovanni Damasceno, Andrea di Creta, Cosma di Maiuma, Stefano Sabaita, Teofane Graptos).

Non vanno infine dimenticate Alessandria e la regione del Sinai. Alessandria, centro in cui il fiorire di un'importante tradizione teologica si accompagnò al perpetuarsi della scienza e della filosofia ellenistiche, vide la propria scuola sopravvivere a quella di Atene: proprio a questa istituzione si fa risalire la genesi dei compendi di logica e dialettica che, trapiantati poi ad Antiochia, saranno alla base della rinascita dell'aristotelismo a Bisanzio fra VIII e IX secolo. Il Sinai, invece, con il monastero di Santa Caterina e la sua biblioteca ricca e attiva, fu spesso tramite delle comunicazioni

---

**28** La sua permanenza nel monastero di Mar Saba è riportata dalla tradizione, tuttavia non è attestata con certezza e i testi coevi scritti nella lavra non fanno menzione di lui, cf. Auzépy 1994.

**29** Sui quali cf. Sode 2001.

**30** Kazhdan 1988.

**31** Fondato nel VI secolo sulla riva orientale dell'Eufrate, il monastero ebbe già nel suo fondatore, Giovanni bar Aphthonia, un colto conoscitore della tradizione greca, che scrisse una biografia di Severo di Antiochia. Nel secolo successivo emergono i nomi di Severo Sebokht (m.667) e i suoi discepoli, Atanasio di Balad (m.686) e Giacomo di Edessa (m.708), continuatore siro del *Chronicon* di Eusebio. Collaboratore e successore di quest'ultimo fu Giorgio degli Arabi (m.724). A costoro sono attribuite numerose traduzioni di opere greche, sia filosofiche che teologiche, nonché revisioni di versioni precedenti. Per un'ampia panoramica sulla ricezione della cultura secolare greca nelle comunità miafisite della Siria del nord cf. Conrad 1999, dove lo studioso tuttavia sminuisce le evidenze relative alla Palestina, perché di natura essenzialmente religiosa, presentando di contro la Siria del nord quale unico faro di sopravvivenza della cultura in un paesaggio sostanzialmente deserto.

fra Egitto e Siria-Palestina, tappa fissa nella circolazione dei manoscritti, e vide all'opera uno dei più prolifici autori del VII secolo, Anastasio Sinaita.

Questi centri di cultura non erano certo oasi isolate prive di contatti fra loro. Sappiamo di viaggi, spostamenti, circolazione di persone e materiale, situazioni che favorivano scambi di notizie e di idee. Giovanni Mosco girò fra Cilicia, Siria, Palestina e conobbe l'ambiente di Gregorio di Antiochia. Il suo discepolo Sofronio, prima di diventare patriarca di Gerusalemme, studiò ad Alessandria<sup>32</sup>. Ad Edessa, invece, giunse a Michele Sincello la richiesta, da parte di un tale Lazzaro filosofo e logoteta, di scrivere un manuale di grammatica e sintassi greca e si ipotizza che egli abbia soggiornato in questa città durante un viaggio in Armenia. Fino in Armenia inoltre si diffuse anche la tradizione scientifica alessandrina, come sappiamo dall'autobiografia di Anania di Shirak, il quale studiò a Trebisonda presso Thykikos, allievo di Stefano di Alessandria<sup>33</sup>. Anche Anastasio Sinaita fu molto in movimento: lo troviamo a Cipro e in Palestina, da lì viaggiò fino in Italia e a Roma, e di ritorno si spostò a lungo fra i vari centri della Siria<sup>34</sup>. Ma non mancano nemmeno attestazioni di scambi e comunicazioni attraverso il confine fra l'impero e il califfato, e di collegamenti diretti con Costantinopoli. Le spesso citate fughe di monaci fra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo<sup>35</sup> non sono le uniche occasioni in cui persone, potenziali veicoli di materiale scritto e orale, sono arrivate nella capitale da oriente. Lo stesso Michele Sincello, inviato dal patriarca Tommaso di Gerusalemme a Roma assieme ai suoi discepoli Teofane e Teodoro, non giunse mai in Italia perché si fermò a Costantinopoli, dove sposò la causa iconodula e assistette alla definitiva sconfitta dell'iconoclastia: fu nominato dal patriarca costantinopolitano Metodio egumeno del monastero imperiale di Chora, che divenne da allora una sorta di enclave palestinese nella capitale<sup>36</sup>. Sappiamo poi dei contatti di Teodoro Studita con Tommaso di Gerusalemme e il monastero di Mar Saba, attestati da scambi epistolari<sup>37</sup>. Per il periodo omayyade sappiamo di contatti fra la corte califfale e quella imperiale, mentre dalla corte abbaside di Baghdad giunse a Costantinopoli alla fine dell'VIII secolo l'astronomo Stefano, che

<sup>32</sup> Cf. Schönborn 1972.

<sup>33</sup> Cf. Lemerle 1971, 81–85.

<sup>34</sup> Haldon 1992, 113 e sg.

<sup>35</sup> Un primo attacco riguardò solo il monastero di Mar Saba nel 797, mentre saccheggi più estesi e continuati si ebbero nel periodo di anarchia che seguì la morte del califfo Harūn al-Rashīd nell'813. Cf. Blake 1965, 377; Griffith 1986, 117–118; Mango 1988, 151.

<sup>36</sup> Cf. Auzépy 1994, 211–212; Gouillard 1969. Su questa comunità di monaci palestinesi a Costantinopoli e la loro attività letteraria e di propaganda cf. anche Griffith 1986, 131–133. Il contributo di Griffith è fondamentale anche per quanto riguarda il declino definitivo della lingua greca fra le comunità melchite di Palestina nel IX secolo e la sua sostituzione con l'arabo quale lingua liturgica e letteraria, tema che lo studioso ha sviscerato in numerosi altri studi.

<sup>37</sup> S. *Theodori Studitae Epistulae*, II.15 e II.16, PG 99, col. 1159–1168. Cf. Egenter 1975, 88–89; Taft 1988, 182; Thomas/Costantinides Hero 2000, I, 87–88.

probabilmente portò con sé e diffuse in ambito bizantino i testi astrologici del collega Teofilo di Edessa<sup>38</sup>. Infine, non si può mancare di ricordare Teodoro di Tarso. Nei primi anni della sua vita Teodoro fu a contatto con la cultura persiana, essendo nato a Tarso, in Cilicia, nel 609, quando la regione era sotto il controllo dell'impero sasanide. Studiò ad Antiochia e, come lascia supporre la sua familiarità con la lingua e la letteratura siriana, probabilmente fu anche ad Edessa. Dopo la conquista islamica lasciò la sua terra per Costantinopoli, dove risiedette per una ventina d'anni, proseguendo i suoi studi in molteplici discipline. Quindi si trasferì a Roma e infine a Canterbury, della quale fu consacrato arcivescovo nel 668<sup>39</sup>. La sua vita e le sue opere sono il più eclatante esempio di come persone, conoscenze e materiali scritti potessero migrare non solo dalle regioni esterne al cuore dell'impero ma anche dall'impero stesso verso occidente.

Un recente contributo di John Haldon<sup>40</sup> ha richiamato all'attenzione degli storici l'importanza dell'elemento siro-palestinese nella nuova élite bizantina che venne a formarsi nel VII secolo. Nonostante le testimonianze al riguardo siano più esigue e sfuggenti rispetto a quelle che si hanno, ad esempio, per la presenza di Armeni e Slavi nell'esercito e nell'amministrazione dell'impero, esse non devono essere trascurate e sottovalutate in quanto contribuiscono a rivelare un quadro di maggiore mobilità e vivacità culturale. Con l'assestarsi dell'equilibrio fra impero e califfato non venne a crearsi alcuna "cortina di ferro": ripresero molto presto gli spostamenti del clero per concili e sinodi locali; lo sconfinamento da parte di civili non era affatto problematico, nonostante il continuo stato di belligeranza (che ben presto si assestò su una routine di incursioni stagionali da parte islamica); la flotta imperiale interveniva spesso sulle coste siriane e libanesi; la fuga di greci dalle zone conquistate non fu conseguenza limitata alle prime invasioni, ma un fenomeno diluito e continuativo, legato al variare dei confini. Ma soprattutto Haldon puntualizza come le poche figure di origine certamente siriana attestate nell'élite bizantina ricoprirono ruoli che implicavano un elevato grado di acculturazione e un'educazione di alto livello. Da ciò si ricava che nelle province vi erano centri di insegnamento in grado di dare una formazione superiore degna di un futuro funzionario; ma se ne deduce anche che questi individui, probabilmente bilingui, portavano la loro formazione e la loro cultura a Bisanzio, tramite le conoscenze accumulate ma anche tramite materiale scritto che potevano avere con sé; inoltre, mantenendo contatti con familiari e parenti nelle zone d'origine e compiendo essi stessi, per la loro attività, viaggi e spostamenti, costituivano preziosi veicoli di informazioni, un canale di comunicazione diretto con il vicino oriente.

---

<sup>38</sup> Cf. Brandes 2009, 335–338. Brandes lo chiama "pseudo-Stefano" per distinguerlo dal filosofo Stefano di Alessandria (VII secolo), con il quale è stato erroneamente identificato.

<sup>39</sup> Sulla vita e le opere di Teodoro di Tarso cf. Lapidge 1995.

<sup>40</sup> Haldon 2007.

Benché sia Mango che Cavallo includano anche la *Cronografia* di Teofane fra i testi recanti traccia di una prosecuzione dell'attività letteraria in lingua greca nelle province orientali<sup>41</sup>, l'apparente esaustività della "teoria di Teofilo di Edessa" sembra aver dissuaso chiunque altro dall'approfondire la ricerca e lo studio di tali tracce, neutralizzando quella che si è rivelata invece essere una preziosa fonte di informazioni, non soltanto sul versante greco ma di riflesso anche su quello siriano e più in generale sul *milieu* culturale cristiano del vicino oriente nei primi due secoli successivi alle invasioni islamiche. I risultati emersi da questo studio comparato della *Cronografia* e delle cronache siriane vengono ad integrare il panorama presentato sopra. I passi paralleli presi in considerazione, così come il materiale orientale privo di riscontro nelle cronache siriane, attestano la presenza di almeno una fonte greca. Ma come si è visto nelle varie ricostruzioni sopra proposte, poteva essere anche più d'una, o poteva trattarsi di una fonte che metteva insieme materiali di natura e lingua diversa. Anche senza accampare ipotesi sul numero, l'estensione, l'attribuzione di testi che non si hanno davanti per intero, ma semplicemente attenendosi agli indizi emersi, si ricava comunque qualcosa su questo materiale.

Le peculiarità linguistiche riconducono all'area siro-palestinese, mettendo in luce un idioma d'uso, privo di forzature classicizzanti, che riflette sia le evoluzioni sintattiche e grammaticali che le innovazioni lessicali e semantiche del greco. Nonostante l'assenza di tratti eruditi non ci si trova però necessariamente davanti ad una scrittura grezza e ignorante: semplicemente vengono sfruttate – talora anche con velleità letterarie – le potenzialità di una lingua che è oggettivamente diversa dal greco "alto" di Bisanzio. Sono stati individuati stralci di narrazioni eroiche, come quelle che hanno per protagonista il cubicolario Andrea e i figli di Bukinator, probabilmente influenzate da racconti popolari, ma collocati nel contesto storico corrente: una sorta di "parastoriografia romanzata" che riflette comunque una forma di memoria del presente o dell'immediato passato. In questo caso si tratta chiaramente di scritti filo-bizantini (il che non significa automaticamente filo-imperiali), prodotto di un contesto non religioso ma laico, forse vicino ad ambienti militari. È un dettaglio significativo, perché implica che la letteratura secolare non latitasse del tutto in questi due secoli. Nulla di eguagliabile alla storiografia di stampo classico dei secoli precedenti, certo, ma è abbastanza per mettere in discussione l'idea che la produzione greca di questi due secoli fosse esclusivamente di matrice religiosa. Si è detto poi della possibile presenza di una o più liste cronologiche dietro alle comuni sequenze di eventi riscontrabili nelle quattro cronache, liste che potevano essere in greco o in siriano e portano pertanto o ad anticipare la diffusione delle brevi cronologie in greco attestata a partire dal IX secolo, o ad individuare una sua continuità con la tradizione delle liste cronologiche e delle cronologie annalistiche siriane.

---

41 Mango 1988, 152–153; Cavallo 1995a, 19–20; Cavallo 1995b, 272.

Naturalmente, puntando il riflettore sulle tracce di produzione greca non si vuole sminuire in alcun modo il versante siriano, che doveva ugualmente essere più ricco di quanto la teoria di Teofilo di Edessa lasci credere. Teofilo non era affatto l'unico storico sulla piazza nei suoi anni, perché proprio con il passaggio dagli Omayyadi agli Abbasidi inizia una fase particolarmente fertile della storiografia siriana<sup>42</sup>. Nel suo proemio Dionigi di Tel Maḥrē cita il fratello maggiore e il nonno materno, anch'essi autori di opere storiche: Teodosio di Edessa e Daniele figlio di Mosè. Certo non il fratello, ma il nonno di Dionigi doveva essere un contemporaneo più giovane di Teofilo, così come probabilmente il terzo che Dionigi ricorda assieme a loro, il non meglio noto Giovanni figlio di Samuele. Insomma, Teofilo non è una figura isolata al suo tempo, né prima di lui doveva esserci il deserto descritto da Conrad, come dimostra il materiale che Michele il Siro e la *Cronaca del 1234* riportano in più rispetto a quello condiviso anche da Teofane e Agapio<sup>43</sup>.

Purtroppo la *pars construens* di questo lavoro non può essere più costruttiva di così. Al momento sono troppe le fonti mancanti perché una qualsiasi ricostruzione possa dirsi certa. Quanto è emerso da questo studio non consente di sapere chi e come abbia messo assieme tutte le informazioni di origine orientale presenti nella *Cronografia*, né dove le abbia trovate, né di preciso quando. E lo stesso dicasi per le cronache siriane e Agapio, il cui utilizzo di Teofilo può considerarsi certo solo per il resoconto della rivoluzione abbaside. Ma ciò non significa negare la possibilità e l'utilità di continuare ad interrogare questi quattro testi, che potrebbero avere ancora molto da dire sulla produzione, evoluzione e condivisione della memoria storica fra cristianesimo e islam nell'ultimo lembo della tarda antichità.

---

<sup>42</sup> Conrad 1991, 37–39.

<sup>43</sup> Vedi capitolo quarto, 127–132.

## Appendice

Viene fornito qui di seguito l'elenco completo dei passi della *Cronografia* di Teofane Confessore che sono segnalati quali "Eastern passages" nella traduzione inglese di Cyril Mango e Roger Scott e/o che sono riportati nel volume di Robert Hoyland (Hoyland 2011) come derivanti dall'opera di Teofilo o dalla sua traduzione-continuazione. Per ogni passo si forniscono il riferimento all'edizione critica della *Cronografia* e il rimando ai passaggi corrispondenti in Michele il Siro, Agapio e nella *Cronaca del 1234* (laddove non vi siano altri riferimenti significa che il passo della *Cronografia* non trova corrispondenza negli altri testi). Talora sono presenti anche riferimenti ad ulteriori fonti eventualmente menzionate nel corso della trattazione. I riferimenti sono ai testi in lingua originale. Per Michele il Siro, nonostante la recente pubblicazione del fac-simile del codice unico che tramanda l'opera<sup>1</sup>, si fa comunque riferimento al quarto volume dell'edizione di Jean-Baptiste Chabot, nella convinzione che per il momento sia ancora la pubblicazione più diffusa di più facile reperibilità nelle biblioteche. Tutti i passi del *Kitāb al-'unwān* di Agapio rientrano nella porzione dell'opera pubblicata da Vasiliev nel volume VIII della PO e i numeri di pagina qui riportati rinviano alla paginazione complessiva di tale volume<sup>2</sup>. Le citazioni dal *Breviarium* di Niceforo fanno riferimento ai paragrafi dell'edizione di Mango. Per la *Cronaca di Seert* i numeri di pagina fanno riferimento alla paginazione complessiva del volume XIII della PO. La *Cronaca del 741* e la *Cronaca del 754* vengono citate con riferimento all'edizione di Mommsen, che presenta il testo di entrambe in due colonne parallele.

La presente lista ha primariamente lo scopo di snellire i riferimenti nelle note a piè di pagina e agevolare il ritrovamento dei passi più frequentemente menzionati nel volume. Ma essa fornisce anche al lettore una panoramica completa di quello che le indicazioni fornite da Hoyland e Mango/Scott portano a considerare come il materiale che Teofane avrebbe tratto da Teofilo e dalla sua traduzione-continuazione.

- [1] I Persiani attraversano l'Eufrate e conquistano Siria, Palestina e Fenicia<sup>3</sup> – Teof. 295,14–16; Mich. 391; *Cron.1234* 224; Agap. 449.
- [2] I Persiani prendono Armenia, Cappadocia, Galazia, Paflagonia e avanzano fino a Calcedonia – Teof. 296,6–10; Mich. 392–393; *Cron.1234* 224.
- [3] Commento sul fatto che mentre i Persiani opprimono i Romani da fuori, Foca compie crimini peggiori all'interno – Teof. 296,10–12; Mich. 391; *Cron.1234* 224. Cf. Nicef. 1.
- [4] Rivolta degli ebrei di Antiochia, che uccidono il patriarca Anastasio – Teof. 296,17–21; Mich. 392; Agap. 449.

---

**1** Nel quale è stato verificato il testo dei passaggi presi in considerazione nel volume.

**2** Avendo preso visione del manoscritto Firenze, Biblioteca Laurenziana, *Orientalis* 323, che conserva la seconda parte della cronaca, Hoyland ha fornito il testo di alcuni passi che a Vasiliev erano risultati illeggibili e sono presentati come lacunosi nella sua edizione (ff. 98v-106r). Dove necessario si farà pertanto riferimento anche alla foliazione del codice e alle pagine di Hoyland 2011 che contengono la rispettiva porzione di testo.

**3** È questa la prima notizia contraddistinta dal carattere destinato agli "Eastern passages" nella traduzione Mango/Scott. Hoyland riporta anche dei passi precedenti della *Cronografia*, ma precisa che le corrispondenze significative fra Teofane e gli altri tre testi cominciano da qui e segnala in nota, nei passi precedenti, che Teofane si basa piuttosto su fonti bizantine. Cf. Hoyland 2011, 45 n. 1; 49 n. 24; 53 n. 41; 55 n. 49 e n. 50.

- [5] Eraclio e Niceta partono dall'Egitto verso Costantinopoli per abbattere Foca – Teof. 297,5–10; Mich. 391; *Cron.1234* 225; Agap. 449. Cf. *Cron.Seert* 526–527; *Cron.741/Cron.754* 334–335; Nicef. 1.
- [6] Gelata invernale che fa ghiacciare l'acqua del mare – Teof. 297,11–12; Mich. 392.
- [7] I Persiani prendono Apamea ed Edessa, arrivano fino ad Antiochia e sconfiggono i Romani in battaglia – Teof. 299,14–18; Mich. 403; *Cron.1234* 226.
- [8] I Persiani prendono Cesarea di Cappadocia – Teof. 299,31–32; Mich. 403; *Cron.1234* 226; Agap. 450.
- [9] Gli Arabi fanno un'incursione in Siria – Teof. 300,17–18; Mich. 403.
- [10] I Persiani occupano Damasco – Teof. 300,20–21; Mich. 403; *Cron.1234* 226.
- [11] Eraclio manda ambasciatori a Cosroe chiedendo la pace – Teof. 300,21–25; Mich. 403; *Cron.1234* 226; Agap. 450.
- [12] I Persiani prendono Gerusalemme – Teof. 300,30–301,5; Mich. 403–404; *Cron.1234* 226–227; Agap. 451.
- [13] I Persiani prendono l'Egitto e la Libia fino all'Etiopia; assediano Calcedonia ma senza successo – Teof. 301,9–13; Mich. 404; *Cron.1234* 227; Agap. 451.
- [14] I Persiani marciano su Calcedonia e la prendono – Teof. 301,15–16; Mich. 404.
- [15] I Persiani prendono Ancira in Galazia – Teof. 302,22–23; Mich. 408; *Cron.1234* 230; Agap. 451.
- [16] Cosroe si insuperbisce e appesantisce il giogo delle tasse sui cittadini – Teof. 302,25–27; Mich. 408; *Cron.1234* 230; Agap. 458.
- [17] Cosroe confisca i tesori delle chiese di Persia e forza i cristiani a convertirsi alla confessione di Nestorio – Teof. 314,23–26; Mich. 389–390 e 404; *Cron.1234* 224–225; Agap. 451 e 458–460.
- [18] Cosroe ordina di far uccidere il generale Šahrbaraz, questi diserta e passa dalla parte di Eraclio con tutte le sue truppe – Teof. 323,22–324,16; Mich. 408–409; *Cron.1234* 231–233; Agap. 461–462. Cf. *Cron.Seert* 540–541; Nicef. 12.
- [19] Eraclio manda suo fratello Teodoro nei territori riconquistati con l'ordine di far rientrare in Persia i Persiani che si erano insediati nelle città – Teof. 327,19–24; Mich. 409–410; *Cron.1234* 235–236; Agap. 465–467.
- [20] Eraclio riprende la reliquia della Croce – Teof. 328,13–28; Mich. 418; *Cron.1234* 238; Agap. 468.
- [21] Eraclio restituisce ai calcedonesi la chiesa di Edessa – Teof. 328,28–329,1; Mich. 409; *Cron.1234* 236,11–22; Agap. 466–467.
- [22] Guerra civile in Persia e varie successioni al trono – Teof. 329,1–10; Mich. 410; *Cron.1234* 237–238; Agap. 452, 453, 467, 468/f. 89v (cf. Hoyland 2011, 82).
- [23] Muḥammad muore dopo aver nominato Abū Bakr suo successore – Teof. 333,1–3; Mich. 411; *Cron.1234* 238–239; Agap. 453, 468.
- [24] Aneddoto degli ebrei che si erano uniti a Muḥammad credendolo il Messia – Teof. 333,3–13.
- [25] *Excursus* sulla vita di Muḥammad e sulla nascita dell'Islam – Teof. 333,13–334,27; Mich. 405–406, 407; *Cron.1234* 227–228, 229; Agap. 456–457.
- [26] Battaglia di Mu'ta – Teof. 335,12–23.
- [27] Gli Arabi prezzolati dall'imperatore per salvaguardare i confini si vedono rifiutata la paga e passano dalla parte dei musulmani – Teof. 335,23–336,3.
- [28] Abū Bakr invia quattro generali in territorio romano – Teof. 336,14–16; Mich. 411; *Cron.1234* 239–241; Agap. 453, 468.
- [29] Sconfitta di Sergio, governatore di Cesarea – Teof. 336,16–20; Mich. 411–412; *Cron.1234* 241–242; Agap. 454 e 468–489.
- [30] Terremoto in Palestina e segno nel cielo che preannuncia l'invasione araba – Teof. 336,21–24; Mich. 413; Agap. 454 e 469. Cf. *Cron.Seert* 580; *Cron.Zuq.* 150.

- [31] Muore Abū Bakr e gli succede 'Umar, che conquista la città di Bosra – Teof. 336,28–337,1; Mich. 414; *Cron.1234* 245; Agap. 469.
- [32] Sconfitta del fratello di Eraclio, Teodoro, a Gabitha – Teof. 337,1–3; Mich. 414–415; *Cron.1234* 242–244; Agap. 454 e 469.
- [33] Scontro fra gli Arabi e le truppe guidate da Baanes e dal sacellario Teodoro – Teof. 337,3–8 e 10–12; Mich. 415–416; *Cron.1234* 244; Agap. 454 e 469–470/f. 90r (cf. Hoyland 2011, 99).
- [34] Eraclio si ritira dalla Siria – Teof. 337,8–10; Mich. 418–419; *Cron.1234* 251; Agap. 470, 471/ff. 90v-91r (cf. Hoyland 2011, 106–107). Cf. *Cron.Seert*, 626.
- [35] Battaglia sul fiume Yarmuk – Teof. 337,23–338,12; Mich. 416; *Cron.1234* 244, 249–251; Agap. 453.
- [36] Conquista araba di Alessandria: il patriarca Ciro cerca di impedire la presa della città offrendo un tributo agli Arabi, ma viene denunciato all'imperatore che lo destituisce e manda al suo posto il generale armeno Manuele – Teof. 338,12–339,4; Mich. 419; *Cron.1234* 251,28–253,31; Agap. 471–474/ff. 91r-92r (cf. Hoyland 2011, 110–112).
- [37] Conquista araba della Palestina e incontro del califfo 'Umar con il patriarca Sofronio a Gerusalemme – Teof. 339,15–29; Mich. 419–420; *Cron.1234* 254,28–255,28; Agap. 454, 475.
- [38] Conquista di tutta la Siria – Teof. 339,33–34; Mich. 420; *Cron.1234* 256; Agap. 476–477.
- [39] Giovanni Kataias, governatore dell'Osroene, offre un tributo agli Arabi affinché non oltrepassino l'Eufrate e viene destituito da Eraclio – Teof. 340,20–26; Mich. 420; *Cron.1234* 256; Agap. 476–477.
- [40] Gli Arabi prendono Antiochia e Mu'āwiya viene nominato governatore di tutti i territori controllati dagli Arabi – Teof. 340,12–14; *Cron.1234* 256; Agap. 477.
- [41] Gli Arabi attraversano l'Eufrate e conquistano tutta la Mesopotamia – Teof. 340,20–26; Mich. 420–421; *Cron.1234* 256–257; Agap. 477.
- [42] Gli Arabi conquistano la Persia – Teof. 341,2–7; Mich. 416–418; *Cron.1234* 246–248; Agap. 470–471.
- [43] 'Umar ordina un censimento in tutti i territori sotto il suo controllo – Teof. 341,7–10; Mich. 421; Agap. 478.
- [44] Morte di Eraclio e breve crisi dinastica precedente l'ascesa al trono di Costante II – Teof. 341,12–17, 341,24–342,3; Mich. 421; *Cron.1234* 260; Agap. 454–455, 478.
- [45] Mu'āwiya prende Cesarea di Palestina – Teof. 341,21–23; Mich. 422–423; *Cron.1234* 259; Agap. 454, 478.
- [46] Costruzione della moschea sulla spianata del Tempio a Gerusalemme – Teof. 342,22–28; Mich. 421; *Cron.1234* 260–261. Cf. *Cron.Seert* 624.
- [47] Ribellione del patrizio Valentino contro l'imperatore Costante – Teof. 343,3–6; *Cron.1234* 260.
- [48] Eclissi di sole – Teof. 343,5–6; Mich. 421–422; Agap. 479.
- [49] 'Umar viene assassinato e gli succede 'Uthmān – Teof. 343,8–12; Mich. 421–422; *Cron.1234* 261; Agap. 479. Cf. *Cron.741/Cron.754*, 339, *Cron.819*, 12.
- [50] Ribellione del patrizio Gregorio in Africa – Teof. 343,15–16, 24–27; Mich. 428; *Cron.1234* 260; Agap. 479.
- [51] Vento forte che sradica gli alberi e abbatte le colonne degli stiliti – Teof. 343,22–24; Mich. 429; *Cron.1234* 260; Agap. 480.
- [52] Mu'āwiya conquista e saccheggia Cipro – Teof. 343,30–344,1; Mich. 429–430; *Cron.1234* 268–271; Agap. 455, 480.
- [53] Mu'āwiya assedia e prende l'isola di Arwād – Teof. 344,1–10, 344,11–15; Mich. 430; *Cron.1234* 273,2–22; Agap. 480–481.
- [54] Concilio anti-monotelita indetto a Roma da papa Martino – Teof. 344,16–17; Mich. 421.
- [55] Invasione del generale arabo Bousour (Bishr ibn Abī Artāt) in Isauria. – Teof. 344,19–21; Agap. 487.

- [56] Costante chiede ed ottiene da Mu'āwiya un trattato di pace di due anni e Gregorio, nipote di Eraclio, viene mandato a Damasco come ostaggio – Teof. 344,19–24; Mich. 432; *Cron.1234* 274; Agap. 481–482.
- [57] Ribellione del patrizio armeno Pasagnathēs – Teof. 344,26–29; Agap. 482.
- [58] Morte di Gregorio, il nipote di Eraclio mandato come ostaggio a garanzia del trattato di pace – Teof. 345,1–2; *Cron.1234* 274,8–15.
- [59] Cade polvere dal cielo provocando paura nella gente – Teof. 345,2–4.
- [60] Presa di Rodi e abbattimento del Colosso – Teof. 345,8–11; Mich. 430; Agap. 482.
- [61] Abibos (Habīb ibn Maslama) invade l'Armenia e insegue il generale romano Mauriano fino al Caucaso – Teof. 345,11–14; Mich. 428; Agap. 483.
- [62] Battaglia navale di capo Fenice – Teof. 345,16–346,18; Mich. 430–432; *Cron.1234* 274–275; Agap. 483–484.
- [63] 'Uthmān viene assassinato e gli Arabi si dividono fra i sostenitori di 'Alī e quelli di Mu'āwiya. – Teof. 346,20–24; Mich. 422, 433–434; *Cron.1234* 261, 275–278; Agap. 484.
- [64] Scontro fra 'Alī e Mu'āwiya a Barbalissos (battaglia di Şiffin) – Teof. 347,27–348,4; Mich. 434; *Cron.1234* 277–279.
- [65] L'imperatore fa una spedizione contro gli Slavi e prende molti prigionieri – Teof. 347,6–7. Cf. Elia di Nisibi, 140.
- [66] Mu'āwiya chiede la pace ai Romani offrendo un tributo – Teof. 347,16–18. Cf. Elia di Nisibi, 141.
- [67] Violento terremoto che fa crollare edifici in Siria e Palestina – Teof. 347,19–20. Cf. Elia di Nisibi 141; *Chronicon Maroniticum*, 70.
- [68] Costante uccide suo fratello Teodosio – Teof. 347,25; Mich. 432; *Cron.1234* 282; Agap. 490.
- [69] 'Alī viene assassinato, Mu'āwiya rimane da solo al potere e trasferisce la capitale a Damasco – Teof. 347,26–28; Mich. 434; *Cron.1234* 279–281; Agap. 486.
- [70] Nasce fra gli Arabi l'eresia dei Kharigiti – Teof. 347,30–31; Mich. 434–435; Agap. 487.
- [71] Mu'āwiya umilia la gente di Persia dando la preferenza alla popolazione di Siria – Teof. 347,31–348,2; Agap. 487.
- [72] Costante lascia Costantinopoli per Siracusa – Teof. 348,4–8; Mich. 432; *Cron.1234* 282; Agap. 490.
- [73] Nuova invasione degli Arabi in territorio romano – Teof. 348,10–11; Mich. 435; Agap. 488.
- [74] Gli Arabi conquistano parte della Sicilia e i prigionieri catturati si insediano a Damasco – Teof. 348, 13–14.
- [75] Confusione sulla data della Pasqua. – Teof. 348,16; Mich. 433; *Cron.1234* 282; Agap. 488/f. 98v (Hoyland 2011, 153).
- [76] 'Abd al-Raḥmān fa un'incursione in territorio romano, 5000 Slavi si uniscono a lui e si stabiliscono nella regione di Apamea – Teof. 348,16–20; Agap. 488/ff. 97v-98v (Hoyland 2011, 152).
- [77] Bousour (Bishr ibn Abī Artāt) invade il territorio romano – Teof. 348,23; Agap. 488/ff. 97v-98v (cf. Hoyland 2011, 152).
- [78] Muore il vescovo di Apamea Tomarico e il vescovo di Emesa viene bruciato vivo – Teof. 348,23–24.
- [79] Bousour (Bishr ibn Abī Artāt) devasta l'Esapoli e Fadalas (Fadāla ibn 'Ubayd) vi passa l'inverno – Teof. 348,26–27; Agap. 488/ff. 97v-98v (cf. Hoyland 2011, 152).
- [80] Ribellione del comandante armeno Saborios/Šabūr e incontro del suo messaggero, Sergio, con il cubicolario Andrea alla corte di Mu'āwiya. Morte di Saborios/Šabūr e incursione in territorio romano delle truppe inviate da Mu'āwiya in suo supporto – Teof. 348,29–351,5; Mich. 433–436; *Cron.1234* 282–286; Agap. 488/ff. 98v-100v (cf. Hoyland 2011, 156–158, 320–321).
- [81] Il cubicolario Andrea riconquista la città di Amorio, che era stata presa dalle truppe mandate da Mu'āwiya per sostenere la ribellione di Saborios/Šabūr – Teof. 351,5–9.

- [82] Inondazione a Edessa – Teof. 351,9–10; Mich. 433; *Cron.1234* 286–287; Agap. 489.
- [83] Comparsa di un segno nel cielo – Teof. 351,11.
- [84] Assassino dell'imperatore Costante II in un bagno a Siracusa. Tentativo di usurpazione di Mizizios, fermato sul nascere da Costantino IV – Teof. 351,14–352,9; Mich. 435; *Cron.1234* 287,4–20; Agap. 455, 490–491.
- [85] Attacco arabo in Africa subito dopo l'ascesa al trono di Costantino IV – Teof. 352,12–14; Mich. 436; *Cron.1234* 287; Agap. 491.
- [86] Protesta degli uomini del tema anatolico che vogliono incoronati anche i fratelli di Costantino – Teof. 352,14–23; Mich. 437; *Cron.1234* 288–289; Agap. 494.
- [87] Inverno molto freddo – Teof. 353,6–7; Mich. 436; Agap. 491.
- [88] Fadalas (Fadāla ibn 'Ubayd) sverna a Cizico – Teof. 353,7.
- [89] Spedizione di Bousour (Bishr ibn Abī Artāt) in territorio romano – Teof. 353,9–10; Agap. 491.
- [90] Arcobaleno nel cielo, che viene interpretato come presagio della fine del mondo – Teof. 353,12–13; Mich. 436; *Cron.1234* 288; Agap. 491.
- [91] Battaglia navale vinta dalla flotta bizantina grazie all'utilizzo del fuoco greco – Teof. 353,14–23, 353,25–354,17; Mich. 436–437; Agap. 492.
- [92] Pestilenza in Egitto – Teof. 353,17; Agap. 492.
- [93] 'Abd Allāh ibn Qays e Fadāla ibn 'Ubayd svernano a Creta – Teof. 354,20–21.
- [94] Appare un segno nel cielo di sabato – Teof. 354,23; Mich. 436.
- [95] Invasione di locuste in Siria e Mesopotamia – Teof. 354,26–27; Mich. 436.
- [96] I Mardaiti si insediano in Libano – Teof. 355,6–10; Mich. 437; *Cron.1234* 288; Agap. 492–493.
- [97] Violento terremoto in Mesopotamia che fa crollare la cupola della chiesa di Edessa; Mu'āwiya la fa ricostruire – Teof. 356,11–13; Mich. 436–437; *Cron.1234* 288; Agap. 493.
- [98] Muore Mu'āwiya e gli succede suo figlio Yazīd – Teof. 356,15–17; Mich. 444; *Cron.1234* 288; Agap. 493.
- [99] Convocazione del Sesto Concilio Ecumenico – Teof. 360,10–12; Mich. 433–444; Agap. 493–494.
- [100] Costantino depone i fratelli per regnare da solo – Teof. 360,18–20; Mich. 437; *Cron.1234* 288–289; Agap. 494.
- [101] Ribellione di Mukhtār in Persia – Teof. 360,22–24; cf. seguente.
- [102] Morte di Yazīd I, guerra civile e ascesa al trono di Marwān – Teof. 360,27–361,3; Mich. 444–445; *Cron.1234* 289–292; Agap. 494–497.
- [103] Carestia e pestilenza in Siria – Teof. 361,7; Mich. 430; Agap. 497/f. 105r (cf. Hoyland 2011, 179 e 322).
- [104] 'Abd al-Malik sale al potere e chiede che vengano fermate le incursioni dei Mardaiti offrendo in cambio un tributo – Teof. 361,8–13.
- [105] Muore Costantino IV e sale al trono suo figlio Giustiniano II – Teof. 361,15–16; Mich. 446–447; *Cron.1234* 292; Agap. 497.
- [106] 'Abd al-Malik chiede a Giustiniano che venga ratificato l'accordo di pace – Teof. 363,6–20; Mich. 445–446; *Cron.1234* 292; Agap. 497/f. 104v (cf. Hoyland 2011, 181 e 321).
- [107] Resistenza del ribelle Mukhtār; ribellione e uccisione di Saidos ('Amr ibn Sa'īd) – Teof. 363,21–26; Mich. 445; *Cron.1234* 292–293; Agap. ff. 104v-105r (cf. Hoyland 2011, 183–184, 321 e 322).
- [108] Giustiniano manda lo stratego Leonzio a prendere possesso dell'Armenia – Teof. 363,26–32; Agap. f. 104v (Hoyland 2011, 321–322).
- [109] Carestia in Siria che porta gran parte della popolazione a migrare in territorio romano – Teof. 364,3–4; Agap. f. 105r (cf. Hoyland 2011, 322).
- [110] Giustiniano fa una spedizione contro gli Slavi e prende molti prigionieri – Teof. 364,5–9 e 364,11–15; Agap. f. 105r (cf. Hoyland 2011, 186 e 322).

- [111] Mukhtār viene sconfitto da Mousabos (Mus‘āb ibn al-Zubayr), che a sua volta viene sconfitto da ‘Abd al-Malik – Teof. 364,19–23; Agap. f. 105r (cf. Hoyland 2011, 184 e 322).
- [112] Chagan (Ḥajjāj ibn Yusūf) cattura e uccide il ribelle ‘Abd Allāh ibn Zubayr distruggendo la Ka’ba alla Mecca; fine della guerra civile – Teof. 364,29–365,3; Mich. 446; *Cron.1234* 292–293.
- [113] Lo stato arabo è libero da tutte le guerre e ‘Abd al-Malik regna in pace – Teof. 365,5–6; *Cron.1234* 296.
- [114] Giustiniano rompe la pace con ‘Abd al-Malik – Teof. 365,8–21; Mich. 446; *Cron.1234* 296.
- [115] I due cristiani Sergio e Patrizio chiedono a Giustiniano di inviare delle colonne per il restauro della Ka’ba alla Mecca, evitando così che ‘Abd al-Malik utilizzi le colonne del Getsemani – Teof. 365,21–28.
- [116] Sabbatios (Smbat Bagratuni), patrizio d’Armenia, consegna l’Armenia agli Arabi – Teof. 366,25–26; *Cron.1234* 296; Agap. f. 105r (cf. Hoyland 2011, 188 e 322).
- [117] Ribellione del kharigita Sabinos (Shabīb) – Teof. 366,27–29; *Cron.1234* 296; Agap. f. 105r (cf. Hoyland 2011, 188 e 322).
- [118] Eclissi di sole, le stelle si vedono di giorno – Teof. 367,8–9; Mich. 446–447; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 189 e 322).
- [119] Il generale Muḥammad fa una spedizione in territorio romano portando con sé i rifugiati Slavi che si erano uniti agli Arabi – Teof. 367,9–12; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 192 e 322).
- [120] Uccisione di maiali in Siria – Teof. 367,12; Mich. 447; *Cron.1234* 296; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 189 e 322).
- [121] Spedizione di Muḥammad contro l’Armenia IV – Teof. 368,13–14.
- [122] Spedizione di Alidos (Walīd ibn ‘Abd al-Malik) e ribellione del patrizio Sergio a Lazica – Teof. 370,2–4; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 192).
- [123] Ribellione di Abderachman (‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ash‘ath) in Persia – Teof. 371,19–21; Mich. 449–450; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 193 e 322).
- [124] Grande epidemia – Teof. 371,23; Mich. 449.
- [125] Repressione della rivolta di Abderachman (‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ash‘ath) da parte di Muḥammad (ibn Marwān) – Teof. 371,23–26; Mich. 450; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 193 e 322).
- [126] I Romani invadono la Siria e devastano la regione di Samosata – Teof. 371,27–30; Mich. 448; Agap. f. 105v (cf. Hoyland 2011, 194 e 322).
- [127] ‘Abdallah (ibn ‘Abd al-Malik) assedia Taranton e fa ricostruire Mopsuestia – Teof. 372,2–4; Mich. 449, 451; *Cron.1234* 297; Agap. ff. 105v-106r (cf. Hoyland 2011, 195 e 322–323).
- [128] Gli Armeni si ribellano agli Arabi e fanno ritornare i Romani nel loro territorio. Muḥammad seda la rivolta e fa bruciare vivi i capi armeni – Teof. 372,13–18; Mich. 448–449; *Cron.1234* 294 e 297; Agap. f. 106r (cf. Hoyland 2011, 195 e 323).
- [129] Eraclio, fratello di Giustiniano II, sconfigge un’armata araba entrata in Cilicia – Teof. 372,18–21; Agap. f. 106r (cf. Hoyland 2011, 196 e 323).
- [130] Eraclio ferma un’altra invasione araba in Cilicia, guidata da Azios (Yazīd ibn Ḥunayn) – Teof. 372,23–27; Agap. f. 106r (cf. Hoyland 2011, 196 e 323).
- [131] Muore il califfo ‘Abd al-Malik e gli succede suo figlio Walīd – Teof. 374,14–15; Mich. 451; *Cron.1234* 298; Agap. 498.
- [132] Naufragio della flotta mandata da Giustiniano a recuperare sua moglie dalla terra dei Cazari – Teof. 375,21–28; Mich. 450–451; Agap. f. 106r (cf. Hoyland 2011, 197–198 e 323) e 497–498.
- [133] Walīd sequestra ai cristiani la cattedrale di Damasco e ordina che i registri pubblici non vengano più scritti in greco – Teof. 375,31–376,7; Mich. 451; *Cron.1234* 298, 298–299; Agap. 498.
- [134] Spedizione di ‘Abbās (ibn Walīd) in territorio romano – Teof. 377,16–17; Agap. 499.

- [135] 'Abbās comincia a costruire Garis (ʿAyn Gārā) nella regione di Eliopoli. – Teof. 377,17–18.
- [136] 'Uthmān fa una spedizione in Cilicia e conquista numerosi forti – Teof. 377,20–21; Agap. 499.
- [137] Kamachon (Kamak) viene consegnata agli Arabi assieme alla regione circostante – Teof. 377,21–22.
- [138] Filippico ordina l'espulsione degli Armeni dall'impero – Teof. 382,6–7; Mich. 452; *Cron.1234* 299,18–23; Agap. 500.
- [139] Il generale arabo Maslama prende Amasia e altre fortezze – Teof. 382,8–9; Mich. 452; *Cron.1234* 299; Agap. 499–500.
- [140] Giorgio, vescovo di Apamea, è trasferito a Martiropoli – Teof. 382,9–10.
- [141] 'Abbās prende Antiochia di Pisidia – Teof. 383,2–3; Mich. 452; Agap. 499–500.
- [142] Terremoto in Siria – Teof. 383,4; Mich. 451; *Cron.1234* 299–300; Agap. 500.
- [143] Maslama fa irruzione in territorio romano e devasta la Galazia – Teof. 383,27–28; Mich. 452; Agap. 499–500.
- [144] Morte di Walīd e ascesa al trono di Sulaymān – Teof. 384,18–19; Mich. 452; *Cron.1234* 300; Agap. 500.
- [145] Ascesa al trono di Leone III e assedio di Costantinopoli – Teof. 386,25–399,19; Mich. 453–455; *Cron.1234* 300–307; Agap. 501–502.
- [146] Violento terremoto in Siria – Teof. 399,20; Mich. 455; Agap. 502.
- [147] Provvedimenti anti-cristiani del califfo 'Umar II – Teof. 399,20–26; Mich. 455–456; *Cron.1234* 307–308; Agap. 502–503. Cf. *Cron. 741/Cron.754*, 357; *Cron. 819*, 15; *Cron. 846*, 234.
- [148] Morte di 'Umar II, ascesa al trono di Yazīd II e ribellione di Yazīd ibn al-Muhallab – Teof. 401,13–17; Mich. 456 e 457; *Cron.1234* 308; Agap. 504. Cf. *Cron.741/Cron.754*, 357–358.
- [149] Conversione forzata dei non cristiani imposta da Leone III – Teof. 401,22–27; Mich. 457; *Cron.1234* 308; Agap. 504.
- [150] Un uomo dice di essere il Messia inganna gli ebrei in Siria – Teof. 401,19–20; Mich. 456; *Cron.1234* 308; Agap. 504. Cf. *Cron.Zuqn.* 172–174.
- [151] Provvedimenti iconoclasti di Yazīd II – Teof. 401–402; Mich. 457; *Cron.1234* 308.
- [152] Morte di Yazīd II, ascesa al trono di suo fratello Hishām e opere di urbanizzazione e canalizzazione intraprese da quest'ultimo – Teof. 403,24–27; Mich. 457; *Cron.1234* 309,13–28; Agap. 505.
- [153] Spedizione fallimentare di Hishām in territorio romano – Teof. 403,27–28; Agap. 505.
- [154] Primi pronunciamenti di Leone III contro il culto delle immagini e reazione di papa Gregorio – Teof. 404,3–9; Mich. 456–457; Agap. 506.
- [155] Inondazione di Edessa – Teof. 404,10–11.
- [156] Maslama conquista Cesarea – Teof. 404,13–14; Mich. 457; *Cron.1234* 309; Agap. 506.
- [157] Epidemia in Siria – Teof. 404,14; Mich. 456; Agap. 506.
- [158] I cammelli del califfo sono bruciati a Sant'Elia – Teof. 404,15.
- [159] Spedizione di Mu'āwiya, figlio di Hishām, in territorio romano – Teof. 404,16–17; *Cron.1234* 309; Agap. 506.
- [160] Mu'āwiya prende il forte Ateous – Teof. 407,2–3; Mich. 462–463; *Cron.1234* 309–310; Agap. 506–508.
- [161] Il figlio del re dei Cazari invade Media e Armenia e sconfigge un'armata araba guidata dal generale Garachos (Jarrāḥ ibn 'Abd Allāh) – Teof. 407,5–9; Mich. 457; *Cron.1234* 309; Agap. 506.
- [162] Maslama invade il territorio dei Turchi, si scontra con loro in battaglia ma poi rientra preso da paura – Teof. 407,11–14; Mich. 462; *Cron.1234* 309–310; Agap. 507.
- [163] Maslama invade il territorio romano e prende il forte Charsianon – Teof. 409,24–25; Mich. 462–463; *Cron.1234* 309–310; Agap. 506–508.
- [164] Maslama invade il territorio turco, arriva fino alle Porte Caspie e poi si ritira preso da paura – Teof. 409,27–28; Agap. 507.

- [165] Fidanzamento del figlio di Leone III con la figlia del re dei Cazari – Teof. 409,30–410,3; Mich. 462; *Cron.1234* 310,15–18; Agap. 507.
- [166] Mu'āwiya invade il territorio romano e arriva fino alla Paflagonia – Teof. 410,3–4; Mich. 462–463; *Cron.1234* 309–310; Agap. 507.
- [167] Epidemia in Siria – Teof. 410,19–20; Mich. 463; Agap. 508.
- [168] Teodoro figlio di Maṣṣūr è esiliato nel deserto – Teof. 410,23–24.
- [169] Comparsa di un segno nel cielo – Teof. 410,24–25; Agap. 508.
- [170] Mu'āwiya devasta l'Asia – Teof. 410,25; Mich. 462–463; *Cron.1234* 309–310; Agap. 507.
- [171] Sulaymān, figlio di Hishām, invade l'Armenia ma senza ottenere nulla – Teof. 410,27–28; *Cron.1234* 310.
- [172] Mu'āwiya invade il territorio romano, ma poco dopo muore cadendo da cavallo – Teof. 410,30–31; *Cron.1234* 310; Agap. 508.
- [173] Aneddoto del prigioniero che si spaccia per Tiberio, il figlio di Giustiniano II – Teof. 411,2–8; Mich. 462–463; *Cron.1234* 311–312.
- [174] Sulaymān, figlio di Hishām, prende il forte Sideron e fa prigioniero Eustazio, figlio del patrizio Mariano – Teof. 411,10–12; Agap. 508.
- [175] I mercati di Damasco sono incendiati dagli Hierakiti – Teof. 412,2–3.
- [176] Inondazione di Edessa – Teof. 412,4–5; Mich. 463; *Cron.123* 312.
- [177] Hishām ordina l'uccisione di tutti i prigionieri cristiani nei territori sotto il suo controllo – Teof. 414,3–10; Mich. 463; *Cron.1234* 313.
- [178] Approfittando della guerra civile fra Costantino e Artabaldo, Sulaymān invade il territorio romano – Teof. 415,22–24; Agap. 510.
- [179] Morte del califfo Hishām – Teof. 415,33; Mich. 463; *Cron.1234* 314; Agap. 510.
- [180] Hishām aveva consentito ai cristiani di eleggere patriarca calcedonese di Antiochia un monaco di nome Stefano – Teof. 415,33–416,7.
- [181] All'ascesa al trono di Walīd II sia Costantino che Artabaldo cercano di farselo alleato inviando ambasciatori e doni – Teof. 416,8–11; Agap. 510.
- [182] Siccità e terremoti in vari luoghi, che fanno avvicinare le montagne e inghiottiscono interi villaggi – Teof. 416,11–13; Mich. 464–465; *Cron.1234* 314; Agap. 510.
- [183] Il patriarca di Alessandria Cosma abbandona il monotelismo e ritorna all'ortodossia con tutti i suoi fedeli – Teof. 416,14–17.
- [184] Gamer (Ghamr ibn Yazīd) invade il territorio romano – Teof. 416,16–17; Agap. 511.
- [185] Un segno appare in cielo a nord, nel mese di giugno – Teof. 416,17–18; Mich. 465; *Cron.1234* 314; Agap. 511.
- [186] Walīd fa tagliare la lingua a Pietro, metropolita di Damasco – Teof. 416,18–24; Mich. 464; *Cron.1234* 314,25–28.
- [187] Martirio di Pietro di Maiuma – Teof. 416,24–417,14.
- [188] Walīd II fa deportare i ciprioti in Siria – Teof. 417,21–22; Agap. 511.
- [189] Appare un segno in cielo a nord e cade polvere dal cielo – Teof. 418,14–15; Mich. 465; *Cron.1234* 314; Agap. 511.
- [190] Terremoto alle Porte Caspie – Teof. 418,15.
- [191] Uccisione di Walīd II, ascesa al trono di Yazīd III e guerra civile che porta al potere Marwān II – Teof. 418,16–419,6; Mich. 464; *Cron.1234* 316–317, 317–318; Agap. 512–513.
- [192] Appare una cometa in Siria – Teof. 421,17; Mich. 465; Agap. 515.
- [193] Ribellione di Thebit (Thābit ibn Nu'aym) e Dahak (Ḍaḥḥāk ibn Qays) contro Marwān – Teof. 421,17–20; Mich. 464–465; *Cron.1234* 319–320; Agap. 515–517.
- [194] Marwān consente che Teofilatto sia nominato patriarca calcedonese di Antiochia dopo la morte di Stefano – Teof. 421,20–25; Mich. 467.
- [195] Marwān fa impalare 120 kalbenoi ad Emesa – Teof. 421,25.

- [196] Marwān ordina l'uccisione di 'Abbās (ibn Walīd) in prigione – Teof. AM 421,25–33.
- [197] Sulaymān (ibn Hishām) si ribella contro Marwān e viene sconfitto – Teof. 422,2–5; *Cron.1234* 320–321; Agap. 517–518.
- [198] Gli abitanti di Emesa, Eliopoli e Damasco si ribellano contro Marwān – Teof. 422,5–8; Agap. 518–520.
- [199] Marwān sconfigge definitivamente il ribelle Dahak (Ḍaḥḥāk ibn Qays) – Teof. 422,6–7 e 8–11; *Cron.1234* 321–322; Agap. 518, 519, 520.
- [200] Approfittando degli scontri interni fra gli Arabi Costantino invade la Siria e arriva fino a Doulichia (Dulūk) – Teof. 422,11–14; Agap. 519.
- [201] Oscuramento del cielo per cinque giorni – Teof. 422,18–19; Agap. 520.
- [202] Marwān prende Emesa, uccide tutti i familiari e servitori di Hishām (Sa'īd ibn Hišām) e abbatte le mura di Eliopoli, Damasco e Gerusalemme – Teof. 422,19–23; Agap. 520.
- [203] Grande terremoto in Palestina e Siria, che fa crollare molte chiese e monasteri – Teof. 422,25–28; Mich. 466–467; *Cron.1234* 325–328; Agap. 521.
- [204] Gregorio viene ucciso dagli Haruriti – Teof. 424,9.
- [205] Rivolta contro Marwān in Persia; sconfitte militari, fuga in Egitto e uccisione di Marwān; inizio della dinastia abbaside – Teof. 424,12–425,11, 425,13–426,13; Mich. 471; *Cron.1234* 323–325, 328–332; Agap. 521–529.
- [206] Terremoto in Siria e Mesopotamia – Teof. 426,16–26; Mich. 466–467; *Cron.1234* 325–328. Cf. Nicef. 69; Elia di Nisibi, 171–172.
- [207] Rivolta anti-abbaside in Siria – Teof. 427,3–9; *Cron.1234* 333–334; Agap. 529–530.
- [208] Morte del patriarca di Antiochia Teofilatto – Teof. 427,8–9.
- [209] Uccisione di gran parte dei cristiani da parte degli Abbasidi – Teof. 427,12–14.
- [210] Costantino V occupa Teodosiopoli e Melitene e conquista l'Armenia – Teof. 427,14–15; Mich. 472; *Cron.1234* 336–337; Agap. 531.
- [211] Teodoro viene ordinato patriarca di Antiochia – Teof. 427,16–17.
- [212] Lotta per la successione alla morte di 'Abd Allāh Abū 'l-'Abbās, primo califfo abbaside, e uccisione di Abū Muslim<sup>4</sup> – Teof. 428,15–429,14; Mich. 472–473; *Cron.1234* 339; Agap. 533–536.
- [213] Niceta di Eliopoli viene anatematizzato – Teof. 429,18–19.
- [214] Terremoto in Palestina e Siria – Teof. 430,2–3. Cf. *Cron.Zuqn.* 216.
- [215] Teodoro, patriarca di Antiochia, viene esiliato perché accusato di essere una spia dei romani – Teof. 430,3–7.
- [216] Salim (Sālih ibn 'Alī) proibisce la costruzione di chiese, l'esposizione di croci e la discussione di questioni religiose fra cristiani e musulmani. – Teof. 430,7–9.
- [217] Salim (Sālih ibn 'Alī) invade il territorio romano fino alla Cappadocia, ma ritorna a mani vuote – Teof. 430,9–13. Cf. Agap. 538.
- [218] 'Abd Allāh (Abū 'l-'Abbās) aumenta le tasse imposte ai cristiani – Teof. 430,15–19. Cf. Mich. 476–477; *Cron.1234* 340; Agap. 546.

---

<sup>4</sup> Hoyland osserva che con l'uccisione di Abū Muslim terminano le corrispondenze con la *Cronaca del 1234*, la quale da questo punto in poi riporta solo cursoriamente informazioni relative alla politica interna del califfato, e solo se concernenti anche i cristiani. Hoyland ipotizza dunque che la cronaca di Teofilo di Edessa terminasse qui (cf. Hoyland 2011, 297 n. 914). I successivi passi della *Cronografia*, che Hoyland e Mango comunque includono fra gli "Eastern passages", proverrebbero pertanto dalla traduzione-continuazione della cronaca di Teofilo. Laddove le informazioni in essi contenute trovino comunque un riscontro, più o meno preciso, in Agapio o nelle due cronache siriane, sono stati forniti i rispettivi riferimenti.

- [219] Alcuni seguaci degli Abbasidi, appartenenti alla religione di Magi, si buttano da una rupe convinti di poter volare – Teof. 430,23–29.
- [220] Gli Arabi cercano di estromettere i cristiani dalle cancellerie ma sono costretti a riprenderli perché sono gli unici in grado di scrivere i numeri – Teof. 430,32–431,3.
- [221] Errore sulla data della Pasqua – Teof. 431,13–15.
- [222] Trasferimento della testa di Giovanni Battista ad Emesa – Teof. 431,16–21.
- [223] Comparsa di due comete, una a est e una a ovest – Teof. 431,21–23. Cf. Mich. 474; Agap. 542.
- [224] Ribellione di un libanese di nome Teodoro contro gli Arabi – Teof. 431,23–27.
- [225] Disordini in Africa – Teof. 431,27. Cf. Mich. 474; Agap. 539.
- [226] Eclissi di sole – Teof. 431,27–28.
- [227] Rivolta a Dabekon (Dabik): un gruppo di sostenitori degli Abbasidi proclama che il figlio del califfo è un dio – Teof. 431,28–34.
- [228] Rivolta di un gruppo di cristiani contro gli Abbasidi iniziata da tre fratelli a cui avevano cercato di annegare le mogli – Teof. 432,2–15.
- [229] Comparsa di una cometa ad est – Teof. 432,24.
- [230] Il figlio di Fatima viene ucciso – Teof. 432,24–25. Cf. Mich. 474; Agap. 539 e 542–543.
- [231] Ribellione a Basra – Teof. 433,24–26. Cf. Agap. 542–543.
- [232] Incursione turca in Armenia – Teof. 433,26–28. Cf. Mich. 474; Agap. 543–544.
- [233] Cosma, vescovo di Epifania, abbraccia la dottrina iconoclasta e viene anatematizzato dai patriarchi di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme – Teof. 433,28–434,5.
- [234] I Turchi escono di nuovo dalle Porte Caspie e si scontrano con gli Arabi – Teof. 435,20–22.
- [235] ‘Abd Allāh (Abū Ja‘far ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Manṣūr) estromette con l’inganno Isā ibn Mūsā dalla linea di successione a favore di suo figlio, al-Mahdī – Teof. 435,22–436,8.
- [236] ‘Abdallāh ibn ‘Alī muore per il crollo della torre in cui era imprigionato – Teof. 439,8–9.
- [237] ‘Abd Allāh (Abū Ja‘far ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Manṣūr) opprime i cristiani, fa rimuovere le croci dalle chiese e vieta le veglie – Teof. 439,9–12.
- [238] Ribellione degli Haruriti nel deserto di Palmira – Teof. 439,12–14.
- [239] Scambio di prigionieri fra Arabi e Romani in Siria – Teof. 444,10–13.
- [240] ‘Abd Allāh assedia Kamachon, ma senza successo – Teof. 444,13–16.
- [241] Incursione di Banakas (‘Abd al-Wahhāb?) in territorio romano; escursione romana in Armenia IV; morte di Selech (Sāliḥ ibn ‘Alī) e trasferimento degli abitanti di Germanicia in Palestina – Teof. 444,28–445,2.
- [242] ‘Abd Allāh invia Moualabitos (al-Muhallab) in Africa; Alfadal Badinar (al-Faḍl ibn Dīnār) invade il territorio romano e viene fronteggiato dagli abitanti di Mopsuestia; ‘Abd Allāh (Abū Ja‘far ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Manṣūr) va a Gerusalemme per il digiuno e ordina che cristiani ed ebrei siano marchiati sulle mani; molti cristiani fuggono in territorio romano via mare, Sergio Kourikos e Lacherbaphos vengono ricatturati – Teof. 446,17–25.
- [243] Vengono portate 280 teste dall’Africa e fatte sfilare in Siria – Teof. 447,28–29.
- [244] Al-Mahdī invia Abasbali (‘Abbās ibn ‘Alī) in territorio romano con una grande armata – Teof. 449,9–11.
- [245] Thoumamas figlio di Baka (Thumāma ibn al-Walīd ibn al-Qa‘qā) invade il territorio romano e prende prigionieri – Teof. 451,4–5.
- [246] Thoumamas (Thumāma ibn al-Walīd ibn al-Qa‘qā) solleva una ribellione a Dabekon (Dabik). – Teof. 451,11–12.
- [247] Al-Mahdī va a Dabekon (Dabik) con una grande armata e manda suo figlio Aaron (Hārūn al-Rashīd) in territorio romano – Teof. 452,20–23. Cf. Mich. 479.
- [248] Persecuzione dei cristiani a Emesa da parte di Mouchesias (Ḥasan ibn Qaḥṭaba?) – Teof. 452,23–453,4.

# Bibliografia

## Abbreviazioni

BHG = Bibliotheca Hagiographica Graeca.

CC – TPG = Corpus Christianorum – Thesaurus Patrum Graecorum.

CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, ed. Franz Cumont, 12 vol., Brussels 1898–1936.

CFHB = Corpus Fontium Historiae Byzantinae.

CSCO – SS = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium – Scriptores Syri.

CSCO – SA = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium – Scriptores Arabici.

CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.

EI = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 12 vol., Leiden/London 1960–2002.

EQ = *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 5 vol., Leiden/Boston 2003.

GEDSH = *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway (NJ) 2011.

GLRBP = Evangelinus A. Sophocles, *A Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Period*, New York 1900.

LBG = *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, 7 vol., Wien 2001–2010.

MGH – AA = Monumenta Germaniae Historicae – Auctores Antiquissimi.

PLRE = *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vol., Cambridge 1971–1992.

PMBZ = *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Erste Abteilung (614–867), 5 vol., Berlin 1998–2002.

OCA = Orientalia Christiana Analecta.

ODB = *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by Alexandr P. Kazhdan, New York/Oxford 1991.

OLA = Orientalia Lovaniensia Analecta.

PGL = Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

PG = Patrologia Graeca.

PO = Patrologia Orientalis.

TS = Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacum*, Oxford 1879–1901.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

## Fonti

Agapio di Mabbug: *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, éd. et trad. par Alexander Vasiliev, Paris 1906–1916 (PO 5.4; 7.4; 8.3; 11.1); *Historia Universalis*, ed. Louis Cheikho, Parisii/Lipsiae, 1912 (CSCO 65 – SA 5).

Anastasio Bibliotecario, *Chronographia tripertita: Theophanis Chronographia*, ed. Carl de Boor, 2 vol., Lipsiae 1883–1885 (ristampa anastatica Hildesheim 1963), II, 33–346.

Bar Hebraeus, *Chronicon: Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, ed. Paul Bedjan, Parisii 1890.

*Chronicon Maroniticum: Chronica Minora II*, ed. Ernest W. Brooks, Parisii/Lipsiae 1904 (CSCO 3 – SS 3), 43–74.

*Chronicon Paschale: Chronicon Paschale*, ed. Ludwig Dindorf, 2 vol., Bonnae 1832 (CSHB 11–12).

*Cronaca del 741/Cronaca del 754: Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica et Hispana*, in: *Chronica Minora saec. IV.V.VI.VII*, ed. Theodor Mommsen, Berlin 1894 (MGH – AA XI), 323–369; *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 2 vol., ed. Juan Gil, Madrid 1973, II, 7–54.

- Cronaca dell'819: Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens*, ed. Aphram Barsaum, in: *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens I*, ed. Jean-Baptiste Chabot, Parisiis 1920 (CSCO 81 – SS 36), 1–24.
- Cronaca dell'846: Chronicon ad annum 846 pertinens*, in: *Chronica Minora II*, ed. Ernest W. Brooks, Parisiis/Lipsiae 1904 (CSCO 3 – SS 3), 157–238.
- Cronaca del 1234: Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens I*, ed. Jean-Baptiste Chabot, Parisiis 1920 (CSCO 81 – SS 36).
- Cronaca di Seert: Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert)*, ed. Addai Scher, Paris 1907–1918 (PO 4.3; 5.2; 7.2; 13.4).
- Cronaca di Zuqnin: Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, 2 vol., ed. Jean-Baptiste Chabot, Louvain 1927–1933 (CSCO 91/104 – SS 43/53).
- Cronologia dell'818: Eusebi Chronicon libri duo*, ed. Alfred Schoene, I, Appendix IV, 64–101, Berlin 1875.
- Giorgio Monaco, *Chronicon: Georgii Monachi Chronicon*, ed. Carl de Boor, Lipsiae 1904.
- Giorgio Sincello, *Ecloga chronographica: Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*, ed. Alden A. Mosshammer, Lipsiae 1984.
- Giovanni di Antiochia, A: *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, ed. Umberto Roberto, Berlin 2005 (TU 154); B: *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae supersunt omnia*, ed. Sergei Mariev, Berlin 2008 (CFHB 47).
- Giovanni di Efeso, *Storia Ecclesiastica: The third part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, ed. William Cureton, Oxford 1853.
- Giovanni Malalas, *Cronografia: Ioannis Malalae Chronographia*, ed. Johan Thurn, Berlin 2000 (CFHB 35).
- Giuseppe Genesio, *Sul regno degli imperatori: Iosephi Genesii Regum libri quattuor*, hrsg. von Anna Lesmüller-Werner, Berlin/New York 1978 (CFHB 14).
- Metodio, *Vita di Teofane Confessore: "Methodius. Vita S. Theophanis Confessoris"*, ed. Vasilij Latyšev, in: *Memoires de l'Académie des Sciences de Russie ser. VIII (Cl. hist.-philol.) 13/4* (1918), 1–40.
- Michele il Siro: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, éditée et traduite pour la première fois en français par Jean-Baptiste Chabot, 4 vol., Paris 1899–1924, IV; *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, ed. by Gregorios Y. Ibrahim, Piscataway (NJ) 2009 (Texts and Translations of the Chronicle of Michael the Great 1).
- Niceforo, *Breviarium: Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History*, text, translation and commentary by Cyril Mango, Washington D.C. 1990 (CFHB 13 – Dumbarton Oaks Texts 10).
- Suda: *Suidae Lexicon*, ed. Ada Adler, 5 vol., Lipsiae 1928–1938.
- al-Ṭabarī, *Ta'riḫ: Ta'riḫ al-rusul wa l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje, 3 vol., Leiden 1879–1887.
- Teodoro Studita, *Panegirico di Teofane Confessore: "Le Panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b)"*, ed. Stephanos Efthymiadis, in: *Analecta Bollandiana* 111 (1993), 259–290.
- Teofane, *Cronografia: Theophanis Chronographia*, ed. Carl de Boor, 2 vol., Lipsiae 1883–1885 (ristampa anastatica Hildesheim 1963), I.
- Teofilatto Simocatta, *Storie: Theophylactus Simocatta, Historiae*, ed. Carl de Boor, Lipsiae 1887.
- Vita di Beniamino: Life of Benjamin I*, in: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Part II: Peter I to Benjamin I (300–661)*, edited translated and annotated by Basil Evetts, Paris 1907 (PO 1), 383–518, 487–518.

## Studi, traduzioni, opere di consultazione

- Abramowski, Rudolph (1940), *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818–845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*, Leipzig.
- Afinogenov, Dmitry E. (2002), “A lost 8th century pamphlet against Leo III and Constantine V?”, in: *Eranos* 100, 1–17.
- Afinogenov, Dmitry E. (2005), “The source of Theophanes’ *Chronography* and Nikephoros’ *Breviarium* for the years 685–717”, in: *Hristianskij Vostok* (new series) 4, 3–14.
- Afinogenov, Dmitry E. (2006), “The History of Justinian and Leo”, in: Constantin Zuckerman (ed.), *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, Paris, 181–200.
- Afinogenov, Dmitry E. (2012), “Conflated Accounts in Theophanes’ Exposition of the History of Byzantium in the Seventh Century”, in: Ewa Balicka Witakiwska/Johan Heldt (eds.), *Doron Rodopoikilon: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist*, Uppsala.
- Afinogenov, Dmitry E. (2014), “Style, structure, and authorship of the hypothetical source of Theophanes for the reigns of Leo III and Constantine V”, in: Montinaro/Jankowiak 2014.
- Anthony, Sean W. (2010), “The Syriac Account of Dionysius of Tell Maḥrē concerning the Assassination of ‘Umar b. Al-Khaṭṭāb”, in: *Journal of Near Eastern Studies* 69.2, 209–224.
- Auzépy, Marie-France (1994), “De la Palestine à Constantinople (VIII-IX siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène”, in: *Travaux et Mémoires* 12, 183–218.
- Baynes, Norman H. (1912), “The restoration of the Cross at Jerusalem”, in: *English Historical Review* 27, 287–302.
- Beck, Hans-Georg (1965), “Zur byzantinischen ‘Mönchschronik’”, in: Clemens Bauer/Laetitia Boehm/Max Müller (Hgg.), *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, Freiburg/München, 188–197 (rist. in Hans-Georg Beck, *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, London 1972, XVI).
- Becker, Carl H. (1912), “Eine neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam”, in: *Der Islam* 3, 295–296.
- Blake, Robert P. (1965), “La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle”, in: *Le Muséon* 78, 367–380.
- Borrut, Antoine (2005), “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II”, in: *Mélange de l’Université Saint-Joseph* 58, 329–378.
- Borrut, Antoine (2009), “La circulation de l’information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques: Élie de Nisibe et ses sources”, in: Muriel Debié (éd.), *L’historiographie syriacque*, Paris (Études syriaques 6), 137–159.
- Borrut, Antoine (2010), *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*, Leiden.
- Bowersock, Glen W. (1983), *Roman Arabia*, Cambridge Mass.
- Bowersock, Glen W. (1997), “Polytheism and monotheism in Arabia and the Three Palestines”, in: *Dumbarton Oaks Papers* 51, 1–10.
- Brandes, Wolfram (1987), “Apokalyptisches in Pergamon”, in: *Byzantinoslavica* 48, 1–11.
- Brandes, Wolfram (1990), “Die apokalyptische Literatur”, in: Friedhelm Winkelmann/Wolfram Brandes (Hgg.), *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme*, Amsterdam, 303–322.
- Brandes, Wolfram (1993/1994a), Recensione di Speck 1988, in: *Byzantinische Zeitschrift* 86/87, 113–118.
- Brandes, Wolfram (1993/1994b), “Armenier in Pergamon?”, in: *Byzantinische Zeitschrift* 86/87, 69–74.
- Brandes, Wolfram (1998), Recensione di Mango/Scott 1997, in: *Byzantinische Zeitschrift* 91, 549–561.

- Brandes, Wolfram (2005), "Pejorative Phantomnamen im 8. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Theophanes", in: Lars M. Hoffmann/Anuscha Monchizadeh (Hgg.), *Zwischen Polis, Provinz und Periferie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (Mainzer Veröffentlichungen Byzantinistik 7), Wiesbaden, 93–125.
- Brandes, Wolfram (2009), "Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie: Anmerkungen zur Quellenproblematik der "Chronographia" des Theophanes", in: Andreas Goltz/Hartmut Leppin/Heinrich Schlange-Schöningen (Hgg.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin, 313–344.
- Breydy, Michael (1990), "Das Chronikon des Maroniten Theophilus ibn Thuma", in: *Journal of Oriental and African Studies* 2, 34–43.
- Brock, Sebastian P. (1973), "An early Syriac Life of Maximus the Confessor", in: *Analecta Bollandiana* 91, 299–346; rist. in: Brock 1984, XII.
- Brock, Sebastian P. (1976), "Syriac Sources for Seventh-Century History", in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 17–36; rist. in Brock 1984, VII.
- Brock, Sebastian P. (1979/1980), "Syriac Historical Writing: A Survey on the Main Sources", in: *Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation)* 5, 1–30; rist. in Brock 1992, I.
- Brock, Sebastian P. (1980), "Towards a history of Syriac Translation Technique", in: René Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum III*, Roma 1983 (OCA 221), 1–14.
- Brock, Sebastian P. (1982), "Syriac views of emergent Islam", in: Gautier H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the first century of Islamic society*, Carbondale, 9–21; rist. in Brock 1984, VIII.
- Brock, Sebastian P. (1984), *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London.
- Brock, Sebastian P. (1992), *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Aldershot.
- Brooks, Ernest W. (1897), "A Syriac Chronicle of the year 846", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51, 569–588.
- Brooks, Ernest W. (1906), "The sources of Theophanes and the Syriac Chronicles", in: *Byzantinische Zeitschrift* 15, 578–587.
- Brooks, Ernest W. (1908), "The Sicilian expedition of Constantine IV", in: *Byzantinische Zeitschrift* 17, 455–459.
- Burgess, Richard W./Kulikowski, Michael (2013), *Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD. Volume I: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*, Turnhout.
- Busse, Heribert (1984), "'Omar b. al-Ḥaṭṭāb in Jerusalem", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 73–119.
- Busse, Heribert (1986), "'Omar's image as conqueror of Jerusalem", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8, 149–167.
- Caetani, Leone (1905–1926), *Annali dell'Islam*, 10 vol., Milano.
- Cameron, Averil (1991), "The Eastern Provinces in the 7th century AD: Hellenism and the emergence of Islam", in: Suzanne Said (ed.), *Ellenismos, quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg, 25–27 octobre 1989*, Leiden, 287–313.
- Cameron Averil (1992), "New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries", in Averil Cameron/Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the literary source material*, Princeton 1992 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), 81–105.
- Cameron, Averil (2006), "New Themes and Styles in Greek Literature: A Title Revisited", in: Scott F. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity*, Aldershot, 11–28.
- Cavallo, Guglielmo (1995a), "Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in oriente tra i secoli VII e VIII", in: *Byzantinische Zeitschrift* 88, 13–22.

- Cavallo, Guglielmo (1995b), “I fondamenti culturali della trasmissione dei testi antichi a Bisanzio”, in: Giuseppe Cambiano/Luciano Canfora/Diego Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 3 vol., II: *La ricezione e l'attualizzazione dei testi*, Roma, 265–273.
- Chebel, Malek (1997), *Dizionario dei simboli islamici. Riti, mistica e civilizzazione*, Roma.
- Čičurov, Igor (1981a), “Feofan Ispovednik – Publikator, redaktor, avtor? (Theophanes Confessor – Hausgeber, Redaktor, Verfasser?)”, in: *Vizantijskij Vremennik* 42, 78–87.
- Čičurov, Igor (1981b), “La place de la Chronographie de Theophane dans la tradition historiographique de la Haute Byzance (IVe-début du IXe s.)”, in: *Anciens états sur le territoire de l'URSS*, Moskva, 64–134.
- Collins, Roger (1989), *The Arab Conquest of Spain (710–797)*, Oxford.
- Conrad, Lawrence I. (1990), “Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission”, in: *Byzantinische Forschungen* 15, 1–44.
- Conrad, Lawrence I. (1991), “Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period”, in: Muhammad Adnan al-Bakhit/Robert Schick (eds.), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A.H./750 A.D. – 451 A.H./1059 A.D.)*, Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, Amman, 1–44.
- Conrad, Lawrence I. (1992), “The Conquest of Arwād: a source-critical study in the historiography of the Early Medieval Near East”, in: Averil Cameron/Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the literary source material*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), 317–401.
- Conrad, Lawrence I. (1996), “The Arabs and the Colossus”, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (ser. 3) 6, 165–187.
- Conrad, Lawrence I. (1999), “Varietas Syriaca: secular and scientific culture in the Christian communities of Syria after the Arab conquest”, in: Gerrit J. Reinink/Alexander C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain (OLA 89), 85–105.
- Conrad, Lawrence I. (2005), “The Mawālī and Early Arabic Historiography”, in: Monique P. Bernards/John A. Nawas (eds.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden, 370–425.
- Constable, Olivia R. (2010), “Perception of the Umayyads in Christian Spanish Chronicles”, in: Antoine Borrut/Paul M. Cobb (eds.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, 105–130.
- Conterno, Maria (2011), “Processo ai testimoni: un'inchiesta storiografica sulle fonti per il VII secolo” (recensione di Howard-Johnston 2010), in: *Journal of Roman Archaeology* 24.2, 897–912.
- Conterno, Maria (2010), “L'abominio della desolazione nel luogo santo: l'ingresso di 'Umar I a Gerusalemme nella *Cronografia* di Teofane Confessore e in tre cronache siriane”, in: *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale*, Padova, 9–24.
- Conterno, Maria (2014), “Theophilos, “the more likely candidate”? Towards a reappraisal of the question of Theophanes' Oriental Source(s)”, in: Montinaro/Jankowiak 2014.
- Cosentino, Salvatore/Palumbo, Alberto (1989), “Tempi imprecisi: stili e usi di datazione nel mondo antico e bizantino”, in: Emanuela Guidoboni (ed.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, 750–756.
- Coulie, Bernard/Yannopoulos, Panayotis A. (1998), *Thesaurus Theophanis Confessoris: Chronographia*, Thurnout (CC – TPG LXIII).
- Crisci, Edoardo (1996), *Scrivere greco fuori d'Egitto. Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a.C. all'VIII d.C.*, Firenze (Papyrologica Florentina 27).
- Crone, Patricia/Cook, Michael (1977), *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge.
- Crone, Patricia (1980), *Slave on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, London/New York.
- Crone, Patricia (1987), *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton.

- Cumont, Franz (1915), "L'ère byzantine et Théophile d'Édesse", in: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 39.4, 260–263.
- Debié, Muriel (1999/2000), "Record keeping and historical writing in Antioch and Edessa", in: *Aram* 11/12, 409–417.
- Debié, Muriel (éd.) (2009), *L'historiographie syriaque*, Paris (Études syriaques 6).
- Debié, Muriel (2014a), "Writing History during Byzantium's Dark Centuries: Theophanes' Famous Oriental Source reassessed from an Eastern Point of View", in: Montinaro/Jankowiak 2014.
- Debié, Muriel (2014b), *L'Écriture de l'histoire en Syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*, Leiden.
- De Boor, Carl (1882), "Die handschriftliche Überlieferung der Kirchengeschichte des Euagrius", in: *Zetischrift für Kirchengeschichte* 5, 315–322.
- De Boor, Carl (1882), "Der Historiker Traianus", in *Hermes* 17, 489–492.
- De Boor, Carl (1890), "Zur Chronographie des Theophanes", in: *Hermes* 25, 301–307.
- Di Branco, Marco (2009), *Storie arabe di greci e di romani. La Grecia e Roma nella storiografia arabo-islamica medievale*, Pisa.
- Donner, Fred M. (1981), *The Early Islamic Conquests*, Princeton.
- Donner, Fred M. (1998), *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton.
- Dubler, César (1946), "Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la península Ibérica", in: *Al-Andalus* 11, 298–349.
- Duket, Timothy A. (1980), *A study in byzantine historiography: an analysis of Theophanes' Chronographia and its relationships to Theophilact's History, the reign of Maurice and the seventh century to 711*, Ph.D. Dissertation, Boston College.
- Egender, Nikolaus (1975), *La prière des heurs*, Gembloux.
- Gaudeul, Jean-Marie (1984), "The Correspondence between Leo and 'Umar. 'Umar's Letter Rediscovered?", in: *Islamochristiana* 10, 116–157.
- Gero, Stephen (1992), "The legend of the monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm", in: Pierre Canivet/Jean-Paul Rey-Coquais (éd.), *La Syrie da Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles*, Actes du Colloque international, Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990, Damas, 47–57.
- Gouillard, Jean (1969), "Un «quartier» d'émigrés palestiniens à Constantinople au IXe siècle?", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 7, 73–76.
- Greco, Vasile (1947), "Hat Georgios Synkellos weite Reisen unternommen?", in: *Memoriile sectiei istorice a Academiei Române* 28.2, 248–251.
- Griffith, Sidney (1986), "Greek into Arabic. Life and letters in the monasteries of Palestine in the Ninth Century: the example of the *Summa Teologiae Arabica*", in: *Byzantion* 56, 117–138.
- Griffith, Sidney (1995), "Muhammad and the monk Bahira: reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times", in: *Oriens Christianus* 79, 146–174; rist. in: Id., *The beginnings of Christian theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot 2002, VIII.
- Griffith, Sidney (1998), "Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saint's Lives and Holy Land History", in: Arieh Kofsky/Guy Stroumsa (eds.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, Jerusalem, 163–207.
- Grumel, Venance (1958), *La chronologie*, Paris.
- Haldon, John (1984), *Byzantine pretorians. An administrative, institutional and social survey of the opsikion and tagmata, c. 580–900*, Bonn (Poikila Byzantina 3).
- Haldon, John (1992), "The works of Anastasius of Sinai: a key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief", in: Averil Cameron/Lawrence I. Conrad (eds.),

- The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the literary source material*, Princeton 1992 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), 107–147.
- Haldon, John (2007), “«Citizens of ancient lineage ...»? The role and significance of Syrians in the Byzantine élite in the Seventh and Eighth centuries”, in Wout J. Van Bekkum/Jan W. Drijvers/Alexander C. Klugkist (eds.), *Syriac polemics: studies in honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven/Paris/Dudley (OLA 170), 91–102.
- Harrak, Amir (trad.) (1999), *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV. A.D. 488–775*, Toronto.
- Heidemann, Stefan (2005), “Die Entwicklung der Methoden in der Islamischen Numismatik im 18. Jahrhundert – War Johann Jacob Reiske ihr Begründer?”, in: Hans-Georg Ebert/Thoralf Hanstein (Hgg.), *J.J. Reiske – Leben und Wirkung. Ein Leipziger Byzantinist und Begründer der Orientalistik im 18. Jahrhundert*, Leipzig.
- Howard-Johnston, James (2010), *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford.
- Howard-Johnston, James (2012), “The Mardaites”, in: Tony Goodwin (ed.), *Arab-Byzantine Coins and History*, London, 27–38.
- Hoyland, Robert G. (1991), “Arabic, Syriac and Greek Historiography in the first Abbasid century: an inquiry into inter-cultural traffic”, in: *Aram* 3, 211–233.
- Hoyland, Robert G. (1994), “The correspondence between Leo III (717–41) and ‘Umar II (717–20)”, in: *Aram* 6, 165–177.
- Hoyland, Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton.
- Hoyland, Robert G. (2011), *Theophilus of Edessa’s Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool (Translated Texts for Historians 57).
- Hoyland, Robert G. (2014), “Theophanes, Agapius and Theophilus”, in: Montinaro/Jankowiak 2014.
- Huxley, George L. (1981), “On the erudition of George the Synkellos”, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 81.6, 207–217.
- Jankowiak, Marek (2013), “The first Arab siege of Constantinople”, in: *Travaux et Mémoires* 17, 237–320.
- Jeffreys, Elizabeth M. (1986), “The Image of Arabs in Byzantine Literature”, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle/New York, 307–323.
- Kaegi, Walter E. (1992), *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.
- Kaegi, Walter E./Cobb, Paul M. (2008), “Heraclius, Shahrbarāz, and al-Ṭabarī”, in: Hugh Kennedy (ed.), *Al-Ṭabarī: a Medieval Historian and his Work*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 15), 95–112.
- Kaplony, Andreas (1996), *Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750*, Berlin.
- Kazhdan, Alexandr (1988), “When, where and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written”, in: Wolfgang Will (Hg.), *Zu Alexander dem Großen. Festschrift Gerhard Wirth zum 60. Geburtstag am 9. 12. 86*, 2 vol., Amsterdam, II, 1187–1209.
- Kazhdan, Alexandr (1999), *A history of byzantine literature (650–850)*, in collaboration with Lee F. Sherry/Christine Angelidi, Athens.
- Kazhdan, Alexandr/Cutler, Anthony (1982), “Continuity and discontinuity in Byzantine history”, in: *Byzantion* 52, 429–478.
- Khūri Ḥitti, Philip (trad.) (1916–1924), *Al-Balādhuri. The Origins of the Islamic State*, 2 vol., New York/London.
- Kraemer, Lionel C. (1958), *Excavations at Nessana III: non-literary papyri*, Princeton.
- Krivouchine, Ivan V. (1993), “La révolte près de Monocharton vue par Évagre, Théophilacte Simocatta e Théophane”, in: *Byzantion* 63, 154–172.

- Krumbacher, Karl (1897), *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des östromischen Reiches (527–1453)*, 2 vol., München.
- Lapidge, Michael (1995), *Archbishop Theodore. Commemorative studies on his life and influence*, Cambridge.
- Leder, Stefan (1992), "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", in: Averil Cameron/Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the literary source material*, Princeton 1992 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), 277–315.
- Lemerle, Paul (1971), *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris.
- Lewis, Bernard (1988), *The political language of Islam*, Chicago/London.
- Lilie, Ralph-Johannes (1993), "Wie dunkel sind die "dunkel Jahrhunderte"? Zur Quellensituation in der mittelbyzantinischen Zeit und ihren Auswirkungen auf die Forschung", in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43, 37–43.
- Lilie, Ralph-Johannes (1996), *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI (780–802)*, Frankfurt am Main.
- Lilie, Ralph-Johannes (1998), "Die gemeinsame Vorlage der orientalischen Quellen mit Theophanes für die Zeit zwischen 641 und 751", in: *PMBZ, Prolegomena*, 226–234.
- Lilie, Ralph-Johannes (2008), "Theophanes and al-Ṭabarī on the Arab Invasions of Byzantium", in: Hugh Kennedy (ed.), *Al-Ṭabarī: a Medieval Muslim Historian and his Work*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 15), 219–236.
- Ljubarskij, Jakov N. (1984), "Theophan Ispovednik i istočniki ego "Chronographia" (Theophanes Confessor und die Quellen seiner "Chronographie")", in: *Vizantijskij Vremennik* 45, 72–86.
- Ljubarskij, Jakov N. (1995), "Concerning the literary technique of Theophanes the Confessor", in: *Byzantinoslavica* 56, 317–322.
- Maisano, Riccardo (1994), "Il sistema compositivo della cronaca di Teofane", in: *Syndesmos. Studi in onore di Rosario Anastasi*, 2 vol., Catania, II, 273–287.
- Mango, Cyril (1978), "Who wrote the Chronicle of Theophanes?", in: *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 18, 9–17; rist. in Mango 1984, XI.
- Mango, Cyril (1984), *Byzantium and its image. History and culture of the Byzantine Empire and its heritage*, London.
- Mango, Cyril (1985), "Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide. II: Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix", in: *Travaux et Mémoires* 9, 105–118.
- Mango, Cyril (1986), *The Breviarium of Patriarch Nicephorus*, in: Nia A. Stratos (ed.), *Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos*, 2 vol., Athens, II, 539–552.
- Mango, Cyril (1988), "Greek culture in Palestine after the Arab conquest", in: Guglielmo Cavallo/Giuseppe De Gregorio/Marilena Mariaci (ed.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del Seminario di Erice, 18–25 settembre 1988*, 2 vol., Spoleto, I, 149–160.
- Mango, Cyril (1988/1989), "The Tradition of Byzantine Chronography", in: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13, 360–372.
- Mango, Cyril/Scott, Roger (1997), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near East History AD 284–814*, Oxford.
- Mango, Cyril/Ševčenko, Ihor (1973), "Some churches and monasteries on the southern shore of the Sea of Marmara", in: *Dumbarton Oaks Papers* 27, 235–277.
- Meier, Mischa (2004), "Prokop, Agathias, die Pest und das Ende der antiken Historiographie: Naturkatastrophen und Geschichtsschreibung in der ausgehenden Spätantike", in: *Historische Zeitschrift* 278, 281–310.
- Montinaro, Federico/Jankowiak, Marek (2014), *The Chronicle of Theophanes: Sources, Composition and Transmission*, Paris.

- Moorhead, John (1981), "The Monophysite response to the Arab invasions", in: *Byzantion* 51, 579–581.
- Morelli, Federico (2010), "Consiglieri e comandanti: i titoli del governatore arabo d'Egitto symbolous e amir", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 173, 158–166.
- Murray, Oswyn (1972), "Herodotus and Hellenistic Culture", in: *Classical Quarterly* 22, 200–213.
- Noth, Albrecht (1994), *The Early Arabic Historical Tradition. A Source Critical Study*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 3).
- Odorico, Paolo (2010), "Parce que je suis ignorant. Imitatio/variatio dans la chronique de Geroges le Moine", in: Andreas Rhoby/Elisabeth Schiffer (Hgg.), *Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftliche Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.–25. Oktober 2008)*, Wien, 209–216.
- Olster, David (1993a), *The politics of usurpation in the seventh century: rhetoric and revolution in Byzantium*, Amsterdam.
- Olster, David (1993b), "Syriac sources, Greek sources and Theophanes' lost year", in: *Byzantinische Forschungen* 19, 215–228.
- Palmer, Andrew (1993), *The Seventh Century in the West-Syriac Chronicles*, Liverpool (Translated Texts for Historians 15).
- Papacostantinou, Arietta (2006), "Historiography, Hagiography and the making of the Coptic Church of the Martyrs in Early Islamic Egypt", in: *Dumbarton Oaks Papers* 60, 65–86.
- Peeters, Paul (1933), "Πασσανάθης-Περσογενής", in: *Byzantion* 8, 406–423.
- Peeters, Paul (1940), "Glanures Martyrologiques I: les néo-martyres de Homs en 779", in: *Analecta Bollandiana* 58, 105–109.
- Pertusi, Agostino (1956), "Dei poemi perduti di Giorgio di Pisidia", in: *Aevum* 30, 395–427.
- Pigulevskaya, Nina V. (1967), "Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles", in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 16, 55–60.
- Pirrone, Bartolomeo (trad.) (1987), *Eutichio Patriarca di Alessandria (877–940). Gli Annali*, Il Cairo.
- Pirrone, Bartolomeo (trad.) (2013), *Agapio di Gerapoli. Storia Universale*, Milano.
- Proudfoot, Ann S. (1974), "The sources of Theophanes for the Heraclian dynasty", in: *Byzantion* 44, 367–439.
- Robinson, Chase (2003), *Islamic Historiography*, Cambridge.
- Rochow, Ilse (1981), "Die monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes", in: *Klio* 63, 669–681.
- Rochow, Ilse (1983), "Malalas bei Theophanes", in: *Klio* 65, 459–474.
- Rochow, Ilse (1985), "Zwei neuerscheinungen zur Chronik des Theophanes", in: *Klio* 67.2, 646–654.
- Rochow, Ilse (1991), *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813* (Berliner Byzantinische Arbeiten 57), Berlin.
- Roggema, Barbara (1999), "The legend of Sergius Bahira; some remarks on its origin in the East and its traces in the West", in: Krijnie N. Ciggaar/Adelbert Davids/Herman G. Teule (eds.), *East and West in the Crusader States II*, Acta of the Congress held at Harnen Castle in May 1997, Leuven, 107–123.
- Roggema, Barbara (2001), "A Christian reading of the Qur'an: the legend of Sergius-Bahira and its use of Qur'an and Sira", in: Thomas David (ed.), *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*, Leiden, 57–73.
- Roggema, Barbara (2008), *The Legend of Sergius Bahirā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden.
- Sahas, Daniel J. (1994), "Cultural interaction during the Umayyad period: the "circle" of John of Damascus", in: *Aram* 6, 35–66.
- Schall, Anton (1960), *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen*, Darmstadt.

- Scott, Roger S. (1981), "The classical tradition in Byzantine historiography", in: Margaret E. Mullet/Roger S. Scott (eds.), *Byzantium and the classical tradition. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979*, Birmingham, 61–74.
- Scott, Roger S. (1994), "The image of Constantine in Malalas and Theophanes", in: Paul Magdalino (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, IV-XIII centuries*, Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, Aldershot, 57–71.
- Scott, Roger S. (1996), "Writing the reign of Justinian: Malalas versus Theophanes", in: Pauline Allen/Elizabeth Jeffreys (eds.), *The Sixth Century, End or Beginning?*, Brisbane (Byzantina Australiensia 10), 20–34.
- Ševčenko, Ihor (1992), "The Search for the Past in Byzantium around the Year 800", in: *Dumbarton Oaks Papers* 46, 279–293.
- Shboul, Ahmad/ Walmsley, Aalan (1998), "Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from Byzantine to Early Islamic rule: Arab, Christians and Muslims", in: *Mediterranean Archaeology* 11, 255–287.
- Shahīd, Irfan (1984a), *Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington.
- Shahīd, Irfan (1984b), *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington.
- Shahīd, Irfan (1989), *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington.
- Shahīd, Irfan (2002), *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington.
- Shoemaker, Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia.
- Schönborn, Cristoph (1972), *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris.
- Sideris, Geroges (2003), "Eunuques, chambre impériale et palais à Byzance (IVe-VIe siècles)", in: Marie-France Auzépy/Joël Cornette (éd.), *Palais et Pouvoir: de Constantinople à Versailles*, Saint-Denis, 163–181.
- Sode, Claudia (2001), *Jerusalem-Konstantinopel-Rom: die Viten des Michael Sinkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart (Altertumwissenschaftliches Kolloquium 4).
- Sokoloff, Michael (2009), *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of Carl Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Piscataway (NJ).
- Spain Alexander, Suzanne (1977), "Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates", in: *Speculum* 52.2, 217–237.
- Speck, Paul (1978), *Kaiser Konstantin VI.: die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft: quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus*, München.
- Speck, Paul (1981), *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlicher Lehren* (Poikila Byzantina 2), Bonn.
- Speck, Paul (1988), *Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros* (Poikila Byzantina 9), Bonn.
- Speck, Paul (1994), "Der 'zweite' Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes", in: Thomas Pratsch/Claudia Sode/Paul Speck/Sarolta Takács (Hgg.) *Freie Universität Berlin Byzantinisch-neugriechisches Seminar* (Poikila Byzantina 13, Varia 5), Bonn, 431–483.
- Speck, Paul (2002), *Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis. Eine quellenkritische Untersuchung* (Poikila Byzantina 19), Bonn.
- Sternbach, Leo (1900), "De Georgii Pisidae Apud Theophanem aliosque historicos reliquiis", in: *Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny*, ser. 2, 15, 1–107.

- Taft, Robert E. (1988), "Mount Athos: a late chapter in the history of the Byzantine Rite", in: *Dumbarton Oaks Papers* 42, 179–194.
- Thomas, John/Costantinides Hero, Angela (2000), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 5 vol., Washington D.C..
- Tinnefeld, Franz H. (1971), *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Histoigraphie von Prokop bis Niketas Choniates*, München.
- Treadgold, Warren (2011), "Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes", in: Dmitrij Bumazhnov/Emmanouela Grypeou /Timothy B. Sailors/ Alexander Toepel (Hgg.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Leuven/Paris/Walpole MA, 589–621.
- Turtledove, Harry (1992), *The Chronicle of Theophanes: an English translation of AM 6095–6305 (AD 602–813) with an introduction and notes*, Philadelphia.
- Van Dieten, Jan-Louis (1972), *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715)*, Amsterdam.
- Van Ginkel, Jan J. (2006), "The perception and presentation of the Arab conquest in Syriac historiography: how did the changing social position of the Syrian Orthodox community influence the account of their historiographers?", in: Emmanouela Grypeou/Mark N. Swanson/ David Thomas (eds.), *The encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, 171–184.
- Van Nuffelen, Peter (2012), "John of Antioch, inflated and deflated. Or: how (not) to collect fragments of early Byzantine historians", in: *Byzantion* 82, 437–450.
- Wansbrough, John (1978), *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford/New York.
- Watt, John W. (1999), "Greek historiography and the Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite", in Gerrit J. Reinink/Alexander C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain (OLA 89), 317–327.
- Watt, John W. (2002), "The portrayal of Heraclius in Syriac historical sources", in: Gerrit J. Reinink/ Bernard H. Stolte (eds.), *The reign of Heraclius (610–641). Crisis and confrontation*, Leuven/ Paris (Groeningen Studies in Intercultural Change 12), 63–80.
- Wellhausen, Julius (1901), "Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umajjiden", in: *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 4, 414–447.
- Weltecke, Dorothea (2003), *Die "Beschreibung der Zeiten" von Mor Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain (CSCO 594, Subsidia 110).
- Weltecke, Dorothea (2009), "Les trois grandes chroniques syro-orthodoxes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles", in: Muriel Debié (éd.), *L'historiographie syriaque*, Paris (Études syriaques 6), 107–135.
- Whitby, L. Michael (1982), "The Great Chonographer and Theophanes", in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 8, 1–20.
- Whitby, L. Michael (1983), "Theophanes' Chronicle Source for the reign of Justin II, Tiberius and Maurice (A.D. 565–602)", in: *Byzantion* 53, 312–345.
- Whitby, L. Michael (1992), "Greek Historical Writing after Procopius: Variety and Vitality", in: Averil Cameron/Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the literary source material*, Princeton 1992 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), 25–80.
- Whitby, L. Michael/Whitby, Mary (1986), *The History of Theophylact Simocatta: an English Translation with Introduction*, Oxford.
- Whitby, L. Michael/Whitby, Mary (1989), *Chronicon Paschale 284–628 A.D.*, translation with notes and introduction, Liverpool.

- Wilson, Nigel (1972), "A Manuscript of Theophanes in Oxford", in: *Dumbarton Oaks Papers* 26, 357–360.
- Witakowsky, Witold (1984/1986), "Chronicles of Edessa", in: *Orientalia Suecana* 33/35, 487–498.
- Witakowsky, Witold (1987), *The Syriac chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: A Study in the History of Historiography*, Uppsala (Studia Umanistica Upsaliensia 9).
- Witakowsky, Witold (1991), "Sources of Pseudo-Dionysius for the third part of his Chronicle", in: *Orientalia Suecana* 40, 252–275.
- Witakowsky, Witold (1997), "L'horizon géographique de l'historiographie syriaque: aperçu préliminaire", in: Arnaud Serandour (éd.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde*, Paris, 199–209.
- Witakowsky, Witold (2000), "The Chronicle of Eusebius: its type and continuation in Syriac historiography", in: *Aram* 11/12 (1999/2000), 419–437.
- Wood, Philip (2011), "The Chroniclers of Zuqin and their times (c. 720.775)", in: *Parole de l'Orient* 36, 549–568.
- Wood, Philip (2013), *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford.
- Woods, Daniel (2006), *Corruption and Mistranslation. The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites*, paper presented at the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21–26 August 2006, full version available at [http://www.wra1th.plus.com/byzcong/comms/Woods\\_paper.pdf](http://www.wra1th.plus.com/byzcong/comms/Woods_paper.pdf).
- Yannopoulos, Panayotis A. (1989), "Théophane abrégé au Xe siècle", in: *Byzantina* 15, 307–314.
- Yannopoulos, Panayotis A. (1996), "Autour de deux personnages fictifs dans la Chronique de Théophane", in: *Byzantinische Zeitschrift* 89, 441–444.
- Yannopoulos, Panayotis A. (1998), "La question théophanienne et la langue de la Chronique de Théophane", in Coulie/Yannopoulos 1998, xxvii–lviii.
- Yannopoulos, Panayotis A. (2000), "Les vicissitudes historiques de la Chronique de Théophane", in: *Byzantion* 70, 527–553.
- Yar-shater, Ehsan (ed.) (1985–2007), *The History of al-Ṭabarī. An annotated translation*, 40 vol., Albany.
- Yousif, Ephrem-Isa (2002), *Les chroniqueurs syriaques*, Paris 2002.
- Yuval, A. (1973), "Zur Arbeitsweise der byzantinischen Diplomatie", in: *Byzantinische Zeitschrift* 66, 331.
- Zuckerman, Constantin (2013), "Heraclius and the return of the Holy Cross", in: *Travaux et Mémoires* 17, 197–218.

# Indice dei nomi

- 'Abbās ibn Walīd 92-94; Appendice [134], [135], [141], [196]  
'Abbās ibn 'Alī 117; Appendice [244]  
'Abd al-'Azīz ibn al-Ḥajjāj 92  
'Abd Allāh ibn 'Alī 79\*, 81-82, 83\*, 99, 102, 116; Appendice [236]  
Abd 'Allāh ibn Mas'ūd 82-83  
'Abd al-Malik 41, 76, 90, 102, 104, 115, 121, 125, 143-145, 158; Appendice [104], [106], [111], [113], [115], [114], [120], [123], [131]  
'Abd al-Raḥmān ibn Khalīd 83\*, 102; Appendice [76]  
'Abd al-Raḥmān ibn al-Ash'ath 102; Appendice [123], [125]  
Abū 'l-'Awār 51, 126,  
Abū Bakr 56-58, 59, 98, 108, 123-124; Appendice [23], [28], [31]  
Abū Lu'lu'a 87, 142  
Abū Muslim 80-82, 83\*, 102, 176\*; Appendice [212]  
'Ā'isha 85  
'Alī ibn Abī Ṭālib 81, 84-86, 100, 112, 114, 115, 144, 151, 153; Appendice [63], [64], [69]  
al-'Akkī 81  
'Amr ibn al-'Āṣ 44, 85  
Anania di Shirak 164  
Anastasio (imperatore) 67, 69\*, 104, 105, 126  
Anastasio (metropolita) 121  
Anastasio Bibliotecario 12, 49\*, 50\*, 59\*, 61-62, 100, 121, 122\*  
Anastasio Sinaita 5-6, 162\*, 164  
Andrea (cubicolario) 39, 43, 52-55, 71, 72\*, 73, 114, 115, 125, 126, 127\*, 158-159, 166; Appendice [80], [81]  
Andrea (spatharios) 71  
Andrea di Creta 163  
Andrea figlio di Troilo 41  
Andronico 31  
Anniano 31  
Apsimaro 104  
Areta di Cesarea 163  
Artabardo 5\*, 14, 70-71, 126, 153; Appendice [178], [181]  
Atanasio di Balad 163\*  
Baanes 59-61, 65, 72\*; Appendice [33]  
Baḥīra 78  
Bākhtarī ibn al-Ḥasān 69  
al-Baladhūrī 64  
Banakas ('Abd al-Wahhāb?) 117; Appendice [241]  
Bar Hebraeus 3, 16, 31-34, 43, 47\*, 155  
Beniamino (ebreo convertito da Eraclio) 112\*, 152  
Beniamino (patriarca miafisita di Alessandria) 43-45, 47  
Bishr 98; Appendice [55], [77], [79], [89]  
Bonosus 40  
Cipriano 40  
Ciro (governatore di Edessa) 130, 132  
Ciro (patriarca di Alessandria) 37, 40, 43-46, 47, 74, 103; Appendice [36]  
Ciro (vescovo di Edessa) 130  
Ciro di Batna 31  
Cosma (patriarca di Alessandria) 120\*; Appendice [183]  
Cosma di Maiuma 163  
Cosroe 40, 103, 113, 123, 124\*, 130, 131, 135-139; Appendice [11], [16], [17], [18]  
Costante II 4, 36, 39, 40, 41, 48-51, 52, 56, 72\*, 73, 74, 103, 104, 114, 115, 123, 124, 125, 153; Appendice [44], [47], [56], [68], [72], [84]  
Costantino III 123  
Costantino IV 19, 74, 104, 106, 115, 134, 143, 144, 145, 153; Appendice [84], [85], [86], [100], [105]  
Costantino V 7, 66-67, 70-71, 126; Appendice [178], [181], [200], [210]  
Costantino VII 3, 11, 48\*  
Ḍaḥḥāk 91-92; Appendice [193], [199]  
Daniele figlio di Mosé 31, 110, 130, 132, 167  
Davide (generale armeno) 128  
Davide e Golia 140  
Dionigi di Tel Maḥrē 18, 20\*, 21-25, 30-35, 44-46, 59, 65, 70, 72, 77, 84\*, 86-90, 93, 109, 110, 113, 118, 122, 124, 127-132, 134, 142-143, 149, 156, 167  
Echim v. Hāshim ibn 'Abd Manāf  
Elia di Gerusalemme 163

- Elia di Nisibi 20, 99, 110, 111, 115, 145;  
 Appendice [65], [66], [67], [206]
- Epifanio di Salamina 129
- Eraclio (imperatore) 1, 4, 5, 20\*, 35, 36, 37, 40,  
 41, 42, 44, 45, 56, 59-60, 63-65, 72\*, 74,  
 103, 108, 112, 113, 114, 118, 123, 124, 125,  
 128, 129, 130, 133, 134, 135-142, 146, 151,  
 152, 153; Appendice [5], [11], [18], [19], [20],  
 [21], [32], [34], [39], [44], [56], [58]
- Eraclio (padre di Eraclio imperatore) 135
- Eraclio (fratello di Giustiniano II) 41; Appendice  
 [129], [130]
- Eraclona 123
- Eusebio di Cesarea 31, 163\*
- Eustazio figlio di Marino 119; Appendice [174]
- Eutichio di Alessandria 64
- al-Ḥaḍl ibn Dinār 117; Appendice [242]
- Farrukhān 137
- Fardinjān 136, 137\*
- Fatima 81, 85, 118; Appendice [230]
- Filippico (cognato di Maurizio) 139
- Filippico (imperatore) 66, 104; Appendice [138]
- Flavio Giuseppe 31
- Floro 40
- Foca 4, 35, 36, 37, 39, 40, 74, 103, 123, 129,  
 130, 133, 134, 135, 138-139, 147; Appendice  
 [3], [5]
- Gabriele (arcangelo) 76-77
- Germano (patriarca di Costantinopoli) 5\*, 66
- Giacomo di Edessa 18, 31, 163\*
- Giorgio (vescovo di Apamea) 120; Appendice  
 [140]
- Giorgio degli Arabi 163\*
- Giorgio Cedreno 48\*, 101\*
- Giorgio di Pisidia 5, 16, 35
- Giorgio l'Arcidiacono 45
- Giorgio Monaco 3, 7, 50\*, 51\*, 109
- Giorgio Ragtōyō 31, 32
- Giorgio Sincello 4, 9-15, 20-21, 24, 32, 36\*,  
 155-156, 163
- Giovanni bar Aphtonia 163\*
- Giovanni Antiocheno 4, 5, 31, 35, 135, 139, 160
- Giovanni d'Asia 31
- Giovanni Damasceno 118\*, 163
- Giovanni di Gaza 163
- Giovanni di Litarba 18, 31
- Giovanni di Nikiu 109
- Giovanni figlio di Samuele 18, 31, 167
- Giovanni Kataias 40, 103, 126; Appendice [39]
- Giovanni Malalas 13, 100, 107
- Giovanni Mosco 48\*, 163, 164
- Giovanni Ruṣafyō 130-131
- Giulio Africano 31
- Giuseppe Genesio 11
- Giustiniano II 6, 39, 41, 65, 68, 90, 93, 104, 112,  
 115, 121, 125, 143, 145, 152, 153; Appendice  
 [105], [106], [108], [110], [114], [115], [129],  
 [132], [173]
- Grande Cronografo 4, 7-8
- Gregorio (logoteta) 71
- Gregorio (padre di Niceta) 135
- Gregorio (nipote di Eraclio) 41; Appendice [56],  
 [58]
- Gregorio II (papa) 42, 126; Appendice [154]
- Gregorio (patrizio) Appendice [50]
- Gregorio (vittima dei Kharigiti) 94, 118;  
 Appendice [204]
- al-Ḥādī, Abū Muḥammad Mūsā ibn Mahdī 117
- Harūn al-Rashīd 94\*, 117, 131, 164\*; Appendice  
 [247]
- Ḥasan ibn 'Alī 85
- Ḥasan ibn Qaḥṭaba 121; Appendice [248]
- Hāshim ibn 'Abd Manāf 81
- Hishām 90, 119, 120, 152; Appendice [152],  
 [153], [159], [171], [174], [177], [179], [180],  
 [197], [202]
- Husayn ibn 'Alī 85
- Ibn 'Abd al-Ḥakam 28\*, 137
- Ibn al-Zubayr 28
- Ibn Dubāra 80
- Ibn Hubayra 80, 99
- Ibn Ishāq 28, 58\*
- Ibn Khayāṭ 28\*
- Ibrāhīm ibn al-Walīd 90, 91\*
- Ibrāhīm ibn Muḥammad 80
- 'Ikrima 137
- Isaia (vescovo miafisita di Edessa) 112-113, 130
- Ignazio di Melitene 18,
- Irene (moglie di Costantino V) 5\*, 66
- 'Isā ibn Mūsā 80, 82, 99, 116-117; Appendice  
 [235]
- Kakorizos 40
- Khadija 78-79
- Khaktaban v. Qaḥṭaba ibn Shabīb al-Ṭā'ī
- Khalīd ibn al-Walīd 57, 59, 60, 64
- Khaybarī 91
- Kottanas 40
- Leone (governatore armeno) 41

- Leone III (imperatore) 5\*, 6, 7, 42, 66, 67-70, 88-89, 105, 119, 126; Appendice [145], [149], [154], [165]
- Leone IV (imperatore) 15
- Leone V (imperatore) 9
- Leonzio (imperatore) 104
- Leonzio di Damasco 163
- Łevond 89
- al-Mahdī, Muḥammad ibn Manšūr 18, 31\*, 116, 117; Appendice [235], [244], [247]
- al-Manšūr, Abū Ja'far 'Abd Allāh ibn Muḥammad 80, 81, 82, 116-117, 121\*; Appendice [235], [237], [240], [242]
- Manuele (generale armeno) 40; Appendice [36]
- Marwān I 143, 145; Appendice [102]
- Marwān II 33, 79-80, 90-94, 96, 101, 116, 118\*, 120, 153; Appendice [191], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [199], [202], [205]
- Maslama ibn 'Abd al-Malik 67-70, 93, 146; Appendice [139], [143], [156], [162], [163], [164]
- Massimo il Confessore 5-6, 41, 73, 118, 120, 163
- al-Mas'ūdī 123\*
- Maurizio 4, 35, 109, 131\*, 138, 139
- Menas 109
- Metodio (patriarca di Costantinopoli) 9\*, 164
- Michele Sincello 163, 164
- Mizizio 19; Appendice [84]
- Mouchesias v. Ḥasan ibn Qaḥṭaba
- Mu'āwiya 39, 41, 48, 49, 51, 52-55, 71, 84-86, 100, 112, 114, 115, 125, 129\*, 134, 144, 148, 153, 159; Appendice [40], [45], [52], [53], [56], [63], [64], [66], [69], [71], [80], [81], [97], [98]
- Muḥammad (Profeta) 16, 22\*, 29, 37, 57, 76-79, 80, 81, 82-83, 84, 85, 114, 123, 149, 153; Appendice [23], [24], [25]
- Niceforo (patriarca di Costantinopoli) 4-8, 11, 12, 16, 17, 20\*, 36, 67, 70, 74, 93, 107, 110, 126, 134-140, 144, 145, 150, 168
- Niceforo I (imperatore) 5\*, 32, 156
- Niceta (cugino di Eraclio) 36, 42, 133, 134, 135, 152; Appendice [5]
- Paolo (magistranos) 41, 125
- Pasagnathēs 74\*
- Petronas 40
- Pietro di Damasco 119; Appendice [186]
- Pietro di Maiuma 119; Appendice [187]
- Prisco (genere di Foca) 139
- Procopio di Cesarea 4, 13
- Qaḥṭaba ibn Shabīb al-Ṭā'ī 81
- Qawad v. Siroe
- Razates 140
- Sabbatios v. Smbat Bagratuni
- Sabinos v. Shābīb
- Saborios v. Šabūr
- Šabūr 52, 55, 73, 114; Appendice [80], [81]
- al-Saffāh, 'Abd Allāh Abū 'l-'Abbās 79, 79 n. 8, 80, 81, 116, 117, 121\*; Appendice [212], [218]
- Šahrbaraz 37, 39, 40, 60, 61, 112, 123, 134, 135-138, 148, 152; Appendice [18]
- Sālih ibn 'Alī 121\*; Appendice [216], [217], [241]
- Sergio (inviato del ribelle Šabūr) 52-55, 72, 125, 126\*, 127\*, 158-159; Appendice [80]
- Sergio (patrizio di Cesarea) 56-59, 108, 124, 129; Appendice [29]
- Sergio (patrizio di Lazica) 40; Appendice [122]
- Sergio Ruṣafōyō 130-132
- Severo (vescovo calcedonese di Edessa) 130
- Severo Sebokht 163\*
- Shābīb 95; Appendice [117]
- Shamṭā figlio di Yazdīn 136
- Silvestro Gūmōyō 132
- Siroe 123
- Smbat Bagratuni 41, 104; Appendice [116]
- Socrate Scolastico 31
- Sofronio di Gerusalemme 37, 39, 43, 46-47, 75, 103, 163, 164; Appendice [37]
- Sofronio Sofista v. Sofronio di Gerusalemme
- Sofronio di Damasco v. Sofronio di Gerusalemme
- Stefano (astronomo) 164
- Stefano (patriarca di Antiochia) 120; Appendice [180], [194]
- Stefano di Alessandria 164
- Stefano Sabaita 163
- Sulaymān ibn 'Abd al-Malik 68, 69, 70; Appendice [144]
- Sulaymān ibn 'Alī 82
- Sulaymān ibn Hishām 71, 90, 91, 92, 94, 96; Appendice [171], [174], [178], [197]
- Sulaymān ibn Mu'ādh 68
- al-Ṭabarī 64, 85, 101, 116, 117, 121, 137
- Tarasio 9\*
- Teodora (moglie di Giustiniano II) 36, 39, 41, 65; Appendice [132]
- Teodoreto di Ciro 31

- Teodoro figlio di Manṣūr 117; Appendice [168]  
 Teodoro (fratello di Eraclio) 41, 59-61, 64, 103, 108, 125, 128, 141; Appendice [19], [32]  
 Teodoro (patriarca di Antiochia) 120; Appendice [211], [215]  
 Teodoro (promotore di una rivolta a Eliopoli) 116; Appendice [224]  
 Teodoro (sacellario) 59-61, 134, 141  
 Teodoro (vicario) 57  
 Teodoro di Tarso 165  
 Teodoro Karteroukas 93  
 Teodoro Rštuni 74\*  
 Teodoro Studita 9\*, 164  
 Teodosio (fratello di Costante II) 51; Appendice [68]  
 Teodosio III (imperatore) 67, 69, 70, 126  
 Teodosio di Edessa 31, 167  
 Teofane e Teodoro Graptoi 163, 164  
 Teofilatto (cubicolario) 41  
 Teofilatto (patriarca di Antiochia) 92, 119-120; Appendice [194], [208]  
 Teofilatto Salibas 93  
 Teofilatto Simocatta 4, 13, 16, 35, 109  
 Teofilo di Edessa 2-3, 18-19, 21-35, 38, 61, 65, 68\*, 71-75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 86-88, 91\*, 95, 101, 105, 111- 114, 116, 120-122, 133-134, 137\*, 138\*, 141- 143, 145, 147- 149, 150-151, 154- 156, 160, 165-167, 168, 176\*  
 Thābit 91, 92, 99, 101, 102; Appendice [193]  
 Thumāma ibn al-Walīd ibn al-Qa'qā 116, 117; Appendice [245], [246]
- Tito (comandante romano di origine siriana) 128  
 Tomarico (vescovo di Apamea) 112, 120; Appendice [78]  
 Tommaso Baridōyō 130  
 Traiano (patrizio) 4, 6-7, 68\*  
 Troilo 41, 73  
 'Umar I 37, 39, 43, 46-48, 59, 65, 75, 86-87, 103, 134, 142, 143, 148; Appendice [31], [37], [43], [49]  
 'Umar II 69-70, 87-89, 105, 119, 126, 134, 142, 145; Appendice [147], [148]  
 'Umar ibn Hubayra 68-69  
 'Uthmān 84, 85, 98; Appendice [49], [63]  
 Walīd I 90, 92, 93, 158; Appendice [122], [131], [133], [144]  
 Walīd II (erroneamente detto "figlio di Hishām" in Teofane) 71, 90-93, 101, 119, 126; Appendice [181], [186], [188], [191]  
 al-Wāqidī 28  
 Yazdegerd (ultimo re persiano) 60  
 Yazīd I 85\*, 90; Appendice [98], [102]  
 Yazīd II 105, 134, 142, 146, 152; Appendice [148], [151], [152]  
 Yazīd III 90-93, 101-102; Appendice [191]  
 Yazīd ibn al-Muhallab 105, 134, 142, 146; Appendice [148]  
 Zaccaria Retore 31  
 Zosimo 31  
 al-Zubayr 85  
 al-Zuhrī 28, 86, 137, 142-143

# Indice generale

- Abido 68  
Adrianopoli 6  
Alessandria 32, 37, 39, 40, 43-47, 64, 65, 74, 103, 120, 163, 164, 165; Appendice [36], [183], [233]  
Aleppo 57, 138  
Amorio 68, 70, 114; Appendice [81]  
Anatolico (tema) 67, 71, 74; Appendice [86]  
Ancira 103; Appendice [15]  
Antiochia 4, 18, 40, 64, 80, 92, 103, 106, 107, 117, 119, 120, 138, 163, 165; Appendice [4], [7], [40], [180], [194], [208], [211], [215], [233]  
Antiochia di Pisidia 93; Appendice [141]  
*Antologia Palatina* 11  
Apamea 83, 102, 112, 120; Appendice [7], [76], [78], [140]  
al-Aqşa (moschea) 148  
Arabi cristiani 29, 56-58, 65, 114, 157  
Arabia 80, 119  
Armenia 64, 66, 90, 104, 117, 164; Appendice [2], [61], [108], [116], [121], [161], [171], [210], [232], [241]  
Arwād 22-23, 39, 40, 72\*; Appendice [53]  
A'waj (fiume) 63  
'Ayn Gara 90, 92; Appendice [135]  
Ba'albek v. Eliopoli  
Babilonia 84, 146\*  
Baradā (fiume) 62-63  
Barbalissos 85, 112, 114; Appendice [64]  
Bardanesios (fiume) 60-63  
*Barlaam e Joasaph* 163  
Basra 82, 116; Appendice [231]  
Bastone (del Profeta) 82-83  
Betlemme 9\*  
Bosforo 36  
Bosra 59; Appendice [31]  
Bulgari 69, 126  
Calcedonia 121, 135\*, 136-137, 138; Appendice [2], [13], [14]  
Cammello (battaglia del c.) 86  
Cappadocia 138; Appendice [2], [8], [217]  
Caucaso 6, 68; Appendice [61]  
Cazari 36, 39, 46\*, 65-67; Appendice [132], [161], [165]  
Cesarea di Palestina 56-57, 108, 129; Appendice [29], [45], [165]  
Chora (monastero imperiale) 164  
*Chronicon Maroniticum* 111; Appendice [67]  
*Chronicon Paschale* 4, 7-8, 46\*  
Cilicia 93, 164, 165; Appendice [129], [130], [136]  
Cipro 40, 71, 123, 128, 130, 140\*, 144, 164; Appendice [52]  
Costantinopoli 7, 8, 18, 21, 32, 36, 42, 49, 51\*, 59, 60, 64, 67, 68, 69, 70, 74, 87, 105, 109, 110, 112\*, 113, 125, 135, 137, 138, 144, 145, 153, 155, 164, 165; Appendice [5], [72], [145]  
Croce (reliquia della C.) 60, 64, 65, 112, 113, 141; Appendice [20]  
*Cronaca del 741* 3, 17\*, 25\*, 36, 88, 133, 139\*, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 168; Appendice [5], [49], [147], [148]  
*Cronaca del 754* 3, 17\*, 25\*, 36, 133, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 168; Appendice [5], [49], [147], [148]  
*Cronaca dell'846* 17, 18, 26\*, 145-146; Appendice [179]  
*Cronaca dell'819* 17\*, 19, 20\*, 26, 88, 142, 145-146; Appendice [49], [147]  
*Cronaca di Seert* 25, 29, 36, 109, 133-142, 146-151, 168; Appendice [5], [18], [30], [34], [46]  
*Cronaca di Zuqnin* 20, 47, 96\*, 111, 147, 152; Appendice [150], [214]  
Cubicolario 53-55, 127\*  
Dabik 116; Appendice [227], [246], [247]  
Damasco 41, 52-54, 57, 59-63, 86, 90-92, 94, 114, 118, 119, 163; Appendice [10], [56], [69], [74], [133], [175], [186], [198], [202]  
Dorylaion 121  
Dossier 11-12, 20-21  
"Eastern Source" 22-26, 34\*, 37, 72, 83  
Edessa 23, 59, 61, 103, 106, 107, 110-111, 112-113, 118, 120, 129-132, 163, 164, 165; Appendice [7], [21], [82], [97], [155], [176]  
Egitto 16, 36, 40, 43-45, 56, 64, 79, 84, 85, 91, 109, 123, 135\*, 164; Appendice [5], [13], [92], [205]

- Eliopoli (Ba'albek) 94, 116, 120, 163; Appendice [135], [198], [202], [213]
- Emesa 18, 23-24, 59-61, 90-92, 94, 100, 112, 120, 121; Appendice [78], [195], [198], [202], [222], [248]
- Epifania 120; Appendice [233]
- Eufrate 37, 39, 85, 92\*, 97\*, 138, 163\*; Appendice [1], [39], [41]
- Farfar (fiume) 61-63
- Fenice (battaglia di capo F.) 37, 39, 43, 48-51, 71, 72\*, 114, 115, 125, 126; Appendice [62]
- Gabitha 59, 141; Appendice [32]
- Galazia 136, 138; Appendice [2], [15], [143]
- Gaza 57-59
- Gerusalemme 18, 37, 39, 43, 46, 60, 64, 65, 75, 94, 103, 110, 112, 113, 134, 141, 147-148, 152, 158, 162; Appendice [12], [37], [46], [202], [233], [242]
- Getsemani (colonne del G.) 121, [115]
- Guerra civile islamica
- Prima 84-86, 115, 144; Appendice [64], [69]
- Seconda 76, 90, 104; Appendice [102], [112]
- Terza 80, 90-94, 101, 155; Appendice [191]
- Gūmōyē (famiglia edessena) 132
- Harran 80, 81, 90, 100, 105, 119, 120, 163
- Haruriti v. Kharigiti
- Hēra 57-58
- Hīra 58-59
- Iberica (penisola i.) 80
- Icnoclasmo 8, 9, 14, 42, 89, 126, 164; Appendice [151], [233]
- Imaniti v. Yaman
- Iraq 84, 91, 118\*
- Italia 42, 164
- Kaisinoi v. Qays
- Kalbiti 92; Appendice [195]
- Karbala (battaglia di K.) 85\*
- Kharigiti (Haruriti) 91, 94, 95-96, 116, 118; Appendice [70], [117], [204], [238]
- Khorasan 80
- Kufa 80, 86
- Lazica 40; Appendice [122]
- Libano 92\*, 96, 104, 143-145; Appendice [96]
- Liber Pontificalis* 19
- Libia 135; Appendice [13]
- Litas (fiume Litani) 92, 96
- Mabbug 23, 59, 64, 112\*, 113, 120, 138
- Mar Nero 36, 74
- Maroniti 22, 33, 120
- Mardaiti 104, 143-145; Appendice [96], [104]
- Mauroforoi 80-81
- Medina v. Yathrib
- Mediterraneo 36, 96, 106, 151
- Megas Agros (monastero) 11
- Melitene 66; Appendice [210]
- Mesopotamia 58\*, 64, 65, 72\*, 90, 103, 106, 110, 128, 157, 163; Appendice [41], [95], [97], [206]
- Miafisiti 2, 17, 18, 31, 31, 43-45, 59, 112-113, 118, 128, 130, 162, 163
- Monotelismo 5-7, 32, 118, 120\*, 162; Appendice [54], [183]
- Mopsuestia 117; Appendice [127], [242]
- Mu'ta (battaglia di M.) 22\*, 57, 65, 114; Appendice [26]
- Nicea 5\*, 69, 110
- Nicomedia 70, 126
- Nilo 109
- Ninive 94
- Nisibi 20, 81-82, 83\*, 99-101, 102
- Omayyade (dinastia) 23, 26, 28-29, 31, 33, 83, 90, 151, 157, 163, 164, 167
- Opsikion (tema) 71
- Osroene 39, 40, 103; Appendice [39]
- Palestina 9\*, 10, 18, 21, 24, 56, 57, 77, 91, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 149, 153, 157, 161, 162, 163\*, 164; Appendice [1], [30], [37], [45], [67], [203], [214], [241]
- Palmira 94, 116; Appendice [238]
- Persiani 1, 5, 36-37, 39-40, 46\*, 56, 60, 64, 74, 103, 123, 134-140, 152, 153, 162; Appendice [1], [2], [3], [7], [8], [10], [12], [13], [14], [15], [19]
- Persia 80, 82, 85, 91, 94, 95, 102, 123, 131, 136, 146, 149; Appendice [7], [19], [22], [42], [71] [101], [123], [205]
- Pharan 58\*
- Porte Caspie 110-111; Appendice [164], [190], [234]
- Qartamin (monastero) 17-18, 26, 89
- Qays (tribù araba) 81
- Qennešre (città) 138
- Qennešre (monastero) 118\*, 163
- Qosma bar Arābī (famiglia edessena) 130
- Rivoluzione abbaside 30-33, 72, 76, 79-84, 85, 101, 102, 111, 116, 153, 154, 155-156, 167; Appendice [205]
- Roma 7, 32, 164, 165; Appendice [54]

- Ruṣafōyē (famiglia edessena) 130-132  
 Samaria 80, 116  
 San Caritone (monastero) 9\*, 10  
 San Saba (monastero) 10, 162, 163\*, 164  
 Sandali (del Profeta) 82-83  
 Santa Caterina del Sinai (monastero) 163  
 Scettico (approccio s. alle fonti  
 islamiche) 20-21  
 Sicilia 19, 74, 114, 115; Appendice [74]  
 Şiffin (battaglia di S.) 85-86, 100, 114;  
 Appendice [64]  
 Sinai 58, 163  
*Sīra* 58\*, 79  
 Siracusa 36, 39, 40, 41, 125; Appendice [72],  
 [84]  
 Siria 10, 16, 17, 18, 21, 23, 39, 45, 56, 60,  
 63-65, 72\*, 73, 82, 84\*, 85, 103, 105, 106,  
 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120,  
 134, 140, 141, 148, 151, 152, 153, 157, 161,  
 163, 164; Appendice [1], [9], [34], [38],  
 [67], [71], [95], [103], [109], [120], [126],  
 [142], [146], [150], [157], [167], [188],  
 [192], [200], [203], [206], [207], [214],  
 [239], [243]  
 Slavi 82, 83\*, 102, 114, 115\*, 165; Appendice  
 [65], [76], [110], [119]  
*Storia della Chiesa Copta* 45  
 Storiografia islamica 1-2, 21-22, 24, 27-30, 49,  
 56-58, 64, 151  
 Studios (monastero) 9\*, 164  
 Suda 6  
*Synodicon Vetus* 6  
 “Syriac Common Source” 22, 24, 25, 29, 33-34,  
 133  
 Tabor 110  
 Telmaḥrōyē (famiglia edessena) 130-132  
 Tessalonica 50, 125  
 Tiana 93-94  
 Tigri 146  
 Traconitide 80, 116  
 Tempio di Salomone 39, 47-48, 75, 134,  
 147-148; Appendice [46]  
 Trasmissione orale 8, 59, 75, 99, 110, 138-143,  
 149-152, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 162,  
 164  
 Trasmissione interculturale 23-24, 29-30, 38,  
 135, 148, 149-151, 159  
 Tripoli 48  
*Vita di Beniamino* 45  
 Yaman (tribù araba) 81  
 Yarmuk (battaglia del fiume Y.) 49, 56, 59-61,  
 65, 103, 123, 153; Appendice [35]  
 Yathrib (Medina) 84, 86, 149  
 Zab (fiume) 80, 134



