

# *Medioevo greco*

Rivista di storia e filologia bizantina

*Medioevo greco*. Rivista di storia e filologia bizantina

*Direzione*: G. Cortassa, M. Gallina, E. V. Maltese

*Redazione*: A. Cilento, G. Cortassa, F. Farelo, M. Gallina, W. Haberstumpf,  
E. V. Maltese, B. Sancin, A. M. Taragna

Università degli studi di Torino

Dip.to di Filologia, linguistica e tradizione classica – Dip.to di Storia

via s. Ottavio, 20 – 10124 Torino

tel. 011.6703626 011.6703349 fax 011.6703631

# Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

numero “zero” (2000)



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

© 2000

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15100 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. (0131) 25.23.49 - Fax (0131) 25.75.67

E-mail: [info@ediorso.com](mailto:info@ediorso.com)

<http://www.ediorso.com>

Stampata da M.S./Litografia in Torino  
per conto delle Edizioni dell'Orso

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941*

ISBN 88-7694-501-6

In copertina: amanti in un giardino (Digenis Akritis e l'amazzone Maximò?). Piatto di ceramica, XII-XIII secolo. Corinto, Museo Archeologico.

## Manuele Crisolora, *Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*

La figura di Manuele Crisolora è stata oggetto, in tempi recenti, di un rinnovato interesse, grazie a vari studiosi che hanno di volta in volta richiamato l'attenzione sull'attività letteraria del dotto, sul suo insegnamento in Italia, sul suo operato diplomatico e politico. Particolare rilievo ha acquistato questa reviviscenza soprattutto negli ultimi anni: nel 1997 si è svolto a Napoli un convegno sul ruolo di Crisolora nel ritorno delle lettere greche in Occidente,<sup>1</sup> e sono poi via via apparsi vari lavori, tra cui si segnalano gli interventi di A. Rollo, che si è occupato di diversi aspetti dell'opera di Manuele,<sup>2</sup> fino alla recente pubblicazione della traduzione italiana della *Comparatio*,<sup>3</sup> e all'ultimo articolo di A. Pontani sulla scrittura e sui manoscritti del Crisolora.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> L'incontro, dal titolo «Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente», si è svolto presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli nei giorni 26-29 giugno 1997.

<sup>2</sup> A. Rollo, *La lettera consolatoria di Manuele Crisolora a Palla Strozzi*, «Studi umanistici» 4-5, 1993-1994, pp. 7-85; *Crisolora, Cencio de' Rustici e una lettera anepigrafa in un codice di Bartolomeo Aragazzi*, «Interpres» 17, 1998, pp. 257-274; *Sul destinatario della Σύγκρισις τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης*, in V. Fera-A. Guida (a c. di), *Vetustatis indagator. Scritti offerti a Filippo di Benedetto*, Messina 1999, pp. 61-80; *Problemi e prospettive di ricerca su Manuele Crisolora* (in corso di stampa); *Un fortunato opuscolo ortografico di Manuele Crisolora*, in *Manuscripts and tradition of grammatical texts from antiquity to the Renaissance. Proceedings of a conference held at Erice, 16-23 October 1997* (in corso di stampa).

<sup>3</sup> *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma di Manuele Crisolora*, introd. di E. V. Maltese, trad. e note di G. Cortassa, Torino 2000.

<sup>4</sup> A. Pontani, *Manuele Crisolora: libri e scrittura (con un cenno su Giovanni Crisolora)*, in *Opora. Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno*, III, a c. di S. Lucà e L. Perria = «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 53, 1999, pp. 255-283. Alle citate pubblicazioni si devono poi aggiungere la recente edizione italiana di N. G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, ed. it. rivista e aggiornata, Alessandria 2000 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 4), pp. 9-15, il saggio di G. Cortassa, *Imago urbis. L'arte come immagine della storia nella «Comparatio» tra le due Rome e nella lettera a Giovanni Crisolora di Manuele Crisolora*, in *Lettere e arti nel Rinascimento. Atti del Convegno internazionale. Chianciano-Pienza 20-23 luglio 1998*, Firenze 2000,

Quale contributo a questa nuova esplorazione di una figura per più aspetti centrale tra l'ultima Bisanzio e il primo Umanesimo greco in Occidente, pare qui opportuno rendere accessibile in una nuova edizione il testo greco dell'opuscolo forse più fortunato – eccettuando beninteso i celeberrimi *Erotemata* – del Crisolora: la Σύγκρισις Παλαιᾶς καὶ Νέας Ῥώμης.<sup>5</sup> Scritta a Roma nel 1411 e indirizzata a Manuele II,<sup>6</sup> ma molto probabilmente destinata a una più ampia circolazione soprattutto in ambito occidentale, la Σύγκρισις è generalmente considerata come il più importante prodotto letterario di Manuele Crisolora.<sup>7</sup> Il testo fino ad oggi disponibile è ancora quello dell'*editio princeps* comparsa a Parigi nel 1655 ad opera di Peter Lambeck:<sup>8</sup> condotta su un testimone deteriore, l'edizione è stata poi riprodotta nella *Patrologia Graeca* del Migne (156, cc. 23-53) e, anche in questa sede, risulta largamente inaffidabile.

L'edizione della Σύγκρισις che qui si propone<sup>9</sup> prescinde dai vari apografi dell'opuscolo<sup>10</sup> e si fonda esclusivamente sul testo trådito nel Laurenziano VI, 20,<sup>11</sup> di cui pare ormai accertata l'autografia.<sup>12</sup>

pp. 133-146, nonché alcuni contributi in corso di stampa: E. V. Maltese, *Minima marginalia Byzantina* (II), in *Studi in onore di Giuseppe Spadaro*; N. Zorzi, *I Crisolora: personaggi e libri*.

<sup>5</sup> Sebbene Rollo (*Sul destinatario della Σύγκρισις*, cit., pp. 73-75) abbia dimostrato che il titolo dell'opera non risale all'autore, e, anzi, probabilmente non rispecchia neppure la sua concezione dello scritto, lo utilizzo in quanto entrato ormai nell'uso corrente. Il titolo che compare sul Laurenziano è di una mano diversa da quella dell'autore.

<sup>6</sup> Sul destinatario dell'opera vd. F. Niuitta, *Da Crisolora a Nicolò V. Greco e greci alla Curia romana*, «RR. Roma nel Rinascimento. Bibliografia e note» 6, 1990, pp. 13-36, in particolare p. 20 n. 38; Rollo, *Sul destinatario della Σύγκρισις*, cit., pp. 79-80.

<sup>7</sup> Sul discorso rivolto a Manuele II e attribuito a Crisolora da Patrinelis, tuttora inedito, si vedano l'articolo dello stesso C. G. Patrinelis, *An unknown discourse of Chrysoloras addressed to Manuel II Palaeologus*, «Greek, Roman and Byzantine studies» 13, 1972, pp. 497-502 e Rollo, *Sul destinatario della Σύγκρισις*, cit., p. 61 n. 2.

<sup>8</sup> Georgii Codini *Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis [...] opera et studio Petri Lambecii [...] Accedunt Manuelis Chrysolorae epistolae tres de comparatione veteris et novae Romae*, Parisiis 1655, pp. 107-130 (rist. negli *Scriptores rerum Byzantinorum*, XVIII, Venetiis 1729, pp. 81-98).

<sup>9</sup> Riprendendo in buona parte i risultati della mia tesi di laurea: C. Billò, *Manuele Crisolora: «Confronto tra la Nuova e l'Antica Roma»* (testo, traduzione, commento), Università degli studi di Torino, a.a. 1995/96.

<sup>10</sup> Un elenco di una dozzina di testimoni della Σύγκρισις in Rollo, *Sul destinatario della Σύγκρισις*, cit., pp. 62-63 n. 7.

<sup>11</sup> Un'accurata descrizione del codice in Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 17-18.

<sup>12</sup> La mano del Crisolora era già stata ravvisata, sia pure in modo dubitativo, da M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renais-*

In considerazione di ciò, la costituzione del testo si ispira a criteri di rigorosa conservazione, che riguarda anche la *facies* ortografica:<sup>13</sup> in primo luogo la grafia delle enclitiche e di talune locuzioni avverbiali.<sup>14</sup> Nell'apparato si dà notizia delle rare correzioni e trasposizioni apposte dalla mano dell'autore.

Solo in casi estremi – palesi *lapsus* grafici del Crisolora, quali la mancata apposizione di uno spirito (§ 34) o un'evidente aplografia (§ 10) e simili – si è intervenuti direttamente nel testo, segnalando il restauro in apparato. In altre circostanze, nelle quali il confine tra una conclamata svista e un possibile uso grafico peculiare, anche del tutto episodico, del Crisolora fosse meno definito, si è preferito per prudenza riportare nel testo la lezione del codice e segnalare in apparato quella di uso corrente. In queste situazioni, infatti, il rischio è di “normalizzare” una forma che l'autore medesimo, tornando sul proprio testo, non avrebbe necessariamente corretto o considerato aberrante, e di cancellare così un tratto personale della sua ortografia: casi caratteristici affiorano per esempio dal trattamento delle doppie, che può riflettere effettive abitudini o incertezze dell'autore – vd. §§ 3, 6, 10, e soprattutto 61 dove la forma Λουκούλου trova conferma in altre pagine autografe del Crisolora,<sup>15</sup> – o ancora dalla mancata assi-

*sance*, Leipzig 1909, p. 283. In seguito l'autografia crisolorina è stata accolta da S. Gentile, *Emanuele Crisolora e la «Geografia» di Tolomeo*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del convegno internazionale. Trento 22-23 ottobre 1990*, a c. di M. Cortesi ed E. V. Maltese, Napoli 1992 (Collectanea 6), p. 307 n. 50, e Ch. Förstel, *Bartolomeo Aragazzi et Manuel Chrysoloras: le codex Vratislav. AKC 1949 KN 60, «Scriptorium»* 48, 1994, p. 117; definitivamente avvalorata da Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 21-25, è ormai unanimemente accolta: si vedano i più recenti contributi di Maltese e Cortassa, *Roma parte del cielo*, cit., p. 53; Pontani, *Manuele Crisolora*, cit., pp. 262-263. Sulla grafia del Crisolora cfr. anche P. Eleuteri-P. Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991 (Documenti sulle arti del libro 16), pp. 30-32.

<sup>13</sup> Sul problema cfr. E. V. Maltese, *Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini*, in *L'edizione critica fra testo musicale e testo letterario. Atti del Convegno internazionale (Cremona 4-8 ottobre 1992)*, a c. di R. Borghi, P. Zappalà, Lucca 1995 (Studi e testi musicali. Nuova serie 3), pp. 261-86 (= «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 32, 1995, pp. 91-121).

<sup>14</sup> È il caso di προσπερβολήν (§ 5), ἐξαρχῆς (§§ 6, 53 e 58), ὠσανεί (§ 10), τοπαιόν (§ 10), καθόλου (§ 15), καταρχάς (§§ 15 e 38), καταῦτα (§§ 17, 19 e 62), προσαζίαν (§§ 27 e 52), διατοῦτο (§ 29), τηναρχήν (§§ 37, dove tra l'altro siamo in presenza di una correzione dalla forma separata, 51 e 55), ἀποτύχης (§ 38), διατέλους (§ 39), τουλοιποῦ (§ 52 *bis*), περιπολλοῦ (§ 59), παρατοσοῦτον (§ 61), παρόσον (§ 61) e τανῶν (§ 64).

<sup>15</sup> La stessa grafia compare infatti anche nella lettera a Palla Strozzi: Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., p. 79, 1 e apparato.

milazione della nasale *v* davanti alla labiale *π* (§ 3 ἑκατονπύλους), ecc. Rispettate nel testo (e indicate in apparato) sono anche talune incoerenze ortografiche, che non mancano mai negli autografi bizantini:<sup>16</sup> al § 43 ἀμιλλωμένων reca lo spirito dolce anziché aspro, mentre ai §§ 11 e 31 il verbo è scritto “regolarmente” con lo spirito aspro. Il fatto che una grafia non convenzionale compaia più volte nel manoscritto pone per lo meno il dubbio su quale fosse il reale *usus* di Manuele. Si veda per esempio l’alternanza ἡγεμονία / ἡγεμονεία, in cui si riflette una ben nota oscillazione del greco seriore:<sup>17</sup> la forma in -ει- compare nella Σύγκρισις quattro volte<sup>18</sup> contro l’unico caso in cui si trova la “corretta” ἡγεμονίαν (§ 59). Si sono inoltre conservate le grafie del Laurenziano riconducibili a una possibile interpretazione linguistica di Crisolora (§ 41 ποικίλλων; § 54 ποικιλλία *bis*).<sup>19</sup>

Si segnalano da ultimo due lezioni dell’autografo indicate da A. Rollo come sviste dell’autore bisognose di correzione<sup>20</sup> e che invece si ritiene di poter difendere. Al § 49, nel passo καὶ ἄλλου δὲ ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ὁδοῦ λευκοῦ λίθου ἢ μαρμάρου, la lezione αὐτοῦ viene emendata da Rollo in αὐτῆς, concordato con ὁδοῦ: ma αὐτοῦ può essere inteso come avverbio di luogo in posizione attributiva, riferito alla via di Costantinopoli che si trova «là», nella zona di cui Crisolora sta parlando. Al § 54, ove si parla dello straordinario corredo artistico di S. Sofia ricordando τὴν ἕελον αὐθις τὰ ἐν ταῖς ψηφίσι, Rollo corregge τὰ ἐν τὴν, concordandolo con il precedente ἕελον; sia pure con difficoltà – ma nel testo della Σύγκρισις tornano più volte pesantezze e tortuosità espressive – la lezione dell’autografo può forse essere sostenuta intendendola come un accusativo di relazione: «e, di nuovo, il vetro, *nelle parti* adornate a mosaico».

Dal Laurenziano VI, 20 ci si allontana invece, pressoché inevitabilmente, per una serie di aspetti connessi alla presentazione al lettore moderno: l’uso delle maiuscole, dello iota sottoscritto e della punteggiatura. Quanto

<sup>16</sup> Per tutti, bastino gli esempi che emergono dagli autografi di Giorgio Gemisto Pletone: cfr. E. V. Maltese, nelle *praefationes* alle edizioni del *Contra Scholarium* (Leipzig 1988) e degli *Opuscula de historia Graeca* (Leipzig 1989), rispettivamente pp. VIII-X e XI. Ma il fenomeno è ubiquo.

<sup>17</sup> Cfr. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. di F. Rehkopf, ed. it., Brescia 1982, p. 80; St. B. Psaltes, *Grammatik der byzantinischen Chroniken*, Göttingen 1913 (Forschungen zur griechischen und lateinischen Grammatik 2), p. 115, ecc.

<sup>18</sup> Ai §§ 8, 20, 38, 59. La stessa grafia compare anche nella lettera a Palla Strozzi: cfr. Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., p. 78, 7 e apparato.

<sup>19</sup> Cfr. anche Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 25-26 n. 2.

<sup>20</sup> *Ibid.*



a quest'ultima, in particolare, la distanza del Crisolora dall'uso oggi invalso nell'eccdotica dei testi greci appare eccessiva per poter essere in qualche misura riprodotta.<sup>21</sup>

In generale si è mantenuta l'accentazione del codice (modificandola soltanto in connessione con la punteggiatura): benché non coincida sempre con quella oggi in uso, tuttavia non pregiudica la lettura e la comprensione del testo. Quanto in particolare all'accentazione delle enclitiche, non si è riusciti a individuare con precisione il sistema di riferimento di Crisolora: in certi casi sono rilevabili alcune regole osservate dall'autore,<sup>22</sup> ma emergono anche oscillazioni e numerose eccezioni.<sup>23</sup>

Cristina Billò

<sup>21</sup> Va in ogni modo ricordata la coerenza interna dell'interpunzione crisolorina, giustamente rilevata da Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 40-41 n. 2.

<sup>22</sup> Di regola (a) una parola ossitona o perispomena non riceve accento d'enclisi dall'enclitica monosillabica successiva; (b) quando un'ossitona è seguita da un bisillabo, Crisolora pone l'accento sulla seconda sillaba dell'enclitica, a meno che l'ossitona non sia una preposizione: in tal caso le due parole vengono considerate un nesso unico; (c) quando una parossitona è seguita da un bisillabo, per lo più l'enclitica reca accento; (d) di norma la proparossitona seguita da enclitica assume accento d'enclisi. Ma sull'accentazione delle enclitiche in Crisolora, con riferimento alla lettera a Palla Strozzi, si veda Rollo, *La lettera consolatoria*, cit., pp. 42-43.

<sup>23</sup> Nella sequenza parossitona + enclitica monosillabica talora compare l'accento d'enclisi, talora no, mentre in quella proparossitona + enclitica l'accento d'enclisi ora è assunto dalla proparossitona, ora è collocato sull'enclitica, ora manca.

## Τοῦ Χρυσολωρᾶ Σύγκρισις Παλαιᾶς καὶ Νέας Ῥώμης

1. Ἄριστε βασιλεῦ, ἃ μὲν ἔδει διὰ πολλῶν πρὸς τὸ σὸν κράτος ἀνεγκεῖν, ἐν ἄλλοις γέγραφα, ἃ καὶ αὐτὰ εἰκὸς ἀφίξεσθαι μετὰ τῶν παρόντων· μᾶλλον δέ, πολλὰ μὲν πρότερον ἐντεῦθεν γέγραφα, οὐκ ὀλίγα δὲ εὐθὺς πρὸ τούτων. Ἔδοξε δὲ ὅμως καὶ ταῦτα προσθεῖναι ἡδονῆς, οὐ χρείας ἔνεκεν, ἦν οὐ μικρὰν οἶδα καρπούμενος ἐκ τοῦ τοὺς ἐμοὺς λόγους πρὸς τὴν σὴν θειότητα ἀναφέρειν. Ὑλιν δὲ τῶν παρόντων λόγων ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης λήψομαι, ἦν πρότερον μὲν ἀπὸ τῶν ἱστορουμένων περὶ αὐτῆς ἐθαύμαζον, νῦν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς ὄψεως γενέσθαι θαυμασιωτέραν, ἢ ὡσάν τις ἀπλῶς εἰκασειεν ἀπὸ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς, κρίνω.
2. Καίτοι εἴρηται μὲν ἀληθῶς μέγιστα περὶ αὐτῆς οὐ μόνον παρὰ τῶν τῆ πατρίῳ φωνῇ τούτων συγγεγραφότων, ἀλλ' ἤδη καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων, σχεδὸν πάντων καὶ τῶν ἐλλογίμων, ὅσοι κατ' αὐτὴν γέγονασιν, ὥστε τοὺς μὲν λόγους ὅλους, τοὺς δὲ βιβλία, ὡς οἶσθα, ἐγκώμια αὐτῆς καταλιπεῖν. Ἄλλοι δὲ ἐν βραχέσι μέγιστα περὶ αὐτῆς εἰρήκασιν· οἷον καὶ τὸ τοῦ σοφιστοῦ ἐκείνου, τοῦ σοῖ πάνυ φίλου καὶ οἰκείου, ὅπερ ἐν ὀλίγῳ μέγιστον ἐκείνος ἐν ἐπιστολῇ πρὸς τινα φησὶ | περὶ αὐτῆς, οὕτω πως εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐπιστολῆς, εἰ καλῶς μέμνηται τῶν ῥημάτων αὐτῶν, λέγων· «Ἐὰρ μέμνησαι ἡμῶν εἰς Ῥώμην ἀπηρκῶς καὶ θεώμενος οἶα οὐ πρότερον, πείθων τὲ σαυτὸν ὡς οὐκ ἔστι γῆ αὕτη, ἀλλ' οὐρανοῦ μέρος τι; ἡμᾶς μὲν γὰρ σου μεμνήσθαι θαυμαστὸν οὐδέν· ἐν γὰρ τοῖς αὐτοῖς ἡμεῖς καὶ οὐδενὶ καινῷ καταφρονοῖμεν ἂν τῶν φίλων».
3. Καίτοι πρὸς Ἑλληνα δῆπου ταῦτα ἔγραφεν, ἢ Σύρον καὶ αὐτοῦ πολίτην (οὐ μέμνηται γὰρ καλῶς τοῦ ὀνόματος ἐκείνου), ἀκούομεν

L = cod. Laur. VI, 20 || inscriptionem alia manus add. || χρυσολορ- L

16 sqq. Liban. ep. 435, 1 Foerster ἔτι μέμνησαι ἡμῶν εἰς Ῥώμην ἀπηρκῶς καὶ θεώμενος οἶα οὐ πρότερον πείθων τε σαυτὸν ὡς οὐκ ἔστι γῆ αὕτη, ἀλλ' οὐρανοῦ μοῖρά τις; ἡμᾶς μὲν γὰρ σοῦ μεμνήσθαι θαυμαστὸν οὐδέν· ἐν γὰρ τοῖς ἀρχαίοις ἡμεῖς καὶ οὐδενὶ καινῷ καταφρονοῖμεν ἂν τῶν φίλων

- δὲ τὸ τῆς Ἀντιοχείας κάλλος παρὰ πολλῶν τε ἄλλων καὶ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου, ἐν οἷς ἐπὶ τοῦ ὁμωνύμου αὐτῆ λόγου ἐγκώμια τῆς πατρίδος γράφει· καὶ ἄλλος δὲ αὐτῆς πολίτης, νῦν δὲ καὶ τῶν οὐρανῶν πολίτης, οὗ τὸ στόμα καὶ ἡ γλῶττα ἔτυχον τῆς ἀπὸ τοῦ χρυσοῦ προσηγορίας, πλεῖστα πολλαχοῦ λέγει περὶ αὐτῆς. Ἡ πρὸς τινα τῶν τὴν Ἀσίαν τότε οἰκούντων, ἐφ' ἧς Ῥόδος ἦν τότε καὶ Σμύρνα καὶ τὰ ἀγάλματα τῆς οἰκουμένης· γεγόνασι δὲ ἐν ἐκείνῃ καὶ ὁ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀρτέμιδος ναὸς καὶ ὁ ἐν τῇ Ῥόδῳ κολοσσὸς καὶ ὁ ἐν Ἀλικαρνασῶ τοῦ Καρὸς τάφος, ὧν πάντων ἢ τινῶν ἔτι λείψανα ἐωρᾶτο. Εἰ βούλει δέ, θῶμεν ἐκείνον ἐξ Αἰγύπτου καὶ Λιβύης εἶναι, ἐφ' ἧς ἀκούομεν τὴν Ἀλεξάνδρου πόλιν καὶ τῶν ὑμνουμένων θεαμάτων τὰς ἑκατονπύλους Θήβας ἐκείνας καὶ πυραμίδας γεγενῆσθαι, ὧν τὰς σκιὰς ἀκούομεν ὁδὸν τινῶν ἡμερῶν, ὡς εἰπεῖν, εἶναι, ἀνίσχοντος τοῦ ἡλίου καὶ δυομένου, καὶ ὧν μιᾶ καὶ τῇ σμικροτάτῃ λέγεται τὴν Μέμφιν αὐτὴν καὶ τοὺς περιοίκους πάντας τόπους ἐξ ἐκείνων τῶν χρόνων ἔτι καὶ νῦν πρὸς πᾶσαν οἰκοδομὴν ἴσα καὶ λατομίαις χρῆσθαι καὶ μὴ ἐπιλείπειν· μᾶλλον δέ, πόλεις ὅλας καὶ συνοικίας, ὡς φασιν, ἐξ αὐτῆς οἰκοδομοῦντες μόλις βραχὺ τι μέρος ἐκείνης ἀνηλωκέναι.
4. Εἰκὸς δὲ ἦν ἐκείνον, ὅστις ποτε ἦν, πλέοντα εἰς Ῥώμην καὶ διὰ τῶν νήσων καὶ τῆς Ἑλλάδος ἀναχθῆναι· καὶ πρότερον δὲ ἦν εἰκὸς αὐτὸν τὴν Ἑλλάδα ἰδεῖν καὶ τὸν τῆς Ἑλλάδος τότε ὀφθαλμόν, τὰς Ἀθήνας λέγω. Ἡ τινὰ ἔδει τοῦτον τῶν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος εἶναι, καὶ τοῦτον οὐ τῶν πολλῶν καὶ ἀθεάτων ἢ ἀνηκόων τῶν τοιούτων, ἀλλὰ τῶν πεπαιδευμένων, πρὸς οἷον ἐκείνον τὸ γράφειν εἰκὸς ἦν, καὶ αὐτὸν τοῖς τοιούτοις θεάμασι καὶ ταῖς τοιαύταις ἀποδημίαις χαίρειν. Τί τοίνυν ἄρα ἦν ἐκεῖνο, ὃ τοῦτον τοσοῦτον ἔμελλεν ἐκπληξαι, ὥστε τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν ἐν αὐτῇ θεαμάτων ἐπιλαθέσθαι, θεώμενον οἷα οὐ πρότερον, καὶ αὐτῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ φίλων καταφρονῆσαι, πείθειν τὸ αὐτὸν | «ὡς οὐκ ἔστι γῆ αὕτη, ἀλλ' οὐρανοῦ μέρος τι»;
5. Εἴρηται οὖν, ὅπερ εἶπον, παρ' ἀμφοτέρων τῶν γλωσσῶν τούτων μέγιστα περὶ αὐτῆς· οἶμαι δὲ καὶ τοὺς βαρβάρους αὐτούς, ὅσοι μὴ

1-3 Liban. or. 11 (Ἀντιοχικός) || 3-5 Ioh. Chrys. ad pop. Antioch. 1-21 (P.G. 49, 15-222); in s. Ignat. mart. (P.G. 50, 587-586), al. || 30-31 Liban. ep. 435, 1 Foerster

8 κολοσσός] κολοσσ- || 8-9 Ἀλικαρνασῶ] Ἀλικαρνασσ- || 12 ἑκατονπύλους] ἑκατομπ- || 21 ἦν εἰκὸς ex εἰκὸς ἦν auctor ipse transposuit litteris α et β superscriptis

γραμμάτων παντελῶς ἄμοιροι, πλείστα περὶ αὐτῆς ἔχειν ἐν συγγραφαίς. Ἄλλ' ἐγὼ ᾧμην ταῦτα παρ' ἐκείνων προσυπερβολὴν λέγεσθαι, νῦν δὲ ὀρῶ μηδὲν προσυπερβολὴν εἰρήσθαι· τοιαῦτά εἰσι τὰ ὀρώμενα.

5 6. Καίτοι μεμένηκε μὲν οὐδὲν σχεδὸν σῶν ἐν αὐτῇ, οὐδ' ἂν εὖροις τὶ ἀθῶν παντάπασιν ἐπηρείας, τῶν μὲν αὐτομάτων ὑπὸ χρόνου κατερρηκῶτων, τῶν δὲ χερσὶ τινῶν βεβιασμένων. Συμβέβηκε γὰρ καὶ ταύτῃ ὅπερ καὶ τῇ εἰρημένῃ πυραμίδι, μᾶλλον δέ, ὅπερ καὶ τῇ ἡμετέρα πόλει, αὐτὴν ἑαυτῇ ἀντὶ μετᾶλλων καὶ λατομιῶν εἶναι  
10 καί, ὅπερ ἐπὶ τοῦ παντὸς τούτου λέγομεν, αὐτὴν ὑφ' ἑαυτῆς τρέφεσθαι καὶ ἀναλοῦσθαι. Κέκμηκε δέ, ὡς εἰπεῖν, ἐν πᾶσι· φαίνεται δὲ ὅμως καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ἐρρειπίοις καὶ κολωνοῖς, οἷα ἐξαρχῆς γέγονε, καὶ τὸ τῶν οἰκοδομιῶν μέγεθος καὶ κάλλος. Τί γὰρ οὐκ ἦν τῶν ἐν αὐτῇ καλόν; Καὶ οὐ μόνον συγκείμενα καὶ συνεστηκότα ἦν  
15 ἄρα καλὰ, ἀλλὰ καὶ διαιρεθέντα καλὰ φαίνεται· οἷον σώματος ὅλου καλοῦ χεῖρ ἢ πὺς ἢ κεφαλὴ καλή, καὶ μεγάλου σώματος ἕκαστον τῶν μελῶν μέγα. Οὐκ ὀλίγα δὲ αὐτῶν καὶ τῷ πλείστῳ μέρει μεμένηκε. |

7. Καὶ πολλὰ δὲ τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι γεγονότων, ὡς ἔνεστιν ἀπὸ τῶν  
20 ἐν αὐτοῖς γραμμάτων ἰδεῖν, ἐν αὐτῇ δεῖκνυται· κίονες καὶ λίθοι περιφανεῖς καὶ στήλαι καὶ ἀγάλματα καὶ ἀνδριάντες καὶ γράμματα πλείστα Ἑλληνικὰ τοῦ καλλίστου καὶ ἀρχαίου τύπου. Πολλὰ δὲ καὶ τῆδε ἐν αὐτῇ παρ' Ἑλλήνων γέγονεν, ὡς ἔξεστιν ἀπὸ τῶν ἐπιγραφῶν ἰδεῖν καὶ φαίνεται τοὺς τε πολίτας αὐτῆς, ὡς παρὰ τῶν ἱστοριῶν ἀκούομεν, σφόδρα τοῖς Ἑλληνικοῖς ἠδεσθαι καὶ πλείστους τῶν ἡμετέρων Ἑλληνας ἐν αὐτῇ γενέσθαι.

8. Οὐ μόνον δὲ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πολυχειρίαν καὶ τὴν τέχνην, εἰ δὲ βούλει, τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα, ἔτι δὲ τὸ φρόνημα καὶ τὴν φιλοκαλίαν καὶ ἀβρότητα καὶ πολυτέλειαν τῆς πόλεως ἔστιν ἀπὸ  
30 τῶν λειψάνων τούτων τῶν ἀνδριάντων καὶ κιόνων, καὶ τάφων καὶ οἰκοδομῶν ἰδεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυσειδαιμονίαν αὐτῆς καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν καὶ φιλοτιμίαν καὶ τὴν γνώμην, καὶ τὰς νίκας καὶ τὰ τρόπαια καὶ τὴν ἀρχήν, ὡς εἰπεῖν, ὄλην, καὶ τὴν πᾶσαν εὐδαιμονίαν καὶ ἡγεμονίαν καὶ ἀξίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς ὅπλοις πείραν.

9. Οὐ γὰρ μόνον ἀγωγὸς ὑδάτων ἀερίους ἔξεστιν ὀρᾶν πόρρωθεν ἐρχομένων, καὶ τειχῶν ὄγκον καὶ στοῶν, καὶ βασιλείων καὶ βουλευτηρίων, ἔτι δὲ ἀγορῶν καὶ βαλανείων καὶ θεάτρων πλῆθος τε καὶ μέγεθος καὶ κάλλος, ἀλλὰ καὶ νεῶς περιφανεῖς | πολλοὺς καὶ  
3v

συνεχεῖς, ἄλλους ἀπ' ἄλλης προσηγορίας ὀνομασμένους· καὶ ἱερὰ καὶ ἀγάλματα καὶ ἀνδριάντας καὶ τεμένη, καὶ στήλας τῶν παλαιῶν ἐκείνων καὶ περιφανῶν ἀνδρῶν, εἴ τις ὑπὲρ τῆς πόλεως τι εἴργασται, ἐκείνοις παρὰ τοῦ δημοσίου γενομένας, καὶ ἀριστεία  
5 καὶ γεφύρας θριαμβικὰς, εἰς ὑπόμνημα τῶν θριάμβων ἐκείνων καὶ τῶν πομπῶν πεποιημένας, αὐτῶν τῶν πολέμων καὶ τῶν αἰχμαλώτων καὶ τῶν λαφύρων καὶ τῶν τειχομαχιῶν ἐγκεκολαμμένων.

10. Ἔτι δέ, ἱερῶν ἐν αὐταῖς καὶ θυσιῶν καὶ βωμῶν γλυφὰς καὶ ἀναθημάτων, πρὸς δὲ τούτοις ναυμαχίας καὶ πεζομαχίας καὶ ἵππο-  
10 μαχίας καὶ πᾶν εἶδος, ὡς εἰπεῖν, μάχης καὶ μηχανημάτων τὲ καὶ ὄπλων, καὶ τοὺς ὑπηγμένους δυνάστας, Μήδους τυχὸν ἢ Πέρσας ἢ Ἴβηρας ἢ Κελτοὺς ἢ Ἀσυρίου, κατὰ τὴν αὐτῶν στολὴν ἐκάστους, καὶ τὰ δεδουλωμένα γένη, καὶ τοὺς θριαμβεύοντας ἐπὶ τούτοις στρατηγούς, καὶ τὸ ἄρμα καὶ τὰ τέθριππα καὶ τοὺς ἠνιόχους καὶ  
15 τοὺς δορυφόρους, καὶ τοὺς ἐπομένους λοχαγούς, καὶ τὰ προϊόντα σκῦλα. Ἄ πάντα, ὡσανεὶ ζῶντα ἐπὶ τῶν εἰκόνων, ἔστιν ἰδεῖν καὶ συνεῖναι τί ἕκαστον ἦν διὰ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμάτων, ὥστε δύνασθαι σαφῶς ὁρᾶν τίσι μὲν ὄπλοις, τίσι δὲ στολαῖς ἐχρῶντο τοπα-  
20 λαιόν, τίσι δὲ ἐπισημίσι τῶν ἀρχῶν, ὁποίαις δὲ παρατάξεσι καὶ μάχαις καὶ πολιορκίαις καὶ στρατοπέδοις, τίσι δὲ ἄρα ἤθεσιν ἢ περιβολαῖς, εἴτε ἐπιστρατείας εἴτε οἴκοι, εἴτε ἐν ἐκκλησίαις εἴτε ἐν βουλευτηρίῳ εἴτε κατ' ἀγοράν, εἴτε ἐν γῇ εἴτε ἐν θαλάττῃ, εἴτε ὁδοιποροῦντες εἴτε πλέοντες, εἴτε πονοῦντες εἴτε ἀσκοῦντες εἴτε θεώμενοι, εἴτε ἐν πανηγύρεσιν εἴτε ἐν ἐργαστηρίοις, καὶ ταῦτα  
25 κατὰ τὰς τῶν ἐθνῶν διαφοράς. Ὡν ἕνια ἐκθεῖς, Ἡρόδοτος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἱστορίας συγγραψαμένων δοκοῦσι τί προὔργον πεποιηκέναι, ἀλλ' ἐν τούτοις, ὥσπερ κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ὄντα καὶ ἐν διαφόροις ἔθνεσι γινόμενον, πάντα ὁρᾶν ἔξεστιν, ὥστε ἱστορίαν τινὰ πάντα ἀπλῶς ἀκριβοῦσαν εἶναι, μᾶλλον δέ, οὐχ ἱστο-  
30 ρίαν, ἀλλ', ἴν' οὕτως εἶπω, αὐτοψίαν τῶν τότε ἀπλῶς ἀπανταχοῦ γινομένων πάντων καὶ παρουσίαν.

11. Ἡ γε μὴν τέχνη τῶν μιμημάτων ἀληθῶς ἐρίζει καὶ ἀμιλλᾶται πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν, ὥστε δοκεῖν ἄνθρωπον ἢ ἵππον ἢ πόλιν ἢ στρατὸν ὅλον ὁρᾶν, ἢ θώρακα ἢ ξίφος ἢ πανοπλίαν, καὶ ἢ  
35 ἀλίσκομένους ἢ φεύγοντας ἢ γελῶντας ἢ κλαίοντας ἢ κινουμένους ἢ ὀργιζομένους, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις γράμματα μεγάλα λέγοντα· «Ἡ βουλή τῶν Ῥωμαίων καὶ ὁ δῆμος Ἰουλίῳ, εἰ τύχοι, Καίσαρι ἢ Τίτῳ ἢ Οὐεσπασιανῶ ἀρετῆς καὶ ἀνδραγαθίας ἐνεῖκεν, νικήσαντι  
40

12 Ἀσυρίου] Ἀσσ-

ἀπὸ τῶν δεινῶν ἢ φυλάξαντι τὴν πατρίδα ἢ ἐλάσαντι τοὺς βαρβάρους» ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον τῶν ἐπαινουμένων.

12. Τί δὲ τοὺς παλαιοὺς ἐκείνους, Μελεάγρους καὶ Ἀμφίωνα καὶ Τριπτολέμους, εἰ δὲ βούλει, Πέλοπας καὶ Ἀμφιάρεως καὶ Ταντάλους, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἐπὶ τῆς μυθικῆς καὶ ἀρχαίας ἐκείνης τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας λέγεται; Μεστὰὶ μὲν τούτων ὁδοί, μεστὰ δὲ μνήματα καὶ τάφοι παλαιῶν, μεστοὶ δὲ οἰκιῶν τοῖχοι· πάντα τῆς ἀρίστης καὶ τελεωτάτης τέχνης Φειδίου τινὸς ἢ Λυσιππου ἢ Πραξιτέλους ἢ τῶν ὁμοίων ἔργα. Ὡστε ἀνάγκη διὰ τῆς πόλεως  
10 ἰόντι ποτὲ μὲν πρὸς τοῦτο, ποτὲ δὲ πρὸς ἐκεῖνο ἔλκεσθαι τῷ ὀφθαλμῷ, ὅπερ συμβαίνει τοῖς ἐρωτικοῖς τούτοις καὶ τὰ ζῶντα κάλλη θαυμάζουσι καὶ περιέργως θεωμένοις.

13. Ὁ γε μὴν τῶν τειχῶν κύκλος; Ἡ γε μὴν τῆς ὅλης πόλεως θέσις; Τὸ δὲ τοῦ ποταμοῦ ῥεῦμα; Ἡ δὲ τῶν ἀγρῶν καὶ τῶν πρὶν προαστείων καὶ τῶν ἐπαύλεων τῶν ἐν αὐτοῖς χάρις; Ἦν δὲ οὐδὲ λιμένων ἄμοιρος ἢ πόλις, οὐδὲ νεωρίων ἢ νεωσοίκων, τῶν μὲν εἴσω τειχῶν, τῶν δὲ ἐπὶ ταῖς ἐκβολαῖς αὐταῖς τοῦ ποταμοῦ, τῶν δὲ ὀλίγω πρὸ τῶν τειχῶν, ὧν ἔτι καὶ νῦν λείψανα ὁράται· ἃ καὶ τὸ καθελεῖν, οἶμαι, ἔργον ἂν ἦν ὁμοῦ πᾶσι τοῖς νῦν λεγομένοις δυνατοῖς, «εἰ  
15 χρὴ δυσχερὲς λέγειν», ὡς τις εἶπε, «τὸ ἀδύνατον».

14. Ἡ γε καὶ θυμηδίας καὶ ψυχαγωγίας, ἔτι δὲ γυμνασίας τῶν πολιτῶν ἔνεκεν καὶ ναυμαχίας εἴσω τειχῶν ἐπ' αὐτῆς τῆς πόλεως ἐχρήτο, οὐ λέγω ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, ἀλλ' ἐπὶ πελάγους τινὸς ἢ λίμνης ἔνδον τῆς πόλεως ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεποιημένης. Καὶ ἦν ὡς περ γυμνάσια καὶ θέατρα ἀγώνων καὶ μονομαχιῶν, ἔτι δὲ θηριομαχιῶν  
25 καὶ ἵπποδρομιῶν, οὕτω καὶ τριηρομαχιῶν, ὥστε ἀληθῶς ἐξεῖναι λέγειν «οὐδὲν ἄλλο ἢ Ῥώμη τὰ τῆδε», ὃ τις ἕτερος τῶν ἡμετέρων καὶ παλαιῶν εἶπε περὶ αὐτῆς.

15. Τὰ μὲν οὖν ἀρχαῖα τοιαῦτα ἦν· τὰ δὲ νεώτερα καὶ τὰ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας καὶ ἀληθοῦς θρησκευίας, τί ἂν λέγοι τις; Ἡ οἶα εἰκὸς τὰ ἐκ τῆς τῆς ἀφθονίας λίθων τοιούτων καὶ ὑλῶν, τοιαύτης δὲ τέχνης τότε ἀνθούσης, τῆς ἀφθονίας δὲ φιλοθείας καὶ εὐσεβείας πεποιημένα, τῶν μὲν τῶν ἀρχαίων μετασκευασθέντων, τῶν δὲ καθαιρεθέντων, τῶν δὲ ἐξ ἀνιέρων καὶ βεβήλων ἱερῶν καὶ ἀγίων γενο-

19-20 Syrian. in Aristot. metaphys. p. 92 Kroll ... δυσχερῶς ἂν τις ἀποδείξειεν, εἰ δεῖ δυσχερὲς λέγειν τὸ ἀδύνατον || 27 Aristid. or. 16 (Ῥώμης ἐγκώμιον), p. 324, 13 Dindorf οὐδὲν ἄλλ' ἢ Ῥώμη τὰ τῆδε

3 Ἀμφίωνα] Ἀμφίον-

μένων καὶ ναῶν θεῶν ἐξ εἰδωλείων; Πόσοι μὲν ἀποστόλων ναοί; Πόσοι δὲ μαρτύρων; Πόσοι δὲ ὁσίων καὶ ἀγίων; Πόσοι δὲ γυναικῶν θεῶν καὶ παρθένων; Τά γε μὴν σώματα τούτων καὶ τὰ λείψανα, εἴτε καθόλου εἴτε κατὰ μέρη, καὶ εἴ τι πρὸς ὑπόμνησιν αὐτῶν  
 5 λέγεται καὶ τὰ πρὸς ἔνδειξιν τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ κοινοῦ δεσπότου, τίς ἂν δύναιτο καταλέγειν; Φαίη τις ἂν σορὸν ἀγίων λειψάνων ἢ ἁγιασμάτων θησαυρὸν ἀπλῶς εἶναι τὴν πόλιν, ὥσθ' ὅπερ ἐκεῖνος οὐ καταρχὰς ἐμεμνήμην εἶπε τότε, δικαιότερον ἐπὶ τῶν καιρῶν τούτων «οὐρανοῦ μέρος» ῥηθῆναι δύνασθαι διὰ τούτους τοὺς ἐν-  
 10 οἰκοῦντας.

16. Ἄλλα ταῦτα μὲν ἐῷ. Τοὺς δὲ δύο φωστῆρας ἢ ἡλίους ἢ οὐρανοὺς ὅλους τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν διηγούμενους, Πέτρον φημί καὶ Παῦλον, ὧν τὰ λείψανα ἐνταῦθα κεῖται καὶ ὧν ἐπὶ τῆς μνήμης ταῦτα γράφω, τίς ἂν ἀξίως ἀγασθῆι; Τί δὲ τὴν εἰς τούτους ὥσπερ εἰς  
 15 κοινοὺς τινὰς σατράπας καὶ ἡγεμόνας ἢ ὑπάτους συνδρομὴν πάσης τῆς οἰκουμένης;

17. Θαῦμα ὄντως ἐστὶν ἰδεῖν ἀπὸ Ἰσπανίας καὶ Ἰβηρίας καὶ Γαλατίας καὶ τῶν Βρετανικῶν νήσων καὶ τῶν ἔτι δυτικωτέρων εἴ τινες εἶεν ἢ ἀρκτιωτέρων, ἔτι δὲ ἀπὸ Γερμανίας καὶ Σαρματίας καὶ Παιονίας, τινὰς δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος καὶ Ἀσίας καὶ τῶν ὀθενονῶν ἄλλοθεν (τίς γὰρ ἂν οἶος τ' εἶη πάντας καταλέγειν;), οὐκ ἄνδρας μόνον πάσης ἡλικίας τὲ καὶ τύχης, ἀλλὰ καὶ γυναῖκας ἥδη διὰ τοσούτων μὲν ὁδῶν, τοσούτων δὲ κινδύνων, διὰ τοσούτων δὲ πόνων καὶ ψύχους καὶ πηλοῦ καὶ κόνεως καὶ πνίγους καὶ ταλαιπωριῶν δεῦρο ἀφικνουμένας, ἵνα τὴν λάρνακα καὶ τὴν θήκη καὶ τὴν  
 25 σορὸν, καιταῦτα πόρρωθεν καὶ διὰ καταπετασμάτων καὶ κιγκλίδων, τῶν ἀποστόλων προσκυνήσωσιν ἵνα θέντες ἐπὶ τῆς κόνεως καὶ τοῦ ἐδάφους καὶ τῶν περιφραττόντων λίθων καὶ σιδήρων τὰ μέτωπα καὶ τὰς κεφαλὰς, σωτῆρας αὐτοὺς καὶ δεσπότας καὶ ἡλίους, ὥσπερ εἶπον, τῆς οἰκουμένης ἀναφθέγξωνται ἵνα μετὰ τοσαῦτα ἔτη τοῦ κηρύγματος, χάριν αὐτοῖς τῆς ἀλείας καὶ τῆς ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ τοῦ σκότους ἀπαλλαγῆς ὁμολογήσωσι.

18. Καὶ ταῦτα ἐπὶ τῆς πόλεως ἐκείνης καὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνης, ἐν ᾗ ταῦτα ἐκεῖνοι λέγοντες ἀπέθανον, ἔνθα τοσαύτη γέγονεν ἡ περὶ  
 35 τάναντία τῶν ἀληθῶν δεισιδαιμονία τὲ καὶ πλάνη, ὅση παρὰ τῶν ἐπὶ τούτοις εἰδῶλων καὶ ξοάνων καὶ ναῶν δύναται δείκνυσθαι ὅθεν τὰ κατὰ τῶν χριστιανῶν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης δόγματα ἐφέροντο καὶ οἱ κατὰ τούτων δήμιοι ἐπέμποντο ὅπου, ὧδε μὲν Νέ-

ρωνος, τοῦ σφαγέως ἐκείνων καὶ ἀνοσίου, ἐνταῦθα δὲ Διοκλητιανοῦ, ἐκεῖ δὲ Μαξιμιανοῦ, τῶν διωκτῶν, καταπεπτωκότες ἤδη καὶ κατασκαφέντες θάλαμοι καὶ λελωβημένοι καὶ ἡμιρραγεῖς στήλαι ὀρῶνται.

- 5 19. Ἄλλὰ ταύτας μὲν καιταῦτα βασιλέων γενομένης καὶ αὐτούς | ποτὲ παραστησαμένων καὶ δουλωσαμένων παρατρέχουσι. Καὶ τί <sup>6v</sup> λέγω παρατρέχουσι; Μᾶλλον μὲν οὖν λάξ ἐνάλλονται καὶ πύξ παί- ουσι καὶ περιρρηγνύουσιν, ὥσπερ εἶπον, καὶ καταπτύουσι καὶ ἀ- νατρέπουσι. Τούτοις δὲ πένησι καὶ ἀλλοδαποῖς, μᾶλλον δέ, δού- 10 λοις καὶ ὑπηκόοις ἐκείνων τὴν πολιτείαν καὶ τὸ ἔθνος γενομένοις, σκηνοποιοῖς καὶ ἀλιεῦσι, μεθ' ὅσης, ἂν εἴποι τις, τέρψεως καὶ ἡ- δονῆς, εἰ δὲ βούλει, στερνοτυπίας καὶ εὐλαβείας καὶ δακρῶν κλί- νουσι τὰς κεφαλὰς, σωτῆρας, ὅπερ εἶπον, καὶ προστάτας καὶ οὐ τῶν παρόντων καὶ γηίνων κυρίους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν οὐρανῶν 15 πυλωροὺς ἀνακαλούμενοι, αὐτοῖς τε καὶ φίλοις καὶ οικείοις καὶ τῇ οἰκουμένη πάσῃ παρ' αὐτῶν εὐχόμενοι σωτηρίαν. Οἱ δὲ κάθην- ται ἐκ περιωπῆς ἄνωθεν μεγάλοι, μεγαλωστί ψηφίσιν ἢ λίθοις ἢ χρώμασιν ἔτι δὲ ἀργύρῳ μόνῳ καὶ χρυσῷ εἰς τὸ ἀρχαῖον εἶδος τε- τυπωμένοι, ὥσπερ βασιλεῖς τινὲς ἢ ἡγεμόνες ἢ κοινοὶ πάντων δε- 20 σπότηι, κλεῖς ἔχοντες, σύμβολον τῆς δυνάμεως τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν καὶ σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀξίας τοῦ δεδωκότος.
20. Καὶ τὰ μὲν τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων ἢ τὰ Ἰουλίου Καίσαρος ἢ Αὐγούστου ἢ οὐτινοσοῦν ἄλλου, κἀνταῦθα ἐπὶ τῆς αὐτῶν πατρίδος ὑπὸ τῶν πλείστων ἀγνοούμενα, ἀπήνθηκε πανταχοῦ καὶ ἀπερρῦη· 25 τὰ δὲ τούτων διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης | ἀνθεῖ καὶ θάλλει. Μέμνη- μαι δὲ τῆς ἐν Λονδινίῳ τῆς Βρετανικῆς, ἐπ' αὐτῆς τῆς ἔξω θαλάττης <sup>7r</sup> καὶ Ὠκεανοῦ, δεῦτερον ἔτος τουτί ἐμοῦ καὶ τῶν σὺν ἐμοὶ παρ- ὄντων καὶ θεωμένων, γενομένης αὐτοῖς πομπῆς καὶ πανηγύρεως παρὰ τῶν ἐκεῖ. Καίσαρα δέ, τὸν πρώτως ὑπαγαγόμενον αὐτούς, καὶ 30 οὐ φρούρια ἔτι καὶ νῦν ἐστὶν ἐκεῖ, τὸ μὲν ἐπὶ τῆς διαβάσεως, τὸ δὲ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τόπου, ἀγνοοῦσι. Καὶ ἔγωγε οἶμαι καὶ ἐκεῖνα πάντα, καὶ τὴν τῆς Ῥώμης ἀρχὴν καὶ τὴν τῶν αὐτοκρατόρων μοναρχίαν καὶ ἡγεμονείαν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν ὑπακοὴν διὰ ταῦτα γεγενέσθαι, ἵνα ταῦτα ἀκολουθήσῃ.
- 35 21. Τί δὲ χρὴ τὴν ἀξίαν τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν ἀπονεμομένην αὐ- τοῖς εὐλάβειαν καὶ τιμὴν ἐν αὐτοῖς ἐκείνοις καὶ τοῖς σώμασι καὶ

11 cf. NT Mt. 4, 18; Mc. 1, 16; Act. 18, 3 || 20 cf. NT Mt. 16, 19



τοῖς τάφοις αὐτῶν θαυμάζειν καὶ ὄρᾶν; Ἐξεστι γὰρ τοῦτο ὄρᾶν τε καὶ θαυμάζειν καὶ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἐκκλησίας καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοστοῖς μετ' ἐκείνους δι' αὐτούς. Οἶμαι γὰρ μηδέποτε ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς Ῥώμης, ἐκείνης λέγω τῆς παλαιᾶς, τοσαῦτα θεσπίσματα τῶν αὐτοκρατόρων ἐκείνων καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς βουλῆς καὶ διὰ 5 τοσοῦτου μέρους τῆς οἰκουμένης φοιτᾶν, ὅσα καὶ ὄσαχοῦ νῦν παρὰ τῆς ἐκκλησίας. Εἰσὶ δὲ οἱ θεσπίζοντες αἰεὶ | καὶ οἱ κύρια ποιούντες 70 διὰ τῶν σφραγίδων αὐτά, αἱ εἰκόνες καὶ αἱ κεφαλαὶ Πέτρου καὶ Παύλου, οὐκέτι δυναμένων λέγειν· «Ἀργύριον ἢ χρυσίον οὐκ ἔστι μοι».

22. Τίς δ' ἂν ἀριθμήσειε τὰ παρ' αὐτῶν διδόμενα; Δόξω μὲν ἴσως τισὶ λέγειν ὑπερβολάς, οἶμαι δὲ συνελθούσας ὁμοῦ πάσας τὰς ἐγνωσμένας ἡμῖν ἀρχὰς ἐκ τῶν ἀπονενεμημένων αὐταῖς ἐξέθους καὶ ἃ κύριοι κατὰ νόμον διανέμειν, μὴ τοσαῦτα δοῦναι δύνασθαι. 15 Διδόασι δὲ ταῦτα ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος. Καὶ ἀνάγκη δὲ ταῦτα διδόναι, οὐδ' ἂν ἐκεῖνα κατάσχοιεν ἑαυτοῖς οἱ ταῦτα διαδιδόντες· ἀνάγκη δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τοῦ κλήρου τούτων διανέμειν, καὶ οἱ τε λαμβάνοντες δοκοῦσι παρὰ δεσποτῶν λαμβάνειν, οἱ τε διδόντες ὡσὰν κύριοι διδόασιν. Ἔστι δὲ οὐδεὶς ὁ 20 ἀντιλέγων, πλὴν εἴ τινες κατὰ τὸ δεδόςθαι ἢ μὴ δεδόςθαι καὶ τίνι δεδόςθαι ἀλλήλοις ἀμφισβητοῖεν. Καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ δεῖ ἐκείνους αὐθις ἐπικρίνειν καὶ τῶν γενομένων παρ' αὐτῶν αὐτούς εἶναι κριτὰς καὶ ὀριστάς, πολλακίς δὲ καὶ τῶν παρ' ἄλλων γινομένων εἰς αὐτούς τὴν ἔφεσιν διαβαίνειν.

23. Τί δὲ τὰς πνευματικὰς δόσεις; Τί δὲ τοὺς τῶν φυλῶν κριτάς; Ἔστι γὰρ ὄρᾶν | κατὰ γλώσσας ἐπὶ τοῦ ναοῦ τῶν Ἀποστόλων ἐν- 87 ταῦθα μὲν καθήμενον ἐπὶ θρόνου τὸν ἀκούοντα τοὺς ἀπὸ τῶν Βρετανικῶν νήσων ἐπ' αὐτῷ τούτῳ ἤκοντας ἐξομολογουμένους, ἐνταῦθα δὲ τὸν τοὺς ἀπὸ Ἰβηρίας ἢ Γαλατίας, ἐκεῖ δὲ τὸν τοὺς ἀπὸ Δαλματίας ἢ Δακίας, αὐτούς δὲ ἐπὶ τῶν ὁδῶν ἢ ἐπὶ τῆς πόλεως ἢ ἐπὶ 30 τῆς ἐκκλησίας συμμιγεῖς ἄλλους ἄλλην φωνὴν προῖεμένους.

24. Καὶ οὐκ ἄρα ἐπὶ δώδεκα μόνον θρόνων τότε οἱ ἀπόστολοι καθίσονται κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ, ἀλλὰ καὶ νῦν οὗτοι κάθονται ἐπὶ πολλῶν θρόνων ὡσπέρ 35 τινες δικασταὶ κρίνοντες τὴν οἰκουμένην. Καὶ οὐκ ἐπὶ τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας μόνον, ἀλλὰ καὶ νῦν κατὰ τὴν αὐτῶν φωνὴν πᾶσι συνετὰ φθέγγονται. Καὶ ἔξω τέ, ὡς εἶπον, πανταχόσε τὰ τῶν ἀποστόλων ψηφίσματα καὶ θεσπίσματα διαφοιτᾶ, καὶ δεῦρο πανταχό-

θεν ἔρχονται πολλῶν ἡμερῶν, ἤδη δὲ καὶ μηνῶν, ὀδόν, μηδενὸς διώκοντος, αὐτοὶ κατεροῦντες μὲν ἑαυτῶν, ὁ Πλάτων ἐν Γοργία τοῖς βουλομένοις καὶ μέλλουσι δικαίοις εἶναι παραινεῖ, δεξόμενοι δὲ τὰς ἐκείνων ἀποφάσεις καὶ πληρῶσοντες τὰς ἐπιτιμίας. Ἐγὼ γὰρ  
 5 τοὺς ἐκ προσταγῆς πόρρωθεν ἀπὸ τῶν ἐσχατιῶν τῆς οἰκουμένης τρέχοντας ἢ ἀγομένους.

25. Τίς δ' οὐκ ἂν ἐκπλαγείη τοῦ πρώτου ἀκούων ἐν κοινῷ συνεδρίῳ χρηματίζοντος καὶ χρησμοδοῦντος; Τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε ταῦτα ὀρών; Ἀλλὰ περὶ τούτων τί χρὴ πλείω λέγειν;

10 26. Ὁ δὲ ἔλεγον, ὅσον ἐστὶ τὰ τῶν ἀποστόλων λείψανα τῇ πόλει ταύτῃ, πάρεστιν ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ Χρυσοστόμου ἐν τῷ τέλει τῆς πρὸς αὐτοὺς τούτους τοὺς Ῥωμαίους, εἰ καλῶς μέμνημαι, Παύλου ἐπιστολῆς ἰδεῖν, ἐν ἣ τὸν ὅλον λόγον καὶ τὸ χρυσοῦν σύγγραμμα ἐκεῖνο ὁ χρυσοῦς ὄντως οὐ τὸ στόμα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυ-  
 15 χὴν ἀνὴρ ἐκεῖνος καταπαύει. Ἐν οἷς ὡσπερ ἐνθουσιῶν δις καὶ τρίς καὶ πολλάκις λέγει· «Ἐβουλόμην τὴν πόλιν ἐκείνην ἰδεῖν», τὴν Ῥώμην λέγων, ἐν ἣ τὰ καὶ τά, περὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς τῶν σωμάτων αὐτῶν ἐν αὐτῇ ταφῆς καὶ παρουσίαν φάσκων. «Ἐβουλόμην τοὺς πόδας ἐκείνους, ἐβουλόμην τὰς χεῖρας, ἐβουλόμην ἐκείνας  
 20 τὰς κεφαλὰς ἰδεῖν». Καὶ οὐ παύεται, ὡσπερ οἱ δυσέρωτες, κατὰ  
 9r μέλη διεξιῶν καὶ μυριάκις ταῦτα λέγων.

27. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐῶμεν ἤδη. Οὔτε γὰρ κατ' ἐπιστολὴν τοσαῦτα λέγειν, καὶ ὅσα ἂν εἴποιμεν, οὐδὲν ἂν περὶ τούτων εἴημεν προσ-  
 25 αζίαν εἰρηκότες· ἄλλως τε ἠρξάμην μὲν ὡς ὀλίγα ἐρών, ἔλαθον δὲ ἑμαυτὸν σφόδρα ἐκβάς τὸ μέτρον. Οἷα δὲ ἐπιθήκην τῶν ἐμῶν γραμμάτων τοῦτο ποιούμενος, θυμηδίας τινὸς χάριν, ταῦτα ἠβουλήθην γράψαι, μάλισθ' ὅτι ἐν τοῖς σοῖς πρὸς ἐμὲ γράμμασι πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦτο εὖρον ἐγκείμενον, ὡς ὀλίγα ἐπιστέλλω.

28. Σπεύδω δὲ ταῦτα δοῦναι, μὴ πρὸ τῆς εἰς Βενετιαν αὐτῶν ἀφί-  
 30 ζεως αἱ τριήρεις τῆς πόλεως ἐκείνης φθάσωσιν ἀναχθεῖσαι. Ἄλλ' ὄντως ἐν παντὶ πράγματι ἐκεῖνο ἐστὶ μάλλον δύσκολον, οἰκειῶς τὲ ἄρξασθαι καὶ δεόντως τελευτῆσαι· καὶ τὸ ὅλον δὲ ἀπλῶς τοῖς ἄκροις ὀρίζεται καὶ μορφήν λαμβάνει. Καὶ πολλοὶ ὡσπερ ὅθεν δεῖ ἄρξασθαι οὐκ ἴσασιν, οὕτως οὐδ' ὅπου δεῖ τέλος ἐπιθεῖναι, ἀνάγκη  
 35 δὲ τούτους ἀρξαμένους αἰεὶ λαλεῖν. Ἐγὼ δὲ καὶ τοσοῦτον χρόνον τὸν τρόπον τοῦτον πρὸς τὸ σὸν ὕψος ἐσιώπησα, ὥστε μόλις ποτὲ αὐθις ἀρξάμενος, οὐ δύναμαι ταχέως λῆξαι. Συγγνώσῃ δέ μου, ὡς-

περ ἐν τοῖς φθάσαι τῇ κατὰ τὸν τρόπον | τοῦτον μέχρι τινὸς τοῦ 9v  
λέγειν σιωπῇ, οὕτω νῦν τῇ πολυλογίᾳ.

29. Ἄλλως τὲ καὶ περὶ τοιούτων πρὸς σὲ λέγοντος, ἀνάγκη γε μὴν  
τέλος ἐπιθεῖναι. Οὐ βούλομαι δὲ ὅμως διατοῦτο τὴν ἡμετέραν ἀ-  
5 δικῆσαι· ἀδικοῖν δ' ἂν αὐτὴν ἐν τούτοις λήξας. Ἐγὼ γὰρ ταῦτα  
ὀρών, ὅσα ἐν οἰκοδομίαις καὶ αὐτοφυέσι κάλλεσι καὶ χειροποιή-  
τοις εἶπον, ἄγαμαι μὲν τῆς ποτὲ μεγαλοπρεπείας καὶ δυνάμεως τὴν  
πόλιν καὶ χαίρω ἐπὶ τούτοις, μάλιστα ὅτι σφόδρα ὅμοια τοῖς παρ'  
ἡμῖν ὀρώ. Καὶ αὐτὴ δέ, ὡς οἶσθα, ἢ τινῶν ὁμοιότης μόνη τέρπειν  
10 πέφυκεν, ὅταν τινὰ σφόδρα ὅμοια ὀρώμεν, μάλιστα ὅταν υἱὸν πα-  
τρὶ, ἢ θυγατέρα μητρὶ, ἢ ἀδελφούς ἀλλήλοις βλέπωμεν ἐμφερεῖς  
εἶναι, καὶ τούτους μᾶλλον εἰ τύχοιεν ἡμῖν ὅπως οὖν προσήκοντες.  
Καὶ νομίζω δὲ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας εἶναι καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ὀλίγον τε-  
ρπείν δύναται ἄνθρωπον, μάλιστα φιλόπατριν τῶν οἰκείων ἀποδη-  
15 μοῦντα. Οἶμαι γὰρ μηδεμίαν πάποτε θυγατέρα μητρὶ οὕτως ἀκ-  
κριβῶς ὥσπερ ἐκείνην ταύτη ὁμοίαν γεγενῆσθαι. Ἄλλὰ καὶ τούτων  
τοιούτων ὄντων (οὐ φθόνος γάρ, οἶμαι, μητρὶ θυγατρὸς ἐπαινου-  
μένης, ὥσπερ αὖ οὐδὲ | τοῦναντίον δίκαιον θυγατρὶ φθόνον ἐγγί- 10v  
νεσθαι μητρὸς ἐγκωμιαζομένης), ἡγοῦμαι νικῆσαι τὴν ἡμετέραν.

30. Τὰς παλαιὰς γάρ, ὡς ἔνεστι, παραβάλλω. Τί γὰρ ἐν ταύτῃ εἴτε  
τῶν φυσικῶν εἴτε τῶν τεχνητῶν γέγονεν, ὃ μὴ παρ' ἡμῖν; Καὶ τὰ  
λειψανα δὲ αὐτὰ τοῖς λειψάνοις ὅμοια. Εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τινῶν αὕτη  
δοκεῖ πλεονεκτεῖν, ἀλλὰ καὶ τούτοις αὖ ἔχομεν ἡμεῖς ἕτερα ἀντι-  
τιθέναι. Πολλὰ δὲ γέγονε καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν, ἃ μὴ καὶ παρ' αὐτῇ,  
25 καὶ πλείω δὲ ἀληθῶς ἐπὶ τὸ βέλτιον προήνεκται. Εἰκότως. Αὕτη  
μὲν γάρ, πρὸς οὐδὲν παράδειγμα, τὸ ὅλον εἶπειν, ἴδιον ἀφορῶσα,  
ἤρκειτο τῇ κατὰ πάντων ἀπλῶς ὑπεροχῇ· ἐκείνη δέ, πρὸς παρά-  
δειγμα ταύτην βλέπουσα καὶ ὥσπερ πρὸς ἀρχέτυπον, ὡς ἔστιν ἀ-  
κριβῶς ἰδεῖν, ταύτην γινομένη, πολλὰ πρὸς τὸ βέλτιον καὶ λαμπρό-  
30 τερον προήνεγκεν.

31. Ἔργα δὲ ἀνθρώπων ἄλλοις ἀμιλλώμενα δύναται ἐπὶ τὸ κάλλιον  
προβαίνειν· καὶ κάλλη δὲ γονέων κάλλεσι τέκνων ὡς ἐπιτοπολὺ  
πρὸς τὸ βέλτιον συμβάλλεται καὶ μεγέθει μεγέθη, μάλιστα, ὡς  
ἀκούομεν, μητέρων οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐπ'  
35 ἄλλων ζώων. Οὐδὲν τοίνυν θαυμαστόν, οὕτω μὲν μεγάλην, οὕτω δὲ  
ἄρα καλὴν ἴσιν ἢ μείζω καὶ καλλίω τετοκέσαι. Καὶ τοῦτο δὲ τῆς  
μητρὸς αὖ ἔπαινος γίνεται καὶ τὰ τῆς | {τῆς} μητρὸς αὖ κάλλη προ- 10v  
στίθησι τοῖς τῆς θυγατρὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλην παρ' ἄλλην, ἀλλ'

αὐτὴν τρόπον τινὰ παρ' ἑαυτὴν, τὴν νέαν παρὰ τὴν ἀρχαίαν Ῥώμην παραβάλλειν.

32. Ὡστε οὐ χρὴ κακοὺς διαιτητὰς ἐν τοῖς τοιούτοις γίνεσθαι, ἡμᾶς μάλιστα, οἳ καὶ τῶν ἐκείνης ἀγαθῶν καὶ τῶν ταύτης κληρονομοῦμεν, τῆς μὲν υἱοί, τῆς δὲ υἰωνοὶ τυγχάνοντες, ἀλλὰ δεῖ μᾶλλον ἐπ' ἀμφοτέροις καλλωπιζέσθαι, ὥσπερ οἱ τὴν αὐτῶν εὐγένειαν πρὸς πλείους ἔχοντες ἀναφέρειν καὶ οὐ γονεῖς μόνον μεγάλους καὶ καλοὺς, ἀλλὰ καὶ προγόνους τοιούτους ἢ ἐγγύς, ἴσως δὲ καὶ ὑπερέχοντας δυνάμενοι καταλέγειν. «Γονεῦσι δὲ αὖ εὐχῆς ἔργον», ὡς τις ἔφη, «παίδων ἠττάσθαι», ὥστε οὐ δίκαιον ἡμᾶς ἐν τούτοις ὑποπτεύειν.

33. Λέγω τοίνυν καλὴν μὲν σφόδρα καὶ ὠραίαν γενέσθαι τὴν μητέρα, καλλίω δὲ ἐν πολλοῖς τὴν θυγατέρα, μήτε μὴν ταύτην προσήκειν ἄλλης μητρόπολιν καὶ μητέρα εἶναι, μήτε ἐκείνην ἄλλης ἀποικίαν καὶ θυγατέρα, μήτε μὲν ἐν μητρὶ καὶ θυγατρὶ, ὅπερ ἔφην, ὅσην ἐν ταύταις ποτὲ ὁμοιότητα γενέσθαι· τό γε μὴν ταύτης κάλλος, ὥσπερ τινος πυρὸς ἢ ἀκτίνος ἔξαψιν, ἐπ' ἐκείνης ἐπίδοσιν εἰληφέναι.

34. Εἰ γὰρ μηδὲν ἕτερον λέγειν εἶχομεν, ἢ ἀλλ' ἢ πρὸς ἀμφοτέρας τὰς ἡπείρους, τὴν τε Εὐρώπην λέγω καὶ Ἀσίαν, θέσις, ἀλλ' ἢ συνάφεια τῆς τε ἀρκτώας καὶ μεσημβρινῆς θαλάσσης, ὥστε τῇ μὲν διὰ τῶν ἡπείρων, τῇ δὲ διὰ τῶν θαλασσῶν, μᾶλλον δὲ δι' ἀμφοτέρων, ὥσπερ ἐν κοινῷ τινὶ συνδέσμῳ, συνάπτειν καὶ κλείειν αὐθις ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ἐπὶ πυλῶν ἰσταμένην, τὴν οἰκουμένην καὶ τὰ ἐπὶ ταύτης ἔθνη; Τίσιν οὐκ ἂν δόξειεν οὐ μόνον χρήσιμον καὶ ὠραῖον, ἀλλὰ καὶ βασιλικὸν εἶναι;

35. Ὁ γε μὴν λιμὴν νικῶν, οἶμαι, τοὺς ἀπανταχοῦ μεγέθει καὶ ἀσφαλείᾳ πάσας ἂν τὰς ἀπανταχοῦ πάποτε γενομένας τριήρεις καὶ ὀλκάδας οἶος τε ὦν δέξασθαι; Τὸ δὲ κύκλω καθ' ὅλην, ὡς εἰπεῖν, ἑαυτὴν θάλασσαν τε καὶ ἡπειρον πανταχόθεν ἔχειν, ὥστε τὴν αὐτὴν πάντῃ τὲ ἡπειρον καὶ νῆσον εἶναι πρόσγειών τε τὴν αὐτὴν ἄμα καὶ πελαγίαν;

36. Ὁ δὲ τῶν τειχῶν στέφανος ἀληθῶς καὶ κύκλος, οὐκ οἶδα ἐν τίνι δυναμένων λείπεσθαι τῶν Βαβυλωνίων; Ἡ δὲ τῶν ἐν αὐτοῖς

9-10 Liban. ep. 369, 2 Foerster πᾶσι γὰρ δὴ πατράσιν εὐχῆς μέρος παίδων ἠττάσθαι

6 αὐτῶν ex αὐ- corr. L || 12 ὠραῖαν] ὠραίαν || 22 ἀμφοτέρων] ἀμφ- L || 31 πρόσγειων (cf. § 36, 11) velut Atticorum more

πύργων πυκνότης καὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ ὕψος, ὥστε ἕκαστον, εἰ  
 καὶ μόνος ἦν, δέ που καθ' ἑαυτὸν ἀντ' ἄλλης τινὸς ὅλης οἰκοδομῆς  
 δύνασθαι θαῦμα παρέχειν τοῖς θεωμένοις; ὦν δὲ καὶ μόνων τῶν ἀ-  
 ναγουσῶν εἰς αὐτὰ κλιμάκων ἄξιον εἶναι θαυμάσαι τὸ μέγεθος  
 5 καὶ τὸν ὄγκον | καὶ τὴν οἰκοδομὴν. Αἱ δὲ τῶν τειχῶν πύλαι καὶ ἡ 117  
 τῶν ἐν αὐτοῖς πύργων λαμπρότης; Τὸ δὲ πρὸ τοῦ τείχους τεῖχος  
 ἕτερον, ἑτέρα πόλει μόνον ἂν ἀντὶ ἐρύματος ἀσφαλούς ἀρκέσαν;  
 Ἡ δὲ τῶν ἐπὶ τούτοις τάφρων διωρυχὴ καὶ οἰκοδομὴ καὶ τὸ τούτων  
 εὖρος τὲ καὶ ὕψος; Τὸ δὲ πλῆθος τῶν ἐν αὐταῖς ὑδάτων – ὥστε ᾧ  
 10 μέρει μόνον ἐλείπετο, καὶ ταύτη δοκεῖν πελαγίαν τὴν πόλιν εἶναι  
 διὰ τούτων, ὥσπερ αὖ ἐν ᾧ μέρει πελαγίαν φαίνεται πρόσγειον  
 διὰ τῶν νήσων; «Ὡσθ'», ὅπερ εἶπε τις περὶ τῆς Ἀθηναίων πόλεως,  
 «καὶ παραπλεῖν αὐτὴν δύνασθαι καὶ περιπλεῖν καὶ πεζεύειν,  
 15 ταύτην δὲ δίχα πεζεύειν καὶ αὐθις πελαγίους εἶναι διὰ ταύτης».  
 Τίτι δύναται καταλιπεῖν ὅλως ὑπερβολήν; Μᾶλλον δέ, τίτι  
 συγχωρήσαι δύναται, ἐγγὺς αὐτῆς ἐλθεῖν ἢ ἐξισωθῆναι;  
 37. Τὰ γε μὴν ἔνδον ἦν ὄντως ἄξια τῶν τειχῶν καὶ τοῦ παραδείγ-  
 ματος πρὸς ὃ τηναρχήν, ὡς εἶπον, γέγονε, καὶ τῆς μητροπόλεως καὶ  
 μητρός, καὶ τῆς ἀξίας καὶ δυνάμεως τῶν οἰκισαμένων.  
 20 38. Δύο γὰρ τὰ δυνατώτατα καὶ φρονιμώτατα ἔθνη, τὸ μὲν τότε  
 ἄρχον, τὸ δὲ εὐθύς ἄρξαν πρὸ ἐκείνου, καὶ πάση τέχνῃ καὶ φιλοτι-  
 μίᾳ καὶ ἀβρότητι κομῶντα, Ῥωμαῖοι τὲ καὶ Ἕλληνες, συνελθόντα  
 ταύτην πεποιήκασιν καὶ πᾶσι δὲ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν καὶ τοῖς ἐκεί-  
 25 νων εἰς αὐτὴν ἐχρήσαντο πρὸς ὑπηρεσίαν. Καὶ πρῶτον μὲν ἐξελέ-  
 ξαντο | τόπον ἔδαφος τῇ πόλει ἄξιον τῆς μελλούσης πόλεως, ἣν ἐ- 127  
 βάλλοντο κατὰ νοῦν, καὶ τῆς ἡγεμονείας, ὅπως ἐπὶ ταύτης καθήμε-  
 νοι ἔχωσιν εὐφυῶς κυβερνᾶν πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Ἐξελέγοντο  
 δὲ ἄρα ταύτην οὐ μόνον πρὸς κυβέρνησιν τῆς οἰκουμένης πάσης,  
 ἀλλὰ καὶ ἐκ πάσης, ὡς εἶπεν, τῆς οἰκουμένης, ἅτε κύριοι ταύτης  
 30 ὄντες καὶ μὴ ἀγνοοῦντες ὃ καταρχὰς τῇ Ῥώμῃ καὶ πολλαῖς ἄλλαις  
 τῶν πόλεων ἐν δόξαις ἀποτύχης γενομέναις οὐ συνέβη.  
 39. Ἀλλὰ κατ' ἄλλας τύχας ἢ αἰτίας, ὡς ἔτυχεν, ἄλλαι ἀλλαχοῦ  
 γενόμεναι εἶτα αὐξηθεῖσαι, οὐ δίκαιον ἔκριναν ἐκλιπεῖν αὐτὰς  
 καὶ τὴν οἴκησιν πρὸς τὸ βέλτιον ἀμείψαι, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀπὸ τῆς

12-14 Aristid. or. 13 (Παναθηναϊκός), p. 155, 96 Dindorf ὥστε καὶ παραπλεῖν καὶ περιπλεῖν καὶ πεζεύειν καὶ ἔτι πελαγίους εἶναι διὰ τῆς Ἀττικῆς

8 τάφρων p.c. || 18 τηναρχὴν ex τὴν αρχὴν corr. L

τέχνης, ὡς οἶον τε ἦν, ἐπήνεγκαν παραμυθίαν, τοῖς δὲ ἀπὸ τῆς χώ-  
 ρας καὶ τῆς θέσεως ἠγάπησαν, ἔνιαι δὲ καὶ διατέλους ἠνέσχοντο  
 παρὰ τῆς φύσεως τοῦ τόπου ἀηδιῶν πολλῶν· ὥστε μὴ πᾶσιν εἶναι  
 καλᾶς, ἀλλὰ τοῖς μεγίστοις ἐλαττοῦσθαι, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατο-  
 5 λίγων ἀύξανομένων οἰκιῶν συμβαίνει.

40. Ἡ δὲ ἡμετέρα πρῶτον αὐτὸ τοῦδαφος, ὡς εἶπον, τοιούτων κρι-  
 νόντων καὶ αἰρουμένων, ἔσχε κατ' ἐκλογὴν, οἶον ἔπρεπε, πρὸς πᾶ-  
 σαν τέρψιν τὴν καὶ χρεῖαν καὶ ἀξίαν, τῇ μελλούσῃ τῆς οἰκουμένης  
 ἄρξιν εἶναι. Ὅτι δὲ καλῶς ἔκριναν, | δείκνυται καὶ ἡμῖν νῦν ἀπὸ 12v  
 10 τῆς πείρας. Εἶτα τὰ ἀπανταχόθεν κάλλη καὶ τὰς ἀπανταχόθεν τέχ-  
 νας εἰς καλλωπισμὸν αὐτῆς συνήνεγκαν, εὐθύς πλοῦσιοι πλουσίως  
 καὶ μεγάλοι μεγάλως καὶ βασιλεῖς βασιλικῶς οἰκοδομοῦντες. Πῶς  
 δὲ ἔμελλον ἀπὸ τοιαύτης πόλεως καὶ τοιούτων οἰκιῶν ἐλθόντες  
 φαύλως καὶ σμικροπρεπῶς οἰκήσειν; Οἱ δεῦτεροι δὲ αἰεὶ ἐμιμοῦντο  
 15 τοὺς προτέρους, ὅπερ ἐπὶ τῶν οἰκοδομιῶν μάλιστα συμβαίνει.

41. Προπαρεσκεύασε δὲ ἄρα ἡ φύσις αὐτοῖς καὶ τὴν πρὸ τῶν θυρῶν  
 εὐθύς μαρμαρίνην νῆσον πρὸς τὰς οἰκοδομίας, ὥσπερ εἰδυῖα οἷα  
 πόλις καὶ παρ' οἷων ἔμελλεν ἐκεῖ κτισθῆσθαι καὶ τὴν ὕλην καὶ  
 τὴν ἀποσκευὴν πρὸς τὸ ἐκείνης κάλλος καὶ τὸ ἀξίωμα συμβαίνου-  
 20 σαν προαποτιθεῖσα. Τοῖς δὲ ἄρα οὐκ ἤρκεσε τοῦ λευκοῦ μαρμάρου  
 οὐδὲ τῶν ἀπὸ Θετταλίας καὶ Πάρου καὶ Πελοποννήσου λίθων τού-  
 των τῶν ποικίλλων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ Ἀραβίας καὶ Αἰγύπτου καὶ Λι-  
 βύης καὶ Μαρμαρικῆς καὶ αὐτῆς τῆς διακεκαυμένης τὰ πρὸς οἰκο-  
 δομὴν ταύτης ὠρτύοντο, ὥστε ἐπήξαντο μὲν εὐθύς οἰκίας, οἷαι ἤρ-  
 25 κεσαν ἂν πόλεις εἶναι τῷ μεγέθει, ἐδείμαντο δὲ ναοὺς, οἷους ἀπι-  
 στεῖσθαι ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ καὶ παρ' ἀνθρώπων γεγενῆσθαι, ἤδη καὶ  
 τῆς εἰς | Θεὸν εὐσεβείας συμβαλλομένης. Καλῶς τοῦτο ποιοῦντες: 13r  
 εἰ γὰρ τῶν ἱεροσύλων καὶ ἀθέων γεγόνασι τοσοῦτοι καὶ τοιοῦτοι,  
 ποίους τινὰς καὶ πόσους ἐχρῆν εἶναι τοὺς τῶν τὸν ἀληθῆ Θεὸν σε-  
 30 βόντων; Καὶ εἰ τοῖς δαιμονίοις παρὰ τῶν ἐκείνοις δουλευόντων  
 δεδόμεναι καὶ προσήνεκται τοιαῦτα, τίνα ἔδει τῷ Σωτῆρι χαριστή-  
 ρια τῆς ἀπ' ἐκείνων ἀπαλλαγῆς προσενεχθῆναι;

42. Ἄλλ' ἐὼ ταῦτα. Ἐὼ δὲ σκεπαστοὺς καὶ φρακτοὺς δρόμους διὰ  
 πάσης ποτὲ τῆς πόλεως δεικνυμένους, ὥστε ἐξεῖναι ἄνευ πηλοῦ  
 35 καὶ ἀκτίνος πᾶσαν διέναι. Ἀφήμι δὲ μονολίθους κίονας, πύργον  
 ἢ φρούριον ἕκαστον αὐτῶν καλῶς εἶναι δυναμένους. Παραλείπω  
 δὲ στοὰς καὶ στηλῶν βάσεις καὶ πυραμίδας. Ἀφήμι δὲ βασιλείων  
 ἄλλων κατ' ἄλλα μέρη τῆς πόλεως πλῆθος τὴν καὶ μέγεθος καὶ κάλ-

λος, καὶ θέατρα καὶ στρατήγια καὶ ἀγωνιστήρια καὶ γυμνάσια καὶ  
 ἵπποδρόμους, ἔτι δὲ νεώρια καὶ προχώσεις τειχῶν καὶ ὄρμων, καὶ  
 διωρυχάς, καὶ τοὺς προβεβλημένους τῶν θεμελίων καὶ τῶν τειχῶν  
 ἀπὸ τῆς θαλάττης λίθους, καὶ τοὺς ὑποδεχομένους ἐκ παντὸς μέ-  
 5 ρους νεωσοίκους, καὶ τοὺς ἐν μέσῳ τῆς θαλάττης καὶ τοῦ πελάγους  
 καὶ τοῦ βυθοῦ, ἐπὶ τῆς ἰδίης αὐτῆς καὶ τῆς παλιρροίας πύργους, 13v  
 καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς γλυκέα ὕδατα· πρὸς δὲ τούτοις, ἀγωγούς ὑδάτων  
 ὑπογείους καὶ κρεμαστούς αὐτὰ διὰ τειχῶν, ἀερίους ποταμούς λέγε-  
 σθαι δυναμένους, πόρρωθεν ποθεν ἐκ μακροτάτου διαστήματος ἡ-  
 10 μερῶν ὁδόν, ὡς φασιν, ἀφικνουμένους· καὶ τὰς τῶν μεταξὺ παρεμ-  
 πιπτόντων ὁρῶν διωρυχάς, καὶ τὰς ὑποδεχομένας πρότερον τού-  
 τους δεξαμενάς, θαλασσῶν ἢ λιμνῶν λόγον πρὸς ἐκείνους τότε γε  
 ἐχούσας, τὰς μὲν καταστέγους καὶ ἀφανεῖς, τὰς δὲ ἀναπεπταμένας  
 καὶ φανεράς, ὀλκασί δυναμένας πλεῖσθαι (ὧν ἔνιαι νῦν αἰ μὲν ἐπὶ  
 15 τοῦ κύτους ἔνδον, αἰ δὲ ἄνω ἐπὶ τῶν στεγῶν μέγιστα δένδρα  
 τρέφουσι καὶ τοῖς ἔχουσιν ἀρκοῦσιν ἀντ' ἀγρῶν καὶ κήπων εἶναι),  
 καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτοῖς κίωνων καὶ ἀψίδων· ἄλλας δὲ αὐτὰ ὑπο-  
 γείους καὶ ὀρυκτάς, πᾶσαν τὴν πόλιν ὑπερῶν καὶ κρεμαστήν καὶ  
 τὰ κάτω διάκενον ποιούσας· καὶ τοὺς δημοσίους ὑπονόμους. Ἄ  
 20 καὶ παρὰ τῆδε πλεῖστα.  
 43. Τί δὲ περὶ λουτρῶν ἂν λέγοιμι, ὧν τὸ ἱστορούμενον ἐν αὐτῇ  
 γενέσθαι πλῆθος ἀπιστεῖται; καὶ τῶν ἀπὸ κρηνῶν ὑδάτων, ἃ κα-  
 τοικίαν τὲ καὶ διὰ τῆς πόλεως ἐχειτο; Τί δὲ περὶ τῶν προαστείων,  
 τῶ μὲν μεγέθει ἡμερῶν ὁδόν οὐκ ὀλίγων διατεινόντων, τῶ δὲ κάλ-  
 25 λει καὶ τῇ χρεῖᾳ καὶ ἰτὴ κατασκευῇ τοῖς ἐπὶ τῆς πόλεως κατὰ πᾶν  
 εἶδος ἀμιλλωμένων; Ἄπο γὰρ Ἀβύδου καὶ Σηστοῦ καὶ Ἐλησπόντου  
 μέχρι Θρακίου Βοσπόρου καὶ Ἱερῶν καὶ Κυανέων, εἴτε ἀπὸ τῆς  
 Ἀσίας εἴτε ἀπὸ τῆς Εὐρώπης κύκλω τὴν Προποντίδα καὶ τὰς ἐν  
 αὐτῇ κυκλάδας τῇ πόλει νήσους καὶ τὸ Κέρας τοῦ λιμένος καὶ ὅσον  
 30 ἄνωθεν μέχρι Φάρου περιοῦσι, συνεχῆ προάστεια ἦν τῇ πόλει·  
 ὧν εἴ τις τοὺς ναοὺς καὶ τὰς οἰκοδομὰς βούλοιο καταλέγειν, ἱ-  
 στορίαν ἂν, καὶ ταύτην οὐ σμικρὰν, ἀναγκάζοιτο συγγράφειν. Καὶ  
 αὐτὰ δὲ τὰ προάστεια οὐκ ὀλίγῳ μέρει διὰ τοῦ μακροῦ λεγομένου  
 35 διήκοντος, πόλις ἐγένετο, ἐπαρχία δυναμένη εἶναι τῶ μεγέθει, το-

8 ἀερίους ποταμούς cf. Greg. Naz. or. 33, 6

8 ἀερίους] αερ- L || 26 ἀμιλλωμένων] ἀμιλλ- || 26 Ἐλησπόντου] Ἑλλ-

σαῦτα περικλείουσα, ὅσα ἐν ὁμοῦ πάσαις ταῖς ἄλλαις ἔργον ἦν ἴσως εὐρεῖν.

44. Αὐτὸ δὲ τὸ μακρὸν τεῖχος οὐ μακρὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ πλατὺ τεῖχος δικαίως καὶ ὑψηλὸν κατ' ἐπωνυμίαν ἠδύνατο καλεῖσθαι, 5  
 τοσοῦτον μὲν ὄν, ὥστε εἰ καὶ τοῖς τυχοῦσι λίθοις καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ποταμῶν καὶ χειμάρρων βάλαις καὶ χερμαδίαις ἀπλῶς συνέκειτο, ἄξιον ὄν θαυμάσαι, τοιούτους δέ, εἰ δὲ βούλει, τηλικούτους, τοὺς λίθους ἔχον καὶ τοσαύτην τὴν δομησαμένην τέχνην, ὥστε εἰ καὶ ὀλίγων ὀργυιῶν ἦν, δικαίως ἂν παρασχεῖν ἔκπληξιν τοῖς θεωμένοις, 10  
 ὄρος ὄν μᾶλλον ἢ τεῖχος, ὥστε εἰ | κρεμαστὸν ἦν, ὥσπερ τι σχοινίον ἢ δοκὸς διατεταμένον, ἀνάλογον τῷ μήκει τὸ πάχος εἶναι, ὥσπερ ἐν ἐκείνοις ζητεῖται πρὸς τὸ μὴ διαρραγῆναι. 14v

45. Αὐτὸ τε καὶ τὸ τῆς πόλεως, ἢ μᾶλλον τὰ τῆς πόλεως, ὥσπερ εἴρηται, ἐπὶ τοσαύτης καὶ οὕτω δυνατωτάτης τότε ἀρχῆς μεγαλοπρεπειᾶς μᾶλλον χάριν, ὥσπερ ἄλλο τι τῶν κατὰ τὴν πόλιν θαυμαστῶν γενόμενα, ἢ χρεῖας. Ὅσῳ γὰρ ἦττον μεγέθους τειχῶν τότε ἐδεῖτο, τοσοῦτῳ πλείω ἔτι δὲ μείζω καὶ {καὶ} καλλίω ταῦτα περιεβάλετο, οἰομένη πόλιν τὲ πρῶτως ἀπὸ τῶν τειχῶν φαίνεσθαι καὶ καλεῖσθαι καὶ πρὸς τὸν ἅπαντα δὲ χρόνον, οὐ πρὸς τὴν παρούσαν 20  
 μόνον ἡλικίαν ταύτας γίνεσθαι· ἐφ' οὐ πολλὰ κατ' ἀνθρώπους δύνασθαι συμβῆναι καὶ τῶν μεγίστων μέγιστον μὲν εἶναι τὸν παρὰ τῶν πολλῶν φθόνον, μεγίστας δὲ εἶναι καὶ τὰς μεταβολάς· ὥστε οὐ μόνον τῆς δυνάμεως τῶν πεποιηκότων, ἀλλὰ καὶ τῆς εἰς τὸ μέλλον προνοίας καὶ φρονήσεως αὐτῶν μέχρι πολλοῦ σύμβολα διαμένειν. 25

46. Ἄλλ' οὐδὲ μνήματα ἢ τάφους ἢ στήλας ἢ ἀνδριάντας ἐπὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως ὄντας ἢ γενομένους, βουλόμενος ἂν εἰπεῖν, ἠπόρουσαν ἴσως. Ἄλλ' ἐλάττω μὲν ἴσως ἔμελλον τῶν παρὰ τοῦτοις λέγειν, καλλίω δὲ ἔνια καὶ περιφανέστερα πολλῶ τῶν τῆδε. Τί γὰρ ὁ τοῦ κτίστου μὲν καὶ πολιούχου βασιλέως τάφος καὶ οἱ τῶν ἄλλων 30  
 τῶν περὶ αὐτὸν ἐπὶ τοῦ βασιλικοῦ πολυανδρίου, ὃ μόνον | θαῦμα ἦν ἰδεῖν; Πολλοὶ μὲν κύκλω σφζόμενοι περὶ τὸν ναὸν τῶν Ἀποστόλων, πολλοὶ δὲ ἦδη καὶ ἀπολωλότες καὶ ἄλλοι δὲ ἀλλαχοῦ τῆς πόλεως ἐπὶ τῶν προνάων. Τί δὲ ἡ νομοθέτου βασιλέως στήλη; Καὶ περὶ τοῦτον δὲ αὐτὴ ἄλλαι στήλαι γεγόνασι, εἰ μέμνημαι, πρὸς ἀνατολάς πολλαί, κιόνων ἐξαισίων ἀνεχόντων. 35

47. Ὅτι δὲ καὶ ἄλλοι πλείστοι ἐπὶ τῆς πόλεως τοιοῦτοι ἀνδριάντες ἦσαν δείκνυται ἀπὸ τῶν φαινομένων βάσεων αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἐπιγραμμάτων· ὧν ἄλλαι μὲν ἀλλαχοῦ, πλείσται δὲ ἦσαν ἐν



- ἵπποδρόμῳ καὶ ἄλλας δὲ πλείστας εἶδον αὐτὸς πρότερον, ὡς νῦν οἶδα ἀφαιρεθείσας. Εἰσὶ δὲ οἱ λέγουσιν, καὶ τὸν ἐπὶ τοῦ Ξηροῦ λόφου κίονα καὶ τὸν ἀντικρὺ τούτου πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα ἐπὶ τοῦ ἐτέρου λόφου, ἀπὸ ταύρου κεκλημένον, βάσεις σφυρηλάτων ἀργυρῶν ἀνδριάντων γεγενῆσθαι, τὸν μὲν τοῦ μείζονος, τὸν δὲ τοῦ ἐλάττονος (οὕτω γὰρ λέγονται) τοῖν Θεοδοσίοι· οὐς πόσον ἐχρῆν γενέσθαι μεγάλους καὶ τιμίους καὶ καλοὺς, φαίνεται ἀπὸ τοῦ κάλλους καὶ τοῦ ὕψους καὶ τῆς λαμπρότητος καὶ τῆς πολυτελείας τῶν κρητίδων.
- 10 48. Ταῦτα δὲ ἐνθυμηθεῖς, ἐμνήσθην μεταξὺ καὶ τῆς ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὁδοῦ τε καὶ γραμμῆς πρὸς δυσμὰς γενομένης ποτὲ πύλης τῆς πόλεως, πύργους ὅλους ἢ φρουρία εἰσιόντα, εἴπερ οἶον τε ἦν κινεῖσθαι καὶ ὀλκάδας αὐτοῖς λαίφεσι καὶ ἰστοῖς δυναμένης | δέξασθαι, 15v  
καὶ τῆς ὑπὲρ αὐτῆς λαμπούσης στοᾶς πόρρωθεν καὶ τοῦ μεγέθους  
15 τῶν ἐν αὐτῇ μαρμάρων, ἔτι δὲ τοῦ πρὸ αὐτῆς κίονος, ὃς καὶ αὐτὸς στήλην ἀνεῖχε. Καὶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἐτέρου δὲ λόφου, τοῦ ὑπὲρ τῆς οἰκίας, ἦν νῦν οἰκεῖς, κίων οὕτω καλούμενος, καὶ οἱ ἐπὶ τοῦ Στρατηγίου καὶ ὁ ἐπὶ τὰ δεξιὰ τοῦ ναοῦ τῶν Ἀποστόλων καὶ πολλοὶ ἕτεροι βάσεις ἀξίων αὐταῖς ἀνδριάντων ἦσαν. Τί γὰρ ἂν λέγοιμι περὶ τοῦ  
20 πρὸς ἔω ἐπὶ τῆς αὐτῆς πλατείας αὐθις εἰς ὕψος μήκιστον αἶροντος τὸν σταυρὸν πορφυροῦ κίονος, ἐπὶ τῆς αὐλῆς τῶν τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου βασιλείων, αὐτοῦ πηξαμένου, ἰδρυμένου, πάντας μὲν ἀνδριάντας, πάσας δὲ στήλας νικῶντος;
49. Ἐπεὶ καὶ τῶν γλυπτῶν τούτων ἔργων ἔχομεν μὲν πολλὰ, οἶον  
25 ἐπὶ τῶν περιγλύφων ἐκείνων κίωνων ἀκριβῶς εἰς μίμησιν τῶν τῆδε πεποιημένων, ὅμως δὲ ὑπερβαλομένων, καὶ τῶν διὰ μέσου τούτων τῆς πορφυρίτιδος λίθου πεποιημένων ἀνδριάντων, ἐν θρόνοις ἐπὶ τριόδου καθημένων, οἷς ὄνομά τι κατὰ τούτους ἀγορανομίας καὶ ἀρχῆς ἐπιφημίζεται· καὶ ἄλλου δὲ ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ὁδοῦ λευκοῦ λίθου ἢ μαρμάρου, μικρὸν ὑπὲρ κεφαλῆς τοῦ διὰ τῆς πόλεως χειμάρρου, δοκοῦντος εἰς ἀγκῶνα ἀνακεῖσθαι. Καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ τοιαῦτα, ἃ μὴ ἔτυχον αὐτὸς ἰδῶν, ἀκήκοα ἐν τόποις τισὶν | ἀποκρύφους 16r  
εἶναι. Ἐὼ γὰρ τοὺς πρὸ τῆς Χρυσῆς πύλης (ἦν καὶ αὐτὴν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ μαρμαρίνους πύργους, τίς ἂν ἀξίως δύναιτο θαυμάσαι;)  
35 ἄθλους Ἡρακλέους ἀρίστης καὶ θαυμασιωτάτης τέχνης καὶ Προμηθεὺς βάσανον καὶ τοιαῦτα ἕτερα ἀπὸ μαρμάρου.
50. Τοῦ δὲ μὴ καὶ πλείω τούτων ἔχειν αἴτιον τὸ τὴν πόλιν ἐκείνην

5 τὸν<sup>2</sup> ex τῶν corr. L || 24 τούτων] prius τ p.c. || 29 αὐτοῦ] αὐτῆς corr. Rollo

τότε γεγενῆσθαι, ὅτε ταῦτα καὶ ἐνταῦθα διὰ τὴν θρησκείαν ἡμελεῖτο, φευγόντων, οἶμαι, τῶν ἀνθρώπων τὴν τῶν ξοάνων καὶ εἰδώλων ὁμοιότητα. Πῶς τοίνυν ἐκεῖνοι ποιεῖν ἔμελλον, ἃ ἐνταῦθα ἤδη πρότερον ὄντα καθηρεῖτο;

- 5 51. Ἐποίησαν δὲ καὶ ἐξεῦρον ἄλλα, τὰ διὰ τῶν πινάκων καὶ εἰκόνων καὶ γραφῶν καὶ τὰ διὰ ψηφίδων λέγω, τέχνης ὄντως λαμπροτάτης καὶ μονιμοτάτης· ἃ, τὰ διὰ τῶν ψηφίδων, δήπου σπάνια ἐνταῦθα καὶ ἀληθῶς μόνης τῆς Ἑλλάδος ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης, ἐπεὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἐνταῦθα ἢ ἀλλαγῶν δεικνύται, ἐκεῖθεν τὴν ὕλην
- 10 ἔσχε καὶ τὴν τέχνην· ὃ νομίζω καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδριαντοποιικῆς συμβῆναι, ἄρξασθαι μὲν καὶ ἐλθεῖν τηναρχὴν ἐκεῖθεν, ἐπιδουναὶ δὲ θαυμασίως καὶ ἐνταῦθα. Ἴσως δὲ τοῦτο ἂν εἶποι τις καὶ ἐπὶ πολλῶν ἄλλων. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅπερ εἶπον, ἐῶ· ἐῶ δὲ καὶ ἄλλα, ὅσα τίς ἀμύθητα καὶ ἀνυπέβλητα λέγειν δύναται περὶ ἐκείνης.
- 15 52. Ἄλλ' ὁ ναὸς ἐκεῖνος, ᾧ καλῶς ποιούντες | ἐκεῖνοι τοῦνομα τῆς 16v τοῦ Θεοῦ σοφίας ἐπεφήμισαν (ἔστι γὰρ ὄντως οὐκ ἀνθρωπίνης σοφίας ἔργον), τίνα ἰδόντα ἐάσει ἕτερα τουλοιποῦ λέγειν ἢ θαυμάζειν ἢ ἐτέρων τουλοιποῦ μεμνησθαι; Οἶμαι γὰρ μήτε γενέσθαι μήτε μὴν γενήσεσθαι ποτε ὁμοίον τι κατ' ἀνθρώπους. Ὅθεν δὴ κάγω
- 20 τούτου μνησθεῖς, ἐάσω λοιπὸν πάντα τὸν περὶ τούτων λόγον· οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἔστιν ἄξιόν τι τοῦ πράγματος εἰπεῖν, οὔτε τούτου μνησθέντα ἔξεστιν ὅλως λοιπὸν περὶ οὐτινοσοῦν λέγειν. Τοῦτο τὲ γὰρ κατὰ νοῦν βεβημένον, οὐκ ἔστιν ἕτερον διανοηθῆναι καὶ περὶ αὐτοῦ δέ, ὡς εἶπον, προσαξίαν τί λέγειν ὅπως οὐκ ἀμήχανον, καὶ
- 25 ἀρξάμενον δέ, δεήσει πλείονα περὶ τούτου χρόνον ἢ περὶ τῶν ὑπολοίπων πάντων ἀναλωσάμενος καὶ τέλος μηδὲν ὅμως ἄξιον εἰπεῖν.
53. Ἐγὼ δὲ καὶ σπεύδω, ὡς εἶπον, ταῦτα δοῦναι. Οὐκ οὐκ ἔδει πρὸς τῷ τέλει τοῦ λόγου οὐδὲ ἐν παρέργῳ καὶ οὐκ ἐκ προνοίας, ὥσπερ ἐπὶ τῶν προειρημένων, ἀλλ', εἰ καὶ ἐξαρχῆς εὐθύς καὶ μετὰ προ-
- 30 νοίας καὶ μηδὲν ἄλλο προστησάμενος, ἠδυνήθημι τὶ τῶν ἐν ἐκείνῳ ἐπιδείξασθαι, εἵχομεν ἂν σφόδρα ἀγαπήσαι.
54. Τίνος γὰρ λόγου ὕψος ἢ μέγεθος ἐξισώσεται τῷ ἐκείνου ὕψει καὶ μεγέθει; Ποῖον δὲ κάλλος τῷ κάλλει; Ποῖον δὲ λόγου ἀξίωμα τῷ ἀξιώματι ἐκείνου; Ποία | δὲ ἀπλότης, ἴν' οὕτως εἶπω, τῇ ἀπλό-
- 35 τητι; Τίς δὲ δεινότης ῥημάτων καὶ ποικιλία παρισώσεται τῇ ἐκείνου ποικιλίᾳ; Τίς μὲν λέξεων ἀκρίβεια τῇ τῶν ὑλῶν διὰ πάντων ἀκριβείᾳ καὶ ὑπεροχῇ; Τίς δὲ συνθήκη τῇ ἐκείνων ἀρμονίᾳ καὶ συνθήκῃ; Οὐ καὶ ἐν τῷ μέρει ἢ μόριον, λέγω τὸ μικρότατον, ἀπο-
- 17r

λαβόντες, οὐκ ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν ἀξίως. Οὔτε γὰρ τὰς πύλας μόνον  
καὶ τὰς οὐδούς, οὔτε τοῦδαφος, οὐ τὰ πρόθυρα καὶ τὰ πρὸ τῶν πυ-  
λῶν κάλλη, οὐ τοὺς κίονας, οὐ τὰς ψηφίδας, οὐ τὰς τῶν τοίχων μαρ-  
μαρώσεις, οὐ τὴν ὕελον, οὐ τὸν ἐν αὐτῇ χαλκὸν, οὐ τὸν μόλιβδον,  
5 οὐ τὸν σίδηρον, οὐ τὴν σάφειρον, οὐ τὸν χρυσὸν, οὐ τὴν ὕελον  
αὐθις τὰ ἐν ταῖς ψηφίσι, οὐκ ἄλλο ὅτι οὖν μέρος ἀκριβῶς δυναί-  
μεθα καταλέξει.

55. Τί τοίνυν ἂν τις περὶ τῶν λίθων καὶ τοῦ ὅλου σχήματος καὶ τῆς  
ὄλης οἰκοδομῆς, καὶ τοῦ πλάτους καὶ τοῦ ὕψους καὶ τῆς ὀροφῆς λέ-  
10 γοι; Ἦν οὐ μόνον, ὡς ἔχει, λέγειν, ἀλλ' οὐδὲ ὄραν δυνάμεθα, μάλ-  
λον δὲ ὀρώντες, ὅπως ἔστηκεν, ἀπιστοῦμεν. Ὡσπερ γὰρ τὴν τοῦ  
οὐρανοῦ σφαῖραν θαυμάζομεν στρέφεσθαι ἐφ' ἑαυτῆς, οὕτως  
ταύτην τὴν ἀμίμητον καὶ οὐρανίαν ἀψίδα καὶ ὀροφήν, ὅπως τηναρ-  
χὴν γέγονε καὶ ἔστηκεν, ἀποροῦμεν. Καίτοι πλεῖστον τοῦ μεγέ-  
15 θους τῆς ὄψεως ἀνάγκη τὸ ὕψος ἀφαιρεῖν, μᾶλλον δέ, καὶ αὐτοῦ  
τοῦ ὕψους, ὅμως ἀμήχανον τὸ τῆς ὑπερβολῆς φαίνεται, ὥστε μὴ μό-  
νον τὸν τοσοῦτον ὄγκον καὶ τὴν τοιαύτην κατασκευὴν θαυμάζειν,  
ἀλλὰ καὶ τοὺς τοσοῦτον ἔργον ἀπ' οὐδενὸς ὁμοίου | παραδείγματος <sup>170</sup>  
εἰς νοῦν βαλομένους καὶ διανοηθέντας, καὶ νομίσαντας δυνατὸν  
20 εἶναι ἀληθῶς εἰς ἔργον προελθεῖν, καὶ διαπραξαμένους.

56. Ὁ φημί μὲν περὶ τοῦ ὅλου ἀπλῶς ἔργου, μάλιστα δὲ ἰδίᾳ φημί  
περὶ τῆς ὀροφῆς, ἣν ἀνάγκη τὸν ἀρχιτέκτονα ἐκεῖνον εὐθύς ἀπὸ  
τῶν θεμελίων, μᾶλλον δέ, καὶ πρὸ τῆς τῶν θεμελίων αὐτῶν κατα-  
βολῆς, ὡς νῦν ἔχει, διανοηθῆναι καὶ θαρρήσαι συστήναι δύνασθαι,  
25 ὃ νῦν ὀρώμενον ἀπιστεῖται. Σφόδρα ἐκεῖνον εἰκὸς τῇ τέχνῃ καὶ  
ταῖς ἀναλογίαις ταῖς κατ' αὐτὴν πιστεῦσαι· σφόδρα δὲ εἶναι γεω-  
μετρικὸν ἢ μηχανικόν. Καίτοι τί λέγω; Ἐκεῖνο γὰρ τὸ ἔργον οὐ  
τὴν ἐκεῖνου μόνον καὶ τῶν ἄλλων τῶν δομησαμένων, ἀλλὰ καὶ τὴν  
τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καὶ τὴν τοῦ ζώου τούτου ἀπλῶς ἀγγίνοιαν  
30 καὶ μεγαλοργίαν τοὺς ὀρώντας δύναται ποιεῖν θαυμάζειν, ὅτι το-  
σοῦτον αὐτῷ φύσει, ὅπερ οὐκ ἂν τις πρότερον ᾤκηθη, ἐπινοίας καὶ  
μεγαλονοίας ἢ ἀξίας καὶ δυνάμεως περίεστιν.

57. Οἶμαι γὰρ οὐδὲν τῶν χειροκμητῶν τούτων ἔργων παρ' ἀνθρώ-  
ποις ὁμοίον οὐδ' ἐγγὺς γενέσθαι. Πολλὰ δὲ καὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς  
35 διανοητικῆς σοφίας ἐν αὐτῷ δείκνυται θαυμάσια. Τοῦτο τοίνυν τὸ  
τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον ἔργον βέλτιον σιωπῇ θαυμάζειν, ἐπεὶ καὶ

4 μόλιβδον] μόλυβδ- || 6 τὰ] τὴν corr. Rollo || 34 οὐδ' ἐγγὺς γενέσθαι  
e γενέσθαι οὐδ' ἐγγὺς auctor ipse transposuit litteris α et β superscrip-  
tis

ἀπὸ τῆς ὄψεως ἢ τῆς μνήμης μόνης ἐνεοῦς καὶ ἀφώνους τοὺς ἐνθυ-  
μουμένους καὶ ὀρώντας ποιεῖν δύναίτο, ὥσπερ ἀβλεπτεῖν συμβαί-  
νει τοὺς | πρὸς τὸν ἥλιον ἢ πρὸς τι τῶν λαμπρῶν ὀρώντας.

187

58. Καὶ περὶ τῶν ἐν ἐκείνῃ δὲ τῇ πόλει λειψάνων ἀγίων καὶ ἀγια-  
σμάτων, ἃ πλεῖστα μὲν ἐξαρχῆς γέγονε, σπουδῇ πανταχόθεν τῶν  
κατακαιροῦς ἀοιδίμων βασιλέων ταῦτα συλλεξαμένων, πλείστων  
δὲ αὐθις ἐκείθεν, ὥσπερ ἀπὸ κοινῆς πηγῆς τινός, πανταχόσε δια-  
δοθέντων (πολλὰ ἔτι καὶ νῦν μεμένηκεν), οὐδεὶς ὅλως, οἶμαι, ἀ-  
γνοεῖ.

10 59. Ἄλλ' ἐκείνο λοιπὸν ἂν εἴποιμι περὶ ἀμφοτέρων, ὅτι παρὰ τῆς  
πόλεως ταύτης, ὥσπερ καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας, ἔστι μὲν τέρψιν  
σκοποῦντα τὰ τῶν παλαιῶν ἐκείνων, ἔστι δὲ καὶ ὠφέλειαν κομί-  
σασθαι. Καὶ ἔστι μὲν θαυμάσαι τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα, ἔστι δὲ αὖ  
καὶ καταφρονῆσαι τούτων καὶ τὸ μηδὲν αὐτὰ λογίσασθαι. Εἰ γάρ  
15 τις ταῦτα ὀρῶν ἐνθυμηθεῖ τὴν ἡγεμονίαν τῆς Ῥώμης καὶ τὴν δύ-  
ναμιν καὶ τὴν ἀξίαν τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς σπου-  
δάς, εἶτα ὀρῶν ταῦτα πάντα, εἰς ἃ τετελευτήκασιν, ὥστε οὐ μόνον  
αὐτοῦς, ἀλλὰ καὶ τὴν δυναστείαν καὶ ἡγεμονίαν καὶ τὰς πόλεις  
αὐτὰς σχεδὸν ἀποθανεῖν («θνήσκουσι γάρ», ὡς πού λέγει τις, «καὶ  
20 πόλεις»), τί λοιπὸν ἂν λογίσαίτο τὰ τῶν ἀνθρώπων; Πῶς δ' ἂν εὐ-  
τυχῶν ἐπαρθεῖν, ἢ δυστυχῶν ταπεινωθεῖν; Ἐπὶ τίνι δ' ἂν μέγα  
φρονῆσαι; Τί δ' ἂν τῶν ἀνθρωπίνων ὅλως περιπολλοῦ ποιήσαίτο;

60. Πολλάκις τοὺς θριαμβικοὺς δρόμους τούτους ἐπιῶν, διανοοῦ-  
μαι μὲν τοὺς διὰ τούτων ἡγμένους ἄρχοντας ἢ δυνάστας καὶ τοὺς  
25 ἄλλους αἰχμαλώτους, πολλάκις ἀπὸ Ἀρμενίων ἢ Περσῶν ἢ τινῶν  
ἄλλων σφόδρα ἀφεστηκόντων· διανοοῦμαι δὲ τοὺς θριαμβεύοντας  
ἐπὶ τούτοις στρατηγούς, καὶ τίνα μὲν καρδίαν εἶχον οὗτοι καὶ ἡ-  
δονήν, τίνα δὲ ψυχὴν ἐκείνοι. Ἐνθυμοῦμαι δὲ τὸ περιστὸς καὶ  
περικεχυμένον τούτους τῆς πόλεως πλῆθος καὶ τοὺς θεωμένους  
30 ἄνωθεν ἀπὸ τῶν οἰκιῶν, καὶ τὴν τῶν ὀργάνων συμφωνίαν καὶ τὸν  
θροῦν καὶ τὰς εὐφημίας καὶ τοὺς κρότους, καὶ τὴν τούτων μὲν ἐπὶ  
τῇ νίκῃ καὶ οὕτως ὑπερορίῳ ἡδονῇ, ἐκείνων δὲ καὶ τῶν οἰκείων  
αὐτῶν οἴκοι τὴν ἐπὶ τῇ ἡττῇ καὶ τῇ τοιαύτῃ πομπῇ λύπην, καὶ τὴν  
νομιζομένην ἐν τούτοις τότε διαφορὰν καὶ ὅπως οὗτοι μὲν τρισ-  
35 ἄθλιοι καὶ κακοδαίμονες, ἐκείνοι δὲ εὐδαίμονες καὶ μακάριοι  
τοῖς ἄλλοις καὶ ἑαυτοῖς ἐδόκουν.

187v

19-20 Lucian. Charon 23 ἀποθνήσκουσι γάρ ... καὶ πόλεις ὥσπερ ἄν-  
θρωποι

31 τοὺς κρότους p.c.

61. Νῦν δὲ πάντα ἐκεῖνα ἐν ἰσότητι, πάντα δὲ ἐν κόνει· καὶ οὐ μᾶλλον ἂν γνοιῆς τὴν τοῦ Πομπηίου ἢ Λουκούλου ἢ τὴν Μιθριδάτου ἢ Τιγράνου τύχην. Καὶ αὐταὶ δὲ αἰ οἰκίαι καὶ αἰ στήλαι καὶ αἰ οἰκοδομαὶ ἐν κόνει, παρατοσοῦτον ὑπερέχουσαι, παρόσον ἢ δεξα-  
 5 μένη ταῦτα γῆ οὐκ ἰσόπεδος, ἀλλ' ἀνεστηκυῖα. Καὶ πολλοὺς τῶν ἀνδριάντων τῶν εὐδαιμόνων ἐκείνων καὶ μακαρίων νικητῶν αὐτοῖς τροπαίοις καὶ στεφάνοις ἔστιν ἰδεῖν ἐν βορβόρῳ καὶ πηλῷ καλινδουμένους καὶ ἔρριμμένους, ἄλλους δὲ ἠκρωτηριασμένους καὶ διεσπαραγμένους, οὐκ ὀλίγους δὲ τίτανον ἢ κονίαν ἢ τῶν οἰκοδο-  
 10 μιῶν ἄλλως λίθους γενομένους· ὅσοι δὲ βελτίονος τύχης ἔτυχον, τὴν κατὰ Ἀριστοτέλην πρωτάρχειον τῶν λίθων εὐτυχίαν ἀποβαλόντας, ἵππου ἐπιβάθραν πρὸς ἀνάβασιν ἢ κρηπίδα τοίχου ἢ ὄνου φάτνην ἢ βοδὸς πληροῦντας, ἰέσπασμένους, ὅπερ εἶπον, τοὺς πολ-  
 15 λοὺς καὶ διερρηγμένους. Τινὰς δὲ ἄκανθαὶ καὶ ῥάμνοι τινὲς ἢ θάμ-  
 197 νος ἀνασχοῦσαι καὶ περισχοῦσαι οὐκ ἐῶσι φαίνεσθαι.
62. Μυρίοι δὲ εἰσὶν ὑπὸ γῆς πρὶν ἐπὶ λαμπροῦ καὶ μετεώρου, ὥστε τοῖς πολλοῖς φαίνεσθαι, ἐν Καπιτωλείῳ ἢ ἐν ἄκροπόλει ἢ ἐν ἀγορᾷ σταθεῖσαι. Καὶ ἐδόκουν οἱ τυχόντες τούτων, εἴτε τοῦ πράγματος εἴτε τοῦ πρεσβείου λέγω, μεγάλου εὐμοιρῆσαι. Ἴσμεν δὲ οἷα περὶ  
 20 τῶν νικῶντων ἐν Ἴσθμῷ ἢ ἐν Νεμέᾳ ἢ Ὀλυμπίᾳ φησὶ Πίνδαρος ἐν ταῖς ῥοδαῖς, ἰσοθέους αὐτοὺς ποιῶν καὶ μακαρίζων, καιταῦτα μετὰ τοσοῦτους πόνους σελίνῳ ἢ δρυὶ ἢ κοτίνῳ στεφανουμένους. Ἄλλ' οὐ τοιαῦτα τὰ τῶν ἀποστόλων. Ὡστε εἴτε ἐν πόλεσιν εἴτε ἐν ἀνδράσιν, εἴτε ἐν ἄρχουσιν εἴτε ἐν ἰδιώταις, εἴτε ἐν βασιλεῦσιν αὐ-  
 25 τοῖς, ὅτι μὴ ἀρετῆς, καὶ ταύτης ἀληθοῦς καὶ θείας ἔχεται, ἀληθῶς μάταια τὰ τῶν ἀνθρώπων. Τούτων τὰ μὲν τέρπει, τὰ δὲ παραμυθεῖται, οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ ἀνιᾶ.
63. Δοκῶ δὲ πῶς ἐπὶ τῆς πατρίδος εἶναι καί, ἵνα τὸ δοκεῖν τοῦτο πλέον γίνηται, ὅπερ ἐμοὶ μέγιστον καὶ ἥδιστον ἐν ἐκείνῃ, τὴν σὴν  
 30 ὄψιν προσορᾶν καὶ σοὶ προσλαλεῖν, διὰ τῆς σῆς μνήμης καὶ τῶν πρὸς σὲ γραμμάτων καὶ τῶν περὶ σοῦ πρὸς ἄλλους λόγων, ὡς οἶόν τε, μηχανῶμαι· ὅθεν ἄλλοις τὲ πολλοῖς καὶ συνεχῶς καὶ τούτοις, ὡς ὄρᾳς, μακρὰ πρὸς τὸ σὸν ὕψος διειλέχθην.
64. Νομίζω δὲ ἀεὶ καὶ τοὺς ὑπὲρ πατρίδος εἰργασμένους οὐ μόνον

11 Aristot. phys. II 6, 197b sqq. ὥσπερ ἔφη Πρωτάρχος εὐτυχεῖς εἶναι τοὺς λίθους ἐξ ὧν οἱ βωμοί, ὅτι τιμῶνται, οἱ δὲ ὁμόζυγες αὐτῶν καταπατοῦνται

πράξαντας, ἀλλὰ καὶ παθόντας ὀτιοῦν, ἀμοιβὴν αἰωνίαν ἔχειν.  
 Ταύτης μοι τῆς | ἀμοιβῆς μεμνήσθαι, βασιλεῦ. Καὶ εἶητε αὐτός τε <sup>19v</sup>  
 καὶ οἱ σοὶ τὴν ὑφ' ἡλίῳ ἀρίστην γενομένην πόλιν σῶζοντές τε καὶ  
 πρὸς εὐδαιμονίαν ἐπανάγοντες. Συμπράττοιμεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὑμῖν  
 5 ἐν ταῖς ὑπὲρ αὐτῆς πράξεσι καὶ πόνοις, οἷα εἰκὸς δεσπόταις φι-  
 λανθρώποις καὶ ἀγαθοῖς ὑπηκόους εὖνους, τὰ δυνατά. Ταῦτα γὰρ  
 ἐμοί, παρόντι τὲ καὶ ἀπόντι, καὶ ὄρωντι καὶ ἀκούοντι, καὶ ζῶντι  
 καὶ ἀποιχομένῳ ἔσται ἡδονή. Τανῦν δὲ ἀνάσχου μου τῆς πολυλο-  
 γίας, βασιλεῦ.

## La chiesa di San Marco a Negroponte

Nei due documenti del 1209, con cui Ravano dalle Carceri, prima tramite il suo delegato, il fratello Enrico vescovo di Mantova, poi personalmente, si riconobbe vassallo di Venezia, è citata anche una chiesa, sita nella città di Negroponte, appartenente a Venezia.<sup>1</sup> Qualche anno più tardi, nel 1215, compare anche il nome di questa chiesa, S. Marco, e nel 1216 la sua ubicazione, sul “campo”, sulla platea dei Veneziani.<sup>2</sup> In questo giro di anni la chiesa fu donata al monastero veneziano di S. Giorgio Maggiore, e quindi sottratta alla giurisdizione del vescovo locale e posta alle dipendenze di un ente ecclesiastico strettamente legato al governo veneziano.<sup>3</sup> Nell'aprile 1218 l'abate di S. Giorgio, Marco, concesse S. Marco a Giovanni Belengerio, prete di S. Giustina, con l'obbligo di dare al monastero veneziano come censo annuo un panno del valore di 25 iperperi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien 1856-57, III, 204, 205, pp. 91, 94. Su S. Marco di Negroponte vd. J. Koder, *Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft*, Wien 1973 (Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 1), pp. 90-91, e M. Pozza, *Le chiese veneziane intitolate a San Marco nell'Oriente mediterraneo nei secoli XII e XIII*, in A. Niero (a c. di), *San Marco: aspetti storici e agiografici*, Venezia 1996, pp. 614-615.

<sup>2</sup> La chiesa è citata nel testamento di Pietro da Fano, del giugno 1215 (vd. *infra*, n. 24). Le indicazioni sulla sua ubicazione, nella concessione di un terzo di Negroponte a Merino e Rizzardo dalle Carceri del 17 novembre 1216 e nella *promissio* di Guglielmo da Verona, concessionario di un altro terzo, del dicembre successivo: G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden*, cit., III, 241, 242, pp. 177, 181-182.

<sup>3</sup> Il 13 gennaio 1272 Gregorio X confermò a S. Giorgio Maggiore i suoi possedimenti, tra cui «... alias terras et possessiones quas habetis in civitate Nigropontensi...»: G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden*, cit., III, 365, pp. 125-130.

<sup>4</sup> «... ecclesia que vocatur Sanctus Marcus, posita in insula Nigropontis in campo Venetorum, que vero est de iure et pertinentiis iamdicti vestri monasterii [S. Giorgio Maggiore] ...»: A.S.V., S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516. I documenti relativi a S. Marco di Negroponte son contenuti, nel contesto della documentazione relativa alle dipendenze di S. Giorgio in Romania, nel processo 516, sul cui foglio di copertina è annotato: «Donazioni e concessioni di beni in Negroponte, Tebe, Candia, Pera

Nel maggio 1221 Giovanni Belengerio rinunciò alla chiesa,<sup>5</sup> ed al suo posto, nel maggio 1225 compare come priore, a seguito della concessione ad opera dell'abate Paolo, un altro prete Giovanni, che il 10 febbraio 1251 rinunciò al priorato.<sup>6</sup> Questo Giovanni deve essere identificato col l'anonimo priore di S. Marco di Negroponte, cui il 23 ottobre 1226 Gregorio IX affidò l'incarico di annullare, in ultima istanza, la scomunica inflitta dal vescovo di Corone ai due castellani di Corone e Modone, L. Foscolo e T. Dandolo;<sup>7</sup> il 26 agosto 1230 ebbe dal medesimo pontefice, assieme al priore di S. Maria dei Crociferi di Negroponte, l'incarico di decidere sui contrasti esistenti tra il monastero piemontese di S. Maria di Lucedio ed alcuni ecclesiastici della città euboica a proposito della grangia di S. Angelo,<sup>8</sup> e l'1 giugno 1241, essendo pendenti alcune cause tra l'eletto di Corone ed alcuni Veneziani a proposito di certe proprietà, e non volendo il pontefice che «eosdem Venetos, hoc tempore circa Ecclesiae negotiis occupatos, litigiis distrahi», il nostro priore ebbe l'incarico di intervenire presso i giudici interessati, perché sospendessero il corso delle cause, sino al beneplacito pontificio.<sup>9</sup> Anche i suoi successori furono utilizzati dai pontefici in diverse occasioni. Il 15 luglio 1254 Innocenzo IV diede incarico al priore di S. Marco ed al decano di Modone di assegnare al patriarca di Costantinopoli una chiesa arcivescovile o vescovile,<sup>10</sup> ed il 2 aprile 1264 Urbano IV incaricò i priori di S. Marco e S. Maria di Negroponte di assegnare un beneficio ad un chierico di S. Sofia di Costantinopoli, che, dopo la conquista della città da parte dei Bizantini, era stato tenuto in carcere per lungo tempo.<sup>11</sup>

La serie dei priori continua per tutta la seconda metà del XIII secolo,<sup>12</sup>

ed altri luoghi del Levante di questo Monastero, ed il jus delle misure di Rodosto», e nel processo 517. Nell'ambito dei due processi i singoli documenti non hanno una numerazione propria.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, ed. R. Cessi, I, *Liber Plegiorum*, Bologna 1950, [33], pp. 175-176.

<sup>8</sup> W. Haberstumpf, *I possedimenti in Romània del monastero di S. Maria di Lucedio (1204-1246c)*, in *Atti del terzo congresso storico vercellese*, Vercelli 1999, doc. I, p. 271. In questo documento il nostro è indicato come «sancti Marci Nigropontis Venetorum [...] prior».

<sup>9</sup> *Les registres de Grégoire IX*, edd. L. Auvray, Mme Vitte-Clemencet, L. Carolus-Barré, Paris 1890-1955, III, n. 6034, col. 514.

<sup>10</sup> *Les registres d'Innocent IV*, ed. E. Berger, Paris 1884-1921, III, n. 7845, p. 478.

<sup>11</sup> *Les registres d'Urbain IV*, ed. J. Guiraud, S. Clémencet, Paris 1899-1958, III, n. 1564, p. 230.

<sup>12</sup> Il 10 luglio 1257 è citato, nel testamento di Marino de Frugerio, come priore di S.



senza che vi fosse alcuna interferenza da parte del vescovo locale,<sup>13</sup> e vi fu anche una affermazione di indipendenza nei confronti delle autorità civili. Nel giugno-luglio 1293 un ex-priore di S. Marco, Marco Tinto, e Tommasino de Nona, nipote di un altro priore, Benedetto, testimoniando a Rialto sui rapporti tra i priori di S. Marco ed il bailo ed i suoi dipendenti, affermarono che tutte le offerte ed i redditi della chiesa erano utilizzati secondo la volontà del priore. Questi spontaneamente dava qualcosa al vicario o notaio del bailo. In particolare, quando si cantavano le *laudes* del bailo, il priore dava al vicario o notaio, se questi avesse partecipato al canto delle *laudes*, parte della somma offerta in tale occasione dal bailo, nella misura che riteneva opportuna. Inoltre entrambi i testimoni dichiararono che delle decime pagate a Negroponte, 3/4 andavano al priore e solo 1/4 al vescovo di Castello,<sup>14</sup> superando quindi la concessione del vescovo castellano Pietro, del 1258, in base alla quale ai chierici di S. Marco spettava 1/4 delle decime dei *burgenses* che morivano a Negroponte.<sup>15</sup> In quest'ul-

Marco il prete Madius (A.S.V., Proc. S. Marco Citra, b. 319); lo stesso Madius, qui indicato anche come monaco di S. Giorgio, il 6 aprile 1266 dichiara di aver ricevuto la chiesa di S. Marco dall'abate Marco Bollani (S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516). A Madius succedettero Marco Tinto, secondo la testimonianza da lui stesso rilasciata il 17 giugno 1293 (*ibid.* e G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden*, cit., III, 385, p. 371), quindi il 22 gennaio 1270 Benedetto Manfredi, prete di S. Polo, che il 7 giugno 1274 concesse per 20 anni il priorato di S. Marco a Grisogono, abate di S. Polo (S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516). Del 27 maggio 1288 è il contratto di fitto, per 5 anni, di S. Marco da parte dell'abate Marco Bollani a Guido prete di S. Matteo di Rialto (*ibid.*), e del 12 agosto 1292 la concessione, per 5 anni, di S. Marco ai preti Bonaventura de Romanova e Lorenzo Trevisan (S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 517). Nel corso del XIII secolo il censo annuo pagato a S. Giorgio variò tra 25 e 50 iperperi.

<sup>13</sup> M. Pozza, *Le chiese veneziane*, cit., p. 614, afferma che «sulla chiesa avanzava però pretese anche l'episcopio di Negroponte, che nel maggio 1225 disponeva che un terzo del censo dovuto al monastero di San Giorgio Maggiore dal priore di San Marco fosse pagato al marchese di Monferrato che deteneva diritti feudali sull'isola». In realtà il documento citato (S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516) è solo una ricevuta rilasciata dal vescovo e dall'arcidiacono di Negroponte, delegati del marchese di Monferrato, per un terzo dei 25 iperperi, «pro negotio eiusdem [del marchese] persoluta». Si tratta evidentemente di un contributo a favore della spedizione di Guglielmo di Monferrato, che proprio allora si veniva effettuando, rivolta alla riconquista di Tessalonica, occupata nel precedente autunno da Teodoro di Epiro. Vd. M. Gallina, *Fra Occidente e Oriente: la "crociata" aleramica per Tessalonica*, in *Piemonte medievale. Forme di potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, pp. 78-80.

<sup>14</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516.

<sup>15</sup> La concessione nel 1252 di un quarto delle decime in A.S.V., Mensa patriarcale Busta 4 A n. 85; edita in G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden*, cit., II, 323, pp. 480-481,

timo documento compare il vicario a Negroponte del vescovo di Castello, che quindi esercitava la sua giurisdizione anche sui Veneziani residenti in questa città.

Negli atti di concessione ai terziari dell'isola del 1216 era previsto che i signori terziari dovessero congiuntamente «tantos ac tales redditus assignare et dare, unde valeant iugiter quatuor clerici in eadem ecclesia ad serviendum Domino honorifice commorari».<sup>16</sup> I possessi da cui ricavare i redditi in questione erano sia urbani che nel contado: «tam in civitatem quam extra civitatem»,<sup>17</sup> «tam in predicta civitate Nigropontis quam extra civitatem vel in districtu Venetorum diocesi Nigripontensi»,<sup>18</sup> «possessiones terrarum et casarum copertas et discopertas, vineas, terrasque laboratorias, pratas, silvas et nemores».<sup>19</sup> Si tratta di indicazioni generiche; in concreto fuori città la chiesa possedeva vigne e saline,<sup>20</sup> in città delle case poste dietro la chiesa.<sup>21</sup>

Già negli ultimi decenni del XIII secolo la città di Negroponte cominciò a divenire il punto di riferimento di interessi non solo di quell'isola, ma anche di altri territori e centri, sia dell'Egeo che del continente. È un processo che col passare degli anni si accentua, investendo gli ambiti più diversi. In questo contesto si inserisce il nesso tra S. Marco e la chiesa di S. Giorgio di Tebe, anch'essa appartenente a S. Giorgio Maggiore: nel 1281 il prete Guido di S. Matteo di Rialto ricevè dall'abate di S. Giorgio, Marco Bolani, insieme a S. Marco di Negroponte, S. Giorgio di Tebe;<sup>22</sup> egualmente nel 1339 il prete Francesco di S. Tomà ricevè entrambe le chiese, S. Marco e S. Giorgio.<sup>23</sup>

da Fl. Corner, *Ecclesiae Venetae...*, tom. XIII, p. 231. Nelle loro testimonianze del giugno-luglio 1293 il priore Marco Tinto e Tommasino de Nona affermano rispettivamente: «decime vero que ibidem solvebantur dividebantur in quatuor partes, una pars dabatur episcopo Castellano, alie tres partes retinebam in me» e «tres partes decimarum que ibidem solvebantur erant ipius prioris et quarta erat domini episcopi Castellani»: S. Giorgio Maggiore, busta 121 processo 516.

<sup>16</sup> G. Tafel-G. Thomas, *Urkunden*, cit., II, 241, 242, pp. 178, 182.

<sup>17</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516 (29 aprile 1251).

<sup>18</sup> *Ibid.* (6 aprile 1266).

<sup>19</sup> *Ibid.* (27 maggio 1288).

<sup>20</sup> *Ibid.* (21 agosto 1274): Benedetto Manfredi restituisce all'abate di S. Giorgio Marco Bollani la chiesa di S. Marco, trattenendo per sé «fructus et redditus vinearum que provenerint usque ad kalendas ianuarii, et salinarum similiter».

<sup>21</sup> 12 agosto 1292: i due preti concessionari, Bonaventura de Romanova e Lorenzo Trevisan incasseranno i «fictus de domibus ipsius ecclesie que sunt inferius, retro domum dicti prioris»: S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 517.

<sup>22</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516.

<sup>23</sup> *Ibid.* Il prete Francesco era rettore di S. Marco già il 18 settembre 1327: A.S.V.,

La chiesa di S. Marco, forse più che i due conventi, francescano e domenicano, presenti a Negroponte, era oggetto di particolare devozione da parte dei Veneziani presenti in città. Nel giugno 1215 Marco da Fano, della parrocchia veneziana di S. Silvestro, lasciò alla nostra chiesa, ove desiderava esser sepolto, 2 iperperi;<sup>24</sup> il 10 giugno 1257 Marino de Frugerio, della parrocchia di S. Giovanni Battista di Venezia, colpito da grave malattia a Negroponte, nel suo testamento lasciò al priore Madio di S. Marco 1 iperpero.<sup>25</sup> Nel settembre 1327 il defunto cancelliere di Negroponte, Francesco Bon, legò 4 iperperi al convento dei frati Predicatori (e 6 al frate Pietro di Brescia, dello stesso ordine), ma nello stesso mese ser Dardo Babilonio legò a S. Marco 10 iperperi, e Donato Bonçi s. 10 di grossi (= ip. 10) a S. Marco e 3 iperperi al convento dei frati Minori.<sup>26</sup>

L'8 febbraio 1314 il pontefice Clemente V unì la chiesa di Negroponte al patriarcato latino di Costantinopoli, il cui titolare aveva stabilito la sua sede in quella città.<sup>27</sup> Sino a quel momento non vi era stato alcun tentativo da parte dei vescovi di Negroponte di interferire nella vita della chiesa di S. Marco; col nuovo patriarca-vescovo Nicola iniziarono i tentativi volti a sottoporre S. Marco all'autorità dell'ordinario diocesano. Nel giorno della festività dell'Ascensione del 1324 (24 maggio) il patriarca Nicola, per frenare la «temerariam quorundam presbiteriorum audaciam», vietò agli ecclesiastici, che non ne avessero ricevuto autorizzazione da parte del pontefice o del patriarca, di celebrare messa ed impartire i sacramenti nella città, diocesi ed isola di Negroponte. Ciò sotto minaccia di scomunica.<sup>28</sup> Il divieto riguardava non solo i priori di S. Marco, ma anche il cappellano-cancelliere del bailo. Vi fu naturalmente un intervento del governo veneziano, e nel dicembre 1325 il Senato diede incarico al doge, ai consi-

Cancelleria inferiore, Notai b. 68 n. 7, notaio Nicolò Donusdeo, fol. 1r («presbiter Franciscus Trivisanus Sancti Thome de Veneciis parochianus ecclesie Sancti Marci de Nigroponte»). Nicolò Donusdeo è, a quanto mi risulta, l'unico notaio che abbia rogato a Negroponte del quale sia stato conservato il repertorio, che però comprende un modesto numero di documenti. Questo notaio svolse la sua attività a Negroponte dall'11 settembre 1327 al 18 settembre 1329, a Rialto dal 24 novembre 1329 al 9 luglio 1331, a Candia dal 15 settembre 1331 al 25 ottobre 1332, e nuovamente a Rialto dal 7 dicembre 1332 al 12 settembre 1334.

<sup>24</sup> R. Morozzo della Rocca-A. Lombardo, *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII*, Torino 1940, II, n. 559, p.103.

<sup>25</sup> A.S.V., Procuratori de citra, B. 319.

<sup>26</sup> Nicolò Donusdeo, fol. 1. Da questi documenti risulta parroco di S. Marco il prete Francesco Trevisan di S. Tomà; servivano la chiesa due altri chierici, Clarius Tassus e Iohannes.

<sup>27</sup> G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, II, Verona 1976, p. 176.

<sup>28</sup> Documento inserito nel documento cit. *infra*, n. 30.

glieri ed ai capi della Quarantia di risolvere la questione mossa a S. Giorgio a proposito di S. Marco di Negroponte;<sup>29</sup> questo intervento raggiunse il suo effetto, ed il 26 luglio 1326 il patriarca revocò tutti i processi e le sentenze pronunciate contro S. Giorgio Maggiore, S. Marco di Negroponte ed i cappellani-cancellieri del bailo.<sup>30</sup> In questo contesto, nel maggio 1326, l'abate di S. Giorgio inviò a Negroponte due preti, che celebrassero nella chiesa di S. Marco, «quibus per nos debeat provideri».<sup>31</sup>

La questione fu ripresa dal secondo successore di Nicola, Gozio, che poco dopo la sua nomina, avvenuta nel 1335,<sup>32</sup> denunciò al pontefice Benedetto XII il fatto che l'abate ed il convento di S. Giorgio Maggiore inviassero alla chiesa di S. Marco di Negroponte, «ab eadem ecclesia Nigropontensi asserentes exemptam», dei cappellani, da cui ricevevano una pensione annua, «ipsique capellani hominibus Venetiarum in civitate Nigropontensi prefata commorantibus, in loco videlicet qui dicitur campus Venetorum, ecclesiastica ministrare sacramenta sine licentia dicti patriarche petita vel obtenta, in suum [del patriarca] et sue prelibate Nigropontensis ecclesia [sic] contemptu preiudicium et gravamen presumunt». Contro la denuncia del patriarca, il monastero di S. Giorgio Maggiore presentò la bolla di Gregorio X del 1272, che confermava al monastero le sue dipendenze a Negroponte. L'11 maggio 1338 Oliviero de Zerzato, decano della chiesa di S. Ilario di Poitiers, cappellano del papa, designato uditore nella causa in questione, citò l'abate ed il convento di S. Giorgio a comparire ad Avignone, presso il tribunale apostolico, per discutere la causa, sino alla sentenza definitiva.<sup>33</sup>

Anche questa volta fu riconosciuto il diritto di S. Giorgio Maggiore, i cui abati continuarono a nominare i rettori della chiesa di Negroponte, ed a riscuotere il censo loro dovuto. La questione fu riproposta, sempre

<sup>29</sup> *Le deliberazioni del Consiglio dei Rogati (Senato), serie «Mixtorum», I, Libri I-XIV*, a c. di R. Cessi e P. Sambin, I, Venezia 1960 (Monumenti storici pubblicati dalla Deputazione di Storia Patria per le Venezie, n.s. 15), Reg. IX, 136, p. 309. Nell'agosto 1324 il Senato scrisse al Patriarca ed alla Signoria di Negroponte dichiarando «quod sumus contenti quod cognoscantur de iure questiones, remotis per partes processibus»: *ibid.*, I, Reg. VIII 68, p. 289.

<sup>30</sup> A.S.V., Commemoriali, III, f. 12r (= R. Predelli, *I libri Commemoriali della repubblica di Venezia. Regesti*, II, Venezia 1876 ss., p. 14, n. 89).

<sup>31</sup> *Le deliberazioni del Consiglio dei Rogati (Senato)*, cit., I, Reg. IX 195, p. 315.

<sup>32</sup> Benoit XII (1334-1342), *Lettres communes*, edd. G. Mollat-G. de Lesquen, I, Paris 1903, 17, pp. 4-5; G. Fedalto, *La chiesa latina*, cit., II, p. 91.

<sup>33</sup> Benoit XII, *Lettres closes et patentes intéressant les pays autres que la France*, edd. J.-M. Vidal-G. Mollat, Paris 1913-1950, 988, fasc. I coll. 259-60 (20 luglio 1336); S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516.

inutilmente, per l'ultima volta, nel 1452 dal patriarca costantinopolitano Giovanni Contarini.<sup>34</sup>

Nel 1339 è sempre rettore di S. Marco e di S. Giorgio di Tebe il prete Francesco di S. Tomà, il cui procuratore, Jacopino di ser Antonio da Cremona, l'8 dicembre di quell'anno versò all'abate di S. Giorgio £ 3 di veneziani grossi, canone annuo dovuto per le due chiese. L'abate obiettò che «cessaverat ipse dominus prior Franciscus solvere et dare eandem suprascriptam annuam pensionem sive redditum et afflictum librarum trium denariorum venetorum grossorum, pro anno et in ratione anni quam pluribus, et pluribus terminis iam elapsis et non solutis», per cui incassò le £ 3 di grossi in acconto delle somme dovute e non versate.<sup>35</sup>

Il 3 agosto 1340 due monaci di S. Giorgio, i fratelli Marco e Valente de Moreto furon nominati «generales syndicos ac actores et procuratores ac defensores [...] in toto imperio Romanie ac ducatu Athenarum», eccetto l'isola di Creta, per la tutela dei possessi di S. Giorgio. Contemporaneamente Marco fu nominato rettore di S. Marco di Negroponte.<sup>36</sup> Sono del 29 agosto 1400 la rinuncia alla chiesa di S. Marco del prete Lemi di Lucca, cappellano della stessa, e la nomina al suo posto del prete Tommaso de Lemoça, canonico della chiesa di Negroponte; il censo annuo è fissato in 20 ducati.<sup>37</sup> Sempre nello stesso giorno Tommaso de Lemoça ed il fratello Giovanni furon nominati procuratori per riscuotere nella città di Negroponte tutte le somme di danaro e gli altri beni dovuti a S. Giorgio Maggiore.<sup>38</sup> Evidentemente la gestione del patrimonio di quella lontana dipendenza era in crisi; i debitori nei confronti di S. Giorgio non soddisfacevano i propri impegni, per cui si cercò di rimediare con la nomina di questi procuratori, inseriti nella realtà cittadina di Negroponte, e rinunciando alla prassi sino ad allora seguita, di affidare il priorato di S. Marco a monaci del monastero. Ma la crisi non si risolveva, e nel novembre 1435 l'abate di S. Giorgio fittò per 9 anni al nobile Antonio Giustinian, abitante a Negroponte, «omnes introitus, prebendas et prerogativas pertinentes ecclesie nostre sancti Marci de Nigroponte», col potere di «recuperare, acquirere et repperire omnia bona, introitus, prebendas et prerogativas dicte ecclesie, que per tempora elapsa iverint [...] vel que per aliquos indebite retenta et usurpata fuerint». Il canone annuo era fissato in 7 ducati.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 517.

<sup>35</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516.

<sup>36</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 517.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 516. Il 27 luglio 1436 lo stesso Antonio Giustinian ricevè dal patriarca di Costantinopoli Antonio Contarini una procura per ri-

L'ultima notizia su S. Marco risale al 1464, quando fu concessa ai due preti Giovanni de Sacha e Luca Thome, di Negroponte, insieme alle «domos, possessiones, campos, terras, vineas, bona et iura dicte ecclesie sancti Marci tam in Nigroponte quam per totam eius insulam»; il canone annuo fu fissato in 9 ducati.<sup>40</sup>

Colla conquista turca, la chiesa di S. Marco fu trasformata in moschea,<sup>41</sup> dopo essere stata, per secoli, un centro di aggregazione per la colonia veneziana nella capitale euboica, ed un valido legame, sul piano religioso e, indirettamente politico, con la madrepatria.

Silvano Borsari

scuotere a Negroponte tutte le entrate spettanti al patriarca (*ibid.*). – Nel 1421 era cappellano di S. Marco il prete Alberto Mallenga di Negroponte, il quale il 22 luglio 1435 nominò suo procuratore l'arcivescovo di Tebe, Stefano, per farsi rimborsare dall'abate di S. Giorgio la somma spesa per la riparazione della "cappella" di S. Marco, e per versare il censo che doveva per S. Marco, per gli ultimi tre anni (*ibid.*).

<sup>40</sup> A.S.V., S. Giorgio Maggiore, b. 121 proc. 517.

<sup>41</sup> J. Koder, *Negroponte*, cit., p. 90.

## La bestia e l'enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata\*

Nel proemio della *Narrazione cronologica* di Niceta Coniata<sup>1</sup> non c'è forse una sola professione d'intenti sul modo di comporre l'opera storica che non sia stata poi puntualmente disattesa alla prova dei fatti. A dispetto della necessità di chiarezza e di semplicità di linguaggio – proclamata già nel proemio,<sup>2</sup> per colmo di paradosso, con parole tutt'altro che chiare e semplici – lo stile di Niceta è a dir poco involuto e complesso, artificioso fino al compiacimento, e non di rado volutamente oscuro. Tanto che se nella promessa di attenersi ad un linguaggio misurato ed accessibile riconosceremo senza fatica un luogo comune assai diffuso (e non solo nel genere storiografico), ben al di là del comune appare invece il livello di complicazione a cui perviene volentieri la densa prosa di Niceta, che non lesina a tal fine alcun espediente retorico, linguistico o figurale che sia. In particolare Niceta si dimostra capace come pochi altri di gestire con assoluta disinvoltura un enorme repertorio di letture, ch'egli rievoca e combina in una prassi intertestuale inesausta e spesso imprevedibile. Non per mero esercizio erudito dovremo dunque riconoscere il materiale che alimenta questo processo e le forme che ne veicolano gli esiti: si tratta al

\* Questo studio, cui farà seguito un secondo contributo, nasce da un'ormai assidua frequentazione di Niceta, alla quale sono stato iniziato da Enrico V. Maltese: con lui ho più volte discusso le tortuosità di una lettura avvincente quanto, a tratti, disperante. A Rosa Maria Parrinello sono debitore di vari utili suggerimenti.

<sup>1</sup> *Nicetae Choniatae Historia*, recensuit I. A. van Dieten, Berolini et Novi Eboraci 1975 (CFHB 11). È in corso in Italia una meritoria opera di traduzione e commento: Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, I, *Libri I-VIII*, introd. di A. Kazhdan, testo crit. e comm. a c. di R. Maisano, trad. di A. Pontani, Milano 1994; II, *Libri IX-XIV*, a c. di A. Pontani, testo crit. di J. L. van Dieten, Milano 1999 (per praticità di rinvio farò riferimento per i primi XIV libri alle scansioni dei capitoli e dei paragrafi ivi adottate; ho tenuto naturalmente conto della traduzione italiana di Anna Pontani, qua e là ritoccandola soprattutto dove mi fosse suggerito dal riconoscimento della fonte di Niceta). Orazioni ed epistole di Niceta sono citate secondo l'edizione curata dal medesimo van Dieten: *Nicetae Choniatae Orationes et epistulae*, Berolini et Novi Eboraci 1972 (CFHB 3).

<sup>2</sup> Cfr. *Prooem.* 4-6.

contrario di identificare alcuni inconfondibili caratteri della poetica dell'autore, di rivelare la complessità, a tratti persino cervellotica, delle sue forbite memorie letterarie, e di accertare quindi, sotto le coltri di una sfuggente allusività, il reale significato di molti passi, soltanto apparentemente dettati da occasionali esigenze retoriche. Mette conto di osservare, del resto, che i casi più interessanti e caratteristici dell'intertestualità di Niceta non avvengono in forma esplicita. Con un'insistenza talvolta inattesa, Niceta produce piuttosto trame fittissime in cui si annidano incroci di fonti e di citazioni di cui è molto spesso difficile ricostruire la genesi. Perché la fonte è sovente manipolata, occultata, variata nel testo per forme sinonimiche, o anche nascosta in parafrasi allusive ed enigmatiche: una vera e propria sfida per l'interprete, che si trova nella necessità di scavare sotto una superficie testuale che nasconde spesso una lunga gestazione e un fecondo retroterra di memorie, di figure, di citazioni.

Non pare illegittimo parlare al proposito di una vera e propria poetica dell'enigma. Dell'enigma anzitutto le immagini di Niceta hanno la brevità, il che non dovrà destare meraviglia in chi noti per contro quale verbosa larghezza dispieghi altrove l'autore. L'esito della manipolazione della fonte è invece volutamente sintetico: rimangono del testo originario pochissime tracce, magari anche una sola parola, una sola spia rivelatrice che possa guidare il lettore nel recupero della lettera o del contesto della fonte. Dell'enigma hanno poi l'allusività, cioè quel tacito ammiccamento al lettore perché egli sappia riconoscere, dopo la provenienza, anche il significato della fonte e l'obiettivo implicito del recupero. Infine hanno spesso dell'enigma anche l'ambiguità, necessaria talvolta per salvaguardare un doppio livello di lettura di alcune immagini; perché esse mantengano un'apparente e superficiale plausibilità, benché ispirate a un più nascosto significato, che soltanto un lungo e non di rado laborioso atto di ricomposizione è in grado di svelare.

Come vedremo, dunque, i risultati raggiunti sono in taluni casi talmente contorti da chiedersi se la ricostruzione a ritroso del processo creativo sia davvero possibile e soprattutto se essa prometta all'interprete frutti degni di una tale fatica. Ma in effetti l'opportunità di questo esercizio di ricomposizione esegetica della prosa nicetiana è affermata non soltanto dalla necessità di rendere perspicui passi che altrimenti sfuggirebbero a volte persino ad una prima intelligenza letterale del testo (e con ricadute financo sull'aspetto ecdotico del greco), ma anche dalle ripercussioni allusive che si proiettano sui personaggi e sulle vicende storiche di volta in volta descritte, capaci in molti casi di svelare il più soggettivo e spesso caustico commento implicito dell'autore. In effetti, anche nei vari e complessi intrecci di memorie letterarie riconosceremo quel senso di amara e disin-



cantata ironia che si lascia facilmente apprezzare in tutta la *Narrazione cronologica*: spesso sono vere e proprie sferzate di sarcasmo che si compiacciono di mettere alla berlina le più basse meschinità dell'uomo con la sfuggente efficacia dell'allusione.

Anche in questo senso il testo di Niceta ci pare tanto spesso enigmatico. Da questo punto di vista il continuo recupero, in forma esplicita o allusiva, di un'amplissima tradizione letteraria, classica e cristiana insieme, non ci apparirà mai soltanto come uno strumento retorico fine a sé stesso. Al contrario vi riconosceremo un ben più profondo risvolto ideologico, tutto orientato ad alimentare l'implicita consapevolezza dell'inevitabile ciclicità della storia, il segno di una necessaria ripetitività che è figlia dell'immutabile natura dell'uomo, delle sue congenite tentazioni, delle sue incorreggibili debolezze. Per questa via, per lo storico e retore Niceta, l'intertestualità sembra porsi come l'esito naturale di una diretta relazione tra storia e parola, per la quale la ripetitività dell'una impone la ripetizione dell'altra. Non c'è evenienza, qualità o vizio umani che non abbiano già avuto il loro cantore o che non siano già stati rappresentati in un'immagine, solenne o proverbiale che sia, che ne perpetui simbolicamente il ricordo o il monito: per questo riproporre la parola significa testimoniare implicitamente la continuità della storia come continuità dell'uomo.

Per rendere conto di tale complessa dinamica compositiva, si è scelto di adottare in questo primo contributo un criterio di selezione tematico. In tutti i passi che si analizzeranno Niceta rappresenta infatti alcuni risvolti allusivi della sua narrazione storica ricorrendo all'immaginario degli animali. Si tratta di un espediente carissimo all'autore: chi legga l'opera di Niceta, e quindi non solo la grande *Narrazione cronologica*, ma anche le orazioni e le lettere, noterà senza fatica che il ricorso al mondo degli animali è oltremodo insistente, per non dire ossessivo. Niceta vi ritrova un mezzo di straordinaria efficacia per rappresentare più o meno implicitamente la natura, il carattere, gli atteggiamenti, i vezzi dei personaggi che di volta in volta sfilano nel teatrale scenario della storia umana.

Le forme di questo espediente figurale sono un esempio perfetto per osservare le vie e gli esiti dell'intertestualità di Niceta: convergono in effetti in questo processo tutti i dati tradizionali della cultura classica e cristiana, dalle immagini omeriche alla poesia esopica alle osservazioni naturalistiche di antica provenienza aristotelica e stoica ai bestiari di origine giudaica e cristiana. Spesso, d'altra parte, la rappresentazione dell'uomo in forma di bestia – un luogo comune a tutte le culture e a tutte le epoche<sup>3</sup> – si

<sup>3</sup> La bibliografia sull'argomento è ovviamente sterminata: mi limito pertanto a segnalare qui le ricerche di Maria Pia Ciccarese, che ha dedicato al simbolismo cristiano

esprime in Niceta attraverso quella sfuggente allusività che abbiamo prima riconosciuto al suo stile, ed in particolare attraverso l'ermetica sinteticità dell'enigma. Nel mondo degli animali, infatti, Niceta ritrova all'occorrenza un enorme serbatoio di immagini che gli permette di veicolare, attraverso un simbolismo comunemente riconosciuto, una dimensione figurativa sintetica che immediatamente definisce le caratteristiche salienti dei propri protagonisti secondo la linea esegetica tracciata dalla fonte e le eventuali varianti che egli stesso vi imprime. Proprio la variante, infatti, attuata sovente in forma tacita ed enigmatica, permette al bestiario di Niceta di non ridursi ad una prevedibile parata di luoghi comuni, dacché anche la selezione dotta della fonte e la forma allusiva della citazione garantiscono al testo rilevanti ed inattese ricadute esegetiche.

All'interprete non dovrà dunque difettare l'accortezza nel rintracciare ogni possibile risvolto allusivo: in determinate circostanze, e con uno sguardo rivolto alle fonti classiche e patristiche, persino un paragone, apparentemente occasionale, tra Ruggero II di Sicilia e un mostro marino può nascondere retroscena significativi. Nell'estate del 1147 l'esercito della seconda crociata guidata da Corrado III si era ormai mosso per raggiungere la Terra Santa attraverso il territorio bizantino. L'imperatore Manuele Comneno capì subito l'esigenza, nonostante le dovute rassicurazioni dei Latini, di organizzare un adeguato sistema di difesa e di prevenzione. Dall'altra parte del Mediterraneo si profila dunque per Ruggero un favorevole momento politico e militare: con Corrado lontano a guidare la crociata e le forze di Manuele impegnate a controllarne il tragitto, le coste occidentali dei possedimenti bizantini rimangono pressoché sguarnite,

degli animali studi che si segnalano per la quantità e la qualità dei risultati raggiunti: tra gli altri: *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica: criteri e contenuti ermeneutici*, «Annali di storia dell'esegesi» 7, 1990, pp. 529-567; «*Formam Christi gerere*». *Osservazioni sul simbolismo cristologico degli animali*, ivi, 8, 1991, pp. 565-587; *L'interpretazione simbolica degli animali nell'Antico Testamento*, in *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, a c. di M. Naldini, Bologna 1999, pp. 151-170. Accanto a queste panoramiche complessive, la Ciccarese ha altresì dedicato alcuni studi al simbolismo di taluni animali particolari, come il fantasioso formicaleone (ancora in «Annali di storia dell'esegesi» 11, 1994, pp. 545-569) o la pernice (in *Paideia Cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, pp. 275-296). Una notevole bibliografia interessa quindi il *Fisiologo*, la cui importanza nella storia del simbolismo degli animali non necessita d'essere ricordata. Dopo l'edizione di F. Sbordone (Milano 1936) e le sue *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del «Physiologus» greco*, uscite a Napoli nello stesso anno, si veda l'ampia bibliografia raccolta in V. Dolcetti Corazza, *Il «Fisiologo» nella tradizione letteraria germanica*, Alessandria 1992.

esposte agli attacchi pirateschi e imperialistici dei Normanni. Il conflitto contro i Siciliani sarà argomento specifico del libro III, ma già nel libro precedente (II 7, 4) Niceta aveva accennato in forma rapsodica ed allusiva alle incursioni di Ruggero in territorio bizantino. Manuele, in questo difficile momento di politica estera, convoca infatti il senato e riferisce ai suoi collaboratori non soltanto dell'imminente pericolo crociato,

ma anche quanto l'usurpatore di Sicilia stava facendo come un mostro marino contro le regioni costiere [ἀλλὰ καὶ ὅσα ὁ Σικελίας τύραννος, ὡσπερ θῆρ ἐνάλιος, κατὰ τῶν παραθαλαττίων χωρῶν διαπράττεται] battendo coi remi l'acqua del mare [Od. IV 580] e sbarcando nei borghi romani e devastando ciò che si trovava sul suo cammino, approfittando della grande penuria di difensori.

Con il «mostro marino» Niceta allude ironicamente a un'antica tradizione naturalistica, riletta in senso morale e spirituale dall'esegesi cristiana. L'immagine acquista una singolare solennità anche dalla citazione omerica. Basilio di Cesarea ce ne agevola la comprensione: tutto il ciclo delle sue fortunate *Homiliae in Hexaemeron* identifica nella natura l'azione ordinatrice di Dio, ed evidenzia come l'atto spontaneo e gratuito che presiede alla creazione del mondo si riveli nella definizione incontrovertibile di una «legge di natura» (νόμος φύσεως) a cui la creatura si adegua e si conforma. Basilio avverte con insistenza nella VII omelia che il mare è una sede privilegiata per osservare gli esiti di questa pervasiva azione ordinatrice. Il nucleo della sua esegesi – e non ne discuteremo certo l'attendibilità scientifica – è semplice: nell'immensità del mare i pesci rispettano i limiti territoriali imposti. Benché non ci siano fiumi, montagne, o altre barriere fisiche che delimitino forzatamente i territori di ciascuno, nessun pesce occuperebbe un tratto di mare, un'insenatura, un golfo che la natura non gli abbia destinato. Al contrario le specie dei pesci, «una volta spartitosi il luogo a loro adatto, non vanno le une ad occupare il posto delle altre, ma rimangono nei propri confini», proprio perché «vi è una legge di natura che distribuisce equamente e con giustizia il modo di vita che risponde alla necessità di ciascuno».<sup>4</sup> Il senso generico di queste osservazioni viene circostanziato da Basilio proprio nel commento a *Gen* 1, 21, dove, tra gli animali acquatici creati nel quarto giorno, vengono menzionati esplicitamente i grandi cetacei: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα. Questi enormi mostri marini testimoniano in modo esemplare come nel mare si obbedisca al νόμος φύσεως. Con la loro grandezza essi potrebbero costituire un serio pericolo per gli uomini: ma la legge di natura

<sup>4</sup> Cito testo e traduzione da Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (Omellerie sull'Esamerone)*, a c. di M. Naldini, Milano 1990 (d'ora in poi semplicemente *Bas. Hex.*), VII 3, 11, p. 223.

impone loro di non avvicinarsi alle coste, di rimanere al largo, di non sconfinare in territori altrui.<sup>5</sup> Basilio ne approfitta per biasimare per contro l'avidità degli uomini:

Noi invece non ci comportiamo così. Perché? Noi tagliamo i limiti immutabili posti dai nostri padri [*Prov* 22, 28]. Noi frazioniamo la terra, aggiungiamo casa a casa e terra a terra [*Is* 5, 8], per togliere qualcosa al prossimo. I cetacei conoscono la dimora loro assegnata dalla natura, occupano il mare oltre le terre abitate, mare senza isola, al quale nessun continente dalla parte opposta fa da limite. Perciò quel mare non è navigabile, né la ricerca o qualche necessità persuade i naviganti ad affrontarlo. Quel mare, come dicono coloro che l'hanno visto, è occupato dai cetacei, simili per la loro mole alle grandi montagne, ed essi rimangono nei loro confini senza infestare né isole né litorali delle città [μένει ἐν τοῖς οικείοις ὄροις, μήτε ταῖς νήσοις, μήτε ταῖς παραλι-  
οῖς πόλεσι λυμαινόμενα].<sup>6</sup>

È questa la chiave per comprendere l'immagine di Niceta: la dipendenza dall'esegesi di Basilio affiora per forme sinonimiche anche nella lettera del testo. Ruggero incarna l'esempio più spudorato di avidità ed illegittimità: è come un mostro marino che si scaglia contro le coste, cioè come un cetaceo che si ribella agli espliciti divieti del νόμος φύσεως.

Il riferimento ai litorali, in Basilio come in Niceta, è rivelatore. La legge di natura, cioè la volontà divina, proibisce esplicitamente ai cetacei di rivolgersi contro le coste, mentre proprio contro coste ed isole bizantine si scaglia l'illegittima tracotanza di Ruggero, che è già di per sé usurpatore (τύραννος) di un potere che non gli spetta. L'allusività, sottile ed enigmatica, si fa sarcasmo. Il ribaltamento implicito dei ruoli impone che le coste bizantine siano come interdette a questo empio mostro marino da un inefabile e naturale confine, segno di un limite territoriale che dovrebbe rimanere salvaguardato e intatto per autorità divina. La memoria del passo di Basilio, che parla di «equità e giustizia» (ἴσως καὶ δικαίως) nella distribuzione dei confini naturali, o ancora, con i *Proverbi*, di ὄρια αἰώνια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες ἡμῶν, rende conto del giudizio implicito del bizantino Niceta sull'imperdonabile atto di ὕβρις del normanno Ruggero.

<sup>5</sup> L'immagine rimane topica pure a Bisanzio, in connessione anche con *Sir* 43, 24-26. Si veda per tutti Georg. Pis. *Hex.* 995-998 (cito da Giorgio di Pisidia, *Esamerone*, intr., testo crit., trad. e indici a c. di F. Gonnelli, Pisa 1998 [Pre-print], pp. 182-183): Τίς καὶ τὰ κήτη τῆς θαλάσσης τοὺς λόφους / ἐν ταῖς ἐρήμοις τῆς ἀβύσσου συλλέγει / μήπως ἐπεισφρήσαντα ταῖς λεωφόροις / ὀδιστατήση καὶ ταραξῆι τὰ σκάφη; («Chi raccoglie nella solitudine dell'abisso i cetacei, colline del mare, affinché non penetrino nelle rotte bloccandole e sconvolgendo i battelli?»). Valorizza l'importanza del passo di Basilio nella percezione bizantina del «mondo e dei suoi abitanti» anche C. Mango, *La civiltà bizantina* [1980], tr. it. Roma-Bari 1991, pp. 205-206.

<sup>6</sup> *Bas. Hex.* VII 4, 1-2, pp. 223-225.

Come si vede, la parola d'ordine per penetrare all'interno di questa prosa densa ed enigmatica è l'allusività, il riecheggiamento che rimbalza implicito da una citazione all'altra. Se noi, ad esempio, ci chiedessimo perché mai Niceta abbia voluto intercalare alla memoria del cetaceo di Basilio un verso del IV dell'*Odissea*, e andassimo pertanto a recuperare il contesto dell'intero canto omerico, ci imbatteremmo in un altro ed inatteso «mostro marino». Per scovare Proteo e farsi indicare la via del ritorno – e per poter quindi di nuovo «battere i remi sull'acqua del mare» – Menelao deve infatti confondersi durante la notte tra le foche, e cospargersi le narici di ambrosia per sopportare il micidiale fetore di quegli animali: «chi mai, infatti, potrebbe dormire vicino ad un mostro marino?» (*Od.* IV 443: τίς γὰρ κ' εἰναλίῳ παρὰ κήτεϊ κοιμηθεῖη;). È difficile credere che si tratti di una coincidenza, visto che poche righe più sotto (II 7, 6), tornato a parlare dei crociati dopo la breve parentesi su Ruggero, Niceta paragonerà il diplomatico Michele Italico proprio al multiforme Proteo di Faro. Nessuna meraviglia, quindi, nel ritrovare in un passo del *De natura animalium* di Eliano (autore quanto mai caro a Niceta) uno dopo l'altro tutti gli elementi osservati (IX 49-50):

Nessuno dei più grandi cetacei si avvicina alle coste [αἰγιαλοῖς], ai litorali [ἡόσ], ai cosiddetti λεπροί, o ai fondali bassi [βραχέσι χωρίοις]: ma vivono in alto mare [τὰ πελάγη] [...] Le foche però dormono fuori dal mare anche nel meriggio: lo sapeva anche Omero che nell'*Odissea* ha fatto parlare Menelao di questo loro riposo a Telemaco e a Pisistrato, quando Menelao racconta loro ciò che era avvenuto a Faro riguardo a Proteo, la divinità marina, e alla profezia che questi gli aveva fatto.

L'intreccio mnemonico è dunque enormemente stratificato: il che lascia intendere quanto possa essere arbitrario pretendere di indicarne rigidamente la successione e lo sviluppo. Notiamo piuttosto che l'intero processo intertestuale si svolge in una sorprendente brevità: il lettore, cui è demandata, senza altra parola, la comprensione dei molteplici riferimenti sotterranei, deve farsi guidare da pochi e sibillini cenni, nei quali si concentra l'ultimo frutto di una complessa prassi esegetica, che va da Eliano a Basilio ad Omero. Ne deriva in più di un caso per l'interprete un senso di estraneità e di vertigine che obbliga spesso a domandarsi se davvero ciò che il lettore moderno riesce a recuperare soltanto con una paziente indagine erudita potesse essere veramente per il lettore antico tanto familiare.

D'altra parte la complicazione di Niceta è tale da obbligare il suo pubblico a una lettura "orizzontale" del testo anche su spazi molto ampi, lungo una fitta e imprevedibile trama di rimandi interni. Ecco allora che nel libro successivo, quando le scorrerie di Ruggero diventeranno argomento specifico, Niceta riprenderà e completerà l'immagine. Il τύραννος

non si contenta più di attaccare le coste: adesso osa addirittura inoltrarsi per la terra ferma e far bottino nelle città dell'interno (assedio di Tebe). È insomma «divenuto animale terrestre colui che fino ad allora era marino, come quei cetacei che trovano cibo in entrambi gli elementi» (III 2, 3: *χερσαῖος φανείς ὁ τέως θαλάττιος κατὰ τῶν κητῶν τὰ ἀμφιβοσκομένα*). Riletta in sequenza, anche se a un libro di distanza, l'immagine è volutamente mostruosa: un cetaceo d'alto mare che infrange il mandato divino, e si snatura a tal punto da risalire in terra ferma.

Ancora una volta agiscono gli stimoli figurali delle fonti. Nel già citato passo IX 50, Eliano, prima delle foche, aveva parlato di trichechi e balene: tutti animali che possono "uscire" dal mare. «Anche la balena», soggiunge infatti Eliano, «esce [πρόεισι] dal mare e si riscalda ai raggi del sole». La sua fonte, gli *Haliutica* di Oppiano (I 404-405),<sup>7</sup> andava persino oltre: *ναὶ μὴν καὶ φάλαιναν ἀναιδέα φασὶ θαλάσσης, / ἐκβαίνειν χέρσονδε καὶ ἠελίοιο θέρεσθαι*. Addirittura la balena – la «spudorata balena»<sup>8</sup> – risalirebbe la terra ferma! La metamorfosi si impregna di inquietante ambiguità: il predatore rigenera sé stesso in forme sempre più avidi. Agiscono in questa sinistra raffigurazione tutti i luoghi comuni di una sensibilità che teme e aborre l'ibridazione. L'infrazione di una categoria scientifica genera un sospetto istintivo: anche così, del resto, si infrange il νόμος φύσεως. E «il "naturale" significa volontà benevola, e bisogna accettarlo quale esso è senza correre i rischi della contraffazione».<sup>9</sup> Gli animali possono essere colpevoli quanto o più degli uomini: tutti concorrono a uno stesso palcoscenico della natura. E la politica, con le sue aggressioni, i suoi trasformismi e le sue ipocrisie, rappresenta agli occhi di uno storico come Niceta il più ricco inventario della varia e multiforme bestialità dell'uomo.

All'estremo opposto di un'empia e sfrenata avidità di potere sta, d'altra parte, la non meno grave irresponsabilità di una classe politica che manca colpevolmente ai suoi doveri. Anche in questo caso il bestiario di Niceta raccoglie gli stimoli figurali di una lunga tradizione precedente. Dopo la morte di Manuele Comneno l'impero attraversa un momento di crisi: il figlio Alessio II è troppo giovane per assumere il governo diretto degli eventi. Niceta giudica molto severamente l'incapacità e l'ignavia di coloro

<sup>7</sup> Si veda Claudio Eliano, *La natura degli animali*, intr., trad. e note di F. Maspero, Milano 1998, pp. 21-23.

<sup>8</sup> Dall'episodio di Andromeda e Perseo in poi, la connotazione dominante della balena è immediatamente negativa.

<sup>9</sup> B. Conte, *L'inventario del mondo. Ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio*, in Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, I, *Cosmologia e geografia (Libri 1-6)*, Torino 1982, p. XXVII.

che avrebbero dovuto prepararlo con cura alle gravi responsabilità che lo attendevano: al contrario costoro «trascuravano che fosse educato e cresciuto per il meglio, disinteressandosi della rovina dello Stato» (IX 1, 1). Dopo alcune tresche di palazzo, il conflitto in atto porterà al potere, per somma sventura dell'Impero, l'odiato Andronico Comneno. Niceta introduce la sua comparsa in scena con un'immagine dichiaratamente favolistica (IX 1, 3):

καὶ οὕτω μὲν τὰ κατὰ τὴν βασιλείαν αὐτὴν πάσης ὄντα συγχύσεως καὶ παντοίου χειμῶνος ἔμπλεα, καὶ τὸ τοῦ μυθικοῦ δράκοντος πράγμασιν αὐτοῖς ὀρώμενον ἦν, ὃς κακῶς διετίθετο κωφῶ καὶ τυφλῶ μέρει τῷ οὐραίῳ διεξαγόμενος.

La situazione dell'Impero era completamente sconvolta ed esposta ad ogni tempesta, e trovava conferma la favola del serpente che, guidato dalla coda, parte sorda e cieca, andò a finir male.

Niceta pensa qui alla favola esopica Οὐρὰ καὶ μέλη ὄψεως (288 Chambry): la coda del serpente si ribella e pretende di assumere la guida del corpo. Incapace di orientarsi, conduce alla cieca l'intero serpente che finisce in un fosso. Chiede allora perdono alla testa riconsegnandole il comando perché il serpente possa salvarsi: «La favola accusa i fraudolenti e i malvagi che si ribellano ai padroni». È sinora sfuggito, tuttavia, che Niceta apporta una significativa variante alla favola di Esopo: lì la coda del serpente è «senza occhi e senza naso» (χωρὶς ὀμμάτων καὶ ῥινός).<sup>10</sup> Niceta parla invece della coda come di un μέρος κωφὸν καὶ τυφλόν, cioè «una parte sorda e cieca».<sup>11</sup> Confermata la cecità, Niceta ha dunque sostituito l'assenza di olfatto con l'assenza di udito. La variante non è casuale perché sottintende la consapevole memoria di un noto passo salmico (*Ps* 57, 5-6) nel quale gli ἁμαρτωλοὶ sono paragonati proprio all'«aspide sordo» (ὡσεὶ ἀσπίδος κωφῆς). Per compenetrazione di salmo e favola esopica, la coda del serpente diventa quindi in Niceta sorda e cieca. Il testo del versetto – ὡσεὶ ἀσπίδος κωφῆς βουούσης τὰ ὦτα αὐτῆς, ἥτις οὐκ εἰσακούσεται φωνὴν ἐπαδόντων – e la sua fortuna esegetica in ambito patristico svelano il reale significato della variante.

È importante tener presente che l'immagine dell'«aspide sordo che si tura le orecchie per non sentire la voce degli incantatori» rimase topica nella letteratura patristica per indicare il peccatore che resta insensibile al richiamo di Dio, che non si redime e persevera nel suo errore nonostante

<sup>10</sup> Così nell'obiezione delle altre parti del corpo alla coda: «Ma come puoi guidarci tu che non hai occhi né naso come gli altri animali?».

<sup>11</sup> L'aggettivo κωφός può significare sia «muto» sia «sordo» (si veda anche Hesych. κ 4903 Latte: κωφός: οὔτε λαλῶν οὔτε ἀκούων): ma per i motivi che esporrò, nel passo di Niceta si deve intendere senz'altro «sordo».

l'ammonimento.<sup>12</sup> All'assenza di olfatto, che nella favola esopica, con la cecità, significava semplicemente la mancanza di senso di orientamento,<sup>13</sup> Niceta dunque, attraverso il recupero dell'immagine salmica, e con essa, di tutta la tradizione patristica, sostituisce una voluta e quindi ancora più irresponsabile sordità. Il senso della variazione di Niceta è proprio questo: ad una cecità naturale si aggiunge una sordità volontaria che amplifica le colpe di chi avrebbe potuto evitare la crisi politica successiva alla morte dell'imperatore Manuele. La corte bizantina è quindi doppiamente responsabile della sovversione del potere imperiale e della disastrosa situazione dello Stato, perché con somma colpevolezza si è disinteressata del bene pubblico, volutamente sorda al mandato politico e istituzionale a cui era chiamata. Del resto, dopo aver già accennato alla mancata educazione del giovane Alessio, Niceta ribadisce il concetto senza troppi indugi: «per colpa dei congiunti dell'imperatore cessarono le cure dello Stato» (IX 1, 2). I primi responsabili sono quindi οἱ δὲ γε πατρῶοι τοῦτῳ [Manuele Comneno] ἑταῖροι καὶ οἱ καθ' αἷμα, che, come aspidi che si turano le orecchie, sono venuti meno ai loro doveri, lasciando l'impero nella più totale confusione.

L'idea centrale della consapevole e volontaria sordità connessa all'interpretazione del versetto salmico è persino esplicitata nella *Narrazione* a proposito dell'attacco alla fortezza armena Vahka (I 10, 2): lì Manuele cerca inutilmente di convincere i nemici ad arrendersi, ma è come se «tentasse con queste parole di ammaliare aspidi volontariamente sordi [ἐκοντὶ κωφευούσαις] ai suoni del saggio incantatore». <sup>14</sup> Anche le orazioni e le lettere confermano che il luogo salmico era molto caro a Niceta e ne ribadiscono la linea esegetica. Emblematica per la sua complessità e per il solito occultamento enigmatico della fonte è l'allusione che troviamo in un passo della lettera IV (p. 206, 14-19 v. D.):<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Si veda per tutti Greg. Naz. *Or.* 2, 20: τὴν ἀμαρτίαν ἐκλέψαμεν [...] τὰς ἀκοὰς ἀποφράξαντες ἀσπίδος κοφῆς καὶ τὰ ὅσα βουούσης τρόπον, μὴ ἀκοῦσαι φωνῆς ἐπαδόντων φιλονεικοῦμεν. Cfr. quindi Clem. Alex. *Protr.* 105, 4; Eus. Caes. *Comm. in Ps.*, P.G. 23, 524A; 532B; Athan. *Exp. in Ps.*, P.G. 27, 261D; Bas. Caes. *Reg. brev. tract.* 1112b ed altri ancora.

<sup>13</sup> Curiosamente Eliano (*Nat. an.* VIII 13) ci riferisce persino di un serpente chiamato τύφλωψ (che alcuni chiamano anche τυφλίνην καὶ κωφίαν) perché ha occhi piccolissimi (ὀφθαλμοὺς δὲ ἄγαν βραχίστους). Lo chiamano κωφίαν perché è anche menomato nell'udito (ἐπεὶ νοθῆς ἐστὶ ἀκοήν).

<sup>14</sup> Per l'episodio della fortezza Vahka vedi *infra*. Stessa esplicitazione a p. 607, 22-23 v. D.: κατ' ἀσπίδα κωφεύουσαν ἐκοντὶ τὰ ὅσα πρὸς ταύτας ἐώρα βύοντα. Si veda anche IX 5, 3; XII 11, 3 e p. 464, 8 v. D.

<sup>15</sup> Niceta si scusa col destinatario della lettera, Costantino di Mesopotamia, di aver



εἰ γάρ, ὡς ἔφη τις σοφός, ἀνίενται πως αἱ ὀδύνηαι τοῖς ἐξ ὀφείων δηγμάτων κάμνουσιν ἀνδρῶν παριζανόντων σφίσι ταῦτοπαθεῖν καὶ οἶον μὲν τὸ ἄλγος πεπόνθασιν ἐπαδόντων, ὁποίοις δὲ φαρμάκοις ἀκεσῶδύνηαι ἐχρήσαντο, καταλεγόντων, πάντως ἂν καὶ σὺ μετριάσειας τὰς ἀλγηδόνας τὰς τῶν φίλων ἀλγηδόνας ἐνηχηθεῖς.

Se infatti, come disse un sapiente, i dolori di chi soffre per i morsi dei serpenti si alleviano se qualcuno siede accanto a loro e li ammalia dicendo che ha sofferto uno stesso male e quale dolore abbia patito, e spiegando di quali medicamenti si sia servito, di certo anche tu potrai temperare i tuoi mali prestando ascolto ai mali degli amici.

Rivelatore, rispetto al salmo, è il verbo ἐπάδω: la traccia lessicale, al solito brevissima, testimonia la radicalità della manipolazione testuale. Traspare peraltro la conoscenza della tradizione esegetica del passo, ed in particolare del commento di Eusebio, il quale avverte insistentemente – in linea con quanto si è già prima osservato – che l'immagine del salmo intende sottolineare la volontaria ostinazione di chi per scelta consapevole (ἐκ προαιρέσεως) persevera nel peccato. Di per sé, infatti, il serpente, se sottoposto ad un'opportuna pratica di incantamenti (ἐξ ἐπωδῆς καὶ κατασκευῆς ἐτέρων τινῶν), è in grado di espellere il suo veleno mortifero: perché allora l'uomo, che è stato creato ad immagine di Dio, non dovrebbe del pari redimersi, guidato dagli «incantamenti veramente divini» della parola di Dio (ταῖς ἀληθῶς θεοπνεύστοις ἐπωδαῖς)? Per questo il salmo – soggiunge l'esegeta – parla appositamente di una serpe sorda: perché l'uomo che rifiuta la parola di Dio si fa sordo nell'anima fino a far violenza alla propria natura.<sup>16</sup>

trascurato le sue sventure per parlare solo delle proprie. Ma, secondo un *topos* della letteratura consolatoria, Niceta sa che sentir parlare dei mali altrui allevia i propri.

<sup>16</sup> Nonostante la sua ampiezza sarà bene riportare per intero il passo di Eusebio (*Comm. in Ps.*, P.G. 23, 520D-521D): Τῶν γὰρ θείων εἰσακούοντες λόγων καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθητευόμενοι ῥήμασι, οὐδὲν τικτῆσονται πρὸς ὠφελείας, διὰ τὸ βύειν τὰ ὄτα, καὶ μὴ καταδέχεσθαι τῶν θείων ἐπωδῶν τὰς δυνάμεις, ἀφομοιοῦσθαι δὲ ἀσπίδι κωφῇ καὶ βουύσῃ τὰ ὄτα αὐτῆς, πρὸς τὸ μὴ ἀκοῦσαι φωνῆς ἐπαδόντων, φαρμακοῦται φαρμακευομένου παρὰ σοφοῦ. Τῷ μὲν οὖν ὄφει ὁμοιώθησαν διὰ τὴν ὑπόκρισιν καὶ τὴν ἐπίπλαστον περὶ Θεοῦ ὁμιλίαν, τῇ δὲ ἀσπίδι διὰ τὸ κρύπτειν ἐν αὐτοῖς τὸν θανατηφόρον ἰόν. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀπλῶς ἀσπίδι παρεβλήθησαν, ἐλπίς ἂν ἦν ποτε ὠφεληθῆσεσθαι· ἐπεὶ καὶ τὸ δεινὸν ἔρπετόν ἐκεῖνό ἐστιν ὅτε ἐξ ἐπωδῆς καὶ κατασκευῆς ἐτέρων τινῶν ἀπορρίπτει τὸν ἰόν, καὶ τὸν θυμὸν ἀποτίθεται, καὶ ὡσπερ ἀπονεκροῦται τὴν κακίαν· εἰ δὲ ἡ τοιαύτη τῆς ἀσπίδος πικρία δυνάμει λόγων τινῶν ἐξασθενεῖ καὶ ἀπομαραίνεται, τὸν ἰόν τε ἀπορρίπτει, τί χρὴ λέγειν περὶ ἀνθρώπου ψυχῆς, τῆς κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγεννημένης, ἀλλ' ὅτι καὶ αὐτὴ πολὺ μᾶλλον ἢ τὸ ἐρπυστικὸν ἐκεῖνο γένος μετέβαλεν ἂν ἐπὶ τὸ κρεῖττον, τῆς κακίας ἰὸν ἀποθεμένη, εἰ παρείχεν ἑαυτὴν τῇ ἐκ τῶν θείων μαθημάτων ὠφελείᾳ, καὶ ταῖς ἀληθῶς θεοπνεύστοις ἐπωδαῖς; Διὸ δὴ ἀκριβῶς ὁ λόγος οὐχ ἀπλῶς ἀσπίδι τὴν

Eusebio insiste sullo strumento magico e terapeutico della parola: come dunque l'arte ammaliatrice dell'incantatore neutralizza il veleno della serpe, così il reprobato dovrebbe farsi guidare dalla benefica potenza incantatrice della parola divina. Nel passo della lettera Niceta parte dunque dalla tradizione esegetica del salmo – che a Bisanzio rivive senza alcuna variante, ad esempio, in Eutimio Zigabeno<sup>17</sup> – e ne supera gli esiti. Come l'incantesimo può neutralizzare il serpente e fargli espellere il suo veleno, così lo stesso incantesimo è anche in grado di alleviare le sofferenze di chi ne ha patito il morso. La magia della parola ammalia e guarisce, nel corpo e nell'anima. La solita allusiva evasività di Niceta e il suo gusto nel manipolare le fonti non ha consentito neanche all'editore del testo di riconoscere chi sia il σοφός a cui si accenna: sulla base di questo passo del *De natura animalium* (I 54) potremo tuttavia individuarlo di nuovo in Eliano:

ἔχεως δῆγμα καὶ ὄφεως ἄλλου φασὶν ἀντιπάλων μὴ διαμαρτάνειν φαρμάκων.  
καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἀκούω πάματα εἶναι, τὰ δὲ χρίματα. καὶ ἐπαιδαὶ δὲ ἐ-  
πράνναν τὸν ἐγγρισθέντα ἰόν.

Ancora una volta la base lessicale – qui il termine ἐπαιδαί – ha permesso il recupero della fonte e garantito all'autore la via dell'amplificazione esegetica e figurale dell'immagine.<sup>18</sup> La parola di Dio, l'incantatore di serpenti, e le Sirene di Omero – che altrove Niceta mette in relazione proprio con l'immagine salmica delle serpi<sup>19</sup> – hanno dunque in comune il fascino

τοιαύτην παρέβαλεν, ἀλλ' ἀσπίδι κωφῆ, οὐκ ἐκ φύσεως οὔση τοιαύτη, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως ἐαυτὴν ἀποκωφύση. Διὸ εἴρηται, Ὡς ἀσπίδος κωφῆς καὶ βυούσης τὰ ὄτα αὐτῆς. Οὕτω γὰρ ποτε καὶ ἄνθρωπος τῶν θείων ἀνήκοος λόγων, οὐ παρὰ τὸ κεκωφῶσθαι τὴν ψυχὴν, ἐστέρηται τῆς ἀκοῆς, παρὰ δὲ τὴν οἰκειαν βούλησιν· ἐκὼν γὰρ ἐαυτὸν ἀποκωφοῖ βιαζόμενος τὴν ἐαυτοῦ φύσιν. Θεὸς γὰρ κωφὴν ψυχὴν οὐκ εἰργάσατο, ὡς οὐδὲ τυφλὴν, οὐδὲ ἀνάπηρον, οὐδὲ ὅλως λελωβημένην· ἐρρωμένην δὲ κατὰ πάσας αὐτῆς τὰς δυνάμεις· ἐπεὶ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τὸν ἄνθρωπον ὑπεστήσατο. Ἐκαστος δὲ ἐαυτὸν ἀποκωφοῖ καὶ τυφλοῖ, καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ἐαυτοῦ ψυχῆς λωβάται. Τοῦτο δὲ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ὁ ἐκ περιτομῆς ἀπελέγχεται πράττων λαός. Διὸ λέλεκται πρὸς αὐτούς· Ἐπαχύνθη ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶ βάρεως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκάμμυσαν, καὶ τὰ ὄτα ἐβάρυναν· μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι, καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι, καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. Οὕτως οὖν ἀσπίδι κωφῆ ἐαυτὴν ἀποκωφύση ὁ τῶν θείων ἀνήκοος λόγων παρωμοίωται. Διὸ λέλεκται κατὰ τὸν Σύμμαχον· Ὡς ἀσπίδι κωφῆ, βυούση ὅτιον αὐτῆς, ἵνα μὴ ἀκούση φωνῆν ψιθυρίζόντων, ἐκάστου ἐπωδὰς σεσοφισμένου.

<sup>17</sup> Si veda il suo *Comm. in Ps.*, P.G. 128, 600C-601A.

<sup>18</sup> Come si è sottolineato il verbo ἐπάδω regge le varie allusioni al passo salmico: qui Niceta lo collega alle ἐπαιδαὶ di Eliano, mentre in IX 5, 3 la solita prassi sinonimica lo porta ad usare persino il parallelo ἐπάσματα.

<sup>19</sup> Al termine della lettera III (p. 204, 12-20 v. D.), dove Niceta ricorre ad un ampio

ammaliatore del canto. Ma al contrario della ciurma di Odisseo, per l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio sarà esiziale turarsi le orecchie per non sentire il richiamo della parola. Quanto all'Impero bizantino – ci lascia intendere Niceta – la colpevole sordità dell'aristocrazia è già costata la rovina dello Stato e la salita al potere del nefasto Andronico.

In questa imprevedibile prassi intertestuale, che non conosce freni né limiti, Niceta dunque, come si permette con assoluta disinvoltura di correggere Esopo coi *Salmi*, così può permettersi di correggere il Vangelo di Marco con Esopo. Torniamo al pericolo dei crociati: Manuele Comneno sa bene che un esercito ben armato, benché non espressamente ostile, può costituire un serio pericolo, e per questo si preoccupa giustamente

che non vengano lupacchiotti travestiti da pecore [Mt 7, 15] o che i leoni, contrariamente alla favola, non si camuffino da asino [Aesop. 267 Chambry], o che non uniscano la pelle del leone a quella della volpe (II 7, 4).

Un irrequieto sfoggio retorico impone una moltiplicazione dell'immagine: tre memorie di origine sempre diversa per un unico concetto. Ma la moltiplicazione in Niceta, lo si è visto, raramente è oziosa: assai più spesso è perfezionamento. Niceta lavora questa volta su materiale assolutamente riconoscibile e topico, ma con varianti e ricadute esegetiche del massimo interesse. Anche qui non è stato notato, infatti, che la citazione evangelica è leggermente variata. Matteo parla di λύκοι, Niceta di λυκιδεῖς, ed anche qui non sembra che la variante sia destituita d'ogni significato. Al contrario dovremo parlare di un altro imprevedibile incrocio di memorie letterarie con un preciso intento allusivo. I «lupacchiotti» sono infatti i protagonisti di un'altra favola di Esopo (Ποιμὴν καὶ λυκιδεῖς: 313 Chambry), a tal punto adatta al contesto storico descritto da Niceta che sarà bene riportarla per intero:

Un pastore trovò dei lupacchiotti [λυκιδεῖς] e li allevò con molta cura, pensando che, una volta cresciuti, non solo avrebbero badato alle sue pecore, ma ne avrebbero anche catturate altre e portate a lui. Quelli invece, non appena furono grandi e si sentirono sicuri, per prima cosa cominciarono a sgominare il suo gregge. Quando il pastore se ne accorse, disse tra i lamenti: «Me la sono proprio cercata! Perché mai ho salvato da cuccioli bestie come queste che anche da adulte bisognerebbe sterminare?». Così coloro che salvano i malvagi danno loro inconsapevolmente una forza di cui saranno le prime vittime.

Guai ai Bizantini, dunque, se concederanno un'imprudente accoglienza ai crociati, a questi «lupacchiotti» apparentemente inoffensivi, ma che pu-

repertorio figurale per rappresentare la forza ammaliatrice della parola, dalla lingua che scaglia parole come l'arco scaglia le frecce alla topica dolcezza del miele, fino appunto agli incantatori del salmo (per cui si veda ancora l'orazione XVIII, p. 190, 25 v.D) e agli «invincibili canti» delle Sirene.

re per natura sono e saranno sempre predatori.<sup>20</sup> Nel *corpus* esopico il concetto torna, con chiarezza, anche altrove, e in termini molto simili (Ποιμὴν καὶ λύκος σὺν κυσὶ τρεφόμενος; 314 Chambry; Ποιμὴν καὶ λύκου σκύμνος; 315 Chambry): se un pastore insieme con i cani alleva un cucciolo di lupo, prima o poi sparirà una pecora. «La favola mostra che da una natura malvagia non possono scaturire costumi onesti». L'integrazione di Matteo ed Esopo è duplice: alla giustapposizione (lupo-pecora / leone-asino), si aggiunge la compenetrazione.

Ancora una volta, la spia rivelatrice, la traccia del processo mnemonico, è ridotta al minimo. Niceta parla ad un lettore che presume in grado di cogliere queste sottigliezze: se ne giova il significato complessivo dell'immagine, che vuol esser sempre più preciso, ma in forme inversamente proporzionali alla sua immediata perspicuità. L'effetto più evidente rimane sempre il senso di una diffusa, inquietante falsità. Niceta è un maestro nel creare questo scenario di dilagante ipocrisia. Nella politica estera come nelle faccende di corte, domina un clima di sospetto, di inganno. La diplomazia, come la camera da letto, è il regno di una spudorata dissimulazione. Anche per questo il multiforme Proteo è immagine gradita: il potere impone trasformismo. L'imperatore bizantino è chiamato sempre a svelare il sotterfugio, a saper scorgere, come il Saul alfieriano, «un nemico in ogni amico». Un'arte che Manuele Comneno doveva aver imparato dal nonno Alessio, capace a suo tempo, come racconta con la solita efficacia Anna Comnena, di riconoscere in forme non diverse l'ipocrisia dei bogomili (*Alex.* XV 8, 1-5).

In effetti mette conto di ricordare che l'immagine evangelica era diventata topica nella letteratura cristiana e bizantina per indicare gli eresiarchi. Chi mai più di loro poteva incarnare il detto: «Guardatevi dai falsi-profeti: vengono travestiti da pecore, ma dentro sono lupi rapaci»? E il bogomilo, infatti, sulle prime appare inoffensivo: «tutto accigliato, coperto fino al naso, cammina a testa bassa con un borbottio tra le labbra, ma dentro» conclude impietosa Anna «è un lupo indomato» (τᾶνδοθι δὲ λύκος ἐστὶν ἀκάθεκτος; cf. *Mt* 7, 15: ἔσωθεν δὲ εἰσὶν λύκοι ἄρπαγες). Alessio arriva ad escogitare una trappola per incastrare Basilio, il capo della setta. Lo invita fingendosi suo estimatore e gli chiede di renderlo partecipe delle dottrine bogomile. Basilio cede alle lusinghe di Alessio (che lo aveva reso addirittura suo ὁμοδίαιτος), «vomita» le sue eresie condannandosi da solo

<sup>20</sup> Ai «lupacchiotti» Niceta accenna in questi stessi termini anche nell'orazione III (p. 16, 19 v. D.), dove, nel solito elenco delle caratteristiche degli animali, dopo l'adulazione della scimmia e l'astuzia della volpe, parla della rapacità dei lupacchiotti (non dei lupi...): ἄρπαξ ὡς λυκιδῆς.

con quelle prove inoppugnabili, benché sulle prime avesse nicchiato, si fosse schermito «coprendosi dalla testa ai piedi di una pelle di leone, lui che in realtà era un asino» (τὴν λεοντῆν ὁ κατὰ ἀλήθειαν ὄνος ἐκεῖνος ἐφεῖλκεν εἰς ἑαυτὸν πανταχόθεν).

Abbiamo dunque in Anna la stessa commistione di Niceta: Matteo più Esopo; e non è difficile capire come l'attinenza figurale dovesse essere avvertita naturalmente ed essere quindi piuttosto diffusa. Così, in questo gioco di ipocriti travestimenti, il crociato, come il bogomilo, si confonde nei simbolici pellami dell'agnello e del lupo, del leone e dell'asino. L'immaginario dell'inganno è la metamorfosi: i Bizantini si devono difendere da animali di mostruoso, demoniaco trasformismo: un lupo vestito da pecora (il bogomilo), un leone con la pelle d'asino (il crociato), un cetaceo che risale la terra ferma (il normanno). E poco importa se lo stesso bizantino, l'imperatore Alessio, ha dovuto ricorrere ad un travestimento non molto diverso. In ogni angolo si trova un fallace polimorfismo che i Bizantini, forti di un'antichissima tradizione, hanno imparato a riconoscere nel mondo degli animali, veicolo di un opportunismo mimetico che forse all'uomo, anche solo per immagine, piace credere cosmico. La stalla, la foresta, l'oceano diventano quindi lo specchio simbolico della corte bizantina, e l'enigma, che avvolge senza differenza animali e persone, non fa che riprodurre la segretezza e la dissimulazione dei loro comportamenti.

L'enigma è in Niceta anche una funzione retorica della rappresentazione del potere e dei potenti, perché essi per primi si ispirano al nascondimento delle loro reali intenzioni e dei loro più segreti progetti. Questo è il modo più efficace per descrivere il sotterfugio: nell'allusione, nella dissimulazione di una fonte o di un'immagine Niceta non fa che riprodurre la doppiezza e l'ipocrisia dei suoi protagonisti. Ancora una volta storia e parola sono intimamente connesse. Per paradosso, come sotto il pellame di agnello e sotto la parvenza della pace si celano il lupo e la guerra, così Niceta cela l'una sotto l'altra le sue fonti, con la doppiezza di una parola che nasconde Esopo in Matteo, e i *Salmi* in Esopo. Lo storico, insomma, apprende il metodo della storia: l'uno e l'altra procedono per nascondimenti. In tal modo la retorica dell'enigma finisce quasi per avere una funzione pedagogica: il lettore bizantino, che sappia svelarne l'allusività (che non si turi le orecchie, direbbe Niceta!), ritrova nel testo del nostro storico la stessa doppiezza che riconosce nella vita politica, nelle trame di palazzo, e, perché no, nell'ipocrisia di casa propria. Ecco come la rappresentazione del potere alimenta l'immaginario dell'inganno.

Ne è testimonianza esemplare la crisi politica che si apre dopo la morte dell'imperatore Manuele, nella quale l'intrigo e la congiura diventano le armi obbligate del conflitto. In questo scenario, insieme inquietante e sar-

castico, Niceta ripropone allusivamente l'identità figurale tra metamorfosi e trasformismo politico. Ormai Andronico si è imposto: la porfirogenita Maria e il suo consorte Ranieri hanno tentato di toglierlo di mezzo con una congiura andata fallita. Ora, dall'asilo in Santa Sofia, la porfirogenita prosegue le sue trame contro l'odiato Andronico, ma senza fortuna, perché ormai questi

τοῖς ἀνακτορικοῖς θαλάμοις ὡς πολύπους ταῖς πέτραις καθάπαξ ἐμφύς καὶ  
τὰς κοτυληθόνας κύκλω διαφεῖς

s'era attaccato una volta per tutte ai seggi imperiali come un polipo alle rocce, coi tentacoli distesi tutt'intorno (IX 3, 4).<sup>21</sup>

Al di là della notevole concretezza dell'immagine, non dovremo dimenticare che Niceta lavora anche questa volta su materiale di lunghissima tradizione. Il recupero delle fonti ha di nuovo il merito di svelarci il senso implicito del paragone. Tutta la tradizione greca sul polipo, infatti, a partire addirittura da Teognide<sup>22</sup> e poi attraverso Aristotele fino ai cristiani (Cappadoci in testa), sottolinea soprattutto di questo animale l'astuto mimetismo, la capacità di ancorarsi alla roccia e di assumerne quindi il colore per nascondersi alla preda e catturarla con i tentacoli: tutte caratteristiche insomma che Niceta volentieri riconosce alla corte bizantina e alle necessità del potere.

L'immagine, divenuta proverbiale, è piuttosto nota ed è già stata ampiamente studiata:<sup>23</sup> mi limiterò pertanto a citare un significativo passo di Basilio, nel quale, per la ricorrenza di temi tipicamente nicetiani, e per la familiarità con questa stessa omelia dell'*Esamerone* basiliano che abbiamo già altrove riconosciuto, credo si debba ritrovare il significato implicito che doveva dare il nostro storico al paragone. Basilio, dopo aver riferito l'osservazione naturalistica – «non vorrei tralasciare l'astuzia e l'arte ingannevole [δολερὸν καὶ ἐπικλοπον] del polpo, il quale, a qualsiasi pietra si attacchi, ne prende il colore. Così molti pesci che nuotano incautamente vanno ad urtare nel polpo proprio come nella pietra, e diventano facile preda di quell'astuto [τῷ πανούργῳ]» – propone l'interpretazione morale:

<sup>21</sup> Niceta ricorre alla stessa immagine del polipo anche per Giovanni Comneno che a tal punto era attaccato ai seggi imperiali da non recarsi nemmeno al funerale del padre Alessio per non compromettere il suo ancora fragile insediamento (I 1, 5).

<sup>22</sup> Theogn. I 213-218: Θυμέ, φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος, / ὀργὴν συμμίσγων ἦντιν' ἕκαστος ἔχει· / πουλύπου ὀργὴν ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ, / τῇ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη. / νῦν μὲν τῆδ' ἐφέπου, τοτὲ δ' ἄλλοῖος χροῶ γίνου. / κρέσσωσιν σοφίῃ γίνεται ἀτροπίης.

<sup>23</sup> Si veda almeno D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford 1947, pp. 204-208 (per una prima documentazione sulla vasta bibliografia: V. Pöschl, *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg 1964, p. 537).

Tale è il carattere di coloro che s'infiltrano tra i potenti che sempre dominano, si trasformano secondo le singole circostanze, non si attengono sempre allo stesso modo di agire, ma passano con facilità da uno ad un altro atteggiamento [...] E non è facile scansare questa gente, né mettersi al riparo dal danno che essi procurano, perché la perfidia ordita nel profondo del loro cuore si nasconde sotto la maschera dell'amicizia. Siffatti caratteri il Signore li chiama lupi rapaci, che si presentano in veste d'agnelli [Mt 7, 15]. Fuggi la doppiezza e la varietà di questo comportamento; segui la verità, la sincerità, la semplicità. Il serpente è ingannevole, perciò fu condannato a strisciare.<sup>24</sup>

Nel capitolo successivo inizierà il lungo passo sui cetacei. Basilio ricorrerà al polipo per biasimare la doppiezza e l'ipocrisia anche nella celebre *Oratio ad adolescentes*: ed è piuttosto curioso che qui al polipo si affianchi niente meno che l'immagine di Proteo,<sup>25</sup> il che, con uno sguardo ancora a Niceta, conforta quanto si era prima osservato. D'altra parte anche in Andronico viene intravisto τὸν πολύμορφον Πρωτέα (IX 5, 3).<sup>26</sup> La conservazione del potere imperiale è dunque strettamente, diremo implicitamente, connessa all'astuzia e all'inganno, cioè a dire, nel simbolismo animalistico, al mimetismo e alla metamorfosi. Ma anche ad un'insaziabile avidità di potere: il polipo è per le nostre fonti – e ancora una volta per Eliano (*Nat. an.* I 27) – «terribilmente vorace, ed estremamente astuto nell'inganno» (φαγεῖν δεινὸς καὶ ἐπιβουλεῦσαι σφόδρα πανούργος); a tal punto vorace che se non trova di meglio si nutre dei suoi stessi tentacoli, che tanto poi gli ricresceranno. Il che getta un'ombra quanto meno sinistra sull'immagine di Andronico che «dispiega tutt'intorno i suoi tentacoli».

Come ricorda un indubbio intenditore, «sendo [...] uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione» (N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XVIII): il potere prevede di saper

<sup>24</sup> Bas. *Hex.* VII 3, 6 ss., pp. 221-223.

<sup>25</sup> «E chi non fosse così disposto [all'onestà], come potremo dirlo diverso da quel sofista egizio che a suo piacere si trasformava in pianta, in animale, in fuoco, in acqua e in ogni altra cosa? [...] E come il polpo, a quanto dicono, cambia il colore a seconda del terreno su cui si trova, così anch'egli muterà giudizio a seconda delle opinioni di coloro che frequenta» (trad. M. Naldini, Firenze 1984, p. 131: nel comm. *ad loc.* esaurienti rimandi alle fonti antiche). Si veda parimenti Greg. Naz. *Or.* 36, 9 (*P.G.* 36, 276D-277A): οὐδὲ συµμεταπεσείτῃ τῷς καιροῖς καὶ τῷς πράγμασιν, ἄλλοτε ἄλλος γινόμενος, καὶ πολλὰς μεταλαμβάνων χροῶς, ὥσπερ τὰς τῶν πετρῶν οἱ πολυπόδες, αἷς ἂν ὀμιλήσωσι.

<sup>26</sup> Qui il paragone è inteso in senso esplicitamente negativo: Andronico si comporta in un modo tirannico (τυραννικὸν τρόπον) e trasformista. Nel paragone con Michele Italico, a cui si è accennato in precedenza, il polimorfismo di Proteo è invece positivo, perché inteso nel senso di abilità diplomatica nell'interpretare le necessità del caso.

unire la forza all'astuzia. È questo d'altra parte il senso di quell'immagine delle «pelli della volpe e del leone» che Niceta adopera a proposito del pericoloso avvicinarsi dell'esercito crociato, e che ora sarà bene riprendere. È un'allusione ad un noto proverbio, che possiamo qui recuperare nel testo e nell'interpretazione della *Suda*:

«se non ci arriva la pelle di leone, aggiungici quella di volpe»: che significa: se non riesci a difenderti alla luce del sole, usa l'inganno. Lo dice anche Omero: «o con l'astuzia o con la forza» [*Od.* IX 406]; «o apertamente o di nascosto» [*Od.* XIV 330; XIX 299].<sup>27</sup>

L'origine del detto pare spartana, se si presta fede a Plutarco, che ne attribuisce una compiuta formulazione a Lisandro: questi avrebbe così risposto, infatti, a chi, ritenendo indegno che «i figli di Eracle combattessero con l'inganno», lo accusava di essere un subdolo macchinatore (πανούργος καὶ σοφιστής).<sup>28</sup> Ma Lisandro, che amava «ingannare i ragazzi con gli astragali e gli uomini con i giuramenti» (Plut. *Lys.* 8, 5), conosceva bene l'arte di cucire insieme le due pelli. D'altra parte, anche nell'anima di Silla, il βίος παράλληλος di Lisandro, «coabitavano» leone e volpe, anche se Carbone diceva di temerne più la volpe (*Syll.* 28, 3).<sup>29</sup> Il sigillo plutarco di questo proverbio rimane evidente anche nelle testimonianze successive, che ricorderanno le imprese spartane a Efeso o paragoneranno Silla a Costantino.<sup>30</sup> In ogni caso l'immagine, assai poco rassicurante, rimarrà sempre connessa all'esercizio del potere e alla strategia. *Fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur*: e benché Cicerone considerasse l'uno e l'al-

<sup>27</sup> *Suid.* α 2411, 1 Adler: Ἄν ἡ λεοντῆ μὴ ἐξικνηται, πρόσαιπε καὶ τὴν ἀλωπεκῆν: ὁ νοῦς: ἐὰν μὴ φανερώς ἀμυνόμενος ἀντέχῃς, πανουργία χρῆσαι. καὶ Ὅμηρος: ἢ ἐ δόλω ἢ ἐ βίῃ. ἢ ἀμφαδὸν ἢ κρυφιδόν. Con più ampiezza Zenobio (I 93). Ma in ambito greco la contrapposizione tra la forza del leone e l'astuzia della volpe ha radici lontane almeno quanto Aristofane: cf. *Pax* 1189-1190 οἴκοι μὲν λέοντες, / ἐν μάχῃ δ' ἀλώπεκες, e il topico riferimento a questi versi negli *scholia* a *Il.* XXIV 262: ἐπιδήμιοι ἀρπακτῆρες (cf. anche Eustath. *Comm. in Il.* IV p. 402, 2 van der Valk).

<sup>28</sup> Plut. *Lys.* 7, 6: ὅπου γὰρ ἡ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκῆν. Rispetto alla *Suda* e a Zenobio ci sono in Plutarco e in Polieno (II 10, 5: Κλεανδρίδας Θουρίοις ἐλάττοσιν οὔσι παραγγέλλων μὴ συμβάλλειν πλήθει πολεμίων ἔφη «ὅπου μὴ ἐξαρκεῖ ἡ λεοντῆ, τότε χρῆ καὶ τῆς ἀλωπεκῆς προσράπτειν») varianti testuali che si alterneranno di volta in volta nella tradizione successiva.

<sup>29</sup> L'immagine ritorna anche nella *comparatio* (3, 1) tra i due.

<sup>30</sup> Rispettivamente Epict. *Diatr.* IV 5, 37 (τοιγαροῦν τὸ περὶ τῶν Λακεδαιμονίων λεγόμενον «οἴκοι λέοντες, ἐν Ἐφέσω δ' ἀλώπεκες») καὶ ἐφ' ἡμῶν ἀρμόσει· ἐν σχολῇ λέοντες, ἔξω δ' ἀλώπεκες) ed Eunap. fr. I p. 222, 12 Dindorf (Ὁ μὲν γὰρ Ῥωμαῖος Μάριος τὸν ἀντίπαλον Σύλλαν διπλοῦν θηρίον ἀποκαλῶν, ἀλώπεκα καὶ λέοντα, μᾶλλον ἔφασκε φοβεῖσθαι τὴν ἀλώπεκα· Κωνσταντίῳ δὲ λέων μὲν οὐδεὶς παρῆν, πολλὰ δὲ ἀλώπεκες κύκλω περιτρέχουσαι διεθορύβουν τὸν Καίσαρα).



tro mezzo *homine alienissimum* (*Off.* I 41), non sembra che i grandi condottieri ne fossero sprovvisti. Così almeno il greco Lisandro e il romano Silla: il rischio per i Bizantini, ribadisce Niceta col suo simbolico bestiario, è che ne sia dotato anche l'alemanno Corrado.

Nel bestiario di Niceta troviamo anche il cammello, più volte ricordato come simbolo del rancore. Nella *Narrazione* ne abbiamo ad esempio un accenno a proposito del solito Andronico: che fine avrà fatto il giovane Alessio, spodestato dal trono di suo padre? Andronico si lamenta col patriarca Michele<sup>31</sup> di doversene curare senza l'aiuto di alcuno. Niceta registra l'amara battuta del patriarca, che avrebbe allora risposto «di aver smesso da tempo di curarsi dell'imperatore, come a dire che lo annoverava tra i morti», accennando così non troppo nascostamente alle tristi sorti subite da Alessio per mano dello stesso Andronico. Ma questi fece finta di non intendere e chiese spiegazione. Il patriarca evitò allora di proseguire nel senso sarcastico della sua battuta e chiarì, a dispetto del significato sotteso alle sue parole, che si disinteressava delle cure di Alessio perché Andronico «era più che sufficiente ad accudirlo da solo». Niceta motiva l'improvvisa reticenza di Michele con questo paragone: «non voleva che si infuriasse la bestia che già gli abbaia contro, né che il cammello desse sbocco al vomito, al quale suole tornare» (IX 8, 2: τὸν θῆρα μὴ ἐκμαίνειν ἐθέλων καὶ ἄλλως κατ' αὐτοῦ ὠρυόμενον ἢ τὴν κάμηλον ἀναστομοῦν εἰς ἐξέραμα, πρὸς ὅπερ εἴθιστο).

L'immagine, per la sua esplicita espressività, è piuttosto cara all'autore, che la riprende almeno altre tre volte nelle *Orazioni*. Notiamo tuttavia che in questo passo non si parla propriamente di rancore, anche se in realtà l'accenno esplicito al cammello, come vedremo, lo presuppone senza alcun dubbio.

Ancora una volta, come già aveva visto van Dieten, il ruolo chiave è giocato dall'*Esamerone* di Basilio, nel quale si parla esplicitamente del «rancore» (μνησικάκον) e dell'«indole sdegnosa» (βαρύμητι) dei cammelli, dell'«ostinazione del loro risentimento» (διαρκὲς πρὸς ὀργήν): «una volta che sia stato colpito, ne conserva per lungo tempo lo sdegno, e quando gli si presenta l'occasione restituisce l'offesa». <sup>32</sup> Parimenti Niceta, nell'orazione III (p. 16, 20 v. D.), enunciando i caratteri distintivi di alcuni animali, definisce βαρύμητις il cammello, e così pure nell'orazione XIII (p. 122, 15 ss. v. D.): «è doveroso che chi digiuni non si astenga soltanto dal cibo, ma purifichi anche le passioni connaturate alla sua anima: il rancore

<sup>31</sup> Per la difficile identificazione di questo Michele si veda quanto annota Anna Pontani *ad loc.* (II, p. 589 n. 187).

<sup>32</sup> Bas. *Hex.* VIII 1, 10, p. 241.

roso faccia dunque digiuno di risentimento, e il bilioso di bile». Segue quindi la solita simbologia: «serbare rancore è proprio del cammello come l'inganno della volpe». D'altra parte, come segnalava già l'apparato di van Dieten, la *μνησικακία καμήλου* era diventata espressione proverbiale (cf. Apost. XI 73) e come tale la ritroviamo del tutto presupposta nelle immagini di Niceta.

Quello che tuttavia non ritroviamo in queste fonti è il motivo, a dire il vero più sconcertante, del vomito (*sic*) del cammello. Niceta lo espone invece in forma anche più chiara nella parte finale dell'orazione VIII, un feroce attacco contro un anonimo *χαρτοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*, accusato di essere un calunniatore e un delatore. Senza mezzi termini Niceta gli scrive (pp. 84, 25-85, 3 v. D.):

Εἰ δὲ κατὰ βαρῦμηνιν κάμηλον ἀναστομαθείης πάλιν καὶ πάλιν πρὸς ἐξέ-  
ραμα ἢ κυνηδὸν λάπτειν ἐπιβαλεῖς ἃ πολλάκις ἐμήμεκας, ἴσθι ὡς οὔτε τοῖς  
συκοφαντίαις μαλακισθέντες μέρος τῆς σῆς παρασυναγωγῆς ἐσόμεθα.

Ma se tu vomiterai di nuovo come un cammello rancoroso e di nuovo tornerai al vomito, o come un cane ti avventerai a leccare ciò che più di una volta hai ributtato, sappi che non faremo parte, fiaccati dalle calunnie, della tua parasi-nagoga.<sup>33</sup>

L'immagine prevede dunque l'incrocio del cammello e del cane, e il recupero di un noto proverbio, di famosa matrice scritturistica (*Prov* 26, 11): «come un cane quando si getta sul suo vomito e diviene odioso, così è lo stolto che per la sua malvagità ritorna al suo peccato». E così pure in 2 *Petr* 2, 22: «è accaduto loro ciò che ben dice il proverbio: il cane è ritornato al proprio vomito». Ma che cosa lega il rancore, la *μνησικακία*, e il vomito? C'è evidentemente l'idea di "vomitare la propria bile", cioè di sfogare il rancore represso. Ma perché proprio il cammello? E perché il cammello sarebbe rancoroso? Le fonti fin qui citate non ci aiutano a comprendere le ragioni di questa caratterizzazione, e non accennano ad alcuna nozione "scientifica" che giustifichi, per così dire, il processo allegorico-spirituale, che pure, ed in Basilio è evidente, segue sempre l'osservazione empirica.

La soluzione del problema sta forse negli esiti della prima esegesi giudaica al testo biblico. Com'è noto, nel *Levitico* gli animali vengono divisi tra puri e impuri sulla base di due caratteristiche: la ruminazione e il bifidismo dello zoccolo. Se mancano dell'uno o dell'altro sono impuri. Così il cammello, che è un ruminante, ma non ha l'unghia fessa. Ora già l'Anonimo della *Lettera di Aristeo* aveva applicato a questi caratteri un'inter-

<sup>33</sup> Il termine rimanda a Basilio di Cesarea: si veda in particolare l'epistola 188 ad Anfiochio sulle eresie.

pretazione allegorica, pervenendo ad esiti che godranno in seguito di una notevole fortuna: la ruminazione – ed è un aspetto fondamentale per comprendere la simbologia del cammello – va intesa come allegoria della memoria; il bifidismo dello zoccolo, invece, come la capacità di discernere il bene dal male: «aver l'unghia fessa e lo zoccolo diviso è segno del disporre ogni azione al bene. [...] Per questi motivi il simbolismo impone di indirizzare ogni cosa alla giustizia con discernimento, [...] poiché» continua l'Anonimo «chiunque abbia senno intenderà per memoria tutto ciò che attiene alla ruminazione e alla divisione dello zoccolo. La ruminazione, infatti, non è nient'altro che la memoria della vita e di ciò che la sostiene: e la vita si sostiene col cibo».<sup>34</sup>

Filone di Alessandria, riprendendo questa esegesi, si trovò nella necessità di spiegare la situazione del cammello e i motivi della sua impurità. La ruminazione è simbolo della memoria, perché «come l'animale rimastica più volte ciò che ha già inghiottito, così la mente, per non dimenticarle, deve ripetere fra sé le nozioni che le sono state comunicate per via orale». Però, aggiunge Filone, non tutta la memoria è buona, ma solo la memoria delle cose buone: «perché sarebbe davvero un gran danno se il male non potesse essere dimenticato». Così dunque la memoria, cioè la ruminazione, non può stare senza il discernimento, cioè senza l'unghia divisa.<sup>35</sup> Ecco perché il cammello, che «rugumar può, ma non ha l'unghie fesse», è rancoroso: perché ricorda ad oltranza le offese subite, senza che nel tempo riesca a distinguere ciò che è bene o male ricordare. Il senso complessivo e gli esiti di questa interpretazione passarono quindi nell'esegesi patristica – lo stesso Eusebio riporta per intero il passo citato della *Lettera di Aristea*

<sup>34</sup> *Aristaeae ep.* 153-154: Πάντα γὰρ ὅσα διχληεὶ καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγει σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης. Ἡ γὰρ ἀναμηρύκησις οὐθὲν ἕτερον, ἀλλὰ τῆς ζωῆς συστάσεως ἐπίμνησις. Τὸ γὰρ ζῆν διὰ τῆς τροφῆς συνεστάναι νομίζει.

<sup>35</sup> *Phil. Alex. De agr.* 131-134: τὸν κάμηλον οὐχ ὀρᾶς ὅτι ἀκάθαρτον εἶναι φησι ζῶν ὁ νόμος, ἐπειδὴ μηρυκᾶται μὲν, οὐ διχληεὶ δέ [*Lev* 11, 4]; καίτοι γε πρὸς τὴν ῥητὴν ἐπίσκεψιν οὐκ οἶδ' ὄν ἔχει λόγον ἢ προσapoδοθεῖσα <αἰτία>, πρὸς δὲ τὴν δι' ὑπονοιῶν ἀναγκαιότατον· ὡσπερ γὰρ τὸ μηρυκώμενον τὴν προκαταβληθεῖσαν ὑπαναπλέουσας αὐθις ἐπιλαίει τροφήν, οὕτως ἡ ψυχὴ τοῦ φιλομαθοῦς, ἐπειδὴν τινα δι' ἀκοῆς δέξεται θεωρήματα, λήθη μὲν αὐτὰ οὐ παραδίδωσιν, ἠρεμήσασα δὲ καθ' ἑαυτὴν ἕκαστα μεθ' ἡσυχίας τῆς πάσης ἀναπολεῖ καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῶν πάντων ἔρχεται. μνήμη δ' οὐ πᾶσα ἀγαθόν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ μόνοις τοῖς ἀγαθοῖς, ἐπεὶ τό γε ἄλιστα εἶναι τὰ κακὰ βλαβερώτατον· οὐ ἔνεκα πρὸς τελειότητα χρεῖα τοῦ διχληεῖν, ἵνα τοῦ μνημονικοῦ δίχα τμηθέντος ὁ λόγος διὰ στόματος, οὐ πέρατα ἢ φύσις διττὰ εἰργάσατο χεῖλη, ῥέων διαστεῖλη τό τε ὠφέλιμον καὶ τὸ ἐπιζήμιον μνήμης γένους εἶδος. ἀλλ' οὐδὲ τὸ διχληεῖν ἄνευ τοῦ μηρυκᾶσθαι καθ' ἑαυτὸ φαίνεταιί τινα ἔχειν ὄνησιν ἐξ αὐτοῦ. Si veda anche M. P. Ciccarese, *L'interpretazione simbolica degli animali nell'A.T.*, cit., pp. 155-156.

nella sua *Praeparatio Evangelica*<sup>36</sup> – relegando per sempre il cammello nei panni del rancoroso. Il Crisostomo lo paragona addirittura al ricco condannato a restare fuori dal regno dei cieli. Perché il ricco, che «nutre la sua anima di passioni irrazionali», è come il cammello, che si nutre di cardi, buoni soli ad accenderci il fuoco. E infatti il ricco brucerà nel fuoco del giudizio. Del resto, «dicono coloro che sono esperti dell'argomento che non c'è nessun animale che sia pieno di sdegno, di risentimento e di rancore come il cammello».<sup>37</sup>

Niceta fa leva dunque su una tradizione consolidatissima. Ma, al solito, la varia e la arricchisce. Quando ad esempio nel già citato passo dell'orazione XIII Niceta parla del cammello come di un ταμειυτικὸν τῆς ὀργῆς, non fa che riprodurre un'espressione che troviamo negli *scholia* al verso 513 del *Prometeo* eschileo, nel quale a proposito delle «memori Erinni» (μνήμονες τ' Ἐρινύες) lo scoliaste ha chiosato: μνήμονας δὲ ταύτας εἴρηκε, δηλῶν τὸ ταμειυτικὸν τῆς κακίας. Non per nulla le Erinni erano le dee del rancore e della vendetta.

Ma l'intervento più originale di Niceta sembra quello di aver messo in relazione le immagini del cammello e del cane, che finora non pare fossero implicitamente unite sulla traccia del vomito o del rancore. Dovremo dunque pensare che Niceta abbia ricondotto anche il vomito alla ruminazione, inteso come forma successiva, intensiva e spregiativa della memoria.<sup>38</sup> In questo senso Niceta rappresenta per forme volutamente espressionistiche le due fasi della vendetta: al risentimento della memoria e del rancore, intesi come ruminazione e rigurgito,<sup>39</sup> segue lo sfogo e l'esplosione della collera, intesi come vero e proprio vomito. Il cammello e il cane, dunque, garantiscono per forme proverbiali e figurali l'immaginario di

<sup>36</sup> I capp. 150-154 dello Pseudo-Aristea equivalgono a *Praep. Ev.* VIII 9, 20-24.

<sup>37</sup> Io. Chrys. *In epist. II ad Thess.*, P.G. 62, 483BC: Ἀλόγων εἰς τροφαὶ αἱ ἄκανθαὶ καμήλων. πυρός εἰσι βρώσις καὶ δαπάνη πρὸς οὐδὲν χρήσιμοι. Τοιοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος, πρὸς οὐδὲν χρήσιμος, ἀλλ' ἢ πρὸς τὸ καῦσαι κάμινον, πρὸς τὸ τὴν ἡμέραν ἀνάσαι ἐκείνην τὴν ὡς κλίβανον καιομένην, πρὸς τὸ θρέψαι τὰ ἄλογα πάθη, μνησικακίαν καὶ ὀργήν. Τοιοῦτον γὰρ καὶ ἡ τρώγουσα κάμηλος τὰς ἀκάνθας. Λέγεται γὰρ ὑπὸ τῶν τὰ τοιαῦτα εἰδῶτων μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς κτήνεσιν οὕτω βαρῦμνη καὶ δύσθυμον καὶ μνησικακὸν, ὡς ἡ κάμηλος. Τοιοῦτον ὁ πλοῦτός ἐστι· τὰ ἄλογα πάθη τρέφει τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ λογικὰ κεντεῖ καὶ τιτρώσκει, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀκανθῶν.

<sup>38</sup> Non ho trovato infatti fonti su un vero e proprio «vomito» del cammello (benché sia noto che i camelidi sputino per rabbia o per paura). Mi pare evidente che l'immagine di Niceta nasca dalla connessione col cane e dalla estremizzazione della ruminazione.

<sup>39</sup> L'equivalenza di ruminare e ricordare è registrata anche in varie fonti lessicografiche: per tutte cf. *Suid.* α 2030, 1 Adler: Ἀναπολεῖ: ἀναμμνήσκειται. τάττειται δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μηρικήσθαι.

questa doppia immagine che unisce ad un sofisticato artificio letterario il disgusto di una raffigurazione estremamente fisica.<sup>40</sup>

Nel passo della *Narrazione* da cui siamo partiti possiamo dunque sottintendere senza ombra di dubbio che la bestia che non vuole far infuriare Michele, e che Niceta lascia imprecisata, è il cane: lo deduciamo non solo dal parallelo con l'altro passo delle orazioni, ma anche dall'esigenza di spiegare il riferimento all'ἔξέραμα di inequivoca memoria neotestamentaria. Rimane però da sottolineare che in questo passo compare un elemento ancora diverso. Qui la compenetrazione tra i due animali non agisce soltanto sulla traccia del rancore e del vomito: Michele teme la reazione di Andronico perché potrebbe essere biliosa e violenta. E infatti sembra che il cammello, quando sia infuriato, sia notevolmente pericoloso ed aggressivo, che morda tenacemente e che emetta minacciosi latrati. Il che costituisce evidentemente un'altra significativa affinità col cane, che motiva ancor più l'accostamento praticato da Niceta. Meglio dunque per Michele tenersi alla larga da quest'uomo rancoroso come un cammello<sup>41</sup> e rabbioso come un cane. In questo senso sono portato a credere che nei seguenti versi di Gregorio Nazianzeno, tratti giustappunto dal carne *Contro l'ira*, si debba riconoscere un'altra fonte d'ispirazione diretta per il nostro episodio (I 2, 25, P.G. 37, 846, 14-17):

Τὶ δ' εἰ κύων σοι προσδράμοι λύσσης γέμων;  
 Τὶ δ' ἂν κάμηλος φυσικῆς ἐξ ὕβρεως  
 Βροντῶσα λαιμῷ, καύχεν' ἐκτείνουσά σοι,  
 Στήση παλαίων; ἢ τὸ φεύγειν σόφρονος;

E se un cane ti corresse incontro pieno di rabbia?  
 O se un cammello, per la sua natura insolente,  
 tendesse verso di te il collo, gorgheggiando nella gola,  
 staresti lì ad opposti? Non sarebbe forse da persona saggia fuggire?

Con l'assenso di Gregorio dunque, il patriarca Michele doveva essere davvero una persona saggia.

Anche dietro immagini di particolare concretezza paiono quindi sempre rintracciabili in Niceta i segni di una dimensione fortemente letteraria. Ecco ad esempio come vengono descritti i Veneziani che, nel conflitto per il controllo di Corfù, non si arrendono alla sconfitta subita, ma con un colpo di mano riprendono il mare per devastare l'Eubea e i porti bizantini:

neppure così quietarono il loro animo barbaro o deposero le armi dopo la

<sup>40</sup> L'aspetto fisico si esprime anche nell'attenta esplicitazione, sulla traccia delle fonti scritturistiche, del moto (ἐπιστρέφειν εἰς oppure πρὸς) del ritorno al vomito.

<sup>41</sup> L'antitesi tra Michele ed Andronico è totale, perché Niceta dice espressamente che il patriarca non è invece rancoroso (IX 5, 11: μὴ μνησικακῶν).

sconfitta, ma balzando e saltando come bestie dure a morire [κατὰ τὰ δυσθάνανα τῶν θηρίων ἐφαλλόμενοι καὶ προσαλλόμενοι], consideravano terribile il fatto di non aver prevalso sui Romani (III 6, 2).

Nonostante il suggestivo realismo di questa immagine, verrà facile sospettare la presenza di un altro riferimento letterario. E Giovanni Crisostomo ci conforta nel sospetto:

Come le bestie dure a morire, dopo la prima e la seconda ferita, si annientano e si abbattono da sole, scagliandosi con somma violenza contro le punte delle lance, e trafiggendosi con ferita ancora più grave, ricevendo il colpo fino nelle budella e spargendo sulle pietre fiotti di sangue, allo stesso modo anche costoro, per le loro trame, precipitano nell'abisso più per loro colpa che d'altri.<sup>42</sup>

Τὰ δυσθάνανα τῶν θηρίων, con la loro istintiva ma deleteria ribellione, si espongono dunque ad un destino ancora più grave.<sup>43</sup> Il Crisostomo ripete il concetto anche in una lettera:

Come le bestie dure a morire, scagliandosi con grande impeto sulle punte delle lance, si conficcano le lame nel fondo delle budella, così coloro che hanno osato queste scelleratezze si attirano sul capo il terribile fuoco della Geenna.<sup>44</sup>

Il riflesso di questa immagine – che noi cogliamo qui nel Crisostomo ma che potrebbe benissimo aver goduto di una successiva fortuna – si adatta assai bene al seguito dell'episodio narrato da Niceta e ne costituisce, ancora una volta, un precorrimento allusivo. L'imperatore Manuele, infatti, evitò sulle prime una reazione immediata per non fomentare una guerra interna, ma non appena lo ritenne possibile si vendicò dei Veneziani, imponendo «nel giorno stabilito» che fossero tutti arrestati e che subissero una completa confisca dei beni. La magniloquente solennità di Niceta – Manuele «tuonava in cuor suo come fa il mare quando grecale o tramontana spirano procellosi e violenti»<sup>45</sup> – si atteggia volutamente al tono di un

<sup>42</sup> Io. Chrys. *Ad eos qui scandalizati sunt* 24, 2, 1 [8]: καὶ καθάπερ τὰ δυσθάνανα τῶν θηρίων μετὰ προτέραν καὶ δευτέραν πληγὴν σφοδρότερος ἐπιπίπτοντα ταῖς αἰχμαῖς τῶν δοράτων, χαλεπωτέραν καθ' ἑαυτῶν ὠθεῖ τὴν πληγὴν, τὰ τραύματα εἰς αὐτὰ τὰ σπλάγχνα δεχόμενα· καὶ τὰ κύματα ταῖς πέτραις ῥηγνύμενα, τῇ σφοδρότερᾳ ῥύμῃ ἑαυτὰ ἀφανίζει καὶ διαλύει· οὕτω δὲ καὶ οὗτοι δι' ὧν ἐπιβουλεύουσιν, ἑαυτοῖς μᾶλλον ἢ ἑτέροις τὰ βάραθρα ἀνορύττουσιν.

<sup>43</sup> Non è escluso che il nucleo primigenio dell'immagine si alimenti del ricordo della pantera omerica di *Il. XXI* 573-578, che si lancia sul cacciatore benché dorì πεπαρμένῃ.

<sup>44</sup> Io. Chrys. *Ep.*, *P.G.* 52, 659: καθάπερ γὰρ τὰ δυσθάνανα τῶν θηρίων πολλῶ τῷ θυμῷ ταῖς ἀκμαῖς τῶν δοράτων ἐπίπτοντα, πρὸς τὰ βαθύτερα τῶν σπλάγχνων ὠθοῦσι τὰ ξίφη· οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰς παρανομίας ταύτας τολμώντες, τὸ χαλεπὸν τῆς γεέννης πῦρ κατὰ τῆς ἑαυτῶν συνάγουσι κεφαλῆς.

<sup>45</sup> La vendetta e i suoi sviluppi sono narrati in *VI* 5, 2 ss. La confisca ebbe luogo il 12 marzo 1171: vedi Maisano *ad loc.* (p. 623 n. 73).

inalienabile giudizio finale: come in una fatale resa dei conti, i Veneziani scontarono la loro prevaricazione, precipitando, per colpa loro, in una sorte che l'immagine delle «bestie dure a morire» aveva già allusivamente preannunciato. Notiamo peraltro, a margine di quanto si diceva del cammello, che qui Manuele riproduce perfettamente la rappresentazione simbolica del rancore. Niceta dice infatti che l'imperatore «nel suo animo continuò a tenere in caldo lo sdegno come una scintilla sotto la cenere, finché, quando le circostanze glielo permisero, poté accenderlo»; il che risponde esattamente a quanto diceva Basilio nella sua omelia VIII, dopo aver descritto, nel modo che s'è visto, l'indole del cammello, che «conserva per lungo tempo lo sdegno, e quando gli si presenta l'occasione restituisce l'offesa». Basilio concludeva infatti: «Ascoltate, uomini vendicativi, voi che coltivate il rancore come una virtù, a chi assomigliate quando conservate quel senso di stizza contro il prossimo, come una scintilla nascosta nella cenere, finché colta l'occasione riaccendete la fiamma dell'ira».<sup>46</sup>

Il caso che stiamo ora per analizzare porta alle estreme conseguenze i caratteri di allusività e di occultamento che abbiamo fin qui riconosciuto alla prassi intertestuale di Niceta, e merita pertanto, per la sua complessità, di chiudere questa rassegna.

Durante il conflitto con gli Armeni, Manuele guida l'esercito contro la fortezza Vahka. Tra gli Armeni schierati in difesa del forte c'è un certo Costantino, un guerriero formidabile per forza e coraggio. Questi, dall'alto della rocca, grida a gran voce insulti contro Manuele e la sua famiglia, sfidando a duello chiunque gli si fosse fatto incontro, e mostrando un'audacia e una sfrontatezza fuori dal comune. Si arriva a singolar tenzone: contro il guerriero armeno viene mandato, per i Bizantini, il macedone Eustrazio. A questo punto Costantino (I 10, 4):

ὡς καταιβάτης πρηστήρ ἢ δορκὰς ὀρεσίτροφος θάμνων διαλλομένη τῷ Εὐ-  
στρατίῳ προσρήγνυται οὕτω μὲν τηλικὸς τὸ τοῦ σώματος μέγεθος ὢν, οὕτω  
δὲ θαρσαλέος πολεμιστής, ἀσπίδα προβεβλημένος ἴσην πάντοθεν καὶ  
λευκὴν, χάραγμα σταυρικὸν περὶ τὸ μέσον ἔχουσαν.

possente com'era nella corporatura e guerriero così audace, pretendendo innanzi uno scudo tutto rotondo e bianco, con una croce incisa nel mezzo, si scagliò su Eustrazio come un fulmine che s'abbatte dal cielo, o una gazzella nutrita sui monti che balza tra i cespugli.

Il passo è un intreccio straordinario di citazioni e riassume in maniera esemplare l'atteggiamento onnivoro ed allusivo di Niceta nell'anamnesi delle fonti. Nell'apparato dei *loci* cogliamo innanzitutto che l'espressione θαρσαλέος πολεμιστής è prelevata di peso da *Il. XXI* 589. Ma come ab-

<sup>46</sup> Bas. *Hex.* VIII 2, 10, p. 241.

biamo già più volte osservato, le citazioni di Niceta non sono mai casuali o esornative, e presuppongono per lo più il recupero di un intero contesto. L'ambientazione epica del duello tra Costantino ed Eustrazio, del resto, è volutamente suggerita da Niceta: la rappresentazione eroica del valore dei contendenti, il ricordo della loro fama, i discorsi da una parte all'altra dello schieramento prima del duello, il lancio della sfida, la lunga descrizione dello scontro rispondono ai luoghi classici del genere e ricordano da vicino le più celebri pagine omeriche. Nel passo evocato, la citazione è tratta per l'appunto da un noto duello: Agenore affronta Achille e lo saluta come ἔκπαγλος καὶ θαρσαλέος πολεμιστής. Sarà da notare a questo punto che Niceta recupera un'altra espressione tipicamente omerica anche per indicare lo scudo di Costantino, il quale «tende innanzi a sé», come tanti guerrieri dell'*Iliade*, «uno scudo tutto tondo». Proprio Agenore, del resto, nello stesso duello citato, ne impugna uno identico, tanto che l'espressione di Niceta ἀσπίδα προβεβλημένος ἴσῃν πάντοθεν sembra essere una perfetta ripresa (anche nella sinonimia della forma verbale) dell'espressione usata per Agenore: ἀσπίδα μὲν πρόσθ' ἔσχετο πάντοσ' εἴσῃν. La comune presenza poi nello stesso passo di entrambe le *iuncturae* lascia intendere che Niceta avesse in mente proprio questo duello.<sup>47</sup>

Ma l'esito estremo dell'incrocio delle fonti è nella descrizione dell'assalto di Costantino. Innanzitutto l'aggettivo καταβάτης è un altro prestito dal greco classico, e in particolare dal *Prometeo* eschileo. Prometeo ricorda come Tifeo, «poiché aveva sfidato tutti gli dèi», fu colpito dal «dardo insonne di Zeus, il fulmine che si abbatte dal cielo spirando fiamme» (καταβάτης κεραυνός ἐκπνέων φλόγα), facendolo cadere «dall'alto dei suoi vantì». È palese il parallelismo tra il καταβάτης πρηστήρ di Niceta e il καταβάτης κεραυνός di Eschilo. Anche in questo caso, poi, la sostituzione sinonimica non risponde a una generica prassi dissimulativa, ma è la conseguenza mirata e consapevole di quanto ci viene tramandato dai già citati *scholia* eschilei, i quali, a partire da questo verso del *Prometeo*, concordano nel distinguere cinque tipi di κεραυνοί (πρηστήρ σκηπτὸς καταβάτης ψολόεις καὶ ἐλικίας), il primo dei quali, il πρηστήρ, sarebbe specificamente il fulmine infuocato (ὄς καταφερομένου τοῦ πνεύματος καὶ ἐκπυρωθέντος καὶ λεπτυθέντος γίνεται: tant'è che viene chiamato anche πυρόεις). La variante di Niceta πρηστήρ per κεραυνός è dunque

<sup>47</sup> Entrambe le *iuncturae* sono peraltro presenti nell'intera *Iliade* (per θαρσαλέος πολεμιστής vedi anche V 602; XVI 493; XXII 269). Particolarmente diffuso è soprattutto lo «scudo tondo» (III 347, 356; V 300; VII 250; XI 61, 434; XII 294; XIII 157, 160, 405, 803; XVII 7, 43, 517; XX 274; XXI 581; XXII 818). Il duello tra Agenore e Achille è però l'unico luogo in cui compaiono insieme.



una precisazione volutamente allusiva al passo eschileo, perché il fulmine che colpì Tifeo era giustappunto «spirante fiamma» (ἐκπνέων φλόγα). Rimane quindi da sottolineare il risvolto esegetico che si proietta implicitamente sull'immagine di Niceta: come vedremo, infatti, Costantino avrà la peggio, e come Tifeo cadde «dall'alto dei suoi vanti», così anch'egli dovrà recedere dalla sua spavalderia e subire la sconfitta inflittagli da Eustrazio.

Veniamo quindi alla gazzella: l'incrocio delle citazioni è qui vertiginoso. Notiamo innanzitutto che l'epiteto ὀρεσίτροφος è un altro recupero omerico: ma per Omero (e per tutta la tradizione successiva) l'animale «nutrito sui monti» è sempre e solo il leone, mai la gazzella. Ne contiamo quattro occorrenze, due per ciascun poema, ma sarà forse preferibile pensare ancora ad un recupero dall'*Iliade*. In XII 299 Sarpedone, nella battaglia al muro, «avanza come un leone nutrito sui monti che da molto è privo di carne»; in XVII 61, Menelao, dopo aver affondato il suo ferro nel collo di Euforbo, procede «come un leone nutrito sui monti, che nella sua forza confida». Con lo sguardo a Niceta, è piuttosto significativo che in entrambi i passi l'immagine ricorra in un conflitto d'armi – e nel caso di Menelao, addirittura, in un vero e proprio duello – e che entrambi gli eroi impugnano ancora una volta «uno scudo tutto rotondo».<sup>48</sup>

Ma perché Niceta ha sostituito al leone omerico la gazzella? Per comprenderlo dovremo lasciare la tradizione classica e tornare a quella cristiana: Niceta ha qui in mente un passo del *Cantico dei cantici*. Dalle sue stanze la fanciulla sente avvicinarsi il suo amato e dice (2, 8-9):

ἰδοὺ οὗτος ἤκει πηδῶν ἐπὶ τὰ ὄρη  
 διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνοὺς.  
 ὅμοιός ἐστιν ἀδελφιδός μου τῇ δορκάδι  
 ἢ νεβρῶ ἐλάφων ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθήλ.  
 ecco egli viene saltando sui monti,  
 balzando sui colli.  
 Simile è il mio diletto alla gazzella  
 o a un cucciolo di cervo sui monti di Baithel.

Dai versetti del *Cantico* Niceta ha dunque colto, letteralmente, la «gazzella che balza» (δορκὰς διαλλομένη). Il rapporto diretto con l'espressione

<sup>48</sup> Anche Menelao (XII 43) impugna dunque un'ἀσπίδα πάντοσ' εἴσην. Nel caso di Sarpedone (XII 294) si ripete persino la stessa espressione ἀσπίδα μὲν πρόσθ' ἔσχετο πάντοσ' εἴσην. Nell'*Odissea* l'immagine ritorna quindi in due celeberrimi episodi: in VI 130-133 Odisseo si presenta a Nausicaa e alle sue compagne sulla spiaggia «come un leone nutrito sui monti che nella sua forza confida [...] e si scaglia tra buoi o tra pecore, o dietro le cerve selvatiche», e in IX 293 Polifemo si avventa su due compagni di Odisseo e li divora «come un leone nutrito sui monti, che niente lascia, interiora, carne, ossa e midollo».

omerica è dato quindi dai «monti» su cui salta la gazzella. In particolare noteremo il diretto parallelismo tra l'epiteto esornativo biblico «che sta sui monti di Baithel», e l'epiteto omerico «nutrito sui monti». Non dimentichiamo d'altra parte, come sottolinea a più riprese Niceta, che Costantino sta su un'altura (γῆλοφος), e che per combattere con Eustrazio deve «scendere» (ὑποκαταβῆναι). Tutto ciò testimonia quanto stratificati e complessi possano essere i processi intertestuali innescati da Niceta.

E tuttavia, nei termini che si sono descritti, noi abbiamo finora spiegato solo le forme e le basi testuali che hanno permesso la confluenza tra le due immagini, ma non ancora il suo significato. Innanzitutto non dovremo mai dimenticare che nel duello tra Costantino ed Eustrazio, il primo, nonostante la combattività e la sfrontatezza mostrate, avrà la peggio. Questo però non vuol dire che Niceta, dovendola adattare al perdente Costantino, abbia inteso trasformare di necessità l'immagine dell'invincibile leone omerico in un'indifesa gazzella. Tutt'altro: a dispetto infatti di quanto saremmo portati a credere secondo la nostra sensibilità moderna, per gli antichi, e soprattutto per l'esegesi cristiana, la gazzella e il cerbiatto non sono l'immagine di animali timidi, pacifici e indifesi. Secondo una diffusissima nozione naturalistica, che ha alimentato al solito una simbologia estremamente feconda nella letteratura esegetica, il cerbiatto è al contrario il più bellicoso, efficace e quindi temuto nemico del serpente. Il tema, che ha ricadute ermeneutiche facilmente prevedibili – Cristo, il cerbiatto, annienta il Demonio, il serpente – è carissimo ad una moltitudine di autori patristici e medievali, e riconoscibile in svariate testimonianze letterarie, teologiche, esegetiche, liturgiche, archeologiche e via dicendo. Henry-Charles Puech, in occasione della scoperta di un mosaico nel battistero dell'henchir di Messaouda che raffigura due cervi ai lati di un albero, ciascuno in lotta con un serpente, ha dedicato all'argomento uno studio esemplare,<sup>49</sup> ricostruendo la genesi e lo sviluppo di questo *topos* figurativo ed esegetico, di volta in volta variato o arricchito dai singoli autori.

Ora questo particolare sviluppo esegetico sembrerebbe del tutto estraneo al passo di Niceta, se non fosse che tutta la tradizione patristica, com'era inevitabile, lo applicò concordemente proprio al versetto del *Cantico* citato, così da affermare senza eccezione la terribile combattività della gazzella e del cerbiatto. Gregorio di Nissa, richiamando passi salmici

<sup>49</sup> H.-Ch. Puech, *Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'henchir Messaouda*, «Cahiers Archéologiques» 4, 1949, pp. 17-60 (= *Sul manicheismo ed altri saggi* [1979], tr. it. Torino 1995, pp. 403-451). Sulla traccia di questo fondamentale lavoro, con riferimento specifico a Basilio, si è messo M. Girardi, *Il cervo in lotta col serpente. Esegesi e simbolica antiariana nell'«Omelia sul Salmo 28» di Basilio di Cesarea*, «Annali di storia dell'esegesi» 4, 1987, pp. 67-85.

(*Sal* 90, 13) ed evangelici (*Lc* 10, 19), ci dice addirittura che il cerbiatto – cioè Cristo – è in grado di mettere in fuga e di calpestare «il leone e il drago [...] il serpente e lo scorpione» (*Hom. in Ct* 142, 17-18 Lang.). In questo senso nell'immagine della «gazzella nutrita sui monti» – frutto del recupero del *Cantico* con l'intermediazione di Omero – Niceta alla ferocia del leone omerico non ha unito soltanto l'agilità del balzo, ma anche l'inesorabile efficacia della gazzella cristiana: si tratta dunque di un'immagine che amplifica, non attenua, la violenza dell'attacco di Costantino.

A questo punto rimane però ancora da chiarire un particolare essenziale. Nel *Cantico* il Diletto – simile a una gazzella o a un cucciolo di cervo – «salta sui monti» e «balza sui colli»: la gazzella di Niceta, invece, «balza tra i cespugli». Chi ha seguito fin qui il fitto sviluppo dell'immagine, dovrà attendersi che anche in questo caso Niceta ricorra a un incrocio intertestuale. In effetti il completamento dell'immagine ritorna all'*Iliade*, e in particolare al più celebre duello dell'epica greca, quello tra Achille ed Ettore (*Il.* XXII 189-192):

ὡς δ' ὅτε νεβρὸν ὄρεσφι κύων ἐλάφοιο δῖηται  
 ὄρσας ἐξ εὐνῆς διὰ τ' ἄγκεα καὶ διὰ βήσσας·  
 τὸν δ' εἰ πέρ τε λάθῃσι καταπτήξας ὑπὸ θάμνω,  
 ἀλλὰ τ' ἀνιχνεύων θέει ἔμπεδον ὄφρα κεν εὕρη.

Tornano in questi versi tutti gli elementi che garantiscono continuità e variazione alle immagini fin qui osservate. Ci sono i «monti» (ὄρεσφι), c'è il «cucciolo di cervo» (νεβρὸν ἐλάφοιο), c'è soprattutto il «cespuglio» (ὑπὸ θάμνω). La «gazzella» di Niceta che «balza tra i cespugli» è dunque il frutto dell'unione tra il Diletto del *Cantico*, che «è come una gazzella o un cucciolo di cervo che salta sui monti e balza sui colli» e il «cucciolo di cervo» omerico che fugge «tra i monti» e si nasconde «tra i cespugli». In più, come il leone omerico, è «nutrita sui monti». Ce n'è abbastanza per suscitare un vero e proprio senso di stordimento, anche perché, se volessimo applicarci a riconoscere tutte le relazioni testuali tra i vari passi, troveremmo una continua e a dir poco cervellotica compenetrazione.<sup>50</sup> D'altra parte, con il ricorso al duello tra Achille ed Ettore, il più celebre, il più adatto ad alimentare l'ambientazione epica del combattimento tra Costantino ed Eustrazio, Niceta ha anche garantito alla sequela di immagini precedenti il giusto e profetico esito. Perché l'armeno, che è agile e pugnace come la «gazzella» cristiana «che balza», forte e spavaldo come il leone omerico «nutrito sui monti», è però destinato alla sconfitta come il

<sup>50</sup> Si notino almeno il parallelismo tra il biblico νεβρῶ ἐλάφωv e l'omerico νεβρὸν ἐλάφοιο, e la persistente presenza in tutti i passi dei «monti» che sottolineano l'altura da cui scende Costantino.

cucciolo di cervo che si nasconde sotto «il cespuglio». Il suo modello non è il Menelao vincente su Euforbo, né il Cristo trionfante sul serpente diabolico: i suoi modelli sono Ettore sconfitto nel duello finale, e Tifeo punito per la sua tracotanza. Il gioco delle immagini e delle citazioni ha raggiunto dunque il suo enigmatico ed oracolare obiettivo.

Al termine di questa esplorazione della memoria letteraria dell'autore, l'immagine di Niceta è più chiara, e non solo nella sua genesi e nel debito con le varie matrici, ma anche nel significato allusivo che proietta sull'assalto di Costantino e sulla sua superbia punita. Nel seguito, infatti, Niceta descrive con cura lo svolgimento del duello: Costantino, come una furia, continua a colpire Eustrazio, che si ripara dietro lo scudo. Eustrazio sembra impotente, e non sferra alcun colpo, «come se un Telchino gli bloccasse la destra». Poi, d'un tratto, sferra una stoccata formidabile che spezza in due lo scudo del superbo Costantino. L'armeno, vistosi senza riparo, fugge a gambe levate, e riguadagna l'altura da dove era venuto. Il senso fondamentale che guida l'intero episodio è quindi in linea con un tema molto caro a Niceta: la punizione della superbia, la frustrazione della sfrontatezza. Niceta stigmatizza sempre l'infrazione: il cetaceo che invade confini non suoi, la coda che pretende di guidare l'intero serpente, Tifeo che si ribella agli dèi, Costantino che fa mostra della sua forza ed insulta l'imperatore. L'immaginario dello scrittore, sorretto in questo da una fede senza indugio e senza compromesso, riconosce sempre negli eventi l'ineluttabile presenza di Dio, che alla fine, in qualche modo, anche nel più inatteso, fiacca la tracotanza del trasgressore e ripristina la sua legge provvidenziale.

Nella *Vita di Mosè* (II 280), Gregorio di Nissa si sofferma sull'episodio della ribellione di Core, Datan e Abiram, che pretesero, senza alcun diritto, la dignità sacerdotale, e furono seguiti da altri duecentocinquanta ribelli. «Poiché si sentirono superiori ai morsi velenosi, per la fede in colui che fu innalzato sul legno», dice Gregorio, subirono «la malattia dell'orgoglio». Dio punì questo atto di ὑβρις; secondo il testo dei LXX la terra si aprì e inghiottì Datan, Core e Abiral con le loro famiglie.<sup>51</sup> Quindi «un fuoco venne dal Signore e inghiottì i duecentocinquanta uomini»: πῦρ ἐξ-ἦλθεν παρὰ κυρίου καὶ κατέφαγεν τοὺς πενήκοντα καὶ διακοσίους ἀνδρας (*Num* 16, 35). Gregorio rilesse così questo evento: «quelli di tale gruppo che erano rimasti sulla terra, sono bruciati dai fulmini [κεραυνοῖς κατεπρήσθη]». E continua: «per cui io credo che con questo racconto la parola divina c'insegni che il termine, cui conduce l'innalzarsi per orgo-

<sup>51</sup> Niceta cita esplicitamente questo episodio nelle orazioni VII (p. 58, 29 v. D.) e XVIII (p. 187, 26 ss. v. D.).

glio, è la discesa sotterra [ἡ εἰς ὑπόγειον κάθοδος]». <sup>52</sup> Il che, ripensando al *καταιβάτης πρηστήρ* di Niceta e al «fulmine che spira fiamma» di Tifeo, lascia supporre che il nostro storico avesse ben presenti le parole del Niseno quando descrisse la sfacciata insolenza di Costantino e la sua sconfitta.

Al termine di questo viaggio nel bestiario di Niceta possiamo tentare qualche breve riflessione conclusiva. Fin da principio la scelta del tema è stata sorretta dall'obiettivo di rendere conto, sulla traccia di una linea guida, della complessità del processo compositivo di Niceta, della sua costante attitudine all'allusione e alla dissimulazione, del significato spesso premonitore delle sue immagini, che, raccogliendo stimoli figurali dall'intero contesto della fonte, proiettano sui personaggi o sulle vicende storiche narrate l'esito di alcune implicite ripercussioni esegetiche.

Ora l'importanza di questo processo compositivo non si esaurisce nell'aspetto meramente retorico del fenomeno, a meno di non intendere per retorica, nel suo significato più alto e consapevole, lo strumento del controllo della parola come chiave interpretativa della realtà e mezzo di rappresentazione della storia. L'opera di Niceta – è indubitabile – mostra ad ogni piè sospinto uno sfrenato autocompiacimento. Ma la parola non è mai puro mezzo estetico. L'enigma – cioè quel composito e sfuggente reticolo di silenzi ed allusioni che avvolge le sue immagini – si pone non già solo come espediente stilistico per lo sfoggio di una forbita ed eruditissima cultura, ma anche e soprattutto come depositario di una verità che va nascosta e lasciata a un disvelamento progressivo che ne preservi l'intima solennità.

È un'idea palesemente aristocratica della conoscenza. La comprensione della storia non è cosa da consegnarsi a una parola che non sia in grado di riprodurre le difficili, incostanti, quasi insondabili movenze. In questo senso Niceta rifiuta la superficialità della parola, intesa come lettura e rappresentazione di *superficie*, omissione o peggio svilimento della *profondità* della storia. Niceta parte dal presupposto che l'uomo è un complesso agglomerato di contraddizioni, e che la storia dell'uomo ne riflette l'intrico. Visse del resto a stretto contatto con il potere, quanto bastò per coglierne le ipocrisie e le dissimulazioni, e per ritenerlo la più alta espressione della doppiezza. Ma soprattutto fece in prima persona l'esperienza dell'imprevedibile incertezza della sorte, e travolto dall'invasore vide perduti tutti i suoi beni, devastata una capitale e caduto un impero. Il concetto che Niceta ha della storia è dunque altissimo: ne ha inteso come uomo l'alterna

<sup>52</sup> Testo e traduzione da Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, a c. di M. Simonetti, Milano 1984, pp. 226-227.

instabilità, e come storico l'esigenza di una narrazione che sappia rappresentarla nelle sue ambiguità più sotterranee. In questo senso nel Coniata lo storico coincide con il retore. L'enigma è quindi funzione ideologica, non stilistica, della complessità della storia, e affonda le sue radici in una convinzione già classica e quindi poi eminentemente cristiana della realtà, intesa come struttura complessa di relazioni e di rapporti che si esprimono in forma enigmatica e simbolica. L'interprete accede alla comprensione della realtà se sa leggerne i codici, se sa riconoscere le vie segrete della rappresentazione.

C'è poi un aspetto che nella lettura della *Narrazione cronologica* non dovremmo mai sottovalutare: Niceta è un teologo – autore come è noto di una *Panoplia dogmatica* – e la teologia si pone istituzionalmente come strumento per la comprensione e la rappresentazione del significato nascosto della realtà.<sup>53</sup> È la parola, cioè la fase espressiva dell'indagine su Dio, è inevitabilmente costretta a servirsi di tutti gli espedienti disponibili per la rappresentazione dell'insondabile rapporto tra Dio e la realtà creata, fino a spingersi al paradosso apofatico o alla completa afasia.

Il concetto stesso di Rivelazione implica un discoprimimento progressivo dell'economia divina che conosce fasi successive, e non pochi silenzi. Per il cristiano, la via della comprensione prevede forme intermedie e processi iniziatici. L'enigma, l'allusione, l'allegoria sono allora funzioni necessarie di una parola che voglia indagare ed esprimere gli sviluppi progressivi della rivelazione, intesa come storia del rapporto tra l'uomo e Dio. In questo senso possiamo davvero dire che lo storico e teologo Niceta coltiva con devozione quasi sacrale la pratica della retorica. D'altra parte il retore cristiano è abituato a contemplare nel "Libro" e nel "Logos" gli strumenti divini della rivelazione. E l'esegesi della "Scrittura", a cui tante volte ci siamo richiamati per comprendere il testo di Niceta, guida del pari il retore e lo storico a prevedere l'"altro significato" (ἀλληγορία) della realtà, e il simbolo sotto cui si cela. La parola, e soprattutto la parola scritta, è la chiave per rappresentarla e per penetrarne i segreti.

Domina qui l'idea tutta cristiana della storia del mondo "scritta in un Libro", nel Libro che verrà aperto e letto nel giudizio. E «la storia», dice Niceta nel prologo «in *altro* modo e con *altra* parola si potrà chiamare *Libro dei viventi*, e l'opera storica [cioè la dimensione materiale, scritta della storia: τὰ γραφόμενα] tromba squillante che fa risorgere come dal sepol-

<sup>53</sup> In questo senso Niceta potrebbe essere osservato e descritto secondo molte delle illuminanti intuizioni che S. Averincev ha sviluppato nel suo *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina* [1977], tr. it. Bologna 1988, in particolare nei capitoli IV (*Segno, insegna, simbolo*), e V (*Il mondo come enigma e soluzione*).

cro uomini morti da tempo e li pone sotto lo sguardo di chi voglia vederli» (*prooem.* 1). La sacralizzazione della parola trascina con sé la sacralizzazione dell'opera storica. Era già chiarissimo nell'immagine della serpe e degli incantatori, dove il culto della retorica alimentava addirittura il proprio elogio, esaltando la propria potenza ammaliatrice con l'immagine stessa dell'incantesimo.

Non è difficile percepire lo scrupolo di Niceta: dimostrare la forza incantatrice della parola con una parola che si propone di incantare. E così il retore, esaltandone la suprema malia, definisce lo statuto sociale e culturale della retorica, e ne riconosce addirittura la sacralità. Guaritrice dell'anima e del corpo – dalle Sirene omeriche ai *Salmi* – fa leva su un'autorità sovranaturale. Fustigatrice dei peccati e dei peccatori, svela le inadempienze della politica e si costituisce come lo strumento inalienabile del giudizio e della posterità della storia. L'allusività dello stile di Niceta è dunque un riflesso di questo ruolo: perché da sempre il responso procede per immagine e per enigma. In questo senso la poetica dell'enigma si pone in Niceta all'incrocio tra retorica, storia e teologia.

Rimane infine da riflettere su un altro particolare aspetto: perché tutto questo spazio al mondo degli animali? Perché l'animale è una delle più efficaci forme simboliche per “svelare” l'uomo, per rappresentarlo “in un altro modo”, che sappia cogliere, con la sintesi dell'allusione, la sua verace identità. Certo, per spiegare meglio questa dinamica sarebbe necessario recuperare tutta la grande riflessione che da sempre i cristiani hanno sviluppato sul mondo degli animali come specchio del mondo degli uomini. Ma basterà qui solo ricordare – tanto per ribadire ancora una volta che l'intera dimensione figurativa di Niceta non risponde solamente ad esigenze letterarie – che questo luogo comune dell'universo figurale cristiano ha fondamenti e motivi assolutamente teologici. Perché l'uomo e l'animale sono del pari creature di Dio. Senonché l'animale, irrazionale, è stato sottoposto al controllo del razionale uomo, che ha ottenuto una sovranità antropocentrica sancita fin dalla *Genesi* con la prerogativa di attribuire il nome: il che segna più che simbolicamente la sua potestà. Da questa generica ma irrevocabile premessa scaturiscono diverse forme di rappresentazione del rapporto uomo-animale, sia che l'uno debba farsi guidare dalle virtù dell'altro, sia che l'altro riproduca per monito i vizi dell'uno, perché questi osservi e si redima.<sup>54</sup>

In Niceta, però, anche questa pratica si alimenta di enigmaticità e di sarcasmo. Lo specchio dell'animale è sempre deformante, nel senso che l'uo-

<sup>54</sup> Emblematico per questi tipi di letture è il V dei *Discorsi sulla Provvidenza* di Teodoro di Cirro.

mo vi intravede le proprie deformazioni. La forza del simbolo e il recupero allusivo di ogni metafora più o meno sottintesa rappresentano, nell'impronta teologica della narrazione di Niceta, il fallimento dell'uomo dinanzi al progetto provvidenzialistico di Dio. Quella potestà ch'egli dovrebbe vantare sull'animale, quella responsabilità che la teologia bizantina gli riconosce – pensiamo alla grandiosa “liturgia cosmica” di Massimo il Confessore – perché si faccia guida e sintesi della creazione nel ritorno a Dio dopo la caduta, sono completamente svilite e ridicolizzate dinanzi ad un uomo che semmai è guida dell'animale solo nel vizio. Perché la bestia è pressoché sempre immagine di un peccato, quasi mai di una virtù. Niente di nuovo rispetto ai Padri, si direbbe: anche lì l'animale è spesso soltanto l'additamento e il monito di un errore. Quello che distingue però le pagine di Niceta è che manca del tutto l'intento parenetico dei Padri, e per così dire, quell'auspicio, quell'inevitabile attesa di un pentimento, di una correzione che risani la colpa. In Niceta gli animali non servono più per stimolare il ravvedimento: rappresentano solo la realtà della colpa, e non ammettono, dietro quel ghigno sarcastico che si compiace di occultare l'immagine nella sua implicita simbologia, alcuna possibilità di riscatto. Anche così funziona l'enigma: togliendo ogni replica. Una volta intesa l'allusione, non rimane che il peccato, e il ciclico e divertito disincanto di chi lo contempla (o lo subisce).

Luciano Bossina



## Basil I and the Jews: two poems of the ninth century\*

Almost all Byzantine historical sources attached great importance to the conversion of Jews to Christianity undertaken by emperor Basil I during the first years of his reign (867-886), and described it as eminently successful. However, the information conveyed by these sources is for the most part unsatisfactory, and is influenced by an attitude which, apart from a few cases, is always very favorable to the Macedonian dynasty.<sup>1</sup> Moreover, this historical episode apparently left no significant traces in the contemporary literary production. For this reason, two texts, neglected until now, hold a particular value. They are two *Exhortations to the Jews* in tonic heptasyllables, preserved in the tenth-century codex Vaticanus Barb. gr. 310. The two poems are attributed to a Christopher, who held the office of *protasecretis*, head of the imperial chancery, at the court of Basil I.

All attempts to identify this poet have failed: he has been ignored by both his contemporaries and modern scholarship. In his edition of the

\* This article is a revised and expanded version of the paper «Basil I and the Jews: a Laudatory Poem of the Ninth Century» read at the 22nd Byzantine Studies Conference (University of North Carolina at Chapel Hill, Oct. 25-28, 1996; cp. *Twenty-Second Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1996, 57) and at the Queen's University of Belfast (Febr. 19, 1997). I wish to thank all those attending, whose questions and observations were very useful to improve this study. Sincere thanks also to Alexander Alexakis, Alan Cameron, Enrico V. Maltese and John McGuckin for their advice and encouragement.

<sup>1</sup> The historical account of the reign of Basil I is deeply influenced by the imperial propaganda (see below, n. 57). The alteration of episodes in the life of the emperor already appears in the funeral oration delivered by his son Leo VI soon after his death, and reaches its highest point in Basil's biography written by his grandson Constantine VII Porphyrogenitus (*Vita Basilii* = Theophanes continuatus, *Chron.* 5). This work was used as a source by almost all the subsequent historians (Genesius, Symeon Magister and Logothete, Scylitzes, Zonaras, Cedrenus). Patriarch Photius of Constantinople seems to have had a significant role in the shaping of such a tradition: see F. Ciccolella, «Three Anacreontic Poems Assigned to Photius», *Orientalia Christiana Periodica* 64, 1998 [hereafter: «Photius»], 321 ff.

poems of Christopher of Mytilene, Kurz rejected any identification of this poet with the author of the two anacreontics.<sup>2</sup> Christopher Protasecretis is mentioned by Émereau as author of a canon for Sunday τῆς Τυρινῆς<sup>3</sup> and is arbitrarily dated by Schreckenberg to the end of the tenth century.<sup>4</sup>

In this study I propose a new critical edition and translation of the two poems; I will also try to outline the cultural and historical context to which they belong, so that their significance as historical documents on Basil's persecution of the Jews may become evident.

Codex Barb. gr. 310 is an anthology of Byzantine anacreontic poems, copied in Constantinople during the second half of the tenth century. The manuscript is unfortunately incomplete. However, it can be inferred from the index, written in its first seven pages soon after its composition, that it originally included 160 poems divided into two separate sections. The first one contained eighty «Anacreontics» (Ἀνακρεόντεια), poems written according to the ancient prosody in the rhythms mostly used by Anacreon: catalectic ionic dimeters or hemiambs, of eight and seven syllables respectively. The second section, entitled «Other alphabetic poems by various poets» (Ἀλφαβητάρια ἕτερα διαφόρων ποιητῶν), consisted of eighty poems in tonic heptasyllables or octosyllables, mostly referring to members of the Macedonian dynasty.<sup>5</sup> Only five poems of the second section have been preserved: besides the two poems of Christopher, there are two compositions which may be assigned to patriarch Photius, and a fragment of an anonymous one.<sup>6</sup> All these texts are related to emperor Basil I. Most

<sup>2</sup> E. Kurz, *Die Gedichte des Christophoros Mytilenaios*, Leipzig 1903, XVIII.

<sup>3</sup> C. Émereau, «Hymnographi Byzantini», *Échos d'Orient* 22, 1923, 17. See also H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 [hereafter: *Kirche*], 605.

<sup>4</sup> H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (I-XI Jh.)*, I, Frankfurt am Main 1982 [hereafter: *Adv. Jud.*], 539.

<sup>5</sup> An exhaustive study of the content of the Barberini manuscript has been made by C. Gallavotti, «Note su testi e scrittori di codici greci», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n.s. 24, 1987 [hereafter: «Note»], 29-83, and C. Crimi, «Motivi e forme dell'anacreontea tardoantica e bizantina. Una lettura delle due parti del Barberinianus gr. 310», in *Atti del convegno internazionale «La poesia tardoantica e medievale» (Macerata 4-5 maggio 1998)*, 25-53 (forthcoming). For a paleographical analysis of the manuscript see M. L. Agati, «Su due manoscritti in *bouletée élancée*», *Byzantion* 54, 1984, 615-625; ead., «Postilla al Barberiniano gr. 310», *Byzantion* 55, 1985, 584-588; ead., «Lista provvisoria dei manoscritti copiati in minuscola *bouletée*», *Scriptorium* 43, 1988, 104-109; ead., *La minuscola 'bouletée'*, I, Città del Vaticano 1992, 202, 227.

<sup>6</sup> These three poems were published by Angelo Mai in *Spicilegium Romanum*, IX, Romae 1843, 739-743. Mai's edition was reprinted – and partially corrected – in PG 102, 577-584 (for the first poem, see also W. von Christ-M. Parankas, *Anthologia*

of the poems of the second section, as well as some of the first, fit into the ninth-century revival of the Anacreontic tradition, most probably favored by the Macedonian court as a tool for its propaganda.<sup>7</sup>

During the 16th century, when codex Barb. gr. 310 was already in its present condition, a copy of the Barberini anthology was made. This copy, codex Vat. Barb. gr. 490, written on Italian paper, is so faithful to its original that, apart from slight corrections, it does not offer any significant contribution to the *constitutio textus* of the poems. It is remarkable, though, that in this manuscript the poems of the second part of the anthology are written not in quatrains, but in couplets of tonic verses, the rhythm of which is almost equivalent to that of the political verse.<sup>8</sup> These poems were not included in two more recent copies of the Barb. gr. 310, codices Vallicelliani gr. 210, of the 17th century, written by Leo Allatius, and gr. 208, written by Raphael Vernazza in the 18th century.<sup>9</sup>

Christopher's poems were published in 1850 by Pietro Matranga, together with most of the poems of the Barberini anthology, on pages 667-670 of his *Anecdota Graeca*. Despite its evident errors, Matranga's edition was faithfully reprinted in volume 117 of the *Patrologia Graeca*, cols. 1179-1184. As far as I know, no further mention has been made of these texts.

The following abbreviations will be used in the critical apparatus: B = cod. Vat. Barb. gr. 310 (saec. X ex.); Ma. = *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi deprompta* edidit [...] P. Matranga, II, Romae 1850.

The errors of B due to iotacism<sup>10</sup> and the misprints of Matranga's edition are not mentioned in the apparatus.

*Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae 1871, 50). A new edition was published by myself in 1998 («Photius», 308-315).

<sup>7</sup> See the interesting observations by C. Crimi, «L'anacreontea a Bisanzio nei secoli XI e XII», in *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo. Atti della Prima Giornata di Studi Bizantini ... (Napoli, 14-15 febbraio 1992)*, a cura di R. Maisano, Napoli 1993, 139-142.

<sup>8</sup> On the relationship between couplets of hepta- or octosyllables and political verse see C. Gallavotti, «Note», 68 f.; F. Ciccolella, «Per un corpus della poesia anacreontica bizantina», in *Università degli Studi di Torino. Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica*, 1995 [hereafter: «Corpus»], 255 ff.; M. D. Lauxtermann, *The Spring of Rhythm. An Essay on the Political Verse and other Byzantine Metres*, Wien 1999 (Byzantina Vindobonensia 22) [hereafter: *Spring*], 45-54.

<sup>9</sup> For a detailed description of the content of the two Vallicelliani see E. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milano 1902, 234, 235.

<sup>10</sup> Orthographic peculiarities of codex B not included in the critical apparatus: 1.11 φραίνα, 32 μέλλων, 53 φραίναν, 55 βάλομεν, 59 ὄρυξας; 2. 18 προείπων, 28 ὠραιωτάτου, 36 χωροῦ, 41 ὑάκυνθος, 47 οἰκοδομήθη.

## Χριστοφόρου Πρωτασηκρήτου

μετὰ τὸ βαπτισθῆναι τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ παραινεῖς. Ἦχος α΄

«Ἀπόθου βλασφημίαν,  
ἀπόθου ἀπιστίαν,  
τὸ κάλυμμα ἀπόθου  
ψυχῆς, Ἰσραηλίτα.

5 Βαθέων μυστηρίων  
πραγμάτων ἀποκρύφων  
παιδεύου τὰς ἐκβάσεις  
ἃς εἶπον οἱ προφῆται.

Γενοῦ Ἰσραηλίτης  
10 πράξει καὶ θεωρία  
μετάρσιος τὴν φρένα  
ὡς Ἰακώβ ὁ πάλαι.

Διδάχθητι προθύμως  
τὴν γνώσιν τῆς Τριάδος,  
15 μύθητι τὴν θείαν  
Χριστοῦ οἰκονομίαν.

Ἐν πρώτοις πρώτον λόγον  
ἐξεῖπεν ὁ γεννήσας·  
“ποιήσωμεν ὁμοίαν  
20 Ἀδὰμ ἐμὴν εἰκόνα”.

Ζωῆς τελεωτέρας  
τῆς ἐν Χριστῷ προβλέπων  
Ἐνώς ἐπικαλεῖσθαι  
ἤλπισεν τὸν Σωτῆρα.

3-4 2 Cor. 3. 15 ἀλλ' ἕως σήμερον [...] κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται  
7-8 Rom. Mel. *Hymn.* 5. 2. 2 προφητεύει τὰς ἐκβάσεις αὐτῶν; cf. Act. 3. 18 10  
Didym. *In Gen.* 156. 17 (SC 244, 34) καὶ πράξει καὶ θεωρία ζῶν 14 Orig. *Fragm.*  
*sel. in Ps.* 38 (PG 12, 1389 A) πέρας ἐστὶ τῆς λογικῆς φύσεως ἢ γνώσιν τῆς ἁγίας  
Τριάδος; al. 16 [Jo. Chrys.] *Serm. in Ascens.* 4 (PG 52, 799) φαιδρὰ [...] εορτὴ  
τῆς Χριστοῦ οἰκονομίας 19-20 Gen. 1. 26 καὶ εἶπεν ὁ Θεός, ποιήσωμεν ἄνθρω-  
πον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν 21-22 cf. Rom. 6. 23 ζωὴ αἰώνιος  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν 23-24 Gen. 4. 26 Ἐνώς [...] ἤλπισεν ἐπικαλεῖ-  
σθαι τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ Θεοῦ

Inscr. Χριστοφόρου πρωτασηκρήτου in marg. fol. 120<sup>r</sup> B μετὰ τὸ βαπτισθῆναι  
τοὺς supplēvi e cod. Barb. gr 490 necnon vetere indice cod. B ἐξ Ἰσραὴλ B: ἐξ  
Ἰσραηλίτας index cod. B, εἰς Ἰσραὴλ Ma. 12 ὡς ὁ Ἰακώβ Ma. 17 λό- evan. B,  
suppl. Ma.

- 25 Ἡ δρὺς τοῦ Πατριάρχου  
 τρανούτω σου τὴν πίστιν,  
 Τριάδα παναγίαν  
 φιλοξενούσα πρώην.  
 Θεὸν παλαίει πάλαι  
 30 ἐν σχήματι ἀνθρώπου  
 ὁ Ἰακώβ ὁ μέγας  
 τὸ μέλλον ἐκμανθάνων.  
 Ἴδοῦ σοι παραγγέλλει  
 Μωσῆς ὁ νομοθέτης  
 35 ἀκούειν νομοθέτου  
 τοῦ μέλλοντος γεννᾶσθαι.  
 Κατῆλθεν ἐπὶ πόκον  
 τοῦ Γεδεὼν ἡ δρόσος  
 τὸν τόκον ζωγραφοῦσα  
 40 τῆς μόνης Θεοτόκου.  
 Λεγέτω Ἡσαίας  
 πῶς τίκτει ἡ παρθένος  
 φυγοῦσα τὰς ὠδίνας  
 καὶ πόνους τῶν μητέρων.  
 45 Μὴ ἔχων κάλλος ὄφθη  
 ὁ Κύριος τῆς δόξης·  
 “διὰ τὰς ἀνομίας  
 ἐσφάγην τοῦ λαοῦ μου”.  
 Νικᾷ μακροθυμία

25-28 cf. Gen. 18. 1-3 29-30 Gen. 32. 24 ὑπελείφθη δὲ Ἰακώβ μόνος· καὶ ἐπάλαϊ-  
 εν ἄνθρωπος μετ’ αὐτοῦ 31-32 [Jo. Damasc.] *Hom. in ann. B. V. Mar.* 5 (PG 96,  
 649) ὁ μέγας ἐν πατριάρχεις Ἰακώβ; Jo. Chrys. *In cap. 48 Gen. hom.* 66. 3 (PG 54,  
 569) ὁ μὲν Ἰακώβ προορῶν τὰ μέλλοντα 34 Jo. Damasc. *Or. de imag. tres* 3. 4 (PG  
 94, 1321 A) εἶπεν ὁ Θεὸς διὰ Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου; al. 37-38 Jud. 6. 37-40;  
 cf. Ps. 71(72). 6 καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον 39-40 Rom. Mel. *Hymn.* 13. 3. 4  
 προσκυνουμέν σου τὸν τόκον τῆς εὐλογημένης Θεοτόκου 41-42 Is. 7. 14 ἰδοῦ ἡ  
 παρθένος [...] τέξεται υἱόν; cf. Mt. 1. 23; Lc. 1. 31 43-44 Job 2. 9 ἐμῆς κοιλίας  
 ὠδίνες καὶ πόννοι 45 Is. 53. 2 εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὔτε κάλλος  
 46 Num. 24. 11 Κύριος τῆς δόξης; al. 47-48 Is. 53. 5 αὐτὸς [...] μεμαλάκισται διὰ  
 τὰς ἀνομίας ἡμῶν 49 cf. Rom. 9. 22 ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκευὴ ὀργῆς

- 50 τὴν ὕβριν τῶν βλασφημῶν,  
τὸν νῶτον μαστιγοῦται,  
ἐμπτύεται τὴν ὄψιν.  
Ξενίζει πᾶσαν φρένα  
Ἰερεμίας λέγων·
- 55 “δεῦτε βάλωμεν ξύλον  
εἰς τοῦ ἀμνοῦ τὸν ἄρτον”.  
Ὁ μέγας προσφωνεῖται  
Δαβὶδ ὁ Θεοπάτωρ  
πῶς ἄρυσας τὰς χεῖρας
- 60 καὶ πόδας τοῦ Δεσπότου,  
Πῶς ἔδωκας ὡς πόμα  
χολὴν τε καὶ τὸ ὄξος  
“καὶ κλῆρον τοὺς χιτῶνας  
ἐμέρισαν τοῦ Κτίστου”.
- 65 Ῥαγέντος δὲ τοῦ Ἰαίδου  
ἀνέστη ὡς ἐξ ὕπνου,  
ἀνέβη τε πρὸς θρόνον  
Πατρὸς ἐν τοῖς ὑψίστοις.  
Σὺ οὖν, Ἰσραηλίτα,
- 70 μηκέτι ἀπιστήσης,  
σπεῦσον τοῦ βαπτισθῆναι,  
Χριστὸς γὰρ ἐπεφάνη.  
Τὸ πάλαι δεδομένον  
πεπλήρωται σημεῖον·

50-52 cf. [Jo. Chrys.] *Hom. in trid. res.* (PG 50, 821) ὁ Κύριος ἡμῶν [...] οὐκ ἐμιμήσατο τὴν κακίαν τῶν βλασφημῶν Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ τὸν νῶτον αὐτοῦ ἐδίδου εἰς μάστιγας [...] καὶ οὐκ ἀπέτρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυμάτων (= Is. 50. 6) 55-56 Jer. 11. 19 δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ 58 [Eriph.] *Hom. 2 in Sab. magn.* (PG 43, 453 A) Δαβὶδ ὁ Θεοπάτωρ; al. 59-60 Ps. 21(22). 16 ἄρυσαν χεῖράς μου καὶ πόδας 61-62 Ps. 68(69). 21 καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος; cf. Mt. 27. 34, 48; al. 63-64 Ps. 21(22). 18 διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον; cf. Mt. 27. 35; al. 67-68 Rom. Mel. *Hymn.* 13. 17. 4 σύνθρονον Πατρὸς ἐν τοῖς ὑψίστοις; cf. Ps. 109(110). 1, Is. 66. 1 71 Greg. Naz. *Or.* 40. 29 (PG 36, 400 C) καὶ σὺ κελεύεις ἐπισπεύδειν τὸ βάπτισμα 74 [Jo. Chrys.] *Serm. de pseudopr.* 9 (PG 59, 563) τὰ προειρημένα σημεία ἐπληρώθησαν

64 ἐμέρισαν B: -σας Ma. 70 μηκέτι B: μνήσθητι Ma.

- 75 ἑξέλιπεν γὰρ ἄρχων  
εἰς τέλος τοῦ λαοῦ μου".  
Ἐπέδειξεν προφήτης  
ὁ Δανιήλ τὸν χρόνον,  
εἰπὼν τὰς ἐβδομάδας  
80 ἐβδομήκοντα πάσας.  
«Φωτίζομαι, γεοῦχε,  
τὸ βάπτισμα λαμβάνω,  
μαθὼν ἅπερ ἠγνόουν  
μυστήρια τοῦ νόμου.  
85 Χοροὶ τῶν προφητῶν με  
προσδέξασθε γνησίως·  
ὑμῶν γὰρ ὑπακούσας  
ἐνδύομαι τὴν χάριν».  
«Ψυχὰς κεκαθαρμένας  
90 προσάγω σοι, Σωτῆρ μου»  
Βασίλειος ὁ ἄναξ  
βοᾷ νῦν τῷ Σωτῆρι.  
«Ὡς τὴν θυσίαν πάλαι  
τοῦ Ἀβραάμ ἐδέξω,  
95 κάμου δέξαι τὸ δῶρον  
τῆς νεολέκτου ποιίμνης.  
Σοὶ γὰρ ἐπανεθέμην  
καὶ τέκνα καὶ συζύγους  
αὐτὴν τὴν βασιλείαν  
100 καὶ ὅλην τὴν ζωὴν μου».

75-76 Gen. 49. 10 οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰούδα [...] ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ; cf. [Anast. Sin.] *Adv. Jud. disp.* (PG 89, 1220 C) καὶ ἐξέλιπεν ἄρχων ἐξ Ἰούδα 79-80 Dan. 9. 24 ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες συνετημήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου 81 cf. [Jo. Chrys.] *In illud: simile est regnum* (PG 59, 584) ἐὰν πιστεύσω, φωτίζομαι τὴν ψυχὴν 85 1 Reg. 10. 10 ἰδοὺ χορὸς προφητῶν 88 Rom. Mel. *Hymn.* 28. 5. 12-13 στολὴν τοῦτον ἐνδύσατε τῆς χάριτος 89 Eus. *Praep. ev.* 3. 10. 18. 2 ψυχὰς κεκαθαρμένας ἐπινοουμένη; cf. eiusd. *Demonstr. ev.* 1. 7. 23. 5; al.

75 ἐξέλιπεν Ma.: -λειπεν B 81 γεοῦχε B: γενοῦχε Ma. 85 χοροὶ (χω-) B: χωρὸς Ma. 86 προσδέξασθαι B, corr. Ma. 97 σὺ B, corr. Ma. 98 καὶ συζύγους Gallavotti («Note», 68 adn. 19): καὶ συζύγω B, σὺν συζύγω Ma.

Τοῦ αὐτοῦ

εἰς τοὺς αὐτοὺς Ἰσραηλίτας παραίνεσις. Ἦχος α΄

- Διδάχθητι τῶν θείων  
 λογίων τὰς ἐμφάσεις,  
 τῶν προφητῶν τὰς ῥήσεις  
 σωματικῶς μὴ νόη.
- 5 Μὴ νόμιζε τὴν πόλιν  
 Σιών οἰκοδομείσθαι  
 ἐκ λίθων φαινομένων  
 ἐντίμων ἐν τῷ κόσμῳ.
- Μηδὲ τοῦτο ἐκδέχου  
 10 ὀφθαλμοῖς τοῖς σαρκίνοις  
 [...]  
 θεάσασθαι ἐν βίῳ.  
 Ὁ λόγος τοῦ προφήτου  
 πεπλήρωται προδήλως,  
 15 καὶ Σιών ἐδομήθη  
 ἐκ λίθων ἀσυγκρίτων.
- Σιών τὴν ἐκκλησίαν  
 προεῖπον οἱ προφῆται  
 τὴν πόλιν τὴν μεγάλην  
 20 τοῦ πάντων βασιλέως.
- Ἔντιμος ταύτῃ λίθος  
 θεμέλιος ἐτέθη  
 Χριστός, ὥσπερ προεῖπεν  
 τῶν προφητῶν ἡ δόξα.

5-7 cf. Eus. *Ecl. proph.* 2. 2 (PG 22, 1093 B) οὐ χρή [...] κατὰ τὰς Ἰουδαίων χαμαι-  
 πετεῖς ὑπολήψεις τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν ὁμοίαν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἠγεῖσθαι  
 ἐπὶ τὸ Σιών ὄρος σωματικὸν συστησομένην 9-12 cf. Jo. Chrys. *In cap. 17 Gen.*  
*hom.* 39. 2 (PG 53, 362) μηδὲ νομίσης ὀφθαλμοῖς σαρκὸς ὄρασθαι τὴν θείαν ἐ-  
 κείνην καὶ ἄφθαρτον δύναμιν 21-22 Is. 28. 16 ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια  
 Σιών λίθον πολυτελεῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον; Tob. 13. 15 οἰκοδομηθή-  
 σεται [...] λίθῳ ἐντίμῳ τὰ τεῖχη σου; 1 Petr. 2. 6 ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον [...] ἔντιμον; al.

Inscr. Χριστοφόρου ἁσηκρίτου in marg. fol. 112<sup>v</sup> B 4 νόη (-η) B: νόει Ma.  
 11 secundus aut tertius versus strophae desse videtur; τὴν θείαν βασιλείαν conie-  
 cerim, cf. Jo. Chrys. *In cap. 17 Gen. hom.* 39. 2 et Phot. *anacr.* 1. 92 21 ἔντιμος  
 ταύτῃ λίθος scripsi: ἐν ταύτῃ λίθος ἔντιμος B



- 25 Ἐπὶ τῷ θεμελίῳ  
 Χριστοῦ τοῦ μαργαρίτου  
 τοὺς δώδεκα εὐρήσεις  
 ὠραιοτάτους λίθους.  
 Λίθους δώδεκα νόει
- 30 τοὺς θείους ἀποστόλους,  
 ἀστράπτοντας ἐν μέσῳ  
 Σιών τῆς ἐκκλησίας.  
 Τὸν σμάραγδόν μοι νόει  
 Πέτρον τὸν κορυφαῖον,
- 35 πρωτεύοντα ἐν μέσῳ  
 χοροῦ τῶν ἀποστόλων.  
 Τὸν ἄνθρακα λογίζου  
 Παῦλον τὸν θεηγόρον·  
 ἡμέρας καὶ νυκτὸς γὰρ
- 40 τὰς ἀστραπὰς ἐκπέμπει.  
 Ὑάκινθος δέ ἐστιν  
 ὁ μέγας Ἰωάννης  
 οὐράνια μυστήρια  
 βροντῶν τῇ ἐκκλησίᾳ.
- 45 Καὶ τοὺς λοιποὺς δὲ λίθους  
 τοὺς ἀποστόλους νόει  
 ἀφ' ὧν ὠκοδομήθη  
 Σιών ἡ θεία πόλις.

26 cf. Mt. 13. 46 27-30 cf. Aroc. 21. 14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐν αὐτοῖς ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου; 19 καὶ οἱ θεμέλιοι [...] παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι 32 Eus. *Demonstr. ev.* 6. 17. 4. 1 Σιών ἢ ἐκκλησία Χριστοῦ λεχθεῖη ἄν 33 cf. Ex. 28. 17; Ezech. 28. 13; Aroc. 21. 19 34 Jo. Chrys. *In inscr. Act.* 2. 4 (PG 51, 83) δεῖξω καὶ αὐτὸν τὸν Πέτρον, τοῦτον τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων 36 Rom. Mel. *Hymn.* 28. 2. 10 χοροὶ ἀποστόλων; al. 37 cf. Ex. 28. 18; Is. 54. 11; Ezech. 28. 13 40 Rom. Mel. *Hymn.* 43. 32. 4 ὡς ἀστραπὴν ἐκ χειλέων ἐξέπεμπον 41 cf. Aroc. 21. 20 42 Didym. *Comm. in Zach.* 5. 8 (SC 85, 970) καὶ ὁ μέγας Ἰωάννης, al. 43 Bas. Caes. *Liturg.* (PG 31, 1632 D) ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν 44 Bas. Caes. *Hom.* 16. 1 (PG 31, 472 A) Ἰωάννης ἐστὶν ὁ υἱὸς τῆς βροντῆς; cf. *Men. Rom.* I, 256-75 45-48 cf. 27-30 48 Heb. 12. 22 προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ

Christopher the *protasecretis*<sup>11</sup>

*Exhortation after the baptism of the Israelites.*<sup>12</sup> *First tone*

- 1-4 «Renounce your blasphemy, renounce your misbelief, take the veil away from your soul, o Israelite.
- 5-8 Be instructed in the fulfilment of the deep mysteries, of the concealed things, which the prophets announced.
- 9-12 Become an Israelite in your deeds and thoughts,<sup>13</sup> exalted in the mind like Jacob of old.
- 13-16 Be eager to learn the doctrine of Trinity, be initiated in Christ's divine plan of salvation.
- 17-20 First of all, a first word was spoken by the Creator: "Let us make Adam as my resembling image".<sup>14</sup>
- 21-24 Foreseeing a more perfect life, the one in Christ, Enos hoped to call on the name of the Savior.
- 25-28 May the oak of the Patriarch light up your faith, for it previously hosted the all-holy Trinity.<sup>15</sup>
- 29-32 Long ago, the great Jacob wrestled with God in human form, learning the future.

<sup>11</sup> Sophokles (*Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, s.v. πρωτοασηκρήτις) quotes three forms for this term: πρωτοασηκρήτις, πρωτασηκρήτις, and πρωτασηκρήτης, all equally attested by Byzantine texts. The main function of the prot(o)asecretis was to edit the imperial acts; see N. Oikonomides, *Les listes de présence byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, Paris 1972, 310 f.

<sup>12</sup> In the manuscript B, the title of the poem was evidently written on two pages; therefore its first words have been lost, together with the preceding sheets (see C. Galavotti, «Note», 55). The copyist of cod. Barb. gr. 490 supplemented the title through the index to B; Matranga, however, arbitrarily changed B's ἐξισραήλ (*sic*) into εἰς Ἰσραήλ. For οἱ ἐξ Ἰσραήλ as «the Israelites» cp. e.g. Rom. 9. 6.

<sup>13</sup> The exhortation probably refers to Rom. 2. 28-29 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, [...] ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, «for he is not a Jew, which is one outwardly [...] but he is a Jew, which is one inwardly».

<sup>14</sup> The passage Gen. 1. 26 was often quoted in the *Adversus Iudaeos* treatises, as it challenged the absolute monotheism of the Jews: the first person plural was interpreted by Christian exegetes as referring to the Trinity. Adam was also already considered as *typos Christi* in Rom. 5. 12-19. See A. Külzer, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig 1999 (Byzantinisches Archiv 18) [hereafter: *Disputationes*], 254.

<sup>15</sup> The three men who appeared to Abraham by the oak of Mambre were seen as a prefiguration of the Trinity. See the passages quoted by A. Külzer, *Disputationes*, 254.

- 33-36 Behold! Moses, the lawgiver, urges you to listen to the Lawgiver who will be born.
- 37-40 The dew fell on Gideon's fleece, representing the childbirth of the only Mother of God.
- 41-44 Let Isaiah<sup>16</sup> say how the virgin bears, escaping the throes and the labors of mothers.
- 45-48 The Lord of Glory appeared without his beauty: "I was slain because of my people's iniquities".
- 49-52 With his longsuffering He overcomes the insolence of the blasphemers: He is whipped on His back, is spat upon on His face.
- 53-56 Jeremiah astonishes every mind saying: "Come and let us put wood into the bread of the lamb".
- 57-60 Let the great David, God's ancestor, proclaim how you pierced your Lord's hands and feet,
- 61-64 how you gave Him both gall and vinegar to drink, «and they parted the Creator's garments by lots».
- 65-68 But, the hell having been rent, He rose as from sleep, and ascended to His Father's throne in the highest.
- 69-72 Thus you, o Israelite, do not disbelieve any longer: hasten to be baptized, for Christ revealed himself.
- 73-76 The sign given long ago has been fulfilled: "For finally the ruler failed from my people"<sup>17</sup>.
- 77-80 A prophet, Daniel, indicated the time, saying that it would be seventy weeks altogether».<sup>18</sup>
- 81-84 «I am enlightened, o sovereign, I accept baptism, since I have learned the mysteries of the law, which I ignored.
- 85-88 O choirs of the prophets, affectionately receive me, for, having heeded you, I clothe myself with the Grace».

<sup>16</sup> As in most anti-Jewish works, the argument on Christ's identity with the Messiah is developed through references to the Psalms and to the so-called Deuteroesaias (Is. 40-55). See H. Schreckenberg, *Adv. Iud.*, 62, 66, 69, and A. Külzer, *Disputationes*, 255 ff., 261 f.

<sup>17</sup> The last two lines of the strophe paraphrase Gen. 49. 10: «a ruler shall not fail from Judas [...] until there come the things stored up for him; and he is the expectation of nations». Cp. A. Külzer, *Disputationes*, p. 255.

<sup>18</sup> In this passage (Dan. 9. 24), quoted in almost all anti-Jewish apologetic works, the total number of years, 490, between the rebuilding of the Temple of Jerusalem and the coming of the Messiah was seen as confirming the identification of Jesus of Nazareth with the Messiah. See A. Külzer, *Disputationes*, p. 257.

- 89-92 «To You, o my Savior, I bring purified souls», Emperor Basil now shouts to the Savior.
- 93-96 «Just as, long ago, You accepted Abraham's sacrifice, receive also from me the gift of the newly-recruited flock.
- 97-100 For I entrusted to You both my offspring and also<sup>19</sup> the kingdom itself and all my life».

*Exhortation to the same Israelites. First tone*

- 1-4 Learn the meaning of the divine Scriptures, do not intend materially the sayings of the prophets.
- 5-8 Do not believe that the city of Sion is built of stones which appear to be valuable in the world.<sup>20</sup>
- 9-12 Nor do expect to see «the divine kingdom» with your bodily eyes, in your life.<sup>21</sup>
- 13-16 The word of the prophet has been clearly fulfilled, and Sion was built of incomparable stones.
- 17-20 The prophets called «Sion» the Church, the great city of the Ruler of all things.
- 21-24 A valuable foundation-stone was set for it:<sup>22</sup> Christ, as foretold by the divine power of the prophets.
- 25-28 On the foundation of Christ, the pearl, you will find the twelve most beautiful stones.

<sup>19</sup> The rare adverb συζύγως builds up the ending of a iambic trimeter in Gregory of Nazianzus' poem *De vita sua*, 567 (PG 37, 1068).

<sup>20</sup> «Sion» was interpreted as the «heavenly Jerusalem», from which the Messiah would come, and the symbol of the New Covenant: cp. Is. 59. 20, Rom. 11. 26, Heb. 12. 22, 1 Petr. 2. In the ninth-century Khludov Psalter (= cod. Mosqu. Mus. Hist. 129), fol. 79<sup>r</sup>, there is a representation of Mount Sion topped by a Christian church, a symbol of «the physical replacement of the Old Covenant with the New Covenant» (K. Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992 [hereafter: *Visual Polemics*], 52).

<sup>21</sup> The missing line in the third stanza, which appears incomplete also in its content, might be either the second (10) or the third one (11). Matranga set the lacuna after line 11 (=12 of this edition), but this seems unlikely to me, since after line 12 there appears the asterisk indicating the end of a strophe.

<sup>22</sup> Line 21 in B, ἐν ταύτῃ λίθος ἔντιμος, is an octosyllable, inconsistent with the metrical scheme of the rest of the poem. The mistake may have been caused by the confusion with the Scriptural passages the line refers to (quoted in the *apparatus locorum*). My conjecture, ἔντιμος ταύτῃ λίθος (with ταύτῃ as a dative of interest) has the advantage of conforming both the number of the syllables and the final accent of this line to those of the other verses of Christopher's poems (see below, n. 25).

- 29-32 Consider the twelve stones as the divine apostles, who shine in the middle of Sion, the Church.
- 33-36 Consider as an emerald Peter, the head man, who holds first place among the choir of the apostles.
- 37-40 Regard as a carbuncle Paul, who speaks of God; for night and day he sends forth his light.
- 41-44 A hyacinth is the great John, who makes the Church resound with the heavenly mysteries.
- 45-48 And consider as the other stones the apostles, by whom the divine city of Sion was built.

Both poems are composed of quatrains of tonic heptasyllables; such a metrical structure is undoubtedly an attempt to imitate the Anacreontica of late antiquity and the Byzantine age, written in quatrains of quantitative anaclomenoi or hemiambs.<sup>23</sup> Yet there is no trace of the ancient prosody in Christopher's versification: the verses are ruled only by the position of the accent. The use of accentual versification instead of the more refined ancient metrical system, based on prosody, the presence of hiatus, and the simplicity of the language, studded with Biblical quotations, are certainly not casual, but correspond to a deliberate choice by the author: the 'low style' is in fact one of the distinguishing features of the anti-Jewish apologetic works.<sup>24</sup> The penultimate syllable is regularly stressed; an impression of rhythmical uniformity is given also by the almost constant internal stress on the second and fourth syllables.<sup>25</sup> Exceptions are mostly due to the insertion of names (*e.g.* 2. 15, 38) or significant words in the lines. In some cases, different rhythmical schemes alternate in the quatrain; for example, in 1. 21-24:

<sup>23</sup> Quantitative hemiambs were still used in the ninth century, for instance in the poem *Εἰς τὰ ἐν Πυθίῳις θερμιά*, attributed to Leo Choïrosphaktes (last edition by C. Gallavotti, «Planudea (X). 37. L'anacreontica *De thermis* di Leone Magistro», *Bollettino dei Classici* s. III, 11, 1990, 86-89). Quantitative and accentual metrics began to coexist in the ninth century; afterwards the use of tonic versification gradually increased, but verses according to the ancient prosody continued to be written until the end of the Byzantine era.

<sup>24</sup> See A. Külzer, *Disputationes*, 222.

<sup>25</sup> The stress on the penultimate syllable ("paroxytony") is one of the main features of both quantitative and accentual Byzantine poetry. The only anomaly in Christopher's lines, *μυστήρια* at the ending of 2. 43, can be explained by considering the last two vowels as one syllable, in synizesis. On tonic accents in Byzantine hepta- and octosyllables see F. Hanssen, «Accentus grammatici in metris Anacreontico et hemiambico quae sit vis et ratio», *Philologus* Suppl. 5, 1889, 214 f.; F. Ciccolella, «*Corpus*», 261-68; M. D. Lauxtermann, *Spring*, 74-77.

|                         |                   |
|-------------------------|-------------------|
| Ζωῆς τελεωτέρας         | - ' - - - - ' - - |
| τῆς ἐν Χριστῷ προβλέπων | ' - - - - ' - -   |
| Ἐνώς ἐπικαλεῖσθαι       | - ' - - - - ' - - |
| ἤλπισεν τὸν Σωτῆρα      | ' - - - - ' - -   |

The tonic versification and the tendency to regulate the position of the accent in the lines connect the poems to the popular and widespread hymnographic genre. Further links to hymnography are suggested by the mention of the musical tone (ἦχος) in the titles, and by the structure of the first poem, in which the first letters of the quatrains collectively constitute an alphabetic achrostic. After the Ω-strophe, a further quatrain is added (lines 97-100): this pattern is rather common in religious alphabetic poems, which are often concluded by a strophe, usually a prayer, outside the alphabetic series.<sup>26</sup>

Among the five poems preserved in the second part of the Barberini anthology, Christopher's second poem is the only one not alphabetic.<sup>27</sup> It has the form of a short hymn. The poem is centered on a motif typical of anti-Judaic polemics: the Christian Church is the true Jerusalem, built not of material stones, but of spiritual ones; Christ is its foundation, its 'cornerstone', as in Eph. 2. 20,<sup>28</sup> and the twelve apostles, like precious gems, decorate it, according to Apoc. 21. 19-20. John Chrysostom (*Expositio in Psalmos* 117. 5, PG 55, 336) had used the same metaphor to accuse the Jews of having rejected Christ as the Messiah, saying that «they threw away the essential stone as worthless» (τὸν ἐπιτήδειον λίθον [...] ὡς ἀδόκιμον ἔρριψαν).

The shortness of the poem and the fact that the comparison between apostles and precious stones is actually limited to Peter, John, and Paul

<sup>26</sup> See F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 5), XLIX-XLX n. 55. In addition, the way Christopher's poems are written in the Barberini codex corresponds to the usual layout of religious hymns in Byzantine manuscripts: see C. Gallavotti, «Note», 65. On the relationship between Byzantine Anacreontic poetry and hymnography see my observations in «*Corpus*», 250-55.

<sup>27</sup> According to the index to the Barb. gr. 310, Christopher's extant poems were preceded by a lost poem entitled Εἰς τὸ βάπτισμα τοῦ ἐξ Ἰσραὴλ λαοῦ. Its author is not mentioned in the index, as is the case of almost all the poems of the second part. However, the succession of three poetic compositions related to the same subject allows us to suppose that the compiler of the Barberini anthology drew the poems from other collections. Perhaps Christopher's second poem was included in the anthology only because it belonged to the same author, or to the same collection, as the previous one(s).

<sup>28</sup> See H. Schreckenberg, *Adv. Jud.*, 41-46, and K. Corrigan, *Visual Polemics*, 37 ff.

(the «apostle of the Gentiles»),<sup>29</sup> may suggest that the poem is incomplete. However, the content of the last stanza (lines 45-48) sounds like a conclusion rather than an introduction to a further series of comparisons. Moreover, in the manuscript, the last line of the poem corresponds to the end of a page, fol. 113<sup>v</sup>, and is immediately followed, at fol. 114<sup>r</sup>, by the first Photian hymn. If, therefore, the poem is really incomplete, the lacuna should have occurred before its insertion into the Barberini anthology.

At any rate, the comparison of Christ and the apostles to precious stones, developed at lines 21-48, connects the poem to a long and widespread tradition of allegorical interpretation of the above-mentioned passage of the *Apocalypse*. In particular, the motif of the twelve apostles as 'spiritual buildings' had already been suggested in the New Testament;<sup>30</sup> Christian exegetes and poets, from the age of Clement of Alexandria (*Paed.* 2. 12) to the end of the Middle Ages, had connected them to the stones of the New Jerusalem of the Old Testament (Is. 54. 6 ff., Tob. 13. 15-17) and to the twelve gems mentioned in John's *Apocalypse*, as well as to the precious stones of Aaron's breast-plate (Ex. 28. 15-20).<sup>31</sup>

Christopher 'contaminates' the two groups of Biblical gems: the emerald and the hyacinth appear in the *Apocalypse*, whereas the carbuncle is mentioned only in the *Exodus* passage. Nor is it clear to me whether his comparisons (Peter = emerald, Paul = carbuncle, John = hyacinth) derive from a specific text, or are the poet's own creation: as is evident from the sources, each stone could be associated from time to time with a different apostle. Christopher's associations, however, seem to be grounded in the liturgical texts or in the symbolism of colors typical of popular cultures, rather than in theological literature.

Green (πράσινος), red (φοῖνιξ), and purple-black (άλουργός) were the colors of the rainbow according to Aristotle (*Meteorologica* 372 a 7). Ari-

<sup>29</sup> Act. 9. 15. See A. M. Buscemi, *San Paolo. Vita, opera, messaggio*, Jerusalem 1996, 48-50.

<sup>30</sup> Cp. 1 Cor. 3. 9-17, and especially Eph. 2. 20-21 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὐξεῖ εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, «you are built upon the foundation of the apostles and prophets, Jesus Christ himself being the chief corner stone; in whom all the building fitly framed together groweth unto an holy temple in the Lord».

<sup>31</sup> See C. Meier's lavishly documented study (*Gemma Spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, I, München 1977 [hereafter *Gemma*], 72 ff., 83-89). The spread of this motif in the medieval West has been analyzed by C. Ratkowitsch, «Die Edelsteinsymbolik in der lateinischen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts», *Wiener Studien* 105, 1992 [hereafter «Edelst.», 196 ff.

stotle's doctrine was rather popular in Byzantium, as witnessed, for example, by the Suidas lexicon (s.v. ἴρις, II, 666 ed. A. Adler, Leipzig 1931) and Michael Psellus (*De omnifaria doctrina* 142 Westerink, Nijmegen 1948). The rainbow itself (τόξον) was perceived as a symbol of divine glory, since, as is said in Ecclus. 43. 11-12, it is σφόδρα ὠραῖον ἐν τῷ ἀγασματι αὐτοῦ. ἐγύρωσεν οὐρανὸν ἐν κυκλώσει δόξης, χεῖρες ὑψίστου ἐτάννυσαν αὐτό, «very beautiful [...] in the brightness thereof. It compasseth the heaven about with a glorious circle, and the hands of the most High have bended it».<sup>32</sup> Cyril of Alexandria (*Ep.* 55. 183, PG 77, 505 C) explicitly compares the twelve gems of Aaron's breast-plate, which surround Urim and Thummim, «the Manifestation and the Truth» (τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν), with the «chorus of the apostles», which surrounds Christ, «Emmanuel, who is Manifestation and Truth». Therefore, Peter, Paul, and John constitute a coherent whole, an ideal rainbow which represents Christ's glory.

Choosing the emerald for Peter (Cephas, «the stone»: Jo. 1. 42), Christopher seems to have in mind especially the preciousness of the gem (lines 35-36); perhaps it is not by chance that this apostle is also compared with the jasper, a green stone like the emerald, in the ninth-century *Commentarium in Apocalypsin* by Arethas of Caesarea (PG 106, 772 C-D). Arethas considers Peter as the shepherd of Ps. 22(23), who prepares the τόπος χλοῆς, the spiritual place of green grass where Christ's flock may dwell and be led to the eternal life.<sup>33</sup> The couple Peter-Paul, celebrated together on June 29 both in the Western and in the Eastern Church, corresponds to the couple emerald (λίθος ὁ πράσινος) – carbuncle (ἄνθραξ), the treasures of Eden, mentioned in Gen. 2. 12. The carbuncle was considered an eternal source of light, which had the property of shining even at night.<sup>34</sup> It was often associated with Christ himself,<sup>35</sup> but was also fit for Paul, since it was considered a symbol of the light which overcomes the darkness of ignorance (lines 39-40), as well as of the blood shed by

<sup>32</sup> L. James, *Light and Colour in Byzantine Art*, Oxford 1996 [hereafter: *Light*], 94-96.

<sup>33</sup> It should be noted that, according to Liddel-Scott-Jones' *Greek-English Lexicon*, σμάραγδος may indicate not only the «emerald», but also other green stones. The same can be said for ἄνθραξ and ὑάκινθος, generically explained as precious stones of dark-red and blue color respectively. It is difficult, therefore, to identify the stones Christopher refers to: as pointed out by L. James (*Light*, 97 n. 40), «the whole issue of the words and colours used for stones is a complex one, affected as it is by our emphasis on the colour of the stone and the probable lack of such emphasis originally».

<sup>34</sup> Cp. Epiph. *De XII gemm.* 4, 195 ed. Ch. É. Ruelle, *Les lapidaires grecs* (= *Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen Âge*, II), Paris 1898.

<sup>35</sup> See C. Meier, *Gemma*, 101, and C. Ratkowitsch, «Edelst.», 204.



martyrs; the image of Paul, a martyr, as φωτισμός of the Church occurs also in the *Menaea*.<sup>36</sup> As for the hyacinth, Christopher relates it to John – whom Christ calls «son of thunder» in Mc. 3. 17 – because, like all blue stones, it was held to be an image of the inscrutable and changeable sky (lines 43-44).<sup>37</sup>

The first poem has the form of a dialogue between emperor Basil and a Jew, carefully structured through clearly defined themes. It begins (lines 1-8) with a short exhortation to a Jew to give up his «blasphemy» and «misbelief», and to learn how the prophecies of the Old Testament were fulfilled by Christ's incarnation. In the following two quatrains, the Jew is invited to become μετάρσιος τὴν φρένα, that is, to set his mind on heavenly things, and to accept instruction in the doctrine of the Trinity and initiation into Christ's divine dispensation; in other words, to agree to Baptism. The core of the poem, lines 17-80, is built up by a sequence of Old Testament passages announcing the coming of Christ as the Messiah, and foreshadowing the most meaningful episodes of His life. The poet also hints at the accusation, usually addressed to Jews in anti-Judaic apologetic, of being the Χριστοκτόνοι, «Christ's murderers». The final part of the poem contains, in lines 81-88, the profession of Christian faith by the converted Jew, followed by three quatrains expressing Basil's prayer to God to accept from him «the gift of the newly-recruited flock».

Christopher builds the argument of the central part on two main themes, carefully indicated at lines 13-16: the doctrine of the Trinity and the identification of Christ with the Messiah announced by the Old Testament prophets. For both issues, Christopher supports his arguments by using Old Testament passages which basically correspond to those most often quoted in anti-Judaic apologetic works.

The importance of the poem is, however, due mainly to the historical data it conveys, which not only confirm, but also enrich the picture of the conversion of the Jews in the ninth century offered by both Jewish and Byzantine sources.

The biography of Basil I written by his grandson, emperor Constantine VII Porphyrogenitus, as well as the historical works based on the anony-

<sup>36</sup> *Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ*, V, ἐν Ῥώμῃ 1899, 384 Παῦλε θεσπέσιε, τῶν Ἁγίων Ἐκκλησιῶν ὁ ῥήτωρ καὶ φωστήρ; 391 ὄφθης κήρυξ φωτὸς πᾶσι, τοῖς τῆς χάριτος καταλάμπσας διδάγμασι; *al.*

<sup>37</sup> C. Meier, *Gemma*, 158 ff. In Western medieval tradition, however, the hyacinth is often associated with Paul: its color, which changes according to the weather and the intensity of daylight, makes it suited for the representation of the apostle's ability to adapt to the demands of his listeners; see C. Ratkowsch, «Edelst.», 205.

mous chronicle of the Logothete, and the Novella 55 of Leo VI,<sup>38</sup> agree that emperor Basil engaged all his energies in bringing to the Christian faith the Jews who lived in the Byzantine empire. Basil's persecution of the Jews is generally dated to the year 873/74, but actually lasted through most of his reign.<sup>39</sup> In general, it may be considered as part of the effort undertaken by the Byzantine church to cleanse Christianity of all heresies and to restore orthodoxy after the end of Iconoclasm (843).<sup>40</sup> In particular, it represents an important aspect of Basil's missionary endeavor, which involved also Bulgaria, the Southern Balkans, and the Dalmatian coast.<sup>41</sup> The motives, means, and ends of Basil's action are clearly explained in Constantine Porphyrogenitus' account, in chapter 95:

Εἰδὼς δὲ ὅτι ἐπ' οὐδενὶ τοσούτον ὅσον ἐπὶ σωτηρίᾳ ψυχῶν ὁ θεὸς ἐπευφραίνεται [...] πρῶτον μὲν τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος ἀπερίτμητόν τε καὶ σκληροκάρδιον [...] εἰς τὴν ὑποταγὴν σαγηνεύει Χριστοῦ. κελεύσας γὰρ αὐτοὺς τῆς οἰκείας θρησκείας τὰς ἀποδείξεις κομίζοντας εἰς διαλέξεις χωρεῖν καὶ ἢ δεικνύναι τὰ κατ' αὐτοὺς ἰσχυρά τε καὶ ἀναντίρρητα, ἢ πειθομένους ὅτι κεφάλαιον τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὁ Χριστὸς ἦν [...] προσέρχεσθαι τῇ τοῦ κυρίου διδασκαλίᾳ καὶ βαπτίζεσθαι, προσθεῖς δὲ καὶ ἀξιομάτων τοῖς προσερχομένοις διανομὰς καὶ τοῦ βάρους τῶν προτέρων ἀπαλλάξας φόρων [...] κατεπαγγειλάμενος [...] ὃ γε φιλόθεος βασιλεὺς ἐντελεῖς τοῦ ἔργου τοὺς μισθοὺς ἔνεκα τῆς σπουδῆς παρὰ θεοῦ ἀπολήψεσθαι ἔμελλεν.

«Seeing that there was nothing so pleasing to God as the saving of souls [...] [Basil] first drew into submission to Christ the uncircumcised [in their hearts]<sup>42</sup> and stubborn Jewish people. First he ordered them to come to disputations, bringing proofs of their faith, and either to prove that it was firm and irrefutable, or, if they became persuaded that Christ stood higher than the Law and the Prophets [...] to enter into the teaching of the Lord and be baptized. He offered high appointments to those who came forward, and promised them exemption from the burden of former taxes [...] The pious king is likely to have been requited by God for the enthusiasm he brought to this difficult task».<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Cp. J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, Athens 1939 (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 30) [hereafter: *Jews*], 134 (source 70).

<sup>39</sup> See R. J. H. Jenkins, «The Chronological Accuracy of the 'Logothete' for the Years AD 967-913», *Dumbarton Oaks Papers* 19, 1965, 100 and n. 41.

<sup>40</sup> So K. Corrigan, *Visual Polemics*, 5.

<sup>41</sup> See also A. Sharf, «Basil I», *Encyclopaedia Judaica*, IV, Jerusalem 1971, 298 f.

<sup>42</sup> Cp. Jer. 9. 26 ὅτι [...] πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν, «for [...] all the house of Israel are uncircumcised in their heart»; Act. 7. 51; *al.*

<sup>43</sup> Const. Porph. *Vita Basilii* = Theoph. cont. *Chron.* 5. 95, 341 Bekker (CSHB, Bonn 1838). Translation by A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971 [hereafter *Byz. Jew.*], 82.

A different point of view on Basil's missionary zeal is expressed in some Western sources<sup>44</sup> and in Jewish literary works from the South of Italy, which mention with particular emphasis the compulsive, and even cruel, methods used by Basil's officers in order to obtain conversions. The chronicle of Ahima'as ben Paltiel of Oria or Capua, written in 1054, says: «[Basil] the wicked man sent out couriers to all the provinces and dispatched his agents to convert them [the Jews] by force».<sup>45</sup> The *Arugath hab-Bosem* of Abraham ben 'Azriel makes the picture even more vivid, adding that the imperial officers compelled the Jews of one hundred communities to conversion by crushing some of them in an olive-press.<sup>46</sup>

The lack of references to the use of force in the Byzantine sources may be explained as an attempt not to harm Basil's image. Apparently, the most important consequence of this persecution was a dramatic decrease in the Jewish population of the Byzantine empire, which found safety by fleeing to the Arabs.<sup>47</sup> Force may have been used to subdue the opposition to conversion of the Jewish communities of Southern Italy. There is, however, one point of agreement between Jewish and Byzantine sources: Basil's actions to convert Jews included theological disputations between Jews and Christian theologians. The aforementioned passage of the continuator of Theophanes is confirmed by the chronicle of Ahima'as, who reports two disputations related to Basil's persecution. The second one took place between Rabbi Hananel ben Amittai, one of the leaders of the Jewish community of Oria, and the local Bishop.<sup>48</sup> Much more interesting is the first one. According to the chronicle, Rabbi Shefatiah, Hananel's brother, was invited by Basil himself to defend his faith in Constantinople. The main theme of the debate was the comparison between the Temple of Solomon in Jerusalem and the Christian church of Hagia Sophia in Constantinople. The emperor received Shephatiah with honors and pre-

<sup>44</sup> Cp. e.g. Auxilius' *De ordinationibus a Formoso papa factis* (9th-10th century), quoted by J. Starr, *Jews*, 135-36 (source 72): «Basilus siquidem imperator [...] multos Iudaeorum per vim baptizari fecit». See G. Dagron, «Le traité de Grégoire de Nicée sur le Baptême des Juifs», *Travaux et Mémoires* 11, 1991 [hereafter: «Traité»], 350.

<sup>45</sup> Ed. by M. Salzman, *The Chronicle of Ahimaaz*, New York 1924 (repr. 1966), and by B. Klar, *Megillat Ahima'az*, Jerusalem 1974. See J. Starr, *Jews*, 128-129 (sources 63 and 64); J. H. Scammon, «Ahimaaz ben Paltiel», *Encyclopaedia Judaica*, II, Jerusalem 1971, 463. On the Jewish community of Oria see G. Manchia-D. Serini, «Comunità ebraiche e giudecche nella Puglia medievale», *Studi Salentini* 68, 1991, 150.

<sup>46</sup> Ed. by E. E. Urbach, Jerusalem 1939; J. Starr, *Jews*, 131 (source 67).

<sup>47</sup> Z. Ankori, *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970-1100*, New York 1957, 160.

<sup>48</sup> J. Starr, *Jews*, 132 f. (source 68).

sents, but did not succeed in converting him to Christianity. Finally the Jewish wise man, after having exorcized the demon which had possessed Basil's daughter, obtained for his people an exemption from the compulsory conversion.<sup>49</sup>

Leaving aside all legendary details, it is certain that there were competitions of faiths, often in the emperor's presence: Jews were summoned to defend their faith and, if they officially declared to renounce Jewish customs and to accept conversion to Christianity, they were offered appointments to offices and exemption from taxation.<sup>50</sup> Theological disputations, already attested to in the Gospels,<sup>51</sup> are also witnessed from the documents on the ninth-century evangelization of Slavs and Khazars. For example, according to the Slavonic *Life of Constantine*, a competition of faiths took place among the Khazars, probably in the year 861; the great apostle of the Slavs, Constantine-Cyril, had to defend Christianity against the attacks of Jews and Muslims.<sup>52</sup>

The Christian religion was in fact the basis of the Byzantine national identity: the Byzantines considered themselves as the new λαὸς τοῦ θεοῦ, the people whom God had chosen after having abandoned the Jewish nation. The Jews were, therefore, a threat to the unity and to the very safety of the Christian empire, which claimed to be the 'true Israel'. The tradi-

<sup>49</sup> J. Starr, *Jews*, 131 (source 66).

<sup>50</sup> See in particular S. B. Bowman, «Jews», in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, New York-Oxford 1991, 1041.

<sup>51</sup> For example, Jesus and the Pharisees (Mt. 15 and 22, Jo. 3). See Av. Cameron, «Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium», *Byzantine and Modern Greek Studies* 20, 1996 [hereafter: «Byzantines»], 262 f.

<sup>52</sup> On Constantine-Cyril's disputation see F. Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick 1970, 65-69, and C. Zuckermann, «On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor. A Study on the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo», *Revue des Études Byzantines* 53, 1995, 242-45. On disputations in the West see B. Blumenkranz, «Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters», in *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, hrsg. v. P. Wilpert, Berlin 1966 (Miscellanea Medievaleia 4) [hereafter: «Konvertiten»], 271-81; G. Dahan, *La polémique chrétienne contre le Judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991, It. transl. *La disputa antiggiudaica nel medioevo cristiano*, Genova 1993 [hereafter: *Disputa*], 27 ff.; G. Knoch-Mund, *Disputationsliteratur als Instrument anti-jüdischer Polemik*, Tübingen-Basel 1997, 203-19. An analysis of historical and fictitious theological disputations between Christians and Jews, both in the East and in the West, has been made by A. Linder, «Christlich-jüdische Konfrontation in kirchlichen Frühmittelalter», in K. Schaeferdieck, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, München 1978 [hereafter: «Konfr.»], 397-441, in particular 405-407.

tional Graeco-Roman anti-semitism, enhanced by the writings of the Church fathers, was conveyed also in the canons of the Councils. Popular culture accused Jews of immorality, sorcery, and all kinds of vices and crimes; at the same time, the conciliar canons, trying to regulate the Jewish-Christian relations through a set of prescriptions and rules, contributed in making the Jews more and more isolated within the Christian community. The hostility towards Jews increased particularly during the most critical periods of the Byzantine history, and burst into real persecutions during the reigns of Heraclius (632) and Leo III (721/22), while the stability of the empire was seriously endangered by internal and external menaces.<sup>53</sup> Both emperors promoted collective forced conversions. Later, however, such methods were forbidden by the second Council of Nicaea (787), being considered totally ineffective and not in accordance with the spirit of Christianity.<sup>54</sup>

Throughout the Byzantine empire, Jews benefited from a relative tolerance, with only a few exceptions. Despite the many restrictions imposed on Jews by the Byzantine legislation, they were granted protection and freedom to practice their religion and keep their customs. In a Novella of 535, emperor Justinian forbade the use of the Jewish language and the reading of the Mishnah, apparently to establish or reinforce the religious and cultural unity of the empire. This situation did not change in Basil's *Basilika* and in Leo VI's Novellas on Jews, which substantially repeated Justinian's law.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> This theory has been asserted by F. Cumont, «La conversion des Juifs byzantins au IX<sup>e</sup> siècle», *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 46, 1903 [hereafter: *Conversion*], 9, and A. Sharf, «Jews in Byzantium», in *The World History of the Jewish People*, 2nd s., II, Tel Aviv 1966 = *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Tel Aviv 1995, 54-60; in particular: «The attack on the Jews can be linked with an effort to strengthen Imperial authority by crushing all potentially dissident elements» (59). In any case, the results reached by both persecutions were probably rather insignificant, if, as Sharf remarks (60), «they made so little impression on the Jews themselves» that no Jewish source mentions them. For a critical analysis of the sources on Heraclius' persecution see P. Speck, *Varia VI: Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser*, Bonn 1997 (ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA 15) [hereafter: *Beiträge*], 441-67.

<sup>54</sup> G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova amplissima collectio*, XIII, Florentiae 1767, 427-30 (canon 8). On forced conversions in Byzantium see C. Laga, «Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude», *Byzantinoslavica* 51, 1990 [hereafter: «Judaism»], 183 f.; for the West, A. Linder, «Konfr.», 414-420.

<sup>55</sup> See A. Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris 1986, It. transl. *Bisanzio*, a cura di E. Guarino, Torino 1988, 81-85, 273 ff.; C. Mango, *Byzantium. The Empire*

Basil's attempt to convert the Byzantine Jews was above all a consequence of his political action, and should be interpreted with respect to the circumstances of his ascent to the throne. First of all, Basil probably wanted to distance himself from his predecessors, the emperors of the Amorian dynasty, accused by historical sources of favoring Iconoclasm and Judaism.<sup>56</sup> Second, Basil's campaign against the heretics, the many religious missions he promoted both inside and outside the borders of the empire, and also his building and re-building of churches, corresponded with his efforts to enhance his reputation as an instrument of God and champion of the Christian faith. In this way, Basil could justify his ascent to the throne, and obscure the fact that he had reached his goal by killing his predecessor, emperor Michael III, as well as Bardas, Michael's heir.<sup>57</sup> Finally, as pointed out by G. Dagron, Basil was almost exclusively interested in converting the Jews of the capital and of the great cities, tradesmen and craftsmen, who could contribute to the economic and demographic recovery of the empire after the Iconoclastic crisis.<sup>58</sup>

*of the New Rome*, London 1980, It. transl. *La civiltà bizantina*, a cura di P. Cesaretti, Bari 1991, 106 ff.; N. R. M. De Lange, «Jews and Christians in the Byzantine Empire. Problems and Prospects», in *Christianity and Judaism. Papers Read at the 1991 Summer Meeting [...] of the Ecclesiastical History Society*, ed. by D. Wood, Oxford 1992 [hereafter: «Jews»], 22 f., 30 f. A detailed survey of the conditions of the Jews throughout the Byzantine history can be found in A. Külzer, *Disputationes*, 232-247.

<sup>56</sup> The love and esteem the Iconoclastic emperor Michael II (820-829) showed the Jews is mentioned in Theoph. cont. *Chron.* 2. 3, 42 f. Bekker. The association between Jews and Iconoclasm is demonstrated also by the occurrence of the theme of the veneration of the Cross and the icons in anti-Jewish works of the 7th-9th centuries (chances of interpolations are, however, very high: see P. Speck, *Beiträge*, 147, 287, 437 f.), as in Stephen of Bostra's *Fragmenta contra Iudaeos* (ed. by A. Alexakis, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43, 1993, 45-60), in the anonymous *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (ed. by V. Déroche, *Travaux et Mémoires* 11, 1991, 47-219), in Leontius of Neapolis' *Dialogus contra Iudaeos* (ed. by V. Déroche, *Travaux et Mémoires* 12, 1994, 45-104), and in the *Oppositio sive argumenta adversaria Iudaeorum contra Christianos* (ed. by A. Külzer, *Biblos* 44. 1, 1995, 227-240). See also A. Alexakis, «The Dialogue of the Monk and Recluse Moschos Concerning the Holy Icons. An Early Iconophile Text», *Dumbarton Oaks Papers* 52, 1998, 209-216.

<sup>57</sup> The use of the promotion of the Christian faith by emperors for political purposes has been analyzed by P. Christou, «The Missionary Task of the Byzantine Emperor», *Βυζαντινά* 3, 1971, 280 f. Among the many studies on the making of Basil's propaganda, see G. Moravcsik, «Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I», *Dumbarton Oaks Papers* 15, 1961, 61-126; G. Strano, «Alcune notazioni su retorica e politica nel mito della dinastia macedone», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 33, 1996, 37 f.; F. Ciccolella, «Photius», 324 ff.

<sup>58</sup> «Traité», 347; see also F. Cumont, «Conversion», 10. The importance of economic

That the conversion of the Byzantine Jews in the ninth century was a political rather than an ecclesiastical issue, is confirmed, in my opinion, by the fact that Basil's action was not supported by a relevant contemporary production of apologetic literature.<sup>59</sup> Moreover, from Christopher's first poem it may be inferred that such conversion was actually considered a 're-conversion', a return to the truth always contained in the Bible but never fully understood by the Jewish people. In his epistle to the Romans (3-5), Paul remarks that the Jews are not *a priori* excluded from the New Covenant. The words ἀπιστία and βλασφημία, which occur in the first two lines, were normally used to designate the Jewish religion<sup>60</sup> as well as all other non-Christian and heretic doctrines. But when Christopher, in lines 3-4, invites his Jewish interlocutor to «lay aside the veil of his soul», he is clearly aware that, for Jews, Christianity is not an alien religion, but a completion and an improvement of their own faith: Christ's Incarnation was the «accomplishment of the deep mysteries and secret events» announced by the prophets, as in lines 5-8.<sup>61</sup> Thus, conversion was intended as a passage out of the darkness of ignorance into the light of knowledge, as evident from the verb φωτίζομαι, «I am enlightened», in line 81.<sup>62</sup> By-

factors in the Jewish conversions in the Middle Ages has been stressed by B. Blumenkranz, «Konvertiten», 264.

<sup>59</sup> The uncertain chronology of many anti-Jewish treatises, however, makes it difficult to identify the works written at the time of Basil's conversion. For example, the *Adversus Judaeos disputatio* (PG 89, 1203-1272), assigned to Anastasius of Sinai (7-8th century), may belong to the ninth century. See K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897<sup>2</sup>, 66; A. L. Williams, *Adversus Judaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, 175 ff.; H. G. Beck, *Kirche*, 443 (the *Disputatio* «kann höchstens eine überarbeitete Fassung aus dem 9. Jahrhundert sein»). See, however, A. Külzer, *Disputationes*, 152.

<sup>60</sup> See G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* [hereafter: PGL], *ss.vv.* On the use of ἀπιστία in reference to Judaism see in particular C. Laga, «Judaism», 181.

<sup>61</sup> The reference to the «blindness» of the Jews is commonplace already in the Old Testament (cp. e.g. Ps. 134(135). 16; Is. 6. 9-10; *al.*): see B. Blumenkranz, «Konvertiten», 277; H. Schreckenberg, *Adv. Jud.*, 75 f., 111-113; and N. R. M. de Lange, «Jews», 25. G. Dagron («Judaïsme», *Travaux et Mémoires* 11, 1991, 360) remarks that «abandonner le judaïsme pour le christianisme ou le christianisme pour le judaïsme n'est [...] pas exactement changer de religion. C'est beaucoup moins, puisqu'il y a succession théorique et patrimoine en partie commun; beaucoup plus, puisque cette acceptation ou ce refus ne mettent pas seulement en cause des divergences sur la foi et les dogmes, mais une histoire et une culture».

<sup>62</sup> The verb is frequently used for conversions: cp. PGL *s.v.* φωτίζω, II. B. 4. c. iii. The same idea is expressed in the *Akathistos hymn*, str. 11. 1-2 (in C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Wien 1968, 34) λάμπας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ φωτισμὸν ἀληθείας ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος.

zantines had a very different attitude towards Christian heretics and schismatics, who consciously and intentionally deviated from orthodoxy.

All these elements help to set our poem in a precise context. Despite its conciliatory tone, the poem may be related to anti-Judaic apologetic, not only by its content, but also by its dialogic form. All dialogues *adversus Iudaeos* are actually monologues, in which the Christian disputant easily overwhelms his Jewish opponent by showing the unquestionable truth of the Christian faith; the conversion of the Jewish interlocutor represents the culminating point of all these works.<sup>63</sup> The main issues of the apology of Christianity *versus* Judaism remained basically unchanged throughout the centuries, and were supported with the same Biblical passages:<sup>64</sup> first, the coming of Christ and the New Covenant have superseded Judaism and the Old Covenant; second, the Jews are guilty of having rejected Christ and misinterpreted their prophets.

Christopher's poem probably does not reflect a real debate.<sup>65</sup> Nor should we expect to find in it the keen argumentation of the theological treatises: Christopher only repeats commonplaces of anti-Judaic polemics while exercising his real aim, the praise of the emperor. Moreover, considering the close relationship of this poem to hymnography, I think that it may be defined as a sort of 'secular' hymn, composed with evident encomiastic

<sup>63</sup> The oldest examples of *Adversus Iudaeos* works – which may be considered a real literary genre – belong to the second century: some fragments of a dialogue by Ariston of Pella (PG 5, 1277-1286), and Justin Martyr's *Dialogue with Tryphon the Jew* (ed. by M. Marcovich, *Patristische Texte und Studien* 47, Berlin-New York 1997). See the analyses made in the aforementioned studies by Williams, Schreckenberg, Külzer, and also M. Waegeman, «Les traités *Adversus Iudaeos*. Aspects des relations judéo-chrétiens dans le monde grec», *Byzantion* 56, 1986, 295-313, and Av. Cameron, «Byzantines», 258-70 (with extensive bibliography). On the origins, features, and purposes of such dialogues in Byzantine culture see Av. Cameron, «Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion», in *Dispute Poems and Dialogues. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, ed. by G. J. Reinink and H. L. J. Vanstiphout, Leuven 1991 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 42), 99-106.

<sup>64</sup> Collections of Biblical quotations to be used in anti-Jewish polemics can be found in the three books *Ad Quirinum testimonia adversus Iudaeos* by Cyprian bishop of Carthage (ed. by W. Hartel, CSEL 3. 1, Wien 1898, 33-184); in the *Testimonia adversus Iudaeos* attributed to Gregory of Nyssa (PG 46, 194-234); in Isidore of Sevilla's two books *De fide catholica contra Iudaeos* (PL 83, 449-538); and in the anonymous *Ἐπαπορητικά κεφάλαια κατὰ τῶν Ἰουδαίων* (ed. by V. Déroche, *Travaux et Mémoires* 11, 1991, 299-311). See G. Dahan, *Disputa*, 48 ff.; Av. Cameron, «Byzantines», 263; and A. Külzer, *Disputationes*, 65.

<sup>65</sup> This issue has been raised for all the *Adversus Iudaeos* works particularly by Av. Cameron, «Byzantines», 263 f.



purposes by an officer of the Byzantine court, surely well-versed in the themes of Basil's propaganda. It may have been performed for one of the formal proclamations of faith in the presence of Basil, which are witnessed by historical sources, or, in any case, for some public ceremony in Constantinople, in which the Jews were solemnly baptized.<sup>66</sup>

Despite its contribution to the spread of the Christian faith, Basil's policy was not fully approved by the Church. A counterpart of Christopher's praise is expressed in a short essay attributed to Gregory Asbestas, metropolitan of Nicea and a good friend of Photius. The essay has been dated to 878/79 by its last editor, G. Dagron.<sup>67</sup> According to Gregory, a simple declaration of renunciation of the Jewish customs in front of the emperor could not be sufficient to justify admission into the Christian community; bringing Jews to baptism by gifts or promises of rewards should be condemned, since it is οὐκ εἰδωλολατρεία μόνον, ἀλλὰ καὶ προδοσία Χριστοῦ, «not only idolatry, but also betrayal of Christ» (§ 7).<sup>68</sup>

At any rate, Basil's action apparently did not bring significant results. Of course, Byzantine sources emphasized its success, saying that «many», or even «all» Jews of the Byzantine empire accepted Christianity.<sup>69</sup> But Constantine Porphyrogenitus, in spite of his attempt to extol his grandfather, had to admit that, after Basil's death, most Jews πρὸς τὸν οἰκεῖον ὡς κύ-

<sup>66</sup> As pointed out by M. D. Lauxtermann (*Spring*, 50), «although these hymns (*i.e.* Christopher's and Photius' poems) seem to have been performed at some liturgy in the sacred precincts of churches, most probably in the Hagia Sophia or otherwise in the Νέα Ἐκκλησία [...] they are not authentic doxologies. In fact, they form part of the imperial pomp and circumstance and belong to the tradition of acclamations as laid down in the *Book of Ceremonies*».

<sup>67</sup> «Traité», 316-339 (text and French translation), 340-357 (commentary); for the chronological issue see 346, 352. The first complete edition was published by E. De Stoop, «Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër», *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal en Letterkunde*, Gand 1913, 449-511. The author has been identified with Gregory Asbestas by S. G. Mercati, «Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano», *Didaskaleion* 4, 1915, 1-6 = *Opere minori*, III, Città del Vaticano 1937 (Studi e Testi 78), 441-45. This work seems to have exerted great influence on the procedure later adopted to baptize the newly-converted Jews: see P. Eleuteri-A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio*, Venezia 1993, 44-50.

<sup>68</sup> J. Starr, *Jews*, 136 (source 74).

<sup>69</sup> Cp. *e.g.* Pseudo-Symeon Magister, *Chron.* 10, 691 Bekker βαπτίζει ὁ Βασίλειος πάντα τοὺς ὑπὸ χεῖρα αὐτοῦ; Leo Grammaticus, *Chron.* 63, 256 Bekker (CSHB, Bonn 1842) ... τοὺς Ἑβραίους πάντα; Zonaras, *Epit.* 16. 10. 26, III 435 Büttner-Wobst (CSHB, Bonn 1897) τοὺς Ἑβραίους πολλοὺς [...] χριστιανούς γενέσθαι πέπεικε.

νες ὑπέστρεψαν ἐμετόν, «returned to their beliefs like dogs to their vomit» (cp. Prov. 26. 11; 2 Petr. 2. 22);<sup>70</sup> the harshness of the language expresses the utter disappointment of a defeat.

Federica Ciccolella

<sup>70</sup> Const. Porph. *Vita Basilii* = Theoph. cont. *Chron.* 5. 95, 341 Bekker; J. Starr, *Jews*, 140 (source 77).

## Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)

«Haec olim provincia Peloponnesus dicta est et arx quondam Graeciae habita. Forma cheronensi habet; Aegaei atque Ionii pelagi fluctibus illiditur».<sup>1</sup>

Nel 1261 Michele VIII Paleologo, sovrano greco di Nicea, riconquistò Costantinopoli ponendo così fine a quell'impero latino d'Oriente che, pur minacciato sui confini dai Romei, attaccato dai Bulgari e minato all'interno da un'autorità regia fragile e incapace di conciliare gli opposti interessi di Venezia, dei pontefici e della Francia, era riuscito tuttavia a sopravvivere per oltre mezzo secolo.<sup>2</sup> Malgrado l'indiscutibile successo riportato da Michele VIII,<sup>3</sup> il ricostituito impero bizantino appariva di più anguste proporzioni, ridotto come era tra la dominazione turca e quanto ancora sopravviveva dei domini latini: il principato d'Acaia in primo luogo e qualche baronia locale, tra le quali spiccavano per importanza il ducato d'Atene e il marchesato di Bondonitsa, oltre alla signoria dei de la Roche su Tebe. Non a caso Giorgio Pachimere nel proemio delle sue *Storie*, ricorda come in quegli anni i sovrani greci fossero «presi in mezzo tra due nemici: a Oriente i Persiani [Turchi] e a Occidente gli Italiani [Latini], che si erano impadroniti non solo del litorale prossimo al mare, ma anche della parte superiore».<sup>4</sup>

E invero soprattutto la Morea franca, seppur chiusa tra Epiroti, Bizantini e Veneziani, aveva goduto di un periodo di splendore grazie a Guglielmo II di Villehardouin, che, per contenere i progressi dei Greci non aveva esitato a ricorrere al potente regno di Sicilia di Carlo I d'Angiò. Morto

<sup>1</sup> Enea Silvio Piccolomini. Papa Pio II, *I commentarii*, I, ed. et tr. it. L. Totaro, Milano 1984, *Liber tertius*, § 3, p. 432.

<sup>2</sup> D. J. Geanakoplos, *L'imperatore Michele Paleologo e l'Occidente, 1258-1282. Studio sulle relazioni tra Bisanzio e il mondo latino* [1959], tr. it. Palermo 1985, pp. 103 sgg.

<sup>3</sup> Nicephori Gregorae *Byzantina historia*, II, ed. L. Schopen, Bonnae 1830 (CSHB), p. 144: «L'impero sarebbe facilmente caduto sotto il dominio di Carlo, re d'Italia [*sic*], se non vi fosse stato un tale imperatore a reggere le sorti greche». Sul senso di tale affermazione cfr. Geanakoplos, *L'imperatore Michele Paleologo*, cit., p. 402 n. 15.

<sup>4</sup> Georges Pachymères, *Rélations historiques*, I, ed. A. Failler, tr. fr. V. Laurent, Paris 1984 (CFHB 26/1-2), I 3, p. 27.

Guglielmo II nel 1278 senza eredi maschi, il lignaggio dei Villehardouin rimasto sotto la tutela angioina, era proseguito soltanto per via femminile, dando origine a intricate parentele e ad altrettante crisi dinastiche. Incertezze istituzionali e frammentarietà di potere, povertà e cronica depressione demografica,<sup>5</sup> sembrano dunque caratterizzare, fin dai primi decenni del Trecento, la Morea che, divenne facile preda di avventurieri, Catalani e Turchi.

L'assenza di una potente signoria feudale in quella regione determinò un instabile aggregarsi, per via matrimoniale, di possedimenti intorno a singoli personaggi incapaci a svolgere una duratura azione unificatrice, anche perché la mancanza di eredi maschi nel casato dei Villehardouin accelerò il processo disgregativo del principato d'Acaia. I matrimoni di Isabella, erede di Guglielmo II, della figlia Matilde e di Margherita, sorella di Isabella, con le complicate e fitte trame parentali che ne derivarono fecero sì che numerosi lignaggi occidentali potessero accampare diritti in Morea. E tra questi, oltre ai più conosciuti casati di Hainaut, Maiorca e Borgogna, si può ricordare un ramo secondario dei conti di Moriana: i Savoia, signori di Pinerolo, anch'essi attratti dal miraggio delle terre in Oltremare e in particolare in Grecia.<sup>6</sup>

### 1. Filippo di Savoia, signore del Piemonte, e gli Angioini

Nel 1285 Amedeo V,<sup>7</sup> nipote di Filippo I di Savoia, dovette affrontare una difficile situazione in Piemonte dove, per contrastare il potere vescovile, l'ostilità dei signori locali e del comune di Torino, si impegnò in un processo di coordinazione territoriale «presentandosi come alta istanza giurisdizionale e politica per tutta la popolazione rurale».<sup>8</sup> Inoltre Amedeo V

<sup>5</sup> Cfr. Iohannis Cantacuzeni Imperatoris *Historiarum libri IV*, III, ed. L. Schopen, Bonnae 1832 (CSHB), p. 85: ἡ Σκυθῶν ἐρημότερα Πελοπόννησος.

<sup>6</sup> Sul fascino esercitato dall'Ellade in quegli anni, e non solo in ambienti politicamente impegnati in Levante, cfr. Francesco Petrarca, *Itinerario in Terra Santa, 1358*, ed. F. Lo Monaco, Bergamo 1990, § 50, p. 68: «Non multo facilius Cyclades omnes quam celi stellas enumerem. Per has ergo navigans et procul a tergo linquens illa duo Graeciae lumina. Lacedemonem et Athenas, ad levam vero Hellesponti fauces Sextonque et Abidon, infaustis amoribus notas, et Bizantion atque Ilion, illud emulatione Romani imperii, hoc propriis famosum malis, recto tramite Rodum petes, olim Soli, nunc Cristo, verius scilicet soli, sacram et militie domicilium Iohannis».

<sup>7</sup> Per Amedeo V di Savoia, figlio di Tommaso, conte di Fiandra e signore del Piemonte, e di Beatrice Fieschi, cfr. F. Cognasso, *Amedeo V*, in *DBI*, II, Roma 1960, pp. 741-743; *I Savoia*, Milano 1971, pp. 103 sgg., ma vd. anche *infra*.

<sup>8</sup> G. Tabacco, *Storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero alle prime formazioni degli stati regionali*, in *Storia d'Italia*, II, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, I, Torino 1974, pp. 253-254.

non poteva non ignorare il testamento del fratello maggiore, Tommaso,<sup>9</sup> secondo il quale, quanto prima, avrebbe dovuto cedere il dominio del Piemonte al nipote Filippo, allora minorenni,<sup>10</sup> ma, agendo con prudenza e moderazione, riuscì a ottenere dalla cognata Guia di Borgogna la momentanea luogotenenza delle terre pedemontane.<sup>11</sup> Nondimeno tale complessa questione non poté certo essere rimandata indefinitamente, sicché nel 1294 si riunì una commissione arbitrale in cui prevalse, al fine di salvare l'unità della contea di Savoia, la successione in linea di seniorato su quella di primogenitura. Il 10 dicembre dello stesso anno fu letto il lodo: Filippo, allora maggiorenne,<sup>12</sup> ottenuto in feudo il Piemonte da Amedeo V,<sup>13</sup> prese subito possesso delle città e delle terre ereditate, stabilendo la propria corte a Pinerolo,<sup>14</sup> pur non disdegnando di risiedere sovente a Torino,<sup>15</sup> e, ben deciso a dimostrare nell'area pedemontana un dinamismo insospettato, non disgiunto da una grande ambizione<sup>16</sup> che, come vedremo, lo porterà anche in Oriente.

<sup>9</sup> Tommaso (II) di Savoia, signore del Piemonte, era figlio di Tommaso (I), conte di Fiandra e di Beatrice Fieschi. In prime nozze Tommaso I aveva sposato Giovanna di Hainaut, vedova di Ferdinando del Portogallo e figlia di Baldovino I, imperatore latino di Costantinopoli; nel 1244, alla morte di Isabella, Tommaso I conservò solo il vano titolo di conte di Fiandra e una pensione vitalizia. Cfr. Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 66, 72-73.

<sup>10</sup> Circa gli eredi di Tommaso di Savoia vd. P. L. Datta, *Storia dei principi di Savoia del ramo d'Acaia signori del Piemonte dal MCCXCIV al MCCCCXVIII*, I, Torino 1832, pp. 3-25; F. Gabotto, *Storia del Piemonte nella prima metà del secolo XIV (1292-1349)*, Torino 1894, pp. 17 sgg.; D. Carutti, *Storia della città di Pinerolo*, Pinerolo 1893, pp. 163 sgg.; F. Cognasso, *Storia di Torino*, Milano 1959, pp. 146-147; *I Savoia*, cit., pp. 103-104, pp. 119 sgg.

<sup>11</sup> Cognasso, *Amedeo V*, cit., p. 741; *I Savoia*, cit., p. 104.

<sup>12</sup> Per una prima lettura circa Filippo di Savoia vd. Datta, *Storia*, cit., I, pp. 3-117; D. Carutti, *Ricordi di casa Savoia in Pinerolo*, in *Studi pinerolensi*, Pinerolo 1899 (Biblioteca della Società Storica Subalpina 1), pp. 203-208; Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 199-124.

<sup>13</sup> Vale a dire la zona compresa tra Rivoli, Pinerolo e Torino, «exceptis et retentis eisdem d. comiti et eius heredibus feudis et fidelitatibus illustrium virorum marchionum Montisferrati et Saluciarum». A. Tallone, *Regesto dei marchesi di Saluzzo (1091-1340)*, Pinerolo 1906 (Biblioteca della Società Storica Subalpina 16), p. 176 n. 678 (1294, dicembre 10 Chambéry).

<sup>14</sup> Cfr. Datta, *Storia*, cit., I, p. 27.

<sup>15</sup> Nel 1295, Filippo, prese possesso del «palatium civitatis Taurini, et dictam civitatem et portam Secusianam cum turribus dicte porte, et pontem et bastitam Taurini»: vd. Datta, *Storia*, cit., II, doc. XII, p. 27 (1295, febbraio 24, Rivoli) su cui cfr. le osservazioni di A. A. Settia, *Un castello a Torino*, «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino» [d'ora in poi «BSBS»] 81, 1983, p. 23.

<sup>16</sup> F. Saraceno, *Regesto dei principi d'Acaja, 1295-1418, tratto dai conti di tesoreria*,

In effetti una politica ristretta all'ambito regionale mal si adattava all'attivo Filippo di Savoia che, fin dai primi anni della sua signoria, non mancò di interessare relazioni diplomatiche con gli Estensi<sup>17</sup> e con Roma,<sup>18</sup> adottando ben presto il titolo di «dominus Pedemontis» in contrapposizione, anche se solo formale, a quello di «comes Pedemontis» usato dagli Angioini. È noto infatti come Carlo II d'Angiò,<sup>19</sup> negli anni successivi alla pace di Caltabellotta, avesse ripreso la politica paterna nell'Italia nordoccidentale nel tentativo di restaurare i propri domini in Piemonte, sicché dopo aver cercato inutilmente un'alleanza con gli Aleramici, egli si era deciso ad aiutare i Solaro d'Asti, forse nella speranza di legare a sé anche Filippo di Savoia.<sup>20</sup>

In quegli anni, peraltro, gli interessi di Carlo II non si rivolsero solo all'Italia, ma si indirizzarono anche verso l'Oriente, dove il re di Napoli perseguì, parallelamente e con alterni successi, una politica intesa a ricostruire la presenza angioina in Grecia, nei Balcani così come in *Outremer*<sup>21</sup>

«Miscellanea di Storia italiana» 20, 1882, vol. V, s. 2, pp. 115-121; Datta, *Storia*, cit., I, pp. 25-26; Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 119-120.

<sup>17</sup> Saraceno, *Regesto*, cit., p. 122 n. 6: «[...] presentibus duobus ambasciatoribus, videlicet unus ex parte marchionis Ferrarie et aliis ex parte marchionis Montisferrati» (1296, agosto 6, s.l.).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 122 n. 1: «In stipendiis unius garcionis venientis de Curia Romana, ubi d[omi]nus ipsum transmiserat, missi in Francia ad d[omin]um». Per i rapporti tra Filippo di Savoia e Bonifacio VIII vd. *infra*.

<sup>19</sup> Circa Carlo II d'Angiò vd. in sintesi A. Nitschke, *Carlo II d'Angiò, re di Sicilia*, in *DBI*, XX, Roma 1977, pp. 227-235, ma cfr. anche *infra*.

<sup>20</sup> G. M. Monti, *La dominazione angioina in Piemonte*, Torino 1930 (Biblioteca della Società Storica Subalpina 116), pp. 64 sgg.; E. L. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, tr. it. Milano 1967, pp. 246-247; W. Haberstumpf, *Un documento redatto in Grecia da Filippo di Savoia, principe d'Acaia*, «BSBS» 75, 1987, p. 200; G. Galasso, *Il regno di Napoli. Il mezzogiorno angioino aragonese (1266-1494)*, Torino 1992 (Storia d'Italia 15/1), pp. 111 sgg. I rapporti a carattere finanziario e politico tra i conti di Moriana e i lignaggi astigiani, documentati fin dal 1275, si accrebbero agli inizi del Trecento, durante le lotte tra i Solaro e i Guttari, specialmente con la corte dei Savoia-Acaia vd. R. Bordone, *Progetti nobiliari del ceto dirigente del comune d'Asti al tramonto*, «BSBS» 90, 1992, pp. 493-494 n. 191.

<sup>21</sup> Per una prima lettura circa la politica orientale perseguita dagli Angioini, in particolare nell'area greco-balcanica, vd. W. Miller, *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece (1204-1565)*, London 1908, pp. 161 sgg.; F. Carabellese, *Carlo I d'Angiò nei rapporti politici e commerciali con Venezia e l'Oriente*, Bari 1911 (Commissione provinciale di Archeologia e Storia patria. Documenti e Monografie 10); F. Cerone, *La sovranità napoletana sulla Morea e sulle isole vicine*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» 41, 1916, pp. 5-64, 193-226; 42, 1917, pp. 5-67; G. M. Monti, *Il Mezzogiorno d'Italia nel Medioevo. Studi storici*, Bari 1930, pp. 79-85; S. Borsari, *La*

e, soprattutto, in Morea.<sup>22</sup> Vero è infatti che, per gli Angioni, la situazione in Romània, negli ultimi decenni del Duecento, si presentava assai complessa. Uno dei figli di Carlo II, Filippo II, era principe d'Acaia, sia pure sotto l'alta sovranità paterna, e ciò grazie ai diritti che gli derivavano dal matrimonio a suo tempo contratto da Filippo I, figlio di Carlo I, con Isabella di Villehardouin erede di quel principato.<sup>23</sup> Nel 1277, alla morte prematura di Filippo I, tali diritti erano pervenuti a Carlo II, ma già nel 1289 Isabella, risposatasi con Fiorenzo d'Avesnes-Hainaut, aveva ottenuto dal sovrano angioino il dominio delle terre in Morea a patto di non contrarre un terzo matrimonio se non previa autorizzazione della corte di Napoli, pena la perdita dei propri diritti.<sup>24</sup>

La principessa Isabella forse sottovalutava il fatto che il lignaggio dei Villehardouin ormai da tempo sottostesse alla sovranità feudale angioina sulla base di quanto stipulato nel primo trattato di Viterbo. Con quell'at-

*politica bizantina di Carlo d'Angiò dal 1266 al 1271*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» 35, 1956, pp. 319-349; R. Manselli, *Espansione mediterranea e politica orientale dei primi Angioini di Napoli*, in *Colloquio italo-ungherese sul tema: Gli Angioini di Napoli in Ungheria (Roma, 23-24 maggio 1972)*, Roma 1974 (Accademia Nazionale dei Lincei. Quaderno 210), pp. 175-188; M. Pozza, *Acri e Negroponte: un capitolo delle relazioni fra Venezia e Carlo I d'Angiò (1277-1282)*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» 21, 1982, pp. 27-74; M. D. Sturdza, *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris 1983, pp. 495-500; W. Haberstumpf, *Alcune osservazioni circa la politica orientale degli Angioini: Carlo I d'Angiò e la nobiltà moreotica (1278)*, «Θησαυρίσματα» 29, 1999, pp. 33-45, ma cfr. anche *infra*. Quanto alle vane pretese angioine circa il titolo regio di Tessalonica cfr. G. M. Monti, *Da Carlo I a Roberto d'Angiò. Ricerche e documenti*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» 21, 1936, pp. 161-164.

<sup>22</sup> Dal secolo XIII il termine Morea o Amorea indicò il principato latino nel Peloponneso, che in Occidente era invece chiamato Acaia. In realtà l'Acaia era solo il nome di una provincia bizantina con capitale Patrasso e comprendente Vostitsa e Chalandritsa, invece Morea (anticamente Dyme, oggi Kato Achaia) è il nome di una località: cfr. J. Longnon, P. Topping, *Documents sur le régime des terres dans la principauté de Morée au XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1969 (École Pratique des Hautes Études, VI<sup>e</sup> section. Documents et Recherches 9); A. Toynbee, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, tr. it. Firenze 1987, pp. 270, 295-298.

<sup>23</sup> Cfr. *infra*.

<sup>24</sup> *Versione italiana inedita della Cronaca di Morea*, in C. Hopf, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Paris 1873, p. 466: «[Carlo II d'Angiò] contentò di far le nozze di madonna Isabella in miser Florian, e così si fecero le nozze, e nel contratto fu posto che morendo la detta madonna Isabella senza erede mascolo, che lassasse femmine, non si potessero maritar senza licenza del Rè». Cfr. Monti, *La dominazione angioina*, cit., p. 68; A. Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, prosopographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe (1205-1430)*, Paris 1969 (BEFAR 213), pp. 164-165; Sturdza, *Dictionnaire*, cit., p. 558.

to, risalente al 24 maggio 1267, Guglielmo II di Villehardouin, principe d'Acaia, aveva infatti ceduto i propri diritti a Carlo I d'Angiò con la clausola per cui, in assenza di eredi, il principato sarebbe pervenuto alla Corona.<sup>25</sup> Per questo motivo Carlo II si era dapprima opposto al progetto di matrimonio tra Guido de la Roche, duca di Atene, e Matilde di Hainaut,<sup>26</sup> erede unica di Isabella; e del pari, alla morte di Fiorenzo d'Hainaut nel 1297, si era mostrato pronto a contrastare eventuali nuove nozze, non autorizzate o sgradite, della principessa d'Acaia.

Mentre il re di Napoli era intento a salvaguardare e a difendere la propria sovranità sui suoi domini orientali, non esitando a tal fine a intervenire tramite i propri baiuli nell'amministrazione di quelle regioni,<sup>27</sup> Filippo di Savoia si recava a Venezia nel 1299. Tuttavia nulla di certo si conosce circa le sue relazioni con la Repubblica di S. Marco;<sup>28</sup> così come ancora più sfumati e incerti sono i suoi rapporti con la corte pontificia di Bonifacio VIII presso il quale, poco tempo prima, il giovane nipote di Amedeo V aveva inviato il frate Filippo da Pinerolo.<sup>29</sup> Si può però ragionevolmente

<sup>25</sup> C. Perrat, J. Longnon, *Actes relatifs à la principauté de Morée 1289-1300*, Paris 1967 (Collection de Documents Inédits sur l'Histoire de France 6), *Appendice*, pp. 207-211 (1267, maggio 24, Viterbo) = B. Hendrickx, *Régestes des empereurs latins de Constantinople (1204-1261/1272)*, «*Βυζαντινά*» 14, 1988, p. 184 n. 300, con aggiornata bibliografia. Con il trattato di Viterbo Carlo I si riservò sempre l'alto dominio sul principato, mentre il dominio diretto *in capite* fu concesso a Isabella di Villehardouin, a Filippo I, poi a Fiorenzo d'Hainaut e successivamente a Filippo II d'Angiò, vd. G. M. Monti, *Ancora sul principato di Taranto e i suoi feudatari*, Bari 1929 (estratto da «*Annali del Seminario Giuridico Economico della R. Università di Bari*, a. III, fasc. 1), pp. 10-11; *Il Mezzogiorno d'Italia*, cit., pp. 88-89.

<sup>26</sup> Perrat, Longnon, *Actes*, cit., doc. 211, pp. 181-182 (1299, giugno 30, Napoli), ma cfr. anche *ibid.*, doc. 237, pp. 201-202 (1300, aprile 20, Napoli).

<sup>27</sup> Cfr. in sintesi Léonard, *Gli Angioini*, cit., pp. 243-246.

<sup>28</sup> S. Cordero di Pamparato, *Documenti per la storia del Piemonte (1265-1300)*, «Miscellanea di storia italiana» 3<sup>a</sup> s., 9 (40), Torino 1904, doc. 108, p. 108: «In expensis quatuor equorum domini et familie, factis apud Pynarolium die veneris XIII marcii anno nonagesimo nono, videlicet quum dominus arripuit iter suum eundo verso Venicias» (22 luglio 1298-maggio 1299); «Ad expensas domini factas apud Leburnum [Livorno Ferraris] hoc anno in quadragesima quum ibat versus Venicias» (24 agosto 1298-8 settembre 1299). Cfr. anche Saraceno, *Regesto*, cit., p. 130 n. 1; F. Gabotto, *Asti e la politica sabauda al tempo di Guglielmo Ventura secondo nuovi documenti*, Pinerolo 1903 (Biblioteca della Società Storica Subalpina 18), p. 161 e n. 5. Che Filippo di Savoia si fosse recato a Venezia a motivo delle sue nozze lo si può dedurre da una breve annotazione: «Mag[ist]ro Guilliemo phisico d[omi]ni, transmisso de Pedemonte versus Venicias», vd. Saraceno, *Regesto*, cit., p. 130 n. 16 (1300, aprile 29, s.l.).

<sup>29</sup> Datta, *Storia*, cit., I, p. 35; C. Massi, *Storia della città e provincia di Pinerolo*, II, To-



supporre che l'ambizioso conte di Piemonte, grazie a tali rapporti diplomatici, si proponesse di accrescere il prestigio del proprio casato, eventualmente anche con nozze prestigiose, ben accette a Venezia e a Roma, e soprattutto tali da rendere possibile l'espansione dei propri domini fuori dalle terre avite così da compensare in qualche modo una sudditanza nei confronti dei Savoia che gli appariva sempre più gravosa.<sup>30</sup>

## 2. Il matrimonio tra Filippo di Savoia e Isabella di Villehardouin

Il giubileo del 1300, voluto dal pontefice Bonifacio VIII richiamò una gran moltitudine di pellegrini entusiasti da ogni parte d'Europa: a Roma si trovava anche Isabella di Villehardouin, principessa d'Acaia,<sup>31</sup> ma la sua partecipazione, non certo casuale, era dettata, più che da un sentimento religioso, da una precisa volontà politica che la indurrà, poco tempo dopo, a sposare in terze nozze Filippo di Savoia, conte di Piemonte, colà giunto nel gennaio del 1301.<sup>32</sup> Secondo il *Livre de la conquête*, fonte buo-

rino 1834, p. 122; G. Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli stati di S.M. il re di Sardegna*, XV, Torino 1847, p. 214; J. Longnon, *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris 1949, p. 279.

<sup>30</sup> Sulla politica orientale dei Savoia agli inizi del Trecento cfr. W. Haberstumpf, *Dinastie europee nel Mediterraneo orientale. I Monferrato e i Savoia nei secoli XII-XV*, Torino 1995, pp. 194 sgg. Secondo C. A. Gerbaix-Sonnaz, *Studi sul contado di Savoia e il marchesato in Italia*, III/1, Torino 1900, p. 113 Amedeo V di Savoia, date le ottime relazioni con Bonifacio VIII, avrebbe indotto il nipote Filippo a sposare Isabella di Villehardouin nella segreta speranza che il signore di Pinerolo si sarebbe così stabilito definitivamente in Grecia. Tale ipotesi non era già accettata da F. Gabotto che a questo proposito scriveva: «io non ne sono punto persuaso» (Gabotto, *Asti*, cit., pp. 178-179).

<sup>31</sup> *Livre de la conquête de la principée de l'Amorée. Chronique de Morée (1204-1305)*, ed. J. Longnon, Paris 1911 (Société de l'histoire de France 108), § 844, p. 334: «et monta [Isabella] sur .ij. gallies de Venise qui estoient venues de Alexandrie a Clarence et ala tout droit en Ancona, et la descendry en terre; et de la si ala par ses journées a la cité de Rome». Cfr. anche *ibid.*, §§ 845-846, pp. 334-335.

<sup>32</sup> Per una prima lettura circa il matrimonio tra Isabella e Filippo vd. Datta, *Storia*, cit., I, pp. 35 sgg.; M. Camera, *Annali delle due Sicilie dalla origine e fondazione della monarchia a tutto il regno dell'Augusto sovrano Carlo III di Borbone*, II, Napoli 1860, pp. 82-83; K. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*, I, in J. S. Ersch, J. Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften u. Künste*, 85, Leipzig 1867, p. 351; L. de Mas Latrie, *Les princes de Morée ou d'Achaïe*, «Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione veneta di Storia Patria» 8, s. IV, *Miscellanea*, II, Venezia 1883, pp. 11-12; Gerbaix-Sonnaz, *Studi*, cit., III/1, pp. 111-113; W. Miller, *The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566)*, New York 1908, pp. 195 sgg.; J. Longnon, *The Frankish States in Greece, 1204-1311*, in *A History of the Crusades*, II, *The Later Crusades 1189-1311*, edd.

na e attendibile, il matrimonio tra Filippo e Isabella, fu l'esito di una trattativa svolta da amici e parenti del signore di Pinerolo e della principessa: «[...] demourant cellui monseignor Philippe en la cité de Rome, faisant son pelerinage pour avoir le pardon, et la princesse Yssabeau autretant lors leur amy et parant de l'un et l'autre les acorderent, par tel maniere que monseignor Philippes de Savoye espousa la princesse Yssabeau et fu princes de la Morée».<sup>33</sup> Lo stesso episodio è riferito anche dalla redazione aragonese della cronaca secondo cui Isabella, volendo maritarsi e dovendo guerreggiare contro i Greci, avrebbe inviato degli ambasciatori in Savoia per richiedere Filippo come suo consorte.<sup>34</sup> In ambedue le fonti, malgrado le differenze rilevabili, appare tuttavia bene evidente come tale unione matrimoniale si connotasse di precisi significati politici da cui ambedue i contraenti confidavano di trarre notevoli vantaggi personali.

Per Isabella, imparentarsi con i potenti conti di Savoia – e non invece con altri partiti appartenenti alla nobiltà latina di Romània legata alla causa angioina – avrebbe significato la possibilità sia di sottrarsi alla gravosa tutela feudale di Carlo II sia di riaffermare la propria autorità in Acaia, così da porre freno alla riottosa e infida nobiltà moreotica.<sup>35</sup> Quanto a Filippo, i conseguenti intrecci politici con Roma, con Venezia, con il re di Francia e infine con la corte estense, si inserivano in un più ambizioso progetto politico.<sup>36</sup> Con il suo interessamento nei confronti dell'erede dei

K. M. Setton, R. L. Wolff, H. W. Hazard, Philadelphia 1962, pp. 266 sgg.; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 246; Bon, *La Morée*, cit., p. 173. Utili informazioni anche in U. Marino, *Storia di Pinerolo e dei principi d'Acaja*, Pinerolo 1963<sup>3</sup>, p. 64.

<sup>33</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 847, p. 335.

<sup>34</sup> *Libro de los fechos e conquistas del Principado de la Morea [...] Chronique de Morée au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, ed. et tr. A. Morel-Fatio, Genève 1885 (Publications de la Société de l'Orient Latin, Série historique 4), §§ 504-506; Bon, *La Morée*, cit., p. 173 n. 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

<sup>36</sup> A questo proposito può essere interessante il breve elenco di invitati redatto dal chierico Richard per il banchetto nuziale di Filippo di Savoia con Isabella di Villehardouin, principessa d'Acaia ed edito in *Journal de la dépense de l'hostel du prince Philippe de Savoye faite par cleric Guichard*, in Hopf, *Chroniques*, cit., § XII, p. 231 (1301, febbraio 12, s.l.): «Die dominica sequenti que fuit carnisprivii, factum fuit convivium de sponsalibus domini et domine principesse, presentibus comite Sabaudie [Amedeo V], comite Sancti Pauli [Guido III], archiepiscopo Lugdunensi [Enrico di Villars], comite de Nichola, domino Othone de Granzono [Ottone II di Grandson], domino Petro Fletta consiliario regis Francie [Filippo IV il Bello], et plurimis aliis invitatis et supervenientibus». Secondo Hopf, *Chroniques*, cit., p. 231 n. 7 il conte de Nichola dovrebbe identificarsi con Nicola III di Saint Omer, maresciallo di Morea, ma ciò non è possibile poiché Isabella di Villehardouin, pochi mesi prima del suo matrimonio con Filippo, aveva affidato al maresciallo «l'office dou baillage

Villehardouin egli ambiva, neppure troppo nascostamente, a un titolo principesco nel Levante greco, un titolo che avrebbe permesso al lignaggio dei signori di Pinerolo di primeggiare nell'ambito regionale pedemontano.<sup>37</sup>

L'11 gennaio 1301, Filippo con un piccolo seguito si mise in viaggio verso Roma dove giunse il primo febbraio.<sup>38</sup> Man mano che il signore di Pinerolo proseguiva per l'Urbe si andavano intensificando gli scambi degli ambasciatori con il pontefice,<sup>39</sup> prima a Chivasso,<sup>40</sup> poi a Bologna<sup>41</sup> e, infine, a Firenze, dove ancora una volta sono laconicamente ricordati due «messengerii Papae»,<sup>42</sup> a comprova di quante pressioni Filippo di Savoia operasse sulla corte pontificia e specialmente sul cardinale Luca Fieschi<sup>43</sup> suo parente, al fine di ottenere un primo consenso alle nozze.<sup>44</sup>

A sua volta Carlo II, memore dei propri privilegi sul principato d'Acaia e reso edotto delle intenzioni di Filippo, non mancò di dichiarare Isabella decaduta *ipso facto* da ogni suo antico diritto,<sup>45</sup> diritto che così fu trasferito et la gubernacion de sa princé jusque a son retour de Rome», cfr. *Livre de la conquête*, cit., § 843, p. 334.

<sup>37</sup> Haberstumpf, *Un documento*, cit., pp. 199-200.

<sup>38</sup> Saraceno, *Regesto*, cit., pp. 127-128 n. 14.

<sup>39</sup> F. Saraceno, *Giullari, menestrelli, viaggi, imprese guerresche dei principi d'Acaia, 1295-1395*, in *Curiosità e ricerche di storia subalpina pubblicate da una società di studiosi di patrie memorie*, III, Torino 1879, p. 264; Gabotto, *Asti*, cit., p. 81 e n. 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>43</sup> Saraceno, *Giullari, menestrelli*, cit., p. 265. Luca Fieschi era parente di Beatrice Fieschi, madre di Amedeo V e ava di Filippo, cfr. Cognasso, *I Savoia*, cit., tav. I. Per i rapporti tra Filippo di Savoia e Federico Fieschi, altro parente di Luca Fieschi vd. Cordero di Pamparato, *Documenti*, cit., doc. 117, pp. 117-118 (1299). Circa il lignaggio dei Fieschi nel secolo XIV vd. G. Petti Balbi, *Simon Boccanegra e la Genova del '300*, Genova 1991, pp. 151-156.

<sup>44</sup> K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I, *The Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Philadelphia 1976, p. 152.

<sup>45</sup> Editò in J. A. C. Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, II, Paris 1843, doc. XXXIV, pp. 339-342 = W. Haberstumpf, *Regesto dei Savoia per l'Oriente. Parte prima: i Savoia principi d'Acaia (1295-secolo XV)*, «BSBS» 95, 1997, pp. 210-211 n. 13 (1301, febbraio 8, Calvi); Longnon, *L'empire latin*, cit., pp. 282, 288; *The Frankish States*, cit., p. 266. L'atto si trova all'interno di un altro, datato 1304, ottobre 9, Aversa, su cui cfr. *infra*. In questo documento è anche ricordata l'inf feudazione, di tutti i luoghi e i diritti nel principato d'Acaia e in altre terre in Oriente, fatta da Carlo II d'Angiò al figlio Filippo di Taranto, vd. Perrat, Longnon, *Actes*, cit., doc. 116, pp. 113-114 (1294, agosto 13, Aquila). Inoltre è da notare che tra i *testes* dell'atto stilato a Calvi compare anche un discendente dei conti di Moriana: «et viro nobili Lodovyco de Sabaudia consanguui-

a Filippo di Taranto: «concedimus [l'Acaia] hactenus Philippo, nato nostro carissimo, principi Tarentino, ac suis heredibus utriusque sexus ex suo corpore legitime descendentibus, natis iam et etiam nascituris»,<sup>46</sup> tuttavia, Isabella, rassicurata dall'appoggio del pontefice, incurante delle minacce del re e ormai sicura del buon esito delle trattative matrimoniali, concesse a Filippo di Savoia l'importante castellania di Corinto.<sup>47</sup> Sicché, in seguito anche all'azione diplomatica svolta dal pontefice Bonifacio VIII,<sup>48</sup> la questione fu momentaneamente accantonata da Carlo II, anche perché al sovrano angioino, nuovamente in lotta con gli Aragonesi, gli aiuti che sperava di ottenere dalla corte pontificia stavano assai più a cuore che non i diritti sull'Acaia.<sup>49</sup> Proprio in quell'anno, inoltre, il re di Napoli e il pontefice avevano spostato in Ungheria il loro principale campo d'azione dal momento che l'incoronazione di Carlo Roberto, nipote di Carlo II, quale sovrano di quel regno, appariva contestata dal principe Andrea III il Veneziano, ultimo erede della dinastia ungherese degli Arpad, e da altri pretendenti.<sup>50</sup>

neo», vd. Buchon, *Nouvelles recherches*, cit., II, p. 342; forse potrebbe trattarsi di Ludovico I di Savoia-Vaud, zio di Filippo, morto nel 1302.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II, p. 341.

<sup>47</sup> Editto in J. A. C. Buchon, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, II, *Seconde époque*, Paris 1845, pp. 379-380 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 211 n. 14 (1301, febbraio 7, Roma), ma cfr. anche *The Chronicle of Morea*, Τὸ Χρονικὸν τοῦ Μορέως, ed. J. Schmitt, London 1904, p. 556, 87-90: Ἔδε ἀμαρτία ποῦ ἐγίνετον δι' ἐτοῦτο τὸ κεφάλαιον / μετὰ ταῦτα ἀκληρήσασιν τὴν πριγκίπισσα Ζαμπέαν, / διατὶ γὰρ εὐλογήθηκεν τὸν Φίλιππον ντὲ Σαβόη, / ὅταν ἀπῆλθεν στὸ παρτοῦν ἐτότε γὰρ τῆς Ρώμης; vd. inoltre Miller, *The Latins*, cit., p. 196; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282; Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., I, p. 152; Haberstumpf, *Un documento*, cit., p. 200.

<sup>48</sup> Camera, *Annali*, cit., II, p. 82.

<sup>49</sup> Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282; Bon, *La Morée*, cit., p. 173. Inoltre, proprio in quei giorni (27 gennaio 1300), Carlo II richiedeva insistentemente alla corte pontificia di canonizzare Ludovico d'Angiò, secondogenito del sovrano, morto giovane in odore di santità, cfr. C. Minieri Riccio, *Genealogia di Carlo II d'Angiò re di Napoli*, Bologna s.a. (rist. anast. con numerazione propria delle pagine da «Archivio Storico per le Province Napoletane»), p. 52 (Reg. Ang. 1299, B. n. 97, fol. 163). Per i rapporti tra Carlo II e Bonifacio VIII cfr. Léonard, *Gli Angioini*, cit., pp. 232-233.

<sup>50</sup> Minieri Riccio, *Genealogia*, cit., pp. 23 sgg.; A. de Regibus, *Le contese degli Angioini di Napoli per il trono d'Ungheria*, «Rivista Storica Italiana» 51, 1934, s. IV, vol. V, fasc. 3, pp. 278 sgg.; B. Hóman, *Gli Angioini di Napoli in Ungheria (1290-1403)*, Roma 1938 (R. Accademia d'Italia, Studi e Documenti 8), pp. 88 sgg.; Léonard, *Gli Angioini*, cit., pp. 240-241; J. Deer, *Die heilige Krone Ungarns*, Wien 1966 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 91), pp. 215-219.

In ogni caso, il matrimonio tra Filippo e Isabella fu comunque celebrato il 12 febbraio 1301<sup>51</sup> e godette dell'esplicito assenso della nobiltà moreota, oltre che di Bonifacio VIII; un fatto questo che non manca di essere evidenziato dalla Cronaca di Morea: «[Isabella] s'acorda et prinst pour son baron et espoux mesire Phelippe de Savoye par la voulenté dou pape». <sup>52</sup> Il favore che queste nozze riscossero presso la corte pontificia e del pari la presenza in questa occasione di un rappresentante ufficiale del potente re Filippo IV<sup>53</sup> – un sovrano per il quale Carlo II aveva manifestato in più di un'occasione atteggiamenti di deferente dipendenza<sup>54</sup> – convinsero il re di Napoli a ritornare sulle proprie decisioni.

Già il 23 febbraio il sovrano angioino, a nome anche del figlio Filippo di Taranto, concesse così a Filippo di Savoia l'investitura del principato d'Acacia in cambio di un'adoa di 80 once annuali<sup>55</sup> e della promessa di difendere con le armi il ducato di Atene e la signoria di Corinto.<sup>56</sup> E due giorni dopo il sovrano angioino si decise infine a concedere il proprio assenso formale alle nozze di Isabella con Filippo.<sup>57</sup> Tutto ciò non manca di comprovare come Carlo II si proponesse di trovare in Piemonte un alleato sicuro, legato da vincoli feudali<sup>58</sup> e capace di sostenere la vacillante causa

<sup>51</sup> Secondo Datta, *Storia*, cit., I, p. 35 il matrimonio fu celebrato tra il 7 e il 27 febbraio, ma Saraceno, *Regesti*, cit., p. 128 riporta questa annotazione tratta dai conti della tesoreria: «Die dominica sequenti [domenica 12 febbraio 1301], qua fuit carnisprivium, factum fuit convivium de sponsalibus d[omi]ni et d[omi]ne principisse»; cfr. anche Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282.

<sup>52</sup> *Livre de conquête*, cit., p. 401; Setton, *The Papacy*, cit., I, p. 282.

<sup>53</sup> Cfr. *supra*.

<sup>54</sup> Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 251.

<sup>55</sup> I principi d'Acacia corrispondevano annualmente ai sovrani angioini un tributo di 80 once, tributo ancora in vigore decenni dopo: cfr. Camera, *Annali*, cit., II, p. 436 n. 4 (Ex reg. an. 1332 Ratio Thesauri lit. C. fol. 258) «Ab excellenti domino Roberto principe Tarentino primogenito dive memorie domini Philippi principi Tarentini unc. 80 quas annuatim solvere debet pro principatu Achaye quem in feudo tenet».

<sup>56</sup> Di questo documento esistono alcune copie in Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi AST), Principato d'Acacia, m. 1, nn. 2 e 3 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 211 n. 17 (1301, febbraio 23, Roma), ma cfr. anche Camera, *Annali*, cit., II, pp. 82-83; G. Schlumberger, *Numismatique de l'Orient latin*, Paris 1878-1882 (rist. anast. Graz 1954), p. 297; Mas Latrie, *Les princes de Morée*, cit., p. 11; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282; *The Frankish States*, cit., p. 266; A. Pittavino, *Storia di Pinerolo e del Pinerolese*, Pinerolo 1966<sup>3</sup>, p. 94; Bon, *La Morée*, cit., p. 173; Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., I, p. 152; Haberstumpf, *Un documento*, cit., p. 203.

<sup>57</sup> Monti, *La dominazione angioina*, cit., p. 68 e n. 5 = Reg. Ang. 102 (1300 A) e 108b.

<sup>58</sup> Carlo II investì Filippo e Isabella dell'Acacia riservandosi sempre l'alta signoria: a questo proposito vd. Monti, *La dominazione angioina*, cit., p. 68 n. 5 e p. 111 n. 6

angioina in quelle terre.<sup>59</sup> Dopo aver prestato l'omaggio ligo per la Morea,<sup>60</sup> terminati i festeggiamenti iniziali,<sup>61</sup> Filippo, alla fine del marzo 1301, ritornò in Piemonte, ivi raggiunto dalla consorte nell'aprile di quello stesso anno.<sup>62</sup>

### 3. Filippo di Savoia, principe d'Acaia e la nobiltà moreotica

Filippo di Savoia, divenuto dunque principe d'Acaia, non sostò che pochi mesi nelle terre in *Lombardia*. E invero, ritenendo che una prolungata assenza potesse ledere i suoi nuovi diritti in Levante, e sollecitato altresì dal notaio Giacomo di Morea,<sup>63</sup> organizzò al più presto una spedizione per recarsi in Grecia così da prendere effettivamente possesso delle terre dei Villehardouin.

Pur non essendo in guerra con i marchesi di Monferrato e di Saluzzo né con i comuni d'Asti e di Chieri ma temendo che durante la sua assenza nascessero dei torbidi, affidò il vicariato generale del Piemonte ad Amedeo di Conflens,<sup>64</sup> istituendo inoltre un consiglio per l'amministrazione della giustizia e la riscossione delle rendite dell'erario.<sup>65</sup> Ciò fatto, radunò

che osserva, giustamente, come molti storici piemontesi e napoletani abbiano spesso confuso l'alto dominio sull'Acaia con il dominio diretto.

<sup>59</sup> In questo senso va interpretata una lettera di Filippo, principe di Taranto, al «cugino» Filippo d'Acaia, documento conservato in AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 5 (l'atto è da datarsi probabilmente 1301, agosto 4, ma vd. *ibid.*, m. 1, n. 3); cfr. anche Gerbaix-Sonnaz, *Studi*, cit., III/1, p. 112.

<sup>60</sup> Saraceno, *Regesto*, cit., p. 129 n. 14 (1301, marzo 1, Roma).

<sup>61</sup> A Roma e a Torino giocolieri e musicisti rallegrarono gli sposi e i loro invitati, vd. Saraceno, *Giullari, menestrelli*, cit., p. 259 n. 157 (1301): «Cuiudam ioculatori de Roma qui ducebat organa: XI tur.»; «Pluribus ioculatoribus qui servierunt in festo (Paschatis) apud Taurinum».

<sup>62</sup> Saraceno, *Regesto*, cit., pp. 129-130: «Die lune sequenti [27 marzo 1301] recessit d[omin]us in Pedemontem sine d[omin]a, et d[omin]a fuit apud Burgum S[an]cti Dompnini ad prandium»; «Apud Taurinum [1301, aprile 1] presentibus nobilibus Pedemontis et plurimis aliis de dicta terra qui iverunt obviam d[omin]e versus Quarium [Chieri]».

<sup>63</sup> Gabotto, *Asti*, cit., p. 190 e n. 4: «Ad expensas Iacobi de la Morea, qui fuit in Carignano per quinque dies quando veniebat de Morea ad dominum» (dai Conti Castell. Carignano, Rot. II); «In expensis Iacobi de Morea, clerici domine existensis apud Pynayrolium, ubi expectavit dominum et dominam principissam per quadraginta dies antequam ipsi venissent de Francia; XI libr., X sol., III den. esperon» (dai Conti Castell. Pinerolo, Rotolo II).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 192 e n. 2 (1302, settembre?).

<sup>65</sup> Datta, *Storia*, cit., I, pp. 37-38; Casalis, *Dizionario*, cit., XV, p. 215. In un documento del 1301 il consiglio di reggenza, durante l'assenza del principe Filippo, appare così composto: «[...] dominus Guillelmus Provana iudex Pinaroli et Facius

al suo seguito settanta cavalieri e trecento fanti e scelse i signori che avrebbero dovuto accompagnarlo in Acaia.<sup>66</sup> Tra questi convocò Guglielmo Bochart, castellano di Perosa,<sup>67</sup> Guglielmo di Mombello e Umberto di Mirabel suoi luogotenenti,<sup>68</sup> Giacomo di Scalenghe,<sup>69</sup> Otto (Ottobono) di Melioreto,<sup>70</sup> i fratelli genovesi *Daniellus Marinonus de Camilla*<sup>71</sup> e il notaio *Ivanus de Prarolmo* in qualità di tesoriere.<sup>72</sup> I nuovi principi d'Acaia, dopo aver ottenuto l'approvazione dalla corte angioina,<sup>73</sup> si misero dunque in viaggio<sup>74</sup> e, raggiunta Ancona, si imbarcarono per la Morea – «et vint par ses journées en Ancone, et de la vint par mer droit a Clarence» –, ove arrivarono nei tardi mesi del 1302.<sup>75</sup>

Lardonus de Vigono, Berrinus de Plozascho, Cabertus de Lucerna et Iacobus de Scalengis vicarii generales et gerentes illustris viri domini Philippi de Sabaudia principis Achaie in partibus Peddemontis discreto viro domino M. Roberrato iudice Montiscalerii salutem et sincere dilectionis affectum», cfr. Datta, *Storia*, cit., II, doc. XIII, p. 30 (1301, dicembre 10, Scalenghe).

<sup>66</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 848, p. 336: «Si print ou lui.ij. barons, monseignor Guy de Monbel, qui estoit son maistre conseilier, et monseignor Humbers de Miribel et autres pluseurs gentilz hommes de sa gent et de sa maisnie, entour .lxx. hommes de cheval et .iij. hommes a pyé».

<sup>67</sup> Gabotto, *Asti*, cit., p. 160 e n. 6: «L.t sibi ipsi, quos dominus eidem dare promisit pro se ipso preparando ad eundem in Moream cum domino, per literas domini de testimonio et mandato datas VIII die mensis aprilis anno M°CCC°II [...]; VIIXX libr. Vien (Conti castell. Perosa, Rotolo II).

<sup>68</sup> Cfr. *supra*.

<sup>69</sup> Cfr. *infra*.

<sup>70</sup> È ricordato tra i *testes* in un atto redatto a Clarenza nel 1303: «Ottho de Melioreto iurisperitus», cfr. Haberstumpf, *Un documento*, cit., p. 207 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 214 n. 32 (1303, maggio 8, Clarenza). Ottone di Melioreto fu ambasciatore ad Asti nel 1295 per Filippo di Savoia di cui era, forse, anche parente, vd. Saraceno, *Regesto*, cit., p. 120 n.1 e p. 217 n. 7.

<sup>71</sup> I due fratelli *de Camilla* facevano parte quasi sicuramente dell'omonima famiglia genovese di cui, nei secoli XIII-XIV, sono ben documentati i rapporti con l'Oriente: cfr. M. Balard, *La Romanie Génoise (XII<sup>e</sup>-début du XV<sup>e</sup> siècle)*, I, Rome 1978 (BEFAR 235), pp. 51, 89, 92, 116, 235, 259; S. Origone, *Genova e Bisanzio*, Genova 1992, pp. 129, 143 n. 10, 205, 217 n. 7.

<sup>72</sup> Su cui vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 175.

<sup>73</sup> Saraceno, *Regesto*, cit., p. 129 e n. 3 annota la presenza di un *miles* al seguito di Isabella di Villehardouin; questi, il 1° luglio 1301, è ancora presente alla corte di Filippo d'Acaia, «presente d[omi]no Oddone milite regine Sicilie [Maria d'Ungheria moglie di Carlo II]», forse con funzione di collegamento tra il sovrano angioino e il signore di Pinerolo.

<sup>74</sup> Gabotto, *Asti*, cit., p. 192 n. 1: «In locagio unius roncini portantis robam Guichardi clerici usque Alexandriam, euntis usque Moream [...]» (anno 1302).

<sup>75</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 848, p. 336; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282. Circa

Giunto a Clarenza<sup>76</sup> Filippo fu ricevuto con grandi onori dai baroni e dai prelati, dai Latini e dai Greci, cui fu presentato come «j. des plus vaillans chevaliers de ponent et de plus grant reinommée de fait d'armes». <sup>77</sup> Poi, secondo le usanze feudali di Morea, egli giurò nelle mani di Giovanni, arcivescovo di Patrasso, <sup>78</sup> di osservare i costumi e le franchigie del principato<sup>79</sup> secondo quanto previsto dalle regole delle *Assises de Romania*. Queste prevedevano infatti che «[...] per le usanze predite, miser lo principio de Achaya [...] debia far [...] sagramento in man deli suo' baroni, homeni legii fedeli e deli altri suo' subditi che lo mantegnerà e guarentirà et mantegnir et guarentar farà quelli per suo' officiali a tuto suo poder tute le franchisie e usanze delo imperio de Romania». <sup>80</sup>

Dopo aver compiuto tali importanti formalità, Filippo ricevette «les hommages des barons et autres chevaliers et des hommes liges de la princée et le serement des bourgeois de Clarence et des fievés dou pays qui tenoient leurs terres de plain hommage». <sup>81</sup> I riti dell'omaggio e dell'investitura trovarono il loro definitivo adempimento nel corso dell'anno seguente a Vostitsa, <sup>82</sup> quando Filippo ricevette l'omaggio di Guido II de la Roche, per il ducato di Atene, e della sua futura moglie Matilde di Hai-

i problemi cronologici riguardanti la presenza di Filippo in Morea cfr. Bon, *La Morée*, cit., p. 174.

<sup>76</sup> Clarenza, Chiarenza, Clarence, Glarentsa: oggi Kilini, località dell'Elide.

<sup>77</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 850, pp. 336-337.

<sup>78</sup> La *Cronaca di Morea* ricorda come «monsignor Benoit» abbia accolto i principi rivolgendo loro un breve discorso (*Livre de la conquête*, cit., §§ 849-854, pp. 336-338); in realtà si trattava Giovanni, successore di Benedetto (morto il 7 ottobre 1295) nella diocesi di Patrasso; cfr. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I, Verona 1981<sup>2</sup> (Studi Religiosi 3), p. 355.

<sup>79</sup> *Livre de la conquête*, cit., §§ 852-853, pp. 337-338; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282. Analoga cerimonia avvenne nel 1373 quando Giovanna I d'Angiò, regina di Napoli, fu riconosciuta principessa di Morea, cfr. *Libro de los fechos*, cit., §§ 705, 712; D. Jacoby, *Quelques considérations sur les versions de la Chronique de Morée*, «Journal des Savants» 1968, pp. 174 177-178 (= *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, London 1975, VII); *La féodalité*, cit., pp. 45-46 e n. 1.

<sup>80</sup> *Libro dele usanze e statuti delo imperio de Romania*, ed. A. Parmeggiani, Spoleto 1998 (Quaderni della Rivista di Bizantinistica 1), art. 1, p. 113, 4-10. Cfr. anche D. Jacoby, *La féodalité en Grèce médiévale. Les "Assises de Romanie" sources, application et diffusion*, Paris 1971 (École Pratique des hautes Études, VI<sup>e</sup> section. Documents et recherches 10), pp. 46-47.

<sup>81</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 854, p. 338; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 282. Le *Assises* distinguevano tra l'omaggio ligo e l'*homagio semplice o plan*, minore per importanza rispetto al precedente, cfr. *Libro dele usanze e statuti*, cit., art. 68, pp. 154-155.

<sup>82</sup> Vostitsa, Vosticza, la Vortice, Avostitza: località dell'Acaia, eparchia di Aigialia.



naut per le località di Argo di Nauplia, oltre che per la castellania di Corinto.<sup>83</sup>

Ultimati i festeggiamenti e le cerimonie, Filippo di Savoia, come primo atto di governo, sostituì i castellani delle fortezze d'Acaia con i relativi ufficiali «[...] si fit changier les chastellains et connestables et partie des sergans de tous les chastiaux de sa princée [...] et mist de la gent que il avoit amené de Piémont et de Savoie»;<sup>84</sup> un'azione questa forse non gradita dall'antica feudalità moreotica, ma non contraria alle leggi del principato.<sup>85</sup> In effetti, la signoria di Filippo di Savoia, che pure era stato favorevolmente ben accolto al suo arrivo, divenne ben presto impopolare presso i suoi vassalli irritati dall'arroganza e dalla rapacità dei numerosi cavalieri piemontesi e sabaudi al suo seguito. Questi ultimi, sotto la guida del cancelliere Guglielmo di Mombello e del tesoriere Viot di Pralormo, esigevano, con ogni mezzo e a qualsiasi titolo, soldi e ricchezze nelle varie località del principato sino al punto da guadagnarsi l'appellativo di «thyrant de Lombardie».<sup>86</sup>

Denari furono infatti prelevati sui diritti doganali di Clarenza; 4.000 iperperi pagò la popolazione di Karytaina; 600 furono richiesti a Simone di Milly per permettergli di rientrare in possesso dei beni della moglie; altri 100 furono «donati» dal baiulo di Beauvoir; 500 furono prelevati dalla località di Andravia, sita in Ellade nell'omonima eparchia; la *despina* Anna d'Epiro pagò 315 iperperi per alcuni bufali acquistati in Morea; e infine, ma l'elenco potrebbe continuare,<sup>87</sup> il baiulo *Cathabicus* non esitò a estor-

<sup>83</sup> *Livre de la conquête*, cit., §§ 870-871, p. 344; Hopf, *Geschichte*, cit., p. 353; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter [...]*, II, Stuttgart 1889<sup>2</sup>, p. 458; Longnon, *L'empire latin*, cit., 283; Bon, *La Morée*, cit., p. 174. La località di Calamata, Chalamata, Kalamata è sita nella Messenia centrale.

<sup>84</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 854, p. 338.

<sup>85</sup> Anche nel 1278 il primo baiulo angioino in Morea sostituì i castellani senza sollevare alcun malcontento nella nobiltà locale: *Versione italiana inedita della Cronaca di Morea*, cit., p. 460: «Indi il detto bailo mutò li officii del protovestiaro, tesorier, castellani, portinari di castelli, ma secondo che pare a lui»; Bon, *La Morée*, cit., p. 154, p. 174 n. 6.

<sup>86</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 855, p. 338: «Et puis que il ot approprié la seigneurie de toute la princée, comme cil qui avoit veü et savoit comment li thyrant de Lombardie et cil qui tenoient office ou seigneurie en Lombardie, ou il avoit esté grand temps a son pays de Piémont, savoient gaaignier monnaye et autres richesses, si appella monseignor Guillaume de Monbel, son maistre chambellan, et autres qui estoient de son privé conseil et leur demanda coment et en quel maniere il porroit pourchacier et avoir monnaye [...]»; *Libro de los fechos*, cit., § 507.

<sup>87</sup> Nicola Romano, un Brisebarre, Enrico di Priselles, Guglielmo Bolgia, Giacomo di Forest dovettero pagare diverse somme a vario titolo, inoltre Giovanni di Cefalonia

cere 600 iperperi dalla città di Clarenza.<sup>88</sup> Quanto a Filippo, egli certo non si sottrasse a tale azione depredatrice. E infatti per assicurarsi un tenore di vita consono al titolo e «pour maintenir son estat et sa signorie» non si fece scrupolo ad appropriarsi di ogni possibile ricchezza offertagli da quella terra già appartenuta a Bisanzio.<sup>89</sup> A tal fine anzi ricorse anche ai prestiti della banca della fiorentina famiglia Peruzzi, stabilitasi a Chianrenza,<sup>90</sup> località dove la zecca del principe ebbe in quegli anni un'incessante attività.<sup>91</sup>

Il clima di corruzione, di rivalità e di intrighi personali che sembrava caratterizzare la corte di Filippo di Savoia può essere efficacemente illustrato da un episodio riguardante Vincenzo di Marais, cavaliere della Skorta d'origine piccarda. Questi, amico di Riccardo Orsini, conte di Cefalonia, non esitò ad accusare Beniamino di Calamata, cancelliere protovestiaro di Morea, di malversazione<sup>92</sup> probabilmente al solo fine di colpire Nicola di Saint Omer, che aveva ottenuto la reggenza di Morea, un incarico già appartenuto al conte Riccardo. Vincenzo di Marais, che godeva i favori del principe Filippo, accusando il cancelliere e provocando l'intervento del Saint Omer si proponeva con ogni verosimiglianza di screditare due

«donò» al principe Filippo 3.656 lire per entrare in possesso dell'eredità paterna. L'elenco completo è edito da Hopf, *Geschichte*, cit., p. 352 (che usa come fonte AST «Chambre des Comptes, Invent. 75, fol. 7, n° I»), ma vd. anche L. Cibrario, *Storia della monarchia di Savoia*, II, Torino 1844, p. 285; Bon, *La Morée*, cit., p. 175. Cfr. anche Datta, *Storia*, cit., II, doc. XIV, pp. 30-31 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., pp. 214-215 n. 33 (1303, giugno 10, Clarenza). Karytaina, Cariteyne, Karitena è una località dell'Arcadia, eparchia di Gortys (Skorta); Beauvoir, Baeau Voir, Bello Videre, Pontico o Pontikokastro è un castello e un porto sul mare Ionio, nome d'Acaia e di Elide, eparchia di Pyrgos.

<sup>88</sup> Cibrario, *Storia*, cit., II, p. 285 n. 1.

<sup>89</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 855, p. 338; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 283.

<sup>90</sup> Hopf, *Geschichte*, cit., I, p. 352 B; Bon, *La Morée*, cit., p. 175.

<sup>91</sup> Schlumberger, *Numismatique*, cit., pp. 316-317 che cita come fonti i «Reg. Ang. N. 130 (1303.A.) fol. 222<sup>v</sup>, 224<sup>v</sup>; n. 143 (1304-1305. F.) fol. 159; n. 154 (1305-1306. C.) fol. 56<sup>v</sup>». Anche in Piemonte la zecca di Torino dal 1301 iniziò a coniare un grosso tornese recante la scritta PHILIP PRINCES al posto di PHILIPPVS DE SABAVDIA PED MON TEN SIS, cfr. E. Biaggi, *Monete e zecche medievali italiane dal sec. VIII al sec. XV*, Torino 1992, p. 466, ma vd. anche, del medesimo, *Monete Zecche Pergamene dei Principi Savoia-Acaia Signori del Piemonte*, Susa 1989, *passim*.

<sup>92</sup> Per questo episodio cfr. *Livre de la conquête*, cit., §§ 855-867 (in particolare §§ 861-862); *Libro de los fechos*, cit., §§ 514-515; Hopf, *Geschichte*, cit., pp. 352B-353; Miller, *The Latins*, cit., p. 197; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 283; Jacoby, *La féodalité*, cit., p. 46; Bon, *La Morée*, cit., pp. 175-176. Escorta o Skorta è una regione del Peloponneso centrale, tra la Glisiere e la Messenia, attraversata dal fiume Alfios e con capoluogo Karitena.

fra i più autorevoli rappresentanti della nobiltà moreotica. Inoltre – secondo quanto afferma il *Livre de la conquête* – il cavaliere piccardo volle «faire a plaisir au conte [Orsini] son maistre».<sup>93</sup>

Filippo, prestata fede alle accuse e senza attendere il parere *de la court principal*,<sup>94</sup> ordinò di arrestare il cancelliere e di imprigionarlo, alla stregua di un volgare malfattore, ad Andravia, provocando in tal modo l'intervento di Nicola III di Saint Omer, maresciallo e pari d'Acaia, cosignore di Tebe, signore d'Akova e di altre terre in Messenia, «qui estoit le plus noble et puissant dou pays et le plus amé et redoubté de tous».<sup>95</sup>

Questi, secondo la cronaca aragonese, si presentò a Chiarenza con un seguito di cento cavalieri<sup>96</sup> per protestare vibratamente con il principe Filippo che aveva richiesto per il rilascio di Beniamino di Calamata la somma di trentamila iperperi.<sup>97</sup> Nicola di Saint Omer si appellò altresì alle *Assise di Romania*<sup>98</sup> per sostenere l'illegittimità dell'arresto del cancelliere in quanto lesivo dei diritti e delle costumanze della nobiltà moreotica: «[...] pour ce que il estoit son homme lige et que il ne le devoit arrester a nul fuer, pour ce que son fié le pleigoit, selon les usances et les coustumes dou pays, et que il fraingnoit son serement que il avoit juré aux hommes dou pays, de aux maintenir en leurs franchises et usances».<sup>99</sup> Alla provocatoria e ironica domanda del principe Filippo su quali fossero le consuetudini e le usanze della Morea a cui si riferiva, il maresciallo d'Acaia rispose orgogliosamente sguainando la spada: «Veez ci nos coustumes! Car par ceste espée conquererent nostre anciseur cest pays, et par ceste espée deffendons nos franchises et nos usances contre ceaux qui le nous voudront rompre ne amenier».<sup>100</sup> Vinto dall'orgogliosa risposta e più ancora dal contingente di uomini che scortavano Nicola di Saint Omer, Filippo

<sup>93</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 857, p. 339.

<sup>94</sup> La Corte *principale* o *mazor* o *granda* era, nel principato d'Acaia, l'alta corte giudiziaria che si occupava di questioni criminali e delle cause relative alla gestione del patrimonio feudale cfr. *Libro dele usanze*, cit., *passim*.

<sup>95</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 859, p. 340; Bon, *La Morée*, cit., p. 707.

<sup>96</sup> *Libro de los fechos*, cit., § 509 sgg.

<sup>97</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 859 sgg. e p. 340 n. 1; cfr. anche Miller, *The Latins*, cit., p. 197; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 283.

<sup>98</sup> *Libro dele usanze*, cit., art. 5, p. 119, 1-6: «Come nesun homo legio può esser detegnudo per lo signor, salvo che per do cosse. Ordenado fo in le dite usanze che nesun homo legio del principato possa esser detegnudo personalmente per lo signor per alguna caxon, excepto per queste do: zoè per caxon de homicidio et de tradimento; et questo si è perché lo so feo lo pleza». Cfr. anche Jacoby, *La féodalité*, cit., pp. 46-47, 71-72.

<sup>99</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 861, p. 341; Jacoby, *La féodalité*, cit., pp. 46-47.

<sup>100</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 862, p. 341; Jacoby, *La féodalité*, cit., p. 46.

di Savoia, accettò di rilasciare Beniamino di Calamata in cambio però di 20.000 iperperi, concedendo peraltro allo sfortunato protovestitario, forse quale risarcimento per le accuse mossegli, alcuni casali siti a Perachora nei pressi di Corinto.<sup>101</sup>

In ogni caso ne conseguì un'aperta ostilità fra il maresciallo di Saint Omer e il principe d'Acaia che ebbero nuovamente occasione di scontrarsi a proposito della complessa questione riguardante la successione dei conti Orsini di Cefalonia. Nel 1304 il conte Riccardo era stato ucciso<sup>102</sup> e la sua vedova, Margherita di Villehardouin,<sup>103</sup> aveva richiesto al figliastro Giovanni I i beni mobili del marito, valutabili in 100.000 iperperi; e ciò in base a quanto era stato stabilito nel contratto matrimoniale del 1299 a titolo di dovario convenzionale.<sup>104</sup> Vincenzo di Marais, sebbene legato a Filippo di Savoia, intervenne a favore di Giovanni Orsini<sup>105</sup> fatto che provocò l'immediato intervento di Nicolò III di Saint Omer,<sup>106</sup> il quale si appellò allora alla tradizione giuridica di Morea,<sup>107</sup> minacciando di far espel-

<sup>101</sup> *Livre de la conquête*, cit., §§ 866-867, pp. 342-343; Hopf, *Geschichte*, cit., pp. 352B-353; Miller, *The Latins*, cit., p. 197; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 283; Bon, *La Morée*, cit., pp. 175-176. Peragora o Perakhova, Perachora, nome d'Argolide e di Corinto, eparchia di Corinto.

<sup>102</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 619, p. 247; § 890, p. 351; Hopf, *Geschichte*, cit., pp. 353A.

<sup>103</sup> Margherita di Villehardouin o di Mategriffon (1266-1315) signora d'Akova, figlia del principe Guglielmo II e quindi sorella di Isabella, aveva sposato in prime nozze Isnardo di Sabran; rimasta vedova si era rimaritata nel 1299 con Riccardo conte di Cefalonia da cui aveva avuto solo una figlia morta in giovane età; Margherita era quindi cognata di Filippo di Savoia e matrigna di Giovanni I Orsini. Cfr. Bon, *La Morée*, cit., pp. 697, 706.

<sup>104</sup> Nel 1304 il conte Riccardo I di Cefalonia era stato ucciso e la vedova Margherita di Villehardouin aveva richiesto al figliastro Giovanni i beni mobili del marito, valutabili in 100.000 iperperi, secondo quanto era stato stabilito nel contratto matrimoniale del 1299 a titolo di dovario convenzionale; vd. D. Jacoby, *Les archontes grecs et la féodalité en Morée franque*, «Travaux et Mémoires» 2, 1967, pp. 447-448 (= *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, London 1975, VI); *La féodalité*, cit., p. 47 e n. 4.

<sup>105</sup> Buchon, *Récherches. Seconde époque*, cit., II, pp. 482-483 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 217 n. 46 (1304, aprile 7, Chiarenza), cfr. anche *ibid.*, II, pp. 341-346; Bon, *La Morée*, cit., p. 177 e n. 6; Jacoby, *La féodalité*, p. 62; D. M. Nicol, *The Date of the Death of the Nikephoros I of Epiros*, «Rivista di Studi Bizantino-Slavi» 1, 1980, p. 257 e n. 39. Giovanni I Orsini, aveva sposato nel 1292 Maria figlia di Niceforo I despota d'Epiro, vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 406.

<sup>106</sup> Nicola III di Saint Omer aveva sposato Guglielma Orsini figlia di Riccardo, sorella di Giovanni e vedova del gran connestabile Giovanni Chauderon, vd. Bon, *La Morée*, cit., pp. 706-707.

<sup>107</sup> *Libro dele usanze*, cit., art. 35, pp. 134-136.

lere dalla corte il de Marais che «si vilainement» si opponeva alle legittime richieste di una discendente di Guglielmo II di Villehardouin.

Al fine di evitare una completa e drammatica rottura tra i due intervennero prontamente Ugo di Charpigny<sup>108</sup> e Giovanni di Neuchâtel, gran comandante del Tempio, abili nell'escogitare un compromesso grazie al quale Giovanni di Cefalonia avrebbe versato a Margherita 20.000 iperperi a titolo di risarcimento, proposta, questa, che fu accettata dalle parti in causa.<sup>109</sup> Ancora una volta, Filippo di Savoia, non aveva esitato a scontrarsi con la nobiltà locale, ma il suo interessamento per il lignaggio degli Orsini non era privo di interessi: il principe d'Acaia, fin dal 1303, era debitore di una certa somma di denari imprestatagli da Riccardo, conte di Cefalonia, cui aveva concesso, non potendo forse restituire il prestito, metà del casale di Saete, presso *la Ronde*.<sup>110</sup>

#### 4. La Morea latina nei primi anni del Trecento: gli Epiroti e la rivolta nella Skorta

I ripetuti dissidi tra la nobiltà moreotica e Filippo di Savoia possono suggerire l'idea che la storia dell'Acaia, nei primi anni del Trecento, sia frammentata in una sterile «collection de petits faits d'un intérêt souvent limité ou purament anecdotique».<sup>111</sup> Tuttavia proprio da questi contrasti, il più delle volte certo futili quanto vani, si può cogliere il lento ma inarrestabile processo di disgregazione politica e sociale in atto nelle terre greche dei Villehardouin.

E in effetti, se è vero che durante il periodo della dominazione catalana si citano ancora «quatre grans poders» in Grecia, – e tra questi si annovera il dominio «de lo princep de la Morea»<sup>112</sup> – fin dagli inizi del Trecento però soltanto quattro baronie erano ancora detenute da lignaggi risalenti

<sup>108</sup> Ugo II di Charpigny-Charni, barone di Vostitsa (1295-1304), vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 701.

<sup>109</sup> *Livre de la conquête*, §§ 954-972, pp. 374-381; Hopf, *Geschichte*, cit., pp. 354A-355; Miller, *The Latins*, pp. 197-198; Bon, *La Morée*, cit., pp. 177-178; Longnon, *La féodalité*, p. 47.

<sup>110</sup> *Livre de la conquête*, § 869, pp. 343-344; Bon, *La Morée*, cit., p. 514. *La Ronde* è una località sita nella Laconia centrale.

<sup>111</sup> Bon, *La Morée*, cit., p. 181.

<sup>112</sup> Ramon Muntaner, *Crònica*, II, ed. M. Gustà, Barcelona 1979, § 242, p. 125: vi erano «quatre grans poders» che circondavano i territori occupati dai Catalani, vale a dire «que marquen ab castells e llocs de l'emperador, e així mateix marquen ab l'Àngel, senyor de la Blaquia [Giovanni II Angelo *sebastocrator* della Tessaglia], e d'altra part marquen ab lo dispot de l'Arta [Tommaso Comneno], e d'altra part ab lo princep de la Morea».

all'antica nobiltà franca dell'età della conquista.<sup>113</sup> Le complesse e intricate vicende delle famiglie baronali impedivano inoltre il formarsi di un potere forte e saldamente strutturato, capace di coordinare, grazie alla propria egemonia politica, la turbolenta feudalità locale. Infine i baiuli angioini, tramite cui Carlo I e il figlio cercavano di governare il principato, si trovarono sempre in grande difficoltà nei confronti della nobiltà moreotica, riottosa nei confronti dei vincoli vassallatici imposti dai re di Sicilia. Tuttavia i possedimenti balcanici<sup>114</sup> e il principato d'Acaia, sebbene così dispendiosi e difficili da controllare costituivano pur sempre per gli Angioini le principali basi operative per una politica di respiro mediterraneo, volta alla riconquista di Costantinopoli e dell'*Outremer*. Che sul trono dei Villehardouin vi fosse Filippo di Savoia o qualche altro principe latino, poco interessava a Carlo II: questi infatti, determinato a ribadire i propri diritti feudali tramite il figlio, si proponeva in primo luogo di imporre in maniera più diretta la propria sovranità sull'area greco-balcanica. Ciò che effettivamente avvenne grazie anche agli esiti di una controversia sorta nel 1296 tra Angioini ed Epiroti.<sup>115</sup>

In quell'anno, alla morte di Niceforo I Comneno Dukas despota d'Epiro, una parte dell'eredità pervenne, quale feudo e dono dotale, alla figlia Thamar,<sup>116</sup> allora moglie di Filippo di Taranto, l'altra alla vedova Anna Paleologhina Cantacuzena, reggente a nome del figlio Tommaso.<sup>117</sup> La *de-*

<sup>113</sup> A. Carile, *La rendita feudale nella Morea latina del XIV secolo*, Bologna 1974, pp. 42-43; le quattro baronie erano quella di Chalandritsa dei Dramelay, Kalavryta e Gritsera dei Durnay, Vostitsa dei Charpigny e la baronia di Veligosti e di Damala di Giacomo de la Roche.

<sup>114</sup> Per i rapporti tra Carlo I d'Angiò e i Balcani cfr. D. M. Nicol, *The relations of Charles of Anjou with Nikephoros of Epiros*, «Byzantinische Forschungen» 4, 1978, pp. 170-194 (= *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London 1986, V).

<sup>115</sup> Le fonti principali sono: Georgii Pachymeres *De Michaelē et Andronico Palaeologis libri tredecim*, II, ed. I. Bekker, Bonnae 1835 (CSHB), p. 201; *Livre de la conquête*, cit., §§ 872-912, ma vd. anche *infra*. In sintesi cfr. Hopf, *Geschichte*, cit., p. 356B sgg.; Miller, *The Latins*, cit., pp. 199-202; Longnon, *L'empire latin*, cit., pp. 285-288; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 245; Bon, *La Morée*, cit., pp. 176-177.

<sup>116</sup> Per Thamar d'Epiro cfr. D. M. Nicol, *The Byzantine Lady. Ten Portraits. 1250-1500*, Cambridge 1994, pp. 24-32.

<sup>117</sup> D. I. Polemis, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, pp. 94-95; Bon, *La Morée*, cit., p. 170; D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros. 1267-1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Age*, Cambridge 1984, pp. 56-57. Per le concessioni di Niceforo Dukas circa i territori dotali di Thamar vd. Perrat, Longnon, *Actes*, cit., doc. 80, pp. 83-84 (1294, maggio 12, Napoli); Nicol, *The Date*, cit., 255; *The Despotate*, cit., pp. 44-45; Sturdza, *Dictionnaire*, cit.,

*spina* Anna, approfittando della morte di Costantino Comneno, duca di Neopatras<sup>118</sup> e invasa la Tessaglia, si spinse sino a minacciare la Grecia classica sicché Guido II de la Roche, duca di Atene, si risolse a chiedere l'aiuto di Nicola III di Saint Omer, il quale, a sua volta, richiese a Filippo di Savoia l'autorizzazione a partecipare con un contingente di truppe al fianco del duca di Atene. Il principe tuttavia si oppose<sup>119</sup> sia per i rancori che ancora nutriva verso il maresciallo d'Acaia sia, soprattutto, perché l'eventuale intervento militare avrebbe provocato l'intervento degli Angioini.<sup>120</sup> Nicola di Saint Omer prese ugualmente parte alla spedizione «en l'ayde dou duc d'Atthenes son cousin»,<sup>121</sup> respingendo gli invasori ma – come aveva previsto Filippo di Savoia – Carlo II, non avendo ottenuto dalla *despina* l'omaggio feudale per il principe di Taranto,<sup>122</sup> richiese ufficialmente l'aiuto del Savoia contro gli Epiroti.

Così nel 1303 una spedizione angioina – al comando di Raimondo di Candolle e ai cui ordini vi erano Filippo di Savoia e i suoi vassalli, Riccardo di Cefalonia e il maresciallo di Saint Omer –, sconfitti gli Epiroti, giunse sino alle mura di Arta.<sup>123</sup> Temendo nuovi attacchi, la *despina* Anna, non esitò a offrire 10.000 iperperi (6.000 al principe d'Acaia e i rimanenti a Nicola di Saint Omer) affinché Filippo di Savoia rinunciassero a seguire

p. 498. Su Tommaso d'Epiro cfr. D. M. Nicol, *Thomas Despot of Epiros and the foundation date of Paregoritissa at Arta*, «*Βυζαντινά*» 13, 1985, pp. 171-178.

<sup>118</sup> Costantino Angelo Comneno, duca di Neopatras, figlio illegittimo di Giovanni, morì nel 1303, lasciando suo figlio Giovanni I sotto la tutela di Guido II de la Roche, duca di Atene e nipote di Costantino; vd. Hopf, *Geschichte*, cit., p. 358B e p. 360A; Bon, *La Morée*, cit., p. 704.

<sup>119</sup> Secondo il *Libro delle usanze*, cit., art. 111, pp. 172-173, un feudatario aveva il diritto a uscire dal territorio del principato.

<sup>120</sup> Per questa prima fase del conflitto cfr. Hopf, *Geschichte*, cit., pp. 360, 361B-362B; Miller, *The Latins*, cit., pp. 199-201; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 284; Bon, *La Morée*, cit., p. 176; Nicol, *The Despotat*, cit., pp. 56 sgg.

<sup>121</sup> *Livre de la conquête*, cit., p. 401. Bona de la Roche, signora di una metà di Tebe e ava di Nicola III di Saint Omer, era sorella minore di Guido I, avo di Guido II, duca di Atene, vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 707; Sturdza, *Dictionnaire*, cit., p. 548. Sul casato dei Falkenberg, castellani di Saint Omer vd. P. Feuchere, *Une lignée coloniale au XIII<sup>e</sup> siècle: les Saint Omer de Grèce*, «*Bullettin de la Société des Antiquaires de Morinie*» 18, 1949-1951, pp. 353-367. Per i primi de la Roche, duchi di Atene cfr. J. Longnon, *Les premières ducs d'Athènes et leur famille*, «*Journal des Savants*» 1973, pp. 61-80.

<sup>122</sup> Già nel 1279 Niceforo d'Epiro era divenuto vassallo di Carlo I d'Angiò, vd. Nicol, *The relations of Charles of Anjou*, cit., pp. 180-186.

<sup>123</sup> Georgii Pachymeris *De Michele et Andronico Paleologis*, cit., II, pp. 450-451; *Livre de la conquête*, cit., § 974 sgg.; Bon, *La Morée*, cit., p. 177; Nicol, *The Despotat*, cit., pp. 56-59.

Carlo II in una nuova campagna militare. Per decidere sul merito di tali profferte fu convocato a Corinto un parlamento della nobiltà moreotica<sup>124</sup> al quale parteciparono Guido II de la Roche, duca di Atene, Guglielmo I Sanudo, duca di Nasso,<sup>125</sup> Alberto Pallavicino, marchese di Bondonitsa,<sup>126</sup> i signori di Negroponte<sup>127</sup> e Giovanni I Orsini, conte di Cefalonia. L'assemblea decise di accogliere le proposte epirote, provocando l'inevitabile risentimento di Filippo di Taranto che, richiesto l'omaggio di Filippo di Savoia per l'Acaia, inviò un emissario a Napoli per rendere edotto il padre sull'evolversi della situazione.<sup>128</sup>

Mentre tra guerre e trattati proseguiva con alterne vicende il conflitto contro l'Epiro, vi fu un episodio, ricordato unicamente nel *Livre de la Conquête*,<sup>129</sup> in seguito al quale l'esistenza stessa del principato fu messa a dura prova: ci riferiamo a una rivolta dei Greci nella Skorta. Su consiglio di Vincenzo de Marais, Filippo e Isabella, bisognosi di denari, decisero incautamente e in modo arbitrario, di «mettre et tauxer la colte aux arcondes et aux archiers de l'Escorta».<sup>130</sup> Tale tassazione, contraria ai costumi dei Greci, ne provocò però rancore e insubordinazione, tanto che gli arconti, radunatosi a Linistena,<sup>131</sup> sotto il comando dei fratelli Giorgio e Giovanni Micronas, resi edotti dell'assenza del maresciallo d'Acaia impegnato in Tessaglia, decisero di ribellarsi inviando a Mistrà Guglielmo Makri e Nicola Zilianari, con il compito di incitarne gli abitanti alla rivolta. Concentrate le truppe nella piana di Nicli,<sup>132</sup> i ribelli, assaltarono e di-

<sup>124</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 1008, pp. 393-394; Hopf, *Geschichte*, cit., p. 365; Schlumberger, *Numismatique*, cit., p. 298; Miller, *The Latins*, cit., p. 198; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 287; *The Frankish States*, cit., p. 267; Bon, *La Morée*, cit., p. 177; W. Haberstumpf, *Su alcuni problemi istituzionali, politici e prosopografici riguardanti il marchesato di Bondonitsa (secoli XIII-XV)*, «Studi Veneziani» 22, 1991, p. 27.

<sup>125</sup> Guglielmo I Sanudo, duca di Nasso (1286-1323), vd. Hopf, *Chroniques*, cit., p. 480, tav. IV/1.

<sup>126</sup> Alberto Pallavicino, marchese di Bondonitsa (m. 1311), vd. Haberstumpf, *Su alcuni problemi*, cit., *passim*.

<sup>127</sup> Probabilmente Giorgio I Ghisi, Grapozzo o Grappola dalle Carceri, Alberto Pallavicino, cfr. R.-J. Loenertz, *Les Ghisi, dynastes vénitiens dans l'Archipel. 1207-1390*, Firenze-Venezia 1975, pp. 452-453.

<sup>128</sup> Cfr. *infra*.

<sup>129</sup> *Livre de la conquête*, cit., §§ 920-951, pp. 362-373; Hopf, *Geschichte*, cit., p. 362B-364A; Miller, *The Latins*, cit., p. 198; D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée, I, Histoire politique*, Paris 1932 (Coll. de l'Institut Néo-Hellénique de l'Université de Paris), pp. 67-68; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 285; Bon, *La Morée*, cit., p. 178.

<sup>130</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 922, p. 363.

<sup>131</sup> *Lignycina*, Linistena: nome della Messenia, eparchia d'Olimpia.

<sup>132</sup> Nicli: oggi Episcopi, in Arcadia, eparchia di Mantinea.



strussero i castelli di Sant'Elena<sup>133</sup> e di *Crievécuer*,<sup>134</sup> ponendo poi l'assedio alla fortezza di Beaufort (Skorta), costruita pochi anni prima da Filippo di Hainaut e validamente difesa dal castellano Graziano de Boucère.

Dopo che Nicola le Maure,<sup>135</sup> governatore della Skorta, ebbe inviato alcuni messaggeri per avvertire Filippo di Savoia circa l'urgente necessità di rinforzi, quest'ultimo convocò le truppe dei castellani della Morea, oltre ad alcuni suoi vassalli tra cui Giovanni I, arcivescovo di Patrasso, Giorgio I Ghisi, signore di Chalandritsa<sup>136</sup> e Ugo III di Charpigny, signore di Vostitza, ma i Greci all'avvicinarsi delle truppe latine preferirono ritirarsi senza combattere, lasciando sul terreno gran parte del bottino precedentemente conquistato. Rassicurato dall'insperata e facile vittoria, il principe Filippo confiscò i beni dei capi della rivolta – vale a dire i fratelli Micronas, le famiglie Makri e Zilianari, e *pappas* Nicolopoulos<sup>137</sup> – preoccupandosi nel contempo di fortificare (e forse anche di ricostruire) i castelli di quella regione dove inviò anche un certo numero di soldati al comando di Nicola le Maure.<sup>138</sup>

## 5. Filippo di Savoia e Filippo di Taranto

Il prestigio, di cui almeno inizialmente aveva goduto Filippo di Savoia, fu sempre più compromesso dalla rapacità dei suoi funzionari, dalla rivolta dei Greci nella Skorta e dagli intrighi orditi dalla nobiltà moreotica. Anche la nascita di un erede – una figlia di nome Margherita<sup>139</sup> a cui furono concesse le castellanie di Caritena e di Bossolet<sup>140</sup> – non migliorò la situa-

<sup>133</sup> Località ignota; potrebbe trattarsi, ma è solo un'ipotesi, di un errore del cronista: Sant'Elena per Sant'Elia, castello, quest'ultimo, sito nell'Elide.

<sup>134</sup> Secondo J. A. C. Buchon, *Récherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, I, Paris 1845, p. 456 potrebbe essere il castello di Zarcoula, nei pressi di Fanari e di Andritsena, nome di Messenia, eparchia di Olimpia. Un castello di «Crepacuore» è ricordato in un atto datato 1377, vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 690.

<sup>135</sup> Nicola le Maure, signore di Saint-Sauver (1297), governatore della Skorta e castellano di Calamata (1304-1309), vd. Bon, *La Morée*, cit., p. 705.

<sup>136</sup> Giorgio I Ghisi, signore di un terziero di Negroponte, grazie al suo matrimonio con la figlia di Guido di Dramelay (Tremolay) ottenne la baronia di Chalandritsa e quindi faceva parte dei pari d'Acaia, come il marchese di Bondonitsa o il duca d'Atena, cfr. Loenertz, *Les Ghisi*, cit., pp. 105-108, 110-111, 113-114.

<sup>137</sup> *Livre de la conquête*, cit., §§ 950-951, p. 373.

<sup>138</sup> *Ibid.*, §§ 950-951, p. 373; Miller, *The Latins*, cit., p. 198.

<sup>139</sup> Secondo Ludovico della Chiesa, *Dell'Istoria di Piemonte [...]*, Torino 1777<sup>2</sup>, p. 183: «Filippo [...] da Isabella di Villeharduno generò Margarita e Isabella», ma questa notizia non trova conferma nelle fonti coeve.

<sup>140</sup> Buchon, *Recherches. Seconde époque*, cit., II, pp. 381-382 = Haberstumpf, *Savoia*,

zione del principe, tanto più se si considera che i rapporti con gli Angioini, improntati inizialmente a una certa cordialità,<sup>141</sup> si erano poi guastati in seguito alla questione epirota, sicché infine Filippo si convinse della necessità di prestare a Filippo di Taranto il dovuto omaggio.

A tale scopo, nel maggio del 1304, egli inviò Giovanni Daniele de Cannulla, presso la corte angioina.<sup>142</sup> Se il prestigio e i diritti di Filippo di Savoia apparivano gravemente minacciati in Morea, anche in Italia la sua lunga assenza non aveva mancato di impensierire i sudditi al punto che Peroreto di Vigone e Pietro Marina già nel gennaio di quell'anno furono inviati con urgenza ad attendere il ritorno del loro signore a Venezia o a Genova.<sup>143</sup> Il sovrano angioino che, per mezzo dei figli o agendo direttamente, era in quegli anni impegnato ad allargare con ogni mezzo la propria sfera di influenza in Oriente cercò di avvalersi delle difficoltà incontrate da Filippo di Savoia in Morea, a ciò spinto anche dalle pressioni del figlio, il principe di Taranto, che sempre più coinvolto nella situazione greco-balcanica, mirava a ottenere il dominio diretto sull'Acacia.<sup>144</sup> Così rotto ogni indugio, Carlo II, accogliendone le richieste e ribadendo l'illegittimità delle nozze di Filippo con Isabella, minacciò il Savoia di toglierli il dominio su quella regione.<sup>145</sup>

cit., p. 215 n. 35 (1303, dicembre 24, Beau Voir); cfr. Datta, *Storia*, cit., I, pp. 40-41; Mas Latrie, *Les princes de Morée*, cit., p. 14; G. Claretta, *Roberto di Durazzo dei reali di Napoli e la famiglia di Jacopo di Savoia principe d'Acacia. Dissertazione storico-critica compilata su documenti inediti*, Torino 1880 (estratto dagli «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino» 15, 1880, pp. 743-770), p. 20; Schlumberger, *Numismatique*, cit., p. 297; Bon, *La Morée*, cit., pp. 179-180; Haberstumpf, *Dinastie*, cit., p. 216 e n. 18; *I principi di Savoia*, cit., p. 84 e n. 35. Beau Voir, Beauvoir Bellovidere, Pontiko, Pontikokastro: nome d'Acacia e di Elide, eparchia di Pyrgos, castello e porto sul mare Ionio; vd. Perrat, Longnon, *Actes*, cit., p. 22 n. 2. Bossolet, Bucelletto, Pozoletto, Bucelet: località dell'Elide, eparchia d'Olimpia; vd. Longnon, Topping, *Documents*, cit., p. 239. Caritene (Karytaina, località dell'Arcadia, eparchia di Gortys) e Bossolet erano state concesse da Carlo II, d'Angiò a Isabella di Villehardouin nel 1289, cfr. Perrat, Longnon, *Actes*, cit., doc. 1, p. 21 (1289, luglio 10, Napoli).

<sup>141</sup> Come dimostrato con sicurezza da Monti, *La dominazione*, cit., pp. 68-69 e doc. II, pp. 326-327.

<sup>142</sup> Hopf, *Geschichte*, cit., p. 362B; Bon, *La Morée*, cit., p. 180. Inoltre è da notare che in quell'anno Margherita di Villehardouin, signora di Akova, sorella di Isabella e cognata di Filippo, reclamava un quinto del principato: Hopf, *Geschichte*, cit., p. 362B.

<sup>143</sup> Gabotto, *Asti*, cit., p. 198 n. 7: «In expensis Perorati di Vigono et Petri de Marina apud Pyneroilium et Taurinum, quando debebant mitti versus Viniciam et Ianuam ob viam domino, qui dicebatur venire; IX sol., X den. (Conti castell. Di Pinerolo, Rot. II; 1304, gennaio s.d., s.l.).

<sup>144</sup> Gerbaix Sonnaz, *Studi*, cit., III/1, p. 115.

<sup>145</sup> In questo documento – edito in Buchon, *Nouvelles recherches*, cit., II, doc.

A fronte di tale minaccia, dopo aver concesso il governo del principato a Nicola III di Saint Omer, Filippo di Savoia, decise di ritornare nelle terre avite ove giunse alla fine del 1304: «A [...] le moys de novembre, se party li princes Phelippes de Savoye de la Morée, et s'en ala son pays de Pyémont en Lombardye; et leissa le marescal baill de la princée. Et celle année [...] si vint le prince Phelippes de Tharante, et entra en seignorie de la Morée pour le commandement et pooir dou roy Charles son pere».<sup>146</sup> Imbarcatosi forse a Patrasso, Filippo, approdò a Genova prima del 13 dicembre 1304,<sup>147</sup> per dirigersi poi verso Asti nella speranza, neppure troppo nascosta, di insignorirsene.<sup>148</sup> Nel frattempo era morto senza discendenza Giovanni I, marchese di Monferrato, lasciando per testamento le terre aleramiche alla sorella Iolanda moglie del *basileus* Andronico II Paleologo, meglio conosciuta dai Greci come Irene,<sup>149</sup> a cui Manfredino IV, marchese di Saluzzo e governatore delle terre aleramiche, chiese di inviare un figlio come nuovo signore del Monferrato.<sup>150</sup> I rapporti fra Filippo di Savoia e la *basilissa* Irene, uniti tra loro da legami di parentela,<sup>151</sup> non sono noti, e in ogni caso di essi non vi è traccia alcuna nelle fonti coeve. Di certo pare assai poco probabile che il principe Filippo, tra il 1307 e il 1309, abbia cercato un'alleanza con Stefano Uros II Milutin di Serbia e con il duca d'Atene contro Andronico II Paleologo, come pretenderebbe Camillo Manfroni.<sup>152</sup> In realtà gli unici problemi che in quegli anni sembra-

XXXIV, pp. 339-343 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 218 n. 49 (1304, ottobre 9, Aversa) – Carlo II più che altro si limitò a ribadire l'illegittimità delle nozze tra Isabella e Filippo; cfr. anche Schlumberger, *Numismatique*, cit., p. 297; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 288; *The Frankish States*, cit., p. 288; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 246; Bon, *La Morée*, cit., p. 180; Cognasso, *I Savoia*, cit., p. 120; P. Topping, *The Morea, 1311-1364*, in *A History of the Crusades*, III, *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, edd. K. M. Setton, H. W. Hazard, Madison 1975, pp. 105-106; Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., I, p. 152; Nicol, *The Despotate*, cit., p. 60.

<sup>146</sup> *Livre de la Conqueste*, cit., p. 402.

<sup>147</sup> Gabotto, *Asti*, cit., pp. 201-202 e n. 4.

<sup>148</sup> Datta, *Storia*, cit., I, pp. 41 sgg.

<sup>149</sup> W. Haberstumpf, *Regesto dei marchesi di Monferrato di stirpe aleramica e paleologa per l'«Outremer» e l'Oriente (secoli XII-XV)*, Torino 1989 (Biblioteca Storica Subalpina 205), pp. 79-80 n. 175 (1305, gennaio 18, Chivasso).

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 80 n. 176 (1305, marzo 9, Trino).

<sup>151</sup> I fratelli Aimone e Margherita di Savoia, ambedue cugini primi di Filippo, avevano sposato rispettivamente Iolanda di Monferrato e il marchese Giovanni I, fratelli della *basilissa* Irene, cfr. Cognasso, *I Savoia*, cit., tav. III.

<sup>152</sup> C. Manfroni, *Storia della marina italiana dal trattato di Ninfeo alla caduta di Costantinopoli (1261-1453)*, Livorno 1902, p. 230 e n. 7. In quegli anni Carlo di Valois, fratello del re Filippo IV di Francia, con l'appoggio di Clemente V, si alleò con Ve-

rono impensierire Filippo di Savoia erano rappresentati dall'affidamento del Monferrato al marchese di Saluzzo, con il conseguente accrescimento di potere e di prestigio di Manfredo IV, nonché dai continui successi dei Provenzali in Piemonte guidati da Raimondo Berengario.<sup>153</sup>

È pur vero peraltro che Filippo e Isabella non smisero mai di trattare, lungamente e in ogni modo, con la corte angioina di Napoli circa la sovranità sull'Acaia: dapprima Filippo ricordò di non aver potuto prestare l'omaggio dovuto per il principato per le guerre allora in corso in Piemonte,<sup>154</sup> sicché Carlo II sembrò propenso a offrirgli alcune terre quale risarcimento del danno patito;<sup>155</sup> quindi si provvide a interpellare a tale riguardo il principe di Taranto; infine, dopo uno scambio di ambasciatori,<sup>156</sup> grazie alla mediazione del canonico Angelo di Corinto, di Guglielmo Provana e di Chiaberto di Lucerna,<sup>157</sup> il sovrano angioino e il figlio sembrarono disposti a concedere nuovamente a Filippo l'investitura del principato. Sennonché le trattative si interruppero inaspettatamente a causa dell'aggravata situazione in Piemonte ove Manfredo IV, *marchio Saluciarum et Montisferrati*, alleatosi con Rinaldo di Leto, siniscalco di Carlo II, dopo aver occupato alcune terre aleramiche, si era apertamente schierato con-

nezia (1306) e con il re di Serbia Milutin (1308) per conquistare il trono di Bisanzio, progetto cui aderirono anche alcuni dignitari bizantini come Giovanni Monomaco, governatore di Tessalonica, e Costantino Dukas Limpirades, comandante di Sardi. Forse Filippo di Savoia, dati i suoi legami feudali con gli Angioini, approvò, solo formalmente, questo progetto e sicuramente vi fu uno scambio epistolare tra Carlo di Valois e i principi sabaudi; cfr. H. Moranvillé, *Les Projets de Charles de Valois sur l'empire de Constantinople*, «Bibliothèque des Écoles des Chartes» 51, 1890, p. 78 «Don au message le prince de la Morée qui apporte lettres à madame, xl s. p. fleble, videlicet viij s. iiij d. p. forz». Per i complessi rapporti tra i sovrani serbi e gli Angioini agli inizi del Trecento vd. in sintesi S. Čirčević, *I Serbi nel medioevo*, tr. it. Milano 1992 (Corpus Bizantino Slavo 2), pp. 95-96, 105-106.

<sup>153</sup> Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 247. Già il 15 settembre 1305 Carlo II e suo figlio Raimondo Berengario «comes Pedemontis» stringevano un'alleanza con Manfredo IV di Saluzzo, vd. C. Minieri Riccio, *Studi storici fatti sopra 84 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1876, p. 102; Tallone, *Regesto*, cit., p. 199 n. 750.

<sup>154</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 10 (1305, ottobre 5, Asti); copia autentica del 1387, settembre 25, Drosso, di un atto datato 1305, Napoli, al cui interno si trova questo documento; cfr. Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 220 n. 60 e p. 233 n. 127.

<sup>155</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 5 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 220 n. 61 (1305, ottobre 25, Carignano).

<sup>156</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 10 (1305, novembre 22, Napoli); n. 11 (1305, dicembre 3, Capua); n. 12 (1306, gennaio 4, Asti, copia autentica del 1387, settembre 25, Drosso; cfr. Haberstumpf, *Savoia*, cit., pp. 210-221 nn. 62-64 e p. 233 n. 127.

<sup>157</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 13 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 221 n. 65 (1306, marzo 4, Asti); vd. anche Bon, *La Morée*, cit., p. 160.

tro Filippo di Savoia a difesa dei fuoriusciti astigiani.<sup>158</sup> Il principe d'Acaia inoltre non esitò a osteggiare l'alleanza tra il marchese Teodoro I Paleologo<sup>159</sup> e Asti, suscitando così la reazione di Egidio di Pérouse, ambasciatore del re di Napoli, che minacciò come ritorsione l'invasione dell'Acaia da parte di Giovanni, duca di Durazzo: «[...] abita responsione a dicto principe, [Egidio] iratus est valde, et coram aliquibus Astensibus ponens manum super caput eius abrasum, iurandum dixit, quod rex Carolus pro his Achaie principatum occuparet in brevi [...]».<sup>160</sup> La tortuosa politica pedemontana di Filippo di Savoia, ricordato ancora da un tardo cronista monferrino quale «uomo fallace con bacio e amplesso giudaico»,<sup>161</sup> provocò infine la risentita reazione della corte angioina per cui Carlo II, già il 5 giugno 1306, non esitò a dichiarare Filippo di Savoia decaduto da ogni diritto relativo all'Acaia,<sup>162</sup> e il principe di Taranto poté organizzare una spedizione in Grecia tra il 1306 e il 1307, ottenendo 4.000 onces d'oro dal padre, 100 cavalli, molte vettovaglie e numerosi uomini e baroni «pro passaggio suo ad partes Romanie».<sup>163</sup>

<sup>158</sup> Datta, *Storia*, cit., I, pp. 44 sgg.

<sup>159</sup> Teodoro Paleologo, figlio di Iolanda (Irene) e del *basileus* Andronico II, giunse sul finire del 1306 in Piemonte per prendere possesso del marchesato aleramico; Filippo di Savoia inizialmente lo trattò come un amico, ma ben presto si pose in contrasto con lui, cfr. Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 122-123.

<sup>160</sup> Guillelmi Venturae *Memoriale civis Astensis [...]*, ed. C. Combetti, in *Historiae Patriae Monumenta. Scriptores*, V/3, Augustae Taurinorum 1848, col. 755; cfr. anche Ptolomei Lucensis *Historia ecclesiastica [...]*, in *RIS*, XI, Mediolani 1727, col. 1227C; Ciarra, *Roberto di Durazzo*, cit., pp. 19-20; Carutti, *Storia*, cit., p. 175. Il passo di Guglielmo Ventura, riguardante il minaccioso atteggiamento di Egidio di Pérouse, è ricordato anche in Galeotto del Carretto del terzo di Millesimo, *Cronica di Monferrato*, ed. G. Avogadro, in *Historiae Patriae Monumenta. Scriptores*, cit., V/3, col. 1166 e in Gioffredo Della Chiesa, *Cronaca di Saluzzo*, ed. C. Muletti, *ibid.*, col. 942.

<sup>161</sup> Benvenuto Sangiorgio, *Cronica del Monferrato*, ed. G. Vernazza, Torino 1780, p. 93.

<sup>162</sup> *Livre de la conquête*, cit., p. 402; Hopf, *Geschichte*, cit., p. 366; Schlumberger, *Nismatique*, cit., p. 298; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 289; *The Frenkish States*, cit., pp. 268-269; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 246; Bon, *La Morée*, cit., p. 180; Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., I, p. 153; Nicol, *The Despotate*, cit., p. 60; Fedalto, *La Chiesa latina*, cit., I, p. 349; H. E. Mayer, *The Crusades*, tr. ingl. Oxford 1990<sup>3</sup>, p. 212; Haberstumpf, *Dinastie*, cit., pp. 210-211. A questo proposito nel manoscritto di Gioffredo Della Chiesa, *Cronaca di Saluzzo*, cit., col. 942 n. 1, a piè pagina, si legge: «Nota che il prefato re Carlo 2° da poy la privazione investi suo figlio Philipo dy Taranto come describe Oldrado nely consegly soy in el conseglo 159 dove pare il principe dy Savoya rendesse iel principato dy Achaya da esso re e soy predeccessory».

<sup>163</sup> Camera, *Annali*, cit., II, p. 111 e nn. 3-4 ove l'autore come fonti attinge «Ex regest. An. 1306, lit. I. Indict. IV, fol. 16» e «Ex regest. 1306-1307, Indict. V lit. B, fol. 126».

## 6. Il trattato di Govone e la cessione del principato d'Acaia

La politica perseguita da Filippo di Savoia in Piemonte non fu l'unica causa che portò al definitivo passaggio del principato d'Acaia agli Angioini: Carlo II seppe infatti sfruttare abilmente a favore del figlio soprattutto la fragile legittimità su cui si fondava il potere sabauda in Morea, un potere più che altro basato su un legame matrimoniale ottenuto con la dubbia approvazione del re di Napoli, se è vero che nella stessa *Cronaca di Morea* si può leggere: «Philippes de Savoye estoit prince de la Morée, pour ce que il estoit advoyers et estoit en doubtte que, se la princesse sa femme [Isabella di Villehardouin] morust, car il perderoit la seignorie dou pays, et pour ce meisme que il n'avoit encore fait hommage au roy Charle de qui il devoit tenir la princée, doutoit de perdre la seignorie en aucune maniere».<sup>164</sup>

L'atto con cui nel 1306 il sovrano angioino concedeva l'Acaia al principe di Taranto suo figlio, sembrò porre termine alle aspettative di Filippo. Non per questo vennero meno le trattative tra il Savoia e la corte di Napoli, anzi la stessa Isabella probabilmente in quel medesimo anno ritornò in Morea<sup>165</sup> nella speranza di ottenere consensi presso la nobiltà locale contro la decisione di Carlo II. Poco si conosce di tali negoziati dato che gran parte dei documenti inerenti agli anni 1306-1307, e conservati nell'Archivio di Napoli, andarono distrutti nel settembre del 1943. Tre di essi tuttavia, riassunti da J.-A. Buchon forniscono qualche ragguaglio. Nel registro angioino 1306 e 1307 B, foglio 65<sup>v</sup>, Carlo II confermava le convenzioni stipulate tra il figlio principe di Taranto e Filippo di Savoia, e Isabella a proposito del principato e delle terre d'Acaia; sempre nello stesso manoscritto, al foglio 66, il sovrano esentò il figlio dal servizio feudale dovutogli, come già al tempo di Isabella, per il principato d'Acaia.<sup>166</sup> Infine, al foglio 198<sup>v</sup>, il re di Napoli ordinava di preparare due galee e un galeone a Brindisi per trasportare la medesima principessa in Morea.<sup>167</sup>

È in ogni caso certo che, malgrado tutto, nel 1307 la questione del principato d'Acaia non appariva ancora definitivamente risolta, così come è comprovato da un atto in cui Isabella di Villehardouin accordava a Chiarberto di Lucerna il permesso di vendere e di permutare a suo nome isole,

<sup>164</sup> *Livre de la conquête*, cit., § 920, p. 362.

<sup>165</sup> Il 23 luglio 1306, Isabella di Villehardouin, ottenne alcuni sussidi per un suo eventuale viaggio in Acaia, cfr. Carutti, *Storia*, cit., p. 175 e n. 1; Cibrario, *Storia*, cit., II, p. 285 n. 2: «Libravit domine principisse quondam pro expensis suis itineris recedendo de Ast et eundo in Achayan XXIII die mensis anno MCCCVI».

<sup>166</sup> Buchon, *Nouvelles recherches*, cit., II, pp. 236-237 n. 3.

<sup>167</sup> *Ibid.*, II, p. 237 n. 3.

feudi e ragioni in Morea.<sup>168</sup> Parimenti, in un altro documento coevo, Carlo II incaricava Rainaldo di Leto, siniscalco in Piemonte, Giovanni Cabasola, prefetto di Forcalquier e Pietro, priore di S. Genis, di trattare a suo titolo con Filippo e con Isabella circa il principato d'Acaia,<sup>169</sup> quasi che Filippo di Savoia e Isabella, considerandosi ancora come legittimi principi, fossero disposti a cedere i propri diritti sull'Acaia unicamente dietro versamento di un congruo risarcimento.

La vicenda sembrò concludersi in seguito alla stipula del trattato di Govone dell'11 maggio 1307 – con cui Filippo di Savoia, cedeva a Carlo II d'Angiò il principato d'Acaia in cambio del comitato d'Alba in Abruzzo e di 600 once d'oro all'anno<sup>170</sup> – e con la relativa ratifica del precedente atto a Poitiers.<sup>171</sup> Se è vero che Filippo a seguito di tal trattato otteneva quale compenso per la perdita dell'Acaia la contea di Alba, oltre ad altre terre trasmissibili alla figlia Margherita, tale cessione era puramente nominale poiché la contea di fatto apparteneva a Filippo di Taranto che l'aveva ottenuta da Filippa di Celano, contessa di Beaumont, a cui spettava ancora l'usufrutto.<sup>172</sup> Fu così necessario pervenire a un ulteriore accordo in base al quale Carlo II prometteva a Isabella e Filippo, oltre alle 600 once all'anno provenienti dal tesoro regio, alcune terre site nei pressi del contado d'Alba e pari a un valore di 200 once d'oro all'anno.<sup>173</sup>

<sup>168</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 13 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 221 n. 65 (1306, marzo 4, Asti).

<sup>169</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 1, n. 15 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 222 n. 73 (1307, aprile 16, Marsiglia).

<sup>170</sup> Datta, *Storia*, cit., II, doc. XVIII, pp. 44-50; cfr. *ibid.* I, pp. 50 e 56; Schlumberger, *Numismatique*, cit., p. 298; Mas Latrie, *Les princes de Morée*, cit., p. 11; Miller, *The Latins*, cit., p. 204; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 289; Caggese, *Roberto d'Angiò*, cit., I, pp. 26, 644 n. 1; Léonard, *Gli Angioini*, cit., pp. 246, 372; Bon, *La Morée*, cit., p. 180; Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 120-121; Topping, *The Morea*, cit., I, p. 134 n. 1; Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., I, p. 153; Haberstumpf, *Un documento*, cit., p. 204; *Giacomo di Savoia*, cit., p. 71; Galasso, *Il regno di Napoli*, cit., p. 112; Haberstumpf, *Dinastie*, cit., pp. 211-213; *I principi di Savoia*, cit., p. 83.

<sup>171</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 2 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 223 n. 77 (1307, luglio 24, Poitiers).

<sup>172</sup> Cfr. Galasso, *Il regno di Napoli*, cit., p. 847.

<sup>173</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 2 (1307, luglio 24, Poitiers) e n. 6 (1307, ottobre 17 Marsiglia); il 30 settembre 1307 Filippo di Savoia concedeva a Berlo Rivoire e Nicolino Ducci la procura per l'investitura della contea d'Alba, AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 5. Monti, *La dominazione angioina*, cit., p. 95 n. 5, basandosi su due documenti inediti conservati nell'Archivio Dipartimentale di Marsiglia (B. 431 e B. 432) sostiene che il 29 settembre Filippo di Savoia elesse come suoi procuratori il milite Berlone Rivoire e il giurisperito Nicolino Duc e che il 15 ottobre i due procuratori avrebbero ottenuto a Marsiglia l'investitura della contea d'Alba da Carlo II.

Peraltro, fin dal 1307, sia Carlo II<sup>174</sup> sia Filippo di Taranto,<sup>175</sup> e del pari Roberto duca di Calabria,<sup>176</sup> si trovarono nell'impossibilità di versare a Filippo di Savoia quanto era stato promesso tanto che il sovrano angioino, nel tentativo di fronteggiare le giuste richieste del Savoia, elevò la contea di Alba a principato,<sup>177</sup> e nel 1308, non si peritò a esentare Filippo dall'obbligo di seguirlo in armi in caso di guerra.<sup>178</sup> Ne conseguì, e per alcuni decenni, una situazione quanto mai ambigua: gli Angioini, pur non adempiendo mai completamente alle clausole del trattato di Govone, si considerano tuttavia i veri «principi d'Acaia»,<sup>179</sup> esercitando in modo attivo e diretto la propria sovranità in Morea<sup>180</sup> e cercando fin dal 1309 di conquistare nuove terre in Grecia;<sup>181</sup> per contro Filippo e Isabella, che non avevano avuto piena soddisfazione, non cessarono di sentirsi i legittimi eredi di quel principato conservandone l'aulica titolatura, sebbene essa fosse priva ormai di ogni concreto significato.<sup>182</sup>

<sup>174</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 8 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 225 n. 86 (1308, gennaio 31, Marsiglia); un mese dopo il sovrano angioino ordinò al suo camerario e gran consigliere di pagare a Filippo e Isabella alcune somme di denaro vd. *ibid.*, m. 2., n. 9 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 225 n. 87 (1308, febbraio 4, Marsiglia) e anche n. 11 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 225 n. 87 (1308, febbraio 6, Marsiglia).

<sup>175</sup> Filippo, principe di Taranto, scrisse ripetutamente ai suoi ufficiali del regno affinché fossero pagate a Filippo alcune somme d'oro per la cessione del principato d'Acaia, AST, Principato d'Acaja, m. 2, nn. 3-4 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., pp. 223-224 nn. 79-80 (1307, febbraio 4, Marsiglia); Datta, *Storia*, cit., I, p. 56.

<sup>176</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 6 (1307, febbraio 4, Marsiglia), n. 7 (1307, ottobre 18, Marsiglia), n. 10 (1308, ottobre 2, Marsiglia) = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 224 nn. 83-84 e p. 225 n. 88; vd. anche Caggese, *Roberto d'Angiò*, cit., I, p. 26.

<sup>177</sup> Mas Latrie, *Les princes de Morée*, cit., p. 12; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 290; Bon, *La Morée*, cit., pp. 180-181; Cognasso, *I Savoia*, cit., pp. 120-121.

<sup>178</sup> AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 12 (1308, febbraio 16, Marsiglia); vd. anche *ibid.*, n. 11 (1308, febbraio 6, Marsiglia) = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 225 nn. 89-90.

<sup>179</sup> Così, già il 17 aprile 1307, Roberto d'Angiò sollecitava il fratello Filippo, principe di Taranto e d'Acaia, ad arrestare tutti i Templari residenti in Morea, cfr. Minieri Riccio, *Genealogia*, cit., p. 70 (usa come fonte «Reg. Ang. 1307. B n. 1698, fol 192 t-193).

<sup>180</sup> Bon, *La Morée*, cit., pp. 185 sgg.

<sup>181</sup> Roberto d'Angiò, re di Napoli, il 24 gennaio 1309 ordinò a Tommaso di Marzano, maresciallo del regno, di riprendere le terre perdute in Acaia e di fare nuove conquiste in Grecia a favore del fratello Filippo d'Angiò, cfr. Minieri Riccio, *Genealogia*, cit., p. 73 (usa come fonte «Reg. Ang. 1308, 1309, n. 180, f. 269 t»).

<sup>182</sup> Incertezza e confusione su chi fosse il «principe d'Acaia» si trovano anche nella cancelleria pontificia: Clemente V, scrivendo nel settembre del 1307 alla Chiesa di Naupacto circa alcune questioni ecclesiastiche, indirizzò genericamente la sua missiva «dilecto filio nobili viro Philippo, principi Achaie», cfr. *Acta Clementis P.P. V (1303-1314)*, edd. F. M. Delorme, A. L. Tautu, Romae 1955 (CICO, s. III, vol. VII, t. I), doc. 20, p. 34 (1307, settembre 14). Nonostante il trattato di Govone, secondo F.



## 7. L'eredità di Isabella di Villehardouin

A seguito di tali avvenimenti Filippo di Savoia rinunciò dunque, senza alcuna difficoltà apparente, alla Morea per accontentarsi del solo titolo di principe d'Acaia, per contro Isabella di Villehardouin nel 1307 si impegnò ancora una volta nel tentativo di riottenere le proprie terre. A questo fine inviò a Poitiers un procuratore, affinché la situazione venisse nuovamente esaminata dal pontefice Clemente V, da Filippo IV il Bello, re di Francia, e dal sovrano angioino, senonché, data l'assenza del sovrano francese, il consigliere di Carlo II rifiutò di prendere in esame le richieste della principessa, adducendo a pretesto l'assenza di specifiche disposizioni da parte del re.<sup>183</sup>

In seguito alla nascita di Caterina, figlia naturale di Filippo di Savoia,<sup>184</sup> e di fronte al crescente disinteresse del marito per le sorti della Morea, Isabella si allontanò dalla corte di Pinerolo per stabilirsi nell'Hainaut,<sup>185</sup> presso la figlia Matilde, ove visse fin verso il 1311 sempre pronta a ribadire pubblicamente i propri diritti sull'Acaia.<sup>186</sup> Comunque sia, secondo la *Crònica* di Ramon Muntaner, la principessa avrebbe designato nel testamento come erede titolare dell'Acaia il marito, e in assenza di questi la loro figlia Margherita di Savoia: «e lleixà en son testament que son marit, de sa vida, fos princep, e puis après la mort d'ell, que el lleixava a sa filla».<sup>187</sup> Così facendo, come rileva lo scrittore catalano, Isabella mostrava di ignorare deli-

M. Delorme e A. L. Tâutu, il pontefice avrebbe scritto a Filippo di Savoia che in quell'anno risiedeva a Pinerolo, cfr. *ibid.*, p. 34 n. 3. Analoga incertezza vi è in un elenco veneziano di dinasti latini in Grecia, databile ai primi decenni del Trecento, ove sono elencati: «Ser Phylippus de Sabaudia princeps Achaye et Isabella principissa [...]; Phylippus, Ierusalem et Sicilie regis frater, princeps Achaye et Tarenti [...]; Ser Ludoycus princeps Achaie»; cfr. *Dynastae Graeciae*, in Hopf, *Chroniques*, cit. pp. 177-178. *Ludoycus* è Luigi di Borgogna, principe titolare di Morea dal 1313 al 1316, vd. *ibid.*, p. 178 n. 8 («voyez aussi fol. 127<sup>v</sup>: Ser princeps Achaye vocatur Ludovicus»).

<sup>183</sup> Archives des Bouches-du-Rhone, B 431 (1307, settembre 30); 432 (1307, ottobre 15), vd. inoltre Archives du Nord, B 1168/4584 (1307, luglio 21); Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 299 e n. 1; Bon, *La Morée*, cit., p. 181.

<sup>184</sup> Gabotto, *Asti*, cit., pp. 312-313.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 283-284 n. 4: «Ad expensam Hugoneti [Berardi] castellani [Belengerii] missi Ultramontes per dominum ad dominam principissam, in Aynaudum [...]» (Cont. Castell. Balang. Rot. I).

<sup>186</sup> Archives du Nord, B 1169/4776 (1311, aprile 29, Valenciennes): questo è l'ultimo documento conosciuto di Isabella di Villehardouin con cui, fra l'altro, la principessa tentò di trasferire i propri diritti sull'Acaia a Margherita d'Hainaut.

<sup>187</sup> Ramon Muntaner, *Crònica*, cit., II, § 262, p. 154; Haberstumpf, *Dinastie*, cit., pp. 214-215.

beratamente i diritti della sorella Margherita, ancora in vita a quel tempo: «ço que fer no podia, que ans devia tornar a sa germana, qui era viva, a qui son pare [Guglielmo II di Villehardouin] ho havia vinclat».<sup>188</sup> Inoltre, sempre in virtù di un siffatto atto, ledeva anche i diritti di Matilde d'Hainaut, sorella uterina di Margherita di Savoia, così come passavano sotto silenzio le prerogative acquisite dagli Angioini con il trattato di Viterbo del 1267.<sup>189</sup> L'esistenza del testamento di Isabella a favore di Filippo e della loro figlia, sebbene ricordata unicamente da Muntaner, pare provata da due documenti, risalenti al 1324, tramite i quali Margherita, in occasione delle nozze con Rinaldo de Forez, signore di Malleval, rinunciava a favore del padre ai titoli e ai benefici che le erano pervenuti per via materna.<sup>190</sup>

Da un punto di vista formale i diritti vantati da Isabella, e del pari quelli di Filippo di Savoia, appaiono assai discutibili a chi consideri che già il trattato di Viterbo aveva ignorato le pur giuste rivendicazioni di Elena, figlia di Baldovino II, imperatore latino di Costantinopoli, e regina di Serbia.<sup>191</sup> La successione moreotica, inoltre, fu durante tutto il secolo XIV, contraddistinta da un confuso alternarsi di titolari e di pretendenti a un medesimo titolo principesco. Basti pensare che già nel 1317 Roberto d'Angiò ordinava al fratello Filippo, principe di Taranto, di non disporre in alcun modo del principato d'Acaia finché non fossero risolte le vertenze esistenti con Giovanni, conte di Gravina, fratello di Filippo e marito di Matilde d'Hainaut erede di Isabella di Villehardouin.<sup>192</sup> L'anno seguente

<sup>188</sup> Ramon Muntaner, *Crònica*, cit., II, § 262, p. 154. Il testamento di Guglielmo II di Villehardouin, che potrebbe fornire chiarimenti a proposito, era conservato in Reg. Ang., V 31, fol. 59 t, ma da questo registro mancano i fogli dal 51 al 64, cfr. Cerone, *La sovranità*, cit., 41 (1916), p. 265 n. 3.

<sup>189</sup> J. Longnon, *Le rattachement de la principauté de Morée au royaume de Sicilie en 1267*, «Journal des Savants» 1942, pp. 134-143; ma cfr. *supra*.

<sup>190</sup> Datta, *Storia*, cit., II, doc. XXXI, pp. 114-115 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 227 n. 97 (1324, maggio 3, Pinerolo); ma vd. anche AST, Principato d'Acaja, m. 2, n. 15 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 227 n. 98, in cui, nello stesso giorno e luogo, Margherita di Savoia donava e concedeva al padre ogni ragione che poteva spettarle sul principato d'Acaia. Cfr. anche Datta, *Storia*, cit., I, p. 89; Miller, *The Latins*, cit., p. 205; Longnon, *L'empire latin*, cit., p. 291; Bon, *La Morée*, cit., p. 181; Haberstumpf, *Dinastie*, cit., p. 215; secondo Schlumberger, *Numismatique*, cit., p. 287 (che non fornisce le indicazioni delle fonti) Margherita di Savoia nel 1370 [*sic*], un anno prima della sua morte, avrebbe concesso i suoi diritti puramente nominali sull'Acaia a Giovanna, contessa di Foix.

<sup>191</sup> S. Runciman, *I Vespri siciliani: storia del mondo mediterraneo alla fine del tredicesimo secolo*, tr. it. Milano 1976, pp. 181-182 n. 7.

<sup>192</sup> Cfr. Minieri Riccio, *Genealogia*, cit., pp. 116-117 (1317, agosto 8, s.l.) che usa come fonte «Reg. Ang. Robertus D., n. 381, fol. 253»).

il sovrano angioino concedeva il governo e l'amministrazione della Morea a Matilde «principessa d'Acaia»<sup>193</sup> mentre, con un atto successivo, Giovanni di Gravina fu costretto a restituire alla moglie ogni ragione da lui pretesa sull'Acaia, salvi i diritti vantati da Filippo di Taranto e dagli eredi di Ludovico di Borgogna, primo marito di Matilde d'Hainaut.<sup>194</sup>

A trarre vantaggio dall'incerta situazione istituzionale creatasi in Morea fu, ancora una volta e malgrado tutto, Filippo di Savoia che non mancò di usare costantemente per fini diplomatici e politici la titolatura di «principe d'Acaia» a seconda delle opportunità e delle occasioni che gli si presentavano. Così quando si trovò a trattare con Enrico VII di Lussemburgo, re dei Romani,<sup>195</sup> non esitò a presentarsi quale vittima del potere angioino, arrogante nell'usurpare i diritti sabaudi in Grecia: «Item supplicaverunt et supplicant quod imperialis clementia dignetur providere dicto principi super facto regis Roberti [d'Angiò] et fratris sui qui ipsum tenet exeredatum de principatu Achaye secundum tenorem literarum quas placuit concedere principi predicto».<sup>196</sup> Pochi anni dopo, evolutasi la situazione politica, Filippo di Savoia, desideroso di allearsi con Filippo di Valois, vicario di re Roberto,<sup>197</sup> promise di servire il sovrano angioino «cum centum hominibus armorum equestribus per totam Italiam, Apulia, Achaya, Sicilia et Grecia [...]» e, momentaneamente dimentico del titolo principesco, sottoscrisse il trattato qualificandosi umilmente come «miles» e «comes».<sup>198</sup> Che tuttavia ogni concreta rivendicazione in Grecia fosse ormai estranea alla politica perseguita da Filippo è comprovato dalla sua volontà di non aderire alla richiesta di Roberto d'Angiò il quale aveva esortato coloro che vantavano diritti sul principato d'Acaia a esibire le proprie ragioni su quelle terre non oltre il 15 settembre 1321.<sup>199</sup>

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 129 (1318, giugno 13, Napoli) = «Reg. Ang. 1317 C, n. 213, fol. 164».

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 130 (1318, luglio 11, s.l.) = «Reg. Ang. 1317 A, n. 202, fol. 148-149».

<sup>195</sup> Datta, *Storia*, cit., I, pp. 67-69.

<sup>196</sup> *Ibid.*, II, doc. XXIII, p. 88 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 236 n. 94 (1312-1313 c.).

<sup>197</sup> Filippo di Valois (1293-1350), figlio di Carlo e di Margherita d'Angiò, futuro re di Francia dal 1328 col nome di Filippo IV, data la difficile situazione dei Provenzali in Piemonte dovette allearsi con Filippo di Savoia, cedendogli molte terre tra cui Savigliano e Bra, vd. Datta, *Storia*, cit., I, pp. 87-88; Gabotto, *Asti*, cit., pp. 373-374; Monti, *La dominazione angioina*, cit., pp. 147-148; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 286.

<sup>198</sup> Datta, *Storia*, cit., II, doc. XXX, pp. 111-114 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 226 n. 95 (1320, luglio 1, Cavallermaggiore); cfr. Datta, *Storia*, cit., I, pp. 87-88; Gabotto, *Asti*, cit., pp. 373-374; Monti, *La dominazione angioina*, cit., pp. 147-148; Léonard, *Gli Angioini*, cit., p. 286; G. De Bernardi, *Cronologia storica, religiosa, artistica e biografica di Cavallermaggiore*, in *Percorsi storici. Studi sulla città di Cavallermaggiore*, a c. di G. Carità, E. Genta, Cavallermaggiore 1990, p. 20.

<sup>199</sup> G. M. Monti, *Ricerche sul dominio angioino in Grecia*, in *Nuovi studi angioini*,

Sempre più coinvolto nel susseguirsi di guerre, tregue, trattati, assedi che in quegli anni sconvolgevano il Piemonte, Filippo di Savoia, non si curò più della situazione politica dell'Oriente latino. Né la presenza in Savoia nel 1325 degli ambasciatori del *basileus* Andronico III Paleologo,<sup>200</sup> né la possibilità di ereditare, nel caso che Teodoro I di Monferrato si fosse trasferito in Oltremare, le terre aleramiche e, forse anche i diritti dei marchesi Paleologi in Grecia,<sup>201</sup> valsero a mutare l'orientamento politico del principe sabaudo.

È pur vero che in occasione delle nozze di Giovanna di Savoia con Andronico III la corte sabauda di Pinerolo sembrò mobilitarsi inviando Manfredo, marchese del Carretto e cognato di Filippo, a scortare i legati bizantini,<sup>202</sup> così come è certo che una delegazione guidata da Arrigo di Gorzano<sup>203</sup> presenziò agli sponsali, ospitò Giovanna a Pinerolo<sup>204</sup> accompagnandola poi, con ricco seguito, fino a Savona.<sup>205</sup> Ma l'agire di Filippo di Savoia non era certo finalizzato a rivendicare, eventualmente con l'aiuto dei Bizantini, la Morea, quanto a favorire la realizzazione di un matrimonio ritenuto utile per la causa ghibellina in *Lombardia*.<sup>206</sup> Alla morte del padre avvenuta nel 1334, Giacomo di Savoia,<sup>207</sup> figlio di Filippo e della

Trani 1937 (R. Deputazione di Storia Patria per le Puglie. Documenti e monografie n.s. 21), doc. VII, pp. 626-627 (1321, luglio 18, Avignone); cfr. anche *ibid.*, p. 606.

<sup>200</sup> D. Muratore, *Una principessa sabauda sul trono di Bisanzio. Giovanna di Savoia, imperatrice Anna Paleologina*, Chambéry 1906 (estratto da «Mémoires de l'Académie de Savoie» 4e s., 11, 1906, pp. 221-475). Nicol, *The Byzantine Lady*, cit., pp. 86-95; S. Origone, *Giovanna di Savoia alias Anna Paleologina latina a Bisanzio (c. 1306-c. 1365)*, Milano 1999 (Donne d'Oriente e d'Occidente 8).

<sup>201</sup> W. Haberstumpf, *Due documenti inediti di Teodoro I Paleologo marchese di Monferrato*, «BSBS» 83, 1985, pp. 215-217 = Tallone, *Regesto*, cit., pp. 251-252 = Haberstumpf, *Regesto*, cit., p. 85 n. 200 (1325, marzo 1, S. Mauro); *Dinastie*, cit., p. 102.

<sup>202</sup> Origone, *Giovanna di Savoia*, cit., p. 35.

<sup>203</sup> Datta, *Storia*, cit., I, p. 90; Casalis, *Dizionario*, cit., XV, p. 219; Muratore, *Una principessa sabauda*, cit., p. 30 e n. 1; pp. 43-44 e n. 1; pp. 45-46.

<sup>204</sup> Giovanna di Savoia, ospite degli Acaia a Pinerolo, donò ai Minoriti del convento di S. Francesco, tre soldi grossi tornesi, vd. P. G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Ordine Francescano*, III, *Dal 1300 al 1332*, Quaracchi 1919, p. 292 n. 4, e A. Piazza, *I frati e il convento di San Francesco di Pinerolo*, Pinerolo 1993 (Studi Pinerolesi 1), p. 120 n. 44 = Haberstumpf, *Savoia*, cit., p. 228 n. 102 (1325, ottobre c., Pinerolo).

<sup>205</sup> Filippo di Savoia, principe d'Acaia, partecipò alle feste per il matrimonio di Giovanna di Savoia e ricevette gli ambasciatori greci a Pinerolo, a Torino, a Villafranca [Piemonte] e a Savona; cfr. Muratore, *Una principessa sabauda*, cit., pp. 43-44 n. 1 e pp. 43-46; Datta, *Storia*, cit., I, p. 9 (1325, settembre-ottobre c., s.l.).

<sup>206</sup> Origone, *Giovanna di Savoia*, cit., p. 35.

<sup>207</sup> Per una prima lettura su Giacomo di Savoia-Acaia cfr. Datta, *Storia*, cit., I, pp.

seconda moglie Caterina di Vienne, continuò a fregiarsi del titolo di principe d'Acaia, ma quel titolo, sebbene altisonante, era del tutto privo di ogni significato politico.

Walter Haberstumpf



## In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia οὔτω / οὔτως

Tra i vari fenomeni ortografici che nell'ecdotica dei testi greci classici e bizantini permangono nel limbo dell'asistematicità, e finiscono spesso oggetto di normalizzazioni forzate, merita un cenno la grafia alternativa dell'avverbio οὔτω / οὔτως. Come spesso accade in simili circostanze, siamo di fronte non a una qualche teorizzazione generale (forse, allo stato, impossibile), bensì a una prassi consuetudinaria, che si ispira a criteri eufonici consolidati dall'uso: si preferisce la forma οὔτως davanti a parola iniziante per vocale, stampando οὔτω davanti a consonante.<sup>1</sup> Un caso particolare riguarda la grafia dell'avverbio davanti a pausa (interpunzione): nelle edizioni moderne della prosa classica prevale οὔτως.<sup>2</sup> Se queste sono le tendenze di fondo, persiste comunque una discreta varietà di applicazione da caso a caso, connessa innanzi tutto alla diversa soluzione ecdotica che si fornisce del problema sottostante, vale a dire della diversa sensibilità dei singoli autori allo iato.

<sup>1</sup> Quanto alla situazione nei testi greci classici, cfr. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, München 1939, p. 404, che rileva opportunamente l'incostanza del fenomeno. Diversamente accade per il greco cosiddetto post-classico, che sembra caratterizzato dalla prevalenza della forma οὔτως. Si vedano in proposito E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I/1, Berlin 1970<sup>2</sup>, p. 214 e F. Th. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*, I, Milano 1981, p. 126, che segnalano una maggiore incidenza della forma sigmatica anche davanti a parola incominciante per consonante. Considerazioni analoghe, a proposito del greco neotestamentario, in J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Edinburgh 1920, pp. 112-113 e F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del Nuovo Testamento* [1976], nuova ed. di F. Rehkopf, ed. it. a cura di G. Pisi, Brescia 1982, p. 77.

<sup>2</sup> Una ricerca condotta mediante il TLG informatico ("D") dimostra la prevalenza di questo impiego di οὔτω / οὔτως davanti a segno di interpunzione. Ad esempio, nell'edizione Stuart Jones-Powell di Tucidide (OCT, 1942<sup>2</sup>) o in quella Mathieu di Isocrate (Collection Budé, 1929-62) questo criterio prevale nella totalità dei casi. Tendenze analoghe, seppure con oscillazioni maggiori, sono riscontrabili nel testo di Senofonte dell'edizione Marchant (OCT, 1900-20) dove su un totale di 38 occorrenze di οὔτω / οὔτως davanti a segno di interpunzione, nell'86,8% dei casi compare la forma οὔτως. Una conferma teorica di questa tendenza dominante si può trovare in *Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus* [Parisiis 1512], post

Come sempre di fronte a simili questioni ortografiche, anche qui è naturale chiedersi se nella prassi letteraria e performativa della lingua greca abbiano effettivamente operato norme di riferimento, beninteso variabili sul piano diacronico e sincronico, e se, di conseguenza, sia di volta in volta possibile individuare una via preferenziale da seguire nella presentazione dei testi antichi.

Un terreno di indagine privilegiato per cercare di definire usi storici non oscurati da interventi di normalizzazione o razionalizzazione moderna è offerto dallo studio degli autografi bizantini che costituiscono un ottimo supporto documentario per ricostruire prassi scritte concrete,<sup>3</sup> soprattutto quando siano opera di personalità culturalmente significative. Un caso davvero ragguardevole per questo genere di studio, non solo per l'importanza dell'autore, ma anche per i suoi interessi spiccatamente filologici ed eruditi, e per la notevole estensione dei testi pervenuti, è rappresentato dai manoscritti autografi di Eustazio di Tessalonica.

Si è così condotto un sondaggio relativo alla grafia οὐτω / οὐτως su due dei cinque autografi eustaziani superstiti, i codici Marc. gr. 460 e Par. gr. 2702, che conservano il commento eustaziano all'*Odissea*.<sup>4</sup> Ebbene, analizzando un campione significativo del testo – la porzione di esegesi relativa ai canti I-XII,<sup>5</sup> che quantitativamente costituiscono più della metà dell'intera opera – sono emerse con chiarezza, pur nelle oscillazioni e nell'imprevedibilità connaturate alla pratica scrittoria, alcune linee preferenziali, che rimandano a un *usus* d'autore.

Con relativa uniformità Eustazio si attiene alla già enunciata “regola generale” che mira ad evitare lo iato: d'altronde, essa nasce da intuibili ra-

editionem Anglicam novis additamentis edd. K. B. Haase, W. et L. Dindorf, VI, Parisiis 1829, c. 2432.

<sup>3</sup> Cfr. E. V. Maltese, *Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini*, in *L'edizione critica fra testo musicale e testo letterario. Atti del Convegno internazionale (Cremona 4-8 ottobre 1992)*, a cura di R. Borghi, P. Zappalà, Lucca 1995 (Studi e testi musicali. Nuova serie 3), pp. 261-86 (= «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 32, 1995, pp. 91-121).

<sup>4</sup> Secondo l'opinione maggiormente accreditata tra gli studiosi, si tratta di due manoscritti autografi frutto di due fasi successive della stesura dell'opera. Eustazio, infatti, avrebbe prima scritto il testo dei *Commentari* nel Parigino; in un secondo tempo avrebbe preferito riordinare l'opera ricopiando personalmente il testo del Parigino in un nuovo codice, il Marciano appunto. Per chiare informazioni su questi manoscritti, e in generale sugli autografi eustaziani, si rimanda a M. Formentin, *La grafia di Eustazio di Tessalonica*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 37, 1983, pp. 19-50.

<sup>5</sup> G. Stallbaum, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli romani editi*, Lipsiae 1825-26, I, pp. 1-443; II, pp. 1-35.



gioni eufoniche che accomunano la sensibilità moderna a quella antica. Su un totale di 1358 οὐτω / οὐτως in corso di frase è stato possibile rilevare soltanto 35 eccezioni<sup>6</sup> (pari al 2,5% dei casi); un dato interessante: di queste, 6 sembrano potersi ricondurre alla particolare enfasi assunta dall'avverbio nella frase,<sup>7</sup> enfasi che, determinando una probabile pausa nell'emissione di voce, potrebbe giustificare l'uso di οὐτω anche davanti a parola iniziante per vocale.

Le oscillazioni maggiori sono invece riscontrabili nel caso in cui l'avverbio si trovi davanti a interpunzione (ossia, ancora, in corrispondenza di una pausa del dettato). In queste circostanze, contrariamente alla consuetudine moderna, Eustazio tende a preferire la forma οὐτω, poiché evidentemente la pausa nella catena fonica rende superfluo il ricorso alla terminazione in -ς. Questo è l'esito prevalente (a) quando la parola successiva al segno di interpunzione incomincia per consonante: su un totale di 75 casi, in 63 (84%) Eustazio usa οὐτω; nei restanti 12 οὐτως; ma anche, sia pure con minore continuità, (b) quando la parola successiva inizia per vocale: su un un totale di 109 occorrenze, in 73 casi (66,9%) si preferisce οὐτω, nei restanti 36 οὐτως.

L'uso eustaziano, dunque, mentre autorevolmente conferma in linea generale la moderna prassi ortografica, fa tuttavia emergere un fattore importante: l'incidenza della punteggiatura, e delle eventuali pause graficamente non notate (è il caso delle probabili pause enfatiche), nell'adozione di forme alternative; e, nella fattispecie, evidenzia un'inclinazione netta per la forma οὐτω vs οὐτως,<sup>8</sup> contrariamente all'uso oggi prevalente nelle

<sup>6</sup> Per questo genere di analisi il testo stampato nell'edizione attualmente in uso dei *Commentari all'Odissea* (quella di G. Stallbaum) è inservibile: con grande frequenza le lezioni autografe sono alterate senza apparente motivo ed anche i segni di interpunzione non sono sempre riproposti nell'edizione. I dati qui presentati sono frutto di una collazione dei due testimoni che vado conducendo, con particolare riferimento alla lezione testimoniata dal codice Marciano, che come si è visto rappresenta l'ultima redazione.

<sup>7</sup> Ascriviamo a questa categoria i seguenti casi, in cui la forma οὐτω viene utilizzata anche davanti a vocale, poiché l'avverbio sembra assumere una particolare enfasi o risulta particolarmente legato alla parola precedente: 1, 32, 29; 1, 138, 16; 1, 191, 19; 1, 287, 24; 2, 19, 7; 2, 34, 38. Le indicazioni di pagina e di riga si riferiscono all'edizione Stallbaum, nella quale l'originale forma eustaziana è stata erroneamente normalizzata in οὐτως.

<sup>8</sup> È possibile cercare una conferma di questo *usus* eustaziano analizzando il fenomeno anche nei commentari all'*Iliade*, magistralmente editi da M. van der Valk (*Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem Codicis Laurentiani editi*, I-IV, Lugduni Batavorum 1971-87). L'indagine non è stata condotta attraverso l'esame autoptico del manoscritto eustaziano – il Laur. LIX, 2 e 3

edizioni di testi greci classici. Questo dato, qualora trovasse conforto statistico in indagini più ampie e probanti della campionatura qui presentata, potrebbe forse contribuire a fissare un piccolo punto di riferimento per l'ecdotica di testi bizantini, nel suo graduale percorso di affrancamento dai canoni classicistici invalsi.

Irene Anna Liverani

– ma esaminando l'edizione van der Valk, che presumibilmente ha conservato l'uso dell'autore. In linea generale è stato possibile osservare che in corso di frase ci si attiene alla consuetudine comune; davanti a segno di interpunzione forte (verosimilmente presente anche nell'originale) la preferenza per οὐτω è generalmente rispettata, anche se con percentuali meno nette rispetto a quelle individuate per il commento all'*Odissea*.

## *Bella come luna, fulgida come il sole:*<sup>1</sup> un appunto sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo

Seguendo la scia degli studi storici riguardanti la condizione femminile nel Medioevo greco, studi di recente intensificatisi non senza il sostanziale contributo di nuovi indirizzi di ricerca quali gli *women* e i *gender studies*,<sup>2</sup> ho avuto modo di osservare l'immagine della donna presente in alcuni dei più significativi testi letterari bizantini tra XI e XII secolo.<sup>3</sup> In queste opere, l'interesse degli autori è tutto volto a una rappresentazione quanto mai tradizionale della figura femminile, il cui valore si manifesta in doti quali la bellezza fisica, la grazia del portamento, il decoro, l'obbedienza ai genitori e al marito, il silenzio, tutte virtù messe opportunamente in evidenza già presso le fonti classiche; a queste qualità si aggiungono, in una società dichiaratamente cristiana come quella bizantina, la fede, l'amore verso il prossimo, la carità, le pratiche ascetiche.

Da tali fonti emerge quale caratteristica costante e, in certi casi, particolarmente evidente il delicato e a volte intenso legame tra luce e figura femminile. Caratteristica, questa, che propriamente non costituisce novità o tanto meno originalità nell'ampio panorama della letteratura bizantina, ma che si inserisce armoniosamente in una fitta rete di relazioni e richiami di natura letteraria e filosofica. Presso questi autori il legame tra luce e fi-

<sup>1</sup> Basili Achridensis *Laudatio Irenae Augustae*, in *Fontes Rerum Byzantinarum*, ed. W. Regel, I-II, Petropoli 1892-1917 (rist. Leipzig 1982), I, p. 315, 10-11.

<sup>2</sup> Tra gli studi più recenti che riguardano figure di donne bizantine si segnalano in particolare: L. Garland, *Byzantine empresses. Women and power in Byzantium, AD 527-1204*, London-New York 1999; D. M. Nicol, *The Byzantine lady. Ten portraits, 1250-1500*, Cambridge 1994; e infine, E. James (ed.), *Women, men and eunuchs: gender in Byzantium*, London-New York 1997.

<sup>3</sup> I testi esaminati appartengono ai generi più vari della letteratura bizantina, offrendo così un'ampia visione della rappresentazione della donna aristocratica nel mondo bizantino: opere storiche, quali quelle preziose di Niceta Coniata, Michele Psello, Anna Comnena, o epitalami, tra i quali si segnalano quelli di Teodoro Prodromo, orazioni funebri, come quelle di Psello per la madre Teodota e per la figlia Stiliana, encomi, quale quello in onore di Anna Comnena composto da Giorgio Tornikis e molte altre opere di autori meno conosciuti dei secoli XI e XII. Di seguito si riporteranno solo gli esempi di alcuni autori onde poter offrire un breve cenno del legame tra donna e luce.

gura femminile emerge in maniera duplice; infatti se, in molti casi, la donna è direttamente paragonata a fonti di varia natura luminosa – dalla più umile lucerna alle stelle in genere, alla luna, per giungere in alcuni rarissimi casi persino al sole – in altre circostanze tutto un abbondante e rigoglioso repertorio di verbi, sostantivi, aggettivi appartenenti all'area semantica della luce è utilizzato al fine di porre in maggior rilievo le singole personalità femminili.

Così Michele Psello (1018-1978 ca.), descrivendo la bellezza della propria giovanissima figlia Stiliana, precisa che i rubini non possono gareggiare con la luminosità e lo splendore delle sue labbra rosse e, allo stesso modo, i suoi denti sono in tutto simili a «perle risplendenti» (δίκτην μαργάρων στιλβολάμπων), anzi, per meglio dire, «a una collana di cristalli lucentissimi» (κρυστάλους λαμπροτάτους).<sup>4</sup> Al pari della bellezza, anche la nobiltà di stirpe è descritta ricorrendo a un linguaggio imperniato sulla semantica della luce; Giovanni Mauropode loda difatti le nobili origini dell'imperatrice Zoe, tali da colmare «ogni cosa di luce purissima» (φωτὸς ἀκραιφνεστάτου), e la invita a illuminare «con intensi bagliori» (πυκνὰς λαμπηδόνας) i propri sudditi, sostenuta in questo prezioso compito dalla sorella Teodora, degna anch'essa dell'appellativo di «luminoso splendore» (τὸ φαιδρὸν ἀγλάισμα) di Bisanzio.<sup>5</sup>

Lo stile, sia in Psello sia nel Mauropode, è ricco di espressioni ridondanti e fiorite, difficilmente traducibili in italiano senza correre il rischio di allontanarsi dalla sensibilità espressiva del testo originale. La straordinaria ma a volte prolissa ricchezza linguistica, l'uso insistito di metafore e di uno stile in generale particolarmente forbito ed elegante sono attributi tipici della letteratura bizantina, come già a suo tempo notava Karl Krumbacher sottolineando l'interesse da parte dell'uomo greco per «le immagini e le similitudini colorite, [...] per la dialettica sottile, [...] per le prolissità interminabili, [...] per l'assoluto predominio dello schema retorico».<sup>6</sup> Dunque

<sup>4</sup> Michele Psello, *Per la figlia Stiliana*: K. N. Sathas, *Bibliotheca Medii Aevi*, Atene-Venezia-Parigi, 1872-1894, V, p. 70, 9-14.

<sup>5</sup> Giovanni Mauropode, *Encomio per Zoe e Teodora*: Ioannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano 676 supersunt, ed. P. de Lagarde, Göttingen 1881, carm. 55, p. 32, vv. 25-28.

<sup>6</sup> K. Krumbacher, *Letteratura greca medievale* [1907], tr. it. Palermo 1970, p. 38. Per l'importanza della retorica e dei suoi innumerevoli strumenti in ogni manifestazione letteraria del mondo bizantino, cfr. almeno M. Gigante, *Antico, Bizantino e Medioevo*, in Id., *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Napoli 1981, pp. 11-37; H. Hunger, *The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric* [1981], in Id., *Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*, München 1981, pp. 35-47.

non deve meravigliare il massiccio uso di metafore imperniate sulla luce, giacché il rigoglio del linguaggio letterario bizantino è una delle caratteristiche peculiari di una formazione e di una cultura incentrate su un'attenzione speciale per il particolare e per la descrizione, ereditata sì dalla tradizione ellenistica, ma ulteriormente elaborata e amplificata in seno alla cultura più specificamente bizantina.

Una breve analisi di alcuni testi letterari del XII secolo è sufficiente a rivelare interessanti prospettive di ricerca in un campo – la descrizione dell'immagine femminile nella letteratura bizantina – quanto mai ricco di applicazioni e implicazioni. Tra gli autori più significativi, sotto questo profilo, è Giorgio Tornikis,<sup>7</sup> incaricato di comporre un discorso sulla principessa porfirogenita Anna Comnena (1083-1153), qualche tempo dopo la morte di lei. Tornikis, lodando la straordinaria virtù di Anna, dichiara che ella, lasciando questa vita, «dopo aver illuminato con le virtù tutta la terra», entrerà «in compagnia delle vergini sagge nella camera nuziale, poiché ha sorvegliato con saggezza la lampada [λαμπάδιον] piena di olio, facendo brillare [ὑπανάπτουσα] ugualmente agli occhi degli uomini la luce [τὸ φῶς] della virtù»;<sup>8</sup> ecco un esempio del fiorito linguaggio bizantino la cui traduzione in italiano, come ho già mostrato, non rende la particolare ricchezza dei sinonimi utilizzati relativi alla luce. Il paragone tra la principessa e la lampada risulta chiaro: come la lampada, se alimentata continuamente dall'olio, illumina, così l'anima, se esercita costantemente la virtù, acquista splendore e si avvicina dunque maggiormente a Dio.

Tornikis unisce l'immagine della principessa ormai defunta a quella evangelica delle vergini sagge, affermando che ella entrerà nel regno dei Cieli al pari di loro, come fosse una di loro; è singolare che Anna, unita nel sacro vincolo del matrimonio con l'illustre Niceforo Briennio all'età di appena quattordici anni, sia paragonata proprio a una vergine, ma la singolarità è solo apparente. Occorre innanzitutto considerare l'interpretazione della parabola delle dieci vergini da parte dei Padri della Chiesa e, in particolare, da parte di Giovanni Crisostomo, secondo il quale «l'essere rimaste prive di olio per le lampade, o viceversa averne in abbondanza, afferma il valore discriminante non della verginità, ma della carità. L'opera di Crisostomo testimonia ampiamente come la sola verginità, disgiunta dall'esercizio della virtù, non possa essere assunta quale indice di autenticità cristiana».<sup>9</sup> È l'esercizio della virtù – ossia l'alimentare la lampada con l'o-

<sup>7</sup> Sulla figura di Giorgio Tornikis, metropolita di Efeso nel XII secolo, cfr. George et Dèmètrios Tornikès, *Lettres et discours*, par J. Darrouzès, Paris 1970.

<sup>8</sup> Giorgio Tornikis, *Elogio di Anna Comnena*, p. 321, 19-21 Darrouzès.

<sup>9</sup> C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, p. 91.

lio – che distingue le vergini stolte da quelle sagge rendendo le prime impreparate ad accogliere degnamente lo Sposo. Tornikis, paragonando dunque alle vergini savie la porfirogenita Anna, intende evidenziare con forza la saggezza che ella ha sempre manifestato in vita con la pratica della virtù: le sue doti spirituali sono esaltate a tal punto da conferirle la dignità di una vergine che va incontro allo Sposo Celeste casta e pura.

La luce, immagine visibile della virtù, e la lampada, che richiama esplicitamente il racconto evangelico, diventano strumenti privilegiati nel descrivere la figura virtuosa della principessa defunta: è un semplice esempio di come una parabola evangelica possa essere utilizzata con la manifesta funzione di nobilitare la figura femminile, in questo caso rappresentata dalla principessa Anna Comnena.

Anche Basilio di Achrida,<sup>10</sup> nell'orazione in memoria dell'imperatrice Irene moglie di Manuele I,<sup>11</sup> usa un linguaggio incentrato sulla luce per descrivere la figura della defunta, con il dichiarato intento di confortare l'affranto sposo di Berta. L'arcivescovo paragona la donna alla «luna nuova [έν νεομηνία σελήνην], splendente nel plenilunio [πλησιφαή] e perfettamente piena [πανσέληνον]». <sup>12</sup> Da notare la *climax* con cui l'autore unisce implicitamente Berta alla luna, luna che inizialmente descrive come nuova e quindi visibile solo parzialmente dal pianeta terrestre, ma che subito dopo assume le sembianze di luna piena, grazie a determinati aggettivi di difficile resa in italiano, di cui il primo pone l'accento sul massimo splendore raggiunto dalla luna piena e il secondo indica palesemente lo stato di plenilunio. La luna nuova, ossia la vita terrena dell'imperatrice ormai spenta, essendo appunto nuova, è destinata ad accrescersi e a manifestare la piena luminosità, una volta raggiunto il plenilunio; allo stesso modo, Berta assume il massimo splendore nella vita ultraterrena, come spiegherà meglio l'autore subito dopo. Infatti, secondo il motivo consolatorio che Basilio offre all'imperatore, Berta si è solo allontanata dal mondo terreno e, come la luna nuova nasconde parte del suo corpo ai terrestri, ma non perde la propria sfericità, così l'imperatrice defunta, nascosta la sua anima ai mortali, illumina invece le altre anime del Regno Celeste: «L'imperatrice, come quaggiù risplendeva [κατελάμπρυνε] di innumerevoli grazie, così lassù con indicibile gioia fu assunta a rifulgere [καταφαιδρῦναι] e per questo

<sup>10</sup> Per la figura di Basilio di Achrida, arcivescovo di Tessalonica, morto probabilmente nel 1169, cfr. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978, p. 191.

<sup>11</sup> Berta di Sulzbach, cognata dell'imperatore germanico Corrado III, prima moglie di Manuele I Comneno (1143-1180): un suo vivo (benché poco generoso...) ritratto in Nic. Chon. *Hist.* II 5, pp. 53-54 van Dielen.

<sup>12</sup> Basilio di Achrida, *Elogio di Irene*, p. 315, 4-6 Regel.

tramontò [ἔδουε] per noi al fine di brillare [ἐπέλαμψεν] per quelli di lassù». <sup>13</sup>

L'immagine dell'anima che continua a risplendere anche dopo la morte è un *cliché* classico per il quale uno dei vari paralleli viene da un epigramma di Platone: «Prima come stella del mattino brillavi tra i vivi, ora, invece, morto, splendi tra i morti come stella della sera» (A.P. VII 670). Se nel caso di Tornikis si assiste all'utilizzo di una parabola e di un'immagine evangelica, nel caso di Basilio, l'autore adatta un'immagine consueta nel mondo classico a un contesto cristiano. La differenza è evidente: infatti, il defunto compianto da Platone non può altro che risplendere tra defunti; Berta, al contrario, è assunta nel Regno dei Cieli, non tra morti, ma tra anime votate alla Vita Eterna e alla Beatitudine Celeste.

Sia nel caso di Anna Comnena sia in quello di Berta di Sulzbach, si ricorre al paragone con la luce per indicare la donna che ha ormai oltrepassato la soglia della vita terrena; infatti, anche in altri casi, la metafora tra luce e donna o la particolare luminosità di quest'ultima acquisiscono una peculiare intensità e specificità quando costei diviene pura anima di fronte a Dio, tutta protesa verso lo Sposo Celeste. Ecco che allora la luce quale strumento di descrizione dell'immagine femminile assume veramente una significativa dimensione spirituale di natura specificamente cristiana. Come sottolinea Isabella Gualandri, riferendosi al particolare utilizzo di metafore incentrate sulla luce da parte di autori tardoantichi, «nulla più dell'impalpabilità di luce e colore sembra poter raffigurare l'idea dell'immaterialità del divino». <sup>14</sup> E già una delle voci più autorevoli della letteratura religiosa bizantina, Basilio di Cesarea, nel suo *Esamerone* elogiava la natura incorporea della luce quale privilegiata personificazione divina, definendola «una sostanza di cui nulla di più soave e piacevole la mente umana potrebbe inventare», e ancora si chiedeva «quale degno elogio potremmo noi fare della luce, quando essa ha già ricevuto da parte del Creatore l'attestazione della sua bellezza? [...] Ora, se la bellezza di un corpo è dovuta alla simmetria delle parti fra loro e alla felice espressione dei colori, come mantenere la nozione del bello riguardo alla luce, che è semplice e costituita di parti omogenee?». <sup>15</sup> Basilio adotta la teoria dell'omogeneità della luce presente nelle *Enneadi* plotiniane (I 1-9): presso Plotino, infatti, come anche presso Platone e Aristotele, la bellezza di un corpo si manifesta direttamente nelle armoniche proporzioni delle varie parti che lo compon-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 328, 20-24 Regel.

<sup>14</sup> I. Gualandri, *Aspetti dell'ekphrasis in età tardo-antica*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1994, p. 328.

<sup>15</sup> Bas. Caes. *Hom. in Hex.* II 7, 5-6 (trad. M. Naldini, Milano 1990, pp. 61-63).

gono, e dunque ne consegue che tanto più meriterà una significativa attestazione di bellezza la luce in quanto composta essenzialmente da parti omogenee.

Il legame intenso tra luce e donna conferisce a quest'ultima una spiritualità tale da innalzarla al di sopra di ogni elemento terreno; difatti, se spesso, nelle fonti esaminate, si loda la figura femminile per l'avvenenza dell'aspetto che, in ultima analisi, si concretizza nell'armonia tra le varie parti fisiche,<sup>16</sup> il richiamo alla luce da parte degli autori esaminati costituisce l'omaggio più significativo e prezioso rivolto alla donna bizantina in genere. Perché la donna, rivestendosi, attraverso le metafore imperniate sulla luce, di una grazia che la avvicina a Dio, «vera luce del mondo» (Jo 1, 9), perde la propria consistenza corporea, la propria individualità: diviene luna, stella, addirittura piccola lucerna,<sup>17</sup> assumendo le sembianze di una evanescente e benefica creatura celeste; per questa via, dunque, il procedimento letterario del richiamo alla luce diventa a sua volta il processo di spiritualizzazione della figura femminile, il cui vero e ultimo scopo è tendere al Creatore, divenire con lui una cosa sola, come mostra esplicitamente Psello a proposito della propria madre Teodota, la cui anima mite, al momento della morte, «come disciogliersi nella luce [διαχυθείσης φωτί] che le si è manifestata, risale a ciò che è della sua stessa essenza e vola a Dio».<sup>18</sup> Psello, nello scrivere queste parole, aveva certo presente il *Fedro* platonico

<sup>16</sup> Sarà sufficiente citare Basilio di Achrida che loda Berta «per l'armonia delle membra»: cfr. Basilio di Achrida, *Elogio di Irene*, p. 314, 3 Regel; e Psello che descrive così la bellezza della figlia Stiliana: «Non aveva nessuna delle membra che fosse priva di simmetria e il colore di tutto il suo corpo era gradevole e amabile»: cfr. Psello, *Per la figlia Stiliana*, p. 72, 11, 21-22 Sathas. Si tratta, beninteso, di un topos molto radicato e diffuso presso i Bizantini; tra le varie attestazioni e teorizzazioni, colpisce quella di una donna, la poetessa Cassia (IX sec.): cfr. E. V. Maltese, *Una contemporanea di Fozio, Cassia: osservazioni sui versi profani*, in *Atti del Convegno internazionale di studi «La poesia tardoantica e medievale»*. Macerata 4-5 maggio 1998, in corso di stampa (con raccolta di vari paralleli).

<sup>17</sup> Così Teodoro Prodromo nel carme composto in memoria di Teodora, nuora di Anna Comnena, definisce l'anima della defunta «splendida lampada»: cfr. Theodoros Prodromos, *Historische Gedichte*, hrsg. v. W. Hörandner, Wien 1974, carm. XXXIX, p. 386, v. 142. E ancora Psello loda l'imperatrice Zoe con l'appellativo di «splendente lanterna dei signori»: cfr. Michaelis Pselli *In Mariam Scleraenam*, ed. M. D. Spadaro, Catania 1984, p. 87, v. 428. Sull'importanza delle lucerne nel mondo liturgico bizantino cfr. L. Bouras, *Byzantine lighting devices*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 32/3, 1982, pp. 478-490; C. Mango, *Addendum to the report on everyday life*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 32/1, 1982, pp. 252-257.

<sup>18</sup> Michele Psello, *Autobiografia. Encomio per la madre*, a c. di U. Criscuolo, Napoli 1989, cap. 23, p. 137, 1490-1492.



sia per la concezione dell'anima tesa naturalmente verso il superiore mondo delle Idee sia per il concetto di corpo come prigione dell'anima, che i Padri della Chiesa, attraverso san Paolo, ereditarono dallo stesso Platone. Inoltre, Teodota, annullando se stessa ossia "sciogliendosi" nella luce divina, diventa una sola cosa con essa e appunto nell'annullamento della propria individualità si manifesta paradossalmente, secondo la fede cristiana, la massima e più compiuta realizzazione di sé. Da umile creatura al servizio dell'uomo, la donna diventa dopo la morte un'unica cosa con Dio e, tornando a Colui che l'ha creata, anch'essa prende parte a quel provvidenziale progetto di armonia universale<sup>19</sup> voluto da Dio all'inizio dei tempi e tanto caro alla *mens* dell'uomo dotto bizantino. La luce, rivestendo costantemente la figura femminile, acquista così la funzione di suggestiva chiave interpretativa nel processo di annullamento dell'*ego* femminile e di una sua conseguente fusione con Dio.

Eva Nardi

<sup>19</sup> Sull'armonia come ultima meta di ogni creatura e come *forma mentis* dell'uomo bizantino, cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, pp. 129-147.



## Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina

Narra la *Cronaca* di Nestore che nel 987 i Bulgari musulmani, i Tedeschi latini, i Greci bizantini e gli Ebrei avrebbero tutti tentato di convertire alla propria fede il principe Volodymyr di Kyiv, e con lui l'intera Rus'. Il principe, per decidere, avrebbe inviato i suoi delegati ad esaminarne i riti, allo scopo di scegliere il migliore. Ritornati dalla Grecia dopo averne osservato il rito (e non, si badi, il credo), essi così riferirono al loro sovrano:

non sapevamo se in cielo ci trovavamo oppure in terra: non v'è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza, e non riusciamo a descriverlo; solo questo sappiamo: che là Dio con l'uomo coesiste, e che il loro rito è migliore di quello di tutti i paesi. Ancora non possiamo dimenticare quella bellezza, ogni uomo che gusta il dolce, poi non accetta l'amaro, così anche noi non saremo più pagani.<sup>1</sup>

L'idea del "cielo in terra" rappresentata dallo splendore della liturgia è la medesima espressa, circa nel 730, dal patriarca Germano di Costantinopoli,<sup>2</sup> e continuamente ripetuta dai mistagoghi bizantini.

Questo leggendario racconto riassume in poche righe la visione orientale della liturgia, cuore della spiritualità; purtroppo, una certa tendenza occidentale di vedere la liturgia come una parte accessoria della vita cristiana, ha fatto sì che l'interesse degli studiosi, anche quando indirizzati allo studio della storia, del pensiero, della teologia e della produzione letteraria cristiana dell'Oriente, si rivolgesse preferenzialmente altrove. La liturgia è stata a lungo considerata un ambito di ricerca di scarso interesse, in una visione che ignorava completamente quanto essa sia stata e sia tuttora una parte fondamentale della vita del cristiano orientale, per il quale il culto divino ha un ruolo sovrastante, nell'economia di una Chiesa che celebra, nei secoli, i divini misteri secondo la tradizione dei Padri.

Negli ultimi tempi, a dire il vero, è aumentato da più parti l'interesse per lo studio dei testi liturgici. Tuttavia la peculiare natura di questi testi ri-

<sup>1</sup> Cito da *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, a c. di I. P. Sbriziolo, con un saggio storico-introdotivo di D. S. Lichacëv, Torino 1971, p. 63. Cfr. R. Taft, *Lo spirito della liturgia cristiana orientale*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, pp. 153-171.

<sup>2</sup> Cfr. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, New York 1984, cap. I.

chiede l'uso di un metodo specifico di approccio alle fonti, sulla messa a punto del quale nell'ultimo secolo si sono concentrati gli sforzi dei liturgisti. Il problema, ben noto a chiunque si occupi di liturgia, è anche più pressante per chi lavora sulle fonti orientali, il cui studio è tuttora in piena evoluzione; non è infatti ancora possibile delineare la storia dei riti orientali con una precisione comparabile a quella raggiunta dalla ricerca sulle tradizioni occidentali, anche se, specie per quanto riguarda il rito bizantino, grandi passi sono già stati fatti.

In questo contributo vorrei riassumere alcuni fondamentali principi di interpretazione dei testi liturgici, messi in luce negli ultimi decenni dagli specialisti di scienza liturgica. Mi soffermerò esclusivamente sull'interpretazione dei testi nel senso storico. È l'interpretazione che mira a collocare il testo eucologico «nel contesto storico spazio-temporale, socio-culturale e liturgico-teologico in cui la scuola eucologica o l'autore sono vissuti e lo hanno “prodotto”», e si occupa del «confronto e comparativismo liturgico tra il testo in analisi e testi paralleli contenuti nello stesso deposito eucologico o in depositi paralleli, della conoscenza delle fonti di una formula eucologica, e della storia del testo esaminato nelle sue fasi, nei suoi usi, fino all'attuale redazione e all'uso odierno».<sup>3</sup>

Anzitutto, l'accesso alle fonti che contengono formulari liturgici necessita di alcune preliminari considerazioni da parte dello studioso, *in primis* del filologo, al quale spetta il primario compito dell'edizione del testo su cui va fondato ogni studio scientifico.

I testi liturgici e quelli genericamente letterari, infatti, sono all'apparenza assai somiglianti, in quanto «sono vergati con le stesse grafie, e su simile materiale scrittorio; tuttavia, queste similarità mascherano una radicale differenza. In primo luogo, i manoscritti liturgici, diversamente da quelli letterari, non sono stati scritti per soddisfare un interesse storico; essi furono scritti per un mero scopo pratico. Il loro fine primario era la necessità del servizio liturgico della Chiesa; come altri libri d'uso, i testi liturgici sono stati compilati in vista del futuro immediato, ed il loro scopo non era quello di fornire una accurata riproduzione di un modello esistente».<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A. M. Triacca-R. Farina, *Studio e letteratura dell'eucologia. Note metodologiche*, in C. Ghidelli (a c. di), *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea C. Manziana*, Brescia 1977, p. 218. Le altre letture del testo sono quella psicologica, quella sociologico-teologica e quella antropologico-spirituale.

<sup>4</sup> Cfr. F. L. Cross, *Early western liturgical manuscripts*, «Journal of Theological Studies» n.s. 16, 1965, pp. 63-64, ripreso e commentato in P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines: sources et méthodes*, tr. fr. Paris 1995, p. 92-94. Cfr. R. De Zan, *Critica testuale e Ermeneutica*, in A. J. Chupungco (a c. di), *Scientia liturgica*, I, Casale Monferrato 1999<sup>2</sup>, pp. 344-389; A. Catella, *Analisi filologica e critico-letteraria in ordine*

Ricopiando o traducendo un testo liturgico, il redattore mira a produrre un documento adatto al momento storico presente; la volontà di preservare e ripresentare un prodotto del passato non nasce da un semplice ossequio per la sua antichità, ma dalla garanzia di tradizionalità che tale antichità legittima, e che vale come garanzia per il presente. Tuttavia ciò non impedisce al redattore di intervenire sul testo ove questo non sia rispondente alle necessità immediate della comunità cristiana alla quale sarà destinato: le omissioni, le aggiunte e gli adattamenti alla situazione contingente possono essere assai più numerosi di quelli riscontrabili nella storia della tradizione di un altro testo letterario, e soprattutto sono spesso volontari. Ciò rende potenzialmente i manoscritti liturgici esemplari di stadi differenti, nell'evoluzione di quello che è stato ben definito come un *testo vivente*.

Da queste considerazioni si può trarre una prima deduzione: il filologo tradizionale, nelle sue edizioni, mira a fornire un testo che sia il più vicino possibile a quello originale, così come è uscito dalla penna dell'autore. Poiché difficilmente esiste un manoscritto che ci fornisca il testo nella forma "originale", l'editore, fondandosi sulla tradizione manoscritta e documentandola nell'apparato critico, e secondo metodologie ben precise, ricostruisce un testo il quale, con un certo grado di verosimiglianza, si approssima a quel "prototipo". In alcuni casi, i manoscritti pervenuti sono a tal punto corrotti da rendere difficile una ricostruzione univoca e certa; in altri casi, il lavoro dell'editore si limita a semplici correzioni ortografiche. L'intero processo parte comunque dal presupposto che tutta la tradizione manoscritta risalga infine a un unico archetipo, l'autografo dell'autore.

Il filologo liturgico, invece, ha spesso a che fare con un testo in uno stadio ben determinato della sua evoluzione. Come già detto, la motivazione di questa discrepanza di intenti sta nella natura intrinseca del testo liturgico: il testo vivente, che affonda le proprie radici in una tradizione antica, ha subito, e continua in ogni epoca a subire, una continua anche se talvolta impercettibile modificazione, a seconda del luogo e del contesto in cui è utilizzato, delle consuetudini e delle necessità dei suoi fruitori, dei costumi preesistenti in un determinato ambito sociale, dell'influsso di altre tradizioni parallele, ecc.

È impossibile sperare di risalire a un archetipo nel senso tradizionale del termine, o a una stesura del testo liturgico che possa essere considerata quella autentica, dalla quale sarebbero promanate tutte le altre, con maggiore o minore fedeltà: in effetti, un solo "originale assoluto" non esiste

mai, né esiste un vero e proprio autore, ma piuttosto esistono un numero imprecisato di redattori, di rifusori, di modificatori consapevoli o inconsapevoli del testo tramandato. Certo, in alcuni casi, in alcuni segmenti del testo liturgico – specie in quelli che per la loro importanza e sacralità risultano essere più immuni da modificazioni, e di conseguenza sono meglio conservati – è più facile vedere chiaramente la mano ordinatrice di un'unica persona. Si tratta di figure dotate di autorità tale da poter imporre sugli altri i propri cambiamenti, ovvero di personalità di grande prestigio, il cui nome garantisce di per sé diffusione agli scritti attribuiti alla loro “paternità”: ed è in questo senso che lo studioso cerca di verificare l'attendibilità delle attribuzioni dei testi liturgici, che sempre, in Oriente, sono posti sotto il patrocinio di teologi o Padri di chiara fama.

Ogni manoscritto liturgico, quindi, fotografa la situazione del testo in un determinato momento storico e in determinate condizioni esterne, che sicuramente sono più o meno differenti da quelle precedenti e da quelle che ancora hanno a venire. *Quot codices, tot liturgiae*.

Un'importante conseguenza di tutto ciò è che ogni testo è testimone della pratica liturgica del momento in cui è stato realizzato. Qui la situazione è radicalmente opposta rispetto a quella che si trovano di fronte, *in primis*, i filologi classici, per i quali ogni esemplare è sempre una copia da porre in relazione genetica, magari anche remota e distorta, con l'originale, indipendentemente dal momento in cui fu redatta. Così si esprimeva Joseph Heinemann, trattando delle preghiere talmudiche:

Mentre nessuno dubita della validità della critica testuale quale mezzo per ristabilire il testo originale di una unità letteraria, che ha subito un discreto cambiamento nel corso del tempo, ciò non può essere applicato in ambito di tradizione orale (qui è fuor di dubbio che le preghiere giudaiche fin all'epoca talmudica furono trasmesse oralmente). In tal caso non si può sempre affermare che le varie versioni esistenti rimontino tutte necessariamente a un unico testo originario singolarmente preso. Neppure è evidente nel campo della liturgia che tutte le ripetizioni, riletture e simili siano necessariamente aggiunte posteriori, emendamenti, oppure il prodotto di nuove edizioni. Solo dove l'evidenza interna mostra che il testo è composto di varie fonti oppure corrotto, solo là possiamo decidere che esso non è originale. Ma laddove varie buone versioni di una stessa preghiera sono giunte a noi, queste devono essere ritenute uguali ed autentiche.<sup>5</sup>

Le medesime considerazioni si adattano abbastanza anche ai testi cristiani. Per i suddetti motivi, è stato accantonato l'uso di proporre l'edizione di un testo liturgico che risulti dalla collazione e dall'integrazione di più ma-

<sup>5</sup> J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and patterns*, Berlin-New York 1977 (Studia Judaica 9), pp. 6-7; tr. di C. Giraud.

noscritti eterogenei, nella speranza di poter ricostruire una condizione originaria del testo; ciascuno di essi, come detto in precedenza, può essere figlio di un contesto differente da quello degli altri, e dipende dall'uso pratico al quale era deputato. Scopo della filologia liturgica è quindi anzitutto quello di correggere gli errori senza eliminare a piè pari le varianti: la variante liturgica può non allontanare la copia dal suo esemplare, ma rendere la copia un testo nuovo rispetto a quello. Essa, quindi, va solo emendata dagli errori.

Ordinariamente, nel pubblicare un testo liturgico ancora in uso, si fa riferimento al *textus receptus* riportato dai libri liturgici a stampa; essi, normalmente, hanno costituito il punto di arrivo di un lungo progresso evolutivo, fissato sulla carta impressa in maniera facile a riprodursi e a diffondersi. Per la liturgia bizantina le edizioni veneziane del secolo XVI hanno avuto – inconsciamente – questa funzione, e su di esse si è basata anche la riforma dei libri liturgici slavi tuttora in vigore;<sup>6</sup> l'*editio princeps* della liturgia eucaristica del Doukas,<sup>7</sup> quella più utilizzata del Goar<sup>8</sup> e quella dei moderni eucologi,<sup>9</sup> non differiscono se non per le rubriche.<sup>10</sup>

Talora, invece, si preferisce una edizione completamente nuova, specie per i testi caduti in disuso; è il caso della liturgia greco-egiziana di san Marco recentemente pubblicata.<sup>11</sup> Un metodo da utilizzare, quando le fonti siano molto simili tra loro nel contenuto, è quello di stabilire un *textus* che riproduca esattamente il contenuto di un'unica fonte, per la scelta della quale andranno seguiti criteri di antichità, affidabilità e completezza, dotandola di un apparato critico che registri tutte le varianti delle altre tradizioni. Quando le fonti siano differenti fra loro in modo apprezzabile, sarebbe preferibile la pubblicazione di diverse edizioni critiche del medesimo testo, che possano fotografare i vari momenti della sua evoluzione storica, o per lo meno permettere al lettore di ricostruire, tramite un buon

<sup>6</sup> Cfr. A. Raes, *Les livres liturgiques grecs publiés à Venice*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi 233), pp. 209-222.

<sup>7</sup> D. Doukas (a c. di), *Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων*, Roma 1526.

<sup>8</sup> J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetiis 1730<sup>2</sup> (rist. anast. Graz 1960).

<sup>9</sup> L'eucologio è il libro che contiene le orazioni presidenziali dell'eucarestia, dei sacramenti e di altri riti riservati ai sacerdoti; il suo contenuto è simile a quello degli antichi sacramentari occidentali. Oggi, nel rito romano, il rito eucaristico è contenuto in un unico libro, detto messale.

<sup>10</sup> Le rubriche dei libri liturgici sono le didascalie scritte assieme ai formulati eucologici, alle quali ci si deve attenere nella celebrazione degli uffici divini. Il nome deriva dal colore rosso dell'inchiostro che solitamente le contraddistingue.

<sup>11</sup> G. Cuming, *The liturgy of st Mark edited from the manuscripts with a commentary by Geoffrey J. Cuming*, Roma 1990 (Orientalia Christiana Analecta 234).

uso dell'apparato, la situazione manoscritta. È il caso dell'eucologio bizantino, per il quale possiamo servirci del *textus receptus* degli eucologi a stampa, di una edizione curata da Miguel Arranz S.J. che fa riferimento allo stadio costantinopolitano del secolo XI,<sup>12</sup> e dell'edizione del più antico manoscritto del secolo VIII, il codice Vaticano Barb. gr. 336.<sup>13</sup>

Nel tentativo di ricostruire l'esatto svolgersi di un rito in un'epoca determinata, occorre però non farsi trarre in inganno dalle precedenti considerazioni: non è detto che un manoscritto riproduca sempre e comunque il rito quale celebrato nella Chiesa cui fa riferimento al momento in cui venne realizzato: sappiamo che interi segmenti liturgici continuarono ad essere conservati e ricopiati nei libri liturgici, pur essendo caduti in disuso da tempo. Non sempre il copista ha il coraggio di eliminare da un testo liturgico qualche preghiera ereditata dal passato: semplicemente, se diventata obsoleta, essa poteva essere saltata a piè pari nella celebrazione. Così i libri liturgici appaiono spesso carichi di un patrimonio orazionale ingente, costituito anche da testi primitivi e venerabili, conservati negli anni anche se non più utilizzati.

Questo per quanto riguarda i manoscritti liturgici veri e propri. Tuttavia, la maggioranza di quelli che ci sono pervenuti sono relativamente recenti, successivi al secolo VIII; di conseguenza, per ricostruire la pratica culturale dell'epoca precedente ci si deve servire di uno svariato numero di fonti più o meno frammentarie. È il caso di alcune brevi descrizioni dei riti, incluse spesso in lettere o sermoni, che talvolta trattano questioni estranee alla liturgia; di trattati teologici e commentari biblici; di opere storiografiche ed agiografiche; di norme legislative contenute in canoni conciliari e sinodali; di frammenti orazionali che paiono provenire da testi di preghiere individuali, ed infine di prescrizioni contenute nelle diverse costituzioni pseudo apostoliche. Di qui la difficoltà di comprendere lo sviluppo evolutivo delle consuetudini liturgiche, e la necessità di servirsi di una rigorosa metodologia di ricerca, sulla quale troppo spesso si è sorvolato.

Un fondamentale tentativo di definire una metodologia appropriata per lo studio della liturgia si deve ad Anton Baumstark (1872-1948),<sup>14</sup> il quale

<sup>12</sup> M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale)*, Roma 1996.

<sup>13</sup> S. Parenti-E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Roma 2000<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> Breve biografia in F. West, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote 1995, pp. 6-12. La bibliografia è raccolta da H. E. Killy, *Bibliographia Baumstarkiana*, «Ephemerides Liturgicae» 63, 1949, pp. 187-207. Sul metodo del Baumstark, cfr. West, *The Comparative Liturgy*, cit., pp. 16-42; Id., *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Notre Dame 1988 (diss.); Id., *Baumstark's Tree and*



cercò di applicare alla liturgia i risultati ottenuti dalle scienze comparative sorte durante il secolo XIX: la linguistica comparata di August Schleicher e Ferdinand de Saussure, il naturalismo tedesco, l'anatomia comparativa di Georges Cuvier e l'evoluzionismo di Charles Darwin, in ossequio all'affermazione di Adolf von Harnack, secondo il quale la metodologia comparativa era «inequivocabilmente divenuta la regina delle scienze».<sup>15</sup> Fin dal tempo della Riforma, per una difesa delle usanze e dei dogmi cattolici contro i protestanti, ci si era avvalsi del confronto con le antiche liturgie orientali, a dimostrazione della loro unanimità teologica con quella romana; ma lo scopo del Baumstark non era apologetico, bensì dettato dalla volontà di fissare i presupposti di una scienza liturgica positiva. I principi di tale scienza vennero esposti per la prima volta nel 1923,<sup>16</sup> e ripresi nella classica *Liturgie comparée*, uscita in prima edizione nel 1934.<sup>17</sup> Anche se si deve all'anglicano John Mason Neale (1818-1866) l'espressione di «liturgia comparata»,<sup>18</sup> è Baumstark che ne ha delineato chiaramente le caratteristiche, e ha elencato quelle che sono comunemente definite come «leggi».<sup>19</sup>

La prima legge di evoluzione liturgica formulata dal Baumstark fu quella circa l'uniformità e la diversità. Essa era diretta contro la cosiddetta teoria della «diversificazione dei riti» di Ferdinand Probst (1816-1899):<sup>20</sup> egli ipotizzava una unità liturgica primitiva, mantenutasi tale con poche differenziazioni fin oltre il II secolo, e che successivamente, in seguito a una sorta

*Thoughts after Harvest*, in R. F. Taft-G. Winkler (a c. di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* († 1948). *International Congress at the Pontificio Istituto Orientale. Centro di Studi Ezio Aletti, Rome, 25-29 September 1998* (Orientalia Christiana Analecta), in corso di stampa (ringrazio l'autore per avermi permesso di consultare il suo articolo); A. Cameron-Mowat, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy*, «Questions Liturgiques» 76, 1995, pp. 5-19; A. Ward-A. G. Kollampampil, *Recalling Anton Baumstark on the Fiftieth Anniversary of His Death*, «Ephemerides Liturgicae» 112, 1998, pp. 246-278; E. Lanne, *Liturgia comparata*, Roma 1969, pp. 3-25.

<sup>15</sup> A. v. Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, I, Gießen 1911, p. 6.

<sup>16</sup> A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg in Breisgau 1923.

<sup>17</sup> A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953<sup>3</sup>.

<sup>18</sup> Osservazione suggerita da Robert Taft.

<sup>19</sup> È difficile ottenere dalla lettura degli scritti dei Baumstark una lista precisa di tali leggi, che sono state identificate in modi diversi dai liturgisti (tre, cinque o sei leggi).

<sup>20</sup> F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870 (rist. Darmstadt 1968). Sulle origini delle varie famiglie liturgiche, cfr. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae 1947 (rist. anast. 1963), pp. 14-26; R. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, tr. it. Città del Vaticano 1999, pp. 25-27. Una presentazione divulgativa in I. H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, tr. it. Roma 1982<sup>2</sup>.

di “rottura” dell’unità suddetta, si sarebbe evoluta in una varietà di riti. Le testimonianze patristiche sarebbero una descrizione parziale di questa *una, sancta, catholica et apostolica liturgia* (Probst però si occupò solo dell’eucaristia), conservata nella cosiddetta liturgia Clementina, ovvero nel testo eucaristico contenuto nell’VIII libro delle *Costituzioni Apostoliche*.<sup>21</sup> Baumstark teorizzò invece l’esistenza fin dal principio di differenti usi liturgici locali, che a partire dall’epoca della *pax Constantiniana* furono sottoposti ad un continuo processo di unificazione.<sup>22</sup> La rivoluzione costantiniana permise inoltre a certi costumi liturgici già preesistenti di intensificarsi, date le nuove condizioni di libertà della Chiesa; negli ultimi anni è stato messo in luce questo aspetto di crescita e intensificazione degli usi liturgici già in qualche modo esistenti, contro l’idea precedente secondo la quale quel momento storico sarebbe stato il punto di partenza di numerose usanze liturgiche nuove. L’idea dell’esistenza di ordinamenti liturgici lasciati da Cristo o dagli Apostoli e seguiti nella celebrazione cultuale dei primi cristiani, è rigettata; allo stesso modo, Baumstark condanna chi si illudeva di poter ricostruire, sulla base delle testimonianze più antiche, un rito unitario seguito sin dalle origini da tutte le Chiese. Certamente ogni azione liturgica va ricondotta, in ultima istanza, alla predicazione apostolica originaria; ma questo *kerygma* primitivo, impiantato nelle diverse aree geografiche toccate dalla predicazione apostolica e subapostolica, diede origine a molteplici usi liturgici locali, classificabili in “tipi” regionali. Questo modello è stato paragonato da Fritz West a quello di un albero, che con i suoi rami tutti derivanti dallo stesso tronco ben rappresenta l’unità e la vitalità delle tradizioni liturgiche delle Chiese.<sup>23</sup>

Può darsi che lo sviluppo della cosiddetta “letteratura apostolica”, con le sue pretese di tradizionalità, abbia in certa misura costituito verso la prima metà del secolo III un primo polo di attrazione unificante dei vari usi locali; certamente essi, differenti tra loro ma collegati all’interno di una zona di influenza ecclesiastica politico-culturale, a partire dal secolo IV subirono una sorta di attrazione centripeta da parte di quello che sarebbe divenuto il rito “standard”, solitamente coincidente con quello delle metro-

<sup>21</sup> F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, pp. 320 e 353.

<sup>22</sup> «Lo sviluppo storico della liturgia non procede da una più antica unitarietà ad una crescente differenziazione, ma da quest’ultima ad una unificazione sempre maggiore»: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, cit., p. 30; «L’uniformità non è il punto di partenza, ma quello di arrivo dello sviluppo liturgico», ivi, p. 71. La teoria non fu subito recepita da tutti: ancora nell’ultima edizione del suo noto manuale l’abate Mario Righetti condivideva la teoria del Probst: *Manuale di storia liturgica*, I, Genova 1964 (rist. anast. Milano 1998), p. 107.

<sup>23</sup> West, *Baumstark’s Tree and Thoughts after Harvest*, cit.

poli. Questo fenomeno di polarizzazione verso una certa città, che ridusse i primitivi numerosi riti ad un numero esiguo, è una conseguenza del processo di irradiazione del messaggio cristiano che avveniva dalle città alle periferie, e creava un sistema di gravitazione attorno al centro di evangelizzazione; nello stesso tempo, l'organizzazione ecclesiastica si adattò all'organizzazione delle provincie e delle diocesi civili.<sup>24</sup> Ancora all'inizio del secolo V il rito costantinopolitano era un rito locale, non condiviso neppure dalle altre metropoli sotto il suo dominio politico; ma alla fine del primo millennio esso si è già spinto fino in Asia minore, Athos, Grecia, Italia del sud, Antiochia, Palestina e Sinai.

La politica nazionale, inoltre, contribuì a disegnare il quadro liturgico; nel caso di interruzione o assenza di rapporti tra le varie Chiese di nazioni differenti, assistiamo ad uno sviluppo autonomo del rito (è il caso della Chiesa siro-orientale e armena a partire dal secolo V), mentre in caso di comunione politica ed ecclesiale si hanno influenze reciproche (si pensi al processo di bizantinizzazione che soppiantò altri precedenti usi liturgici locali); ugualmente, ci sono numerosi casi di influsso di un rito su un altro, anche dopo la separazione delle Chiese che ne sono portatrici (il rito copto contiene tratti bizantini acquisiti anche dopo lo scisma del 451).

Altra fonte di differenziazione rituale fu la creazione e la diffusione della poesia liturgica sin dai secoli IV e V; da quella di ispirazione biblica provennero ad esempio le antifone del rito romano, da quella costituente parte a sé stante dell'ufficio (è il caso degli inni) prese vita l'infarcimento poetico del rito siro-occidentale. Anche la diffusione della letteratura patristica, e l'opera di alcuni grandi pensatori cristiani, influirono certamente in favore della diffusione di un rito, o modellarono il modo di concepire la spiritualità.

I fattori locali giocarono un ruolo fondamentale nella diversificazione dei riti: si pensi al semplice genio locale, che porta ad un rito romano sobrio contrapposto ad un rito visigotico assai verboso; alla topografia della città in cui il rito si svolge, che ne modella il carattere stazionario; alle vicende politiche della regione o della città in cui il rito si svolge; ai canoni dei concili locali, a partire dal V secolo.

Con la diffusione del monachesimo, inoltre, si crea all'interno delle stesse famiglie liturgiche una distinzione tra l'ufficiatura "monastica" e quella "cattedrale"; proprio Baumstark è il primo a individuare queste due forme in Oriente, ed è Juan Mateos S.J. (1917-) che ne dimostra la possibile coe-

<sup>24</sup> Scriveva giustamente Louis Duchesne alla fine del XIX secolo: «Les provinces liturgiques, si l'on peut s'exprimer ainsi, se confondirent avec les provinces ecclésiastiques» (*Origines du culte chrétien*, Paris 1925<sup>3</sup>, p. 55).

sistenza nel corso dei secoli. Se a partire dal regno di Teodosio I (379-395) il rito costantinopolitano assume il suo carattere propriamente “bizantino” e cattedrale, con il secolo IX si assiste alla pesante influenza del costume liturgico monastico di provenienza studita; dopo la restaurazione successiva alla conquista latina di Costantinopoli, e quindi dopo quattro secoli di coesistenza, quest’ultimo sostituisce il *Typicon* cattedrale della Grande Chiesa.<sup>25</sup>

In conclusione, quello che si è conservato nell’uso liturgico fino ai giorni nostri, non è né una sintesi del periodo precedente, né una scelta delle usanze “migliori”; spesso è solo il rito adottato dalla Chiesa più forte, poi canonizzato (neppur per diretto intervento dell’autorità ecclesiastica) dalle prime edizioni a stampa del secolo XVI.

La seconda legge di evoluzione liturgica del Baumstark, è in qualche maniera figlia della disputa sorta in Germania sulla questione dell’origine delle anafore bizantine di san Basilio e san Giovanni Crisostomo. L’opinione diffusa fino ad allora fra gli studiosi era modellata su una presunta testimonianza antica: si tratta del breve *Tractatus de traditione divinae Missae* attribuito all’arcivescovo costantinopolitano Proclo, che sedette sul trono patriarcale dall’anno 434 al 446. In esso l’autore, dissertando dell’eucaristia, spiegava come la liturgia apostolica fosse estremamente lunga e ricca, celebrata con fervore dai cristiani delle origini, e come nei secoli successivi, per rimediare alla più scarsa partecipazione dei fedeli alle celebrazioni, fosse stata deliberatamente abbreviata. Esempio di questo processo era la liturgia di san Giacomo apostolo, che sicuramente era nata assai prolissa, frutto dell’opera di un discepolo del Signore; allo stesso modo «Basilio il Grande, tenendo conto dell’indolenza e della bassezza degli uomini, che per questo erano gravati dalla lunghezza della liturgia [...], la rese più breve».<sup>26</sup>

Questa idea venne condivisa da coloro che nei secoli XVII, XVIII e XIX si cimentarono con lo studio dello sviluppo liturgico, ignari del fatto che il trattato attribuito a Proclo fosse il frutto di un falsario del secolo XVI, Costantino Paleocappa;<sup>27</sup> essi, giusta quanto riportato nell’opuscolo, ipo-

<sup>25</sup> Il *Typicon* contiene la normativa rituale, con le indicazioni pratiche per il corretto svolgimento della liturgia: cfr. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix no. 40, X<sup>e</sup> siècle*, introduction, texte critique, traduction et notes, Roma 1962-1963 (Orientalia Christiana Analecta 165-166). I testi liturgici in uso a Costantinopoli nel secolo XI sono editi in Arranz, *L’Eucologio costantinopolitano*, cit.

<sup>26</sup> Ὁ δὲ μέγας Βασιλεῖος μετὰ ταῦτα τὸ ῥάθυμον καὶ κατωφερὲς τῶν ἀνθρώπων θεωρῶν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τῆς λειτουργίας μήκος ὀκνοῦντων, [...] ἐπιτομώτερον ταύτην ἀπαγγέλλει: PG 65, 849B-852B.

<sup>27</sup> F. J. Leroy, *Proclus De traditione divinae Missae: un faux de C. Paleocappa*, «Orien-

tizzarono l'esistenza di un'antica lunga liturgia, successivamente abbreviata da Basilio e poi ancora, per gli stessi motivi, da Giovanni Crisostomo. Questa interpretazione faceva credere che l'evoluzione dalla diversità all'uniformità di cui abbiamo parlato, andasse di pari passo con l'evoluzione dalla ricchezza all'impoverimento. Lo stesso Baumstark inizialmente la condivideva, e la applicava all'anafora di san Giovanni Crisostomo, ritenendola una abbreviazione della cosiddetta anafora di Nestorio.

Confermando l'intuizione di Theodor Schermann,<sup>28</sup> un allievo di Baumstark, il monaco Hieronymus Engberding O.S.B. (1899-1969), dimostrava nel 1931 che la recensione lunga dell'anafora<sup>29</sup> di Basilio, in uso nella Chiesa bizantina, era posteriore a quella più breve, conservata dalla tradizione alessandrina,<sup>30</sup> e nel 1938 che l'anafora del Crisostomo era un rifacimento allungato dell'anafora dei Dodici Apostoli.<sup>31</sup> Nella sua *Liturgie comparée* Baumstark rovesciava quindi la sua interpretazione e formulava la legge secondo cui «lo sviluppo è avvenuto dalla semplicità ad un progressivo arricchimento».<sup>32</sup>

Tale arricchimento, si noterà (ed è il caso del testo basiliano), fu dovuto spesso all'amplificazione stilistica e all'aggiunta di richiami teologici e scritturistici; tuttavia, neppure questo è sempre vero, in quanto, ad esempio, esistono testi antichissimi già carichi di ripetizioni stilistiche accumulative (si pensi all'anafora di Addai e Mari). La prosa liturgica più recente, inoltre, «si evolve verso una forma sempre più oratoria, sempre più ricca di retorica»;<sup>33</sup> un esempio può essere quello dell'anafora bizantina di san Giovanni Crisostomo, come dimostrato dagli studi di Daniel Sheerin.<sup>34</sup>

Baumstark, spinto dall'evidenza dei fatti e ad eccezione della sua legge, ammise anche l'esistenza di casi di un procedimento contrario, retrogrado.

talia Christiana Periodica» 28, 1962, pp. 228-299. Il falso era stato costruito su un'opera di Marco di Efeso, avversario dell'Unione al Concilio di Firenze.

<sup>28</sup> Cfr. Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 62-63.

<sup>29</sup> Con *anafora* si intende la preghiera eucaristica, ovvero il testo letterario con cui si fa l'oblazione liturgica e si consacrano i doni del pane e del vino, chiamata abitualmente nella tradizione romana *canone*.

<sup>30</sup> H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebiet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, Münster 1931 (Theologie des christlichen Ostens 1).

<sup>31</sup> H. Engberding, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltex-te*, «Oriens Christianus» 12, 1938, pp. 213-247.

<sup>32</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 67.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>34</sup> *The Anaphora of the Liturgy of St. John Chrysostom: Stylistic Notes*, in D. Jasper-R. C. D. Jasper (a c. di), *Language and the Worship of the Church*, New York 1990, pp. 44-81.

In effetti, il movimento verso l'uniformità è stato talora accompagnato da parallele tendenze all'abbreviazione dei riti che lo studioso, però, sulla scia dello pseudo Proclo, spiegò come conseguenza della *fragilitas carnis* dei fedeli, ovvero della diminuzione dello zelo religioso.<sup>35</sup>

Un'altra legge di evoluzione liturgica, detta dello "sviluppo organico", tratta del rapporto tra gli elementi antichi e recenti; essa prende spunto dal dato evidente che ogni evoluzione presuppone che un elemento liturgico, testo o azione, comprenda tratti antichi ai quali si sovrappongono tratti recenti. Nel corso dell'evoluzione dei riti, elementi nuovi si affiancano e coesistono con gli antichi, fino a che, spesso, questi ultimi gradualmente scompaiono sotto l'influsso dei nuovi.<sup>36</sup> È il caso delle letture bibliche durante le celebrazioni: alla lettura dell'Antico Testamento, ereditata dalla celebrazione sinagogale, si aggiunge progressivamente quella del Nuovo, fino a far sparire in alcuni casi quella dell'Antico (ciò avviene nel rito bizantino nell'VIII secolo, anche in conseguenza della smisurata crescita dei riti che accompagnavano questa sezione liturgica).

Nel caso dei tempi più solenni dell'anno liturgico, però, gli elementi antichi tendono a sopravvivere più tenacemente, come già aveva notato nel 1912 Adrian Fortescue.<sup>37</sup> Quindi, è nei giorni dell'anno liturgico più forti, come la Pasqua ed il Natale, che occorre ricercare le forme più arcaiche di un determinato rito; nelle grandi vigilie bizantine, ad esempio, dopo la celebrazione del Vespro la Messa inizia dall'inno trisagio,<sup>38</sup> senza le usuali tre antifone che lo precedono, ovvero inizia nel momento in cui iniziava anticamente, prima dell'introduzione delle tre antifone quali le abbiamo oggi, che sono successive. La lettura dell'Antico Testamento, dopo essere sparita dalla liturgia della Parola, si mantiene ancora nelle vigilie festive, il giovedì ed il sabato della settimana santa.

Nel trattare dell'azione liturgica, il Baumstark evidenziava come molti usi liturgici, nati da un semplice scopo utilitaristico, avessero assunto col passar del tempo un significato simbolico; egli ne ricavò un'altra legge generale: «alcuni atti puramente utilitaristici per loro natura, ricevono un senso simbolico della loro stessa funzione liturgica o degli elementi testuali che la accompagnano».<sup>39</sup> Un esempio di ciò può essere tratto dai riti degli ingressi dell'eucaristia bizantina, come esemplificherò più avanti.

<sup>35</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 24-26.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>37</sup> *The Mass. A Study of the Roman Liturgy*, London 1912, p. 270; cfr. Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 30.

<sup>38</sup> È la triplice ripetizione della frase «Santo Iddio, santo Forte, santo Immortale, pietà di noi».

<sup>39</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 145.

Tutte queste intuizioni registrate dal Baumstark hanno una gran parte di verità. È stato però contestato il proposito di farne delle “leggi” vere e proprie, con le quali affrontare ogni studio evolutivo delle usanze liturgiche. Nella prefazione alla seconda edizione postuma di *Liturgie comparée* il curatore Bernard Botte O.S.B., pur riconoscendo la fondamentale correttezza delle ipotesi di Baumstark, avanzava in proposito alcune riserve:

È legittimo ricercare le tendenze che hanno guidato l'evoluzione della liturgia, e dare a queste tendenze il nome di leggi. Ma bisogna rendersi conto che non si tratta altro che di un comodo artificio. L'analogia con le scienze naturali non deve illudere [...] Se si passa alla linguistica questo determinismo è già mitigato e i linguisti a tutt'oggi esitano a parlare di leggi [...] Quando si passa alla storia, dove la libera volontà dell'uomo gioca un ruolo più grande, il determinismo è ancora più attenuato, ed occorre guardarsi dal dare alla parola “legge” un senso troppo stretto. Si rischia di imprigionare la realtà in un quadro artificiale che fa violenza ai fatti. Il primo dovere dello storico è sempre quello di rispettare il dato reale, anche se non rientra nello schema di una teoria preconcepita. Il secondo pericolo, che peraltro deriva dal primo, è quello di prendere una costruzione logica per una realtà storica [...] Certe ricostruzioni erano interessanti e suggestive. Esse hanno giocato il loro ruolo come ipotesi di lavoro, ma sarebbe un errore l'accettarle come verità storiche scientificamente dimostrate.<sup>40</sup>

Fritz Hamm, allievo di Baumstark, pur notando che le leggi naturali «non ammettono eccezioni»,<sup>41</sup> cercò di mettere in luce come il caso dell'evoluzione liturgica fosse diverso: «la materia di cui ci occupiamo è la vita liturgica, e nessuna forma di vita può sopravvivere essendo completamente sviscerata in formule e regole morte».<sup>42</sup> Importantissime sono la stimolazione e l'influenza dell'ambiente esterno, nonché «le reciproche influenze delle operazioni di tutte le leggi che siamo in grado di determinare».<sup>43</sup>

Anche Hieronymus Engberding si interessò alle eccezioni al funzionamento delle leggi di Baumstark; partendo dal presupposto che tali leggi sono formulate induttivamente attraverso l'esame di casi particolari, egli ne limita la validità generale. Ogni caso che si incontra è una potenziale eccezione alla legge già formulata, e «una legge determinata con un simile genere di analisi non può rivendicare altro che un valore limitato».<sup>44</sup> Baum-

<sup>40</sup> Botte, *ibid.*, pp. VII-VIII.

<sup>41</sup> F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster 1928 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), p. 96.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> H. Engberding, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der Ägyptischen Markuskulturgie*, «Oriens Christianus» 40, 1956, p. 46.

stark ammette tuttavia che anche le leggi naturali sono determinate induttivamente, e costituiscono nulla più che una probabilità statistica; ma le leggi di evoluzione liturgica si prestano più facilmente ad eccezioni. In ultima analisi, la differenza tra leggi nella storia e nella natura sta nel differente livello di probabilità statistica che le contraddistingue.

Lo stesso Baumstark aveva accettato alcune conclusioni tratte dai lavori dei suoi due allievi, e ne aveva fatto altrettante leggi: dallo studio sulla *narratio institutionis*<sup>45</sup> di Hamm derivava che «un testo è tanto più antico quanto meno è influenzato dalla Bibbia»,<sup>46</sup> in quanto solitamente nei testi più antichi le citazioni scritturistiche sono meno numerose e per lo più presenti in forma di allusione. Dallo stesso Hamm traeva che un testo «è tanto più recente quanto più è simmetrico».<sup>47</sup>

Dall'opera di Engberding ricavava che «la prosa liturgica è tanto più carica di elementi dottrinali, quanto più è recente»;<sup>48</sup> in effetti l'influsso delle controversie dottrinali trasformò le primitive formule "kerigmatiche" in formule che risentono evidentemente di una necessità didattico-teologica (circa la Trinità, la cristologia, ecc.). Queste evoluzioni dottrinali, fa notare Robert Taft, sono normalmente dovute alla mano di un solo autore; è il caso delle liturgie bizantine di Basilio e del Crisostomo.<sup>49</sup>

Come già detto, sia Hamm che Engberding si dissociarono in una certa misura dal carattere assoluto che il maestro sembrava dare a tali leggi, in parte da essi stessi ispirate. Vi sono casi in cui queste leggi sono inapplicabili; si pensi all'esempio suggerito da Cesare Giraudou per l'arcaica preghiera penitenziale ebraica contenuta nel capitolo IX del libro di Neemia: essa non presenta sobrietà di contenuto, bensì un contenuto esuberante; manifesta una dipendenza totale dai precedenti strati della Bibbia; presenta disposizioni simmetriche in continuazione, parallelismi a due, tre o quattro membri, inclusioni letterario-teologiche, disposizioni chiastiche, stile raffinatissimo, ed offre un elevato contenuto dottrinale.

Per quanto riguarda le leggi evolutive, Robert F. Taft S.J. (1932-), che in

<sup>45</sup> Nel linguaggio liturgico, è la sezione della preghiera eucaristica che contiene la ripetizione delle parole pronunciate dal Cristo sul pane e sul vino durante la sua ultima cena.

<sup>46</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 67.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 67-68.

<sup>49</sup> R. Taft, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa. Ringrazio l'autore per avermi inviato il suo articolo, e soprattutto per la preziosa collaborazione nel farmi pervenire quanto prima altri contributi tratti dal volume, di cui egli è il curatore.



ogni caso riconosce grandissimi meriti allo studioso tedesco, condivide quanto Botte affermava più sopra: «Tutto, comprese le scienze “esatte” o naturali, ha la sua storia, e le cosiddette “leggi scientifiche” sono strutture ipotetiche, prodotti della mente umana. Esse non fanno balzare la realtà agli occhi di ogni osservatore. Piuttosto, sono strutture percepite che cambiano, non perché cambia la realtà, ma perché cambia la percezione».<sup>50</sup>

Occorre quindi prestare molta attenzione nell'applicazione di questi principi generali stabiliti da Baumstark. D'altra parte il comparativismo, quando allargato a tradizioni liturgiche di natura eterogenea, presuppone una grande conoscenza di tutti i riti, che non sempre sono maneggiati con la medesima disinvoltura da un solo studioso. Un inconveniente in cui può essere facile incappare è un uso improprio delle testimonianze, causato da una conoscenza non abbastanza approfondita degli usi liturgici di ciascuna Chiesa. Oppure, si corre il rischio di voler sempre accomunare usanze apparentemente simili, attestate da ambienti differenti, quasi che ogni rito derivasse da un unico modello, idea che lo stesso Baumstark aveva scartato. Solo un ricorso ponderato a queste “leggi” mette al riparo il liturgista da interpretazioni forzate od erranee.

L'abbé Paul De Clerck (1939-)<sup>51</sup> ha evidenziato come il concetto baumstarkiano di evoluzione e di leggi evolutive abbia portato in qualche caso a sottovalutare l'importanza delle riforme, ovvero degli interventi deliberati di qualche individuo o autorità sui testi liturgici. Se le leggi di evoluzione studiano uno sviluppo endogeno del rito, dovuto ad una propria logica interna, esistono anche sviluppi esogeni, che assumono la forma di modificazioni derivate da influssi esterni di vario tipo (ad esempio lo spostamento delle intercessioni che nel rito bizantino anticamente seguivano la proclamazione della Parola, ma che in seguito furono soppresse o traslate prima delle letture) oppure di riforme più consapevoli, emanate da una autorità carismatica od istituzionale allo scopo di migliorare lo stato della liturgia. De Clerck sottolinea che la storia liturgica non può prescindere da questo aspetto, che vede la liturgia non solo come una realtà organica, che segue uno sviluppo genetico e consequenziale, ma come un fenomeno sociale ed ecclesiale, caratterizzato da elementi di discontinuità. L'autore propone una definizione delle liturgie come «variabili della vita della Chiesa», caratterizzate certamente da uno sviluppo organico interno, ma assai influenzate da elementi esterni ad esse.

<sup>50</sup> R. Taft, *L'analisi strutturale delle unità liturgiche. Un saggio di metodologia*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, pp. 205-206.

<sup>51</sup> *Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses réformes*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa. Ringrazio l'autore per avermi inviato l'articolo.

Si è già citato il rapporto tra elementi antichi e recenti nella legge dello “sviluppo organico”; in questo rapporto non va neppure sottovalutata l'importanza ed il valore che gli autori liturgici davano agli elementi rituali, antichi o moderni: l'imposizione delle mani nelle ordinazioni occidentali, per esempio, si è sempre conservata, ma aveva perso valore in epoca medievale in favore della *traditio instrumentorum*, sino all'epoca di Pio XII, quando venne chiaramente riaffermato il suo valore intrinseco.<sup>52</sup>

Una visione meno “genetica” della liturgia permette di apprezzare maggiormente le costanti interrelazioni tra le varie tradizioni ecclesiali, e di rivalutare l'influsso della teologia sui testi liturgici: ne è un esempio la storia dello sviluppo dell'epiclesi<sup>53</sup> che dipende certo dalla riflessione teologica sullo Spirito Santo.

Trattando della tendenza all'abbreviazione dei testi liturgici, parallela al loro progressivo ampliamento, che Baumstark attribuiva alla *fragilitas carnis* dei fedeli, De Clerk fa notare quanto su di essa influisca anche la percezione che la comunità ecclesiale ha di un determinato gesto: la sparizione delle letture veterotestamentarie nel rito bizantino è non solo indice di una eccessiva lunghezza del rito connesso, ma anche un segno di deprezzamento per la proclamazione di passi scritturistici dell'Antica Alleanza.

Importante è anche lo studio del *niveau* sociale dell'epoca a cui fa riferimento il testo liturgico che ci è pervenuto, del pensiero teologico contemporaneo, dei risvolti antropologici del rito, delle caratteristiche dei partecipanti all'esercizio del culto.

Paul Bradshaw (1945-) ha elencato alcuni principi di interpretazione dei testi liturgici, sottolineando quelli che a suo parere sono forti limiti della ricerca in proposito; egli stesso si annovera tra gli studiosi controcorrente «in un'arena dominata tradizionalmente da coloro che dispongono il materiale in modo da evidenziare una linea di evoluzione liturgica semplice e coerente dall'età apostolica al IV secolo». <sup>54</sup> Se queste considerazioni valgono per l'età più antica, di cui l'autore si occupa, non possono non riflettersi in qualche misura anche sull'epoca posteriore.

<sup>52</sup> La *traditio instrumentorum* è la consegna agli ordinandi di alcuni oggetti in rapporto con la dignità che stanno per ricevere (calice, patena, ostia); essa fu considerata dalla scolastica medievale la vera materia dell'ordinazione, fino alla Costituzione Apostolica *Sacramentum ordinis* del 13 novembre 1947 che insistette invece sulla imposizione delle mani quale vera materia del sacramento.

<sup>53</sup> L'epiclesi è un paragrafo orazionale in cui il celebrante chiede la santificazione e la trasformazione dei doni offerti nel corpo e nel sangue di Cristo; ciò normalmente avviene con una esplicita domanda di invio dello Spirito Santo nel compimento del mistero eucaristico.

<sup>54</sup> Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, cit., pp. 73-98.

Anzitutto, ricorda il Bradshaw, è cambiata la prospettiva secondo cui l'uniformità fosse sempre segno di antichità. Ancora Baumstark scriveva: «Si considereranno come antichi i fenomeni che si trovano con il medesimo senso, funzione e collocazione in tutti i riti cristiani, o almeno in un numero considerevole di essi».<sup>55</sup> Questa concezione, figlia dell'idea "unitarista" dell'origine dei riti, considerava sempre come recenti quelle isolate usanze liturgiche che costituivano un'eccezione all'uniformità presente nella maggioranza dei casi. Tuttavia una simile legge non poteva sempre spiegare le differenze o le eccezioni antiche, che comunque esistono: si pensi all'assenza di ogni cerimonia postbattesimale equivalente al rito occidentale della cresima nella pratica siriana antica. Ci sono casi in cui è proprio l'uniformità di un segmento liturgico in tutte le tradizioni ad essere segno della sua recente introduzione, come cosciente movimento verso l'uniformità rituale di cui si parlava. E allora l'eccezione isolata, talvolta, è l'unico ricordo sopravvissuto di un antico costume locale.

Anche l'uso delle fonti canoniche per ricavarne notizie liturgiche deve essere condotto *cum grano salis*; assai spesso infatti la legislazione è prova migliore di ciò che vuole vietare, più che di ciò che vuole promuovere. Il fatto che una autorità emani una regola liturgica, non vuol dire che essa sia stata poi applicata, specie se si tiene conto del conservatorismo liturgico che caratterizza le Chiese; ma certo la regola ci fornisce una visione della situazione liturgica riguardo a ciò che desidera impedire. Quando Giovanni Crisostomo paragonò a Giuda Iscariota nell'ultima cena coloro che abbandonano la Chiesa prima della comunione,<sup>56</sup> non sappiamo se questo pesante rimprovero sortì gli effetti desiderati; ma è certo che se il santo se ne preoccupava, è perché quel malcostume era evidente.

La medesima attenzione va prestata alle costituzioni apostoliche dell'antichità, che si presentano come testi liturgici con formulari ed istruzioni, e si richiamano alla tradizione degli Apostoli. Se è chiara da un secolo almeno la loro pseudoepigraficità, è da notare che l'opinione corrente per la quale essi sono manuali liturgici ufficiali di una Chiesa locale del secolo III o IV va ogni volta verificata. Innanzitutto occorre tener conto delle revisioni e traduzioni cui esse furono spesso sottoposte lungo i secoli, e degli eventuali differenti strati compositivi; inoltre, non si può escludere che il compilatore o il revisore vi abbia inserito anche le proprie aspirazioni, piuttosto che attenersi a una descrizione della realtà dei fatti. L'idea secondo la quale tali costituzioni debbano contenere la descrizione precisa del rito come si svolgeva nell'antichità, non deve essere quindi assolutizzata.

<sup>55</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 35.

<sup>56</sup> Joh. Chrys. *De baptismo Christi*, PG 49, 363.

D'altra parte, non è da sottovalutare l'importanza di questo genere di fonti: i redattori di tali documenti desideravano trasmettere una tradizione liturgica da contrapporre a quella delle sette, facendosi portatori del costume liturgico praticato dalle Chiese di origine apostolica; di conseguenza, possiamo pensare che fossero spinti a descrivere un rito fondamentalmente autentico, facilmente riscontrabile nelle Chiese a cui essi fanno riferimento.

Negli scritti cristiani dell'antichità è frequente incontrare descrizioni di una pratica liturgica e la spiegazione di come essa è venuta alla luce; se spesso la fantasiosità della spiegazione è evidente, talora ci troviamo di fronte a spiegazioni verosimili ma differenti in scritti diversi, per cui è difficile capire quale sia e se ci sia una fonte degna di credito. È il caso, ad esempio, del costume di imporre l'evangelario sul capo del vescovo durante la sua consacrazione, attestato per la prima volta in Siria alla fine del secolo IV. In passato si tendeva ad accettare una delle varie spiegazioni addotte, con criteri diversi, spesso arbitrari; oggi, si accetta la possibilità che in presenza di spiegazioni diverse, probabilmente la vera interpretazione sia stata dimenticata. Compito dello studioso è quello di applicare i più recenti metodi di indagine per vagliare le diverse ipotesi presentate dalle fonti, e talvolta per cercare una nuova spiegazione più convincente, anche se può accadere che essa non abbia nulla a che fare con quelle proposte.

Altro pericolo dal quale occorre guardarsi, continua il Bradshaw, è la tendenza a leggere le fonti antiche come precise esemplificazioni descrittive di un atto liturgico, anche quando ne abbiano la sembianza; spesso, nella descrizione di un rito, l'autore tralascia ciò che non gli interessa, e si sofferma su ciò che è utile al proprio scopo. Le omelie del IV secolo dirette a coloro che si avvicinavano ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, non necessariamente menzionano tutto ciò che avveniva durante i servizi liturgici, ma certamente si dilungano sulle parti che erano ritenute di utilità per il neofita. Anche quando la descrizione sia precisa e minuziosa, essa è sempre selettiva; quello che si ritrova a proposito di un rito in una catechesi mistagogica, lo si può ritrovare in forma assai differente in un libro di istruzioni monastiche. Ciò avviene anche oggi, con le nostre moderne rubriche: se si volesse riprodurre un rito da parte di chi non l'avesse mai visto e praticato, basandosi solamente sulle istruzioni stampate sui libri liturgici, si incorrerebbe in un'infinità di errori ed omissioni. Per chi non ha familiarità con la tradizione e con l'uso comune, ogni istruzione rituale è ambigua e difficilmente intelligibile.

Inoltre, le istruzioni liturgiche spesso si limitano a ben descrivere ciò che è nuovo, controverso o insolito, tralasciando ciò che è ben noto e tradizionale: non è raro trovare in rubriche del tipo «recitate le preghiere consue-

te» o «fatto tutto ciò che d'uso» un riassunto in poche parole di diverse usanze rituali che allora erano conosciute e praticate comunemente da tutti.

Di qui deriva anche la necessità di non considerare i primi accenni ad un costume liturgico come la dimostrazione che tale uso sia originario di quell'epoca. Per usare le parole di Joachim Jeremias, «esaminando una forma di discorso impiegata nella preghiera, non ci dobbiamo limitare a datarla a seconda di dove si trova; dobbiamo anche prendere in considerazione il fatto che queste forme di discorso nella preghiera appartengono ad una tradizione liturgica, e possono dunque essere più antiche della preghiera specifica nella quale appaiono». <sup>57</sup> In questo campo, le argomentazioni *ex silentio* sono quanto mai ingannatrici.

Robert Taft, trattando del metodo ermeneutico dei testi liturgici, ha coniato l'espressione «metodo strutturale», differenziandolo da quello strutturalista, sebbene entrambi abbiano in comune il tentativo di rendere intelligibile mediante una sistematizzazione. <sup>58</sup> La linguistica strutturale sviluppa dei sistemi per scoprire la struttura e le leggi fondamentali delle lingue, in modo da poter ricostruire forme di comunicazione estinte partendo da quanto di esse è sopravvissuto; se quella che Claude G. Lévi-Strauss chiama «struttura superficiale» è variabile da lingua a lingua, è comune a tutte una «struttura profonda». <sup>59</sup> Questo sistema che Lévi-Strauss ha applicato al mito, Taft ritiene possa essere applicato allo studio della liturgia, con i dovuti *distinguo*: se lo strutturalista ricerca il significato, il liturgista ricerca la struttura stessa. Questo perché in liturgia la struttura sopravvive al significato: molti elementi si conservano anche quando il loro significato si è perso, o quando quest'ultimo si trasforma o a distanza di tempo viene mal reinterpretato.

L'analisi liturgica strutturale pare essere più fruttuosa dello studio del rito nel suo complesso nei vari momenti storici; infatti, ogni elemento individuale del testo liturgico possiede una vita propria, e subisce un'evoluzione indipendente, che non può essere inquadrata in una visione generica del rito come un organismo vivente unitario. Lo studio strutturale e la comparazione delle varie unità liturgiche è utile per capirne l'evoluzione, e per ricostruire lo stadio originario di quelle parti liturgiche che nei secoli hanno assunto una forma disordinata; ciò solitamente accade a causa delle

<sup>57</sup> J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London 1967, p. 26.

<sup>58</sup> Taft, *L'analisi strutturale delle unità liturgiche*, cit., e *Come crescono le liturgie. L'evoluzione della Divina Liturgia bizantina*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, cit., pp. 201-218 e 219-251.

<sup>59</sup> C. G. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr. it. Milano 1992.

numerose aggiunte, che alla lunga finiscono per far sparire qualche elemento originario, oppure rompono l'unitarietà della forma, specie quando essa non è più capita. Si pensi al caso in cui nella liturgia eucaristica bizantina dall'VIII secolo le preghiere dei penitenti, la lettura dell'Antico Testamento e la salmodia sono stati abbandonati, per lasciare spazio ad altre aggiunte più tarde.

È anche assai comune il caso di elementi creati per uno scopo ben preciso, spesso eminentemente pratico, che subiscono poi aggiunte o modifiche, fino ad essere spiegati mistagogicamente in modo completamente diverso dalla realtà storica che li aveva causati. Ciò è dovuto alla tendenza conservativa delle liturgie, che invece di sopprimere un segmento liturgico preferiscono conservarlo, seppur privo della primitiva funzione, trasformandone lo svolgimento, la descrizione, l'interpretazione.

Secondo Taft, la crescita dei testi liturgici assume un rilievo del tutto particolare in alcuni punti ben precisi, definiti «punti deboli» del rito: nella liturgia eucaristica, ad esempio, ci sono momenti di azione privi di parole, come l'entrata in chiesa prima delle letture, il bacio di pace e il trasferimento dei doni sull'altare, la frazione del pane, la comunione e i riti di congedo. In questi punti, il cerimoniale e il testo si affrettano a colmare il vuoto, allungando e caricando il semplice svolgimento delle azioni; ed è proprio in questi punti che, una volta sovraccaricato il rito, è più facile che certi tratti antichi scompaiano, in favore di quelli nuovi, e raramente la struttura originaria è rispettata. Anche di ciò occorre tener conto nel momento in cui si assiste a un allargamento spropositato e talora confuso del formulario liturgico, a discapito di una precedente struttura diversa.

Un altro elemento messo in luce dall'autore,<sup>60</sup> è il fenomeno dell'adattamento reciproco fra i testi e gli usi liturgici: quando la medesima sezione liturgica è presente in diversi formulari, si tende a una sorta di allineamento (*Angeleichung*) fra di essi, a raggiungere una somiglianza sempre maggiore. Ciò è evidente in sezioni liturgiche particolari, ad esempio nei racconti narrativi dell'istituzione eucaristica, ma anche in formulari liturgici completi, quali le liturgie bizantine di Basilio e del Crisostomo, che si influenzano reciprocamente. Anche certi gesti liturgici subiscono la stessa sorte: le varie incensazioni della liturgia eucaristica bizantina, ciascuna delle quali era originariamente diretta ad oggetti ben precisi (vangelo, altare, oblate), tendono ad assumere tutte una forma simile. Le grandi incensazioni inglobano in un unico schema quei gesti che prima erano caratteristici di momenti differenti.

Taft si occupa anche del principio della *lectio difficilior*, la cui applicazio-

<sup>60</sup> Per quanto segue, cfr. Taft, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited*, cit.

ne può essere estesa alle formule eucologiche nella loro interezza. Egli ci fornisce l'esempio della orazione di inclinazione antecedente la comunione nella liturgia bizantina del Crisostomo: si tratta di un testo problematico, perché è una preghiera, contenutisticamente, di congedo, e non di preparazione alla comunione. La sua insolita presenza in questo punto ci fa propendere a considerarla autentica: se prima di essa ve ne fosse stata un'altra più adeguata, nessuno avrebbe pensato di sostituirla con una nuova, che pare estranea a quel momento.

Le Chiese locali più distanti dal centro di diffusione liturgica, nota ancora Taft, tendono a mantenere usi liturgici antichi abbandonati dalla Chiesa madre; l'esempio classico è quello della Rus', ove il conservatorismo portò addirittura nel XVII secolo a uno scisma tra la Chiesa del patriarca Nikon, il fautore della correzione dei libri liturgici secondo l'uso greco contemporaneo, e coloro che volevano conservare il vecchio uso. Ma è interessante vedere come in questo conservatorismo trovi spazio anche una tendenza alla creatività, estranea alla tradizione della Chiesa madre greca. Allo stesso modo nell'Italia meridionale, ove la riforma neo-sabaitica dell'ufficio divino non soppiantò la vecchia tradizione studita, non mancano segni di adattamento creativo alla liturgia importata dai monaci provenienti dal medio oriente nei secoli VII e VIII.

Un problema trattato già dal Baumstark è il rapporto tra teologia e liturgia. Egli così si esprimeva: «La liturgia comparata dovrà sempre guardarsi dalle idee preconcepite e soprattutto dalle supposizioni che si sarebbe tentati di fare come teologi»,<sup>61</sup> precisando tuttavia di non voler con ciò insinuare che vi fosse una possibile contraddizione tra scienza liturgica e scienza teologica. Quale esempio Baumstark adduceva l'anafora di Addai e Mari, che appartiene alla Chiesa siro-orientale: essa è priva del racconto dell'istituzione eucaristica nella forma di racconto dell'ultima cena.<sup>62</sup> Se questa anafora abbia perso il racconto istitutivo nella riforma liturgica di Isho'yahb III nel secolo VII, o se invece non l'abbia mai avuta, è discusso da anni; certo è che il teologo avvezzo all'interpretazione tradizionale, secondo cui il racconto istitutivo è necessario perché il sacramento sia «valido», attribuendo alla ripetizione delle parole di Cristo il «potere consecratorio», sarebbe portato a vedere in questo testo una grande difficoltà teologica. Lo stesso problema emerge ad esempio dall'interpretazione del racconto della *Didaché*,<sup>63</sup> che il grande liturgista Joseph A. Jungmann S.J.

<sup>61</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 8.

<sup>62</sup> Cfr. A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.

<sup>63</sup> W. Rordorf-A. Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres*, Paris 1978 (Sources Chrétiennes 248).

(1899-1975) non considerava come sacramentale perché privo del formulario della consacrazione.<sup>64</sup> Baumstark riteneva che nel caso di apparente conflitto tra dato storico e dogma, spettasse al teologo trovare l'accordo.

Cesare Giraudo S.J. (1941-)<sup>65</sup> non volendo disconoscere l'interesse teologico che spesso motiva lo studio liturgico, suggerisce sulla scorta del Baumstark una sorta di preliminare astensione metodologica dalla riflessione teologica; il suo studio si presenta come «uno studio letterario motivato da un interesse teologico» in cui «i problemi teologici saranno notati, ma non potranno essere trattati *ex professo*, in quanto lo studio vuol essere un preliminare di ordine letterario a ulteriori indagini più specificamente teologico-dogmatiche».<sup>66</sup> Di qui la proposta di un «postulato metodologico» secondo il quale è necessario prescindere metodologicamente – ovvero per un tempo ristretto, sino alla fine della prima parte dell'indagine testuale – dai risultati cui è giunta la teologia dell'ultimo millennio, per perseguire una corretta interpretazione del testo.<sup>67</sup> Questo significa che «l'indagine sulla *lex orandi* non può fare a meno di mirare all'approfondimento della *lex credendi*, a meno che il liturgista non si risolva a rivestire esclusivamente i panni del critico testuale, dello storico o del letterato»; in tal modo si rivendica la possibilità per il liturgista di essere anche teologo dogmatico, due figure che non vanno necessariamente distinte, come invece traspariva dalle parole del Baumstark.

<sup>64</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris 1962, pp. 63-65.

<sup>65</sup> Mi rifaccio all'articolo non ancora pubblicato *Genesi e struttura dell'anafora alla luce del metodo comparativo. Storia di una ricerca: metodologia, acquisizioni e questioni aperte*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa, gentilmente messi a disposizione dall'autore, che ringrazio. Di qui sono tratte le citazioni prive di riferimenti in nota.

<sup>66</sup> C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma 1989 (Analecta Biblica 92), p. 8.

<sup>67</sup> «Se vogliamo far ritorno alla teologia dinamica, quale ancora traspare dalla lettura delle mistagogie dei Padri, dovremo saper prescindere metodologicamente (e quindi per un tempo limitato, ossia finché dura una precisa fase dell'indagine) dai risultati cui è giunta la speculazione teologica del II millennio, la quale si è incentrata esclusivamente su ciò che è lo specifico dell'eucaristia. In concreto: dovremo saper prescindere metodologicamente (ossia per un tempo breve) dal fatto della presenza reale e dalla dottrina ad essa connessa della transustanziazione [...] Il ricupero delle dimensioni teologiche, dalle quali solo per ragioni metodologiche avremo voluto momentaneamente prescindere, avverrà allorché avremo arricchito la nostra prospettiva teologica di orizzonti inattesi»: C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Brescia-Roma 1989 (Aloisiana 22), pp. 32-33.



Giraudò richiama un altro principio enunciato dal Baumstark, che stabilisce un'analogia tra le stratificazioni liturgiche e le stratificazioni che sono studiate rispettivamente dal linguista, dal biologo e dal geologo, il quale «trae le proprie conclusioni dalle stratificazioni osservabili nella crosta terrestre». <sup>68</sup> In ambito liturgico, ciò significava ad esempio concentrare il proprio interesse sulle origini della liturgia cristiana, rivolgendosi ai precedenti giudaici; i primi passi in questo senso furono quelli di Wilhelm Bousset <sup>69</sup> e di Baumstark stesso, <sup>70</sup> fino ai grandi lavori degli anni '60 di Louis Ligier S.J. <sup>71</sup> e Louis Bouyer C.O., <sup>72</sup> e a quelli più recenti, tra i quali in Italia ricordo gli studi di Giraudò medesimo e di Enrico Mazza. <sup>73</sup> In questa prospettiva, il Giraudò fa notare come la preghiera giudaica stessa sia non una sorta di punto di arrivo, bensì il punto di partenza per ulteriori analisi. Anche la preghiera giudaica cui si riferirono i primi cristiani, infatti, è un testo vivente, con una propria storia; anch'essa affonda le proprie radici nel culto veterotestamentario, e possiede le proprie stratificazioni. Come i primi cristiani elaborarono le loro preghiere sulla base della tradizione eucologica giudaica a loro familiare, così tale tradizione si rifaceva a modelli precedenti. Di conseguenza, il Giraudò mette in guardia dal riferirsi esclusivamente a un solo "archetipo":

Per andare alle radici della forma letteraria dell'eucologia cristiana, anaforica e non-anaforica, non è possibile fermarsi allo strato dell'eucologia giudaica, né tantomeno alla considerazione di questa o quella benedizione giudaica – fosse pure la *Birkat hammazôn* <sup>74</sup> – intesa quale modello archetipo, unico ed esclusivo. Scavando con alacrità, il ricercatore deve preoccuparsi di raggiungere il sottostante strato dell'eucologia veterotestamentaria, dal quale dipendono e l'eucologia giudaica e l'eucologia cristiana. Naturalmente sarebbe interessante

<sup>68</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 2.

<sup>69</sup> *Eine jüdische Gebetsammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen» 1915, pp. 435-489.

<sup>70</sup> *Trisbagon und Qedescha*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 3, 1923, pp. 18-32. Inoltre, in *Liturgie comparée*, cit., p. 11: «L'histoire comparée des liturgies doit nécessairement tenir compte du culte synagogal».

<sup>71</sup> Cfr. ad esempio *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, «La Maison-Dieu» 87, 1966, pp. 7-51; *Les origines de la prière eucharistique: de la cène du Seigneur à l'eucharistie*, «Questions Liturgiques» 59, 1972, pp. 181-201; *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*, Romae 1964.

<sup>72</sup> *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966; tr. it. *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, Leumann 1992<sup>2</sup>.

<sup>73</sup> E. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 62).

<sup>74</sup> Si tratta della benedizione giudaica che segue il pasto.

scavare anche nello strato del Medio Oriente prebiblico, nell'eucologia greco-romana, nonché nelle tradizioni degli odierni primitivi, non già alla ricerca di una quanto mai improbabile dipendenza diretta, bensì per verificare l'esistenza di quelle costanti che sono proprie alla dinamica orazionale».

Per Giraud, inoltre, l'analisi della storia delle forme deve essere preliminare a quella storico testuale; proprio a motivo della difficoltà di applicare questo genere di metodo ai testi liturgici viventi e in continua evoluzione, figli di strati precedenti che non necessariamente seguono un filo logico unitario e riconoscibile, è meglio non trascurare l'analisi letteraria, utile a scavare nei modelli precedenti per identificarne le stratificazioni.

Nell'ambito di quella che chiama «auxologia», la quale si occupa dello sviluppo del rito, anche Achille M. Triacca S.D.B. (1935-)<sup>75</sup> sottolinea l'importanza dello studio stratigrafico dei dati liturgici in nostro possesso; la manifestazione di ciascuno di questi dati, infatti, è da cogliersi come una concretizzazione del modo in cui la liturgia si è resa visibile nei vari momenti storici. Tali dati dovrebbero poi essere ordinati in una sorta di stemma genealogico, in modo da permettere una rilettura “dallo ieri all'oggi”, allo scopo di evidenziare la dipendenza e lo sviluppo dei medesimi, e “dall'oggi allo ieri”, per evincere di quale spessore e consistenza siano stati investiti i vari segni, riti, gesti, formule, e quando e perché ne siano stati introdotti di nuovi.

L'autore ha sottolineato l'esigenza crescente del raggiungimento di una sintesi negli studi liturgici, frutto di maggiore interdisciplinarietà e collaborazione tra gli studiosi; ogni scienza coinvolta nello studio liturgico, infatti, procede nel considerare tale studio sotto un'angolatura specifica che le è propria. Le competenze necessarie non sono davvero poche, e corrispondono ad altrettante scienze, ognuna delle quali, dato l'*obiectum quod* comune della ricerca (la liturgia), procedono secondo un diverso *obiectum quo*; in pratica, ciascuna competenza considera solamente una parte dei dati, e da una certa angolatura, da sola insufficiente. «Nell'interdisciplinarietà è racchiuso il futuro per lo studio della liturgia». È da questo punto di vista che, secondo l'autore, il comparativismo approda all'interdisciplinarietà.

Trasferiamoci ora in un ambito storico specifico, nel quale si abbia l'opportunità di osservare più da vicino i risvolti applicativi di alcuni dei principi fin qui sunteggiati. Il rito bizantino attuale è, a grandi linee, il risultato

<sup>75</sup> *Dal comparativismo all'interdisciplinarietà: un cammino metodologico o un'utopia depistante? Punti per una delucidazione sugli studi liturgici.* Anche questo saggio fa parte degli atti del convegno del 1998 sul Baumstark; ringrazio l'autore per avermi permesso di citarlo prima della pubblicazione.

di una sintesi, o meglio coesistenza, di due riti distinti: uno di origine costantinopolitana, e l'altro di provenienza palestinese, debitore delle tradizioni dei monaci di san Saba, il cui influsso è particolarmente visibile nella liturgia delle ore.<sup>76</sup>

Un testo che si presta all'analisi evolutiva propria del Baumstark è la liturgia di Basilio il Grande. Come già detto, di questa liturgia esistono due recensioni: una breve, conservataci tra le liturgie di ambiente egiziano, ed una lunga, in uso nelle Chiese bizantine. Prescindendo dalle complicate questioni redazionali,<sup>77</sup> è possibile vedere come le due recensioni greche siano in un rapporto di familiarità tra loro. Il testo alessandrino, che rappresenta uno stadio evolutivo più arcaico dell'anafora, così si esprime nella parte immediatamente successiva all'inno epinicio *Sanctus*:

Santo, santo, santo sei veramente, Signore Iddio nostro. Tu ci hai plasmato, ci hai fatti e posti nel paradiso di delizia. Avendo trasgredito il tuo comando, a causa dell'inganno del serpente, decaduti dalla vita eterna ed espulsi dal paradiso di delizia, non ci hai rigettati fino alla fine, ma ci hai sempre visitati per mezzo dei tuoi santi profeti. In questi ultimi giorni ti sei manifestato a noi, che sedevamo nelle tenebre e nell'ombra della morte, per mezzo dell'unigenito tuo Figlio, Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, il quale, incarnatosi dallo Spirito Santo e dalla santa Signora nostra, Madre di Dio e sempre vergine Maria e fatto uomo, ci ha mostrato le vie della salvezza, donandoci la rigenerazione dall'alto dall'acqua e dallo Spirito, e ci ha resi per sé un popolo eletto; ci ha santificati per mezzo del tuo Spirito Santo. Egli, che ha amato i suoi che erano nel mondo, ha dato se stesso in riscatto per la morte che regnava su di noi, nella quale eravamo prigionieri, venduti in potestà del peccato, discendendo all'ade per mezzo della croce; risuscitò dai morti il terzo giorno, è asceso ai cieli e si è assiso alla destra di te, il Padre, avendo stabilito il giorno della retribuzione, nel quale si manifesterà per giudicare il mondo in giustizia, e per dare a ciascuno secondo l'opera sua.<sup>78</sup>

La recensione bizantina, quale conservata nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.), presenta questa evoluzione testuale, probabilmente dovuta alla mano di Basilio:<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Una breve sintesi in M. Arranz-S. Parenti, *Liturgia patristica orientale*, in A. Quacquarelli (a c. di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 605-655: *Sul rito bizantino*; Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, cit.

<sup>77</sup> Cfr. introduzione di J. R. K. Fenwick, *The anaphoras of St. Basil and St. James. An investigation into their common origin*, Roma 1992 (*Orientalia Christiana Analecta* 240).

<sup>78</sup> Traduzione condotta sull'edizione critica della liturgia *brevior* di Basilio che sto preparando. Per ora vedi E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, Francofurti ad Moenum 1847 (rist. anast. Farnborough 1970), p. 63.

<sup>79</sup> Evidenzio gli elementi comuni con la recensione breve mediante il corsivo.

*Santo sei veramente, e santissimo; non vi è misura della magnificenza della tua santità, e sei giusto in tutte le tue opere, poiché in giustizia e giudizio veritiero ci hai disposto ogni cosa. Hai plasmato infatti l'uomo prendendo polvere dalla terra, onorandolo della tua immagine, o Dio, e lo hai posto nel paradiso di delizia, promettendogli immortalità di vita e godimento di beni eterni nell'osservanza dei tuoi comandi. Avendo disubbidito a te, il Dio vero, che lo aveva creato, sedotto dall'inganno del serpente, e messo a morte per le proprie colpe, per il tuo giusto giudizio, o Dio, lo esiliasti dal paradiso in questo mondo, e lo facesti tornare alla terra dalla quale era stato tratto, preparando per lui la salvezza da una rinascita nel tuo stesso Cristo. Non rigettasti fino alla fine la tua creatura, che avevi fatto nella tua bontà, né dimenticasti l'opera delle tue mani. Per le viscere della tua misericordia ci hai in molti modi visitati, hai mandato i profeti, hai compiuto opere di potenza per mezzo dei tuoi santi che ti furono graditi di generazione in generazione, e ci hai parlato per bocca dei profeti tuoi servi, preannunciando la salvezza che sarebbe venuta. Ci hai dato la legge in aiuto, hai posto degli angeli come custodi. Quando giunse la pienezza dei tempi, ci hai parlato nel tuo stesso Figlio, per mezzo del quale hai fatto anche i secoli, lui che è splendore della gloria, impronta della tua sostanza, che tutte le cose regge con la parola della sua potenza, il quale non ha considerato una rapina l'essere eguale a te, Dio e Padre, ma, Dio prima dei secoli, apparve sulla terra e si legò agli uomini. Incarnatosi da una Vergine santa, spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo, conformandosi al corpo della nostra umiliazione per farci conformi a immagine della sua gloria. Poiché attraverso un uomo il peccato era entrato nel mondo, e per il peccato la morte, il tuo Figlio unigenito che era nel seno del tuo Dio e Padre si compiacque di nascere da una donna, la santa Madre di Dio e sempre vergine Maria, di sottostare alla legge e di condannare il peccato nella propria carne, sicché coloro che in Adamo morirono, fossero vivificati in lui, il tuo Cristo. Giunto ad abitare in questo mondo, avendo dato precetti di salvezza, allontanatici dall'errore degli idoli, ci portò alla conoscenza del Dio vero e Padre, che ci ha acquistati per sé come popolo eletto, sacerdozio regale, gente santa. Avendoci purificati nell'acqua e santificati nello Spirito Santo, ha dato se stesso in riscatto per la morte che regnava su di noi, nella quale eravamo prigionieri, venduti in potestà del peccato. Disceso attraverso la croce nell'ade, per riempire di sé ogni cosa, sciolse i dolori della morte; risuscitato il terzo giorno mostrò la via della risurrezione dai morti ad ogni carne. Giacché non era possibile che l'autore della vita fosse dominato dalla corruzione, divenne la primizia dei dormienti, primogenito dei morti, affinché lui stesso in ogni modo avesse il primato su tutte le cose. Asceso al cielo, si è assiso alla destra della tua grandezza nei cieli, e verrà per dare a ciascuno secondo l'opera sua.*<sup>80</sup>

È evidente che la recensione lunga contiene in forma ampliata quasi tutti gli elementi presenti in quella breve.

<sup>80</sup> Testo greco in F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896 (rist. anast. Oxford 1967), pp. 324-327.

Del rapporto tra questi due testi si è occupato, come già detto, Hieronymus Engberding. Egli dimostrò che la *recensio brevior* non costituisce un accorciamento volontario dell'originaria *longior*, sulla scia di quanto affermato nel racconto di Proclo, bensì che la *brevior* fu in qualche modo il punto di partenza di un accrescimento testuale che produsse la *longior*. Dall'opera di Engberding, Baumstark trasse lo spunto per la sua seconda legge di evoluzione liturgica, giusta la quale «lo sviluppo è avvenuto dalla semplicità ad un progressivo arricchimento». Tale arricchimento è palesemente costituito da citazioni bibliche e da riferimenti teologici, in primo luogo cristologici e soteriologici: è quanto individuato da Hamm ed Engberding stesso, che permise al Baumstark di affermare che i testi liturgici evolvono da una minore a una maggiore dipendenza dalla Bibbia e pregnanza di contenuti teologici. Come ricordava Taft, è più facile in occasioni del genere riconoscere la mano di un unico autore.

Lubatschiwskyj<sup>81</sup> e Capelle<sup>82</sup> hanno sottolineato in tutto il testo bizantino basiliano, specie nel prefazio che precede la parte qui presentata, la costante preoccupazione per l'affermazione della dottrina trinitaria di Nicea; se nel testo alessandrino era nominato solo Dio Padre, in quello bizantino Basilio ha aggiunto anche le persone del Figlio e dello Spirito Santo. L'ampliamento è costituito da numerose espressioni tratte dalle Scritture e dalle opere di Atanasio di Alessandria, espressioni che si ritrovano allo stesso modo nel trattato basiliano *De Spiritu Sancto*.

Si è detto che talora ci si trova in presenza di spiegazioni diverse di un rito, e che quando questo avviene probabilmente la vera interpretazione è stata dimenticata, o comunque non è abbastanza chiara o forte; una semplice verifica di questa osservazione può essere tratta da un brevissimo inciso che fa parte del formulario eucaristico bizantino, che è stato studiato nel suo contesto da Miguel Arranz.<sup>83</sup>

Le liturgie bizantine premettono alla comunione una elevazione del pane consacrato, accompagnata dalle parole τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, «le cose sante ai santi», pronunciate dal celebrante. Queste parole, assenti in questa forma nelle Scritture, erano però già adombrate nel rito descritto dall'antica *Didaché* (10, 6), ove dopo la benedizione del calice si legge: «Colui che è santo, venga; colui che non lo è, si converta». La formula τὰ ἅγια τοῖς

<sup>81</sup> M. J. Lubatschiwskyj, *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Betrag zur Textgeschichte der Basilius Liturgie*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 66, 1942, pp. 20-38.

<sup>82</sup> B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et Saint Basile*, in J. Doresse-E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain 1960.

<sup>83</sup> Le «*Sancta Sanctis*» dans la tradition liturgique des Églises, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 15, 1973, pp. 31-67.

ἀγίοις appare chiaramente nel IV secolo nell'anafora delle *Constitutiones apostolicae*, ed è testimoniata allo stesso modo o con qualche variante di poco conto nelle tradizioni siriana, maronita, etiopica, copta e armena. Certo è che da uno studio delle testimonianze patristiche e liturgiche si ricava che l'ammonizione era semplicemente rivolta a coloro che non erano ancora battezzati o che erano stati esclusi temporaneamente dalla Chiesa a causa di una penitenza pubblica, e che quindi, non essendo ἄγιοι, non potevano comunicarsi all'eucaristia (ovvero a τὰ ἅγια); «santi» infatti sono tutti i cristiani battezzati, secondo una tradizione che si riscontra anche nel Nuovo Testamento.<sup>84</sup>

Più tardi, se si legge Giovanni Crisostomo, gli ἄγιοι sono già diventati non più i cristiani battezzati e partecipi della piena comunione ecclesiale, ma coloro che vivono in stato santità. Ciò significa che solo qualcuno può accedere alla comunione: «Quando [il sacerdote] dice *Le cose sante ai santi*, vuol dire: *Se qualcuno non è santo, non si avvicini*».<sup>85</sup> Il gesto del sacerdote che alza la mano pronunciando la formula, per il Crisostomo è assieme segno di chiamata per i degni e di repulsione per gli altri.

Lo studio della genesi di questo inciso e della sua evoluzione, come detto, non può non passare attraverso l'esplorazione degli scritti patristici e del pensiero teologico dell'epoca: una simile concezione, figlia di un concetto rigoristico a proposito dell'amministrazione del sacramento, affonda infatti le sue radici in Origene, Tertulliano e Basilio, appare in certi casi debitrice di un vecchia nozione di purità rituale, e continua nella tradizione bizantina posteriore. Essa risulta vincitrice sull'altra opinione, rappresentata ad esempio nello stesso periodo da Teodoro di Mopsuestia<sup>86</sup> e Cirillo di Alessandria,<sup>87</sup> per i quali *santi* continuano a essere i cristiani battezzati, in quanto hanno ricevuto lo Spirito Santo. Nel XIV secolo Nicola Cabasila, invece, afferma che «il sacerdote, sapendo che la comunione ai santi misteri non è concessa indifferentemente a tutti, evita di fare un invito generico [...] Τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις, esclama, come se volesse dire: *Ecco sotto i vostri occhi il pane di vita. Accorrete dunque per riceverlo, non tutti però, ma solo quelli che ne sono degni*».<sup>88</sup>

Arranz ha dimostrato come questa formula fosse entrata nelle liturgie orientali nel secolo IV quale eredità del passato, senza che ne fosse del tutto

<sup>84</sup> E.g. Rom. 1, 7 e 1 Cor. 1, 2.

<sup>85</sup> «Ὅταν γὰρ εἶπῃ «Τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις», τοῦτο λέγει· «Εἴ τις οὐκ ἔστιν ἅγιος, μὴ προσίτω»: Joh. Chrys. *In epistulam ad Hebraeos homiliae*, PG 63, 133.

<sup>86</sup> *Homilia XVI*, 22-23.

<sup>87</sup> *Catechesis V*, 19.

<sup>88</sup> *Explicatio Divinae Liturgiae*, ed. R. Bornert-J. Gouillard-P. Périchon, Paris 1967 (Sources Chrétiennes 4bis), 36, 1.

chiaro il senso preciso; la mancanza di un simile passaggio nella tradizione romana, confermerebbe l'ipotesi di una sua introduzione relativamente tardiva in ambiente orientale.<sup>89</sup> Ed è anche l'oscurità di questa pericope che ha favorito il sorgere di due interpretazioni differenti; nel caso del Crisostomo, come appare da altri suoi scritti, essa si prestava ottimamente al tentativo di frenare una prassi ecclesiastica a suo parere troppo lassista. Qui, lo studio del contesto ecclesiale che fa da contorno alla liturgia, auspicato dal De Clerk, è necessario.

Non pare accettabile l'interpretazione del τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις come una dichiarazione di perdono, posta dopo una assoluzione dei peccati presente nelle liturgie alessandrine e siriane; infatti, tali testi sono successivi al secolo IV, e propri esclusivamente delle Chiese giacobite. Persino un precedente giudaico nella preghiera dell'espiazione non pare verosimile.<sup>90</sup> Semplicemente, una oscura formula arcaica che avvertiva i fedeli battezzati che era tempo di approssimarsi per la comunione, è diventata nella riflessione posteriore una minaccia per coloro che non sono «santi» e degni di ricevere i «santi e tremendi misteri»: e la minaccia è aggravata dal fatto che essa è messa in relazione con l'ammonimento paolino: «Colui che mangerà il pane o berrà il calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore».<sup>91</sup>

Ci sono casi in cui, in presenza di differenti lezioni testuali, il metodo comparativo e lo studio degli strati redazionali, unito alla consultazione di tutte le testimonianze indirette, è assai utile. È il caso ad esempio dell'ammonizione diaconale che precede l'anafora, che nel *textus receptus* greco della liturgia bizantina così si presenta:<sup>92</sup>

Ὁ διάκονος· Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ὁ χορός· Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti nell'offrire in pace la santa anafora. Pietà di pace, sacrificio di lode.

Il testo presenta alcune difficoltà e numerose varianti manoscritte. L'euclologio Barberini (VIII sec.) ci fornisce questo *incipit*

Λέγει ὁ διάκων· Στῶμεν καλῶς. Ὁ λαός· Ἔλεος εἰρήνην

che pur essendo incompleto si differenzia nella presenza della risposta del popolo. Uscendo dal campo dei libri liturgici, ci si imbatte nella coeva

<sup>89</sup> *Le "Sancta Sanctis" dans la tradition liturgique*, cit., p. 57.

<sup>90</sup> È questa l'opinione di L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence des prières et des rites*, «Orientalia Christiana Periodica» 29, 1963, pp. 5-78.

<sup>91</sup> 1 Cor. 11, 27.

<sup>92</sup> Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 383, 28.

*Historia ecclesiastica* di Germano di Costantinopoli, che riporta questo formulario:<sup>93</sup>

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

Robert Taft, che ha studiato questa pericope,<sup>94</sup> ha raccolto in schema tutte le varianti dei manoscritti nella liturgia bizantina, che possono essere *grosso modo* così esemplificate: Ἔλεος, εἰρήνη entrambi al nominativo. Ἔλεος εἰρήνης, nominativo e genitivo. Ἔλεον, εἰρήνην, due accusativi. Ἔλεον εἰρήνης, accusativo e genitivo (*textus receptus*). Alcune volte si ha un testo simile a quello della liturgia di san Giacomo, che suona:<sup>95</sup> Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανύξεως. Πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἔλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως. Ci sono poi testimonianze di τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ al posto di τὴν ἁγίαν ἀναφοράν. Alcuni manoscritti tardi hanno πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες ed alcune traduzioni latine si esprimono così: «Attendamus sanctam oblationem in pace offerendam. Misericordiam, pacem, sacrificium laudis». «Attendite sanctae istae oblationi, Deo enim sacrificium offerimus». «Intentionem praestemus divinis mysteriis et in pace offeramus. Misericordiam pacis, sacrificium laudis». «Intendamus sacrae oblationi. In pace offeramus. Misericordiam pacis, sacrificium laudis», oppure, col verbo προσφέρω al passivo: «Respicite sanctam oblationem cum pace oblatam».<sup>96</sup>

Per il τὴν ἁγίαν ἀναφοράν la lettura originaria pare essere τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ, avvalorata da tutte le testimonianze anteriori all'XI secolo (ci si riferisce, come detto, non solo ai manoscritti strettamente liturgici, ma anche alle testimonianze come quella di Germano, e pure alle traduzioni), ed il *textus receptus* πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφοράν sarebbe una rielaborazione successiva. Ciò è avvalorato dal fatto che, sebbene dal secolo XI sia prevalsa l'altra lezione, quella antica si è conservata negli eucologi italogreci e nelle traduzioni nelle lingue orientali: tenuto conto che le tradizioni locali, più lontane dall'influsso del centro di diffusione liturgica, tendono ad essere più conservative, ciò è di aiuto nella ricerca della lezione

<sup>93</sup> N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio il Bibliotecario*, Grottaferrata 1912 (Studi Liturgici 1), p. 32.

<sup>94</sup> R. Taft, *Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition*, «Orientalia Christiana Periodica» 49, 1983, pp. 340-365. Qui di seguito riassumo le sue conclusioni.

<sup>95</sup> B. C. Mercier, *La liturgie de saint Jacques*, édition critique du texte grec avec traduction latine, Turnhout 1944 (Patrologia Orientalis 26, 4), p. 196.

<sup>96</sup> Si vedano tutte le referenze nell'articolo di Taft sopra citato.



originaria. D'altra parte un accusativo ἀναφοράν retto dall'infinito προσφέρειν sarebbe un *hapax legomenon*.

Lo stesso procedimento va applicato alla risposta del popolo: le antiche fonti di provenienza costantinopolitana preferiscono la lettura all'accusativo ἔλεον, accompagnato sia da εἰρήνην che da εἰρήνης. Ma di nuovo le tradizioni conservative orientali ci restituiscono la formula ἔλεον, εἰρήνην. Il cambiamento di εἰρήνην in εἰρήνης è spiegabile con la volontà di creare un parallelismo con αἰνέσεως, ma a dispetto della comprensibilità: se θυσία αἰνέσεως è attestato dalla LXX, ἔλεος εἰρήνης non ha riscontro. Una ulteriore lettura ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως costituisce una particolarità radicata nell'Oriente ed in Italia, passata nelle versioni georgiana, araba, armena e slava; anche la liturgia di Giacomo, secondo quanto inciso su un dittico di origine siciliana, ha questa lettura, sebbene i manoscritti antichi abbiano più che altro ἔλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως. Certamente, la tradizione propriamente bizantina autentica preferisce ἔλεον ed εἰρήνην come accusativi di προσφέρειν; basti vedere quanto afferma la *Protheoria* alla fine del secolo XI: Στώμεν καλῶς, στώμεν μετὰ φόβου· προσχωμεν τῇ ἀγίᾳ ἀναφορᾷ [...] Οἱ πιστοὶ [...] ἐπαγγέλλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως.<sup>97</sup> La lettura italo-orientale ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως lascerebbe il προσφέρειν senza oggetto; ma un precedente è fornito dalla liturgia del libro VIII delle antiche *Costituzioni Apostoliche*: ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐστῶτες ὦμεν προσφέρειν.<sup>98</sup>

Fin qui, lo studio comparativo e stratigrafico; a questo punto, occorre rivolgere la propria attenzione al termine «anafora». Il suo indicare, nel tardo linguaggio liturgico, l'offerta dei doni sull'altare (che nel rito bizantino è già avvenuta), o la commemorazione dei fedeli nei dittici o il velo che ricopre le oblate sull'altare, è da escludere a priori. Resta da vedere se esso si riferisca alla offerta eucaristica in sé o all'anafora come preghiera eucaristica nel senso attuale e tecnico del termine. L'analisi delle fonti (Teodoro di Mopsuestia, Narsai, la *Protheoria*) ci fa propendere per il primo caso.

Qui, giusta il suggerimento del Giraudo, la riflessione teologica segue quella filologica: nelle *Costituzioni Apostoliche* l'ammonizione infatti precede e non segue l'offerta dei doni. A questa offerta dei doni (non ancora consacrati) si rivolge l'ammonizione diaconale, o all'offerta eucaristica, assenza del sacramento? Il Baumstark ammoniva di non applicare all'antichità concetti teologici recenti: in effetti, nel IV secolo, la differenziazione

<sup>97</sup> Capp. 19-20, PG 149, 444-445.

<sup>98</sup> Ed. M. Metzger, Paris 1987 (Sources Chrétiennes 336): VIII 12, 6-7.

tra l'*offertorium* e l'*oblatio eucharistica* non era sentita, ma tutta l'offerta eucaristica era vista in una prospettiva unitaria. È la successiva speculazione, che suddivide le due "offerte": il trasporto delle offerte sull'altare diviene il simbolo dell'ultima salita a Gerusalemme di Cristo, tra la folla acclamante; ma il diacono ed il sacerdote che li trasportano attraverso la navata della chiesa e li coprono con un velo sull'altare simboleggiano Nicodemo e Giuseppe di Arimatea, che calarono il Cristo dalla croce e lo deposero nella sindone del sepolcro. La seconda offerta, quella più importante, diviene la vera "anafora". Cabasila così suddivide le due offerte: «Ci sono due modi per offrire i sacri doni: il primo è quello del fedele che, presi i doni da casa sua, li pone nelle mani del sacerdote; il secondo è quello che la Chiesa fa rivolgendosi direttamente a Dio».<sup>99</sup> Ancora una volta, la riflessione teologica e l'analisi del *sensus Ecclesiae* su un determinato costume, non vanno trascurate nella ricostruzione più strettamente storico-filologica.

Certo è che, almeno dal secolo VIII, le letture originarie sono con ogni verosimiglianza:

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἀγία ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti alla santa anafora per offrire in pace misericordia, pace e sacrificio di lode.

Oppure:

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἀγία ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti nell'offrire in pace la santa anafora. Misericordia, pace, sacrificio di lode.

Il popolo proclama in tal modo la misericordia di Dio, la pace del Cristo (cfr. Io. 14, 27) ed il proprio sacrificio di lode, offerto nell'eucaristia.

La storia della liturgia influenza ed è influenzata da numerosi fattori, quali la teologia, l'iconografia, l'architettura, la musica e persino il rituale imperiale: ciò è particolarmente evidente nell'evoluzione del rito bizantino. Per questo lo studio testuale, come ci ricordava Triacca, non può prescindere da una certa visione d'insieme di natura interdisciplinare. Questa necessità potrà essere esemplificata dalla trattazione di alcuni risvolti evolutivi della liturgia eucaristica bizantina.<sup>100</sup>

Quella di Giustiniano (527-565) è stata con ragione definita età d'oro anche per lo sviluppo della liturgia costantinopolitana, che raggiunse uno

<sup>99</sup> *Explicatio Divinae Liturgiae*, cit., 46, 4.

<sup>100</sup> Per la ricostruzione che segue, mi rifaccio a Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, cit., pp. 31 ss.

splendore rituale e dei significati teologici nuovi, specularmente alla bellezza delle cerimonie imperiali. La costruzione di Santa Sofia, dedicata nel 537, fu una spinta verso l'interpretazione simbolica e teologica dell'edificio sacro, che da questo momento in avanti assunse un carattere propriamente "bizantino"; l'importanza dell'architettura del luogo di culto, ignorata fino a quel momento, diventa grande, e con sé si porta una visione anagogica finora marginale mutuata dagli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita.

Assai grande era stata l'incidenza delle celebrazioni all'aperto, lungo le strade più importanti della città, favorite dalla presenza di una fitta rete di portici che fornivano il riparo per le processioni; l'occasione era fornita dalle calamità naturali, dai pericoli di invasioni, ma anche dalle controversie cristologiche, specie con gli ariani, che portavano ad una sorta di competizione celebrativa all'aperto per attrarre al proprio partito la maggior parte di sostenitori. Già Giovanni Crisostomo all'inizio del secolo V aveva organizzato processioni con croci d'argento e luminarie, fornendo i precedenti di quella che diverrà in seguito la «liturgia stazionale»;<sup>101</sup> alla fine delle lotte religiose, questa usanza sopravvisse come rituale in contrapposizione all'attrattiva degli spettacoli mondani, ed assunse una importanza simbolica che gli meritò una sopravvivenza nei secoli. Questa importanza è testimoniata dallo spazio che gli dedicarono i commentatori liturgici, da Massimo il Confessore nel VII secolo a Gennadio II Scolario al tempo del Concilio di Firenze (1438-1439).

Le processioni, accompagnate da salmi antifonali, terminavano in una chiesa, e certo l'architettura sacra dell'epoca risentì di questo costume; Santa Sofia possedeva cinquantasei ingressi sulla strada, e un atrio con narcece sul lato occidentale. In esso si arrestava il corteo, si recitavano le orazioni di introito davanti alle porte regali ed avveniva l'ingresso dei dignitari alla navata; si procedeva poi oltre il grande ambone che stava al centro della navata, si costeggiava il solear<sup>102</sup> e si prendeva posto nell'abside, ove si trovava il *synthronon*. L'ordinamento della chiesa giustiniana seguiva il carattere stazionale del rito: l'atrio faceva sì che i fedeli potessero attendere al coperto l'ingresso solenne, senza entrare anticipatamente in chiesa; i numerosi ingressi su tutti i lati permettevano al popolo di entrare con il clero quando la basilica veniva aperta dall'introito solenne; lo *skeuophylarion*,

<sup>101</sup> Sulla liturgia stazionale cfr. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 228).

<sup>102</sup> Zona che collegava l'ambone centrale della navata con il santuario (il latino presbiterio).

un edificio rotondo separato dalla chiesa, serviva a ricevere i doni dei fedeli prima dell'apertura ufficiale della basilica; il narcece e l'esonarcece accoglievano la processione, ed erano il luogo d'incontro tra l'imperatore ed il patriarca prima della celebrazione. Questi sono gli elementi che costituiscono una peculiarità costantinopolitana, che fanno della chiesa una sorta di città, e della città una sorta di chiesa.<sup>103</sup>

All'arrivo della processione e ricongiuntosi coll'imperatore, il patriarca attende l'inizio del tropario 'Ο μονογενῆς Υἱός per recarsi alle porte regali, all'ingresso della navata, e recitare l'orazione d'introito della liturgia eucaristica:

Sovrano Signore Iddio nostro, che hai costituito nei cieli schiere ed eserciti di angeli ed arcangeli per il servizio della tua gloria, fa' che con l'ingresso nostro avvenga l'ingresso degli angeli santi, per celebrare e glorificare con noi la tua bontà.<sup>104</sup>

L'idea della chiesa terrena come modello della chiesa celeste, ove la liturgia angelica si mescola a quella umana, è il filo conduttore di questa riflessione mistagogica; il commentario liturgico di Massimo il Confessore (630 circa) ci restituisce questa interpretazione, ed il tema dell'inno cherubico, introdotto nel 573, va nella stessa direzione:

Noi che misticamente rappresentiamo i Cherubini, ed alla Trinità vivificante cantiamo l'inno trisagio, orsù deponiamo ogni sollecitudine mondana per ricevere il Re della gloria, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere. Alleluia, alleluia, alleluia.<sup>105</sup>

Nel secolo IX la Chiesa costantinopolitana aveva oramai codificato il suo sistema liturgico cattedrale, sopravvissuto nel *Typicon* della Grande Chiesa, e celebrato anche nella cosiddetta "età buia", dal VII secolo alla metà del IX. Ma fin dall'epoca precedente la crisi iconoclastica l'interpretazione cosmica lascia spazio a quella più narrativa e letterale di Germano I (730 circa), mutuata da Teodoro di Mopsuestia.

Per Germano, il piccolo ingresso diviene più che altro una rappresentazione della venuta del Cristo nel mondo:

L'introito col vangelo in mano indica la venuta nel mondo del Figlio di Dio, come dice l'Apostolo: «Quando egli, il Dio Padre, manda il primogenito nel mondo, dice: lo adorino tutti gli Angeli di Dio.

Il grande ingresso dei doni accompagnato dall'inno cherubico viene così esplicito:

<sup>103</sup> Sull'architettura, vedi T. F. Matews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, London 1971.

<sup>104</sup> Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 312, 15.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 377 e 379, colonna di sinistra.

Con il corteo diaconale e la rappresentazione dei flabelli che recano l'immagine dei Serafini, l'inno cherubico mostra l'introito dei santi e di tutti i giusti che entrano assieme prima degli eserciti dei Cherubini e delle schiere degli Angeli, innanzi a Cristo il grande Re che avanza verso il mistico sacrificio.

Ma anche:

È pure una imitazione della sepoltura di Cristo, come Giuseppe calò il corpo dalla croce, lo avvolse in una sindone candida, lo cosparses di aromi e di mirra, lo trasportò con Nicodemo e lo seppellì in un sepolcro nuovo scavato nella roccia. L'altare e il tabernacolo sono il modello del santo sepolcro, cioè la sacra mensa su cui è posto il corpo immacolato e santissimo.<sup>106</sup>

Questo simbolismo più letterale, a discapito di quello mistico, ben si adattava alle necessità dell'Ortodossia contro la crisi iconoclasta: la lotta tra il realismo iconografico e il simbolo, tra l'icona antropomorfa del Cristo e la simbolica croce, si riflette anche nella mistagogia liturgica, e favorisce il prevalere dell'interpretazione realistica di Germano. La superata crisi lasciò spazio a una sorta di riforma liturgica, specie sotto il patriarca Metodio (843-847), nella quale i monaci ebbero un ruolo dominante; anzitutto quelli di Teodoro Studita, che nel 799 dalla Bitinia si era trasferito nella capitale e vi aveva fondato il suo grande monastero. Nel frattempo il rito gerosolimitano, tramite la mediazione dei monaci provenienti dal deserto giudaico di San Saba, fece il suo ingresso nella tradizione costantinopolitana.

La liturgia cattedrale della grande Chiesa incominciò a perdere terreno di fronte a quella monastica. Un cambiamento evidente si evince anche dalla nuova architettura ecclesiale: in una chiesa assai più piccola, quasi "conventuale", scompaiono l'atrio ed i plurimi ingressi monumentali, e l'altare risulta non più di fronte all'abside – un tempo occupato dal trono e dallo scomparso *synthronon* elevato – ma più arretrato, all'interno di uno dei tre absidi. L'abside nordorientale funge da *skeuophylarion*, non più collocato fuori dalla chiesa; il grande ambone collocato nella navata centrale, luogo privilegiato per la proclamazione della Parola, scompare. Anche i manoscritti musicali ci indicano la realizzazione di una nuova sintesi tra l'antica tradizione cattedrale e quella monastica. La liturgia assume un carattere più privato e più clericale; il popolo perde alcune delle sue funzioni. Frattanto, come detto, i punti più deboli del rito vengono caricati di formulari e significati nuovi, ed alcuni elementi antichi scompaiono in favore dei nuovi.

La restrizione della liturgia stazionale nel contenuto spazio di una piccola chiesa, provoca necessariamente un cambiamento della sua interpre-

<sup>106</sup> Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople*, cit., cap. XXXVII.

tazione e della sua realizzazione pratica. Ritornando all'esempio degli introiti, il grande ingresso processionale del popolo all'interno delle grandi basiliche scompare, e si trasforma in un introito del clero, stilizzato ricordo della passata spettacolarità. Di ciò è testimone una preghiera del piccolo ingresso contenuta in alcuni manoscritti italiani della liturgia del Crisostomo:

Benefattore ed artefice di tutto il creato, accogli la Chiesa che entra, riempi ognuno di noi di ciò che è utile, conduci tutti alla perfezione e rendici degni di meritare il tuo regno.<sup>107</sup>

Il piccolo ingresso, che apre la liturgia della parola, diviene un corteo con il vangelo che esce e rientra nel presbiterio, e passa a simboleggiare la venuta del Verbo nel mondo; della processione dei doni del grande ingresso, che era una processione funzionale compiuta dai diaconi per trasportare i doni dallo *skeuophylarion* esterno all'interno della chiesa, rimane il carattere processionale, ma decade lo scopo primario. La solenne processione che dalla protesi,<sup>108</sup> ora collocata nel santuario, esce attraverso la navata e rientra nel santuario medesimo attraverso la porta centrale, è un gesto liturgico non più giustificato da una necessità pratica, e viene descritto come la rappresentazione dell'andare del Cristo verso il sacrificio.<sup>109</sup> Questi gesti, reperti privi della pristina utilità reale, si trasformano sempre più in atti simbolici e vengono relegati a una parte ben precisa dell'edificio ecclesiale, il santuario. I partecipanti non sono più il popolo assieme ai dignitari del clero e del Palazzo, ma solo i celebranti, che si muovono all'interno dello spazio ridotto del santuario con i suoi tre absidi. Il monumentale e stazionario rito costantinopolitano è divenuto assai più monastico e privato; la nuova mistagogia predominante e l'architettura seguono questo movimento.

Di conseguenza, tutto il rito precedente e seguente il grande ingresso si riveste di un'interpretazione concatenata: il parallelo tra il grande ingresso delle specie eucaristiche ed il corpo del Signore crocifisso, porta ad uno sviluppo del rito della protesi (la preparazione dei doni nell'abside che ha sostituito lo *skeuophylarion*) che insiste nel suo nuovo formulario sul tema dell'agnello immolato e del servo sofferente. Ugualmente la deposizione, l'incensazione e la copertura delle oblate sull'altare rappresentano la collocazione di Cristo nel sepolcro, la sua aromatizzazione e il suo avvolgi-

<sup>107</sup> Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 312, 15-21.

<sup>108</sup> Luogo ove si preparano il pane ed il vino per la celebrazione.

<sup>109</sup> Cfr. la monografia sull'argomento di R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrisostom*, Roma 1978<sup>2</sup> (Orientalia Christiana Analecta 200).

mento nella sindone. Non solo il rito esistente assume nuove interpretazioni, ma le nuove interpretazioni creano nuovi formulari; i formulari ed i gesti antichi perdurano, caricati di significati simbolici acquisiti successivamente e svincolati dal loro senso originario.

Forse questa breve disamina dello svolgimento della protesi e degli ingressi nella liturgia eucaristica è sufficiente a mostrare quanto complesso sia l'accesso ad un testo liturgico: la lettura del rito necessita di uno studio filologico, che evidenzi gli strati evolutivi del formulario e la sua situazione in epoche differenti; di uno studio comparativo, che fornisca gli strumenti per identificare e interpretare i punti di diversità e di contatto tra le varie tradizioni testuali; di uno studio strutturale, che chiarisca l'evoluzione autonoma dei vari segmenti del rito; di uno studio semantico e mistagogico, che restituisca il senso, la funzione ed il significato di ogni tratto liturgico; di uno studio storico, che provveda informazioni sul contesto sociale esterno alla celebrazione; di uno studio teologico, che segua passo passo la riflessione su quanto viene ritualmente messo in atto; non ultimo, di uno studio architettonico ed urbanistico, che consenta di vedere come la struttura della città e degli edifici ecclesiali possano aver influenzato lo svolgimento dei riti, e a loro volta ne siano stati influenzati. È soprattutto questo indispensabile concorso di competenze e linee di indagine a fare della ricerca liturgica, oggi, un ambito dallo statuto epistemologico profondamente segnato da interdisciplinarietà e ancora aperto a forte rinnovamento metodologico.

Andrea Nicolotti





## Ancora sulle *Vitae* di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)

Xavier Lequeux ha recensito di recente<sup>1</sup> la nuova edizione della *Vita* di Romylos di Vidin (BHG 2383).<sup>2</sup> Alla luce dell'importanza della figura di Romylos<sup>3</sup> per i rapporti tra monachesimo bizantino e slavo della seconda metà del XIV secolo, vorremmo fare qualche osservazione supplementare su questa opera agiografica, basandoci sui materiali raccolti nel corso delle nostre ricerche sui monaci esicasti dell'epoca.

La nuova edizione della *Vita* di Romylos è fondata su due codici. Il primo, l'Athos Docheiariou 73 (2747), ff. 1<sup>r</sup>-23<sup>r</sup> che era già stato utilizzato da François Halkin,<sup>4</sup> è un menologio di novembre nel quale il nostro testo è stato copiato da una mano del XVI secolo.<sup>5</sup> Il testo conservato nel secondo manoscritto – l'Athos Dionysiou 132 (3666), ff. 417<sup>r</sup>-443<sup>v</sup> vergato da un ben noto copista dello *scriptorium* di Dionysiou, Daniel, attivo tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo<sup>6</sup> – è qui pubblicato per la

<sup>1</sup> «Analecta Bollandiana» 118, 2000, pp. 203-205.

<sup>2</sup> Ὅσιου Γρηγορίου τοῦ Ἁγιορείτου βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ νεοφανοῦς ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Ῥωμύλου. Εἰσαγωγή, κριτικὸ κείμενο, νεοελληνικὴ ἀπόδοσις, σχόλια ὑπὸ τῶν Πατέρων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας τῆς Χρυσοποδαριτίσσης, εἰς Νεζερά Πατρῶν, Athinai 1999 (Ἐκδ. Ἐκδοτικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος) (d'ora in poi VRo).

<sup>3</sup> Su R. cfr. le recenti messe a punto di *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, a c. di E. Trapp et alii, Wien 1976-1996 (d'ora in poi PLP), 24533; G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien*, München 2000, p. 553 s.v.

<sup>4</sup> *Un ermite des Balkans au XIV<sup>e</sup> siècle. La Vie grecque inédite de Saint Romylos*, «Byzantion» 31, 1961, pp. 111-147.

<sup>5</sup> Cfr. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, II, Leipzig 1938 (Texte und Untersuchungen 51), pp. 442-443.

<sup>6</sup> Cfr. Sp. P. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895-1900, pp. 340-342; L. Politis, *Paläographische Miscellen vom Heiligen Berg*, «Byzantinische Zeitschrift» 50, 1957, p. 318; L. Politis, M. Politi, *Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αιώνα: Συνοπτικὴ καταγραφή*, «Δελτίον τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τράπεζας» 6, 1988-92, pp. 411-412; S. N. Kadas, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους*,

prima volta dopo le segnalazioni di Spyridon P. Lampros e di Ivan Dujčev.<sup>7</sup>

Una copia moderna della *Vita* dell'Athos Dionysiou 132 è dovuta a un personaggio di un certo rilievo del mondo athonita della seconda metà del XIX secolo, lo ieromonaco Chariton di Trikka († 1906).<sup>8</sup> Costui, dopo aver intrapreso la vita monastica alle Meteore, si era spostato al Sinai e quindi all'Athos, dapprima (1870) nella *skiti* di san Basilio, poi (1889) nella grotta di sant'Atanasio vicino a Lavra. In una raccolta agiografica organizzata da Chariton, l'odierno Athos Kausok. 219 (154),<sup>9</sup> compare per l'appunto il testo della *Vita* di Romylos. Nell'attuale Athos Kausok. 221 (238)<sup>10</sup> figura invece la versione demotica effettuata dallo stesso Chariton.

Se passiamo a esaminare la *Vita* secondo la nuova edizione vediamo che i curatori presentano un testo greco nel quale, tra parentesi tonde, sono indicati i passi presenti soltanto nel Dionysiou 132 e, tra parentesi quadrate, i passi conservati dalla traduzione slava secondo la retroversione greca di Paul Devos (1961). In questo modo però gli editori, oltre a creare di fatto una nuova recensione della *Vita* di Romylos (come osservava giustamente X. Lequeux), hanno fornito un'edizione, senz'altro utile dal punto di vista spirituale e religioso,<sup>11</sup> ma inaffidabile dal punto di vista filologico. Meglio sarebbe stato infatti se si fossero basati sul testo del Dionysiou 132 (*A*), segnalando in apparato le omissioni di Docheiariou 73 (*B*) e i passi conservati dalla traduzione slava (*S*). La collazione dei due testimoni greci e della versione non è stata inoltre condotta con il rigore

Hierà Monè Dionysiou-Haghion Oros 1996, p. 372 *s.v.*; cfr. anche A. Rigo, *La Vita di Dionisio fondatore del monastero athonita di Dionysiou (BHG 559a) e alcuni testi connessi*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», in corso di stampa.

<sup>7</sup> *Un manuscrit grec de la Vie de St. Romyle*, «Studia historico-philologica Serdicensia» 2, 1940, pp. 88-92 = *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma 1968 (Storia e letteratura 113), pp. 213-236; e vd. pp. 607-608.

<sup>8</sup> Sul quale cfr. E. Kourilas, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἱερᾶς σκήτης Κουσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς*, Paris 1930, p. 115; per i codici della sua biblioteca, ecc.: *ivi*, pp. 115-131; vd. anche l'*Akolouthia* di Nifone II copiata da Chariton (1878) per ordine del padre spirituale Hierotheos di Xenophontos, Athos Panteleim. 732 (6239): cfr. Lampros, *Catalogue*, II, p. 422.

<sup>9</sup> Cfr. Kourilas, *Κατάλογος*, cit., pp. 121-122.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>11</sup> Da segnalare in questo senso anche il recente volumetto curato dai monaci di Docheiariou *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ νεοφανοῦς ὁσίου πατρός ἡμῶν Ῥωμύλου τοῦ Ἐρημίτου γραμμένος ἀπὸ τὸ μαθητῆ του Γρηγόριο τὸν ἀναχωρητῆ καὶ καλλιγράφου στοὺς πρόποδες τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω, στήν περιοχή Μελανά*, Hierà Monè Docheiariou-Haghion Oros 1998.

necessario. Proponiamo, a titolo esemplificativo, alcune correzioni limitatamente ai primi tre capitoli della *Vita*.<sup>12</sup>

1, 6-7 τηροῦντες. In app.: φοροῦντες a c. B (cfr. già Halkin, *Un ermite*, p. 114 app.); 1, 15 κατὰ τῶν πάλαι ὡς post τοιούτων add. in marg. B; 1, 53-54 τοῦ σπέρματος σου τοῦ πνευματικοῦ, così A e S, in app.: τοῦ πνευματικοῦ σου σπέρματος B.

2, 35 In app.: στυχῶν B; 2, 44 ἐν τῇ καρδίᾳ, βουλευόνται κ. τ. λ. così A e S, in app.: αὐτοῦ post καρδίᾳ add. B.

3, 19 ἐπὶ χρόνους τισίν, così B e S, in app.: τρισίν A; 3, 63-64 τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο τὸ λέγον, così A e S, in app.: τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο λόγιον τὸ φάσκον B.

Grazie al Dionysiou 132, la nuova edizione della *Vita* di Romylos ha comunque permesso di colmare le lacune del testo greco in molti passaggi finora conosciuti soltanto dalla versione slava.<sup>13</sup> Un raffronto del greco della nuova edizione con lo slavo mostra: a) l'esistenza di alcune differenze di rilievo; b) che alcuni passi figurano soltanto nella traduzione slava. Le conclusioni del tutto condivisibili di X. Lequeux, secondo il quale «les mss. de Dionysiou et de Docheiariou dérivent d'un modèle mutilé [...]». Le parallèle slavon permet de se faire une idée du texte manquant»,<sup>14</sup> meritano un ulteriore approfondimento. Partiamo dal primo punto, ovvero dalle divergenze tra il testo greco e lo slavo.

Nei capitoli 22-23 del testo greco, Romylos, abitante a Valona, è incerto su dove fissare la propria dimora, se sul monte Athos o altrove. Egli scrive una lettera a un anziano athonita che risiedeva allora a Costantinopoli (μαθὼν εἶναι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἓνα τῶν ἀγιορειτικῶν γερόντων) chiedendogli un consiglio al riguardo. L'anziano gli risponde di non ritornare sul Monte Santo, ma di recarsi in un altro luogo «dove Dio lo guiderà». <sup>15</sup> La versione slava presenta un racconto diverso. Il santo ascolta le stesse parole: «Lascia Valona e recati in un altro posto dove Dio ti guiderà

<sup>12</sup> Ricordiamo *en passant* che non tutte le integrazioni dello slavo sono state segnalate nella nuova edizione (e.g. 2, 42; 3, 5-6).

<sup>13</sup> Ed. P. A. Syrku, *Monacha Grigorija Žitije prepodobnago Romila po rukopisi XVI v. Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki sobranija Gil'ferdinga s priloženiem služby prepodobnomu Romilu po rukopisi XVII v. Belgradskoj narodnoj biblioteki*, Sankt Peterburg 1900 (Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva 136), pp. 1-34. Al riguardo: vd. P. Devos, *La version slave de la Vie de S. Romylos*, «Byzantion» 31, 1961, pp. 149-187.

<sup>14</sup> «Analecta Bollandiana» 118, 2000, p. 204.

<sup>15</sup> *VRo*, pp. 135-139; per comodità del lettore rinviamo anche all'edizione Halkin, *Un ermite*, cit., pp. 143-144.

e non sul Monte Santo» durante una visione<sup>16</sup> e non dalla lettera dell'anziano monaco aghiorita. Questa modifica è stata probabilmente introdotta nella narrazione dal traduttore slavo che voleva sottolineare l'origine divina e provvidenziale del soggiorno di Romylos a Ravanica.

Nel capitolo 24 l'agiografo racconta la partenza del santo per la Serbia, in «un luogo chiamato Ravanica, dove c'è un monastero della nostra santissima Madre di Dio» (εις τόπον οὕτω καλούμενον Ῥαβενίτζα, ἔνθα καὶ μονὴ ἐστὶ τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου).<sup>17</sup> Il traduttore parla invece di un monastero dedicato all'«Ascensione del Signore nostro Gesù Cristo».<sup>18</sup> La versione slava qui corregge, a ragione, l'originale.<sup>19</sup>

La rubrica della *Vita* secondo i due manoscritti greci è la seguente: «Vita, condotta e parziale racconto dei miracoli del nostro santo padre apparso di recente Romylos» (Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ νεοφανοῦς ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ῥωμύλου).<sup>20</sup> La versione slava recita invece così: «16 gennaio. Vita, condotta e parziale racconto dei miracoli del nostro santo padre apparso di recente Romylos l'eremita, scritta dal suo discepolo Gregorio anacoreta e calligrafo ai piedi del Monte Santo dell'Athos in una località chiamata Melanà».<sup>21</sup> Possiamo pensare che qui lo slavo riproduca più fedelmente l'originale. Infatti il testo greco della *Vita* non dice alcunché sul suo luogo di composizione, pur ricordando il nome dell'agiografo e la sua dimora a Melanà assieme al santo.<sup>22</sup> I due testimoni greci dipendono evidentemente da un manoscritto, nel quale la rubrica figurava in una forma abbreviata, senza il nome dell'autore e priva di qualsiasi indicazione sul giorno della festa del santo. Il Docheiariou 73, sul margine superiore del foglio, presenta la nota μὴν νοέμβριος κατὰ α'. Non esistono altre testimonianze, da quanto ci risulta, che fissino il giorno della festa del santo in questa data. Chariton di Trikka nella sua versione demotica della *Vita* indica il 18 novembre, data recepita dai sinassari contemporanei. La rubrica della traduzione slava parlava invece del 16 gennaio e altrettanto fa l'ufficio in onore del santo (scritto dallo stesso Gregorio?), conservatosi in slavo.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Syrku, *Monacha Grigorija Žitije*, cit., pp. 32-33; cfr. Devos, *La version slave*, cit., pp. 185-186.

<sup>17</sup> VRo, p. 139; Halkin, *Un ermite*, cit., p. 144.

<sup>18</sup> Syrku, *Monacha Grigorija Žitije*, cit., p. 33; cfr. Devos, *La version slave*, cit., p. 187.

<sup>19</sup> Su Ravanica cfr. V. R. Petković, *Manastir Ravanica*, Beograd 1922; M. Ljubinković, *Manastir Ravanica*, Beograd 1989.

<sup>20</sup> VRo, p. 53; Halkin, *Un ermite*, cit., p. 114.

<sup>21</sup> Syrku, *Monacha Grigorija Žitije*, cit., p. 1; cfr. Devos, *La version slave*, cit., p. 160.

<sup>22</sup> VRo, pp. 105, 113; Halkin, *Un ermite*, cit., pp. 132, 134.

<sup>23</sup> Ivi, p. 35. Sull'ufficio cfr. Podskalsky, *Theologische Literatur*, cit., pp. 442-443.

Se veniamo ai passi della *Vita* assenti nel greco e conservati dalla traduzione slava, vediamo innanzitutto che sono omesse alcune citazioni della *Scala* di Giovanni Climaco,<sup>24</sup> delle *Orazioni* di Gregorio di Nazianzo<sup>25</sup> e di Massimo il Confessore.<sup>26</sup> Dal momento che i primi due autori sono citati a più riprese dell'agiografo, anche questi passi dovevano essere presenti nell'originale.

Soltanto la versione slava conserva una frase dedicata a una località vicina alla capitale bulgara: «[...] Questo lo sanno coloro che abitano vicino alla succitata città di Trnovo e al monte sovrastante. C'è infatti un monte vicino a Trnovo, che i locali chiamano Stomios, e un colle nel sobborgo chiamato Monte Santo dagli antichi. In essi vissero e vivono sino a oggi molti monaci. Si unì a quelli e abitò con loro il nostro atleta».<sup>27</sup> L'assenza di queste righe nel greco non deve far pensare a un'aggiunta del traduttore slavo, derivata da una maggiore conoscenza dei luoghi attorno a Trnovo, dal momento che un altro passo su Paroria mancante nel Docheiariou 73 è invece presente nel Dionysiou 132.<sup>28</sup>

L'analisi interna del testo greco e della versione slava fa perciò credere che tutti i passi omessi dai due testimoni manoscritti greci, ma conservati in slavo, fossero presenti nell'originale.<sup>29</sup> La prova definitiva al riguardo è fornita solo da un altro testo, il frammento di un encomio di Romylos (*BHG* 2384) dell'Urbin. Gr. 134, f. 258<sup>v</sup>.<sup>30</sup> L'autore di quest'ultima ope-

<sup>24</sup> Cfr. Devos, *La version slave*, cit., pp. 168, 173, 174.

<sup>25</sup> Ivi, p. 168.

<sup>26</sup> Ivi, *La version slave*, p. 181.

<sup>27</sup> Ivi, *La version slave*, p. 163.

<sup>28</sup> Cfr. cap. 12: *VRo*, p. 103, ll. 43, 46-49.

<sup>29</sup> Non ci troviamo perciò dinanzi ad aggiunte proprie dello slavo che ad alcuni studiosi (proprio sulla base della *Vita* di Romylos e di quella di Gregorio il Sinaita) erano sembrate una caratteristica peculiare delle versioni esicaste del XIV secolo, cfr. Kl. Ivanova-Konstantinova, *Njakoï momenti na bālgaro-vizantijskite literaturni vrāzki prez XIV v. (Isichazmāt i negovoto pronikvane v Bālgarija)*, «Starobālgarska Literatura» 1, 1971, pp. 224-225; D. B. Gonis, *Tò syggrafikòn ěrgon tou oikoumenikou patriάρχou Kallίστου A'*, Athinai 1980, p. 38.

<sup>30</sup> Editò da I. Dujčev, *Un fragment de la Vie de St Romyle*, «Byzantinoslavica» 7, 1937-38, pp. 124-127 = *Medioevo bizantino-slavo*, cit., II, pp. 225-229 (dove sono corrette alcune omissioni precedenti). Per comodità del lettore riproduciamo queste righe: [O]ὐδὲν οὕτως ἡδύ, καὶ τοὺς τῶν καλῶν ἑραστὰς οὐχ ἤχιστ' εὐφραῖνον, ἢ λέγειν τι κρεῖττον καὶ σωτηρίας ἐχόμενον· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις, καὶ ζῆλον οὐκ ἀγενῆ τινα πέφυκε ταῖς τῶν ἀκουόντων ἐντιθένα ψυχαῖς. Τί δ' ἂν γένοιτο κρεῖττον τῷ φιλοθέῳ, τοῦ τῶν ἐπ' εὐσεβείας διαπρεψάντων τοὺς βίους καὶ τὰ παλαίσματα γραφῆ παραδοῦναι, ἴν' ὦν τὰς εἰκόνας ἐν πίνακι καθορᾶ, καὶ τὸν βίον ἐν χεροῖν ἔχων ἦδη, πρὸς τὸν αὐτὸν ἐκείνοις ἀποδύσῃται καιροῦ καλοῦντος ἀγῶνα, κάντεῦθεν καὶ τῶν βραβείων ἐπιτυχῆς γένηται; Τοῖς δ' εἰρημένους εἰ καὶ μὴ τῷ χρόνῳ, τοῖς γε

retta, sulla quale torneremo fra un attimo, segue da vicino il racconto della *Vita* di Romylos scritta da Gregorio. Egli ricorda così che il santo era originario di Vidin, città situata sul Danubio (ἢ πρὸς τῷ Ἰστρῷ κειμένη πόλις Βυδίνη). Questa indicazione (e il seguito della frase), assente nel testo greco della *Vita* di Romylos, si ritrova nella traduzione slava.<sup>31</sup>

Passiamo ora al frammento conservato dall'Urb. Gr. 134.<sup>32</sup> Già da una prima lettura ci accorgiamo che si tratta di un encomio di Romylos basato sulla *Vita*, non privo (per quanto è possibile ricavare da poche righe) di velleità retoriche. Di questo testo si è conservato soltanto l'esordio non perché, come riteneva I. Dujčev, il copista «en cherchant à compléter la dernière page du fol. 258 de son manuscrit, avait pris seulement une petite partie d'une *Vie de St. Romyle*, sans doute complète, qu'il devait avoir sous les yeux»,<sup>33</sup> ma per un motivo del tutto accidentale: il fascicolo successivo, nel quale l'encomio continuava, è andato perduto. Un esame del codice fornisce alcune indicazioni di un certo interesse.

La sezione più ampia del manoscritto è stata vergata da Kryonerites Phrankopoulos.<sup>34</sup> Lo scriba che ha copiato la parte che ci riguarda (ff. 1-26, 223-258) non è identificabile, ma alcuni elementi ricavabili dalle opere contenute in questi fogli conducono allo *scriptorium* del monastero costantinopolitano del Prodromos di Petra.<sup>35</sup> All'inizio (ff. 1<sup>r</sup>-14<sup>v</sup>) troviamo

τρόποις ὁ νῦν ἡμῖν εἰς εὐφημίαν προκείμενος συναρίθμιος· καὶ διατοῦτο καὶ τῶν ἴσων ἐπαίνων, δίκαιος τυγχάνειν πρὸς ἡμῶν. Λεγέσθω τοιγαροῦν τὰ ἐκείνου, καὶ φιλοθέοις ἀκοαῖς, ἠδεῖά τις τράπεζα προτιθέσθω. Τοῦτον ἠνεγκε μὲν ἡ πρὸς τῷ Ἰστρῷ κειμένη πόλις Βυδίνη, ἦν τρυφῆς χωρίον οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι καλέσας. Ἄλλὰ τί μοι τὰ πόρρω λέγειν; Μάκραν γὰρ ἐκείνου ταῦτα καὶ τῆς ἐκείνου ζωῆς, ὅς τῶν γῆινων πάντων ὑπεριδῶν, τῶν ἐν οὐρανοῖς ἔσπευσε τὸ πολίτευμα κεκτημένος γενέσθαι, καὶ μίαν ὡς ἀληθῶς νομίσας εἶναι πατρίδα τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, ταύτης ἠξίωτο νῦν, κρεῖττον ἢ κατ' ἀνθρώπους βιώσας ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ ὡσπερ τινὰ κληρὸν ἐκεῖνος τὴν εὐσεβείαν ἐκ πατέρων εἰληφώς, οὔτε τὴν ἐπωνυμίαν ἤσχυνεν, οὔτε τὰς ἐλπίδας τῶν παρασχόντων [...]

<sup>31</sup> Syrku, *Monacha Grigorija Žitije*, cit., p. 3; cfr. Devos, *La version slave*, cit., p. 161.

<sup>32</sup> Per il manoscritto vd. C. Stornajolo, *Codices Urbinales graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1895, pp. 248-255; cfr. anche *infra*.

<sup>33</sup> *Un fragment de la Vie de St. Romyle*, cit., p. 127 = *Medioevo bizantino-slavo*, cit., II, p. 229.

<sup>34</sup> Cfr. E. Gamillscheg-D. Harlfinger-P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten*. 3. Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Rom mit dem Vatikan*, Wien 1997, nr. 356.

<sup>35</sup> Su questo centro vd. la recente messa a punto di G. De Gregorio, *Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia «In principium Proverbiorum» di Basilio Magno*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*. Atti del Convegno. Istituto

alcune lettere di Niceforo Gregoras copiate con ogni verosimiglianza dall'odierno Paris. Gr. 2991 A<sup>36</sup> risalente al 1419 e di mano di un collaboratore di Giorgio Baiophoros, Stefano, allora *skeuophylax* del monastero del Prodromos.<sup>37</sup> Anche le epistole di Teofilatto Simocatta (ff. 15<sup>r</sup>-26<sup>r</sup>) sono state copiate dal Paris. Gr. 2991 A.<sup>38</sup> Ai ff. 223<sup>r</sup>-247<sup>v</sup> del codice urbinato compare poi la *Discesa di Mazaris nell'Ade* in una recensione apparentata a quella del Paris. Gr. 2991 A.<sup>39</sup> Se passiamo all'encomio di Romylos, vediamo che il frammento è alla fine di un quaternione (ff. 251-258) che contiene alcune composizioni dello ieromonaco Ioasaph († 1437), ben attestato quale grande protosincello e metropolita d'Efeso dal 1433.<sup>40</sup> Troviamo nell'ordine: (ff. 251<sup>r</sup>-256<sup>r</sup>) Τοῦ μεγάλου πρωτοσυγγέλου Ἰωάσαφ ἱερομονάχου Ἐξήγησις εἰς τὸ Παναγία Τριάς, πρὸς τινα αἰτήσαντα; (f. 256<sup>v</sup>) Una lettera anepigrafa; Due poesie in morte di Giovanni Notaras (Τοῦ αὐτοῦ στίχοι εἰς τὸν ἐπιτραπέζην Ἰωάννην τὸν Νοταρᾶν, ff. 256<sup>v</sup>-257<sup>r</sup>; Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν αὐτόν, ff. 257<sup>v</sup>-258<sup>v</sup>). Sulla base di quanto appena detto del codice prende significato quanto scrive Silvestro Syropoulos, secondo il quale lo ieromonaco Ioasaph era nel 1431 «igumeno del Prodromos e grande protosincello».<sup>41</sup> Il monastero qui citato è evidentemente quello del Prodromos di Petra. Riteniamo così provato che l'encomio di Romylos provenga da questa fondazione monastica di Costantinopoli e crediamo verosimile che sia stato scritto in quello stesso monastero, e forse dallo stesso Ioasaph, tra il secondo e il terzo decennio del XV secolo.<sup>42</sup>

Nazionale di Studi sul Rinascimento – Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997, a c. di M. Cortesi, C. Leonardi, Firenze 2000, pp. 319-326.

<sup>36</sup> Cfr. P. L. M. Leone, *Per l'edizione critica dell'Epistolario di Niceforo Gregora*, «Byzantion» 46, 1976, pp. 36-37.

<sup>37</sup> Su Stefano e questo ms. cfr. De Gregorio, *Manoscritti greci patristici*, cit., p. 324 (con bibliografia).

<sup>38</sup> Cfr. G. Zanetto, *Theophylactus Simocata. Epistulae*, Leipzig 1985, pp. VI, XV.

<sup>39</sup> Cfr. R. Walther, *Zur Hadesfabrt des Mazaris*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 25, 1976, p. 203.

<sup>40</sup> Su I. cfr. PLP 8916; A. Acconcia Longo, *Versi di Ioasaf ieromonaco e grande protosincello in morte di Giovanni Notaras*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 24-26, 1977-79, pp. 249-279; Ead., *L'attività letteraria del giurista Ioasaf*, in *Studi bizantini e neogreci*. Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini, a c. di P. L. Leone, Galatina 1983 (Università degli Studi di Lecce, Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche 7), pp. 333-341; vd. anche A. Korakidis, *Ἰωάσαφ Ἐφέσου († 1437) (Ἰωάννης Βλαδύντερος)*. Βίος - Ἔργα - Διδασκαλία, Athinai 1992 (a noi inaccessibile).

<sup>41</sup> V. Laurent, *Les «Mémoires» de Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971, p. 122, ll. 25-26.

<sup>42</sup> L'encomio ci sembra infatti coevo alle altre operette conservate in questi fogli. Ol-

In favore di un'attribuzione dell'encomio a Ioasaph sembra deporre lo stesso codice urbinato, nel quale il nostro testo segue quattro sue operette, nelle quali non è sempre indicato l'autore. Per l'encomio di Romylos, la mancanza del capilettera iniziale fa capire che il copista intendeva aggiungere in un secondo tempo la rubrica in rosso con il titolo e il nome dell'autore. Dal momento che le testimonianze in nostro possesso sulla biblioteca e lo *scriptorium* del Prodromos non denotano un interesse particolare per le vite dei santi più recenti, la redazione dell'encomio di Romylos dipese da qualche evento a noi purtroppo sconosciuto. Tentiamo perciò alcune approssimazioni, considerando la questione da un'altra prospettiva.

L'origine costantinopolitana dell'encomio deve essere sottolineata con forza, anche perché sino a oggi era noto che la memoria del santo si era conservata in alcuni ambienti monastici bizantini e slavi ben determinati. All'Athos innanzitutto, presso gli esicasti della zona di Lavra,<sup>43</sup> dove Gregorio compose la sua *Vita*. A Ravanica e tra i monaci slavi, come ci testimoniano la traduzione della *Vita* e l'ufficio in onore di Romylos. L'encomio dell'Urb. Gr. 134 attesta una diffusione del culto di Romylos a Costantinopoli. Non conosciamo per quali vie e grazie a quali intermediari ciò avvenne. Ma va ricordato innanzitutto che l'autore della *Vita* del santo era originario di Costantinopoli (cap. 10),<sup>44</sup> che lo stesso Romylos era in contatto con gli ambienti monastici della capitale (cap. 23)<sup>45</sup> e che i legami tra il Monte Santo e la capitale furono sempre stretti e frequenti. Passando nel campo delle ipotesi, dobbiamo menzionare una possibile soluzione. L'appena ricordato ieromonaco Ioasaph, igumeno del Prodromos di Petra e poi metropolita d'Efeso, era in rapporto con il monastero costantinopolitano degli Xanthopouloi.<sup>46</sup> Questa fondazione religiosa, e in particolare Callisto e Ignazio Xanthopouloi,<sup>47</sup> autori di una serie di centurie sulla vita spirituale e di alcuni altri opuscoli, ebbero un ruolo decisivo nella diffu-

tre agli elementi pocanzi ricordati a proposito delle epistole di Gregoras e di Teofilatto Simocatta e della discesa di Mazaris, ricordiamo che i versi per Giovanni Notaras († 1411/12) di Ioasaph sono stati scritti poco tempo dopo la morte di Giovanni: cfr. Acconcia Longo, *Versi*, cit., p. 265; vd. anche ivi, p. 250 n. 4 per le filigrane di questi fogli.

<sup>43</sup> Sui quali cfr. A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di Messalianismo e Bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra Esicasmo e Bogomilismo*, Firenze 1989 (Orientalia Venetiana 2), pp. 262-263; Id., *La vita e le opere di Gregorio Sinaita*, «Cristianesimo nella storia» 10, 1989, p. 598 n. 29.

<sup>44</sup> *VRo*, p. 89; Halkin, *Un ermite*, cit., p. 127.

<sup>45</sup> *VRo*, p. 139; Halkin, *Un ermite*, cit., p. 144.

<sup>46</sup> Cfr. Acconcia Longo, *Versi*, cit., p. 268.

<sup>47</sup> Cfr. *PLP* 20818, 20820 (con bibliografia).



sione dei testi esicastici e spirituali delle generazioni precedenti (Niceforo l'Athonita, Gregorio Palamas, Callisto Angelicude, Teolepto di Filadelfia ecc.). Si potrebbe perciò ipotizzare che il culto di un santo monaco esicasta come Romylos sia penetrato a Costantinopoli proprio in questi ambienti.

Antonio Rigo



## Gli Ἐρωτες θεῖοι di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'intitolazione apocrifa\*

Λίαν ὀραταί τρανώς ὁ ἀόρατος  
(Simeone, *Euch.* 1, *Cat.* III, 322)

Allestita, a quel che pare, fra il 1035 e la fine del secolo<sup>1</sup> (ma, come argomenta il Darrouzès, non oltre il 1090, che dovrà essere assunto quale *terminus ante quem* della datazione in quanto anno presumibile della morte di Niceta Stethatos<sup>2</sup>), la silloge postuma dei 58 componimenti eucologici di Simeone il Nuovo Teologo<sup>3</sup> – indiscusso «vertice dell'attività letteraria» dell'autore<sup>4</sup> e documento capitale di un'esperienza mistica compiutasi ai

\* Nel redigere la breve nota che qui presentiamo abbiamo inteso prendere le mosse da quanto ci consta ormai essere, se non una certa e definitiva acquisizione critica – ché non sarebbe opportuno (secondo avvertiva ancora G. Pasquali) esagerare valore e significato di congetture funzionali sino ad investirle di soverchi affetti, almeno qualora, o fintantoché, mere congetture rimangano –, quantomeno una plausibile “ipotesi di lavoro”, favorita peraltro dalla pressoché unanime concordia di opinioni professate dagli studiosi relativamente al problema del ruolo determinante rivestito da Niceta Stethatos, μονάζων καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου, in qualità di editore dell'ampio *corpus* innografico ascritto a S. Simeone ὁ νέος Θεολόγος, ruolo ampiamente non meno che acutamente esaminato per la prima volta da J. Koder nell'illuminante introduzione – cui nella presente occasione ci richiameremo più volte – alla sua ormai “storica” edizione degli *Inni* di Simeone: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, I, Paris 1969 (Sources Chrétiennes 156), pp. 47-67.

<sup>1</sup> Cfr. Koder, *Introduction*, cit., p. 35: «[...] d'après les paroles mêmes de Nicéas, son édition doit se situer après 1035 mais avant la fin du siècle».

<sup>2</sup> J. Darrouzès, in Nicéas Stéthatos, *Opuscule et Lettres*, Paris 1961 (Sources Chrétiennes 81), p. 10.

<sup>3</sup> Per il cui testo si rinvia, oltre che alla già citata edizione Koder, al di poco successivo testo critico curato da A. Kambylis: Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, Berlin-New York 1976 (Supplementa Byzantina 3). La cospicua cura ecdotica di cui sono stati oggetto i testi simeoniani ha un corrispettivo in una ormai ricca messe di studi dedicati, in generale, alla figura del grande mistico. In questo ampio panorama moderno (decisamente sperequato, com'è facilmente immaginabile, sul versante della ricerca dossografica, storica e teologica), inaugurato alla fine del secolo XIX dai pionieristici contributi di K. Holl – *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem N. Th.*, Leipzig 1898; *Symeon der Neue Theologe*, in «Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» 19, 1907<sup>3</sup>, pp. 215-219 –, ci limitiamo a segnalare alcuni studi più recenti e particolarmente significativi: H.-G. Beck, “Symeon der Theologe”, «Byzantinische Zeitschrift» 46, 1953, pp. 57-

limiti estremi del verbalmente predicabile, nella migliore tradizione di una teologia apofatica di gloriose ascendenze neoplatonico-cristiane, ma pure in grado ormai di registrare, rispetto al *major trend*, scarti e innovazioni oltremodo significativi – è intitolata nell'edizione nicetiana Τῶν Θεῶν ὕμνων οἱ ἔρωτες, e si fregia di una estesa prefazione.<sup>5</sup>

Tale prefazione – che ha carattere non precisamente, o non solo, apologetico ed encomiastico, come è stato detto,<sup>6</sup> bensì principalmente teorico ed interpretativo – è dovuta alla mano stessa di Niceta, discepolo grato e devoto alla memoria del suo maestro e direttore spirituale, già igumeno del monastero di S. Mamante di Xerokerkos, esule più tardi, a seguito di sopravvenuti contrasti con Stefano di Nicomedia, l'influente sincello del patriarca costantinopolitano Sergio II, presso l'Oratorio di Santa Marina εἰς Παλουκιτῶν, sull'opposta sponda del Bosforo.<sup>7</sup>

62; *Symeon der Neue (oder Jüngere) Theologe*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6, 1962<sup>3</sup>, p. 554; J. Koukouzis, *Symeon der N. Th.*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3, 1960, pp. 1239 sg.; P. K. Christou, Συμεῶν ὁ Νέος Θεολόγος, in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλιωπαιδεία*, 11, 1967, pp. 537-545; B. Krivochéine, *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, «*Orientalia Christiana Periodica*» 20, 1954, pp. 298-398; «*Ὁ ἀνυπερήφανος θεός*». *St. Symeon the N. Th. and Early Christian Popular Piety*, «*Studia Patristica*» 2, 1957, pp. 485-494; *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022): vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne 1980; A. J. van der Aalst, *Ambt en Charisma by Symeon de Nieuwe Theolog*, «*Het Christelijk Oosten*» 22, 1970, pp. 153-172; W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Mainz-Wiesbaden 1974; G. A. Maloney, *The Mystic Fire and Light. St Symeon, the New Theologian*, Denville 1975; M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo*, «*Renovatio*» 12, 1977, pp. 296-323; J. A. Mc Guckin, *Symeon the N. Th.: his Vision of Theology*, «*Patristic and Byzantine Review*» 3, 1984, pp. 208-214; H. Bergeron, *Le sens de la lumière chez Syméon le N. Th.: ses aspects ascétiques et pédagogiques*, «*Contacts*» 38, 1986, pp. 16-32.

<sup>4</sup> Così U. Neri, sintetizzando il pensiero di Niceta sulla scorta ancora dell'oculata analisi condotta, anche in termini di vera e propria *Formgeschichte*, dal Koder sul testo simeoniano: cfr. Simeone il Nuovo Teologo, *Inni e preghiere*, a c. di Umberto Neri, Roma 1996 (Fonti Cristiane per il Terzo Millennio 14), p. 25.

<sup>5</sup> Trasmesso da ciascuna delle tre principali famiglie di codici (α, β e γ, fra loro affatto indipendenti: Koder, *Introduction*, cit., pp. 45-46) risalenti alla collezione innologica archetipa postulata da Koder e successivamente da Kamblylis, lo scritto prefatorio di Niceta può dirsi a buon diritto parte integrante del *corpus* poetico simeoniano.

<sup>6</sup> Cfr. U. Neri, in Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesi*, Roma 1995 (Fonti Cristiane per il Terzo Millennio 12), p. 44.

<sup>7</sup> La località è indicata esplicitamente da Niceta nella sua biografia di Simeone: cfr. I. Hausherr-G. Horn, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Roma 1928 (*Orientalia Christiana* XII, 45), p. 130.

Nello scritto prefatorio, strumentalmente legato a finalità di sistematica giustificazione della *praxis* mistico-ascetica simeoniana, riscontrata puntualmente alla luce di un'opportuna quanto sagace esegesi dei suoi modi espressivi, condotta tramite l'audacissimo impiego di un articolato apparato "teologico-simbolico" mutuato dalla letteratura pseudoareopagitica, e nella fattispecie dal *De divinis nominibus* – l'ipotesto dichiarato, e intarsiato di autonome citazioni, scritturali<sup>8</sup> o meno (Filone, *De vita contemplativa*, noto attraverso la mediazione eusebiana), perennemente affiorante alla lettura di «cette composition touffue», «témoignage de l'influence dionysienne prépondérante qui a marqué son édition»<sup>9</sup> –, Niceta si impegna a svolgere diffusamente una materia concettuale che l'allusivo ed enigmatico titolo (apocrifo) già attribuito alla raccolta parrebbe di necessità presupporre, dovendosi perciò stesso intendere quale simbolo, ovvero sintetica formula anticipatrice di sottesi ideali e di contenuti ben altrimenti espressi in ciò che potrebbe dirsi, per certi versi, vera e propria glossa ad una intestazione esemplare per concisione e intima verità, variamente echeggiata a guisa di *refrain* nel corso dell'intera prefazione:

[...] κακείθεν πλουσίως καταλαμπόμενός τε καὶ φωτιζόμενος πρὸς τοὺς θεοαρχικούς καὶ θεοπρεπεῖς ὕμνους καὶ πρὸς τὰς ἱερὰς ὑμνολογίας ὑπ' αὐτῶν ὑπερκοσμίως ἐτυπούτο, πρὸς τὸ καὶ ὁρᾶν τὰ [...] θεαρχικὰ φῶτα, καὶ τὸν ἀγαθοδότην κύριον ὡς ἀπάσης ἱερᾶς ἀρχῆς καὶ φωτοφανείας αἴτιον ἐρωτικῶς ἀνυμνεῖν (Νικηῖτα [...] τοῦ Στηθάτου εἰς τὴν βίβλον τῶν θεῶν ὕμνων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν, rr. 165-171);

Τοῖς γὰρ παλαιοῖς καὶ πιστοῖς [...] ἄνωθεν ἡ θεία χάρις τοῦ Πνεύματος οὕτω δι' ὑπερβολὴν συγγινομένη καθάρσεως πρὸς ὕμνους ἐρωτικούς τε καὶ θεῖους [...] ἐκίνει τὰς διανοίας αὐτῶν (173-176);

[...] ἐπ' αὐτὴν τὴν πάντων ἀγαθαρχίαν ἔφθασε τῇ λαμπρότητι τῆς ἐμπύρου διανοίας αὐτῆς [...] καὶ ἐν μετουσίᾳ τῶν ἐλλάμψεων ταύτης πλουσίως ἐγένετο, καθὰ δὴ καὶ τὰ ποιήματα καὶ οἱ ἐρωτες τῶν θεῶν ὕμνων ἐκβοῶσιν αὐτοῦ (277-280);

Ταῦτα τοίνυν [...] προετέθη τῶν ἐρωτικῶν καὶ θεῶν ὕμνων τοῦ διδασκάλου (295-297).

La rubricazione pseudepigrafa della raccolta innologica di Simeone pare di fatto acquisire, attraverso cotesta serie di appena percepibili, e all'apparenza semiconsce, alterazioni sintagmatiche (da leggersi come altrettan-

<sup>8</sup> Neotestamentarie, soprattutto paoline (com'è comprensibile), ma anche veterotestamentarie (in particolare, da *Sap* e *Pr*; fra esse spicca però, in posizione di grande risalto al r. 66, il richiamo a *Ct* 2, 5: ὡς τετρωμένος ὑπὸ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

<sup>9</sup> Koder, *Introduction*, cit., p. 53.

<sup>10</sup> Su cui si veda ancora D. L. Stathopoulos, *Die Gottesliebe (θεῖος ἔρωξ) bei Symeon, dem Neuen Theologen*, diss. Bonn 1964.

te epifanie di un *Lieblingsthema* così ricco di implicazioni disparate<sup>10</sup>), una inopinata profondità di senso, e tale non solo da motivare fondati sospetti circa la genesi e l'origine prima del modello di designazione più vulgato (*Ἐρωτες τῶν θείων ὕμνων*, *Amori degli inni divini*), ma anche da cautamente indirizzare, se possibile, verso un eventuale, auspicato reperimento di valide soluzioni interpretative.

Sarà ancora il primo curatore di una moderna edizione critica dell'innario, Johannes Koder, in base ad evidenti indizi di dipendenza "ideologica" del testo allestito da Niceta dalla ben individuata fonte dionisiana, a formulare in proposito un'ipotesi assai verisimile, e di cui può essere ancora conveniente giovarsi: «cette expression [*scil.* Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες] m'apparaît comme un mélange entre le nom de l'œuvre fictive (ou perdue) de l'Aréopagite, Περὶ τῶν θείων ὕμνων, et celui de l'œuvre de Hiérothée, Ἐρωτικοὶ ὕμνοι. Hiérothée est le maître supposé de Denys; ce dernier fait très souvent mention de lui, surtout dans le *De divinis Nominibus*, il rapporte des traits de sa vie [...] et fait des citations de ses œuvres. Les deux ouvrages qu'il nomme sont les Θεολογικαὶ στοιχειώσεις (*Éléments de théologie*) et les Ἐρωτικοὶ ὕμνοι, déjà mentionnés. Des citations de ces Hymnes fictifs se lisent par exemple dans le *De div. Nom.* IV, 15-17».<sup>11</sup>

Di fatto, sarà bene rilevare che l'opera dello pseudo-Areopagita non riporta propriamente brani di «Hymnes fictifs», bensì – a quel che pare di poter dedurre, stando alle più accreditate esegesi dell'allegazione prodotta<sup>12</sup> – supposte chiose, o più estesi commenti, dello "Ieroteo" dionisiano a

<sup>11</sup> Koder, *Introduction*, cit., p. 51. La congettura, per quanto possiamo giudicare, appare ancora oggi valida – da ultimo il Neri (Simeone il Nuovo Teologo, *Inni e preghiere*, cit., p. 25) asserisce di non trovare al riguardo «migliore spiegazione che quella offerta da J. Koder» –, per quanto lo studioso stesso abbia immediatamente sentito il bisogno di ridimensionarne la portata («toutefois on nuancera l'importance de ces rapprochements du fait que des formules analogues sont relativement fréquentes dans la littérature monastique») versando corsivamente nell'ambito della discussione appena delineato ulteriori, interessanti elementi di riflessione, rimasti peraltro a tutt'oggi, a quanto ne sappiamo, assolutamente ignorati: l'occorrenza di locuzioni del tipo «ἔρωτες θείου» nel βίος di Timoteo dovuto a Simeone Metafraste (*PG* 114, 772 B), oltre ad alcuni «passages étonnamment parallèles» desunti dal cosiddetto *Libro di Thekaras* (alias Tomaso Magistro / Teodulo monaco) esemplato nella redazione del codice Hieros. S. Saba 81 (descritto in A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* [...], II, Sankt Peterburg 1894, pp. 151-155).

<sup>12</sup> In proposito condividiamo i dubbi fondatamente espressi da C. Pera – in Sancti Thomae Aquinatis *In librum beati Dionisii De divinis nominibus expositio* (Vat. gr. 1809), Torino 1950, pp. 153-154 – in ragione di interne evidenze circa l'esegesi del controverso passo dionisiano e il significato dell'occasionale, ma linguisticamente

un non meglio identificato scritto intitolato (parafrasticamente) *Inni d'amore* nel quale si è voluto ravvisare addirittura il *Cantico* biblico, altrove menzionato (*Eccl. Hier.* III iii, 4, 429c) come il sacro florilegio dei «canti» e delle «immagini divine dell'amore verso Dio».<sup>13</sup>

Quanto poi alla questione specifica oggetto della nostra nota, ci limiteremo a rilevare come l'enfatica eloquenza della prefazione nicetiana si presti con particolare efficacia, quantunque sotto apparenza di parziale inettitudine, ad offrire il destro all'affascinante congettura di Koder, consentendoci anzi un passo oltre. Pletorico e veemente idioma di un entusiasta e, nella sequela del Nuovo Teologo, di un mistico ἱερουργός il quale, «sous un étalage de rhétorique, que la densité de citations explicites et d'allusions, bibliques ou patristiques, les redondances, la syntaxe trop souvent lâche, rendent souvent obscur»,<sup>14</sup> ordisca in un suo arduo vernacolo nativo una cupa e screziata contestura verbale, entro la quale «les citations scripturaires s'y pressent et parfois s'y enchevêtrent»,<sup>15</sup> lo stile espressivo prescelto da Niceta per dar voce al suo fervido encomio in lode del padre spirituale e maestro, partecipato nel ricordo devoto del discepolo alla comunione degli eletti σοφοὶ θεολόγοι dionisiani e degli antichi poeti ispirati celebrati da Filone Alessandrino, si rivela di fatto il contesto anche linguisticamente più acconcio a propiziare il miracolo di una trasfigurazione totale di Simeone in eletto melodo di Dio.

Nel momento in cui le ambiguità e le ellissi, le esitazioni come i parziali travisamenti – che iperbati arditì o peregrine astrazioni non fanno che legittimare – paiono reggersi o meglio, per così dire, quasi volontariamente arbitrarsi, attraverso un'ampia escursione di significati plurimi, in funzione di una insistita e quantomai profittevole polisemia,<sup>16</sup> non sarà troppo

ambigua, *entry* del misterioso titolo pseudepigrafo; cfr. inoltre Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di Piero Scazzoso, introd., prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano 1981 (Classici del Pensiero), pp. 312-313.

<sup>13</sup> Trad. di P. Scazzoso (Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 178). Altre ipotesi, quantunque effettivamente seducenti – non ultima, una possibile identificazione degli Ἐρωτικοὶ ὕμνοι di Ieroteo con le cosiddette *Odi di Salomone*, apocrifo giudeo-cristiano d'ispirazione giovannea, o forse addirittura gnostica, risalente ad età subapostolica, ma ricordato significativamente ancora nel catalogo sticometrico degli *antilegomena* riportato dalla *recensio latior* del Χρονογραφικὸν σύντομον del patriarca di Costantinopoli Niceforo I (sec. IX) –, non paiono altrettanto plausibili.

<sup>14</sup> Koder, *Introduction*, cit., p. 54.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> I cui esempi potrebbero agevolmente moltiplicarsi: basti pensare alle oscillazioni di senso comportate dall'impiego di termini propri del lessico mistico-teologico quali ἀνατακτικός (r. 1), o di locuzioni eminentemente tecnicistiche quali θεῖαι (7), ἱεραὶ (38) ovvero θεοφανεῖς ἐμφάσεις (213); o alle difficoltà interpretative sollevate dal-

azzardato spingersi a intravedere negli *Inni* di Simeone, anzi negli Ἑρωτες τῶν θεῶν ὕμνων della titolatura nicetiana, un calco (esoterico rispetto alla norma, nella misura in cui *graecissat*) pressoché deliberato della ben nota iperbole biblica Šîr baššîrîm, Ἄξιμα ἁσμάτων, *Canticum canticorum*, superlativo semitico già da lungo tempo “canonizzato”, e reso perciò atto ad attraversare indenne – giusta un concetto di *Hebraica veritas* coincidente con l’idea di sacralità connaturata al testo principe di ogni mistica enotica e nuziale – i guadi d’ogni basso e pedestre volgarizzamento.

Se insomma è vero che «à prendre à la lettre les expressions de Nicéas, Denys avait été pour Syméon un modèle», e se «sa vision de la transcendance divine – de ce Dieu qui est au-dessus de tout nom, mais cause de tous les êtres, et auquel tous participent dans la mesure de leur dignité ontologique, mais surtout de leur purification et de leur illumination –, cette doctrine justifie et définit la vraie “théologie”: c’est ainsi que les “théologiens” inspirés, les écrivains sacrés, ont pu appliquer à Dieu une multitude de noms, que leur successeurs – Denys lui-même, et à son tour Syméon – n’ont qu’à recueillir et à ordonner»,<sup>17</sup> non è impensabile che – applicando la medesima regola valida per i *divina nomina* ai *divina scripta*, e superando l’*impasse* del parallelismo obbligato Simeone-Dionigi<sup>18</sup> – gli *Inni* / Ἑρωτες del Nuovo Teologo possano aver rappresentato per Niceta Stethatos il *Canticum novum*, per così dire, ossia la scrittura ispirata garante ad un tempo di continuità soprannaturale con la tradizione profetica e spirituale delle origini veterotestamentarie («une tradition», come osserva ancora Koder, «plus ou moins ésotérique») e degli autonomi sviluppi di una “teologia simbolica” in grado di liberamente evolversi in innozia, per salutare così, nella pura effusione del canto, l’apogeo di una genuina e personale esperienza pneumatica in seno alla viva tradizione chiesastica dell’Oriente cristiano.

Massimo Scorsone

l’uso dell’epiteto cristologico di ἄριστος [ἄνθρωπος] (rr. 26-28) nell’ambito contingente di una contaminazione scritturale fra *Ef* 4, 22-24 e *Col* 3, 9-10.

<sup>17</sup> Koder, *Introduction*, cit., p. 56.

<sup>18</sup> Ma varrà la pena in proposito richiamarsi ancora una volta a una riflessione di Koder: «il est curieux que Nicéas – serait-ce pour dissimuler son emprunt? – fasse allusion à Denys seul, non à Hiérothée, et ne cite aucun des passages qui lui ont suggéré le titre donné au Corpus des Hymnes. Mais il appelle Syméon (r. 275) καθηγεμῶν ἡμῶν, comme fait Denys pour Hiérothée [...]» (*ibid.*, n. 1). Se ne dedurrebbe che già Niceta equivocasse circa l’identificazione della figura di Ieroteo, supposto autore (commentatore?) di Ἑρωτικοὶ ὕμνοι.



## Docmi in epoca paleologa?

Nel 1957 Alexander Turyn identificava nel filologo di età paleologa Demetrio Triclinio l'artefice del meticoloso lavoro di revisione strofica e colometrica cui erano state sottoposte le sezioni "liriche" euripidee nel Laurenziano XXXII, 2 (L):<sup>1</sup> pochi anni dopo, nell'approfondire con squisita minuzia il metodo filologico del bizantino, G. Zuntz ne giudicava senz'altro l'esito finale «an equivalent of the Alexandrian edition», in virtù soprattutto della riscoperta delle strutture formali e responsive di quelle sezioni.<sup>2</sup> E tuttavia, rispetto alle ben più mature "edizioni" finali di Aristofane (Vat. gr. 1294 e Oxon. Holkham gr. 88), Eschilo (Neapol. II.F.31, autografo), Sofocle (Par. gr. 2711), Pindaro (Laur. Conv. soppr. 94) e della triade bizantina dello stesso Euripide (Angelico 14, parzialmente autografo), il testo e i margini di L apparivano al Turyn il mero terreno di sviluppo di quel metodo, non scevro da incertezze, grossolane incomprensioni e falsi percorsi.

In particolare colpiva lo studioso l'ingenua, talora desolante, povertà delle *adnotatiunculae* metriche che la mano del bizantino aveva tracciato, in momenti di poco successivi attorno al 1315, ai margini del testo euripideo, di cui andava ricostruendo la struttura formale. Ad esempio (e assai sorprendentemente per un filologo che avrebbe in seguito palesato un accurato studio del manuale metrico di Efestione) l'uso del termine χορταμβικά pareva marcare in L passi melici non specificamente composti in quel metro, sì da suscitare nello Zuntz «the impression that in the standard notes on the lyrical passages in L it simply means a 'choral passage', for it is applied to almost every metrical form and specified [...] by every conceivable metrical term».<sup>3</sup>

Contro tale «impression» ha poi mosso alcune significative obiezioni Ole L. Smith: pur riscontrando paralleli a questo «very broad use of the

<sup>1</sup> A. Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana 1957 (Illinois Studies in Language and Literature 43).

<sup>2</sup> G. Zuntz, *An Inquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Cambridge 1965, p. 28.

<sup>3</sup> Zuntz, *An Inquiry*, cit., p. 10 n.

term» anche nel primo Eschilo triclino (τ), per il quale era incline a una datazione «at an intermediate stage between T<sub>2</sub> and T<sub>3</sub>» (ossia le ultime due fasi del lavoro triclino in L distinte da Zuntz grazie al noto criterio degli inchiostri), lo Smith ammoniva che già la primissima fase T<sub>1</sub> evidenzia varie altre etichettature per i *cola* lirici.<sup>4</sup> In ogni caso l'uso di *χωρισματικά* da parte del primo Triclino rimane enigmatico, così come le sue fonti teoriche: l'incontro con Efestione, i trattatisti minori e la scolastica metrica a Pindaro del Marciano gr. 483 non era ancora avvenuto, o stava nel contempo realizzandosi. Si ricorderà infatti (l'osservazione si deve a Eduard Fraenkel<sup>5</sup>) che il primo approccio del bizantino col testo euripideo in L con evidenza risale alla fase nella sua scrittura "a spiriti arrotondati", che spicca nella prima porzione del suo Esiodo (Marciano gr. Z 464), sottoscritta nel 1316, mentre tutte le edizioni finali autografe sopra ricordate<sup>6</sup> esibiscono la scrittura "a spiriti squadrati" che nel medesimo Esiodo contraddistingue la sottoscrizione dell'ultima parte (1319). E tornando al Marciano gr. 483, che Triclino assai verisimilmente si fa confezionare e certamente usa come testo di formazione metricologica, le numerosissime annotazioni di suo pugno in esso evidenziano entrambi i tipi di spirito, fornendo un (approssimativo) percorso cronologico per questa *Bildung*, che si compie dunque, così come i progressi nell'Euripide autografo dell'Angelico 14, a cavallo del mutamento scrittorio.

Agli occhi dello Zuntz una seconda, grave lacuna di Triclino appariva il totale disconoscimento delle sezioni docmiache, ciò che l'avrebbe purtroppo indotto a intervenire assai infelicitemente su di esse: il lettore dell'*Inquiry* rammenta certo i numerosi passi isolati dallo Zuntz in cui ciò si

<sup>4</sup> O. L. Smith, *Studies in the Scholia on Aeschylus I: the Recension of Demetrius Triclinius*, Lugduni Batavorum 1975 («Mnemosyne» Suppl. 37), pp. 75 sgg.

<sup>5</sup> E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon* edited with a commentary, I, Oxford 1950, p. 3 n. 3. Il lavoro di riferimento al proposito è ora quello di Giovanna Derenzini, *Demetrio Triclino e il codice Marciano greco 464*, «Scrittura e Civiltà» 3, 1979, pp. 223-241: preziosa l'annotazione che Triclino tornò in momento successivo all'Esiodo Marciano, apponendovi i segni prosodici di sua ideazione, che aveva sperimentato (o stava sperimentando) nei testi drammatici. Tanto dovrebbe ammonire sulla difficoltà di pensare all'opera del bizantino come a una serie di *ekdoseis* in sé concluse e in successione temporale precisa.

<sup>6</sup> Con l'eccezione di un primo strato di lavoro nell'Euripide dell'Angelico 14, «a final copy of Triclinius composed of parts that came into being at different times» (Turyn, *Euripides*, cit., p. 34: la complessa analisi, che si snoda a partire da p. 29, perviene comunque a isolare la "forma seconda" dello spirito nelle porzioni a inchiostro marone «containing lyrical sections»).

determinerebbe, basteranno le ben sei istanze addotte nel duetto Elena-Menelao (*Hel.* 625 sgg.).<sup>7</sup> In questo caso tuttavia il ragionamento dello studioso non suona, almeno ai nostri orecchi, del rigore consueto: prendendo infatti le mosse dall'affermazione che il docmio «as an essential, constituent element of Greek lyric [...] was forgotten until Seidler rediscovered it», egli ne concludeva che Triclinio, attenendosi alla prassi efestionea, per cui quella sequenza viene menzionata «as a variety of antispast», si sarebbe astenuto dal nominarlo esplicitamente in L, facendo invece ampio uso «of that unreal makeshift, the antispast».

Si confondono qui, pericolosamente, due piani che si desidererebbero irrelati, quello del sapere metrico di epoca paleologa e quello della “realità ontologica” del docmio, versicolo certo a noi inafferrabile e di cui la pur benemerita sistemazione di Seidler, che vi ravvisa il mero sviluppo di una sequenza base - - - - impostasi solo con la melica della tragedia, non attinge la sostanza più dell'altra linea interpretativa, che in quella sequenza riconosce la seriore cristallizzazione di una serie ben più arcaica di *Kurzverse*.<sup>8</sup>

Ma, com'è ovvio, le interpretazioni moderne non hanno alcuna attinenza con Triclinio e l'interrogativo è, appunto, altro: quali esegesi del docmio poteva aver incontrato e adottato il bizantino nel corso della propria *Bildung* metrica, come base della sua più matura attività di filologo? La risposta parrebbe scontata: la formazione dell'«apprenti métricien» (per usare una felice espressione di J. Irigoin) si fonda, come è sin troppo noto, sulla rilettura ed estensiva applicazione del *Manuale* efestioneo, che si era fatto ricopiare nell'attuale Marc. gr. 483 assieme a un ricco materiale di scoliastica metrica pindarica,<sup>9</sup> e dunque quale altra nozione avrebbe egli potuto desumerne, se non la prassi di stampo metricologico che chiama “docmiaca” la mera pentemimere antispastica (καὶ ἔστιν ἐπίσημα ἐν αὐτῷ – *scil.* τῷ ἀντισπαστικῷ – τάδε· πενθημιμερὲς μὲν τὸ καλούμενον δογμακόν, οἷον· κλύειν μαίεται τὸν ἐγχώριον 32.5 sgg. C.)?

Con buona pace di Zuntz, tuttavia, non è questa l'unica interpretazione della sequenza che sia pervenuta a noi dalle fonti antiche: ancora Cherobosco infatti, nello scolio relativo al passo efestioneo appena citato (239.13 sgg. C.) ne contrappone l'analisi a quella dei “ritmici”:

ἰστέον γάρ, ὅτι τὸ δογμακόν σύγκειται ἐξ ἀντισπάστου καὶ συλλαβῆς, ὡς πρὸς τὸν μετρικὸν χαρακτῆρα. οἱ μέντοι ῥυθμικοὶ τὸ πᾶν μέτρον ὡς μίαν

<sup>7</sup> Zuntz, *An Inquiry*, cit., pp. 213 sgg.

<sup>8</sup> Una compiuta sintesi della *querelle* offre R. Pretagostini, *Il docmio nella lirica corale*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 31, 1979, pp. 101-117.

<sup>9</sup> N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London-Cambridge, Mass. 1986<sup>2</sup>, p. 253.

σζυγίαν λαμβάνοντες δογμακὸν ὀνομάζουσι διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν. οἱ προειρημένοι ῥυθμοί, ἴαμβος παίων ἐπίτριτος, ὀρθοὶ καλοῦνται· ἐν ἰσότητι γὰρ κεῖνται, καθὸ ἕκαστος τῶν ἀριθμῶν μονάδι πλεονεκτεῖται· ἢ γὰρ μονὰς ἐστὶ πρὸς δυάδα ἢ δυὰς πρὸς τριάδα ἢ τριάς πρὸς τετράδα· [τουτέστι μακρὸς χρόνος πρὸς βραχείας, ὡς ἐν τῷ δακτύλῳ τυχόν, μονὰς πρὸς δυάδα *del. Westphal*] ἐν δὲ τῷ δομίῳ [ἐπίτριτός ἐστι καὶ συλλαβή *del. Westphal*] εὐρίσκεται ἢ διαίρεσις τριάς πρὸς πεντάδας, οὐκέτι ὀρθή. οὗτος οὖν ὁ ῥυθμὸς οὐκ ἠδύνατο ὀρθὸς καλεῖσθαι, ἐπεὶ δυάδι πλεονεκτεῖται. ἐκλήθη οὖν δόχμιος, ἐν ᾧ τὸ τῆς ἀνισότητος μεῖζον ἢ κατὰ τὴν εὐθείαν κρίνεται. ἐνταῦθα οὖν δόχμιον ῥυθμὸν φησὶν ἴαμβον καὶ παιῶνα πρῶτον, τουτέστιν ἐκ βραχείας καὶ μακρᾶς καὶ μακρᾶς καὶ τριῶν βραχειῶν· τινὲς γὰρ οὕτω μετροῦσι.

Con ogni verisimiglianza questo passo non era ignoto a Triclinio, che lo poteva leggere nel medesimo manoscritto a f. 59<sup>v</sup> (dove infatti spicca un ση(μείωσαι) laterale e, nello stesso inchiostro nerastro, il rinforzo della prima *iota*). Come aveva inoltre notato Smith,<sup>10</sup> la curiosa scansione come antispasto “dattilocefalo” dei pentasillabi - - - - e - - - - - evidente nel primo Eschilo triclino τ ma abbandonata in quello “finale” (dove sequenze siffatte vengono ridotte all’attesa misura coriambica) potrebbe avere la medesima origine («I think that there can be no doubt as to the connection between the view propounded by Cheroboscus and what we find in the early Triclinian commentary»): il riferimento è a 238.11 sgg. C. (passo, si noti, immediatamente precedente quello da noi citato: nel Marc. 483 fine 59<sup>e</sup> - inizio 59<sup>v</sup>), che a chiosa della definizione efestionea 31.16 sg. C. sulla capacità del primo piede dell’anapesto di risolversi εἰς τὰ τέσσαρα τοῦ δυσυλλάβου σχήματα, aggiunge ἔστι δ’ ὅτε αὐτὸς ὁ πρῶτος ποὺς σπονδεῖος ὧν δυνάμει λύεται εἰς δάκτυλον, τῆς δευτέρας συλλαβῆς τοῦ σπονδείου διαλυομένης εἰς δύο βραχείας.

Si aggiunga che se lo stadio finale della filologia triclinoiana è preceduto, come ampiamente si riconosce, anche dall’approccio col testo di Aristofane e quindi con parte del materiale scoliastico e colometrico di Eliodoro che lo correda, anche qui egli si sarà imbattuto negli esiti della medesima, quasi affatto obliterata interpretazione *rhythmicorum more*, che ancora vi spicca, pur nello stato disastroso in cui è pervenuto a noi il testo eliodoro: a titolo d’esempio, si vedano gli scolii eliodori a *Ach.* 358a (58.1 sgg. Wilson), 490 (70.2 sgg.), 566a (78.13 sgg.), 1219a (148.22), *equ.* 303a (76.19 sgg. Wilson), *nub.* 1164 (215.9 sg. Koster), 1206a (221.6 sgg.).

Il raccordo tra la colometria esibita dai manoscritti di Aristofane e la sua descrizione da parte di Eliodoro è, purtroppo, disperato: colpisce tuttavia la congruenza della definizione di “sizigia” docmiaca col posteriore Cherobosco (come ha infatti precisato D. Holwerda a proposito dello scolio eliodoro a

<sup>10</sup> Smith, *Studies*, cit., p. 73.

*Ach.* 284-302, correggendo la scansione di J. W. White,<sup>11</sup> tale termine si applica anche in questo caso al docmio singolo). Un'isolata istanza di "docmio" come "metro" è poi negli *Scolii metrici a Pindaro a Pyth. 10 s. 8* (20.22 Tessier) τὸ ἡ δίμετρον δοχμιακὸν (δοχμιακὸν *coni.* Böckh) ἀκατάληκτον, ma ovviamente Triclinio non poteva conoscerla, perché il suo antigrafo degli scolii metrici appartiene alla recensione detta "Vaticana decurtata" e si arresta alla *Pitica 1*. Si noti comunque che il bizantino, analizzando *suo Marte* la medesima sequenza negli autoschediastici scolii alle *Pitiche 2-12*, vi isola un ἀντισπαστικὸν τρίμετρον βραχυκατάληκτον ἐξ ἀντισπόστου, τροχαϊκῆς συζυγίας καὶ δύο συλλαβῶν (175.21-23 Irigoín): come si vedrà immediatamente, questa analisi tricliniana contiene un elemento molto importante per la nostra problematica.

In almeno un caso, piuttosto noto, l'influenza di Eliodoro (per meglio dire, delle fonti in lui riflesse e non efestionee) è comunque evidente nel primo Triclinio: alludo alla marchiana, ma inevitabile incompienza dei termini εἴσθεσις ed ἔκθεσις, che descrivono la rientranza marginale nella colonna di scrittura in relazione alla sezione soggetta a colometria lirica e il suo riemergere ai confini usuali nella sezione recitata (una prassi editoriale che si suole ricondurre all'eccdotica ellenistica ma che certo non si perpetua sino agli esemplari manoscritti di epoca paleologa): i due termini infatti hanno una breve fortuna nei primi scolii metrici ad Eschilo, dove impropriamente designano "esordio" e "termine" di un passaggio (segnatamente lirico), e ritorneranno negli scolii "finali" quasi esclusivamente a segnalare "esordio" e "termine" del dramma commentato.

In una nutrita e importante recensione dell'opera di Zuntz, Nigel Wilson si soffermava sulla cronologia della attività editoriale di Triclinio, un aspetto su cui certo l'opera recensita, grazie alle cospicue nuove informazioni addotte, aveva avuto il merito di rinnovare l'interesse:<sup>12</sup> Wilson osservava che, se il criterio sin allora invalso delle citazioni interne (Aubretton, Turyn) doveva valutarsi «slightly precarious», ben altra portata poteva avere a quel fine l'approfondimento dell'apprendistato metrico tricliniano colto nel suo sviluppo terminologico. In particolare egli si chiedeva «whether the point made above about knowledge of dochmiacs could be used to place the Aristophanes edition fairly late in the series; though Triclinius fails to recognise this metre at *Ach.* 358 he uses the term at *Av.* 936». <sup>13</sup> Zuntz stesso, del resto, aveva riscontrato la presenza del termine, sia pure apposto a *cola* antispastici, nell'Eschilo "finale" a *Sept.* 778 e *Prom.* 583 (qui egli riprendeva, in realtà, un'osservazione di H. Weir

<sup>11</sup> D. Holwerda, *De Heliodori commentario metrico in Aristophanem, II*, «Mnemosyne» S. IV 20, 1967, p. 250.

<sup>12</sup> N. G. Wilson, «Gnomon» 38, 1966, pp. 334-342: 336 (la nota in corpo min.).

<sup>13</sup> Cf. Σ metr. Tricl. 941a β', 147 Holwerda: ma per la discussione del passo si rimanda all'Appendice.

Smyth: «Triclinius scanned all measures except the dactylic by tetrasyllabic divisions and therefore did not recognize the dochmiac. It is noteworthy, however, that he mentions that rhythm by name on two occasions [...] In both cases he adds “ὁ καλεῖται δογμαϊκόν»».<sup>14</sup>

Prima di tentare una (certo provvisoria) risposta al quesito, sarà il caso di aggiornare i dati addotti da Weir Smyth e riutilizzati ancora un cinquantennio più tardi da Zuntz e poi da Smith: in questo senso l'osservazione di Wilson aveva innanzitutto il merito di addurre nuovo materiale, proveniente essenzialmente dall'*ekdosis* tricliniana di Aristofane, di cui egli aveva da poco rinvenuto un più completo modello ms. nel già citato Holkham gr. 88.<sup>15</sup> Ecco quindi di seguito le ricorrenze del termine δογμαϊκόν nel Triclinio “finale”.<sup>16</sup>

“Docmio” (= monometro ipercataletto  
*idest* pentemimere antispastico) negli scolii tricliniani

in Aesch. *Sept.* 778-784d (336.9 sgg. Smith) τὸ α΄ ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἀντισπάστου καὶ συλλαβῆς, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν πενθημιμέρες· τὸ μέντοι κῶλον τῆς ἀντιστροφῆς ἐπίτριτον ἔχει τρίτον ἀντὶ τοῦ ἀντισπάστου

in Aesch. *P.V.* 561 (45.21 sg. Weir Smyth) τὸ κη΄ ἀντισπαστικὸν πενθημιμέρες, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν

in Aristoph. *Av.* 941a (147.28 sgg. Holwerda) νομάδεσιν γὰρ ἐν Σκύθαις· ἡ ε΄ περίοδος κῶλων ἀντισπαστικῶν πέντε. ὦν τὸ πρῶτον δίμετρον καταληκτικὸν τοῦ πρώτου ποδὸς πεντασυλλάβου. τὸ β΄ πενθημιμέρες, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν.

in Pind. *Ol.* XIV (420.13 sgg. Abel) τὸ ζ΄, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀσυνάρτητὸν ἐστὶν ἐκ παιωνικοῦ Κρητικοῦ διμέτρου ἀκαταλήκτου καὶ ἀντισπαστικοῦ διμέτρου βραχυκαταλήκτου, ἢ κατὰ συνίζησιν τῆς τελευταίας πενθημιμεροῦς, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν, τὸ ἀντισπαστικὸν δηλονότι. εἰ δὲ βούλει, ἀντισπαστικὸν ἔστω τρίμετρον ἀκατάληκτον ἐξ ἐπιτρίτου δευτέρου, διτάμβου καὶ παίωνος α΄ διὰ τὴν ἀδιάφορον

in Soph. *Ai.* 596 τὸ ε΄ ἀντισπαστικὸν δογμαϊκόν πενθημιμέρες

in Soph. *Ai.* 621 τὸ ζ΄ ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον δογμαϊκόν· εἰ δὲ βούλει, τροχαϊκόν πενθημιμέρες

in Soph. *Ai.* 879 τὸ ε΄ ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν

<sup>14</sup> H. Weir Smyth, *The Commentary on Aeschylus' Prometheus in the Codex Neapolitanus*, «Harvard Studies in Classical Philology» 32, 1921, pp. 1-98: 84.

<sup>15</sup> N. G. Wilson, *The Triclinian Edition of Aristophanes*, «The Classical Quarterly» N.S. 12, 1962, pp. 32-47.

<sup>16</sup> Per la scoliastica metrica a Sofocle il testo è quello dell'edizione che chi scrive sta allestendo per la collana «Hellenica».

in Soph. *Ai.* 900 τὸ δ' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον δογμαϊκὸν ἐξ ἐπιτρίτου δ'

in Soph. *El.* 504 τὸ ζ' δακτυλικὸν πενθημιμερές ἐκ σπονδείων· εἰ δὲ βούλει, ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἐπιτρίτου γ' καὶ συλλαβῆς, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν

in Soph. *El.* 1384 τὸ ε' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον δογμαϊκόν

in Soph. *El.* 1413 τὸ β' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον δογμαϊκόν ἐκ διάμβου· εἰ δὲ βούλει, ἰαμβικὸν πενθημιμερές

in Soph. *Ant.* 100 τὸ ε' ἀντισπαστικὸν δογμαϊκὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἐπιτρίτου δ' καὶ συλλαβῆς

in Soph. *Ant.* 839 τὸ ιγ' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον, ὃ καλεῖται δογμαϊκόν.

Se la raccolta dei dati qui offerta è precisa, in quattro edizioni “finali” drammatiche o liriche del bizantino la sua scoliastica metrica fa uso di δογμαϊκόν e sempre, com'era già stato ampiamente rilevato, solo come “etichettatura” della più breve sequenza antispastica indipendente. Almeno singolari tuttavia la distribuzione del termine (una ricorrenza in Aristofane e Pindaro, due in Eschilo e ben nove in Sofocle) e l'eccezione rappresentata dall'*ekdosis* euripidea, dove esso viene costantemente taciuto in sequenze omologhe:

in Eur. *Or.* 140-165 (10. 13 Dindorf) τὸ ε' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον

in Eur. *Or.* 1311-1360 (20. 26 Dindorf) τὸ β' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον καθαρὸν

in Eur. *Or.* 1361-1368 (21. 4-5 Dindorf) τὸ ε' τροχαϊκὸν πενθημιμερές· εἰ δὲ βούλει, ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἐπιτρίτου δ' καὶ συλλαβῆς

in Eur. *Or.* 1545-1549 (27. 23-25 Dindorf) τὸ ζ' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον ἐξ ἀντιπάστου καὶ συλλαβῆς

in Eur. *Hec.* 905-922 (213. 3 Dindorf) τὸ ε' ἀντισπαστικὸν μονόμετρον ὑπερκατάληκτον.

È onviamente indubbio che quest'ultimo lavoro editoriale non possa neppure presupporci, così come gli altri quattro, senza il sostegno dello studio efestioneo (l'*auctoritas* è del resto citata a piene mani nel commento), e dunque l'omissione si dovrà ritenere, sino a contraria evidenza, affatto casuale.

È il momento di tentare qualche conclusione. Il “giovane Triclinio” non apponeva (per mancata, o immatura assimilazione della trattatistica efestionea) la etichettatura δογμαϊκόν a sequenze costituite da un “monometro ipercataletto” o “pentemimere” antispastico, laddove il filologo maturo vi indulge quasi di norma: basta ciò ad accusarlo, con Zuntz, di aver frainteso la natura del docmio in sé, guastando irrimediabilmente, a

furia di inutili congetture, sezioni meliche di cui non intendeva la ragione metrica precisa?

Noi crederemmo che la risposta debba essere negativa. Tanto aveva già inteso, più di settant'anni fa (in un contributo sfuggito a Zuntz e ai suoi recensori) W. J. W. Koster, analizzando lo scolio metrico a *Plut.* 627: «*explicatio dimetrorum dochmiacorum ex hephaestionea ducta est, cui singuli dochmii nomine addito ex singulis metris antispasticis adiecta una syllaba constant. Ergo si computamus, dimetra dochmiaca duos antispastos et duas syllabas continent sive trimetrum brachycatalectum efficiunt [...] hac in re novavit Triclinius, quod totum versum ex duobus dochmiis constantem uno tenore scandere conatus est*».<sup>17</sup> Il che equivale ad affermare: nel ricostruire la responsione nei testi drammatici che andava analizzando, Triclinio etichettava come docmiache, in armonia col loro contesto, quelle sequenze antispastiche pentasillabe (o esasillabe nel raro caso di soluzione di uno dei due *longa* del metro generatore) che la sua scansione colometrica gli faceva incontrare o produrre come a sé stanti, mentre nel caso di *cola* composti da doppio docmio egli ravvisava altresì l'antispasto d'esordio, ma riconduceva l'intero alla misura del trimetro brachicataletto. Non si può naturalmente escludere che sequenze (en)decasillabe di questo tenore siano state corrotte dal bizantino, ma ciò si dovrà con ogni verisimiglianza a ragioni diverse dall'incomprensione del loro principio genetico (comunque, *lato sensu*, antispastico), prima fra tutte il desiderio di ricostruire una responsione precisa tra porzioni meliche in relazione antistrofica.

Andrea Tessier

<sup>17</sup> W. J. W. Koster, *Scholia in Aristophanis Plutum et Nubes vetera, Thomae Magistri, Demetrii Triclinii nec non anonyma recentiora partim inedita*, Lugduni Batavorum 1927, p. 27 (nostro spaziato).



Appendice: Aristoph. *Ach.* 358-361, Eliodoro e Triclinio

| Heliod.   | Ald. (Tricl.)  |
|---|--|
| τί οὖν οὐ λέγεις ἐπίζηνον ἐ-<br>ξενεγκῶν θύραζ' ὅ τι ποτ' ᾧ σχέτλιε<br>τὸ μέγα τοῦτ' ἔχεις<br>πάνυ γὰρ ἐμέ γε πόθος<br>ὅ τι φρονεῖς ἔχει  | τί οὖν οὐ λέγεις τοῦπίζηνον<br>ἐξενεγκῶν θύραζ'<br>ὅ τι ποτ' ᾧ σχέτλιε<br>τὸ μέγα τοῦτ' ἔχεις<br>πόθος γὰρ πάνυ με<br>ὅ τι φρονεῖς ἔχει  |
| διπλὴ καὶ εἴσθεσις εἰς περίοδον τοῦ χο-<br>ροῦ (Thiemann: χορικοῦ) πεντάκωλον<br>δοχμίαν, ᾧν (ὄντων Thiemann) διπλῶν<br>μὲν τῶν δύο πρώτων, ἀπλῶν δὲ τῶν τριῶν<br>τῶν λοιπῶν (Thiemann: τὸ λοιπόν) (cf.<br>58, 1 sgg. Wilson) | εἴσθεσις χοροῦ προωδικὴ στροφῆς λόγον<br>ἔχουσα. ἔχει γὰρ καὶ ἀντίστροφον τὴν<br>“τί ταῦτα στρέφεις”, καὶ ἔστιν ἐκ κῶλων<br>παιωνικῶν σ' ἐπιμεμιγμένων κρητικοῖς<br>καὶ βακχείοις, ᾧν τὸ α' τρίμετρον κατα-<br>ληκτικὸν ἐκ βακχείων, τὸ β' δίμετρον ἀ-<br>κατάληκτον ἐκ κρητικῶν, τὸ γ' δίμετρον<br>καταληκτικὸν ἤτοι ἐφθήμερες, τὸ δ' ἡ-<br>μιόλιον ἤτοι δίμετρον βραχυκατάληκ-<br>τον, τὸ ε' δίμετρον καταληκτικὸν ἐκ<br>βακχείων (-ου Ald.) τὸ σ' ἡμιόλιον ὁμοι-<br>ον τῷ δ'. (58, 5 sgg. Wilson) |
| α' ~~~~~ ~~~~~<br>β' ~~~~~ ~~~~~<br>γ' ~~~~~ ~~~~~<br>δ' ~~~~~ ~~~~~<br>ε' ~~~~~ ~~~~~  | α' ~~~ ~~~ ~~~<br>β' ~~~ ~~~ ~~~<br>γ' ~~~~~ ~~~~~<br>δ' ~~~~~ ~~~~~<br>ε' ~~~ ~~~ ~~~   |

La breve porzione melica, in cui Eliodoro ravvisa una περίοδος πεντάκωλον δοχμίαν composta da due doppi docmi e tre singoli (358a 58.1 sgg. Wilson), viene invece suddivisa da Triclinio in sei cola peonici misti a bacchei e cretici (358c 58.5 sgg. Wilson): differente colometria della sua fonte o sua propria innovazione? Wilson osserva che qui il bizantino (forse tentato dalla contestualizzazione colla coppia strofica precedente vv. 284 sgg. ~ 335 sgg., evidentemente cretico-troica) non ravvisa la palese intelaiatura docmiaca, diversamente da *Av.* 941 sgg., sezione melica anch'essa preceduta (v. 936) da un contesto peonico ἐπιμεμιγμένον: si può precisare che proprio la colometria adottata (o recepita) cela nelle prime due sequenze il carattere antispastico, e non sarà naturalmente il caso di pensare a un progresso nelle conoscenze metriche durante «the terminal definitive Triclinian edition» (Turyñ).



## Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli\*

In margine a un commento – di carattere essenzialmente divulgativo – alle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli,<sup>1</sup> è parso utile presentare qui alcune osservazioni che possono risultare di qualche interesse anche per gli specialisti.<sup>2</sup> I luoghi raccolti e discussi sono stati scelti in maniera tale da rappresentare, per quanto possibile, le varie tipologie di problemi che si presentano (più o meno evidenti) agli occhi di chiunque legga il poema nonniano direttamente nell'originale, avvalendosi degli strumenti attualmente disponibili.<sup>3</sup> Benché, per quantità, le questioni propriamente “filologiche”

\* Chuvin = P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991; Gigli Piccardi = D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985; Keydell = Nonni Panopolitani *Dionysiaca* recognovit Rudolphus Keydell, I-II, Berolini 1959; LIMC = AA. VV., *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich-München 1981-; Simon = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XIV, Chants XXXVIII-XL. Texte établi et traduit par B. Simon, Paris 1999; Vian 1990 = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome IX. Chants XXV-XXIX. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1990; Vian 1995 = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome V. Chants XI-XIII. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1995; Vian 1997 = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome X. Chants XXX-XXXII. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1997.

<sup>1</sup> D. Del Corno, M. Maletta, F. Tissoni, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*: sono finora apparsi i primi due volumi contenenti i canti 1-12 (I: Milano 1997) e i canti 13-24 (II: Milano 1999). Attualmente è in preparazione il III volume (canti 25-36).

<sup>2</sup> Ho potuto sperimentare l'utilità di una simile impostazione nel contributo di D. Accorinti, *Note critiche ed esegetiche al canto 41 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli*, «Byzantinische Zeitschrift» 90, 1997, pp. 349-366. Spero che il contenuto di questo mio studio sia altrettanto utile.

<sup>3</sup> La monumentale impresa di traduzione e commento delle *Dionisiache* avviata da F. Vian nel 1976 copre ora i canti 1-32 e 37-40. Per i canti rimasti scoperti, bisogna ricorrere ancora all'edizione di Keydell: per i canti 44-46 segnalo il mio commento (Nonno di Panopoli, *I canti di Penteo. Dionisiache 44-46. Commento*, Firenze 1998) su cui vd. la recensione di F. Vian in «Revue de philologie» 72.2, 1998, pp. 282-284. A quanto mi risulta, è in preparazione per la BUR una traduzione commentata di tutte le *Dionisiache* a cura di D. Gigli (1-12), F. Gonnelli (13-24), G. Agosti (25-39), D. Accorinti (40-48).

costituiscano la preoccupazione principale di ogni commentatore – com'è naturale in un testo solo parzialmente esplorato –, si è voluto dare spazio, fra queste postille, anche a problemi esegetici di varia natura: nella convinzione che la retta intelligenza dei singoli punti del testo passi in primo luogo per un'analisi consapevole della caratura letteraria del poema, colta attraverso alcuni aspetti (finora poco studiati), che si manifestano in primo luogo laddove il testo è perfettamente sano. Nelle note critiche sono affrontati problemi legati agli spostamenti di versi, spesso ingiustificati, decisi dagli editori (IV e VI) e sono discussi alcuni luoghi difficili: in due casi, vengono portati nuovi elementi a sostegno di congetture già accolte (II) o respinte ingiustamente (XII); in un caso si difende il testo tradito contro una congettura (IX) e, in un altro, si tenta di porre rimedio a una corruzione certa (XI). Le note esegetiche sono invece dedicate a mettere in luce alcuni aspetti caratteristici del poema nonniano: l'allusività, che non di rado sfocia nell'aperta parodia del modello (V, VII, XIII, XIV); l'erudizione, che talvolta consente di trovare una spiegazione ad apparenti bizzarrie (I, VIII) e talvolta permette invece di osservare in iscorcio affascinanti leggende di cui poco o nulla ci è noto (III). Un esempio isolato (X) è infine rivolto ad apprezzare il tentativo di rivitalizzare metafore ormai fruste attraverso l'allegoresi mitica.

I 28.184-186

οὐχ ἓνα Σαλμωνῆα (νόθῳ δ' ἤλεγξε κεραυνῶ),  
 οὐχ ἓνα μούνον ἔπεφνε θεημάχον· οὐ μία μούνη  
 Εὐάδνη στενάχιζε μαραινομένου Καπανῆος.

I tre versi risultano inseriti in una sezione abbastanza estesa (28.172-273) che descrive le prodezze belliche dei Ciclopi, alleati di Dioniso, nella guerra contro Deriade. In particolare, dal v. 172 al v. 186, Nonno si sofferma a narrare l'*aristia* di Argilipo: il quale, maneggiando una folgore artefatta – copia di quell'unica e vera ch'è appannaggio esclusivo di Zeus – semina il panico e la morte tra gli Indiani. In maniera apparentemente strana, Argilipo – che, come detto, brandisce solo una copia terrena del fulmine celeste – viene implicitamente accostato a Zeus, mentre i suoi nemici vengono esplicitamente parificati a due eroi che, per la loro empietà, furono folgorati dallo stesso Zeus, Salmoneo e Capaneo: Salmoneo, in particolare, era stato ucciso da Zeus proprio perché aveva osato fabbricarsi una falsa folgore.<sup>4</sup> Su questi versi – gravemente fraintesi – pesa ancora il giudizio di

<sup>4</sup> A proposito di Salmoneo, vd., ad esempio, Apollod. *Bibl.* 1.9.7 Σαλμωνεύς δὲ τὸ μὲν πρῶτον περὶ Θεσσαλίαν κατόκει, παραγενόμενος δὲ αὐτὸς εἰς Ἴλιν ἐκεῖ πόλιν ἔκτισεν. ὑβριστὴς δὲ ὢν καὶ τῷ Διὶ ἐξισοῦσθαι θέλων διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐκο-

Rose che ebbe a definirli «grotesquely inappropriate» per il fatto che è piuttosto il Ciclope Argilipo, lui sì armato di una folgore fittizia, ad assomigliare a Salmoneo, non l'anonimo indiano cui Nonno lo paragona.<sup>5</sup> Secondo Daria Gigli – seguita da Vian – la spiegazione di questa indubbia stranezza va ricercata nel tono paradossale dell'episodio.<sup>6</sup> Per quanto mi riguarda, ritengo invece che questo breve paragone abbia una precisa ragione d'essere in riferimento alle caratteristiche degli Indiani, così come sono descritti nelle *Dionisiache*, per due motivi. Anzitutto, a prescindere dall'interpretazione del v. 184,<sup>7</sup> è l'impenitente desiderio di sfidare Zeus che accomuna gli Indiani sia a Salmoneo che a Capaneo: non è un caso che Deriade abbia da poco pronunciato un discorso in cui afferma di voler imprigionare i Ciclopi affinché gli formino un altro fulmine, copia di quello di Zeus, per suscitare l'ira.<sup>8</sup> In secondo luogo, il riferimento a Evadne non è gratuito, ma ha la funzione di aggiungere un dettaglio etnografico importante: Evadne, gettatasi sulla pira ardente del marito, si comporta come le donne indiane.<sup>9</sup> Il paragone tra gli Indiani e lo strano

λάσθη: ἔλεγε γὰρ ἑαυτὸν εἶναι Δία, καὶ τὰς ἐκείνου θυσίας ἀφελόμενος ἑαυτῷ προσέτασσε θύειν, καὶ βύρσας μὲν ἐξηραμμένους ἐξ ἄρματος μετὰ λεβήτων χαλκῶν σύρων ἔλεγε βροντᾶν, βάλλων δὲ εἰς οὐρανὸν αἰθομένας λαμπάδας ἔλεγεν ἀστράπτειν. Ζεὺς δὲ αὐτὸν κεραυνώσας τὴν κτισθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ πόλιν καὶ τοὺς οἰκήτορας ἠφάνισε πάντας. Capaneo invece venne fulminato da Zeus allorché tentava di salire sulle mura di Tebe arrampicandosi su una scala, dopo aver affermato che neppure la divina folgore poteva fermarlo (vd. ad esempio, Aesch. *Sept.* 423 sgg.); Evadne (28.186) per il dolore si gettò sulla pira del marito (vd. Apollod. *Bibl.* 3.7.1).

<sup>5</sup> Cfr. W. H. D. Rouse, H. J. Rose, L. R. Lind, *Nonnos Dionysiaca*, II, London 1940, p. 358 n. a: «The mention of Salmoneus here is grotesquely inappropriate. He was the king of Elis and pretended to be Zeus, imitating the thunder and lightning with a bronze implement of some kind and torches. Zeus therefore killed him with real lightning. The Indians are not mimicking anything, they are being killed with Cyclops's imitation lightning!».

<sup>6</sup> Gigli Piccardi, p. 142: «La citazione di Salmoneo al v. 184 ha del paradossale; i Ciclopi che combattono con falsi fulmini, uccidono gli Indiani che vengono paragonati a Salmoneo, il quale fu ucciso da Zeus con una saetta, proprio perché voleva imitare in vari modi l'arma del dio Cronio: si tratta dunque di un 'exemplum' che rappresenta una situazione capovolta»; cfr. Vian 1990, pp. 323-324.

<sup>7</sup> Vian 1990, pp. 186 e 323 propone di tornare al trådito δ' ἤλεγξε ritenendo «trop hardie» la congettura πρήνιξε di Keydell. Si tratterebbe, a giudizio di Vian, di una «parentesi umoristica»; Argilipo, grazie alla sua folgore terrena, ha la meglio su Salmoneo: lui trionfa e l'altro muore. Il problema metrico posto da R. Keydell (*Zu Nonnos*, «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher» 9, 1932, pp. 39-44: 42) riguardante l'inammissibilità di un δέ in quinta sede rimane però senza risposta.

<sup>8</sup> Vd. *Dion.* 27.89-101.

<sup>9</sup> Eur. *Suppl.* 980-1071; Q.S. 10.479-482 nonché 'Hyg.' *Myth.* 243. Per il riferimento

terzetto formato da Capaneo Evadne e Salmoneo non è poi così curioso e risulta spiegabile in relazione ad alcuni dati interni alle *Dionisiache*.

II 28.277

Δαμνεὺς μὲν πολέμιζεν ἀνάρσια φύλα δαμάζων

La congettura δαμάζων proposta a suo tempo da Koechly al posto del trädito διώκων (accolta da tutti gli editori)<sup>10</sup> si impone poiché permette di ricostruire il gioco etimologico con il nome del coribante Damneo che altrimenti andrebbe perduto. La congettura potrebbe trovare un sostegno in un passo di Clemente Alessandrino (*Strom.* 5.8.45) Ἄνδροκύδης γοῦν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γράμματα ἐν πολλοῖς δὴ πολυθρύλητα ὄντα συμβόλων ἔχειν φησὶ τάξιν, σημαίνειν δὲ Ἄσκιον μὲν τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν τοῦτο σκιάν· φῶς δὲ Κατάσκιον, ἐπεὶ καταυγάζει τὴν σκιάν· Λίξ τέ ἐστὶν ἡ γῆ κατὰ ἀρχαίαν ἐπωνυμίαν καὶ Τετράξ ὁ ἐνιαυτὸς διὰ τὰς ὥρας, Δαμναμενεὺς δὲ ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων, τὰ Αἴσια τε ἡ ἀληθῆς φωνή. Clemente, impegnato a fornire l'esatta esegesi delle misteriose "Lettere efesie", ripropone un identico gioco etimologico con il nome Damnameneo, uno dei Dattili ideei. L'analogia è resa ancor più evidente dal fatto che, nelle *Dionisiache*, Damneo non è altro che "un doppione" di Damnameneo.<sup>11</sup>

III 30.66-75

«ὦ πάτερ, ἐργοπόνοιο πυρίπνοε κοίρανε τέχνης,  
δός μοι ὀφειλομένην προτέρην χάριν, ὅπποτε μούνη  
Σικελίην τρικάρηνον ἀλωιάς ἤρπασε Δηῶ,  
δῶρα καλυπτομένης ὀπήρια Περσεφονείης,  
ἐσπερίουσ δ' ἀνέκοψε τεοῦς φυσήτορας ἀσκούσ  
καὶ πλατὺν ἐσχαρεῶνα καὶ ἄρπαγα σεῖο πυράγρη·  
ἀλλά μιν ἐπτοίησα προασπίζων γενετῆρος,  
ἄκμονος ὑμετέροιο βοηθόος· ἐξ ἐμέθεν δέ  
σῶ Σικελῶ σπινθῆρι μέλας θερμαίνεται ἀήρ.  
ρῦέο μοι σέο παῖδα τὸν ἄγριος οὔτασε Μορρεύς».

Il cabiro Eurimedonte, incalzato da Morreo, è in pericolo di morte: di-

a questa usanza indiana – topica nell'antichità in genere – si veda lo studio di W. Heckel-J. C. Yardley, *Roman Writers and the Indian Practice of Suttee*, «Philologus» 125, 1981, pp. 305-311. Fra gli autori greci che la menzionano, si segnala Diod. 19.34.3.

<sup>10</sup> Una proposta alternativa è tuttavia suggerita da Vian 1990, pp. 161 n. 2 e 190.

<sup>11</sup> Cfr. Vian 1995, p. 222: «La *Phoronide* [...] mentionnait trois Dactyles de l'Ida (phrygien) Kelmis, Damnaméneus et Acmon. Les deux premiers sont devenus des Telchines (14, 29), tandis que Damneus (qui n'est qu'un doublet de Damnaméneus) et Acmon son comptés parmi les Corybantes [...]».

sperato, supplica il padre Efesto di venire subito in suo aiuto. Anziché puntare su toni patetici, Eurimedonte preferisce ricordare a suo padre la volta in cui era generosamente intervenuto ad aiutarlo. In questa maniera, nei toni allusivi e sintetici che gli sono congeniali, Nonno riferisce in iscorcio un'oscura vicenda in cui Efesto – a quanto pare – venne a contesa con Demetra per il possesso della Sicilia.<sup>12</sup> Per tentare di fare chiarezza, valutando una per una le numerose difficoltà di questo luogo, è opportuno ripartire dallo scolio a Teocrito 1.65-66a (= Simonide fr. 522 Page), in cui a proposito del vulcano Etna, menzionato da Teocrito, lo scoliaste cita Simonide: il quale, in un'opera imprecisata, avrebbe affermato che la ninfa Etna fosse stata arbitro della contesa tra Demetra e Efesto per il possesso della regione.<sup>13</sup> Ricorrendo probabilmente a tradizioni locali per noi perdute, Nonno immagina che durante questa contesa, mentre Demetra stava per riuscire vittoriosa, fosse intervenuto Eurimedonte, e il suo aiuto fosse stato di qualche importanza per l'esito finale della vicenda. Benché non sia attestata da alcuna fonte letteraria, l'altrimenti problematica presenza dei Cabiri in Sicilia è assicurata da alcuni reperti archeologici – in particolare monete – che mostrano come i Cabiri fossero ben noti nella zona di Gela.<sup>14</sup> In questo contesto, sfugge il preciso riferimento all'allusione che si cela dietro il v. 69 δῶρα καλυπτομένης ὀπτήρια Περσεφονείης che può essere interpretato in tre modi: «dono di fidanzamento a Persefone ancora velata»;<sup>15</sup> oppure «dono di benvenuto a Persefone che <Demetra> vi aveva nascosto»;<sup>16</sup> oppure, ancora, «dono augurale a Persefone che vi si celava». Nel primo caso, ὀπτήρια indicherebbe il dono che la fidanzata riceve nel corso della cerimonia degli ἀνακαλυπτήρια, quando la ragazza si toglieva il velo davanti al futuro marito. Benché sia attestato che Zeus abbia donato a Persefone la Sicilia proprio come ἀνακαλυπτήριον per le nozze tra lei e Ade, contro questa interpretazione si leva un ostacolo insormontabile: se Zeus ha donato a Persefone la Sicilia, perché Demetra avrebbe dovuto lottare per averla?<sup>17</sup> La seconda solu-

<sup>12</sup> Su questo rarissimo mito locale siculo, cfr. Chuvin, pp. 70-71; Vian 1997, pp. 116-117.

<sup>13</sup> Questo il testo dello scoliaste: ἡ δὲ Αἴτην Σικελίας ὄρος ἀπὸ Αἴτης τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς, ὡς φησὶν Ἄλκιμος ἐν τῷ περὶ Σικελίας (fr. 2 FGH IV 296). Σιμωνίδης δὲ Αἴτην φησὶ κρίναι Ἥφαιστον καὶ Δήμητραν περὶ τῆς χώρας ἐρίσαντας.

<sup>14</sup> Per ulteriori precisazioni, vd. Vian 1997, p. 117.

<sup>15</sup> Tale interpretazione è presupposta da Chuvin, p. 71: «[...] Zeus avait donné l'île à la déesse, en cadeau pour les noces de Perséphone – cadeau rituel pour le dévoilement de la mariée».

<sup>16</sup> Vian 1997, p. 26, traduce: «cadeau de bienvenue à Perséphone qu'elle y cachait».

<sup>17</sup> L'obiezione è già in Vian 1997, p. 116.

zione appare migliore: secondo la versione del racconto data da Nonno nelle *Dionisiache* (6.123 sgg.) Demetra, recatasi in Sicilia, nascose Persefone in una grotta: la Sicilia sarebbe dunque un dono di benvenuto della madre per la figlia. In questo caso, tutto sembra tornare, a patto di ammettere che qui ὀπτήρια assuma un significato diverso da quello etimologico – che, lo ricordiamo, è comunque richiamato da καλυπτομένης: doni «visibili» per qualcuno «che si cela». <sup>18</sup> La terza interpretazione prevede invece che i doni per Persefone, nascosta in Sicilia, siano «augurali». A sostegno, è possibile citare un luogo di Callimaco (*Dian.* 72-74): κούρα, σὺ δὲ προτέρω περ, ἔτι τριέτηρος ἐοῦσα, / εὖτ' ἔμολεν Λητώ σε μετ' ἀγκαλίδεσσι φέρουσα, / Ἥφαιστου καλέοντος ὅπως ὀπτήρια δοίη κτλ. Poiché gli scolî a questo passo di Callimaco sono muti, non resta che osservare le analogie e le differenze: nell'inno callimacheo Efesto invita Latona e Artemide (madre e figlia) in Sicilia, precisamente nell'isola di Lipari, per dare gli ὀπτήρια alla bambina, che ha già compiuto tre anni; nelle *Dionisiache* Efesto contende a Demetra la Sicilia che la dea voleva dare come ὀπτήρια alla figlia Persefone. Data la grande familiarità di Nonno con l'opera di Callimaco, escluderei che queste analogie siano casuali: in entrambi i testi sono menzionati Efesto, la Sicilia, gli ὀπτήρια e si trovano ad essere coinvolte una madre e una figlia. Tali analogie, nondimeno, rimangono enigmatiche e, purtroppo, non appaiono da sole decisive per chiarire tutti gli aspetti del problema.

IV 30.285-286

- 278 Αἰακὸς ἀπτοίητος ὁμοίος οὐ πέλε Βάκχω,  
οὐ φύγε Δηριάδην, οὐκ ἔτρεμε φύλοπιν Ἴνδῶν.  
χθιζὰ πάλιν σε φόβησεν ἼΑραυ πρόμος· ἐξέτι κείνου  
ἄζομαι ἼΑρα θοῦρον ἰδεῖν γενετῆρα Λυκούργου,  
ἀδρανίην βοόωντα φυγοπτολέμου Διονύσου.  
σὸς καὶ ἐμὸς γενέτης οὐκ ἔτρεμε δημοτῆτα,  
284 εὔτε θεοὶ Τιτῆνες ἐθωρήχθησαν Ὀλύμπῳ.  
285 ποίην Ὀρσιβόην ληίσσαο δεσπότην Ἴνδῶν;  
286 Χειροβίην οὐκ εἶδε δορικτήτην σέο Ἰρείη.  
287 ἰλήκοι Διὸς εὐχῶς, ἀδελφεὸν οὐ σε καλέσσω  
Δηριάδην φεύγοντα καὶ ἀπτολέμων γένος Ἴνδῶν.

I vv. 285-286 – che Vian, accogliendo *dubitantly* il suggerimento di Marcellus e Koechly, ha spostato tra 262 e 263<sup>19</sup> – debbono essere lasciati al

<sup>18</sup> Questa è l'ipotesi avanzata da Vian 1997, p. 116.

<sup>19</sup> Vd. Vian 1997, p. 128: «Ces deux vers peuvent à la rigueur être laissés en place: après le développement des v. 278-284 que régit la triade οὐκ ἔτρεμε / σε φόβησεν /



loro posto. Se si osserva la struttura del discorso che Atena rivolge a Dioniso, si può notare che, concluso il paragone con Eaco (vv. 278-279), vengono menzionati due *exempla*: il primo – che per comodità chiameremo A – richiama la fuga di Dioniso davanti a Licurgo (vv. 280-282) e il secondo (B) invece allude alla condotta esemplare di Zeus, padre di Dioniso, nella *Titanomachia* (vv. 283-284). Se i vv. 287-288 che menzionano la fuga di Dioniso davanti a Deriade sono senz'altro da mettere in rapporto con A (Licurgo = Deriade),<sup>20</sup> allo stesso modo i vv. 285-286 – che deplorano la *mancata* cattura delle regine indiane – corrispondono, sia pure in maniera antitetica, a B: l'impresa che Dioniso non ha saputo fare in opposizione a quella che suo padre Zeus ha già fatto.

V 31.98-102

ὡς φαμένη πεπότητο δι' αἰθέρος· ἡ δὲ σιωπῆ  
 γείτονα Καυκασίης ὑπὸ φωλάδα πέζαν ἐρίπνης  
 φρικτὸν ἀμειψαμένη μελέων ὀφιώδεα μορφήν,  
 γλαυκὴ φυὴν ἰκέλη μένεν αὐτόθι, μέχρι νοήση  
 Ζῆνα μέγαν κνώσσοντα· τὸ γὰρ φάτο κοίρανος Ἕρῃ.

Dopo aver concertato con Era la trama a danno di Dioniso, Megera, deposto il suo terrifico aspetto per assumere quello di una civetta, attende, celata in un antro, che Zeus cada addormentato. Si confronti Omero, *Il.* 14.286-291 ἔνθ' Ὑπνος μὲν ἔμεινε πάρος Διὸς ὅσσε ἰδέσθαι / εἰς ἐλάτην ἀναβάς περιμήκετον, ἢ τότε ἐν Ἴδη / μακροτάτη πεφυσία δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν / ἔνθ' ἦσσι ὄζοισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν / ὄρνιθι λιγυρῆ ἐναλίγκιος, ἦν τ' ἐν ὄρεσσι / χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν. Nell'ambito della sua imitazione dell'episodio omerico dell'«Inganno a Zeus»,<sup>21</sup> Nonno si compiace di riprendere i versi che descrivono

οὐκ ἔτρεμε, le quatrain des v. 285-288 équilibrerait *rhétoriquement* le quatrain final dans lequel Athéna délivre son message. Néanmoins, les v. 287-288 prolongent logiquement l'allusion à la Titanomachie (v. 283-284). En revanche, les vers litigieux s'insèrent sans peine après le v. 262, comme l'ont vu Marcellus et Koechly. Commencant par ποιήν comme le v. 263, ils ont pu être omis, puis inscrits au-dessus du v. 284, qui se situerait dans cette hypothèse en bas de page. Il pourrait s'agir aussi d'une addition postérieure du poète, mal insérée par l'éditeur. Ces vers contiennent la première allusion à l'épouse de Dériade Orsiboé et à sa fille Cheirobié, épouse de Morrheus. Nonnos a pu les ajouter après avoir composé les chants où interviennent les deux femmes (ch. XXXIII et suivants)».

<sup>20</sup> Per la ripresa dello schema della *Licurgia* nei canti 30-36, cfr. Vian 1997, pp. 3-7.

<sup>21</sup> In proposito, vd. Vian 1997, pp. 39-56; per i vv. 98-102 in particolare, vd. pp. 50-51: «[Mégère] se met en faction sous les traits d'une chouette dans une anfractuosité du Caucase (vv. 98-102). L'Hypnos de l'*Iliade* se métamorphose lui aussi en un oiseau qui se pose sur un pin (Ξ 290-291): Homère le nomme *chalkis* ou *kymindis* et les

l'appostamento e la metamorfosi di Sonno – che nelle *Dionisiache* sono invece riferiti a Megera – e di risolvere, alla sua maniera, la questione relativa all'esatta identificazione dell'uccello chiamato «calcide» o «ciminde». Se i commentatori antichi erano in dubbio, Nonno mostra di propendere decisamente per la «civetta», come «alcuni» altri menzionati dallo scolio *T ad Il.* 14.291a.<sup>22</sup> La soluzione dell'indovinello omerico non sembra però fine a se stessa, ma contiene forse un'allusione ironica: Megera si trasforma in civetta e non nell'uccello chiamato «calcide» che, a quanto riferisce il medesimo scoliaste, secondo alcuni era in origine una fanciulla di nome Arpalice che «Era trasformò in uccello poiché si era unita a Zeus» (ὅτι Διὶ συνήλθεν, Ἥρα δὲ ὠρνίθωσεν αὐτήν). Con un'allusione sorridente, Nonno sembra avvertire il lettore che persino Megera stava ben attenta a non commettere *gaffes* nei confronti della tremenda gelosia di Era.

VI 31.155-154-156

δὸς χάριν ἀχνυμένη σέο μητέρι, δὸς χάριν Ἥρη,  
καὶ Διὸς ὑψιμέδοντος ἀθελγέα θέλξον ὀπωπὴν  
ἐς μίαν ἠριγένειαν, ὅπως Ἴνδοῖσιν ἀρήξῃ

Lo spostamento del v. 155 prima del v. 154, operato da Graefe e accolto senza commento da Vian,<sup>23</sup> ristabilisce la regolare sequenza sintattica dei tre versi, ma non è da escludere – dato il tono del discorso di Iride-Notte – che la sequenza trādita sia corretta e che il v. 155 introduca una sorta di incidentale: καὶ Διὸς ὑψιμέδοντος ἀθελγέα θέλξον ὀπωπὴν / – δὸς χάριν ἀχνυμένη σέο μητέρι, δὸς χάριν Ἥρη –, / ἐς μίαν ἠριγένειαν, ὅπως Ἴνδοῖσιν ἀρήξῃ κτλ.: «E <tu> ammalia gli occhi di Zeus, somma potenza, che non ama malie / – concedi un favore a tua madre in pena, concedilo a Era –, / per un giorno soltanto, sì che io soccorra gli Indiani etc.».<sup>24</sup>

grammariens l'identifient parfois à la chouette. Nonnos s'en est souvenu et a transféré cette métamorphose à Mégère qui prend chez lui la relève d'Hypnos après l'union de Zeus et d'Héra».

<sup>22</sup> Questo il testo dello scoliaste: χαλκίδα· τὸ εὐφωρον ὄνομα τοῖς θεοῖς τίθησιν· οἶδε δὲ τὰ θεῶν ὡς ὑπὸ Μουσῶν καταπνεόμενος· τινὲς δὲ φασιν αὐτὴν εἶναι Ἄρπαλύκην, ἢ μιγεῖσα τῷ πατρὶ Κλυμένῳ κατὰ βίαν, ἐψήσασα τὸν υἱὸν Πρέσβωνα παρέθηκεν αὐτῷ· ἢ ὅτι Διὶ συνήλθεν, Ἥρα δὲ ὠρνίθωσεν αὐτήν· ἐν Χαλκίδι δὲ διήγεν ἄνθρωπος οὕσα· οἱ δὲ τὴν μητέρα τῶν Κορυβάντων Χαλκίδα φασίν· ἢ ὅτι χαλκίζει τὴν χροιάν· ἢ ὅτι κατὰ νύκτα ὁράται· τινὲς δὲ τὴν γλαῦκα.

<sup>23</sup> Vian 1997, p. 67 e 139.

<sup>24</sup> Nonno potrebbe aver subito l'influenza dello stile dialogico callimacheo a due livelli: tanto per la struttura del periodo, che, così restaurato, implica che il v. 155 sia una sorta di incidentale, quanto per l'uso dell'anafora: cfr. in proposito F. Bornmann, *Callimachi Hymnus in Dianam*, Firenze 1968, pp. L-LII. Per il καὶ iniziale, che introduce «une phrase ou un développement nouveau», cfr. Vian 1976, p. LXIX.

## VII 31.191-196

ὡς φαμένη παρέπεισε. καὶ οἶά τε μητρὸς ἀκούων  
 Ὕπνος ἀνεπτοίητο καὶ ὄμοσεν ὄμματα θέλγειν  
 Ζηνὸς ἀκοιμήτοιο καὶ εἰς τριτάτης δρόμον Ἴουῆς  
 ἀλλὰ μιν ἤτεεν Ἴρις ἵνα Κρονίωνα πεδήσῃ  
 ὑπνώειν ἔνα μοῦνον ἐπὶ δρόμον Ἡριγενείης.  
 αὐτόθι δ' Ὕπνος ἔμιμνε, δεδεγμένος εὐγάμον ὄρην.

I vv. 191-196 non possono essere apprezzati senza tenere costantemente sotto gli occhi il modello omerico (*Il.* 14.231-291).<sup>25</sup> La principale differenza tra la versione omerica della Ἀπάτη Διὸς e quella nonniana è data dall'eliminazione, nella seconda, della scena in cui Era viene costretta da Sonno a giurare «per l'inviolabile acqua di Stige», toccando mare e terra, che gli avrebbe dato in isposa la vergine Pasitea.<sup>26</sup> I motivi dell'omissione – comunque sospetta, nell'ambito di un'imitazione così strenua e sistematica – possono semplicemente risalire al diverso taglio narrativo che l'episodio presenta in Nonno (Sonno sta parlando con Iride-Notte e non direttamente con Era), ma è anche possibile che a questa scelta concorrano altre e più complesse motivazioni. Dopo aver giurato di fare fino in fondo il suo dovere, Sonno (v. 196) rimane in attesa che si compiano gli eventi, pregustando la gioia del suo imminente matrimonio con Pasitea. Ma il suo sogno d'amore è davvero destinato a coronarsi? Trascinato dagli incalzanti sviluppi del racconto, Nonno apparentemente sembra dimenticarsene; una risposta – indiretta ma autorevole – arriva a 33.28-40 (in part. 37-40). Afrodite vede che Pasitea ha mutato aspetto ed è palesemente infelice: la fanciulla ora è pallida e i suoi occhi hanno cessato di ridere. La dea le chiede allora spiegazioni e le rivolge domande: forse Pasitea è vittima di amore? Forse Sonno la perseguita con la sua insistenza? Pasitea non abbia paura, Afrodite non permetterà che la candida fanciulla vada in isposa a un marito dal corpo nero. Benché la risposta di Pasitea abbia diverso tenore – non è l'amore a preoccuparla ma la vista delle sofferenze del padre Dioniso e delle Baccanti (vv. 41-47) – la questione pare risolta: Pasitea non sposerà Sonno, lo garantisce Afrodite, dea dell'amore. A questo punto, se si tiene presente che in termini di cronologia assoluta la spedizione indiana di Dioniso *precede* la guerra di Troia, non è impossibile che Nonno, alla sua maniera, abbia voluto sottolineare la necessità del giuramento di Era nell'episodio omerico: Sonno, dopo essere già stato imbrogliato una volta, ha tutto il diritto di pretendere le massime garanzie!<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vd. V e la nota 21.

<sup>26</sup> Hom. *Il.* 14. 270-276.

<sup>27</sup> Nonno, sostanzialmente incurante della cronologia *assoluta* e assai trascurato per

## VIII 32.167-169

ἐν δὲ βοείη,  
οἶά τε Γοργείων πλοκάμων ὀφιώδεας ὀλκούς,  
γραπτὸν εὐσμῆριγος ἔχων ἴνδαλμα Μεδούσης

La paradossale descrizione della Gorgone Medusa effigiata sullo scudo di Modeo che oltre ad avere le chiome serpigne (v. 168) possiede anche dei bei riccioli (v. 169), non è frutto della bizzarra fantasia di Nonno, ma trova una sua spiegazione precisa nel mito e nell'iconografia.<sup>28</sup> Medusa, che in origine era una splendida fanciulla, fu mutata in mostro da Atena perché si era congiunta a Poseidone nel suo tempio oppure perché aveva osato rivaleggiare in bellezza con lei, vantandosi dei suoi bellissimi capelli: per questo motivo, la dea li aveva mutati in un groviglio di serpenti.<sup>29</sup> Il tipo della Gorgone bella è frequente nell'arte dell'epoca classica: *LIMC*, s.v. *Gorgo*, nn. 182-189; 214-228.

## IX 32.201

Κύπριος, ἀρτιχάρακτον ἔχων ἔτι κύκλον ἀπήνης

L'episodio dedicato alla morte di Echelao per mano di Morreo (vv. 199-220) si situa al di fuori del registro epico. Echelao non è infatti un guerriero come gli altri ma è una sorta di ministro cipriota di Dioniso, venuto in guerra come se andasse a un bacchanale. Disarmato, nel fiore dell'età, simile a un virgulto di palma, avanza brandendo la mistica torcia: trafitto da Morreo cade a terra e il fuoco della torcia gli incendia le chiome. Al v. 201, Vian propone di correggere il tràdito ἀρτιχάρακτον ἔχων ἔτι κύκλον ἀπήνης in ἀρτιχάρακτον ἔχων ἔτι κύκλον ἀπήνης. L'emendazione appare dovuta al contesto e a esigenze di coerenza interna: l'allusione da parte di Morreo al mito di Pigmalione e al suo carro trainato da mule (vv. 210-220) risulterebbe indebolita se Echelao venisse a combattere come un fante.<sup>30</sup> Tuttavia, non solo il testo tràdito è perfettamente sano – come peral-

quanto riguarda la cronologia *interna* degli avvenimenti, insiste spesso sui rapporti di cronologia relativa tra l'*Iliade* e le *Dionisiache*, a maggior gloria del suo poema che narra gli eventi più antichi (vd. ad es. Vian 1995, p. 116).

<sup>28</sup> *Contra*, Vian 1997, p. 93 n. 1: «Méduse est qualifiée d'εὐσμῆριγξ (v. 169). L'épithète produit un effet comique, car elle peut signifier à volonté "hirsute" ou "aux belles boucles"».

<sup>29</sup> Cfr. Ov. *Met.* 4.790-803; Serv. *In Verg. Aen.* 6.289. In Hes. *Tb.* 270 anche le Graie, che non evocano certo l'immagine della grazia femminile, hanno però «belle guance».

<sup>30</sup> Cfr. Vian 1997, p. 159: «La note *ad loc.* de l'éd. Rouse observe avec raison que l'allusion au don merveilleux dont bénéficia Pigmalion "ne convient pas du tout à Échélaos, qui, de toute évidence, a combattu à pied". Pour rétablir la cohérence, il suffit de corriger au v. 201 ἀπήνης en ἀπήνης. Tel qu'il est attesté, le v. 201 est parfaitement

tro ammette lo stesso Vian<sup>31</sup> – ma la correzione toglierebbe dal testo l'espressione κύκλον ὑπήνης che nelle *Dionisiache* ricorre solo qui e che – proprio per la sua rarità – venne prescelta da Cristodoro (AP 2.136), per un verso che è un vero e proprio *remake* di espressioni e vocaboli nonniani: Ἡρακλῆς δ' ἀνίουλον ἐδείκνυε κύκλον ὑπήνης.<sup>32</sup> Cristodoro sta descrivendo una statua di Eracle imberbe con in mano i pomi delle esperidi: la strenua imitazione cristodorea – che in più di un caso rasenta il plagio – garantisce a mio avviso che, in Nonno, il testo tradito sia sano.<sup>33</sup> Resta, è vero, il problema della contraddizione interna nelle *Dionisiache*: ma, a quanto pare, Nonno si contraddice con molta più facilità di quanto Cristodoro riesca ad essere originale.

X 33.188-191

καὶ ταχὺς Ἴνδῶοιο μολῶν κατὰ μέσσον ὀμίλου  
τόξον ἐὼν στήριζεν ἐπ' αὐχένι Χαλκομεδείης·  
καὶ βέλος ἰθύνων ῥοδῆς περὶ κύκλα παρειῆς  
Μορρέος εἰς φρένα πέμψεν.

La descrizione del lancio del dardo con cui Eros trafugge Morreo per farlo innamorare di Calcomede è molto dettagliata e decisamente poco convenzionale: dopo aver appoggiato l'arco al collo della fanciulla e aver preso la mira a partire dalle sue rosee guance, Eros scaglia la freccia che trafugge Morreo, facendolo perdutoamente innamorare. La spiegazione dei dettagli di questa strana scena risiede a mio avviso in due fatti. Anzitutto, nel valore simbolico assunto dalle frecce di Eros: cfr. Anneo Cornuto, *Theol. comp.*, p. 47 Lang τοξότης δ', ἐπεὶ πληγῆ τινι ὅμοιον ἀπὸ τῆς προσ-

acceptable: “ayant un collier de barbe encore à peine esquissé”. La précision s'accorde avec le v. 203 et, si κύκλον ὑπήνης est un tour isolé, ἀρτιχάρακτον a un bon parallèle en 13, 84 ἔχων ἀρτιχάρακτον ὑπήνην. Tout au plus peut-on objecter qu'on attendrait ἔτι devant ἀρτιχάρακτον et que l'adjectif a un sens tout différent quelque vers plus haut (v. 194, “récemment blessé”). Mais οὐ σκάζουσαν ἀπήνην (v. 216), “un chariot qui ne boite pas”, implique qu'Échélaos est monté sur un chariot et que celui-ci vient d'être endommagé (Graefe\* traduit arbitrairement l'expression par *equos veloces*). C'est précisément ce que signifie le v. 201, si on rétablit ἀπήνης: “ayant encore (*i.e.* encore monté sur) un chariot récemment endommagé”. Κύκλον ἀπήνης a un parallèle en 11, 298 ἦλαυνες ... κύκλον ἀπήνης».

<sup>31</sup> Vian 1997, p. 159: «Tel qu'il est attesté, le v. 201 est parfaitement acceptable: “ayant un collier de barbe encore à peine esquissé”».

<sup>32</sup> Cfr. Nonn. *Dion.* 17. 239 Ἡρακλῆς κέρας εἴλε γαμοστόλος· ἀλλὰ Λυαῖος; 11.373 ἰθυτενής, ἀνίουλος ἐπ' ἀμφοτέραις δὲ παρειαῖς e 38.167 καὶ πάις ἀρτικόμειστος ἔχων ἀνίουλον ὑπήνην; 45.324 θαύματα ποικίλα Βάκχος ἐδείκνυε πᾶσι πολίταις.

<sup>33</sup> Per ulteriori ragguagli, cfr. F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000, pp. 148-149.

ὄψεως οἱ ἀλίσκόμενοι αὐτῷ πάσχουσιν, οὔτε πλησιάσαντες οὔθ' ἀψάμενοι τῶν καλῶν, ἀλλὰ μακρόθεν αὐτοὺς ἰδόντες. Cornuto ritiene dunque che Eros venga raffigurato come un arciere perché, allegoricamente, coloro che cadono in suo potere sono vittime di una sensazione simile a una ferita, senza che essi abbiano toccato o anche avvicinato la bellezza, ma per averla solamente vista da lontano.<sup>34</sup> Secondo tale interpretazione simbolica, è del tutto naturale che le frecce scagliate da Eros partano proprio dall'origine stessa della bellezza che suscita l'amore, qui esemplata dalle rosee guance della bella Calcomede. Accanto a questo motivo – senz'altro il principale – non va dimenticata la serie metaforica che Nonno dedica alle «armi della bellezza».<sup>35</sup> In particolare, appare utile il confronto con *Dion.* 38.125-126 ἡμιφανῆς δ' ἀπέδιλος ἐν ὕδασιν ἴστατο κούρη, / Ἥλιον ῥοδέησιν ὀιστεύουσα παρειᾶς (Climene «saetta» Helios con le sue guance di rosa).<sup>36</sup> Se, metaforicamente, le guance rosee di Climene possono colpire con i loro strali gli occhi di Helios, avidi di bellezza, è perfettamente naturale che, fuor di metafora, Eros, per saettare Morreo, scagli le sue frecce prendendo la mira proprio dalle rosee guance di Calcomede.

XI 33.251-254

σφίγξω δεσμὸν ἔρωτος ἐπ' ἀυχέني Χαλκομεδείης. ...  
εἰς Φρυγίην Διόνυσος ὀπάονα †Δηριαδῆα  
δουλοσύνης ἐρύσειεν ὑπὸ ζυγόν, ἀντί δὲ πάτρης  
Μαιονίη πολυὸλβος ἐὼν ναέτην με δεχέσθω

I vv. 251-253 presentano alcuni problemi di sintassi e di senso che hanno spinto Rudolf Keydell, l'editore più recente di questa sezione del poema, a ritenere certa una lacuna dopo il v. 251 e una corruttela in clausola al v. 252.<sup>37</sup> Le scelte di Keydell non appaiono però convincenti. Non solo il testo stampato non fornisce un senso compiuto, ma, di fatto, sembra lasciare irrisolti una serie di problemi che dovrebbero invece essere affrontati: troppo spesso la presunta incompiutezza delle *Dionisiache* è servita da alibi per un atteggiamento critico affatto rinunciatario. Anzitutto, non sembra vi sia alcun bisogno di postulare una lacuna dopo il v. 251: essa

<sup>34</sup> In attesa che venga sostituita la datata, ma tuttora indispensabile, edizione di C. Lang, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Leipzig 1881, è utile consultare l'accurato commento di G. Rocca Serra, in particolare le pp. 224-228 della copia dattiloscritta della sua tesi di dottorato depositata presso il CNRS di Parigi.

<sup>35</sup> Vd. in proposito Gigli Piccardi, pp. 57-63.

<sup>36</sup> Su questi versi vd. il commento di Simon, pp. 197-198.

<sup>37</sup> Si veda Keydell, II, p. 153 nonché, del medesimo, *Textkritisches zu Nonnos*, «Hermes» 79, 1944, pp. 13-24: 24.

appare indotta dalle difficoltà sintattiche e di senso presenti nel verso successivo, ma, dal punto di vista della coerenza generale del passo, non si avverte la mancanza di nulla.<sup>38</sup> Più complessa, e sostanzialmente diversa, è la questione legata alla clausola del v. 252. Se il testo trådito ai vv. 252-253 non dà senso, Keydell, questa volta a ragione, non è disposto a concedere fiducia alla congettura Δηριαδῆος proposta da Koechly e accolta da Ludwich, che consentirebbe di riferire a Morreo il precedente ὀπάονα. Poiché ὀπάων sia nelle *Dionisiache* sia nella *Parafrasi* è sinonimo di ὑπηρέτης e di δούλος<sup>39</sup> esso appare del tutto inadeguato per denotare Morreo che non è affatto un «servo» di Deriade, ma, oltre ad essere suo genero, è anche uno dei suoi più valenti generali.

La soluzione credo possa essere offerta emendando in questo modo il v. 252: εἰς Φρυγίην Διόνυσος ὀπάονα Κυπρογενεΐης. L'interpretazione che ne risulta è la seguente: «Dioniso potrà trascinarci in Frigia: servo di Cipride, sotto il giogo di schiavitù!».

A sostegno dell'emendazione proposta valga il confronto con *Dion.* 40.158-193, dove Chirobia, sposa di Morreo, lamenta di aver avuto come marito un uomo imbelles che, per amore di Calcomede, si è fatto servo proprio di Cipride: cfr., in particolare, 40.178-179 Χειροβίη πόσιν ἔσχεν ἐῆς δηλήμονα πάτρης, / αἰχμητὴν ἀνόνητον, ὀπάονα Κυπρογενεΐης.<sup>40</sup> Non sembra estraneo allo stile nonniano richiamare la stessa espressione a distanza: quello che qui, nel discorso di Morreo innamorato, sembrava un *adynaton*, si trasforma in drammatica realtà nelle parole di Chirobia dopo la sconfitta. L'errore potrebbe essersi prodotto in due tempi: in un primo momento, l'omofonia con la clausola del v. 251 potrebbe aver determinato la caduta di Κυπρογενεΐης; in seguito, il copista avrebbe inserito Δηριαδῆα sulla base di 27.200 μυρομένη βαρύδεσμον ὀπάονα Δηριαδῆα.

<sup>38</sup> La lacuna viene postulata da Keydell (*ult. loc. cit.*, p. 24) proprio sulla base delle difficoltà sintattiche del verso successivo: «Jedenfalls dürfte das notwendige με sich hier kaum unterbringen lassen und daher die Annahme einer Lücke vor 252 unumzugänglich sein». Il pronome richiesto potrebbe peraltro essere facilmente desunto dal v. 254.

<sup>39</sup> Cfr., per le *Dionisiache*, 1.115; 2.415, 580; 9.290; 16.127; 17.184 ὀπάονα Δηριαδῆος; 18.202; 20.7, 292; 26.163; 27.200 ὀπάονα Δηριαδῆα; 28.85; 32.178 ὀπάονα Δηριαδῆος; 33.137; 36.469 ὀπάονα Δηριαδῆος; 39.196; 40.179; 42.393, 482; 45.228; 48.684. Per la *Parafrasi*, vd. invece Δ 231, 239; Η 122; Σ 54, 118. Si veda anche W. Peek, *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-IV, Hildesheim-Berlin 1968-1975, s.v.

<sup>40</sup> Si osservi come il luogo citato riprenda l'episodio del canto 33 dalla prospettiva di Chirobia, moglie di Morreo: 40.188 richiama 33.254 e 256 (Morreo desidera andare in Lidia); 40.189 varia in maniera lievissima 33.257 (Morreo si fa servo di Dioniso per amore di Calcomede). Per un commento a questi versi, cfr. Simon, pp. 169-170, 268-270.

## XII 34.21

τὸν δὲ παλινδίνητον ἀλώμενον ἔψοθεν εὐνήης

Poiché il v. 21 è tradito in modo corrotto (Morreo, in preda all'insonnia amorosa, non può «vagare» rimanendo *sopra* il suo letto) sono stati proposti alcuni emendamenti, tra i quali si segnalano ἔκτοθεν εὐνήης di Heinsius e ἔκτοθεν αὐλήης di Keydell. Il migliore a mio avviso è ἔκτοθεν εὐνήης: dato che il modello per questa scena resta sempre Apollonio<sup>41</sup> (in particolare, 3.645-651: Medea, incerta sul da farsi, si alza dal letto, poi esce e rientra più volte nella sua stanza),<sup>42</sup> l'emendamento introduce l'indispensabile ἔκτοθεν («fuori»), senza per questo sostituire la clausola del verso che – così com'è – fornisce un senso soddisfacente. Che fonte strutturale della scena sia davvero Apollonio è certificato anche dall'esame del verso successivo μουνάδος ἀμνήστοιο *λελοιπότεα δέμνια νύμφης* che trova il suo modello in Ap. Rh. 1.978 *ἀλλὰ καὶ ὧς θάλαμόν τε λιπὼν καὶ δέμνια νύμφης* (Cizico lascia il letto della giovane sposa per recarsi a banchetto con Giasone). Non sfugga, ancora una volta, l'antitesi tra il comportamento di Cizico che, per accogliere i suoi ospiti, lascia a malincuore la sua bella Clite e quello di Morreo che abbandona il talamo perché non ne può più di sua moglie Chirobia.

## XIII 34.252-261

ὧς δ' ὅτε μηλονόμος πολυχανδέος εἰς μυχὰ μάνδρης  
συμμιγέων οἴων σποράδας στίχας εἰς ἓν ἐλαύνων

<sup>41</sup> L'episodio dello sfortunato amore dell'indiano Morreo per la bella baccante Calcomede è per buona parte modellato sulla falsariga degli amori di Medea e Giasone nel libro III delle *Argonautiche* di Apollonio. In particolare, la scena che apre il canto 34 (vv. 5-98) procede come una vera e propria parodia di Apollonio, 3.654 sgg.: Medea, affranta per la visione di un sogno carico di lusinghe e minacce (in Nonno, il sogno di Morreo si trova ai vv. 89-98), si sente mancare e cade prona sul letto a sfogare le sue lacrime; il suo stato d'animo è paragonato, con efficace similitudine, a quello di una giovane sposa che ha perduto il marito prima di goderne gli abbracci e teme il sarcasmo e le offese delle altre donne. La scena non sfugge agli occhi attenti di una serva che va a riferire tutto a Calciope. Nelle *Dionisiache*, anche Morreo si getta triste sul letto (v. 86), affranto per i patimenti d'amore, ma la sua situazione è ben diversa da quella di Medea: egli una sposa ce l'ha già, anche se vorrebbe liberarsene, e l'unico suo timore è quello di non svegliarla o suscitargli la gelosia (vv. 81-85: si noti l'esatta antitesi con la similitudine di Apollonio). Inoltre Issaco, definito al v. 87 «vigile servo», torna a dormire (v. 88), lasciando Morreo da solo alle prese con i suoi tormenti.

<sup>42</sup> Ἡ ῥα, καὶ ὀρθωθεῖσα θύρας ὦϊξε δόμοιο / νήλιπος οἰέανος, καὶ δὴ λελίητο νέεσθαι / αὐτοκασιγνήτην δὲ καὶ ἔρκεος οὐδὸν ἄμειπεν / δὴν δὲ κατατύθι μίμνεν ἐνὶ προδόμῳ θαλάμοιο / αἰδοῖ ἐεργομένη μετὰ δ' ἐτράπετ' αὐτὶς ὀπίσω / στρεφθεῖσ' ἐκ δὲ πάλιν κίεν ἐνδοθεν, ἄψ τ' ἀλέεινεν / εἶσω, τηῦσι δὲ πόδες φέρον ἔνθα καὶ ἔνθα.



εἰροπόκων ἴθυνε καλαύροπι πάεα μήλων  
 πασσυδίη, πολέες δὲ συνεστιχόωντο βοτῆρες  
 μῆλα περισφίγγοντες ὁμόζυγι πήχεος ὀλκῶ  
 προτροπάδην στοιχηδὸν ἀρηρότα, μή ποτε ποίμνης  
 κλειομένης πλάζοιτο παράτροπος ἔσμὸς ἀλήτης·  
 ὡς ὃ γε θῆλυν ὄμιλον ἔσω πυλεῶνος ἔέργων  
 εἰς πόλιν αἰπύδητον ἀελλόπος ἤλασε Μορρεὺς  
 Βακχεΐην στίχα πάσαν ἀποσπάδα δημοτήτος.

La similitudine – di lunghezza non comune per un poema quale le *Dionisiache*<sup>43</sup> – è inserita all'interno di un contesto in cui Nonno descrive l'attitudine di Morreo che, folle d'amore per Calcomede, conduce la schiera delle baccanti catturate in battaglia verso la città degli Indiani (vv. 249-251 e 259-261). Nonostante l'apparente matrice omerica, il modello è in Opp. *Hal.* 4.393-398 ὡς δ' ὅτε μηλονόμος τις ἀνὴρ βοτάνηθεν ἐλαύνων / εἰροπόκου ἀγέλας ἀνάγει πάλιν, ἐν δὲ θυρέτροις / ἰστάμενος σταθμοῖο νόῳ πεμπάζεται οἰῶν / πληθὺν εὐ διέπων, εἴ οἱ σόα πάντα πέλονται, / πάεσι δ' εἰλομένοισι περιπλήθουσα μὲν αὐλή / στείνεται, ὑστάτιος δὲ μετὰ σφισιν ἔσσυτο ποιμήν. Che Nonno abbia subito la suggestione di Oppiano pare possibile, oltre che per l'evidente ripresa di alcuni vocaboli, anche per il contesto. La similitudine compare infatti in una particolareggiata descrizione del comportamento dei saraghi: quando viene la primavera, il maschio, che non si accontenta di una sola femmina, ingaggia furiose lotte con i rivali. Il vincitore porta via tutta la schiera di femmine che ha catturato nell'amorosa battaglia e cerca come dimora una pietra cava, a una sola uscita, che possa essere un rifugio accogliente e sicuro. Ma i pescatori ne sono al corrente: così, dopo aver piazzato la rete, attendono che il maschio, contate tutte le femmine come fosse un pastore (vv. 393-398), entri anche lui in quel talamo di morte. Con fine ironia, attraverso la ripresa della similitudine, Nonno sembra paragonare Morreo a uno di questi saraghi che, pensando solo alle femmine, dimenticano tutto il resto e non s'accorgono della rete di morte che, lentamente, viene tesa intorno a loro.

XIV 34.284-286

καὶ λίθος ἠερόθεν πεφορημένος ὀξεὶ ροίζῳ  
 ἀσπίδος ἄκρον ἄραξεν, ὅπη χρυσήλατος εἰκῶν  
 Χειροβίης νόθον εἶχε δέμας ψευδήμονι μορφῇ

Comunque si voglia interpretare la scena descritta – combattimento pa-

<sup>43</sup> Vd. lo studio di A. W. James, *Some Examples of Imitation in the Similies of Later Greek Epic*, «Antichthon» 3, 1969, pp. 77-90.

radossale o pura e semplice parodia – appare strano che Morreo vada in battaglia portando l'effigie della moglie sullo scudo. Dato che l'unica immagine femminile che compare sugli scudi di guerrieri epici è la Gorgone Medusa, è probabile che qui Nonno voglia fare dell'ironia: Morreo, ogni volta che va in battaglia, atterrisce i nemici agitando lo scudo, dove si trova effigiato non il terribile ghigno della Gorgone dalle chiome serpigne bensì il volto della sua giovane sposa. Una sposa che, per quanto giovane e bella, è davvero una Gorgone agli occhi di Morreo, il quale, innamorato di Calcomede, prova per lei repulsione fisica (34.81-85) e ne teme in maniera parossistica la gelosia (vv. 29-31, 207-210). Che Nonno alluda proprio alla Gorgone sembra confermato dai vv. 295-296, dove l'espressione αἴθε καὶ αὐτῆς / Χειροβίης ἤμησας ἀληθέος ἀρχένα νύμφης risulta spiegabile in riferimento al famoso episodio in cui Perseo falcia la testa di Medusa, sovente ripetuto nel poema.<sup>44</sup>

Francesco Tissoni

<sup>44</sup> Cfr. *Dion.* 25.38 ὄγμον ἐχιδνήεντα μιῆς ἤμησε Μεδοῦσης; 31.17-20 δύσβατον ἄντρον ἔδυε· καὶ ἀμῶν παρὰ πέτρῃ / λήια συρίζοντα, θαλύσια λοξὰ κομάων, / Γοργόνος ὠδίνοντα διέθρισεν ἀνθερεῶνα, / καὶ δρεπάνην φοίνιξε; 47.542 λήια τοσσατίων ὀφίων ἤμησε Μεδοῦσης; 47.648 ὄψεται ἀμηθέντα τὸν ἀμητήρα Μεδοῦσης.

## Indice

|   |      |     |
|---|------|-----|
| Cristina Billò  |      |     |
| Manuele Crisolora, <i>Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma</i>  | pag. | 1   |
| Silvano Borsari   |      |     |
| La chiesa di San Marco a Negroponte   |      | 27  |
| Luciano Bossina   |      |     |
| La bestia e l'enigma.   |      |     |
| Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata   |      | 35  |
| Federica Ciccolella   |      |     |
| Basil and the Jews: two poems of the ninth century  |      | 69  |
| Walter Haberstumpf  |      |     |
| Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco:<br>la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)           |      | 95  |
| Irene Anna Liverani   |      |     |
| In margine agli autografi eustaziani:<br>a proposito della grafia οὕτω / οὕτως                                    |      | 131 |
| Eva Nardi   |      |     |
| <i>Bella come luna, fulgida come il sole</i> : un appunto<br>sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo |      | 135 |
| Andrea Nicolotti  |      |     |
| Sul metodo per lo studio dei testi liturgici.<br>In margine alla liturgia eucaristica bizantina                   |      | 143 |
| Antonio Rigo  |      |     |
| Ancora sulle <i>Vitae</i> di Romylos di Vidin ( <i>BHG</i> 2383 e 2384)   |      | 181 |
| Massimo Scorsone  |      |     |
| Gli Ἐρωτες θεῖοι di Simeone il Nuovo Teologo:<br>ermeneutica di un'intitolazione apocrifa                         |      | 191 |
| Andrea Tessier  |      |     |
| Docmi in epoca paleologa?   |      | 197 |

Francesco Tisconi

Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34  
delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli

207

«Medioevo greco» esce una volta all'anno e ospita contributi scientifici sulla civiltà storica e letteraria del millennio bizantino.

Le lingue della rivista, oltre all'italiano, sono il francese, l'inglese, il tedesco, lo spagnolo, il greco.

Per ragioni di costi editoriali si possono prendere in considerazione per la pubblicazione solo lavori presentati su supporto informatico.

I contributi, in stampata e dischetto, devono essere indirizzati a Enrico V. Maltese – «MEG», Università degli studi di Torino, Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica, via s. Ottavio, 20 10124 Torino, ovvero trasmessi in allegato all'indirizzo [maltese@savonaonline.it](mailto:maltese@savonaonline.it).

Agli autori spettano 30 estratti gratuiti.

Gli originali dei lavori che non potranno essere pubblicati – per ragioni di spazio o perché non rispondenti all'impostazione di «MEG» – saranno restituiti agli autori.

La Direzione si impegna a dare sempre adeguata recensione o segnalazione dei volumi pervenuti.



## *Hellenica*

Testi e strumenti di letteratura greca  
antica, medievale e umanistica

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχγωγίας)*. Editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di Guido Cortassa ed Enrico V. Maltese, 1997, pp. VIII + 152.  
ISBN 88-7694-259-9
2. Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*. Testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro, 1998, pp. 256.  
ISBN 88-7694-320-X
3. Luigi Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, 2000, pp. XIV + 514.  
ISBN 88-7694-416-8
4. Nigel G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*. Edizione italiana rivista e aggiornata, 2000, pp. X + 230.  
ISBN 88-7694-462-1
5. *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica Ciccolella, 2000, pp. LXIV + 296.  
ISBN 88-7694-494-X
6. Francesco Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, 2000, pp. 258.  
ISBN 88-7694-463-X
7. Anna Maria Taragna, *Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina*, 2000, pp. 282.  
ISBN 88-7694-500-3

