

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

International Advisory Board

Panagiotis A. Agapitos, Christian Hannick, Wolfram Hörandner, Elizabeth M. Jeffreys, John Monfasani, Inmaculada Pérez Martín, Diether R. Reinsch, Jan O. Rosenqvist, Jacques Schamp, Roger D. Scott, Peter Van Deun, Mary Whitby

Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina

Direzione: E. V. Maltese, A. M. Taragna

Redazione: G. Cortassa, W. Haberstumpf, E. V. Maltese, E. Roselli, B. Sancin, L. Silvano, A. M. Taragna, P. Varalda

Università degli studi di Torino
Dip.to di Filologia, linguistica e tradizione classica
via s. Ottavio, 20 – I-10124 Torino
tel. +39 011 6703615 fax +39 011 6703631
enrico.maltese@unito.it annamaria.taragna@unito.it

www.medioevogreco.it

Registrato presso il Tribunale di Alessandria al nr. 644 (27 luglio 2010)
Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

11 (2011)



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume edito a cura di E. V. Maltese, A. M. Taragna e P. Varalda

Scienze umane e sociali 2008 “Greek Books in Turin Libraries: Sources and Documents for a New Inquiry of the Classical Background of the Piedmontese Elites (XV-XIX century)”.



Con il patrocinio e con il contributo della Regione Piemonte

© 2011

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi 47 – I-15121 Alessandria
tel. +39 0131 252349 fax +39 0131 257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

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

ISSN 1593-456X

Realizzazione editoriale e informatica: BEAR (bear.am@savonaonline.it)

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

Sopra le epistole attribuite ad Eraclio in un codice dell'Ambrosiana

Emidio Martini e Domenico Bassi, nel loro catalogo dei codici greci della Biblioteca Ambrosiana,¹ segnarono la presenza nel f. 65^r del codice nr. 36 (A 110 sup.)² di una lettera di Dionisio di Antiochia (*Ep.* 3 Hercher), attribuita, tuttavia, nel codice ad un non meglio precisato Eraclio, seguita, a sua volta, da tre epistole anonime (*inc.* Ἀγαθῶν ἐστὶν ἀνδρῶν, etc.; Ταῦτα λέγεις, etc.; Καὶ δέδεγμαί, etc.), della cui paternità i due studiosi non fornirono indicazione alcuna.

Eppure, già in precedenza Hans von Arnim aveva correttamente indicato in Dione Crisostomo (*Ep.* 3 Crosby) l'autore presunto della prima delle quattro lettere,³ senza che non solo Martini-Bassi, ma neanche la Minniti Colonna, nel suo catalogo dei manoscritti di Dionisio di Antiochia,⁴ se ne avvedessero.

Quanto, invece, all'ultima lettera (*inc.* Καὶ δέδεγμαί), essa spetta in realtà ad Ignazio Diacono (*Ep.* 29 Mango).

Resta, dunque, da stabilire la paternità delle altre due missive, finora apparentemente ignote ad altre fonti, di cui fornisco anzitutto edizione e traduzione *principes*.⁵

1. Γαιανῶ

Ἀγαθῶν ἐστὶν ἀνδρῶν οὐ παροῦσι μόνον τοῖς φίλοις ὁμιλεῖν εὐνοικῶς, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας τιμᾶν ὅπερ ἐπὶ τῶν ἔργων οὐκ ἔδειξας. Ἐπιδημοῦντι μὲν γάρ μοι, καὶ μάλα προθύμως ὑπέσχου παρέξειν τὸ πλεῖν εἰς τὴν παρακομιδὴν τῶν ξύλων· ἀποδημήσαντος δέ μου, κατωλιγώρησας. Ἀλλὰ νῦν, εἰ μὴ παντελῶς πρὸς

¹ E. Martini, D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani 1906, p. 38.

² Per una descrizione recente del manoscritto, vd. D. Muratore, *Le «Epistole» di Falasride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia 2001 (rist. Roma 2006), pp. 68-70.

³ Cfr. H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, edidit apparatu critico instruxit, II, Berolini 1896, p. X.

⁴ Cfr. M. Minniti Colonna, *Le Epistole di Dionigi Antiocheno*, «Vichiana» n.s. 4, 1975, pp. 60-80: 75.

⁵ Invero, la sola trascrizione della breve epistola 2 è stata già offerta da Muratore, *Le «Epistole»*, cit., p. 68 n. 286. Di entrambe le missive non vi è traccia alcuna nel *TLG online* (versione aggiornata al 2/9/2010).

τὴν ἐμὴν ἀπηγόρευκας φιλίαν, ὅπερ ὑπέσχου πλήρωσον, καὶ τοῦτο διάπεμψαι·
μὴ λυπήσῃ ἄνωθεν ἑταίρον ὄντα σοι.

1 ὁμοιλεῖν cod.: correxi εὐνωϊκῶς cod.: correxi 5 πχῆρωσ(ον) cod. ut
vid.: correxi

1. A Gaiano

«È degli uomini dabbene non solo frequentare benevolmente gli amici presenti, ma onorare anche quelli assenti; ciò che appunto tu non hai dimostrato nei fatti. Ché, presente, mi promettevi, e con molto zelo, di offrire la navigazione per il trasporto della legna,⁶ me assente, te ne infischi. Ebbene ora, se non ti sei del tutto tirato indietro dinanzi alla mia amicizia, ciò che promettevi portalo a compimento, e invialo; non far pensare nuovamente chi ti è compagno».

II. <...>

Ταῦτα λέγεις ἃ ποιεῖς· εἰς ὃ βλέπων ἐπέσταλκα προθυμότερον, ἵνα μοι τὴν ὑπόσχεσιν ἔργῳ βεβαιώσῃς.

II. <...>

«Asserisci quel che fai; mirando a ciò, ho scritto con maggiore zelo, perché tu metta in pratica la promessa fattami».

Aperta dalla riflessione classica, secondo cui occorre ricordarsi non solo degli amici presenti, ma anche di quelli assenti⁷ – *topos* questo che attraversa

⁶ Probabilmente da intendere nel senso che Gaiano si era dimostrato disponibile a offrire ad Eraclio la spedizione/restituzione (è quanto si deduce dall'imperativo *διάπεμψαι* di l. 5) mediante trasporto per mare di uno stock di legna appartenente ad Eraclio (per *παρακομιδὴ* in unione con *ξύλα*, sempre in contesto marittimo, cfr. Brut. *Ep.* 61, 8 Torraca). È quanto accade, ad es., anche a Libanio, il quale in *Ep.* 649 Foerster scrive a Palladio, affinché interceda presso Acacio, uno dei suoi *officiales*, il quale detiene indebitamente da quattro anni uno stock di legna di proprietà del retore antiocheno. In alternativa, ma più dubbiosamente, si potrebbe interpretare *ξύλα* quale metafora per indicare gli studenti ancora non formati (un ottimo parallelo in tal senso, segnalatomi da Enrico Maltese, ricorre in Plat. *Prot.* 325d): in altri termini, Gaiano avrebbe promesso ad Eraclio – indiscutibilmente un retore – di fornirgli giovani studenti per la sua scuola; la pratica è diffusa nel tardoantico: cfr., e.g., Lib. *Ep.* 1003 Foerster, donde si apprende che lo stesso Eraclio – sempre, s'intende, se è corretta l'identificazione con quest'ultimo dell'autore della nostra lettera (vd. *infra*) – aveva, a sua volta, inviato dalla provincia dell'Armenia numerosi studenti alla scuola di Libanio.

⁷ L'attestazione più antica della massima, nella forma *φίλων παρόντων καὶ ἀπόντων μέμνησο*, è attribuita a Talete (cfr. Sept. Sap. fr. 4, 2 Diels-Kranz). Invero, l'autore della prima epistola sembra piuttosto alludere all'*incipit* (§ 1) dell'*Ad Demonicum*, in cui per l'appunto viene definito uomo dabbene, colui che rispetta anche gli amici lontani, mise-

l'epistolografia greca tardoantica e bizantina⁸ – la prima missiva è legata al secondo biglietto dal comune tema del rispetto che nella pratica occorre avere delle promesse fatte. Se ne deduce agevolmente che entrambe le epistole sono frutto di una stessa mano, che probabilmente s'indirizzava nel primo e nel secondo caso al medesimo destinatario Gaiano.

Come si è già detto, il copista del codice milanese attribuisce tanto le nostre due lettere quanto quelle di Dione Crisostomo e di Ignazio Diacono ad un medesimo Eraclio. Nel margine esterno di f. 65^r, in corrispondenza dell'epistola dionea, la stessa mano, che ha copiato l'intero *corpusculum* delle quattro lettere, appone, infatti, la seguente scritta: Ἡρακλείου ἐπιστολαί. Alle nostre quattro missive seguono, quindi, tre epistole filostratee (*Epp.* 6, 43 e 65 Kayser), accompagnate sempre nel margine, in corrispondenza della lettera di apertura, dalla nota Φιλοστράτου ἐπιστολαί.

Ebbene, attesa la generale correttezza delle attribuzioni di autore all'intero dell'intero codice (testimone, tra l'altro, di un nutrito gruppo di epistolografi greci, tra cui compaiono Falaride, Bruto, Filostrato, Alcifrone, Dionisio di Antiochia, Procopio di Gaza, etc.), si è portati a non nutrire alcun sospetto sull'attendibilità della paternità eracliana per le due epistole, di cui ci occupiamo in questa sede. Ne è una riprova il fatto stesso che esse, a quanto pare, non risultano essere copiate altrove e soprattutto che alcun autore di nome Eraclio non è finora risultato essere attestato tra gli epistolografi antichi. Buona norma vorrebbe, infatti, che, laddove il copista abbia proposto un autoschediasma, questo servisse per introdurre il nome di un autore noto o quanto meno "appetibile". A quale fine utile, invece, sostituire, ad es., il nome celebre di Dione Crisostomo con quello di uno sconosciuto Eraclio? L'errore di attribuzione si spiega, piuttosto, con la probabile assenza già nell'antigrafo di partenza del nome di Dione, così come quello di Ignazio Dia-

ro, colui invece che si interessa solo di quelli vicini: Ἐν πολλοῖς μὲν, ὦ Δημόνικε, πολὺ διεστώσας εὐρήσομεν τὰς τε τῶν σπουδαίων γνώμας καὶ τὰς τῶν φαύλων διανοίας, πολὺ δὲ μεγίστην διαφορὰν εἰλήφασιν ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους συνηθείαις· οἱ μὲν γὰρ τοὺς φίλους παρόντας μόνον τιμῶσιν, οἱ δὲ καὶ μακρὰν ἀπόντας ἀγαπῶσιν, καὶ τὰς μὲν τῶν φαύλων συνηθείας ὀλίγος χρόνος διέλυσε, τὰς δὲ τῶν σπουδαίων φιλίας οὐδ' ἂν ὁ πᾶς αἰὼν ἐξάλειψιεν («Demonico, troveremo numerose prove che vi è una grande distanza tra i sentimenti degli uomini dabbene e i pensieri dei miseri; ma la più grande differenza si manifesta nei loro rapporti d'intimità. I miseri non rispettano che gli amici presenti, le persone dabbene, invece, li amano anche a grande distanza; basta poco tempo per sciogliere l'intimità dei miseri, mentre l'eternità intera non scalfirebbe le amicizie degli uomini virtuosi»).

⁸ Cfr., e.g., Lib. *Ep.* 898, 2; 1336, 4 Foerster; Ps.-Lib. *Charact. epist.* 58, 3 Foerster; Proc. *Gaz. Ep.* 27, 4; 144, 1 Garzya-Loenertz; Phot. *Ep.* 1, 761 Laourdas-Westerink; Leo *Diac. Ep.* 2 Panagiotakes; Sym. *Logoth. Ep.* 97, 7-9 Darrouzès; Mich. *Gabr. Ep.* 258, 1-4 Fatouros; Dem. *Cyd. Ep.* 20, 37-38 Loenertz; Jo. *Eug. Ep.* 27, p. 203, 15-16 Lampros.

cono, il che ha spinto chi per primo provvide alla copia del nostro *corpusculum* ad attribuire posticciamente l'insieme delle quattro lettere ad un medesimo Eraclio, il cui nome doveva, invece, essere il solo ad essere correttamente registrato nel modello di base. Nulla vieta anche di ipotizzare che il nostro codice sia testimone unico di una tradizione, che faceva circolare sotto il nome di Eraclio anche le altre due lettere. A tal fine, non è forse inutile sottolineare come la stessa paternità dionea non solo dell'epistola copiata a nome di Eraclio nel nostro manoscritto, ma in generale di tutte le lettere attualmente trasmesse a suo nome risulti quanto mai dibattuta tra gli studiosi.⁹ Rimandando ad altra sede siffatta spinosa questione,¹⁰ resta, dunque, da ribadire il nostro convincimento relativamente alla correttezza dell'attribuzione ad Eraclio delle epistole qui per la prima volta edite e tradotte.

Ma, è possibile tentare di identificare il nostro autore? Preliminarmente, andrà detto che le nostre due epistole sembrano molto verisimilmente essere il prodotto della prosa tardoantica: esse conoscono le leggi della prosa ritmica, ma non ne abusano, tuttavia, come accade nella matura stagione bizantina. Inoltre, come abbiamo già visto, il *topos* del rispetto degli amici anche lontani è attestato, nell'epistolografia, non prima di Libanio.¹¹

Ed è, io ritengo, proprio nel *corpus* epistolare di quest'ultimo – il solo in cui compaiano missive indirizzate vuoi ad un Gaiano vuoi proprio ad un Eraclio –, che possiamo trovare la nostra risposta in merito all'identità del mittente delle due epistole del codice ambrosiano, così come del suo destinatario. In altri termini, è altamente probabile, a mio avviso, che l'autore non meglio identificato delle nostre lettere vada riconosciuto in quell'Eraclio, contemporaneo di Libanio, cui quest'ultimo indirizza le *Epp.* 993, 1002, 1003 e 1019 Foerster e di cui vi è ugualmente menzione in *Orr.* 28, 9, 13 e 54, 13, 76 Foerster, donde si apprende che il nostro uomo fu retore e sofista apprezzato ad Antiochia almeno tra il 384 ed il 388, nonché governatore di Armenia nel 391.¹²

A corroborare tale proposta di identificazione sta, in particolare, l'*incipit* dell'*Ep.* 993 Foerster, in cui Libanio tratteggia per il suo amico Eraclio un carattere morale, che calza perfettamente con quello dell'autore delle nostre

⁹ Mi limito a rinviare, per la questione, a P. Desideri, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung» II, 33/5 (1991), pp. 3903-3959: 3925-3926.

¹⁰ Ho in preparazione il primo volume degli *opera omnia* di Dione nella CUF, contenente anche le lettere attribuite al sofista di Prusa.

¹¹ Cfr. *supra*, n. 8.

¹² Vedi O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906, p. 172 (*Heraclius IV*); *PLRE*, I, p. 419 (*Heraclius 7*); P. Petit, *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanios. Analyse prosopographique*, Paris 1994, pp. 120-121.

due lettere, attento piuttosto ai fatti che alle promesse. Così, infatti, Libanio, indirizzandosi al suo amico, scrive:

Παρά μὲν ἄλλοις πολλοῖς μείζους εἰσὶ τῶν ἔργων αἱ ὑποσχέσεις, σοῦ δὲ μικραὶ μὲν ἐκεῖναι, μεγάλα δὲ ταῦτα. Τοιοῦτος ἡμῖν ἐπεδείχθη ἐν τοῖς περὶ τὸν γενναῖον Μάξιμον γράμμασι τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι πρώτους εἰς ἐπιμέλειαν τῆς Μαξίμου μητρὸς παρακαλέσας.

Come non vedere dietro l'Eraclio retore e sofista, amico di Libanio, lo stesso nostro autore, che rivolge al suo interlocutore Gaiano l'invito a dimostrare nei fatti la valenza delle promesse fatte?

Stante la correttezza di tale proposta identificativa, viene, allora, da chiedersi, se il destinatario di Eraclio non possa in realtà coincidere con lo stesso Gaiano, retore e rinomato sofista di Tiro, che fu, tra l'altro, governatore della Fenicia nel 362-363 e che era ancora in vita nel 388, cui sempre Libanio si rivolge spesso nelle sue lettere.¹³

In tal caso, si tratta, occorre ammetterlo, di una mera ipotesi speculativa, per quanto, almeno a mio giudizio, molto seducente.

Comunque sia, l'importanza del codice della Biblioteca Ambrosiana per la sopravvivenza del *corpus* epistolare ed in generale della produzione retorico-sofistica di Eraclio, lodato da Libanio per la veemenza dei suoi discorsi,¹⁴ è notevole: tale manoscritto ci offre di poter sottrarre all'oblio completo dei secoli l'opera forse di un ulteriore rappresentante della cosiddetta Terza Sofistica, i cui due scampoli, qui editi, vanno ad aggiungersi a quelli, in passato sconosciuti, di altri signori della retorica tardoantica,¹⁵ aiutandoci così a ricomporre quel variegato mondo di un movimento letterario e culturale, che informò pienamente di sé la società del tempo.

Eugenio Amato

¹³ Vd. Seeck, *ibid.*, pp. 160-161; P. Collinet, *Histoire de l'École de droit de Beyrouth*, Paris 1925, pp. 87-88; *PLRE*, I, pp. 378-379 (s.v. *Gaianus* 6); Petit, *ibid.*, pp. 113-114, e, più di recente, S. Bradbury, *Selected letters of Libanius from the age of Constantius and Julian*, Liverpool 2004, pp. 169 e 245-246.

¹⁴ Cfr. *Ep.* 1019 Foerster.

¹⁵ Si pensi, ad es., al sofista Severo di Alessandria oppure a Procopio di Gaza ed al retore Megezio, di cui in anni recenti sono stati portati alla luce nuovi testi: per Severo, vd. E. Amato, *An Unpublished Ethopoea of Severus of Alexandria*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 46, 2006, pp. 63-72; per Procopio e Megezio, E. Amato, *Sei epistole mutuae inedite di Procopio di Gaza ed il Megezio retore*, «Byzantinische Zeitschrift» 98, 2005, pp. 367-382; per il solo Procopio, L. G. Westerink, *Ein unbekannter Brief des Prokopios von Gaza*, «Byzantinische Zeitschrift» 60, 1967, pp. 1-2, ed E. V. Maltese, *Un'epistola inedita di Procopio di Gaza*, «Parola del Passato» 39, 1984, pp. 53-55.

Una perduta *prolalia* di Procopio di Gaza (fr. 31 Amato)
ed alcune considerazioni sul contesto epidittico
delle *Descriptiones* procopiane
(con un'appendice su Tzetze lettore di Procopio)¹

Tra i frammenti di Procopio di Gaza, tramandati per via indiretta dal *Lexicon Seguerianum* Περὶ συντάξεως,² vi è il seguente (*Lex. Seguer.* ε 71 Petrova = Procop. Gaz. fr. 31 Amato), su cui vorrei attirare l'attenzione:

Καὶ Μαρσύας μετ' ἐκείνους ἐρίσων ἦλθεν Ἀπόλλωνι

E Marsia sopraggiunse dopo di loro [o fra di loro] per gareggiare con Apollo.

L'attribuzione dello stesso a Procopio, per quanto congetturale, è ampiamente condivisibile: il nostro frammento, difatti, segue una citazione nominale di Procopio (*Lex. Seguer.* ε 70 Petrova = Procop. Gaz. fr. 23 Amato) e precede un *excerptum*, apertamente attribuito al sofista gazeo, tirato dalla *dialexis* Περὶ τοῦ ἔαρος di sicura paternità procopiana (*op.* II, 43-44 Amato). A ciò si aggiunga che l'anonimo compilatore, pur omettendo il nome di Procopio, riporta, tuttavia, l'opera, donde la citazione è tratta: εἰς τὴν Ἐκφρασιν τῆς εἰκόνοϛ. Ora, visto che Procopio è effettivamente autore di una Ἐκφρασιϛ τῆς εἰκόνοϛ (*Op.* IX Amato), trasmessa dal solo Vat. gr. 1898,³

¹ Le opere retorico-sofistiche di Procopio, così come tutti i frammenti di tradizione indiretta e lo scambio di *mutuae* con il retore Megezio, sono citate secondo la recente edizione critica, curata dallo scrivente, in collaborazione, per il *Panegirico per Anastasio*, con G. Ventrella, per la Bibliotheca Teubneriana: Procopius Gazaeus, *Opuscula rhetorica et oratoria*, omnia primum collegit, edidit, apparatus critico instruxit E. Amato, adiuvante G. Ventrella [...], Berlin-New York 2009 (una riedizione rivista e corretta, con traduzione e commento, di tutti gli scritti compresi nell'edizione teubneriana, ad eccezione dei frammenti di tradizione indiretta, si legge ora in *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le «Epistole» di Procopio di Gaza*, a cura di E. Amato, Alessandria 2010). Per le restanti *Epistole* si utilizza, invece, l'edizione di A. Garzya e R. J. Loenertz, *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*, Ettal 1963.

² Sull'importanza di tale *Lexicon* per la ricostruzione degli scritti di Procopio, vd. Amato, *Procopius*, cit., pp. XVII-XVIII. Secondo D. Petrova (*Das Lexikon „Über die Syntax“.* *Untersuchung und kritisch Ausgabe des Lexikons im Codex Paris. Coisl. gr. 345*, Wiesbaden 2006, pp. XXVII-XXVIII), esso sarebbe stato redatto nel VII secolo e proprio in ambiente gazeo; il che spinge, dunque, a dare grande rilievo alla sua testimonianza.

³ Per la descrizione del codice, vd. Amato, *Procopius*, cit., pp. VIII-X.

nulla di più logico che attribuire, seguendo in ciò il Friedländer⁴ ed il Gerstinger, la citazione del *Lexicon* al medesimo scritto.

Il secondo studioso, in particolare, rilevando come in età bizantina la preposizione εἰς + acc. possa valere anche per ἐν + dat., attribuisce la citazione del *Lexicon* ad una sezione per noi perduta della descrizione procopiana, in cui magari si presentava vuoi un altro ciclo pittorico vuoi un quadro dipinto dall'artista all'interno dello stesso ciclo pittorico descritto da Procopio: «Es wäre denkbar, daß die Ekphrase überhaupt aus einem größeren Zusammenhang stammt, von dem unsere Hs nur einen Ausschnitt überliefert, und daß vorher und nachher noch andere Bilder eines größeren, vielleicht sogar desselben Zyklus beschrieben gewesen waren, ja die Bemerkung § 10 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἂν ἴδοις ἐν ἑτέρῳ γραφῇ scheint fast dafür zu sprechen. [...] Wie nun aber das in dem Zitat berührte Marsyasmotiv in einem Bilderzyklus aus der Theseussage unterzubringen wäre, ist freilich schwer zu sagen; vielleicht als „Bild im Bilde“?».⁵

Tale ipotesi appare francamente artificiosa; soprattutto, essa non tiene conto né del reale stato della *Descrizione* procopiana, pervenutaci senz'altro integra (almeno per quel che riguarda la descrizione del ciclo pittorico in sé), né del sapiente ed accurato gioco di analogie, che doveva, nelle intenzioni dell'artista, legare assieme i diversi pannelli rappresentati ed in cui, effettivamente, il motivo di Marsia ed Apollo non avrebbe granché senso.⁶

Se certo non mancavano motivi iconografici secondari, essi, introdotti dall'artista ἐκ περισσείας (§ 8, 66 Amato), per variare ed abbellire il contenuto principale del suo vasto affresco, presentavano comunque tutti analogie più o meno esplicite coi soggetti di base: così si spiega, ad es., la rappresentazione della favola del Minotauro, aggiunta come decorazione del salotto di Teseo e Fedra, la raffigurazione del Sonno su Teseo dormiente e quella di Dafne compagna d'Ippolito nella caccia.⁷

La presenza, dunque, del motivo di Marsia ed Apollo risulta del tutto fuori

⁴ Cfr. P. Friedländer, *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza. Des Prokopios von Gaza Ἐκφρασις εἰκόνοσ*, Città del Vaticano 1939, p. 19, il quale stampa il frammento in appendice al testo della *Descriptio imaginis*.

⁵ H. Gerstinger, rec. di Friedländer, *Spätantiker*, cit., «Byzantinische Zeitschrift» 40, 1940, pp. 107-111: 111.

⁶ Per una presentazione dettagliata del contenuto e dei temi che informano la *Descrizione* procopiana, si rimanda ad E. Amato, *La produzione letteraria di Procopio*, in Amato, *Rose di Gaza*, cit., pp. 10-45: 30-34.

⁷ La presenza di Dafne, non attestata altrove, ha un senso, se la si interpreta come personificazione e simbolo della corona d'alloro, premio per gesta ed azioni virili in genere. Per un'altra possibile spiegazione di tale originale associazione (simbolo dell'ideale di verginità di Artemide), vd. R. Talgam, *The Ekphrasis Eikonos of Procopius of Gaza: The Depiction of Mythological Themes in Palestine and Arabia during the Fifth and Sixth*

posto all'interno del ciclo pittorico descritto da Procopio, ragion per cui sarà da pensare che la citazione del *Lexicon Seguerianum* si riferisca certo alla *Descriptio imaginis* del sofista gazeo, ma non provenga direttamente da essa.

Se, difatti, interpretiamo, così come pare logico, l'espressione εἰς τὴν Ἐκφρασιν τῆς εἰκόνης nel senso di «(introduzione) alla *Descrizione dell'immagine*»,⁸ ne deriva abbastanza chiaramente la possibilità che la citazione del *Lexicon* sia stata tratta da una perdita *προλαλιά*, che faceva da preambolo appunto alla lettura della *Descriptio imaginis*.

Ne è una riprova proprio la presenza di Marsia, che – conformemente alla precettistica del genere, la quale raccomanda la presenza, in tali preludi sofistici, di satiri e sileni⁹ – ritroviamo anche in una delle *dialexeis* di Coricio (*Op.* XXIV, 5 Foerster-Richtsteig), oltre che in una *προλαλιά* di Alessandro di Seleucia (cfr. Philostr., *VS* II, 5 [574]) ed in particolare nei *Florida* di Apuleio (*Flor.* 3): costui incentra un intero suo preambolo sull'agone musicale di Apollo e Marsia, simboleggianti il primo il sofista stesso, il secondo uno dei suoi sfidanti.¹⁰

Il parallelo apuleiano potrebbe, anzi, mostrarsi quanto mai produttivo per la comprensione e l'interpretazione del nostro stesso frammento: esso, cioè, potrebbe suggerire l'idea non solo che Procopio abbia declamato la propria *Descrizione* nell'ambito di un agone festivo, ma che abbia anche gareggiato sullo stesso terreno (la descrizione di opere d'arte) e dinanzi al medesimo

Centuries, in B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky (edd.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2004, p. 212.

⁸ Vari i paralleli per le espressioni διάλεξις / (προ)λαλιά εἰς; vd. Him. *Orr.* 38-39, 44-45 e 64 Colonna; Choric. *Opp.* XXII, XXV e XXXVI Foerster-Richtsteig; cfr. anche Bas. *Spir. sanct.* 29, 73; Socr. *Hist. eccl.* 1, 14; Io. Chrys. *PG* XLIX, coll. 17, 36; etc. Particolarmente illuminante, per il nostro fine, è il parallelo rappresentato dai titoli della prima e dell'ultima delle tre *dialexeis* coriciane citate, che, stando alla tradizione manoscritta, sarebbero rispettivamente εἰς τὸ δευτέρας τὸν λόγον δεηθῆναι συνόδου e εἰς τὸ τὴν ἐτήσιον ἀποδοῦναι τοῖς ἀκροωμένοις μελέτην, dinanzi ai quali il Foerster per congettura introduce le parole ἡ διάλεξις.

⁹ In generale, sulla teoria retorica di tale genere, vd. A. Stock, *De prolaliarum usu rhetorico*, Königsberg 1911; K. Mras, *Die προλαλιά bei den griechischen Schriftstellern*, «Wiener Studien» 64, 1979, pp. 71-81; D. A. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge 1983, pp. 77-79; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, II, Paris 1993, pp. 546-568. In particolare, sulle *dialexeis* / *prolaliai* di Coricio, vd. F. K. Litsas, *Choricus of Gaza: An Approach to his Work. Introduction, Translation, Commentary*, diss., University of Chicago 1980, pp. 58-60, e di recente R. J. Penella, *Introduction*, in R. J. Penella (ed.), *Rhetorical Exercises from Late Antiquity. A Translation of Choricus of Gaza's «Preliminary Talks» and «Declamations»*, Cambridge 2009, pp. 1-32: 26-32.

¹⁰ Per un'attenta analisi del testo apuleiano, vd. A. La Rocca, *Il filosofo e la città. Commento storico ai «Florida» di Apuleio*, Roma 2005, pp. 145-152; cfr. anche Pernot, *La rhétorique*, cit., II, p. 551.

pubblico con un sofista della sua generazione;¹¹ lo stesso che avviene molto probabilmente per la *Descriptio tabulae mundi* di Giovanni di Gaza, introdotta anch'essa da un prologo in chiara funzione di διύλεξις¹² e nella quale non mancano allusioni al pubblico con l'invito ad applaudire, così come ad una possibile giuria.¹³

Ma, a ben vedere, l'ipotesi di una destinazione agonistico-epidittica non è da escludere neppure per l'altra delle due ἐκφράσεις superstiti di Procopio, vale a dire la *Descrizione dell'orologio* (Op. VIII Amato). In essa, dopo aver fornito talune indicazioni circa la localizzazione del monumento e la sua facciata esteriore, Procopio si avvia alla descrizione di una parte del meccanismo ad orologeria, quello, cioè, diurno, differendo alla sera la descrizione ovvero l'elogio del meccanismo funzionante durante le ore notturne; così egli scrive (§ 5, 55-56 Amato): εἰ μὲν ἄνωθεν ἀρξό[± 20] τὸν ὕμνον πρῶτον ἔσται τῷ λόγῳ διὸ μενέτω τὴν ἑσπέραν («poiché noi in seguito comincer[emo] appunto da quelle di sopra [...] il (mio) discorso inneggerà per primo (ad esse); per questo, si attenda la sera»¹⁴).

Non è difficile da ipotizzare che, come avviene, ad es., nuovamente per la *Descriptio* di Giovanni di Gaza¹⁵ e per talune declamazioni di Coricio,¹⁶ Procopio avesse diviso la recitazione della sua descrizione in due parti, di cui la prima (quella a noi pervenuta), di giorno, la seconda, invece, di sera, sì da

¹¹ Il tema dello scontro tra Marsia ed Apollo, dietro cui si nascondono rispettivamente il retore Megezio e Procopio stesso, ritorna in *Ep.* IV, 18-19 Amato.

¹² Vd. P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Leipzig 1912, pp. 119-120; W. von Christ, W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II/2, München 1924⁶, p. 977; Al. Cameron, *Pap. Ant.* III. 115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry, «Classical Quarterly» 20, 1970, pp. 119-129; 119-120; T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968, p. 70; M. Whitby, *Paul the Silentary and Claudian*, «Classical Quarterly» 35, 1985, pp. 507-516: 516 n. 9; D. Westberg, *Celebrating with Words: Studies in the Rhetorical Works of the Gaza School*, diss., Uppsala Universitet 2010, p. 161.

¹³ Vd. al riguardo D. Renaut, *Les déclamations d'ekphraseis, une réalité vivante à Gaza au VIe siècle*, in C. Saliou (ed.), *Gaza dans l'Antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire*, Salerno 2005, pp. 208 e 210-216.

¹⁴ Per εἰ con l'indicativo della realtà al futuro, vicino a «poiché», «siccome» causale, vd. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated and revised by R. W. Funk, Chicago-London 1961, § 372, 1c; quanto a μέν in funzione enfatica, affine, dunque, a μήν, vd. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, II, *Syntax und syntaktische Stilistik*, vervollst. u. hrsg. von A. Debrunner, München 1950, pp. 569-570, e Blass, Debrunner, *A Greek Grammar*, cit., § 447, 2.

¹⁵ Vd. al riguardo Renaut, *Les déclamations*, cit., pp. 213-214, e Westberg, *Celebrating*, cit., pp. 161-162.

¹⁶ Cfr. Penella, *Introduction*, cit., pp. 29-30.

poter permettere al suo pubblico di ammirarne l'effettivo funzionamento. Il che è largamente plausibile, se si considera che da diversi passi degli scritti di Coricio si apprende che a Gaza non mancavano occasioni di festeggiamenti ed *epideixeis* notturne.¹⁷

Concludendo, l'interpretazione qui proposta del fr. 31 Amato di Procopio, quale *excerptum* di una perduta *prolalia* introduttiva alla recitazione della *Descriptio imaginis* del sofista gazeo, contribuisce non solo ad incrementare la lista delle *prolaliai* finora note, ma anche a ricondurre la stessa descrizione procopiana nell'ambito non già delle esercitazioni scolastiche, quanto in quello della pratica epidittica in vista di un agone di tipo sofistico-letterario.

Appendice

Nell'edizione teubneriana di riferimento, ho segnalato la presenza di una citazione certa di Procop. Gaz. Op. IV, 12 in Tzetze (*Exeg. in Hom. Il.* 78, 4 Lolos), finora sfuggita agli editori di Procopio,¹⁸ così come una probabile allusione, sempre in Tzetze (*Sch. in Lyc.* 836, p. 268, 20-23 Scheer = Proc. Gaz. fr. °30 Amato), ad Op. V, 15.¹⁹ A tali luoghi va aggiunto ora un altro rinvenibile nuovamente nell'esegesi tzetziana del poema omerico: τὸ γὰρ Διὸς ὄνομα πολλαχῶς, ὡς καὶ πρότερον εἶπον, λαμβάνεται· καὶ γὰρ Πλάτων, ἔτι δὲ ὕστερον καὶ ὁ σοφιστὴς Προκόπιος Γάζης, ἥλιον τοῦτον φησὶ λέγων (*Exeg. in Hom. Il.* p. 67, 19-22 Hermann). Rimandando ad un prossimo specifico contributo per le influenze di Platone su Procopio,²⁰ ricono-

¹⁷ Cfr. Choric. Op. I, 8 (p. 24, 2-10 Foerster-Richtsteig); II, 63-65 (pp. 43, 22-44, 12 Foerster-Richtsteig); XXXII, 50 e 103 (pp. 355, 12-13 e 368, 6-7 Foerster-Richtsteig); in generale, sulle feste a Gaza, vd. Litsas, *Choricus*, cit., pp. 91-99; *Choricus of Gaza and his Descriptions of Festivals at Gaza*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 32, 1982, pp. 427-436; N. Belayche, *Pagan Festivals in the Fourth-Century Gaza*, in Bitton, Ashkelony, Kofsky, *Christian Gaza*, cit., pp. 5-21; cfr. anche V. Malineau, *L'apport de l'«Apologie des mimes» de Chorikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle*, in Saliou (ed.), *Gaza*, cit., pp. 149-169: 160.

¹⁸ Cfr. Amato, *Procopius Gazaeus*, cit., pp. VII n. 2 e XVIII n. 31.

¹⁹ Il testo dello scolio tzetziano recita così: ὅτι δὲ περὶ Ἰόπην τὰ κατ' Ἀνδρομέδαν ἐγγύονει, Ἀριστείδης μαρτυρεῖ καὶ Λιβάνιος καὶ Προκόπιος καὶ Ἰώσηπος. Se possono condividersi le attribuzioni, nell'ordine, di Eduard Scheer (*Lycophronis Alexandra*, II, Berlin 1958, ad l.) ad Aristid. Hist. fr. 27 Müller; Lib. *Progymn.* 2, 36 Foerster e J. B.I. III 420, non convince affatto il rimando per Procopio al *De bello Persico* di Procopio di Cesarea (1, 19, 5): qui, infatti, non ricorre alcuna menzione della città di Giaffa e/o della storia mitica di Andromeda, ad essa legata secondo alcuni (prima di Aristide Milesio e Giuseppe Flavio, ne avevano parlato esplicitamente Ps.-Scyl. 104, 23-25 Müller e Strab. I 2, 35 e 16, 2, 28; in Libanio, al contrario, vi è riferimento solo al mito di Andromeda, così come pure in Procopio di Gaza, al quale, dunque, senz'altro alluderà Tzetze).

²⁰ Talune osservazioni in merito si leggono già in Amato, *Rose di Gaza*, cit., pp. 62; 270-271 n. 23 e 272 n. 30.

sciute già da Tzetze, mi sembra interessante segnalare questa nuova allusione al sofista di Gaza da parte del poligrafo bizantino, in quanto essa è rimasta ugualmente ignorata da tutti gli studiosi del Gazeo. D'acchito, si sarebbe tentati di intravedervi un richiamo allo Zeus protagonista del bozzetto umoristico di *Op.* IV, 12-36 Amato, donde Tzetze tira, del resto, la citazione testuale richiamata più sopra di *Op.* IV, 12 Amato. Vi è, tuttavia, che in tale passaggio Procopio presenta il padre degli dèi piuttosto come metafora della pioggia e delle saette che non del sole. Delle due l'una: o Tzetze allude ad un passo di un perduto scritto di Procopio – il che non è minimamente da escludere – oppure egli intende richiamare proprio il passaggio quale da noi indicato, nel quale, in fondo, la quiete di Zeus, a seguito dello sfinimento per il “trasloco del cielo” (*Op.* IV, 32 Amato) da lui operato, permette lo spuntare del sole ed il conseguente ritorno della primavera.

Eugenio Amato

Nuova luce sul Riccardiano 46*

διηρήσθωσαν δὴ καὶ αἱ σωματικαὶ καὶ αἱ ψυχικαί,
οἷον φιλοτιμία φιλομαθία· ἐκάτερος γὰρ τούτων χαίρει,
οὐ φιλητικός ἐστι, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος,
ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας
(Arist. *E.N.* 1117b 28-31)

Nella sezione greca¹ della Biblioteca Riccardiana di Firenze si conserva un importante testimone della *Poetica* di Aristotele:² il ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 46.

Il passo 1455a 14-15 caduto nel Par. gr. 1741 (A^c)³ per un *saut-du-même-au-même* è assente in tutta la tradizione manoscritta greca ma è attestato dal Ricc. 46 (f. 101^v ll. 1-3) e risulta presente nella versione araba (Par. ar. 2346 del sec. XI) eseguita su una precedente versione siriana da parte del filosofo

* Il frutto di questa ricerca è stato presentato al *7th International Congress of Greek Palaeography. De la Palaeographia graeca de Montfaucon (1708) à aujourd'hui (Madrid – Salamanca 15-20 Sept. 2008)* nella seduta antimeridiana del 16 settembre. Desidero ringraziare Giovanna Lazzi, direttrice della Biblioteca Riccardiana, e Franca Arduini, ex-direttrice della Biblioteca Medicea Laurenziana, per la consueta disponibilità dimostrata durante la mia ricerca; esprimo inoltre la mia gratitudine a Paola Degni, Augusto Guida, Dieter Harlfinger, Maria Jagoda Luzzatto, Inmaculada Pérez Martín, Antonio Rollo e Nigel G. Wilson che, in vari modi, hanno sostenuto e migliorato questo lavoro.

¹ Un nuovo catalogo dei codici greci riccardiani è in preparazione a cura di chi scrive e di David Speranzi per la collana *Indici e Cataloghi delle biblioteche italiane*.

² F. Susemihl, *Die bekkerschen Handschriften der nikomachischen Ethik*, «Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. Abt. I. Jahrbücher für klassische Philologie» 117, 1878, pp. 625-632: 629-631; C. Landi, *La Poetica di Aristotele nel codice Riccard. 46*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 3, 1895, pp. 68-70; *La chiusa della Poetica di Aristotele nel codice Riccardiano 46*, *ibid.* n.s. 3, 1925, pp. 551-554; Aristotele, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris 1932, pp. 24-26; E. Lobel, *The Greek Manuscripts of Aristotle's Poetics*, Oxford 1933, pp. 1, 7, 15-18, 30-31, 48; *La Poetica di Aristotele*, introd. testo e commento di A. Rostagni, Torino 1934, pp. XC-XCVI; Aristotele, *La Poetica*, introd. trad. commento di F. Albergiani, Firenze 1934, pp. XIII-XIV; A. Gudeman, *Die Textüberlieferung der aristotelischen Poetik*, «Philologus» 90, 1936, pp. 26-56, 156-175, 441-460: 28, 35-36, 45-46, 51-56, 156-157, 174 n. 41, 441-442, 446-447; *De arte poetica Guillelmo de Moerbeke interprete*, ed. E. Valgimigli, revis. [...] Ae. Franceschini et L. Minio Paluello, Bruges-Paris 1953, pp. XII-XVIII; Aristotelis *De arte poetica liber*, rec. brevis adnotatione critica instr. R. Kassel, Oxonii 1968 (rist. dell'ed. del 1965 con correzioni), pp. V-XII.

³ Una scheda analitica in D. Harlfinger, D. Reinsch, *Die aristotelica des Parisinus gr. 1741. Zur Überlieferung von Poetik, Rhetorik, Physiognomik, De signis, De ventorum situ*, «Philologus» 114, 1970, pp. 28-50; con *addenda* in P. Orsini, *Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X*, «Segno e Testo» 3, 2005, pp. 265-342: 310-313.

Abū Bišr Mattā ibn Yūnus nel sec. X. Oltre a numerose valide lezioni validissime, il codice è pure un ottimo e oggettivo sostegno per quelle lezioni che si ritenevano buone congetture umanistiche.

Il Ricc. 46 non ha goduto di particolare attenzione da parte degli editori e studiosi della *Poetica* fino a che per primo Franz Susemihl⁴ nel 1878 rese noto che il codice conteneva oltre all'*Ethica Nicomachea* anche la *Poetica*. Nel sec. XX⁵ il manoscritto fu collazionato e divenne uno dei testimoni fondamentali (insieme al Par. gr. 1741 e al Par. ar. 2346) per la *constitutio textus*, ma la datazione al sec. XIII-XIV espressa da Girolamo Vitelli⁶ molto probabilmente ha influenzato il giudizio riguardo al manufatto nel suo complesso, come del resto è accaduto e accade, ancora oggi, in numerosi altri casi.

Ethica Nicomachea

Il Riccardiano è un codice pluritextuale pluriblocco organizzato,⁷ in carta araba orientale,⁸ costituito da due distinti elementi (I ff. 1-90; II ff. 91-112)

⁴ Susemihl, *Die bekkerschen Handschriften*, cit., p. 629; ma non fece alcun uso del ms. e lo considerò poi come dipendente dal Parisino (in «Bursians Jahresbericht» 88, 1896, pp. 33-34) recensendo il lavoro di C. Landi (*La Poetica di Aristotele*, cit.) dal quale fu sicuramente tratto in inganno poiché quest'ultimo non aveva ancora notato la presenza della frase, caduta per un *saut-du-même-au-même*, sopra citata.

⁵ I. Bywater, *Aristotle on the art of Poetry*, Oxford 1909, pp. XXXIX-XL; D. S. Margoliouth, *The Poetics of Aristotle*, London-New York-Toronto 1911, pp. VII-VIII, 83-89; Aristote, *Poétique*, cit., pp. 24-26; Lobel, *The Greek Manuscripts*, cit., pp. 1, 7, 15-18, 30-31, 48; *La Poetica di Aristotele*, cit., pp. XC-XCVI; Gudeman, *Die Textüberlieferung*, cit., pp. 28, 35-36, 45-46, 51-56, 156-157, 174 n. 41, 441-442, 446-447; *De arte poetica Guillelmo de Moerbeke*, cit., pp. XII-XVIII; Aristotelis *De arte poetica*, cit., p. VI; J. Irigoin, *Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote (suite)* [1986-1987], in *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997, pp. 171-190: 171-177.

⁶ G. Vitelli, *Indice de' codici greci Riccardiani, Magliabechiani e Marucelliani*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 2, 1894, pp. 471-570: 503.

⁷ Una descrizione del codice in *Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles*, untersucht und beschrieben von P. Moraux, D. Harlfinger, D. Reinsch, J. Wiesner, I. Alexandria-London, Berlin-New York 1976, pp. 359-360; sulla terminologia codicologica cfr. M. Maniaci, *Il codice greco 'non unitario'. Tipologie e terminologia*, in *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale (Cassino 14-17 maggio 2003)*, a cura di E. Crisci, O. Pecere, Cassino 2004 [= «Segno e Testo» 2, 2004], pp. 75-107: 88-89.

⁸ Su tale supporto scrittorio cfr. J. Irigoin, *Papiers orientaux et papiers occidentaux*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, pp. 45-54; *Papiers orientaux et papiers occidentaux. Les techniques de confection de la feuille*, «Bollettino dell'Istituto Centrale per la Patologia del Libro» 42, 1988, pp. 57-80 (= *Atti del Convegno Internazionale: Uso e conservazione del libro*, Roma 6-9 novembre 1988, a cura di A. Di Febo e M. L. Riccardi); sull'uso in ambito cancelleresco e librario cfr. J. Irigoin, *Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin* [1950], in D. Harlfinger (Hrsg.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, pp. 132-143; *Les débuts*

dei quali il I,⁹ il più cospicuo, contiene l'*Ethica Nicomachea* di Aristotele.

La scrittura (ff. 7^r-90^v; tavv. 1-2) è una minuscola corsiva informale, di modulo medio-piccolo, caratterizzata da un accentuato polimorfismo, tanto che ad uno sguardo superficiale potrebbe apparire vergata da mani diverse, ma si mantiene sempre fedele ad un medesimo tratteggio delle lettere.¹⁰

Nel codice si notano:¹¹ aste verticali particolarmente sviluppate in *gamma*, *iota*, *kappa*, *tau*, *phi* con corpo rotondo, *psi* con tratti perfettamente ortogonali; *lambda* e *chi* con i tratti obliqui talora prolungati sotto il rigo di scrittura; *omega* "en petit pain"; *alpha* con asta obliqua molto sviluppata e corpo "a goccia"; il *gamma* maiuscolo con tratto orizzontale ondulato e a svolazzo (ad

de l'emploi du papier à Byzance, «Byzantinische Zeitschrift» 46, 1953, pp. 314-319; N. Oikonomides, *Le support matériel des documents byzantins*, in *La paléographie grecque*, cit., pp. 385-415: 386-392.

⁹ I fogli iniziali (1-6), danneggiati nei secoli immediatamente successivi, vennero restaurati a metà del sec. XV da Johannes Skutariotes che ha vergato gli attuali primi 5 fogli del manoscritto, il f. 6 è rimasto inutilizzato. I ff. 1-6 misurano mm 230 × 170 (f. 2), sono cartacei (ff. 1-4 filigrana simile a Briquet 6644 [Roma 1443-1447, con varianti Firenze 1444-1446, Pisa 1445-1448]; f. 5 simile a Briquet 5956 [Firenze 1450-1452]; f. 6 simile a Briquet 11656 [Udine 1452]). I restanti ff. 7-90 misurano mm 230 × 165; lo specchio di scrittura misura mm 187 × 112 e mediamente i margini inferiore ed esterno misurano mm 30 ca, quelli interno e superiore mm 15 ca; si noti comunque che i margini hanno subito una pesante rifilatura. Questi fogli sono strutturati in 10 fascicoli: 1⁵ (11: 2+3, f. 11 unito mediante braccetta), 2⁹ (20: 5+4, f. 12 senza riscontro), 3¹³ (33: 6+7, f. 33 senza riscontro), 4-9⁸ (34-81), 10⁹ (90: 4+5, f. 88 senza riscontro). La rigatura è eseguita a secco secondo il tipo 40D1 Leroy-Sautel che permette di disporre accanto alla colonna di scrittura quella degli *scholia*; ma la rigatura non è tracciata in modo sistematico e molti sono i fogli che mostrano il tipo V 40D1 Leroy-Sautel. La *mise en page* mostra un numero variabile di linee oscillanti tra 24 e 29. Si noti infine che nell'opera di restauro lo Skutariotes oltrepassò il punto dovuto tanto che successivamente il *librarianista* Zanobi di Raffaele Acciaiuoli appose su f. 6^r (rimasto bianco) la seguente nota: «Hic nihil deest, sed transi ad alterum folium ubi est signum»; poi Enrico Rostagno (*ante* 1894) vi appose accanto, a matita, l'indicazione <7> dove appunto si trova il segno di rinvio (cioè f. 7^v l. 15); lo stesso Rostagno ha segnalato anche il punto (f. 4^r l. 6) dove riprende il testo del codice antico mediante un'*anchora* con la seguente didascalia sul marg. inf.: «hinc incipit f. 7^r ER».

¹⁰ Sarà anche utile ricordare che durante l'attività di copia potevano essere utilizzati vari strumenti scrittorii che influenzavano certamente l'esecuzione delle lettere come si desume, per es., da una epistola di Tzetzes (*Ep.* 80 Leone p. 120 ll. 23-26; cfr. Ioannis Tzetzae *Epistulae*, rec. P. A. M. Leone, Leipzig 1972, p. 119); cfr. anche J. Shepard, *Tzetzes Letters to Leo at Distra*, «Byzantinische Forschungen» 6, 1979, pp. 191-239: 215-219; M. J. Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul Codice Heidelberg Palatino Greco 252*, Bari 1999, pp. 141-142.

¹¹ Già Vitelli segnalava l'assoluta non calligraficità di questa mano e ne metteva in luce varie caratteristiche: G. Vitelli, *Spicilegio fiorentino*, «Museo Italiano di Antichità Classica» 1, 1885, pp. 159-174: 170-172; un esame più generale in H. Hunger, *Elemente der byzantinischen Urkundenschrift in literarischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts*, «Römische Historische Mitteilungen» 37, 1995, pp. 27-40: 32.

es. ff. 65^r l. 15, 90^r l. 1);¹² il *ny* talora quasi maiuscolo in un solo movimento (ad es. ff. 33^r l. 25, 37^v fine, 45^r titoletto),¹³ diffuso nella cancelleria comnena, è in realtà una ripresa di quello presente nei documenti della cancelleria araba del sec. VIII;¹⁴ la legatura *epsilon-iota* con *epsilon* lunato di grande modulo che ha il tratto mediano prolungato per formare *iota* (ad es. f. 48^r l. 10 dal basso εἶναι);¹⁵ la legatura *sigma-omega* con *sigma* che scende in basso per poi risalire a tracciare il primo occhiello di *omega* (ad es. f. 90^r ll. 3 e 6 ἴσως) come anche quella *tau-omega* (ad es. f. 42^v l. 10 dal basso αὐτῶν, f. 81^v l. 7 dal basso τῶν)¹⁶ o *pi-alpha* (ad es. f. 47^v l. 10 dal basso πάντα, f. 57^r l. 5 dal basso πᾶσι).¹⁷ Inoltre i segni tachigrafici per -ων con curva molto sviluppata, per -ον con asta obliqua prolungata e per -αι con linea protratta verso il basso (ad es. f. 57^r l. 1 dal basso γένηται) e ancora quello per εἶναι alquanto diffuso (f. 33^r l. 1 e *passim*);¹⁸ il segno per δέ simile a un bastone di modulo medio-piccolo (ad es. f. 33^r ll. 12 e 16);¹⁹ il segno abbreviativo di γάρ con *gamma* maiuscolo legato a un occhiello adagiato sul rigo che si chiude con un tratto ascendente (ad es. f. 89^v l. 26);²⁰ inclusioni come δι, δε, δο, οι, ον, οπ, ωι, ὠν, ὠς etc.;²¹ lo *iota* si trova ascritto, sottoscritto e talora incluso.²²

Questa tipologia grafica a causa della variabile inclinazione dell'asse, della mutevole rapidità di esecuzione e del diverso modulo dei disegni, non trova

¹² Da confrontare con i Laurenziani plut. 74, 18, f. 1^r l. 4 (γραφὴν), *specimen* in N. G. Wilson, *A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and His Colleagues*, «Scrittura e Civiltà» 7, 1983, pp. 161-176, Pl. I; plut. 87, 7, ff. 46^r l. 1 (γνωρίζομεν), 206^v l. 7 (γίγνεται); plut. 81, 18, f. 5^v l. 1 (περιγραφῆ).

¹³ Cfr. Laur. plut. 74, 18, f. 1^r ll. 18-20 (οὐδέν, ὄργανον, ἀναγκαῖον) *specimen* in Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit., Pl. I; Laur. plut. 87, 7, ff. 22^v l. 2 dal basso (νοητοῦς), 35^r ll. 18-19 e 25-26 (οὐρανός); Laur. plut. 81, 18, ff. 28^r l. 14 (οὐσαν e ἄν), 73^r l. 2 dal basso (ἐν), 84^r ll. 19-fine (numeroso occorrenze).

¹⁴ Si vedano ad es. le lettere del governatore della provincia araba d'Egitto Qorra ben Šarik del 710 d.C. (P. Heid. 12-13), *specimina* in R. Seider, *Paläographie der griechischen Papyri*, I 1, *Urkunden*, Stuttgart 1967, tavv. 61-62.

¹⁵ Cfr. Laur. plut. 74, 18, f. 314^v l. 20 (εἶρηται) *specimen* in Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit., Pl. IX; Laur. plut. 81, 18, f. 34^v, l. 13 (εἶναι).

¹⁶ Cfr. Laur. plut. 75, 18, f. 231^r ll. 12-13 (τῶν, ἀντιδότων) *specimen* in Wilson, *ibid.*, Pl. II.

¹⁷ Cfr. Laur. plut. 87, 4, f. 70^v l. 4 dal basso (πάντα) *specimen* in Wilson, *ibid.*, Pl. III; Laur. plut. 87, 7 ff. 35^r l. 24 (παντός), 116^r l. 8 (πάντες).

¹⁸ Cfr. Laur. plut. 81, 18, ff. 58^r l. 15 dal basso, 65^v l. 3 dal basso, 66^r l. 2 dal basso, 66^v l. 18 dal basso, 71^v l. 18, 78^r l. 4 dal basso, 80^r ll. 9 e 4 dal basso.

¹⁹ Cfr. Laur. plut. 81, 18, f. 83^v l. 1 dal basso.

²⁰ Cfr. Laur. plut. 74, 18, f. 1^r ll. 10 e 17, *specimen* in Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit., Pl. I; Laur. plut. 87, 4, f. 70^v l. 13, *specimen* in Wilson, *ibid.*, Pl. III; Laur. plut. 81, 18, f. 44^v l. 12; Pal. Heidelb. gr. 252, f. 185^r marg. l. 2 dal basso, *specimen* in Luzzatto, *Tzetzide lettore di Tucidide*, cit., tav. 4.

²¹ Cfr. Laur. plut. 87, 7, ff. 47^r l. 2 dal basso (τῶ), 78^r l. 4 (ὄλον), 90^r l. 11 dal basso (ὄν); Laur. plut. 81, 18, ff. 19^r l. 14 (τῶ), 35^r fine (αὐτόν), 71^r fine (οἴκασιν e οἶον).

²² La storia della posizione dello *iota* (a-, in- e sottoscritto) è ancora tutta da scrivere, «Ei-

facili riscontri; credo tuttavia che un valido parallelo si possa instaurare con documenti di epoca comnena come il censimento del catasto di Radolibdos (prima decade del sec. XII)²³ e pure con manufatti librari come il ms. Laur. plut. 87, 7²⁴ e si può dunque datare questo codice alla metà del sec. XII.

Si deve inoltre notare che la segnatura fascicolare è espressa in lettere greche (β-ια)²⁵ ed è apposta, dal copista stesso, sull'angolo superiore esterno del primo foglio *recto* e sull'angolo inferiore interno dell'ultimo foglio *verso*.²⁶

Il copista con il medesimo inchiostro ha eseguito anche le iniziali²⁷ di tipologia molto semplice, di modulo maggiore, poste ἐν ἐκθέσει e ispessite, con alcuni tratti apicati; in particolare il *my* di f. 81^v l. 1 (Μετὰ) può trovare un co-genere parallelo con il *my* del Laur. plut. 87, 7, f. 51^v l. 8 dal basso (Μεταβάλλει).

Poetica

Il II elemento (ff. 91-112)²⁸ del Ricc. 46 contiene, come è ben noto, la *Poetica*²⁹ di Aristotele.

ne Geschichte des stummen Jota ist immer noch nicht geschrieben» come affermò già V. Gardthausen un secolo fa (*Griechische Paläographie*, II, Leipzig 1913, pp. 241-244).

²³ *Specimen in Actes d'Iviron*, II, *Du milieu du XI^e à 1204*, éd. par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, avec la collaboration d'H. Métrévélis, Paris 1990, pp. 175-183, nr. 53, tav. 49.

²⁴ Sul ms. vedi ora P. Degni, *I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio*, «Segno e Testo» 6, 2008, pp. 179-248: 195-196.

²⁵ Un co-genere e palese parallelo grafico si può instaurare tra f. 82^r (ια) e il Laur. plut. 87, 7, f. 81^r.

²⁶ Un panorama generale in B. Mondrain, *Les signatures des cahiers dans les manuscrits grecs, in Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, éd. par Ph. Hoffmann, Paris 1998, pp. 21-48: 28-33. Segnature sovrabbondanti e non comuni nei codici greci, come nel Laur. plut. 75, 20, ff. 34^v-35^r (foliotazione in inchiostro rosso apposta da Enrico Rostagno) dove si trova la segnatura in lettere greche sull'angolo sup. e inf. esterno del primo foglio *recto* e sull'ang. inf. interno dell'ultimo foglio *verso* e con richiamo sul *verso* e sul *recto*; o come nel Laur. plut. 74, 25, f. 72^v dove si ha la segnatura in lettere greche sul margine inferiore quasi adiacente all'ultimo rigo di testo e sull'angolo inferiore interno con il richiamo sul bordo del foglio; infine al centro del marg. superiore del primo foglio *recto* si trova una piccola croce che molto spesso è caduta a causa della rifilatura. I due codici sopra menzionati appartengono, come è noto, allo *scriptorium* di Ioannikios.

²⁷ Di sua mano è pure la decorazione molto sobria ed eseguita con il medesimo inchiostro; si notino in particolare le fasce di separazione tra i libri III e IV, IV e V, VI e VII, XI e XII (rispettivamente ff. 25^v, 33^r, 45^r, 81^r) e quella conclusiva (f. 90^v).

²⁸ Questa sezione misura mm 232 × 170 (f. 99) e lo specchio di scrittura mm 160 × 113 (f. 99^r); i margini superiore ed esterno mm 30 ca, inferiore mm 40 ca, interno mm 15; è strutturata in tre fascicoli: 1-2⁸ (91-106), 3⁶ (112). La rigatura è eseguita (in modo non troppo accurato) a secco secondo il tipo 10D1n Leroy-Sautel; e la *mise en page* mostra 23/24 linee di scrittura. I fori per la rigatura sono ancora visibili sui ff. 91-92, 95, 97.

²⁹ Ff. 91^r-111^r l. 23 Arist., *Poetica* 1448a 28-1461b 3 *inc.* τίνας αὐτὰ φασίν, ὅτι μιμοῦνται

Il testo è vergato in una minuscola corsiva ad asse verticale o leggermente inclinato a destra (tavv. 2-4), resta sempre presente il contrasto di modulo tra lettere come *kappa*, *lambda*, *tau*, *phi* e altre come *epsilon*, *iota*, *omicron*, *eta*, *sigma* (ad es. f. 111^r l. 7 dal basso ἐπισκοπεῖν)³⁰ che sono talora ridotte quasi a un puntino (come *omicron*) per aumentare l'effetto di contrasto con le lettere adiacenti; elemento che ha origine nei documenti costantinopolitani già del sec. XI e si estende fin verso la fine del sec. XII.³¹

Si notano poi: l'allungamento di alcuni tratti; l'uso moderato di segni abbreviativi di dimensioni mai esagerate; la presenza (non sistematica) di *sigma* lunato; *kappa*, *lambda* e *chi* con il tratto discendente da sinistra a destra con una evidente discesa sotto il rigo (elemento ben diffuso nei documenti del sec. XII); il *ny* talora maiuscolo di modulo medio-grande a forma di *eta*, di origine cancelleresca (presente anche nei ff. dell'*E. N.*), con il tratto mediano maggiormente prolungato quando impiegato per la finale -ναι (ad es. f. 111^r fine);³² lo *zeta* a due pance, talora abbastanza ampie, verso sinistra (ad es. ff. 104^r l. 1, 110^v l. 7 dal basso);³³ lo *xi* a tre pance verso sinistra (ad es. ff. 104^r l. 9, 112^v ll. 8, 11)³⁴ che lega con *epsilon* a cresta ascendente (f. 104^r ll. 3, 4).³⁵ Inoltre il segno tachigrafico di δέ a forma di bastone di modulo medio (simile a quello visibile sui ff. dell'*E. N.*, di cui si è sopra detto);³⁶ la legatura *epsi-*

δρώνται, *expl.* καταψ[ηφισάμ]ενοι συλλ[ογίζον]ται καὶ ὡς εἰρηκότος ὅ τι δοκεῖ; ff. 111^r l. 23, 112^v Arist., *Poetica* 1462a 18-1462b 19 *inc.* ἐκ μιμήσεως εἶναι τὸ γὰρ ἀθροώτερον ἴδιον, *expl.* καὶ λύσεων εἰρήσθω ταῦτα· περὶ δὲ ἰάμβων καὶ κωμω[δί]ας γράψω. Il manoscritto nella parte terminale del testo presenta una lacuna causata dalle tarme che hanno divorato la carta, nonostante ciò alcune tracce di inchiostro sono ancora visibili; sull'*explicit* del testo della *Poetica* vedi: Landi, *La chiusa*, cit., pp. 551-554; D. Baldi, *Note sul Ricc. 46 e la fine della Poetica di Aristotele*, «Hermes» 139, 2011, pp. 88-91.

³⁰ Cfr. Heid. Pal. gr. 252, f. 185^r marg. l. 2 dal basso (σολοικίζοντα) *specimen* in Luzzatto, *Tzetztes lettore di Tucidide*, cit., tav. 4.

³¹ Cfr. anche Luzzatto, *ibid.*, pp. 149-150.

³² Cfr. Laur. plut. 75, 18, f. 231^r l. 14 (ἀνθρωποδίκτων), *specimen* in Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit., Pl. II; Laur. plut. 74, 18, f. 314^v l. 21 (ἐπιγνώσαι), *specimen* in Wilson, *ibid.*, Pl. IX; Vat. gr. 1319, f. 74^v l. 7 (ἔλασσειν) e l. 8 dal basso (ἐπιβησον), *specimen* in *Facsimili di codici greci della Biblioteca Vaticana*, I, *Tavole*, a cura di P. Canart, A. Jacob, S. Lucà, L. Perrià, Città del Vaticano 1998, tav. 64 nr. 89; Laur. plut. 87, 7, ff. 32^r l. 1 (ἐλλήνων), 54^v fine (κινήθησαι); Heid. Pal. gr. 252, f. 45^r marg. l. 6 (ιέναι), *specimen* in Luzzatto, *Tzetztes lettore di Tucidide*, cit., tav. 3.

³³ Cfr. Laur. plut. 87, 4, f. 70^v l. 20 (ἐργάζεσθαι) *specimen* in Wilson, *ibid.*, Pl. III; Laur. plut. 87, 7, ff. 124^r l. 7 (συλλογίζόμενος), 194^v fine (ἐπιπολάξει); Laur. plut. 81, 18, f. 73^r fine (σώζει).

³⁴ Cfr. Laur. plut. 74, 5, f. 182^r ll. 18, 19, 20, 29 *specimen* in Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit., Pl. XII; Laur. plut. 81, 18, f. 22^r l. 9 (πράξει).

³⁵ Cfr. Par. gr. 1849, f. 96^r l. 8 (ἐξ), *specimen* in Degni, *I manoscritti*, cit., tav. 2.

³⁶ Si deve aggiungere ai paralleli già menzionati anche il ms. Par. gr. 1849, f. 96^r l. 2 e *passim*, *specimen* in Degni, *ibid.*, tav. 2.

lon-pi con *epsilon* “en crochet” alto sul rigo (ff. 95^v l. 23; 96^r ll. 14, 19-20; 111^r l. 17);³⁷ il segno per -εν angolare (f. 111^r l. 12); il segno abbreviativo di γάρ identico a quello presente nel testo dell’*E. N.* (ad es. f. 104^r l. 1) sopra descritto; uso talora statico del formulario di legature e nessi di lettere (vedi e.g. i due κατὰ di f. 111^r ll. 5-6).

Infine è necessario osservare che la sequenza *gamma-omega* presenta il tratto di *gamma* che sale da sinistra a destra per poi formare il primo occhiello di *omega* (ad es. ff. 104^r l. 4 dal basso [λέγω], 111^r l. 3 dal basso [ἀλόγως], 112^v l. 2 [λέγω]), tale legatura si ritrova identica nei fogli dell’*E. N.* (ad es. ff. 56^v l. 2 [λέγω], 66^r l. 9 dal basso [ὀλίγω], 82^r l. 10 [λόγω], 90^v fine [λέγω]).

Questa scrittura dunque che mostra una maggiore rigidità nei tratti dei fogli iniziali e pure in quelli finali³⁸ è sicuramente databile alla metà del sec. XII, come quella dell’*E. N.* sopra descritta, e risulta vergata dalla stessa mano che ha operato nella prima sezione, dove la grafia fluisce con maggior slancio e variazioni morfologiche,³⁹ mentre in questa seconda sezione è più posata e meno sciolta con un predominio dello sviluppo longitudinale dei segni pur rimanendo fedele ad uno stesso sistema grafico, di cui la I parte (*E. N.*) mostra il filone informale e la II (*Poet.*) quello formale.

Infine si osservi che al termine dell’allestimento del manufatto è stata apposta, con un inchiostro bruno scuro, sull’intero codice la segnatura fascicolare, espressa in lettere greche sul margine inferiore interno del primo foglio *recto* e sull’angolo inferiore esterno dell’ultimo foglio *verso*:

E. N. ff. 11^v (β), 12^r/20^v (γ), 21^r/33^v (δ), 82^r/90^v (ια)
Poetica ff. 91^r/98^v (ιε),⁴⁰ 99^r/106^v (ις), 107^r/112^v (ιζ)

³⁷ Cfr. Par. gr. 1849, f. 96^r l. 1 dal basso (ἐπι), *specimen* in Degni, *ibid.*, tav. 2.

³⁸ All’inizio dell’impresa è del resto fisiologico che la mano sia meno sciolta, mentre sui fogli finali tale situazione trova una spiegazione nel fatto che il codice presenta anche una vasta lacuna (1461b 3-1462a 18) probabilmente perché l’esemplare da cui si copiava era gravemente danneggiato o illeggibile; il testo sull’ultimo rigo di f. 111^r non mostra segni di cesura tra ὅτι δοκεῖ ed ἐκ μιμήσεως εἶναι che corrono senza soluzione di continuità; il copista quindi accortosi del problema potrebbe aver lasciato bianchi i ff. 111^v e 112^r calcolando approssimativamente lo spazio occorrente per sanare la lacuna utilizzando un altro codice; inoltre la scrittura dell’ultimo foglio (112^v) è disposta in maniera tale che le linee si abbreviano progressivamente sia a sinistra che a destra dell’asse mediano a disegnare quasi un triangolo.

³⁹ Una stessa lettera o sequenza grafica può essere eseguita in modi diversi anche a brevissima distanza; un quadro di siffatto polimorfismo può essere apprezzato e compreso pienamente soltanto esaminando una notevole quantità di fogli.

⁴⁰ La parte iniziale (1447a 8-1448a 29) della *Poetica* è assente nel Ricc. 46 dove proprio tra i ff. 90^v e 91^r sono caduti ben tre fascicoli (ιβ’-ιδ’) la struttura dei quali non è possibile ricostruire con assoluta certezza, in quanto potrebbe trattarsi di fascicoli con otto o più fogli. Si può ipotizzare allora che il copista, iniziata la sua attività già nei fascicoli perduti, negli ultimi tre fogli dell’ultimo fascicolo caduto abbia cominciato a copiare la

essa può trovare un confronto paleografico con le segnature dei fascicoli del Laur. plut. 75, 20 attribuita alla mano di Ioannikios.⁴¹

Conclusioni

Gli aspetti sopra evidenziati inducono a ritenere il Riccardiano un manufatto realizzato nel *milieu* costantinopolitano⁴² nel quale operava anche il noto copista Ioannikios.⁴³

Le affinità testuali⁴⁴ nell'*Ethica Nicomachea* tra il Ricc. 46 (O^b) e il Laur. plut. 81, 18⁴⁵ (L) trovano un'ulteriore conferma poiché questi codici sono non solo coevi ma anche vergati all'interno dello stesso *milieu*. Quanto sinora affermato rende maggiormente perspicue le linee costitutive della tradizione manoscritta della *translatio antiquissima* e di quella *antiquior* (*Ethica vetus* ed *Ethica nova*)⁴⁶ e permette una più profonda comprensione della tesi che l'anonimo traduttore avrebbe usato un esemplare molto vicino al Ricc. 46, come affermò René Antoine Gauthier nel 1974.⁴⁷

È verosimile che oltre alla realizzazione di un *corpus medicorum graecorum* (che comprende autori come: Galeno, Aezio Amideno, Paolo Egineta e al-

Poetica. Jean Irigoien (*Deux traditions dissymétriques*, cit., pp. 177-178) riteneva invece che l'antigrafo del Ricc. 46 fosse acefalo e lacunoso alla fine.

⁴¹ Sul codice vd. ora Degni, *I manoscritti*, cit., pp. 204-205.

⁴² Io stesso in un intervento al Convegno internazionale *I grandi Bizantini: mille anni di storia* (Roma, 15-16 dicembre 2005), pur trattando di codici italogreci, ho parlato di manufatti del *milieu* di Ioannikios ma ho espresso dubbi sull'origine italiota ipotizzando piuttosto una provenienza orientale: cfr. D. Baldi, *Sulla storia di alcuni codici italogreci della Biblioteca Laurenziana*, «*Nea Rhome*» 4, 2007, pp. 357-381: 362-363, 369-370, 381.

⁴³ Su questo copista e il suo *milieu* vd. Wilson, *A Mysterious Byzantine*, cit.; *New Light on Burgundio of Pisa*, «*Studi Italiani di Filologia Classica*» s. 3, 4, 1986, pp. 113-118; *Aspects of the Transmission of Galen*, in *Le strade del testo*, a cura di G. Cavallo, Bari 1987, pp. 47-64; *Ioannikios and Burgundio: a Survey of the Problem*, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, a cura di G. Cavallo, G. De Gregorio e M. Maniaci, II, Spoleto 1991, pp. 447-455; P. Canart, *Manuscrits d'Aristote et de ses commentateurs sur papier occidental ancien*, in *Aristoteles. Werk und Wirkung*, II, hrsg. von J. Wiesner, Berlin-New York 1987, pp. 418-433; P. Canart et al., *Une enquête sur le papier de type "arabe occidental" ou "espagnol non filigrané"*, in *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques (Erice, 18-25 settembre 1992)*, ed. by M. Maniaci and P. F. Munafò, I, Città del Vaticano 1993, pp. 313-393; Degni, *I manoscritti*, cit.

⁴⁴ Un panorama delle occorrenze nei primi tre libri in G. Vuillemin-Diem, M. Rashed, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, «*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*» 64, 1997, pp. 136-198: 149-150.

⁴⁵ Ff. 1^r-84^r l. 11.

⁴⁶ R. A. Gauthier, *Ethica Nicomachea*, I, *Praefatio*, Leiden-Bruxelles 1974, pp. XLIII-L, XCVI-C, CXCv-CXCIX; Vuillemin-Diem, Rashed, *Burgundio de Pise*, cit., pp. 148-153.

⁴⁷ Gauthier, *Ethica Nicomachea*, cit., pp. XLIII-XLIV, XLVI, XLIX-LI, XCVI, XCIX-C.

tri)⁴⁸ esistesse anche il progetto di copiatura dell'intero *corpus Aristotelicum*, di cui si conservano vari manoscritti già noti,⁴⁹ che rivestono di frequente una posizione importante nello *stemma codicum* delle opere che testimoniano.

Il contesto culturale nel quale si può inserire questa pregevole produzione è il fervido interesse, alla corte imperiale bizantina (ad es. la cerchia erudita di Anna Comnena),⁵⁰ con cui si leggevano ed esaminavano i testi di Aristotele e dei suoi commentatori.⁵¹

La *Poetica* non risulta, in base alle nostre attuali conoscenze, mai vergata nel *milieu* di Ioannikios ma poiché si tratta di un testo aristotelico è verosimile che abbia suscitato l'interesse di Ioannikios e dei suoi collaboratori.

Come per molti altri manufatti, un attento esame codicologico e paleografico ha condotto a datare il Ricc. 46, sinora collocato nel XIII o XIV secolo, alla metà del sec. XII; tutto ciò ovviamente produce effetti anche sul suo valore testuale e suggerisce anche una rinnovata analisi della intera tradizione manoscritta sia della *Poetica* che dell'*Ethica Nicomachea*.⁵²

L'elevato valore filologico dei manoscritti copiati nello "*scriptorium*" di Ioannikios è già stato rilevato⁵³ e ritengo che questo nuovo codice si possa inserire perfettamente all'interno di tale nutrito gruppo. Notevole era finora la posizione ricoperta dal Ricc. 46 nello *stemma codicum* sia dell'*Ethica Nicomachea* che della *Poetica*; da questo momento tale posizione acquista sicuramente un maggior rilievo e di gran lunga più evidenti sono le motivazioni della qualità testuale.

⁴⁸ Esso è testimoniato dai codici: Laur. plut. 74, 5; 74, 18; 74, 25; 74, 26; 75, 5; 75, 7; 75, 17; 75, 18; 75, 20; 74, 22; Par. gr. 1849 (ff. 9^r-206^v).

⁴⁹ Laur. plut. 81, 18; 87, 4; 87, 7; Laur. Conv. Soppr. 192; Par. gr. 1849 (ff. 1^r-8^v); Vat. Barb. gr. 591 (ff. 1^r-16^v); vd. anche D. Baldi, *Ioannikios e il Corpus Aristotelicum*, «Revue d'Histoire des Textes» n.s. 6, 2011, pp. 15-26.

⁵⁰ Cfr. R. Browning, *An unpublished Funeral Oration on Anna Comnena* [1962] in *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, VII, pp. 7-10; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, pp. 181-184; *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, III, *The Anonymous Commentator on the Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael Ephesius on Books IX and X*, Critical Edition with an Introductory Study by H. P. F. Mercken, Leuven 1991, pp. 21*-26*.

⁵¹ Vd., per es., L. G. Benakis, *Grundbibliographie zum Aristoteles. Studium in Byzanz*, in *Aristoteles. Werk und Wirkung*, cit., II, pp. 352-379: 355-357.

⁵² Dal punto di vista stemmatico, è noto che le relazioni si motivano in base alle lezioni e agli errori e non all'età del manoscritto; conta quindi quale tradizione il codice continui, ma ritengo che quanto sinora affermato permetta di contestualizzare meglio e di comprendere più facilmente il pregio del Ricc. 46.

⁵³ Wilson, *Scholars*, cit., pp. 206-208; A. Bravo García, *La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina*, in *Itinerari di testi antichi*, a cura di O. Pecere, Roma 1991, pp. 7-27: 18-19.

L'importante poi, come spesso accade, non è identificare forzatamente il copista bensì comprendere il contesto in cui egli venne ad operare e le interrelazioni che permisero, per esempio, a Ioannikios e ai suoi collaboratori di avere tra le mani codici latori di testi filologicamente molto pregevoli cosicché essi poterono trarne copie a noi giunte. Essi verosimilmente operarono in quella Costantinopoli, sede dell'Accademia patriarcale,⁵⁴ che era l'epicentro culturale dell'impero intorno al quale gravitavano figure note, meno note o del tutto sconosciute, di professori, letterati e dotti.

È ormai un dato acquisito che nella biblioteca imperiale, la βασιλική γάζη come la definisce Giovanni Tzetzes (*Schol. in Arist. Plut.* 733),⁵⁵ fossero presenti quei παλαιὰ βιβλία, «perle tra le più preziose del tesoro imperiale e pietre splendenti», che contenevano autorevoli edizioni di numerosi autori antichi e meno antichi, quindi Ioannikios e i suoi colleghi ebbero accesso verosimilmente proprio a questi manufatti di notevole pregio editoriale.⁵⁶

Tracciare la storia di queste biblioteche è impresa ardua se non impossibile per la carenza di documentazione. Le poche notizie che possediamo si deducono da fonti cronachistiche e agiografiche ma direi che basilare è soprattutto lo studio del contesto in cui lavorarono e degli strumenti utilizzati da filologi, eruditi, lessicografi e altri dotti i quali, secondo l'uso peculiarmente bizantino, raccolsero e compendiarono le preziose opere che essi avevano la fortuna di consultare.⁵⁷

Tutto ciò contribuisce dunque a delineare con maggior precisione la storia della tradizione dei testi aristotelici fornendo una valida base per la storia dello sviluppo del pensiero che non dovrebbe mai essere avulsa dallo studio dei codici e della loro vita; essi infatti furono e continuano ad essere elementi costitutivi della nostra civiltà, della nostra cultura e in fondo anche di noi stessi.

Davide Baldi

⁵⁴ Cfr. R. Browning, *The Patriarcal School at Constantinople in the Twelfth Century*, «Byzantion» 32, 1962, pp. 167-202; *The Patriarcal School at Constantinople* [1963], in *Studies on Byzantine History*, cit., X.

⁵⁵ Jo. Tzetzae *Commentarii in Aristophanem*, ediderunt L. Massa Positano, D. Holwerda, W. J. W. Koster, I, *Prolegomena et commentarium in Plutum*, ed. L. Massa Positano, Groningen-Amsterdam 1960, p. 170, ll. 5-6.

⁵⁶ Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide*, cit., pp. 44-45, e, in generale, *Leggere i classici nella biblioteca imperiale: note tzetziene su antichi codici*, «Quaderni di Storia» 48, 1998, pp. 69-86: 69-77.

⁵⁷ Cfr. anche A. Pontani, *La filologia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, dirr. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, III, 2, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, pp. 307-351: 312-318.

Demoni e tempeste: su un passo del *Testamento di Salomone*

Da più parti, ormai da diversi anni, viene invocata una nuova edizione del *Testamento di Salomone*, l'enigmatico testo pseudepigrapho che, narrando la costruzione del Tempio di Gerusalemme da parte del celebre sovrano, coglie l'occasione per descrivere i vari demoni di cui si sarebbe servito, le loro malefatte, e i mezzi per dominarli, venendo così a creare quello che è stato definito probabilmente il più importante trattato di demonologia che ci sia pervenuto dalla tarda antichità, il quale per giunta godette di una certa (per quanto sotterranea) fortuna anche nel corso del periodo bizantino.¹ Ancora oggi, per leggerlo, si deve ricorrere al testo "eclettico" stampato nel 1922 da Chester Charlton McCown,² a partire dai vari manoscritti (tutti alquanto tardi) che tramandano versioni anche molto divergenti dell'opera.³ Il lavoro,

¹ È stata sottolineata la diffusione del *Testamento* in circoli esoterici di epoca paleologa, e comunque la rinomanza di trattati magico-esoterici incentrati sul re ebraico è illustrata anche dal famigerato *biblon Solomonteion*, utilizzato per evocare i demoni, di cui nel 1172 fu trovato in possesso il malcapitato Isacco Aronne, come ricorda Niceta Coniata (*Hist.* V 7, 9): cfr. R. P. H. Greenfield, *Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, in H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, DC 1995, pp. 117-153: 127, 130; P. Magdalino, *Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)*, in P. Magdalino, M. Mavroudi (edd.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Geneva 2006, pp. 119-162: 149; J. Miller, *The Prophetologion: the Old Testament of Byzantine Christianity*, in P. Magdalino, R. Nelson (edd.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington, DC 2010, pp. 55-76: 74-75. A partire dal *Testamento*, inoltre, in epoca successiva verranno anche ricavati esorcismi, come quelli confluiti nel ms. Atene, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη 825 (inizio del XVIII secolo), edito da A. Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris 1927, pp. 228-263: 233 sgg. Sulle raccolte bizantine di esorcismi cfr. anche E. V. Maltese, *Dimensioni bizantine: donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Alessandria 2006², pp. 55-59.

² *The Testament of Solomon*, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction [...] by Ch. Ch. McCown, Leipzig 1922.

³ Si tratta dunque di un "testo vivo" che, come spesso accade nelle opere destinate a fini professionali, soprattutto di ambito sanitario (lo stesso *Testamento* si colloca a metà tra magia e medicina: quasi tutti i demoni sono responsabili di specifiche malattie), vede una naturale conversione del copista in redattore. Cfr. almeno J. C. Santos Paz, *Problemas textuales en la obra de Sexto Placido*, in A. Ferraces Rodríguez (ed.), *Fito-zoote-*

già all'epoca, soffrì della tardiva scoperta di un importante codice gerosolimitano, *Μονή τοῦ Ἁγίου Σάββα* 422 (N, XV-XVI secolo), di cui McCown poté indicare solo alcune *variae lectiones* in un'aggiunta all'introduzione; in seguito, la scoperta di alcuni frammenti papiracei conservati a Vienna, databili al V-VI secolo (dunque di circa mille anni più antichi di ogni altro testimone),⁴ contribuì ulteriormente a complicare la questione, evidenziando tra l'altro la possibile superiorità ed anteriorità della cosiddetta recensione B, il cui esponente principale è il manoscritto P (Paris, Bibliothèque Nationale, Anciens Fonds Grecs 38, Colbert 4895, XVI secolo), cui di recente è stato accostato N, rispetto alla recensione A,⁵ che McCown riteneva preferibile soprattutto perché presentava un dettato molto più stringato dell'altra, e dunque, secondo la sua concezione, più vicino a un ipotetico testo originario.⁶

A una base testuale vacillante si aggiungono poi altri errori oggettivi compiuti dall'editore nell'interpretazione del testo, spesso sopravvalutando, o caricando di un significato troppo pregnante, parole o espressioni che ad un esame più attento si sono invece rivelate abbastanza banali. Si può prendere ad esempio il capitolo XVIII, dove sono elencati i trentasei decani, entità astrologiche a carattere demonico e malefico. Molto spesso, nell'edizione McCown, i *nomina barbara* di queste entità sembrano preceduti dall'enigmatica parola *ρύξ* (ad es. XVIII 32, ἐγὼ Ῥύξ Ἀπάξ καλοῦμαι). L'editore, all'interno della sua ampia ed eruditissima introduzione, interpretava *ρύξ* come una derivazione dall'ebraico *ruah*, «spirito»,⁷ che avrebbe costituito la prima

rapia antiqua y altomedieval: textos y doctrinas, A Coruña 2009, pp. 123-145. Ringrazio la professoressa Daniela Fausti per questa preziosa segnalazione.

⁴ Per un ulteriore frammento papiraceo (PSI inv. 319, V secolo) di un testo esorcistico accostabile al *Testamento di Salomone* (ma non identificabile con esso), vd. in ultimo R. W. Daniel, F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, I, Opladen 1990, pp. 67-69, nr. 24.

⁵ Cfr. T. E. Klutz, *Rewriting the «Testament of Solomon»: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, London 2005, p. 27: «the combination of agreements between N and the Vienna papyrus on the one hand [...] and between N and P on the other [...] is sufficiently weighty to require a major rethinking of the *Testament's* entire textual and redactional history». Non sono mancate proposte estreme di tornare al testo stampato in PG CXXII, basato sull'unico P: cfr. P. Busch, *Das Testament Salomos: die älteste christliche Dämonologie*, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung, Berlin-New York 2006, p. 10 n. 2, che peraltro, ponendosi in qualche misura in controtendenza rispetto agli orientamenti più recenti, sembra in definitiva ritenere ancora soddisfacente l'edizione di McCown e sminuisce l'importanza dei frammenti viennesi ai fini di stabilire quale fosse la «ursprünglich Version» del *Testamento* (pp. 235-236).

⁶ Cfr. McCown, *The Testament*, cit., p. 33.

⁷ Sulle valenze (anche demoniche) di questo termine cfr. almeno D. Barbu, A.-C. Rendu Loisel, *Démons et exorcismes en Mésopotamie et en Judée*, «I Quaderni del Ramo d'Oro online» 2, 2009, pp. 304-366: 307-308.

parte del nome dei demoni (e dunque, per riallacciarsi all'esempio precedente, l'interpretazione avrebbe potuto essere «io sono chiamato Rhyx Hapax»). Recentemente, tuttavia, è stato mostrato come la parola in questione, che peraltro viene spesso omessa nella recensione B, sia da intendersi in realtà come omofono di ῥήξ, «re», vocativo rivolto allo stesso Salomone, impegnato a interrogare i decani: l'interpretazione corretta dell'esempio precedente sarebbe dunque «o re, io mi chiamo Hapax».⁸

Sarebbe ovviamente impossibile esaminare in questa sede gli altri passi nei quali le interpretazioni testuali di McCown hanno bisogno di una revisione; sarà però possibile concentrarsi su una in particolare, che peraltro sembra finora essere stata avallata, forse più per un fenomeno di forza d'inerzia che per autentica convinzione, dalla quasi totalità degli studiosi. Si tratta di un punto del capitolo VII (pp. 28*-31*), nel quale Salomone riceve la visita dell'ennesimo demone dotato di caratteristiche sorprendenti, e che nel testo di McCown (qui riprodotto con tutte le sue peculiarità) si presenta così:

Καὶ εὐλογήσας τὸν θεὸν ἐγὼ Σολομῶν ἐκέλευσα παρῆναι μοι ἕτερον δαίμονα· καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου. καὶ ἦν τὸ πρόσωπον ἐπιφέρων ἐν τῷ ἀέρι ἄνω ὑψηλὸν καὶ τὸ ὑπόλειπον τοῦ σώματος εἰλούμενον ὡσεὶ κοχλίας. 2. καὶ ἔρρηξε στρατιώτας οὐκ ὀλίγους καὶ ἤγειρε * καὶ λάβρον κονιορτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἀνέφερεν ἄνω καὶ πολλὰ ἔρριπτεν ἐπὶ τὸ ἐμὲ θαμβεῖσθαι, καὶ εἶπον· «τίνα ἔχω ἐρωτήσαι;» ἕως ἐπὶ πολὺ. 3. καὶ ἀναστάν τος μου ἔπτυσσ' ἁμαὶ * κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον καὶ ἐσφράγισα τῷ δακτυλιδίῳ τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτως ἔστη ἡ αὐρα. τότε ἠρώτησα αὐτὸν λέγων· «σὺ τίς εἶ;» καὶ οὕτως κονιορτὸν τινάξας ἀπεκρίθη μοι· «τί θέλεις, βασιλεῦ Σολομῶν;» 4. ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ· «εἰπέ μοι τί λέγεις καὶ γὰρ σε ἐρωτᾶν θέλω». οὕτως δὲ εὐχαριστῶ τῷ θεῷ τῷ σοφίσαντί με πρὸς τὰς βουλάς αὐτῶν ἀποκρίνεσθαι. ἔφη δέ μοι ὁ δαίμων· «ἐγὼ καλοῦμαι Λίξ Τέτραξ». 5. εἶπον δὲ αὐτῷ· «τίς ἡ πρᾶξις σου;» ἔφη δέ· «ἀνθρώπους σκορπίζω καὶ στρόφους ποιῶ καὶ πῦρ ἄπτω καὶ ἀγροὺς ἐμπυρίζω καὶ οἴκους καταργῶ. ἐπὶ πλεῖστον δὲ ἔχω τὴν πρᾶξιν ἐν θέρει. ἐὰν δὲ καιρὸν εὕρω, ὑποδύνω εἰς γωνίας τοίχων νύκτα καὶ ἡμέραν· ἤδη γὰρ γόνος εἰμὶ τοῦ μεγάλου». 6. εἶπον * δὲ αὐτῷ· «ἐν ποίῳ ἄστρῳ κείσαι;» ὁ δὲ εἶπεν· «εἰς αὐτὸ τὸ ἄκρον τοῦ κέρατος τῆς σελήνης τὸ ἐν τῷ νότῳ εὐρισκόμ*ενον ἐκεῖ μου τὸ ἄστρον. διότι τὰ σφάλματα τοῦ ἡμιτριταίου προσετάχθη ἀνιμάσθαι. διὰ τοῦτο ἰδόντες πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων εὐχονται εἰς τὸν ἡμιτριταῖον ἐν τοῖς τρισὶν ὀνόμασι τούτοις· <βουλατά· θαλλάλ· μελλάλ> καὶ ἰῶμαι αὐτούς». 7. εἶπον δὲ αὐτῷ ἐγὼ Σολομῶν· «ὅτε οὖν θέλεις κακουργεῖν, ἐν τίνι καταργεῖσαι;» ἴ' ὁ δὲ ἔφη· «ἐν τῷ ἀγγέλω ᾧ καὶ ὁ ἡμιτριταῖος * παύεται». ἐπηρώτησα δὲ αὐτόν· «ἐν ποίῳ ὀνόματι καταργεῖσαι;» ὁ δὲ εἶπεν· «ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ἀρχαγγέλου Ἀζαήλ'». 8. καὶ ἐπεσφράγισα τὸν δαίμονα καὶ ἐκέλευσα αὐτὸν λίθους ἀρπάξαι καὶ εἰς τὰ ὑψηλὰ τοῦ ναοῦ ἀκοντίζειν * τοῖς τεχνίταις· καὶ ἀναγκαζόμενον τὸ δαιμόνιον τὰ προστεταγμένα αὐτῷ ἐποίει.

⁸ Cfr. R. W. Daniel, *The Testament of Solomon XVIII 27-28, 33-40*, in *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der österreichische Nationalbibliothek: Papyrus Erzherzog Rainer*, I, Wien 1983, pp. 296-298; Klutz, *Rewriting*, cit., pp. 26-27.

Ed avendo lodato Dio, io, Salomone, ordinai che si presentasse a me un altro demone; e giunse al mio cospetto. Portava il viso su, alto su nell'aria, mentre il resto del corpo era avvolto come una chiocciola. 2. Sbaragliò non pochi soldati, e suscitò dalla terra un impetuoso polverone, e lo portava in alto e scagliava molte cose per stupirmi. E per un pezzo mi chiesi con chi avessi a che fare.⁹ 3. Alla fine, alzatomi, sputai a terra in quel posto e lo sigillai con l'anello di Dio, e così quel vento si fermò. Allora lo interrogai dicendo: «Tu chi sei?».¹⁰ E, avendo squassato un polverone, mi rispose così: «Che vuoi, re Salomone?». 4. Gli replicai: «Dimmi come ti chiami e ti interrogherò». E rendo grazie a Dio che mi ha dato la sapienza per controbattere i loro piani. Il demone mi ripose: «Io sono chiamato Lix Tetrax». 5. Gli dissi: «Qual è la tua attività?». Rispose: «Disperdo¹¹ gli uomini, creo trombe d'aria, appicco incendi, do i campi alle fiamme e danneggio le case. Perlopiù sono attivo d'estate. Qualora ne abbia l'occasione, scivolo sotto gli angoli delle mura, di notte e di giorno; inoltre sono discendente del Grande¹²». 6. Gli dissi: «In quale astro dimori?». Quello rispose: «Proprio sulla cima del corno della luna che si trova a sud: là è il mio astro. Siccome ho il compito di suscitare gli attacchi della febbre semiterzana, per questo molti degli uomini, vedendone gli effetti, pregano per la semiterzana con questi tre nomi: Boulalà; Thallà; Melchàl, e li guarisco». 7. Io, Salomone, gli dissi: «Quando dunque vuoi far del male, da chi sei contrastato?». Quello rispose: «Dall'angelo che fa cessare anche la semiterzana». Gli domandai: «Da quale nome sei contrastato?». Quello rispose: «Dal nome dell'arcangelo Azaele». 8. E sigillai il demone e gli ordinai di afferrare le pietre e scagliarle fino alla sommità del tempio, per farle arrivare agli operai; ed il demone era costretto a fare quel che gli era stato imposto.

Il brano in sé presenta vari elementi di interesse, ma innanzitutto conviene concentrarsi sul nome del demone, Lix Tetrax. Come McCown non mancava di notare nell'apparato e nell'introduzione, si tratta di un chiaro riferimento a due degli Ἐφέσια γράμματα, sei parole magiche (Ἄσκιον, Κατάσκιον, Δαμναμενεύς, Αἴσιον e appunto Λίξ e Τετράξ) elencate da Esichio (ε 7401) e Clemente Alessandrino (*Strom.* V 8, 45, 2).¹³ Le conosceva ancora Eustazio

⁹ Seguo l'interpretazione della frase avanzata da H. M. Jackson, *Notes on the Testament of Solomon*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 19, 1988, pp. 19-60: 44.

¹⁰ La domanda sull'identità del demone costituisce una formula cruciale, fin dall'inizio, negli esorcismi giudaico-cristiani, come nota P. A. Torijano, *Solomon the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 43-76, con specifico riferimento ad alcuni frammenti di Qumran (11QPsAp^a), risalenti al 50-70 d.C., che vedono già Salomone impegnato a rivolgere tale questione a entità demoniche.

¹¹ Ma forse è preferibile la lezione dei codici A e P, σκοτίζω, «copro di tenebre».

¹² Forse un riferimento a Belzebù, menzionato nel capitolo precedente: cfr. Ch. Duling, *Testament of Solomon*, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by J. H. Charlesworth, I, Garden City 1983, p. 969 n. d.

¹³ Pur senza essere nominate, le "lettere efesine" e la loro funzione apotropaica (veniva-

di Tessalonica, secondo cui (*In Od.* XIX 247, II, p. 201, 43-46 Stallbaum) Creso le avrebbe pronunciate quando era legato sulla pira, provocando l'acquazzone che l'avrebbe salvato; mentre in seguito, durante i giochi olimpici, un lottatore efesino, che le aveva scritte su un legaccio stretto intorno alla caviglia, sarebbe stato invincibile.¹⁴

McCown riteneva di notevole importanza la presenza di due di questi γράμματα nel nome di un demone, considerandoli la prova di un'importante influenza ellenistica sulla demonologia del testo,¹⁵ e si basava anche su di essi (per quanto con cautela) per asserire che con molta probabilità l'intero *Testamento*, nella sua forma originaria, sarebbe stato concepito nella zona di Efeso¹⁶ – un'idea che oggi viene rigettata,¹⁷ mentre sembra più probabile una nascita in ambiente egiziano intorno al IV secolo.¹⁸ Qualsiasi considerazione sul nome Lix Tetrax, peraltro, deve fare i conti con un dato incontestabile: la forma non è documentata dalla tradizione manoscritta e costituisce in realtà una congettura di McCown, a fronte di una *paradosis* decisamente perturbata: ἡ λιξ τέφραξ Η (Oxford, Bodleian Library, Holkham 99, XV seco-

no ripetute durante i matrimoni) sono ricordate anche da Anassila, fr. 18, 7 Kassel-Austin, e da Menandro, fr. 274 K.-A.

¹⁴ Cfr. anche E. Kuhnert, Ἐφέσια γράμματα, *RE* V (1905), coll. 2771-2773; K. Preisendanz, *Ephesia grammata*, in *RAC* V (1962), coll. 515-520 (una menzione del *Testamento* compare alla col. 519), e più di recente R. Kotansky, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in Ch. A. Faraone, D. Obbink (edd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, pp. 107-137: 110-112.

¹⁵ Cfr. McCown, *The Testament*, cit., p. 67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 110: «against Ephesus or some part of 'Asia' no decisive objections appear [...] the very fact that the sand storm receives as its name two of the *Ephesia grammata* points – very weakly, to be sure – in the same direction».

¹⁷ Pace C. E. Arnold, *Ephesians, power and magic: the concept of power in Ephesians in light of its historical setting*, Cambridge-New York 1989, pp. 32-34, che peraltro si limita a ripetere le supposizioni di McCown.

¹⁸ Cfr. Busch, *Das Testament*, cit., pp. 20-30, il quale nota giustamente come l'accento al Golgota nel cap. 12 possa far ritenere un *terminus post quem* i lavori costantiniani che portarono al recupero (tra il 326 e il 336) dell'altura della Crocifissione, mentre un importante *terminus ante quem* è costituito dalla menzione di un passo del *Testamento* all'interno del *Dialogo di Timoteo e Aquila*, datato intorno al V-VI secolo (cfr. in particolare Klutz, *Rewriting*, cit., pp. 92-93). Un periodo di composizione «no later than the fourth century C.E.» è postulato anche da P. S. Alexander, *Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon*, in A. Lange et al. (Hrsgg.), *Die Dämonen / Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, pp. 613-635: 623, e la datazione al IV secolo è accettata anche da Torijano, *Solomon*, cit., p. 55. Pensa invece ad una datazione al III secolo Klutz, *Rewriting*, cit., p. 36. È stata anche proposta una data posteriore, intorno al VI secolo: cfr. L. C. A. Alexander, J. Harding, *Dating the Testament of Solomon*, disponibile all'indirizzo <http://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp/guestlectures/harding>.

lo), εἰς λέξ τεφράσθαι L (London, British Library, Harley 5596, XV secolo), θλίξ τέφρας la recensione C,¹⁹ e infine τὸ πνεῦμα τῆς τέφρας P N.²⁰ Lo studioso si mostrava certissimo della sua congettura, ed argomentava la sua resa del nome del demone in un articolo uscito l'anno successivo all'edizione del *Testamento*, dove citava a supporto il testo (una ἐπωδή esametrica) di una tavoletta plumbea cretese del IV sec. a.C. (*I Cret.* 2.(19).7 Guarducci), probabilmente un amuleto, già pubblicata da Ziebarth nel 1899 e poi ampiamente integrata e commentata da Wünsch l'anno successivo.²¹ Alcune "lettere efesine" (*aski, kataski, aisia, lix, tetrag* [sic]), in effetti, sembrano essere presenti in ordine sparso all'interno di una sorta di invocazione abbastanza magmatica ed oscura, e questo in sé non costituisce sicuramente un fatto sorprendente. McCown però, intervenendo ulteriormente sul testo in alcuni punti, vi rintracciava in maniera molto ardita il nesso Τέτραγος Λίξ alla riga 5,²² e asseriva che da questo documento, in ogni caso assai problematico e di difficile interpretazione, sarebbe stato possibile desumere che le "lettere efesine" talora erano personificate ed invocate come vere e proprie entità, e che con *Lix* e *Tetrax* si indicava per giunta «un vento».²³ In primo luogo, occorre osservare che, in realtà, nella tavoletta cretese compaiono già chiaramente, senza bisogno di spericolate integrazioni o emendamenti, i nomi delle divinità benefiche invocate, e si tratta di Zeus Alexikakos, Herakles Ptoliporthos, Iatros, Nike ed Apollo. Tutto un pantheon, peraltro, totalmente assente nell'orizzonte demonologico del *Testamento*. Di fronte all'ulteriore obiezione per cui, da tutte le altre fonti note, risulta che gli *Ephesia grammata* erano semplici nomi magici (*Zauberwörter* le definisce semplicemente Kuhnert) e non figure demoniche o divine, McCown ribatteva che quest'asserzione era confutata proprio dalla presenza di *Lix Tetrax* nel *Testamento di Salomone* e nella tavoletta di Creta.²⁴ Si nota immediatamente come ci si trovi di fronte

¹⁹ Rappresentata, nell'ordinamento di McCown, soprattutto da un codice bolognese (Bibl. Univ. 3632, XV secolo) e dal Paris. gr. 2419, XV secolo.

²⁰ La lezione di N può essere recuperata a partire da Ch. C. McCown, *The Ephesia Grammata in Popular Belief*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 54, 1923, pp. 128-140: 138.

²¹ Cfr. R. Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, «Rheinisches Museum» 55, 1900, pp. 62-85. Accennano alla tavoletta anche Kotansky, *Incantations*, cit., pp. 111-112, e J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1999, pp. 5-6, che tuttavia vede gli *Ephesia grammata* come esempi di *voces mysticae*.

²² Il carattere estremamente ipotetico dell'intervento (soprattutto di Λίξ, a fronte del ΠΥΞ trådito) era ammesso dallo stesso studioso: cfr. McCown, *The Ephesia*, cit., p. 135. Da notare che l'emendamento di McCown non è stato accolto dalla Guarducci.

²³ Cfr. McCown, *ibid.*, pp. 132-136.

²⁴ Cfr. McCown, *ibid.*, p. 138: «Does the character of the demon in these two widely separated documents, the Cretan tablet and the Christian *Testament*, justify the identification? There are several reasons for answering in the affirmative. First, although the

ad una vera e propria *petitio principii*: la bontà di una congettura è difesa citando a supporto un testo frutto di congettura analoga. Inoltre, anche prendendo per buone le asserzioni di McCown, risulta evidente come gli *Ephesia* fossero efficaci solo se presi nel loro insieme (anche nella tavoletta di Creta compaiono tutte le sei parole):²⁵ il caso del *Testamento*, dove ne compaiono solo due, risulterebbe dunque ancora più anomalo (senza contare che, oltretutto, nell'antichità risulta attestato l'uso delle lettere per cacciare i demoni: sembra bizzarro che potessero comparire proprio come nome di una di queste entità!).²⁶ In realtà è difficile sottrarsi all'impressione che la congettura Lix Tetrax sia piuttosto debole, e sia probabilmente frutto della volontà più o meno conscia dell'editore di arricchire il testo, spesso molto pedestre, del *Testamento* con riferimenti che, per quanto eruditi, sembrano tuttavia piuttosto distanti dal suo *milieu*, esattamente come nel caso succitato di *rex/Rhyx*.

Forse fu proprio la sua natura particolarmente dotta e stimolante a celare la debolezza della congettura di McCown agli occhi del grande Karl Preisendanz, che nel suo articolo su Salomone comparso nel 1956 in uno dei supplementi alla Pauly-Wissowa la avallava, pur riportando anche le *variae lectiones* dei manoscritti.²⁷ Lo stesso Duling, autore di una eccellente traduzione riccamente annotata del *Testamentum*, non metteva in discussione il nome Lix Tetrax e non menzionava neppure che era stato ricostruito solo per via congetturale.²⁸ Non c'è da meravigliarsi, dunque, che la figura del demone Lix Tetrax sia stata trasferita di peso, in maniera del tutto acritica, anche all'interno di repertori divulgativi di demonologia, che così si sono arricchiti di una nuova figura da affiancare ai diavoli canonici della tradizione giudaico-cristiana.²⁹

Ultimamente questo consenso unanime si è andato incrinando. Lo studioso autore della più recente traduzione commentata del *Testamento*, Peter Busch, all'interno di un ampio commento al capitolo VII ha esposto alcune

literary references to the Ephesia grammata imply that they are words only, our two non-literary documents plainly regard them as powerful demons, or spirits, each with his own individuality. In both Lix Tetrax is a wind [...].»

²⁵ Ulteriori esempi di *tabulae defixionis* contenenti tutta la serie delle lettere efesine, o comunque la maggioranza, sono elencati in F. Costabile, *Defixiones da Locri Epizefiri: nuovi dati sui culti, sulla storia e sulle istituzioni*, «Minima Epigraphica et Papyrologica» 2, 1999, pp. 23-76: 37-42.

²⁶ Cfr. Plut. *Mor.* 706E: ὡσπερ γὰρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν, nonché Kotansky, *Incantations*, cit., p. 111.

²⁷ Cfr. K. Preisendanz, *Salomo*, in *RE*, Supplbd. VIII (1956), col. 686.

²⁸ Cfr. Duling, *Testament*, cit., pp. 935-987: 969.

²⁹ Cfr. ad es. R. E. Guiley, *The Encyclopedia of Demons and Demonology*, New York 2009, p. 148.

interessanti osservazioni. Pur attratto dalla possibilità di individuare due “lettere efesine” nel nome del demone,³⁰ alla fine, notando che il demone in questione è caratterizzato da una connessione con il fuoco (πῦρ ἄπτω καὶ ἄγροὺς ἐμπυρίζω), ha deciso di rivalutare (limitatamente alla seconda parte del nome) la tradizione manoscritta, che come si è visto quasi unanimemente riporta τέφρας. Sarebbe forse stato logico, a questo punto, rimettere in discussione anche *Lix*, ma lo studioso ha preferito non distaccarsi del tutto dalla proposta di McCown, a rischio di complicare ulteriormente la situazione. Busch infatti ha sostenuto che in origine vi fosse veramente un’entità demonica chiamata *Lix Tetrax*, il cui nome, tuttavia, si sarebbe corrotto in *Lix tephras* per una sorta di collegamento paretimologico a livello popolare. Solo dopo questo passaggio, peraltro totalmente ipotetico, tale figura sarebbe confluita nel *Testamento*. Del resto, prosegue Busch, Clemente Alessandrino spiegava Λίξ come ἡ γῆ, e proprio un’associazione tra terra e cenere sarebbe alla base dell’immagine del polverone con cui il demone compare sulla scena all’inizio del capitolo. Anche il paragone con la chiocciola (τὸ ὑπόλειπον τοῦ σώματος εἰλούμενον ὡσεὶ κοχλίας) sembrerebbe, secondo lo studioso, avallare l’idea della cenere: Galeno (*De simpl. med.* XII 33) ricorda infatti come la cenere ricavata dalle chioccioline sia curativa.³¹

Alcune di queste considerazioni sembrano in qualche misura poco pertinenti e macchinose,³² ma sicuramente resta valido l’assunto secondo cui il carattere “incendiario” attribuito al demone, e il κοκλιοτρόν da lui suscitato, impongono di recuperare il τέφρας dei manoscritti. Per quanto riguarda la prima parte del nome, tuttavia, piuttosto che impegnarsi in una difesa abbastanza complicata di *Lix*, ci si può parimenti chiedere se le lezioni tradite

³⁰ Busch, *Das Testament*, cit., p. 141, asserisce anche che un altro *Ephesian gramma*, δαμναμενεύς, comparirebbe in *PGM* 3, 441-467 in connessione con la febbre semiterzana. A dire il vero, se si va ad esaminare il passo citato, tramandato in una sezione molto danneggiata del papiro, si nota come la menzione di δαμναμενεύς al r. 443 sia frutto di una pesante integrazione di Preisendanz, mentre invece la menzione della febbre terzana compare molto dopo, al termine del brano, a quanto pare come minaccia nel caso che l’esecutore dell’incantesimo sbagliasse qualcosa (cfr. anche *The Greek Magical Papyri in Translation*, I, ed. by H. D. Betz, Chicago-London 1992², p. 30): tutto, dunque, invita alla massima cautela. La medesima osservazione vale anche per il Grande Papiro Magico di Parigi, che, com’è noto, si apre con una serie di incomprensibili parole magiche vergate in copto, concluse da λιξ, seguito da ὁ μεγαδαίμων καὶ ἀπαραίτητος (*PGM* 4, 1-2): in questo caso *lix*, piuttosto che un riferimento ad una precisa figura demoniaca (come sembra postulare Preisendanz, s.v. *Ephesia grammata*, cit., col. 517) sembra da interpretare semplicemente come “word of power” priva di connotazioni personali (cfr. M. W. Meyer, R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999², p. 22).

³¹ Cfr. Busch, *Das Testament*, cit., pp. 140-142.

³² Se si vuole accogliere la spiegazione che Clemente dà per *Lix*, non si vede perché non si debba fare altrettanto per *Tetrax* (interpretato come un riferimento all’anno in quanto composto da quattro stagioni); inoltre l’immagine della chiocciola, come si vedrà meglio in seguito, non rimanda alla farmacopea ma alla forma a spirale assunta dal turbine.

non possano in qualche misura fornire nuovi spunti. Se è vero che P ed N, riportando τὸ πνεῦμα τῆς τέφρας, probabilmente cercavano di spiegare il dettato poco comprensibile che si trovavano davanti, il testo degli altri manoscritti sembra invece risalire ad una lezione ben precisa. Sia θλίξ della recensione C, per il tramite di un errore di maiuscola, sia εἰς λέξ di L, frutto di una serie di errori di trascrizione e pronuncia (in particolare uno all'inizio spiegabile per itacismo), sia infine ἡ λίξ di H, causato dall'errata interpretazione di un testo vergato in *scriptio continua*, possono essere fatti agevolmente risalire a ἥλιξ, che a sua volta costituisce una resa erronea, probabilmente presente già in una fase piuttosto antica, di ἔλιξ,³³ che poteva indicare sia un movimento vorticoso dell'atmosfera (Arist. *Metaph.* 998a.5 ha ἔλικες τοῦ οὐρανοῦ), sia una spirale di fumo (Ap. Rh. I 438), sia la struttura a spirale di un guscio di chiocciola (Arist. *HA* 547b11): tutti elementi che sembrano adattarsi magnificamente alla descrizione del demone, chiaramente identificato con una sorta di tromba d'aria (come quelle da lui create: στρόφους ποιῶ),³⁴ che solleva un polverone facendo vorticare il proprio corpo. Il nome dell'entità che compare a Salomone nel settimo capitolo del *Testamentum*, dunque, è Ἑλιξ Τέφρας, la «Spirale di cenere». Un nome così prosastico, e forse poco suggestivo, non deve stupire: vi sono altri demoni, all'interno del testo, caratterizzati da denominazioni analogamente trasparenti. Si possono citare i sette *pneumata* del capitolo VIII, tra cui compaiono Apate, Eris, Zale, Plane, Dynamis e Kakiste; il demonio Phonos nel capitolo IX, Leontophoros nel capitolo XI, Koryphe Drakonton («Capo dei draghi») nel capitolo XII, Pterodrakon («Dragone alato») nel capitolo XIV.

Il nome del demone così ricostruito, Helix Tephras, sembra dunque appropriato sia per le caratteristiche dell'entità, sia per le convenzioni dell'onomastica degli spiriti maligni come compare nel *Testamentum*. Inoltre, e questo è un elemento da sottolineare, permette di istituire un parallelo con credenze, presenti già nell'antica Mesopotamia³⁵ e attestate ancora in epoca

³³ La confusione di η con ε (oltre che con ι *et similia*) comincia ad essere attestata nei papiri già alla metà del II secolo a.C., e si mantiene anche in seguito, soprattutto in ambito orientale (dove il neogreco del Ponto ha perpetuato la pronuncia come “e” di *eta* fino all'epoca contemporanea): cfr. A. Debrunner, A. Scherer, *Storia della lingua greca* [1969²], tr. it., II, Napoli 1969, p. 100.

³⁴ Questa, perlomeno, è la condivisibile interpretazione di στρόφους proposta da Duling; Busch (*Das Testament*, cit., p. 138 n. 5) propende invece per tradurre il termine come «coliche» sulla base di Soran. *Gyn.* II 25.

³⁵ Per la connessione etimologica con il vento dei nomi dei demoni *Lilu* («uomo vento») e *Lilit* («la giovane vento»), cfr. almeno G. Pettinato, *Angeli e demoni a Babilonia: magia e mito nelle antiche civiltà mesopotamiche*, Milano 2001, p. 122; su altri demoni mesopotamici identificati con venti, cfr. anche Barbu, Rendu Loisel, *Démons*, cit., pp. 309, 314, 316 (dove si nota come queste entità abbiano la tendenza a infestare «gli angoli»: forse c'è un collegamento all'affermazione di Helix Tephras, ὑποδύνω εἰς γωνίας τοίχων).

moderna e contemporanea in area mediorientale,³⁶ che spesso qualificavano come entità demoniache o *jinn* (genii) tanto le trombe d'aria, quanto più semplicemente i mulinelli di vento e sabbia che si spostavano per il paesaggio riarso o desertico.

Si potrebbero citare molti esempi, a partire dalle celebri *Mille e una notte*: già nel secondo racconto, intitolato *Storia del mercante e del demone*, si assiste ad una scena che può ricordare da vicino il capitolo VII del *Testamento*. Mentre il mercante protagonista e altri viandanti sono seduti ad attendere, «ad un tratto si sollevò un polverone, un violento uragano avanzò dal centro di quella terra e, diradatasi la polvere, venne fuori quel demone, con in mano una spada sguainata e gli occhi che lanciavano scintille». ³⁷ Credenze di questo tipo erano ancora vive nell'Egitto del XIX secolo: secondo la testimonianza di un viaggiatore ottocentesco,³⁸ «it is the general belief of the Arabs of Egypt that the Zobaáh, or whirlwind, which carries the sand or dust in the form of a pillar of prodigious height, so often seen sweeping across the fields and deserts of this country, is caused by the flight of one of these beings; or in other words, that the Jinneh rides in the whirlwind. A charm is usually uttered by the Egyptians to avert the Zobaáh when it seems to be approaching; some of them exclaim, 'Iron, thou unlucky!' as Jinn are supposed to have a great dread of that metal; others endeavour to drive away the monster by exclaiming 'God is most great'». ³⁹ In questo resoconto, vi sono vari elementi che sembrano avvicinarsi notevolmente al brano del *Testamentum*, in particolare la grande altezza delle colonne di sabbia (καὶ ἦν τὸ πρόσωπον ἐπιφέρων ἐν τῷ ἀέρι ἄνω ὑψηλόν), e lo stesso uso di uno scongiuro contro lo Zobaáh.⁴⁰

³⁶ Spingendosi fino all'India: a Bombay i mulinelli di vento erano noti come *bagalya*, «demoni». Cfr. W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, I, Westminster 1896², p. 81.

³⁷ Cfr. *Le mille e una notte*, ed. a c. di F. Gabrieli, I, Torino 1997, p. 14.

³⁸ Cfr. J. A. St. John, *Egypt and Nubia*, London 1845, p. 207.

³⁹ Sullo Zobaáh (trascritto anche Zaub'a) come entità demoniaca, cfr. anche J. Gadsby, *My Wanderings, being Travels in the East in 1846-1847, 1850-1851, 1852-1853*, London 1855, p. 320: «I remember being in the desert of Sahhara, in 1853, when I saw the effects of a whirlwind, called Zobaah. The sand was raised up 700 or 800 feet high, like a huge pillar, and carried along the desert with fearful velocity, winding and winding as it proceeded [...] The Arabs believe that an evil spirit rides in these pillars of sand». Che questa credenza fosse diffusa anche anticamente presso gli Arabi è argomentato da G. van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» 7, 1893, pp. 169-187: 180.

⁴⁰ Ci si potrebbe anche chiedere se la prima parola dello scongiuro di Helix Tephros, *boultala*, non sia in rapporto con la radice semitica che indica il "ferro" (cfr. termini siriaci come *prezla* e *farzlo* e anche l'ebraico *barzel*), elemento citato anche nello *charm* pronunciato dagli Egiziani superstiziosi all'arrivo di un mulinello di sabbia.

Se l'area egiziana e mediorientale sembra la più utile da indagare, se non altro per la probabile coincidenza con i luoghi che videro l'elaborazione e la diffusione del *Testamento*, occorre ricordare che tradizioni che sembrano in qualche modo richiamare la figura del demone-turbine si trovano anche in area italiana. In Abruzzo era diffusa la credenza negli *scijjune* (sifoni), creature demoniache di sesso maschile o femminile che apparivano come trombe d'aria, analoghe peraltro alla *dragunara* o *sufunara* siciliana, che in una variante raccolta da Giuseppe Pitrè in provincia di Caltanissetta «è una donna coi capelli sciolti, nuda, la quale, allo scoppiare d'una tempesta, levasi da terra con la testa chinata sul petto, e giunta ad una certa altezza gira per aria prendendo forma di cupo e denso vapore o fumo nero». ⁴¹ Nell'Italia meridionale risulta attestato il termine «(Lu)cifero» per indicare un turbine o una bufera; ⁴² si può infine ricordare con tutte le cautele del caso la figura di «Spolviero», preteso “Spirit of the Wind” della Romagna toscana, il cui nome rimanderebbe proprio al polverone sollevato dal vento – almeno stando alle dubbie informazioni raccolte alla fine del XIX secolo dall'autoproclamato folklorista americano Charles Godfrey Leland. ⁴³

In casi come questi, naturalmente, non c'è bisogno di ipotizzare nessuna forma di diffusionismo culturale: gli effetti disastrosi delle tempeste di sabbia o delle trombe d'aria probabilmente erano sufficienti a far emergere indipendentemente, in diversi tempi e luoghi, tutta una serie di identificazioni di questi fenomeni con un'entità maligna. L'esistenza di questa tipologia di figura demoniaca, tuttavia, proprio per la sua ubiquità sembra confermare la congettura Ἐλιξ Τέφραξ per la turbinosa figura del *Testamento di Salomone*, che anche nel nome, decisamente prosastico e descrittivo, potrebbe essere agevolmente accostata ai “sifoni” demoniaci del folklore italiano e ancor più allo “zobaáh” di quello arabo, senza bisogno di scomodare le arcane lettere efesine della tradizione esoterica greca.

Tommaso Braccini

⁴¹ Per queste occorrenze vd. in ultimo L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino 2010, p. 74; un ringraziamento particolare va all'autrice, che mi ha molto aiutato con i suoi suggerimenti sulla letteratura folklorica italiana relativa a questi fenomeni.

⁴² Cfr. M. Alinei, *Riflessioni sul passaggio semantico da “sifone” a “tromba marina”*, in *Romania et Slavia adriatica. Festschrift für Žarko Muljačić*, hrsg. von G. Holtus und J. Kramer, Hamburg 1987, pp. 243-249: 245.

⁴³ Cfr. C. G. Leland, *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, London 1892, p. 79; per un bilancio (tutto sommato negativo, pur con qualche spiraglio possibilista) sulla sua attività ed il suo *modus operandi*, cfr. la lucida messa a punto (segnalata dal professor Maurizio Bettini, che qui ringrazio) di M. Di Fazio, *La trasgressione del survival: Charles G. Leland e l'antica religione etrusca*, in M. Vencato, A. Willi, S. Zala (edd.), *Ordine e trasgressione: un'ipotesi di interpretazione tra storia e cultura. Atti del Convegno (Istituto Svizzero di Roma – Villa Maraini, 1 luglio 2005)*, Roma 2008, pp. 125-145.

La lettera e il testo: Areta *Ep.* 44 Westerink e Marco Aurelio*

E in dimostrare questo, sempre lo letterale dee andare innanzi,
siccome quello ne la cui sentenza gli altri sono inchiusi,
e senza lo quale sarebbe impossibile e irrazionale
intendere agli altri; e massimamente allo allegorico.

(Dante Alighieri, *Convivio*, II 1)

La pubblicazione della lettera di Areta a Demetrio, metropolita di Eraclea, segnò la svolta decisiva nella storia della tradizione manoscritta dell'Εἰς ἑαυτὸν di Marco Aurelio:¹ a fronte delle flebili voci della tarda antichità, si staglia qui, vivida e netta, la prima testimonianza databile e certa di una concreta esistenza dell'opera.² Che l'antico esemplare in possesso di Areta fosse da identificare *tout court* con l'archetipo dei differenti codici sopravvissuti fino a noi assunse così ben altra consistenza che una semplice ipotesi di scuola. La contestuale citazione di uno scolio, compilato da Areta per illustrare D. Chr. *Or.* XX 8, dov'è evidente il riecheggiamento di M. Ant. IV 3, 2,³ permise poi di riconoscere con sicurezza, nell'opera del futuro arcivescovo bizantino, un momento di capitale importanza per la fortuna medioevale

* Ringrazio il prof. E. V. Maltese, da cui è venuto il suggerimento originale per questa ricerca, la prof.ssa Paola Benincà, già direttrice della Scuola di Dottorato di ricerca in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie presso l'Università degli Studi di Padova, nonché la prof.ssa Nicoletta Dal Lago, per aver discusso pazientemente con me singoli punti di rilievo. Dedico questo lavoro al mio *tutor*, il prof. Davide Susanetti, impareggiabile maestro.

Tutte le traduzioni dei passi greci citati nel corso della trattazione si devono a chi scrive.

¹ A. Sonny, *Zur Ueberlieferungsgeschichte von M. Aurelius ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ*, «Philologus» 54, 1895, pp. 181-183.

² Le pochissime presunte tracce della conoscenza dell'Εἰς ἑαυτὸν nei secoli del Basso Impero sono state raccolte da H. Schenkl (ed.), *Marci Antonini Imperatoris In semet ipsum Libri XII*, Lipsiae 1913, pp. XXXVIII-XXXIX. La loro organica discussione, però, si deve a A. S. L. Farquharson (ed.), *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, I, Oxford 1944 (1968²), pp. XIII-XVI. La questione fu riproposta, e aggiornata agli studi più recenti, da J. Dalfen (ed.), *Marcus Aurelius, Ad se ipsum libri XII*, Lipsiae 1979 (1987²), pp. XXV-XXVII. Ulteriori precisazioni vennero da E. V. Maltese, *Postille ai Pensieri di Marco Aurelio*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 79, 1986, p. 223 n. 5, e da G. Cortassa, *Fozio, Filostrato di Lemno e le lettere greche di Marco Aurelio*, «Sileno» 20, 1994, p. 199 n. 13. L'ampia e probante disamina di P. Hadot (ed.), *Marc Aurèle, Écrits pour lui-même*, Paris 1998, pp. XII-XIX, consente ora di valutarne appieno l'interesse e l'importanza per la storia del testo.

³ Οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχώτερον κατὰ τὸν αὐτοκράτορα Μάρκον οὔτε ἀπραγμονέστερόν τις ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν: p. 182 Sonny (*Zur Ueberlieferungsgeschichte*, cit.).

del testo. Ciononostante, a nemmeno vent'anni di distanza, H. Schenkl lamentava come il lavoro e le conclusioni di A. Sonny non fossero state tenute nel debito conto.⁴ Per quanto la diffidenza di J. Stich appaia essenzialmente dettata dalla centralità riconosciuta al ruolo di Massimo Planude nella conservazione e diffusione dell'Εἰς ἑαυτόν di Marco Aurelio,⁵ essa non rimase con ciò isolata. C. R. Haines, ad es., nel recensire la fondamentale edizione di H. Schenkl, si espresse, in proposito, in termini assai poco lusinghieri: «Much more disputable is the view that all our existing MSS. are derived from the one copy mentioned by Bishop Arethas about 900 A.D.».⁶ L'incontrastata autorità, però, con cui s'impose alla fine il magistero di A. S. L. Farquharson, fu risolutiva nell'attribuire ad Areta un'indiscussa primazia:⁷ nello *stemma codicum* proposto da J. Dalfen, l'ultimo e il più autorevole editore dell'Εἰς ἑαυτόν di Marco Aurelio, quell'antico esemplare figura appunto come il verosimile modello di tutta la nostra tradizione manoscritta.⁸

La definitiva acquisizione alla critica di un dato essenziale per la storia del testo comportò immediatamente la prona accondiscendenza al quadro complessivo delineato dai primi editori della lettera. G. Cortassa, ad es., a cui si deve lo studio più dettagliato sull'argomento,⁹ scrive: «Verosimile [...] appare [...] che le condizioni del manoscritto "del tutto a pezzi" (παντόπασι διερρηκός) utilizzato dall'erudito bizantino costituiscano per lo meno una

⁴ «Arethas [...] in exemplum incidit [...] quod se pro viribus refecisse ipse testatur in epistula ad Demetrium Heracleensem data. Hanc qui primum edidit, Adolfus Sonny, statim perspexit ex isto Arethae exemplari, tamquam e communi fonte, omnes libros manuscriptos, qui postea exarati sunt, emanasse; quod inventum praeclarum ut neglegerent aut repudiarent, quomodo a se impetraverint qui nuper Marcum ediderunt, haud intellego»: Schenkl (ed.), Marci Antonini, cit., p. V.

⁵ «Quodsi Sonny opinatur [...] omnes libros mss. Antonini ab illo exemplari Arethae esse oriundos [...] mera mihi haec coniectura videtur esse; immo officinam Maximi Planudis libros mss. Antonini redolere in praefatione prioris editionis meae exposui»: J. Stich (ed.), D. Imperatoris Marci Antonini *Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri XII*, Lipsiae 1903² (1882¹), p. XXI.

⁶ C. R. Haines, *Professor Schenkl's Marcus Aurelius*, «The Classical Review» 27, 8, 1913, p. 280. Una nota marginale del cod. Mosquensis Musei Historici gr. 315, testimone unico della lettera a Demetrio, ci informa che essa fu scritta quando Areta non era ancora arcivescovo di Cesarea (ἐγγράφη πρὸ τοῦ εἰς ἐπίσκοπὴν προελθεῖν): questa fortunata circostanza ci permette di stabilire la data del 907 d.C. quale sicuro *terminus ante quem* della sua stesura.

⁷ Farquharson (ed.), *The Meditations*, cit., pp. XVI-XVIII. Il valore e il significato autentico della testimonianza di Areta vi è apprezzato con rara sobrietà e saggezza. Assai parziale, purtroppo, è il tentativo di traduzione che ne viene offerto.

⁸ Così già P. Maas, «Journal of Roman Studies» 35, 1945, p. 145.

⁹ G. Cortassa, *La missione del bibliofilo: Areta e la 'riscoperta' dell'«A se stesso» di Marco Aurelio*, «Orpheus» 18, 1997, pp. 112-140.

delle cause delle numerose corrotte di cui è costellato il testo delle riflessioni di Marco Aurelio». ¹⁰ La parziale riedizione dell'Εἰς ἑαυτόν, tuttavia, che si deve alle cure di P. Hadot, posteriore ai lavori di J. Dalfen, ma sfortunatamente limitata al solo libro I, permette di apprezzare una realtà affatto diversa. Pagina dopo pagina Hadot denuncia l'idiosincrasia evidente della passata filologia per la lingua e lo stile di un'opera impareggiabile in tutta l'antichità. ¹¹ Molti supposti errori di copiatura nella trasmissione del testo rischiano così di trasformarsi in altrettante sviste clamorose degli interpreti. La brillante restituzione di M. Ant. VII 24, uno dei luoghi più tormentati dai filologi e dagli editori, ad opera di A. Giavatto ¹² e le provocatorie osservazioni di G. Giangrande ¹³ testimoniano eloquentemente di una tradizione spesso sospettata a torto. È dunque possibile che Areta ci abbia così male informato sulle condizioni del manoscritto in suo possesso? L'unica alternativa plausibile ci impone di credere che l'interpretazione tradizionale della lettera di Areta a Demetrio, specialmente della sua porzione iniziale, non sia poi così accurata. È questa, ad es., l'opinione di P. Lemerle, che però, come vedremo immediatamente, non va oltre la dichiarazione di principio: «Cette phrase, mal comprise, a fait répéter un peu partout que ce manuscrit était complètement en loques, alors qu'elle dit le contraire». ¹⁴ Che cosa possiamo realmente supporre sullo stato effettivo del manoscritto di Areta? È credibile l'opinione vulgata, quando contraddice i risultati delle ricerche più avvedute sul testo dell'Εἰς ἑαυτόν? Per sperare in una risposta esaustiva a tutti questi quesiti, non ci resta che interrogare nuovamente l'unico documento positivo nelle nostre mani:

¹⁰ Cortassa, *ibid.*, p. 112. Analoghe considerazioni, tuttavia, si leggono già in Schenkl (ed.), Marci Antonini, cit., p. V; Farquharson (ed.), *The Meditations*, cit., p. XVII; Dalfen (ed.), Marcus Aurelius, cit., p. VII.

¹¹ P. Hadot rifiuta giustamente tutte le espunzioni dal testo trådito del libro primo operate da J. Dalfen. Si vedano le sue note a M. Ant. I 16, 9; 21; 31 e la relativa discussione. Notevole, in M. Ant. I 15, 4, la difesa dell'avverbio σχετλίως contro la correzione σχεδίως, proposta da G. Zuntz e accettata anche da J. Dalfen. Definitiva, in M. Ant. I 17, 11, la riabilitazione di ἐπινοίαις, che si legge chiaramente in tutta la tradizione manoscritta, a preferenza dell'emendamento ἐπιπνοίαις di M. Casaubon, divenuto inspiegabilmente la lezione vulgata almeno a partire dalla seconda metà del XVII secolo.

¹² A. Giavatto, *Marc. Aur. VII. 24*, «Eikasmos» 16, 2005, pp. 235-241.

¹³ G. Giangrande, *Texto y lengua de Marco Aurelio Antonino*, «Myrtia» 18, 2003, pp. 225-236.

¹⁴ P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, p. 230 n. 107. Hadot (ed.), Marc Aurèle, cit., pp. XIX-XXI, riprende la tesi di Lemerle, senza approdare, però, a risultati definitivi. Lo stesso si dica di F. Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Spoleto, 2003, p. 21 n. 17.

Δημητρίῳ μητροπολίτῃ Ἡρακλείας

Μάρκου τοῦ αὐτοκράτορος τὸ μεγαλωφελέστατον βιβλίον παλαιὸν μὲν καὶ πρὸ τοῦ ἔχων, οὐ μὴν ὅτι καὶ παντάπασι διερρηκὸς καὶ τοῦ χρησίμου ἑαυτοῦ τοῖς βουλομένοις βασκίησαντος, ὅμως ἐπεὶ νῦν ἐξεγένετό μοι ἐκεῖθεν ἀντιγράψαι καὶ νεαρὸν αὐθις τοῖς μεθ' ἡμᾶς παραπέμψαι, διττὸν δὲ τοῦτο κεκτηθῆναι, ἐτέρου μηδὲ καθ' ἑν ἔχοντος χρῆσθαι, φθονεράς ἔργον καλῶς ὑπολαμβάνων ψυχῆς καὶ πονηροῦ ἤθους ἐν τούτοις ἐπιδείκνυσθαι τὸ γλίσχρον, οὐδ' ἦντινα σκαιότητος καταλείποντος ὑπερβολήν, ὧν κοινήν ἅπασι προὔθηκε τὴν ἀπόλαυσιν αὐτῆ τε πρῶτον ἢ πρώτη τῶν ἀγαθῶν αἰτία, Θεός, καὶ ὅσοι μετ' ἐκείνην τὸ παρ' ἐκείνης τοῖς ἄλλοις ἐκλάμποντες φῶς· – ἢ τί ποτ' ἔδει καὶ γράφειν καὶ βίβλους ἐναποτιθέναι τὸν θησαυρόν; – τοῦτο μὲν οὖν τοιοῦτον ὑπολαμβάνων, τῆς προτέρας ἐμοὶ κτήσεως κληρονόμον δίκαιον ᾤθηται τὴν πανίερρον ὑμῶν καταστήσαι ἀγλωσύνην, ὡς ἂν ἦ σοι τοῦτο καὶ φιλίας καὶ τρόπου καὶ τοῦ αὐτεπαγγέλτου μνημόσυνον τοῦ ἡμετέρου, προσθεῖν δ' ὅτι καὶ ζῆλος, εἴπερ ἄρα καὶ τοῖς μεγίστοις ἀπὸ τῶν φαυλοτάτων περιγίνεται κέρδος.¹⁵

Il testo, tramandato da un unico testimone (Mosq. Mus. hist. gr. 315), non sembra richiedere alcun intervento, e giustamente è stato riprodotto tale e quale da tutti gli editori, con qualche trascurabile differenza solo nella punteggiatura.

La traduzione della lettera, il cui stile è «très obscur»,¹⁶ costituisce, almeno nella parte Μάρκου τοῦ αὐτοκράτορος ... τοῖς μεθ' ἡμᾶς παραπέμψαι, un *punctum dolens*. Cortassa¹⁷ lo traduce: «Possedendo io già in precedenza il libro più utile dell'imperatore Marco in un vecchio esemplare, poiché mi è stato possibile farne una copia, *nonostante che fosse del tutto a pezzi e impedisse di trarre beneficio dalla sua utilità a chi ne era desideroso*¹⁸ e tramandarlo ai posteri rinnovato [...]». Hadot,¹⁹ con il supporto di J. Scherer,²⁰ nota però che «pour justifier sa traduction, G. Cortassa est obligé de faire passer une proposition causale (ἐπεὶ...), qui dépend de la principale, avant une proposition qu'il considère comme une concessive (οὐ μὴν ὅτι...) et qui se trouve dans la subordonnée, la proposition causale (ἐπεὶ...) étant d'ailleurs séparée de la subordonnée par ὅμως: 'puisque l'occasion m'a été donnée de faire transcrire le livre, bien qu'il fût en lambeaux', ce qui semble difficile, étant donnée la construction générale de la phrase».²¹

¹⁵ Cito secondo Arethae *Scripta minora*, recensuit L. G. Westerink, I, Lipsiae 1968, p. 305.

¹⁶ Hadot (ed.), Marc Aurèle, cit., p. XX; Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., pp. 113-114 e n. 6.

¹⁷ Cortassa, *ibid.*, p. 115.

¹⁸ Il corsivo è di Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci*, cit., p. 21 n. 17.

¹⁹ Hadot (ed.), Marc Aurèle, cit., p. XIX n. 2.

²⁰ Hadot, *ibid.*, p. XX n. 1.

²¹ Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci*, p. 21 n. 17.

L'obiezione, quanto mai sensata in sé,²² non è, però, affatto decisiva. Occorre innanzitutto dimostrare l'illegittimità dell'interpretazione di Cortassa sul piano linguistico: di che natura è, in altre parole, il sintagma οὐ μὴν ὅτι? «L'espressione ha un valore concessivo (chiaramente scandito dal successivo ὅμως), come, ad es. in Plat. *Tht.* 157b ὥστε ἐξ ἀπάντων τούτων [...] οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινα ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπισημοσύνης χρῆσθαι αὐτῶ»?²³ La formula οὐχ ὅτι, che Cortassa licenzia frettolosamente come pura variante formale di οὐ μὴν ὅτι, si legge esclusivamente in Platone e si ritrova in un numero limitatissimo di occorrenze: in aggiunta a *Prt.* 336d e a *Grg.* 450e, già ricordati in precedenza,²⁴ non si può che citare *Ly.* 220a.²⁵ L'affinità con le analoghe strutture οὐχ ὅτι, μὴ ὅτι... ἀλλά..., oppure, in alternativa, οὐχ ὅπως, μὴ ὅπως... ἀλλά..., non potrebbe essere più evidente. Si tratta, in entrambi i casi, di frasi dichiarative ellittiche, dove il verbo della reggente può essere tranquillamente sottinteso: οὐ λέγω ὅτι / ὅπως... ἀλλά..., ovvero μὴ λέγε (εἶπης) ὅτι / ὅπως... ἀλλά... . Nell'uso peculiare che ne fa Platone, l'attesa ellissi della proposizione principale si accompagna alla soppressione integrale della coordinata avversativa. La for-

²² Le ragioni invocate per giustificare qui l'adozione dell'*ordo artificialis* da parte di Areta non convincono troppo: Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., pp. 117-118.

²³ Cortassa, *ibid.*, p. 117: «E così, in virtù di tutto questo [...] niente "è" unico in sé e per sé, ma "diviene" sempre in relazione a qualcosa, mentre "essere" andrebbe comunque abolito; se non che di frequente – perfino adesso – noi siamo stati costretti a servircene per abitudine e imperizia».

²⁴ Cortassa, *ibid.*, p. 117 n. 17. Plat. *Prt.* 336d ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεισθαι, οὐχ ὅτι παίζει καὶ φησιν ἐπιλήσιμων εἶναι: «Perché Socrate, ve lo garantisco io, non se ne dimenticherà di certo! Se non che scherza e sostiene di essere un dimenticone»; *Grg.* 450e ἀλλ' οὗτοι τούτων γε οὐδεμίαν οἶμαί σε βούλεσθαι ῥητορικὴν καλεῖν, οὐχ ὅτι τῷ ῥήματι οὕτως εἶπες, ὅτι ἡ διὰ λόγου τὸ κῦρος ἔχουσα ῥητορικὴ ἐστίν: «D'altronde io credo che tu non voglia affatto chiamare "retorica" nessuna di loro; se non che tu hai detto espressamente così, che "retorica" è l'arte che ottiene il suo effetto con la parola».

²⁵ Plat. *Ly.* 220a ἢ ᾧδὲ πως ἔχει· πᾶσα ἢ τοιαύτη σπουδὴ οὐκ ἐπὶ τούτοις ἐστὶν ἐσπουδασμένη, ἐπὶ τοῖς ἔνεκά του παρασκευαζομένοις, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνῳ οὐ ἔνεκα πάντα τὰ τοιαῦτα παρασκευάζεται. οὐχ ὅτι πολλάκις λέγομεν ὡς περὶ πολλοῦ ποιούμεθα χρυσίον καὶ ἀργύριον· ἀλλὰ μὴ οὐδέν τι μᾶλλον οὕτω τό γε ἀληθὲς ἔχη, ἀλλ' ἐκεῖνο ἐστὶν ὃ περὶ παντὸς ποιούμεθα, ὃ ἂν φανῆ ὄν, ὅτου ἔνεκα καὶ χρυσίον καὶ πάντα τὰ παρασκευαζόμενα παρασκευάζεται. ἄρ' οὕτως φήσομεν;: «Oppure va più o meno così: tutta questa sollecitudine non è sollecitata per questo, per le cose, cioè, che ci si procura in vista di un obiettivo, bensì per l'obiettivo, in vista del quale ci si procura tutto questo. Se non che ci raccontiamo spesso di apprezzare molto l'oro e l'argento; ma forse la verità non è nemmeno questa, perché ciò che apprezziamo di più – qualunque cosa sia – è il fine per cui ci si procura non solo l'oro, ma tutto ciò che ci si procura. Non è così che dobbiamo dire?».

mula è dunque impiegata allo scopo esclusivo di correggere o migliorare un'affermazione precedente.²⁶ Stante la chiara origine dichiarativa dell'enunciato, la sua connotazione concessiva appare assai più accidentale che sostanziale. Al contrario, come dimostra in tutta evidenza la citazione dal *Liside* platonico, l'espressione sembra strutturare il discorso sulla base delle modalità retoriche dell'epifrasi.

L'epifrasi [...] trova posto nel dominio delle figure di pensiero come sviluppo di idee accessorie, come accumulazione di senso intorno a un nucleo concettuale già manifestato.²⁷

L'aggiunta chiamata ἐπίφρασις²⁸ è l'aggiunta (non preparata dalla *protasis*) di un completamento a una frase sintatticamente finita (o a un gruppo di parole da considerarsi sintatticamente completo rispetto all'eventuale aggiunta), e che viene integrata successivamente alla frase finita (o al gruppo di parole completo). La figura corrisponde allo stile della *oratio perpetua*.²⁹

Il periodo (*periodus, ambitus, circuitus; περίοδος*) come "costruzione ciclica (circolare) di frasi" (*oratio vincita atque contexta, connexa series; κατεστραμμένη λέξις*) consiste nell'unione di vari pensieri (*res*) in una frase in modo che a un elemento (*protasis, πρότασις*) che crei tensione (*pendens oratio*) segua un altro (*apodosis, ἀπόδοσις*) che mitighi e risolva la tensione medesima (*sententiae clausula*). Sintatticamente la *protasis* e l'*apodosis* possono essere in un rapporto di coordinazione («cioè..., ma...») o di subordinazione («se..., allora...»). Il rapporto semantico fondamentale è l'antitesi.³⁰

Per ragioni genetiche, dunque, il sintagma οὐ μὴν ὅτι, se davvero equivale a οὐχ ὅτι, non può rappresentare affatto la *protasis* di tipo concessivo, poi suggerita dal secondo membro di frase introdotto da ὁμως. Essa andrà semmai rintracciata nel participio ἔχων, posto all'esordio della lettera, ripristinando così l'*ordo naturalis* della successione dei pensieri: «Pur possedendo io... ciononostante...».

Definire esattamente i due cardini su cui poggia la complessa architettura del periodo non ci porta affatto più vicini, però, ad apprezzare appieno l'autentico valore della formula οὐ μὴν ὅτι lì impiegata. Cortassa, lo abbiamo visto, non ci dice nulla di μὴν: sta forse qui la chiave di volta? Un singolare passo in Senofonte è profondamente rivelatore: ὑμεῖς δέ, ὅτε πολλή ὑμῖν εὐπορία φαίνεται, καὶ πλεῖτε ἔνθα δὴ ἐπιθυμεῖτε πάλαι, δέονταί τε ὑμῶν

²⁶ R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, 2, Hannover-Leipzig, 1904, pp. 257-261, § 525.

²⁷ B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1994⁸ (1989¹), p. 241.

²⁸ Phoebamm. Schem. 1, 3, III, p. 47 Spengel. Cfr. franc. *épiphrase*, «figure de style par laquelle on ajoute, à une phrase qui semblait finie, un ou plusieurs membres pour développer des idées accessoires».

²⁹ H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969, p. 203.

³⁰ Lausberg, *ibid.*, pp. 247-248.

οἱ μέγιστοι δυνάμενοι, μισθὸς δὲ φαίνεται, ἡγεμόνες δὲ ἤκουσι Λακεδαιμόνιοι οἱ κράτιστοι νομιζόμενοι εἶναι, νῦν δὲ καὶ οὐκ ἔστιν ἡμῖν δοκεῖ εἶναι ὡς τάχιστα ἐμὲ κατακαίνειν; οὐ μὴν ὅτε γε ἐν τοῖς ἀπόροις ἤμεν, ὧ πάντων μνημονικώτατοι, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἐμὲ ἐκαλεῖτε καὶ αἰεὶ ὡς εὐεργέτου μεμνήσεσθαι ὑπισχνεῖσθε.³¹ L'efficacia euristica dell'esempio, indotta dalla paronomasia che mentalmente s'instaura tra i due sintagmi (l'οὐ μὴν ὅτι di Areta e, viceversa, l'οὐ μὴν ὅτε di Senofonte) non può essere misconosciuta: quale che sia l'esatto significato di ὅτι nella lettera di Areta a Demetrio, non v'è dubbio che μὴν sia senz'altro avversativo.

La metamorfosi del connettivo μὴν in una congiunzione avversativa, a partire dal suo valore originario di particella essenzialmente enfatica, ricorda da presso la parallela evoluzione del latino *vero*:³² οὐ μὴν, in particolare, seguito per lo più da γε, corrisponde spesso, nei prosatori, al μὲν anticipatore del primo membro del periodo.³³ D'altro canto, la concomitanza di μὲν è così caratterizzante in queste strutture da sovrapporre una connotazione avversa-

³¹ Xen. *An.* VII 6, 37-38: «Voi, d'altronde, quando intravedete molte vie d'uscita, e navigate dove appunto desideravate da tempo, e i più potenti vi cercano, vi si prospetta una paga, gli Spartani considerati più autorevoli sono qui a guidarvi, ora appunto vi sembra il momento giusto per ammazzarmi al più presto? Ma quando eravamo senza vie d'uscita, prodigio di memoria che siete, certo che no, figuriamoci! Mi chiamavate padre e giuravate di ricordarvi per sempre di me come di un vostro benefattore».

³² J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954², p. 329.

³³ Denniston, *ibid.*, p. 335. Si citano qui per esteso tutti gli esempi lì soltanto segnalati: Isoc. IV 68 ἐπιφανέστατος μὲν οὖν τῶν πολέμων ὁ Περσικὸς γέγονεν, οὐ μὴν ἐλάττω τεκμήρια τὰ παλαιὰ τῶν ἔργων ἐστὶ τοῖς περὶ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦσιν: «La guerra più famosa tra quelle da noi combattute senz'altro quella contro i Persiani, ma le imprese antiche non rappresentano certo prove di minore importanza a favore di chi si batte perché siano riconosciuti i diritti degli avi»; V 61 ἐκεῖνος μὲν οὖν τηλικούτων αἴτιος γενόμενος κατῆλθεν εἰς τὴν πόλιν, μεγάλης μὲν δόξης τυχών, οὐ μὴν ἐπαινούμενος ὑφ' ἀπάντων: «Quanto ad Alcibiade, benché fosse stato il responsabile di un tale disastro, rientrò senz'altro in città, portando in dote sì la sua grande reputazione, ma non certo gli elogi di tutti»; XII 183 ἐγὼ μὲν γὰρ ἡγοῦμαι μεγάλας μὲν αὐτὰς γεγενῆσθαι καὶ δεινὰς καὶ πολλῶν αἰτίας τοῖς μὲν ἡττηθεῖσι κακῶν τοῖς δὲ καθορθώσασι λημμάτων, ὥνπερ ἔνεκα πολεμοῦντες ἅπαντα τὸν χρόνον διατελοῦσιν, οὐ μὴν ὁσίας οὐδὲ καλὰς οὐδὲ πρέπουσας τοῖς ἀρετῆς ἀντιποιοῦμένοις, μὴ τῆς ἐπὶ τῶν τεχνῶν ὀνομαζομένης καὶ πολλῶν ἄλλων, ἀλλὰ τῆς τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς μετ' εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης ἐγγιγνομένης, περὶ ἧς ἅπας ὁ λόγος ἐστίν: «Per quanto mi riguarda, infatti, io credo che esse siano state sì operazioni importanti e formidabili e la fonte di molti mali per i vinti e di grandi guadagni per i vincitori – ragion per cui da sempre gli Spartani continuano a fare la guerra – ma non certo pie, né nobili, né adatte a chi mena il vanto dell'eccellenza, non quella invocata nelle arti e in molti altri campi, bensì quella che nasce nel cuore dei galantuomini unitamente alla pietà e alla giustizia, che è l'oggetto di tutto il discor-

tiva persino alla locuzione congiuntiva che ne sia di regola sprovvista.³⁴ Sembra perciò evidente che, all'interno del sintagma nominale che ha per testa βιβλίον, le due qualità παλαιόν e διερρηγός siano contrastate. L'apparente ambiguità nel giudizio di Lemerle,³⁵ che dà tanto disturbo a Cortassa,³⁶ trova così le sue ragioni linguistiche nella particolare natura avversativa del connettivo μήν.³⁷

Resta con ciò da chiarire il significato autentico di ὅτι. L. G. Westerink inserisce questo passo tra i casi in cui ὅτι avrebbe in Areta un valore pleonasti-

so»; Dem. I 16 ἐγὼ δ' οὐκ ἀγνοῶ μὲν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦθ' ὅτι πολλάκις ὑμεῖς οὐ τοὺς αἰτίους, ἀλλὰ τοὺς ὑστάτους περὶ τῶν πραγμάτων εἰπόντας ἐν ὀργῇ ποιείσθε, ἄν τι μὴ κατὰ γνώμην ἐκβῆ· οὐ μὴν οἶμαι δεῖν τὴν ἰδίαν ἀσφάλειαν σκοποῦνθ' ὑποστείλασθαι περὶ ὧν ὑμῖν συμφέρειν ἡγοῦμαι: «Io poi, o uomini di Atene, non ignoro certo questo, che spesso voi, se qualcosa non riesce secondo i vostri desideri, non vi adirate con i responsabili, ma con chi è stato l'ultimo a parlarvi dell'argomento. Di fronte a ciò che penso vi convenga, t u t t a v i a, non credo di dover tirare i remi in barca, preoccupandomi così della mia incolumità»; XIX 302 παντὶ μὲν γὰρ εἰκότως ἂν ὀργισθεῖητ', ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοιαῦτα πεποηκότι καὶ προδεδωκότι συμμαχούς καὶ φίλους καὶ καιρούς, μεθ' ὧν ἢ καλῶς ἢ κακῶς ἐκάστοις ἔχει τὰ πάντα, οὐ μὴν οὐδενὶ μᾶλλον οὐδὲ δικαιότερον ἢ τούτῳ: «E c e r t o, infatti, o uomini di Atene, c h e v i sareste arrabbiati ragionevolmente con chiunque si fosse comportato così e avesse gettato al vento alleati e amici e opportunità, da cui dipendono integralmente il successo o l'insuccesso di ogni nazione, m a con nessuno di più, né più giustamente, che con costui»; XXI 102 ἡγοῦμαι μὲν τοίνυν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ εἰ μηδὲν ἔτ' ἄλλ' εἶχον κατηγορεῖν Μειδίου, μηδὲ δεινότερ' ἦν, ἂ μέλλω λέγειν, ὧν εἴρηκα, δικαίως ἂν ὑμᾶς ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ καταψηφίσασθαι καὶ τιμᾶν αὐτῶ τῶν ἐσχάτων. οὐ μὴν ἐνταῦθ' ἔστηκε τὸ πρᾶγμα, οὐδ' ἀπορήσειν μοι δοκῶ τῶν μετὰ ταῦτα τοσαύτην ἀφθονίαν οὗτος πεποίηκε κατηγοριῶν: «Perciò i o s o n o s i c u r o, o uomini di Atene, c h e, se anche non avessi più nessun altro capo d'imputazione da accollare a Midia, né fossero le accuse che sto per formulare più formidabili di quelle che ho già formulato, giustamente voi, in virtù delle mie affermazioni, lo condannereste e gli infliggereste le pene più severe. La faccenda, t u t t a v i a, non è terminata qui, né, io credo, mi faranno difetto le parole da aggiungere a queste: così grande è il numero degli addebiti che costui mi ha messo a disposizione!». Analogo è l'uso avversativo di γε μήν, sempre in correlazione con μέν: Denniston, *ibid.*, p. 348.

³⁴ È questo, ad esempio, il caso di οὐ μὴν οὐδέ in Plat. *Lg.* 882c, che di norma dovrebbe avere un valore "progressivo". Si vedano inoltre Xen. *Ag.* 2, 12, e Arist. *Pol.* 1280b32. Tra le occorrenze di questo tipo si può certo annoverare l'uso che ne viene fatto in Dem. XVIII 124, che non è preparato, però, da μέν: Denniston, *The Greek Particles*, cit., p. 335 n. Lo scacco decisivo all'interpretazione complessiva di G. Cortassa è rappresentato dalla constatazione che il valore concessivo di μήν è, al più, ipotetico: *ibid.*, p. 340.

³⁵ «Aréthas possédait un vieil exemplaire de Marc Aurèle, en assez mauvais état quoique lisible»: Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 230-231.

³⁶ Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., pp. 118-119.

³⁷ «As an adversative, μήν normally balances, denoting that a fact coexists with another fact opposed to it: "yet", "however"»: Denniston, *The Greek Particles*, cit., p. 334.

co.³⁸ Benché la soluzione non sia per nulla soddisfacente dal punto di vista linguistico, essa denota almeno la chiara comprensione del significato profondo del brano.

Hadot, che della lettera offre una traduzione affatto diversa da Cortassa,³⁹ parafrasa diffusamente e interpreta ὅτι in senso a metà tra il consecutivo e il dichiarativo, ma non produce a sostegno paralleli probanti: infatti in *Phil. Op.* 90, e in *Porph. Abst.* III 26, 2, il costruito è certamente causale, come dimostra a sufficienza l'epanalessi διὰ τοῦτο, che richiama a breve distanza la prolessi introdotta con οὐ μὴν ὅτι,⁴⁰ d'altro canto, nemmeno *Xen. Smp.* VIII 21 si può accettare, sia perché non v'è dubbio sulla natura causale di ὅτι, sia perché μὴν presenta qui un valore affatto diverso da quello richiesto.⁴¹ Lo stesso si dica di F. Ronconi, che al breve catalogo ricordato nient'altro aggiunge se non Hipp. *De Arte* XI 1.⁴²

³⁸ Westerink (ed.), *Arethae Scripta minora*, cit., II, p. 277.

³⁹ «Je possède, et d'ailleurs depuis un certain temps, le livre entre tous utile de l'empereur Marc, exemplaire vraiment ancien, – non certes que l'on puisse dire qu'il tombe complètement en lambeaux, et qu'il refuse jalousement son utilité à ceux qui voudraient en profiter. Pourtant, j'ai pensé, puisque l'occasion m'a été donnée, de le faire transcrire pour le transmettre, tout rajeuni, à la postérité [...]»: Hadot (ed.), *Marc Aurèle*, cit., pp. XX-XXI.

⁴⁰ Hadot, *ibid.*, p. XX n. 3. Si citano qui per esteso tutti gli esempi lì soltanto segnalati: *Ph. Op.* 90 τὴν δ' ἑβδομάδος φύσιν οὐκ οἶδ' εἶ τις ἰκανῶς ἂν ὑμνήσαι δύναίτο παντὸς οὔσαν λόγου κρείττονα. οὐ μὴν ὅτι θαυμασιωτέρα τῶν περὶ αὐτῆς λεγομένων ἐστί, διὰ τοῦθ' ἡσυχαστέον, ἀλλ' ἐπιτολμητέον, εἰ καὶ μὴ πάντα μηδὲ τὰ κυριώτατα οἷόν τε, τὰ γοῦν ταῖς ἡμετέραις διανοίαις ἐφικτὰ δηλώσαι: «Le qualità del numero sette, poi, non so se si possano celebrare adeguatamente, visto che eccedono ogni discorso. Peraltro, non perché siano più mirabili di ciò che se ne dice, si deve perciò tacere, ma bisogna arrischiarsi, anche se non è possibile farlo con tutte, e nemmeno con quelle più importanti, a indicare almeno quelle accessibili al nostro intelletto»; *Porph. Abst.* III 26, 2 ὥστε συγγενῶν ὄντων, εἰ φαίνοίτο κατὰ Πυθαγόραν καὶ ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα, δικαίως ἂν τις ἀσεβῆς κρίνοίτο τῶν οἰκείων [τῆς ἀδικίας] μὴ ἀπεχόμενος. οὐ μὴν ὅτι τινὰ ἄγρια αὐτῶν, διὰ τοῦτο τὸ οἰκεῖον ἀποκέκοπται: «Di conseguenza, siccome gli animali sono i nostri congiunti, se dovesse apparire che hanno anche avuto in sorte, come vuole Pitagora, la nostra stessa anima, chiunque non si astenga [dal commettere ingiustizia] ai danni dei familiari sarebbe a buon diritto giudicato un empio. Peraltro, non perché alcuni di loro siano selvaggi, se ne deve perciò escludere la familiarità».

⁴¹ Ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ χρημάτων γε ἀπεμπολῶν τὴν ὥραν τί μᾶλλον σέρξει τὸν πριάμενον ἢ ὁ ἐν ἀγορᾷ πωλῶν καὶ ἀποδιδόμενος; οὐ μὴν ὅτι γε ὥραϊος ἄῶρω, οὐδὲ ὅτι γε καλὸς οὐκέτι καλῶ καὶ ἐρώντι οὐκ ἐρῶν ὀμιλεῖ, φιλήσει αὐτόν: «Perché mai, poi, chi fa mercimonio della propria giovinezza sentirà più trasporto per il compratore di chi traffica e vende al mercato? Non lo amerà, peraltro, né, perché giovane, se la fa con chi non è giovane, né, perché bello, con chi non è più bello, e, non bramando, con chi brama». La stessa citazione senofontea si può leggere tra gli esempi dell'uso "progressivo" di μὴν: «Here μὴν, like other progressive particles and combinations of particles, either adds a fresh point ("again", "further"), or marks a fresh stage in the march of thought ("well", "now")»: Denniston, *The Greek Particles*, cit., p. 336.

⁴² Οὐ γὰρ δὴ ὀφθαλμοῖσι γε ἰδόντι τούτων τῶν εἰρημένων οὐδενὶ οὐδὲν ἔστιν εἰδέναι.

È dunque possibile produrre esempi d'autore più pertinenti all'oggetto in discussione?

L'antecedente più immediato alle parole di Areta, e insieme formalmente più perfetto, si può leggere nelle opere di Cirillo di Alessandria: οἱ μὲν γὰρ τὰς παρὰ τῶν ἐπιγείων βασιλέων πρώτας ἔχοντες τιμὰς, συνέστιοι τέ εἰσιν αὐτοῖς καὶ ὁμόσιτοι. εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροὶ τινες τιμῆς μὲν τῆς παρὰ τῶν κρατούντων ἀξιούμενοι, οὐ μὴν ὅτι καὶ κοινῆς τραπέζης ἀπτόμενοι.⁴³ Ritroviamo qui la stessa modulazione dell'enunciato, giocata sull'alternanza delle particelle μὲν... μὴν..., e la stessa disposizione contrastiva delle due qualità all'interno del sintagma nominale che caratterizza l'*incipit* della lettera a Demetrio. Quanto a ὅτι, non si può pensare che a una struttura dichiarativa come «... riconosciuti sì degni dell'onore dei potenti, non (dico) che aderiscano anche, però, alla mensa comune», con un verbo "dire" facilmente suppiabile in ragione dell'ovvia analogia con altri sintagmi del genere. La contemporanea occorrenza di καὶ in tutto questo permette di stabilire l'esatto valore del suo omologo in Areta: ben lungi dall'essere correlativo e copulativo, esso appare piuttosto, come qui, prettamente intensivo, del tutto affine, cioè, al latino *etiam*.⁴⁴ Ciò che Areta non si perita di ribadire è dunque che la riconosciuta antichità dell'esemplare in suo possesso (παλαιόν) non implica *ipso facto*, si direbbe, *anche* il suo cattivo stato di conservazione (παντάπασι διερρηκός): «... vetusto sì, non che fosse, però, altresì disfatto in tutto...».

«La *correctio* (ἐπιτίμησις, μετάνοια) consiste nel rifiuto di una parola (usata dall'avversario) non appropriata (*aptum*) alla cosa, nell'interesse della parte dell'oratore, e anche nella sostituzione della parola con un'altra parola (diversivoca o multivoca) che sia appropriata alla cosa nell'interesse della parte dell'oratore. La

διὸ καὶ ἄδηλα ἐμοὶ τε ὠνόμασται καὶ τῇ τέχνῃ κέκριται εἶναι. οὐ μὴν ὅτι ἄδηλα κεκράτηκεν, ἀλλ' ἢ δυνατὸν κεκράτηται· δυνατὸν δέ, ὅσον αἶ τε τῶν νοσεόντων φύσεις ἐς τὸ σκεφθῆναι παρέχουσιν, αἶ τε τῶν ἐρευνησόντων ἐς τὴν ἔρευναν πεφύκασιν: «Certamente non è concesso a nessuno, per lo meno se si guarda con gli occhi, conoscere nulla degli argomenti trattati: perciò sono stati definiti oscuri da me e giudicati tali dall'arte. Non spadroneggiano, peraltro, perché oscuri, ma si padroneggiano, nei limiti del possibile. Possibile è poi quanto offre all'osservazione la natura degli ammalati, e quanto è naturalmente portata all'indagine quella di chi dovrà indagare»: Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci*, cit., p. 22 n. 17.

⁴³ Cyrill. Alex. *Comm. in Luc.*, PG LXXII, col. 913: «Chi gode, infatti, dei massimi onori dei re della terra è ammesso alla loro dimora e ne condivide il cibo. Ma ci sono degli altri, poi, riconosciuti sì degni dell'onore dei potenti, non che aderiscano anche, però, alla mensa comune».

⁴⁴ L'osservazione è preziosa, perché consente in qualche modo di mitigare l'inopinata durezza nella coordinazione al participio διερρηκός del genitivo assoluto βασκή-ναντος, un tratto stilistico, a quanto pare, tutt'altro che isolato: Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., p. 119.

parola appropriata e quella non appropriata vengono messe a confronto nell'antitesi. Sotto questo aspetto la *correctio* può apparire come antitesi di gruppi di frasi o di parole, oppure come antitesi di parole singole». ⁴⁵

L'antitesi di parole singole presenta diverse varianti, tra cui appunto la formula epifrastica e avversativa (tradizionalmente non attribuita alla *correctio*) «y, sed non x»: essa serve qui alla distinzione delle due parole multivoche παλαιόν e διερρηκός. L'antenato comune a tutte queste strutture, articolate sull'opposizione binaria μέν ... οὐ μὴν ὅτι ..., sembra essere il raffronto in parallelo tra due proposizioni dichiarative. Salvo errori e omissioni della tradizione manoscritta, l'esempio più antico di quest'uso è documentato nell'opera di Ario Didimo, intorno al I secolo a. C: τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος, παθητικὸν καὶ κατὰ μεσότητα θεωρούμενον, ὃ δὴ καὶ ἀντακολουθίαν ἔχει, πλὴν οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἢ μὲν φρόνησις ταῖς ἠθικαῖς κατὰ τὸ ἴδιον, αὐταὶ δ' ἐκείνη κατὰ συμβεβηκός, ὅτι μὲν γὰρ δίκαιός ἐστι καὶ φρόνιμος, ὃ γὰρ τοιοῦδε αὐτὸν λόγος εἰδοποιεῖ, οὐ μὴν ὅτι φρόνιμος καὶ δίκαιος κατὰ τὸ ἴδιον, ἀλλ' ὅτι τῶν καλῶν κάγαθῶν κοινῶς πρακτικὸς, φαύλου δ' οὐδενός. ⁴⁶ All'epoca di Galeno, tuttavia, si tratta di un'abitudine stilistica oramai inveterata: ὅτι μὲν γὰρ τὸ πρῶτον κριτήριον ἀναποδείκτως εἶναι δεῖ πιστόν, ὁμολόγηται πᾶσιν, οὐ μὴν ὅτι γε φυσικὸν εἶναι δεῖ τοῦτο καὶ πάντων ἀνθρώπων κοινὸν ἐννοῦσιν ἅπαντες. ⁴⁷ In realtà, la proposizione dichiarativa introdotta da μέν, che s'incarica di anticipare la successiva contrapposizione, è spesso sostituita, nella concreta pratica d'autore, da una semplice frase oggettiva: κατὰ μὲν οὖν τὴν προτέραν ῥῆσιν ὁ Πλάτων, ἐν ἧ τοῦ ποθοῦντος θεάσασθαι τοὺς νεκροὺς ἐμνημόνευσεν, ἐναργῶς μὲν ἀπέδειξεν ἕτερον ὑπάρχειν τὸ θυμούμενον τοῦ ἐπιθυμοῦντος, οὐ μὴν ὅτι τὸ λογιζόμενον ἕτερον ἀμφοῖν ἐστὶν ἐναργῶς εἶπεν, ἀλλ' ἐνεδείξατο καὶ κατ' ἐκείνον μὲν πῶς τὸν λόγον, ἐνταυθοῖ δ' ἰκανῶς ἐπεξέρχεται. ⁴⁸ L'estremità

⁴⁵ Lausberg, *Elementi di retorica*, cit., pp. 206-207.

⁴⁶ Ar. Did. *Liber de philos. sect.*, p. 97, 1 Mullach: «La categoria delle virtù etiche è appunto di questo tipo, "passionale" e catalogata in relazione alla medietà. Essa manifesta altresì una corrispondenza, peraltro non reciproca: essenziale la saggezza con le virtù etiche, accidentale, invece, queste ultime con lei. Che sia giusto e saggio, infatti, corrisponde esattamente al profilo tratteggiato da una definizione come questa; non che sia, però, saggio e giusto in sé, ma che realizzi comunemente le azioni belle e buone, senza nessuna pecca, tuttavia». Il testo che si legge nell'*Anthologium* dello Stobeo (II 7, 20 Hense-Wachsmuth) è affatto diverso.

⁴⁷ *De plac. Hippocr. et Plat.*, V, p. 778 Kühn: «Che il primo criterio, infatti, debba essere fededeigno senza prove, è senz'altro ammesso da tutti; non tutti, però, concepiscono che questo debba essere naturale e comune a tutti gli esseri umani».

⁴⁸ *De plac. Hippocr. et Plat.*, V, p. 494 Kühn: «Dunque, nel brano precedente, in cui ricorda l'uomo che si strugge per vedere i cadaveri, Platone ha dimostrato, senz'altro con chiarezza, che l'anima concupiscibile è altro dall'anima irascibile; non ha detto,

opposta della parabola si raggiunge quando tra la proposizione introdotta da μέν e la dichiarativa avversativa che fa capo a οὐ μὴν ὅτι sopravvive soltanto la pura opposizione semantica, senza il riscontro di ulteriori analogie strutturali e funzionali: ὁ μὲν γὰρ ὀπλομαχικὸς εὐρύθμως μὲν ἐνεργήσει κινήσεις ταχείας, εἰ οὕτως ἔτυχεν, εὐτόνους τε ἅμα καὶ βαρείας, οὐ μὴν ὅτι γε πυκνοῦσιν καὶ ἰσχναίνουσιν αἱ τοιαῦται κινήσεις οἶδεν, ὥσπερ οὐδ' ὅτι σαρκούσι τε καὶ ἀραιούσιν αἱ βραδύτεραι. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐνεργήσει μὲν ποτε κινήσεις εὐτόνους τε ἅμα καὶ βραδείας καὶ βαρείας, οὐ μὴν ὅτι γε ῥώμην αὐται καὶ βάρος σώματος κατασκευάζουσιν οἶδεν.⁴⁹ Tale processo evolutivo consente perciò di chiarire altresì tutti gli usi brachilogici analoghi a quello di Areta, dove la particella μέν può anche mancare, senza che venga con ciò compromessa l'intelligibilità del dettato: κρίσις δὲ ἔστω τῆς προκειμένης λέξεως μονήρους ἢ πολλῆ χρησις παρὰ τοῖς παλαιοῖς καὶ ἢ συνήθεια ἔσθ' ὅτε ὁμοίως τοῖς παλαιοῖς Ἑλλησιν ἐπισταμένη χρησιν. ὁποῖόν ἐστι τὸ πῦρ· τούτῳ γὰρ οὐδὲν πέφυκεν ὁμοίως λεγόμενον οὐδέτερον, ἀλλ' οὖν γε πάντες ἐχρήσαντο τῇ φωνῇ. περὶ δὲ τοῦ τοιούτου εἶδους ἔσται ἡμῖν ὁ λόγος, οὐ μὴν ὅτι καὶ Σῦρ τί ἐστι· οὕτω γὰρ ἐλέγετο πρότερον ἢ Φοινίκη.⁵⁰ L'assenza della particella μέν costringe talvolta lo scrittore ad affidare l'esplicita contrapposizione dei concetti alle dinamiche interne del testo: Πρωταγόρας δ' ὁ Ἀβδηρείτης τῇ μὲν δυνάμει τὴν αὐτὴν ἔνεγκε Διαγόρα δόξαν, ταῖς λέξεσιν δὲ ἐτέραις ἐχρήσατο, ὡς τὸ λίαν ἰταμὸν αὐτῆς ἐκφευξόμενος, ἔφησε γὰρ μὴ εἰδέναι εἰ θεοὶ εἰσιν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ αὐτὸ τῷ λέγειν εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσιν. εἰ μὲν γὰρ ἀντιτεθῆκει τῇ πρώτῃ φωνῇ· “οὐ

però, con altrettanta chiarezza che l'anima razionale è altro da entrambe. Persino in quella discussione, tuttavia, lo ha in qualche modo suggerito; qui, peraltro, ne discorre alla bisogna». Lo stile è qui retoricamente scaltrito: l'epanadiplosi, e la caratteristica disposizione chiasmica delle proposizioni reggenti e delle subordinate, appaiono il tratto più significativo.

⁴⁹ *De san. tuend.*, VI, p. 154 Kühn: «Il gladiatore catafratto, infatti, eseguirà senz'altro con destrezza dei movimenti rapidi, se questo è il caso, vigorosi e insieme gravi; non sa, però, che i movimenti di questo tipo rassodano e dimagrano, come non sa nemmeno che i movimenti più lenti ingrassano e rammolliscono. Analogamente, inoltre, talvolta eseguirà senz'altro dei movimenti vigorosi e insieme lenti e gravi; non sa, però, che questi aumentano la forza e il peso del corpo».

⁵⁰ Herodian. *Περὶ μονήρους λέξεως*, p. 910 Lentz: «Sia dunque il criterio della forma peculiare in oggetto l'uso frequente tra gli antichi e la consuetudine, che talvolta conosce un uso simile agli antichi Greci. P i r a, ad esempio, perché in natura non si dà nessun neutro che abbia una pronuncia simile a questo, ma tutti hanno comunque adoperato la parola. La nostra discussione verterà appunto su forme di questo tipo, non, però, anche sul significato di S i r a, perché in passato si chiamava così la Fenicia». Identica è la funzione del sintagma preposizionale περὶ... τοῦ τοιούτου εἶδους e dell'interrogativa indiretta Σῦρ τί ἐστι, esplicita la loro contrapposizione.

μὴν ὅτι μὴ εἰσιν”, [ἴσως ἄν] σχεδὸν εἶχε π[ερίφρα]σίην τινα πρὸς [τὸ μὴ δο]κεῖν τελῶς ἀ[ναιρεῖν] τοὺς θεοὺς.⁵¹

Quando si abbia la perfetta conoscenza di tutte le variabili in gioco, il testo della lettera di Areta a Demetrio riesce limpido e chiaro, laddove le ampie volute della sintassi suggeriscono di più l'ardita ricercatezza della *dispositio* che lo scarso controllo delle risorse stilistiche.⁵²

Areta a Demetrio, metropoli di Eraclea

Pur possedendo io già da lunga pezza il libro profittevolissimo dell'imperatore Marco⁵³ – vetusto sì, non che fosse, però, altresì disfatto in tutto, e avaro della propria utilità con i volenterosi – ciononostante, poiché ora ebbi agio di copiare di là e di legare ai nostri posteri un esemplare rinnovato, l'averlo doppio, tuttavia, quando altri non se ne possa giovare neppure singolarmente, ben giudicando atto di un animo invidioso, e di un carattere malvagio, che neppure ammetta un qualsivoglia eccesso ulteriore di perversione, là dimostrare grettezza, ove ha disposto comune a tutti il godimento dapprima la stessa causa prima del bene, Dio, e chi, dopo di lei, accende agli altri la luce che da lei proviene (perché mai, altrimenti, si dovrebbe e scrivere e riporre il tesoro nei libri?); intendendo dunque a un dipresso così, ho creduto giusto nominare la vostra venerabilissima santità erede del mio precedente possesso, perché questo fosse per te un ricordo e dell'amici- zia e dell'indole e della spontaneità nostra; mi auguro poi di aggiungere anche un motivo di emulazione, se davvero ricavano un guadagno dai più umili persino i più grandi.

Le intenzioni di Areta non potrebbero essere più trasparenti: ora che gli è stata concessa l'opportunità di ricavarne una copia, egli decide di rimettere in circolazione l'esemplare in suo possesso, perché i dotti del tempo possano goderne i frutti preziosi. Il manoscritto è di certo antico, ma la sua integrità

⁵¹ M. F. Smith, *Diogenes of Oenoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1993, pp. 174-175: «Protagora di Abdera ribadì poi, nei fatti, la stessa opinione di Diagora, ma adoperò parole diverse, quasi a smussarne l'arditezza eccessiva. Affermò appunto di non sapere se gli dei esistano. Questo, tuttavia, equivale a dire di sapere che non esistono. Perché, se avesse bilanciato la prima formulazione con: “Non che non esistano, p e r ò!”, avrebbe forse ottenuto una specie di perifrasi per non dare l'impressione di eliminare radicalmente gli dei». L'uso del verbo ἀντιτίθημι è già di per sé rivelatore. L'epigrafe, come si può notare, è mutila in alcune sue parti, ma le diverse integrazioni dei successivi editori non compromettono minimamente la prassi linguistica che qui si vuole documentare.

⁵² La traduzione mira a riprodurre in dettaglio tutte le peculiarità dell'originale greco, dall'estrema complicatezza formale all'ampio repertorio di figure gorgiane lì dispiegato.

⁵³ La presenza dell'articolo, che induce ovviamente a pensare a un superlativo relativo piuttosto che assoluto, non può essere considerata del tutto probante, come si legge in Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., p. 116. Niente autorizza dunque a supporre che Areta associasse il nome di Marco Aurelio ad altre opere in greco diverse dall'Εἰς ἑαυτόν.

materiale, sottolinea Areta con vigore, non è assolutamente compromessa. Un dato di fatto che non sembra più eludibile: qualunque teoria presuma di identificare un congruo numero di errori nella tradizione manoscritta dell'Εἰς ἑαυτόν di Marco Aurelio, e ne elabori la giustificazione proprio a partire dal cattivo stato del suo archetipo, non può più invocare l'autorità di questa testimonianza. Come dimostra per altra via l'esponenziale incremento dell'interesse generale proprio a partire da questa data,⁵⁴ ci troviamo qui di fronte alla svolta decisiva per la sopravvivenza e la fortuna scolastica dell'opera di Marco Aurelio durante tutto il medioevo bizantino. Sapere che la fonte di questa tradizione non è inquinata da vizi immedicabili dovrebbe ora ispirare negli editori un approccio al testo ben più conservativo e fiducioso che nel passato.

Matteo Ceperina

⁵⁴ F. Schironi, *Il testo di Marco Aurelio conservato dalla Suda*, «Studi Classici e Orientali» 47, 2, 2000, p. 213; Cortassa, *La missione del bibliofilo*, cit., p. 126.

Giorgio da Corigliano traduttore dal latino

Le scarse notizie relative a Giorgio *ab Alexandris*, ἱερεὺς di Corigliano d'Otranto, ci provengono in buona parte da un conciso paragrafo che Leone Allacci¹ inserì nella sua *De Georgiis et eorum scriptis diatriba*. Lo studioso di Chio con quest'opera intendeva pubblicare un lavoro esaustivo circa gli scrittori in lingua greca il cui nome era stato Giorgio, con l'intento di evitare possibili problemi legati all'omonimia.² Egli, perciò, oltre ad alcuni dati già in suo possesso, accolse e stampò una memoria fattagli pervenire, forse dietro richiesta, dal suo amico e compagno di studi Francesco Arcudi,³ relativa a tale *Georgius sacerdos e Coreliano oppido*. Il sospetto che l'Allacci abbia espressamente incaricato il sodale salentino⁴ di svolgere ricerche intorno al

¹ Su Leone Allacci (Chio 1586-Roma 1669), teologo, filologo, bizantinista ed erudito in genere si veda, tra i numerosi contributi in materia, il profilo biobibliografico tracciato da D. Musti in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma 1961, s.v., oltre alla *Vita* scritta da S. Gradi e stampata da A. Mai in *Novae Patrum Bibliothecae*, VI, 2, Romae 1853, pp. V-XXVIII, ed a E. Legrand, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dixseptième siècle*, III, Paris 1895, pp. 435-471.

² L'opera fu pubblicata come appendice all'edizione allacciana di Giorgio Acropolita (*Georgii Acropolitae Magni Logothetae Historia*, Leone Allatio interprete, Parisiis 1651). Essa è stata poi ristampata da I. A. Fabricius nel tomo XII della sua *Bibliotheca Graeca* (cfr. la seconda edizione a cura di G. C. Harless, Hamburgi 1809, pp. 1-136). Allacci scrisse varie opere riguardanti il problema dell'omonimia: cfr. *De Psellis et eorum scriptis diatriba*, Romae 1634; *De Symeonum scriptis diatriba*, Parisiis 1664; *De Nilis diatriba*, Romae 1668; *Tres dissertationes de Nicetis, de Philonibus et de Theodoris*, pubblicate in Mai, *Novae*, cit., VI, 2, pp. 1-102. Questi scritti, pur non essendo esplicitamente incentrati sul confronto tra la Chiesa cristiana d'Oriente e d'Occidente al quale l'Allacci dedicò strenuamente i suoi sforzi, «rispondono in parte alla preoccupazione di provare l'autenticità di opere convalidanti le posizioni romane» (cfr. Musti in *Dizionario biografico*, cit., p. 470).

³ Sia Allacci che Arcudi erano stati allievi nei primi anni del XVII secolo del Pontificio Collegio Greco di S. Atanasio a Roma. Su Arcudi vd. la notizia biobibliografica a cura di S. Impellizzeri in *Dizionario biografico*, cit., IV, Roma 1962, s.v., oltre a P. Gauchat, *Hierarchia catholica*, IV, Monasterii 1935, p. 263; Legrand, *Bibliographie*, cit., III, pp. 232-235; V, pp. 239-240. L'opera di Arcudi, della quale abbiamo in animo di curare l'edizione, è in buona parte inedita. Si segnala una raccolta di lettere ed epigrammi nel codice Barb. gr. 279.

⁴ Allacci ed Arcudi fecero entrambi parte dell'Accademia Basiliana, un'istituzione nata a

coriglianese, si fonda sul fatto che Leone, a quanto si evince dalle sue parole, già conosceva uno scritto di Giorgio conservato nella Biblioteca Vaticana, della quale il chiota fu primo custode dal 1661 al 1669, oltre ad esserne stato già in precedenza *scriptor graecus* e ad aver curato nel 1622 il trasferimento della biblioteca palatina di Heidelberg in Vaticano.⁵ Ed infatti la breve trattazione su Giorgio *ab Alexandris* si apre proprio con la notizia di una traduzione greca, realizzata dal sacerdote di Corigliano, dell'opera di Guy de Montrocher intitolata *Manipulus curatorum*.⁶ Allacci, oltre a trascrivere la *inscriptio* di questo lavoro, onvero Γεοργίου ἀπὸ κόμης Κοριλιάνης ἔρμηνεία ἐκ τῆς Λατινικῆς διαλέκτου εἰς τὴν τῶν Γραικῶν Γοῆδονος δὲ Μόντε Ῥοκέν, sottolinea che «Graeca Georgii versio adservatur in Vaticana».⁷ L'opera non fu mai data alle stampe.

Dalla *Diatriba* dell'Allacci si ricavano alcune notizie relative a Giorgio, come, ad esempio, il periodo in cui visse e cioè «sub Ferdinando Neapoli-

Roma sotto gli auspici del cardinale Francesco Barberini e che fu attiva dal 1635 al 1640. Sull'argomento cfr. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, compilato da G. Moroni Romano, XXXIII, Venezia 1845, pp. 71-72, e G. Carpani, *Orationes Iosephi Carpani Romani. Additis fastis Academiae Basilianae, Romae* 1682.

⁵ Lo scambio di informazioni tra Allacci ed Arcudi a proposito di Giorgio da Corigliano deve essere avvenuto, comunque, ben prima del 1651, anno di stampa della *Diatriba*, dal momento che Arcudi morì il 7 ottobre del 1641 e che la frequentazione tra i due eruditi fu sicuramente più assidua negli anni in cui il salentino visse a Roma, presso la casa del cardinale Francesco Barberini, e cioè tra il 1634, data a partire dalla quale egli non fu più arciprete della collegiata di Soletto (Lecce) e si trasferì a Roma, ed il 1639, anno in cui Arcudi fu nominato vescovo della diocesi campana di Nusco. Abbiamo, però, notizia di uno scambio epistolare tra i due anche nel periodo precedente il 1634, quando Arcudi si trovava ancora in Puglia. In una lettera inedita scritta da Francesco Arcudi a Pietro Arcudi per chiedere di essere chiamato a Roma quale bibliotecario nella casa del cardinale Barberini, datata 13 agosto 1633 e conservata nel codice Barb. gr. 279 al f. 49^r, si legge: «Di Leone abbiamo nuova si trovi sano in Venetia. N(ostro) S(ignore) l'illumini ad apprendere virtù ed a V(ostra) S(ignoria) doni ogni vero bene».

⁶ Guy de Montrocher fu un teologo e giurista spagnolo vissuto intorno alla metà del XIV secolo, autore di un manuale ad uso dei parroci intitolato *Manipulus curatorum officia sacerdotum secundum ordinem septem sacramentorum perbreuiter complectens* che ebbe una enorme diffusione prima come manoscritto e poi, dal 1473, con la prima edizione a stampa realizzata a Parigi. L'opera fu ristampata numerose volte in varie parti d'Europa sino al 1550. Per un elenco di tutte le edizioni si veda la pagina *on line* al seguente indirizzo: http://en.wikipedia.org/wiki/Guido_de_Monte_Rochen.

⁷ Si tratta del manoscritto Vat. gr. 1262. In esso oggi non si legge più la *inscriptio*. Si può ipotizzare che essa si trovasse su un foglio all'inizio del codice, ormai caduto. La carta 1^r comincia con la dedica del lavoro ad Antonio da Melpignano (cfr. *infra*) ed in nessun punto si afferma che il lavoro è una ἔρμηνεία ἐκ τῆς Λατινικῆς διαλέκτου. Considerato che il Vat. gr. 1262 è ad oggi l'unico manoscritto vaticano a contenere la traduzione di Giorgio, è difficilmente ipotizzabile che Allacci, pur senza indicare la segnatura, si riferisse ad un altro codice che dovremmo considerare perduto.

tanorum rege» e quindi nella seconda metà del XV secolo, dal momento che Ferdinando d'Aragona guidò il Regno di Napoli dal 1458 al 1494. Per quel che riguarda l'opera, Allacci afferma che «scripsit pleraque sermone graeco, sed inculto et barbaro, pietate tamen et religione Numinis plena», ma che si distingue «inter alia» un'opera intitolata *Περὶ φόβου θεῶν κριμάτων* ovvero *De timore divinorum iudiciorum* «viginti sermonibus distinctum». Egli non aggiunge nulla al riguardo, se non che l'opera è di difficile reperibilità e che si trova unicamente «in extremis Hydruntinorum finibus, Coreliani nempe». Apprendiamo, inoltre, dalle righe successive, che Arcudi, durante le sue ricerche, era venuto in contatto con tale Franciscus Oliverius, un medico coriglianese che aveva acquistato la casa di Giorgio ed aveva ritrovato la predetta opera. Costui, consideratane l'utilità, aveva approntato una traduzione latina con l'intento di darla alle stampe «quando facultas fieret». Per il momento Oliverius aveva trascritto la lettera dedicatoria premessa all'opera e l'aveva comunicata per via epistolare ad Arcudi.

I dati che, dunque, ricaviamo dalla *Diatriba* ci fanno pensare all'esistenza di un'opera scritta da Giorgio da Corigliano, mai data alle stampe e quindi rimasta manoscritta. Di questo trattato, relativo, come si è detto, alla paura dei giudizi divini, sarebbe esistita anche la traduzione latina realizzata dal medico Oliverius. Tuttavia l'unica cosa che oggi rimane è la lettera prefatoria anteposta da Giorgio al testo vero e proprio, che Arcudi aveva trasmesso ad Allacci. Essa comincia con la dedica del lavoro allo ἱερεὺς di Melpignano Antonio, probabilmente lo stesso personaggio cui il coriglianese aveva dedicato anche la traduzione del *Manipulus curatorum*.

Trascriviamo qui di seguito il testo, così come fu pubblicato da Allacci, al quale facciamo seguire la nostra traduzione italiana.

Τῷ αἰδεσιμωτάτῳ ἱερεῖ Ἀντωνίῳ ἀπὸ χώρας Μελεπινιάνης, ὁ ἱερεὺς Γεώργιος ὁ τῶν Ἀλεξάνδρων ἀπὸ χώρας Κοριλιάνης χαίρειν.

Ἐν ταῖς ἄλλαις ὑπερλαμπροτάταις σου ἀρεταῖς καὶ τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῆς ψυχῆς σου χαρίσμασι, πάτερ αἰδεσιμώτατε, τὸ φιλομαθὲς μεγάλως ἐξαστράπτει. ἀνθ' ὧν γίνεται, ὅτι σαυτὸν αἰεὶ πρόθυμόν τε καὶ εὖνον παρέχεις εἰς τὸ καταλαβεῖν τὴν τῶν σοφῶν διδασκαλίαν. ἀλλ' οὐδὲ τῇ ὑψηλοτάτῃ σου εὐφύια ἀντάρκεα τυγχάνουσι τὰ παρὰ τοσοῦτων, καὶ τοιούτων, ἀνδρῶν ἐνωτισθέντα. καὶ γὰρ τῶν θεῶν, καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀνιχνεύσαι, ἢ γνῶναι τὸν λόγον ἐφιέμενος εὐλαβεῖα ἐνδιατρίβειν σπεύδεις τοῖς τοῦ θεοῦ ἱεροῖς ναοῖς, ὅφρα ἐκεῖθεν ἐξαντλήσεις πᾶν, ὅπερ ὑπ' ἐκείνων, οἳ τινες παιδευτικῶς, ὡς τοῖς λαοῖς λαλεῖσθαι εἴωθεν, ἐκδιδάσκειται. ἐπαινέσθαι ὄντως ἀξία ἡ τάξις αὕτη οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλ' ἔτι καὶ παντὶ πολυχρονίῳ καὶ γέροντι. ἐπεὶ περ οὐδεὶς τοσοῦτων σοφός, ὅς γε τόσον πολυῖστων, ὅς τε ἀκούων σοφώτερος γενέσθαι οὐ δυνήσεται. ἐξ οὗ ὑφίσταται ἡ ἀπόφασις ἐκείνη, κεφαλαίῳ πρώτῳ τῶν παροιμιῶν, ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος γίνεται.⁸ διὸ θαυμαστοῖς ἐπαίνοις ἀξιούται Σόλων ὁ φιλόσο-

⁸ Cfr. *Prov.* 1, 5.

φος, ὃς τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς ζωῆς, παρισταμένων τινῶν φίλων, καὶ τινα ἐν ἑαυτοῖς συλλαλούντων, τὴν βαρεῖαν κεφαλὴν ἐκ τῆς κλίνης ἐξῆρε. ἐρωτηθεὶς δὲ τίνος χάριν τόδ' ἐποίησεν, ἀπεκρίθη, ὅφρα τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, περὶ τοῦ διαλέγεσθε, καταλαβὼν ἀναλύσω.⁹ τῶν τοιούτων τὰς σπουδὰς μιμῆσθαι ὀφείλομεν, οὐ τῶν οἰομένων εἶναι σοφῶν, καὶ πᾶσαν μάθησιν ἐξουθενούντων. σὺ δὲ ὁ τῆς σοφίας λάτρης, καὶ ἐξαιρετός ἀνιχνευτὴς πᾶσαν σπουδὴν δεικνύεις, ὅφρ' ἐκ πολλῶν πλεῖστα γε γνῶση. ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ τῆς σοφίας ἀρχὴ ὁ θεῖος φόβος καθέστηκεν¹⁰ ὅθ' ἡ σοφία διδάσκει, καὶ ὁ μέγας Βασιλεὺς ἀρχὴ σοφίας ἀνθρώπων ὁ τοῦ θεοῦ φόβος,¹¹ καὶ ὁ τῆς Κλίμακος Ἰωάννης, ὡσπερ ἄκτις ἡλίου δι' ὅπῃ εἰσελθοῦσα ἐν οἴκῳ πάντα φωτίζει, ὡς καὶ τὰ λεπτότατα ὄργᾶν, τό τε κονιορτὸν πετόμενον, οὕτως καὶ φόβος Θεοῦ μετὰ διακρίσεως ἐν καρδίᾳ γενόμενος, πάντα αὐτῆς ἀμαρτήματα ἀποδεικνύει,¹² τοῦνεκα περὶ φόβου Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ κρίματα ἐν τῇδε τῇ πραγματείᾳ οὐκ ἐκ τῶν ἐμῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοπονηθέντων κοπιήσας συντέθεικα, ὅπως ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ριζωθεὶς τὴν σοφίαν ἔνοικον κτησώμεθα, τοῦ εἶναι ταῦτα πολλὴν εἰς ὠφέλειαν. διότι πᾶν νέον διεγείρειν εἴωθε τὰς ἀνθρωπίνης διανοίας. καὶ γὰρ ὡς γέγραπται πράξεων δεκάτῳ ἐβδόμῳ κεφαλαίῳ, ὅταν ὁ θεῖος Παῦλος ἦν ἐν ταῖς Ἀθήναις, καὶ διελέγετο τοῖς Ἰουδαίοις ἐν τῇ συναγωγῇ, καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸν Θεὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν μετὰ τῶν Ἐπικουρείων, καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων, τινὲς μὲν ἔλεγον αὐτὸν σπερμολόγον, ἤτοι σπεύροντα τοὺς λόγους, ἕτεροι δὲ ξένων δαιμόνων καταγγελέα, ἤτοι ξένων σοφῶν. διὸ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὴν Ἀρεῖον πάγον λέγοντες, δυνάμεθα γνῶναι, τίς ἡ καινὴ αὕτη διδασχὴ ἡ ὑπὸ σοῦ λεγομένη; ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσάγεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν. βουλόμεθα οὐν γνῶναι, τί ἂν θέλη ταῦτα εἶναι. Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠκαίρουν ἢ λέγειν τι, ἢ ἀκοῦειν καινότερον,¹³ ἔγραψα τοῖνυν Θεοῦ χορηγοῦντος οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας ρήμασι πᾶν, ὅπερ τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας εἰς τὸ τὸν ἑνδοξον Θεὸν φοβεῖσθαι ἀνακαλεῖται, καὶ εἰσάγει. δέχου πηγὴν οὖν, ᾧ γενναῖα κεφαλὴ, τὸ βιβλιδάριον τοῦτο, ἐν ᾧ εἶ τι καλὸν εὔροις, δοκίμασον. εἶ τι δὲ ἢ περιττόν, ἢ ἕλαττον εὐθὺ ἐν αὐτῷ καταλάβῃς, διόρθωσον. ἔρρωσο τῶν καλῶν ἡθῶν ἔσοπτρόν.

⁹ Cfr. Val. Max. VIII 7, 14 (test. 140 in *Solon. Testimonia veterum*, collegit A. Martina, Romae 1968). Cfr. anche Solone, fr. 28 Gentili-Prato: «invecchio e sempre imparo molte cose» riportato da Ps.-Plat. *Amat.* 133c e quanto si dice in Plat. *Lach.* 188b (ἀλλ' εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα ἀλλ' ἐθέλοντα κατὰ τὸ τοῦ Σόλωνος καὶ ἀξιοῦντα μανθάνειν ἕωσπερ ἂν ζῆ, καὶ μὴ οἰόμενον αὐτῷ τὸ γῆρας νοῦν ἔχον προσιέναι).

¹⁰ Il testo trascritto da Allacci è: ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ τῆς σοφίας ἀρχὴ ὁ θεῖος φόβος καθέστηκεν; Una frase interrogativa sembra fuori luogo in questo contesto, anche perché la proposizione è introdotta da ἐπειδὴ che non ha valore interrogativo.

¹¹ Per le citazioni scritturistiche cfr. *Prov.* 1, 7 (ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ); 9, 10 (ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου); 15, 33 (φόβος θεοῦ παιδεία καὶ σοφία); *Ps.* 110, 10 (ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου); tra i libri sapienziali cfr. *Sirac.* 1, 14 (ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον) e *passim*. Per Basilio Magno cfr. *Hexaem.* I 5, 44; *Hom. in princ. prov.*, PG XXXI, col. 393; *In illud: In princ. erat verbum*, PG XXXI, col. 473; *Asc. mag.*, PG XXXI, col. 920.

¹² Cfr. *Ioh. Clim.* PG LXXXVIII, col. 1088.

¹³ Cfr. *Act. apost.* 17, 16-21.

Al venerabilissimo sacerdote Antonio da Melpignano il sacerdote Giorgio *ab Alexandris* da Corigliano rivolge il suo saluto.

L'essere desideroso di conoscenza rifulge tra le tue tante splendide virtù, padre venerabilissimo, e tra le tanto evidenti grazie del tuo animo. Da ciò deriva che ti porgi sempre desideroso e benevolo ad accogliere l'insegnamento dei sapienti. Ma alla tua elevatissima indole non basta ciò che ascolti da tanti e tali uomini, ed infatti ti affretti a trascorrere il tempo nei sacri templi di Dio, desideroso con rispetto di ricercare le cose divine ed umane o di apprendere il verbo, per poter esaurire da lì tutto quello che viene insegnato da coloro i quali in modo istruttivo erano soliti parlare agli uomini. Questa disposizione è veramente degna di essere elogiata non solo per i giovani, ma anche per ogni uomo maturo e vecchio, poiché nessuno è così tanto saggio che, anche se molto dotto, non potrà diventare più saggio mettendosi in ascolto. Da ciò deriva quell'espressione nel primo capitolo dei *Proverbi*: «il saggio avendo ascoltato diviene più saggio». Perciò il sapiente Solone è degno di grandiosi elogi, egli che nell'ultimo giorno della sua esistenza, essendo presenti intorno a lui alcuni amici e parlando tra di loro di alcune cose, sollevò il capo pesante dal letto. Essendogli stato chiesto perché l'avesse fatto, rispose: «per morire dopo aver capito il problema presente del quale state parlando». Dobbiamo imitare l'impegno di tali uomini, non di coloro che ritengono di essere saggi e disprezzano ogni forma di apprendimento. Ma tu, servitore del sapere e straordinario ricercatore, dimostri tutto il tuo impegno nell'apprendere da molti moltissime cose. Ma poiché il timore di Dio è stato posto come principio della sapienza, come la *Sapienza* insegna e Basilio il Grande dice: «l'inizio della sapienza degli uomini è la paura di Dio» e Giovanni Climaco: «come un raggio di sole entrato in casa attraverso l'apertura del tetto illumina tutto, tanto da riuscire a vedere anche le cose più sottili e la polvere che vola, così anche la paura di Dio nata nel cuore con decisione, mostra tutti i suoi peccati». Per questo motivo riguardo alla paura di Dio in questa trattazione, con grande fatica, ho raccolto i giudizi divini, non i miei ma quelli a cui altri si sono dedicati, affinché, radicatasi la paura di Dio nei nostri cuori, noi possiamo accogliere la saggezza, dal momento che queste cose sono di grande utilità. Per il fatto che ogni cosa nuova ha l'abitudine di risvegliare il pensiero umano e, infatti, come è scritto nel diciassettesimo capitolo degli *Atti degli Apostoli*, quando San Paolo era ad Atene e parlava ai Giudei nella sinagoga ed a coloro che avevano timore di Dio in piazza per tutto il giorno insieme ai filosofi epicurei e stoici, alcuni lo chiamavano chiacchierone o un seminatore di parole, altri un araldo di strani demoni o di strani saperi. Perciò lo condussero davanti all'Areopago dicendo: «Possiamo sapere quale sia questo nuovo insegnamento di cui tu parli? Infatti porti alle nostre orecchie delle cose che risultano strane. Vogliamo, dunque, sapere cosa vogliono essere queste cose. Tutti gli Ateniesi e gli stranieri che risiedevano nella città non si dedicavano ad altro tranne che a dire o ad ascoltare qualcosa di nuovo». Dunque, con la guida di Dio e non con parole istruite dall'umana saggezza ho scritto tutto ciò che richiama e conduce il cuore degli uomini a temere il Dio della gloria. Accetta, dunque, o nobile mente, questo libricino come una fonte in cui, se troverai qualcosa di buono, giudicala, ma se rintracci qualcosa di superfluo o di sbagliato, correggila. Stammi bene, o specchio di buoni costumi.

L'ultimo capoverso del paragrafo dedicato a Giorgio da Corigliano nella

Diatriba di Allacci introduce degli ulteriori elementi relativi alla sua opera. Lo riportiamo qui di seguito:

In eodem opere [*sc.* Περὶ φόβου θεῶν κριμάτων], ut Oliverius Arcudio scripserat, Georgius suum περὶ μετάνοιας, *de poenitentia* sermonem quadragesimum, et περὶ φιλίας, *de amicitia*, laudat: incertum, an quemadmodum tractatum *de timore divinorum iudiciorum*, in plures sermones subdistinguerat, ita et haec *de amicitia* et *de poenitentia*, an vero plures sermones varii argumenti, inter quos et hi quoque reperiuntur, in unum volumen reducerit, ut a multis factum conspicimus. Ego sane haec auguratus numquam tentavi.

In base a quanto si evince dal testo, la notizia di due sermoni intitolati περὶ μετάνοιας e περὶ φιλίας, così come riferita da Oliverius, aveva suscitato il dubbio di Allacci sulla reale divisione della materia interna al *De timore* di Giorgio, se esso fosse, cioè, un lavoro unitario, distinto in più parti, o una raccolta di *sermones* «in unum volumen». A parte tutto ciò, comunque, risulta difficile capire come il περὶ μετάνοιας potesse essere «quadragesimum» in un trattato che lo stesso Allacci aveva detto prima essere «viginti sermonibus distinctum».

La cosa su cui l'erudito di Chio e quindi anche i suoi informatori Arcudi ed Oliverius non sembrano aver nutrito dubbi è la paternità dello scritto ed il fatto che il trattato Περὶ φόβου θεῶν κριμάτων sia stato realmente composto da Giorgio in tutte le sue parti. In effetti la dedica iniziale ed il costante uso della prima persona nel testo porterebbero a pensare proprio questo. Ad una indagine più accurata questa paternità appare meno certa. Infatti, nello stesso periodo in cui si colloca la fioritura di Giorgio *ab Alexandris*, cioè nella seconda metà del XV secolo, il francescano Roberto Caracciolo da Lecce¹⁴ dava alle stampe a Napoli, precisamente nel 1473, un'opera intitolata *De timore iudiciorum Dei*,¹⁵ dedicandola a Giovanni figlio di Ferdinando d'Aragona. La lettura dell'epistola dedicatoria con cui si apre quest'opera dimostra chiaramente che lo scritto di Giorgio, riportato sopra, altro non è se non una traduzione greca, parzialmente rimaneggiata, di quanto Caracciolo aveva scritto. Trascriviamo qui di seguito il testo latino, evidenziando in

¹⁴ Su Roberto Caracciolo (1425 ca.-1495), importante figura all'interno dell'Ordine francescano nel XV secolo e facendo predicatore in tutta Italia, vd. la nota biobibliografica a cura di Z. Zafarana in *Dizionario biografico*, cit., XIX, Roma 1976, s.v., e, nell'ambito dell'ampia bibliografia a lui dedicata, F. Torraca, *Fra' Roberto da Lecce* [1882], in *Studi di storia e letteratura napoletana*, Livorno 1884, pp. 165-203; S. Bastanzio, *Fra' Roberto Caracciolo predicatore del sec. XV*, Isola del Liri 1947.

¹⁵ L'opera, come molte altre del francescano, ebbe un enorme successo nel XV secolo e venne ristampata numerose volte in varie parti d'Europa. Segnaliamo la seconda ristampa avvenuta a Venezia nel 1475 (solo due anni dopo la prima edizione del 1473) e la terza a Norimberga nel 1479.

corsivo le parti tradotte da Giorgio e lasciando in tondo quelle tralasciate.¹⁶

Reverendissimo patri et domino Iohanni de Aragonia christianissimi Regis Ferdinandi filio, sedis apostolicae dignissimo prothonotario frater Robertus Caratzolus de Licio ordinis minorum, sacrae theologiae magister humiliter se commendat. *Inter praeclarissimas virtutes tuas ingentesque animi dotes, docilitas magnopere fulget. Qua fit ut animum semper promptum benevolumque exhibeas ad intelligendum doctrinam sapientium. Neque vero elegantissimo ingenio tuo satis esse possunt quae in palatio tuae residentiae singulis diebus ab eruditissimis viris audire contendis, quin immo divinarum humanarumque rerum investigare ac scire rationem cupiens, pia religione frequentare soles templa sacra dei ut etiam ibi haurias quicquid ab hiis qui declamatorie ut ad populum loqui solet edocetur. Laudabilis profecto institutio ista, ne dum in adolescente vel iuvene, verum etiam in quolibet annosissimo et sene, ex eo nullus tam sapiens qui tam doctus esse potest, quin audiendo doctiorem fieri valeat. Ex quo stat sententia illa, primo capite proverbiorum, Audiens sapiens sapientior erit¹⁷ et iurisconsultus apud Iulianum dicit, cupiditatem discendi optimam esse rationem vivendi unde Iulianus dixisse fertur, et si alterum pedem in sepulchro haberem, adhuc discere aliquid vellem.¹⁸ Quare Valerius in rubrica de studio et industria *miris laudibus extollit Solonem philosophum qui supremo die vitae assistentibus amicis quadamque inter se conferentibus, fatis iam pressum caput erexit interrogatusque quapropter id fecisse, respondit, ut cum istud quicquid est de quo disputatis percepero moriar.*¹⁹ Sacer vero Ieronimus in epistola ad Pammachium et Oceanum sic de seipso fatetur. Dum essem iuvenis nimio ferebam amore discendi nec iuxta quorumdam praesumptionem ipse me docui. Apollinarem audivi Antiochiae frequenter et colui. Iam spargebatur caput canis, et magistrum potius quam discipulum me dicebant, perrexi tamen Alexandriam audivi Didimum, in multis ei gratias ago quia quod nesciebam didici quod sciebam illo docente non perdidici. Putabant me homines finem fecisse discendi, veni rursus Iherosolimam et Bethleem quo labore quo pretio Baramiam nocturnum habui praeceptorem, timebat enim iudeos et alterum mihi exhibebat Nicodemum.²⁰ *Haec studia imitanda sunt non eorum qui sibi sciotti videntur et spernunt**

¹⁶ Abbiamo controllato il testo nelle prime tre edizioni (cfr. n. prec.) ed abbiamo riscontrato che esso è identico in tutte e tre, senza aggiunte o omissioni. La trascrizione qui riportata rispetta fedelmente la punteggiatura e l'ortografia delle edizioni antiche.

¹⁷ Cfr. *Prov.* 1, 5.

¹⁸ Cfr. Iustinian. *Dig.* XL 5, 20. È evidente la confusione di Caracciolo tra i nomi Iulianus e Iustinianus.

¹⁹ Cfr. Val. Max. VIII 7, 14.

²⁰ Cfr. Hier. *Ep.* 84, 3. Caracciolo cita S. Girolamo non proprio *ad litteram*. Riportiamo qui il testo della lettera: «Dum essem iuvenis miro discendi ferebar ardore, nec iuxta quorumdam praesumptionem ipse me docui. Apollinarem Laodicenum audivi Antiochiae frequenter, et colui; et cum me in sanctis scripturis erudirent, numquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi. Iam canis spargebatur caput, et magistrum potius quam discipulum dicebant. Perrexi tamen Alexandriam, audivi Didimum; in multis ei gratias ago. Quod nescivi, didici: quod sciebam, illo docente, non perdidici. Putabant me homines finem fecisse discendi: rursus Ierosolymae et Bethleem quo labore, quo pretio

omnem disciplinam. De hiis loquitur sic Seneca in libro de tranquillitate animi, Puto multos ad sapientiam pervenire potuisse nisi putassent se pervenisse.²¹ *Sed tu sapientiae cultor et venerator praecipuus omnem diligentiam apponis ut a multis multa cognoscas.* Et licet dignata sit dominatio tua dum Neapolis predicabam quasi cotidie sermonibus meis adesse hortari me voluisti ut opus de timore iudiciorum dei in scriptis redigerem illudque dominationi tuae legendum transmitterem. Feci quod voluisti et operam dedi ut morem tuae gererem voluntati. *Accedet hoc ad utilitatem plurimorum quoniam quae nova sunt allicere solent humanas mentes. Nam ut scribitur Actis XVII, Dum Paulus esset Athenis disputaretque in sinagoga cum iudeis et colentibus deum et in foro per omnes dies cum epicureis et stoycis philosophis quidam dicebant eum semiverbium, idest seminatorem verborum. Alii vero novorum demoniorum annunciatorem, idest novarum scientiarum propter quod duxerunt eum ad ariopagum dicentes, Possumus scire quae est haec nova quae a te dicitur doctrina. Nova enim quaedam infers auribus nostris. Volumus ergo scire quid nam velint haec esse. Athenienses autem omnes et advenae hospites ad nihil aliud vacabant nisi dicere et audire aliquid novi.*²² Hoc est quod Ovidius dixit libro secundo de ponto, Est quoque cunctarum novitas carissimarum,²³ et de hoc Seneca in questionibus naturalibus Naturale est magis nova quam magna mirari,²⁴ et idem in quarto declamationum, Ad nova homines conveniunt ad nova concurrunt.²⁵ Cicero insuper in sua rethorica docet auditores fieri posse attentos si de rebus novis inusitatis nos permiserimus verba facturos.²⁶ *Scripsi igitur donante deo non in doctis humanae sapientiae verbis, quicquid legere aut invenire potui quod hominum corda ad timendum Deum gloriosum revocet et inducat. Accipe itaque tu pater colendissime libellum istum in quo si quid bonum reppereris proba. Si quid vero aut superfluum aut minus rectum in illo deprehenderit corrige.* Oro tamen humanissimam dominationem tuam, ne communicet aut tradat illum invidis et malivolis meis. Iheronimi in prologo in Hesdram Invidiorum studia omne quod scribimus reprehendendum putant et interdum contra se conscientia repugnante publice lacerant quae occulte legunt in tantum ut clamare compellar ac dicere, Domine libera animam meam a labiis iniquis et a lingua dolosa.²⁷ *Bene vale speculum bonorum morum et memento mei dum bene tibi fuerit.*

Baraninam nocturnum habui praeceptorem! Timebat enim Iudeos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum.”

²¹ Cfr. Sen. *De tr. an.* I 16, 1-2.

²² Cfr. *Act. apost.* 17, 16-21.

²³ Cfr. *Ov. Ep. ex Ponto* III 4, 51.

²⁴ Cfr. Sen. *Nat. Quaest.* VII 1, 4.

²⁵ La citazione, non del tutto esatta, è da Sen. senior *Controv.* IV 2, 1: «ad nova homines concurrunt, ad nota non veniunt».

²⁶ Cfr. Cic. *Reth. ad Herenn.* I 7, 5-8: «Dociles auditores habere poterimus, si summam causae breviter exponemus et si attentos eos faciemus; nam docilis est, qui attente vult audire. Attentos habebimus, si pollicebimur nos de rebus magnis, novis, inusitatis verba facturos aut de iis, quae ad rem p. pertineant, aut ad eos ipsos, qui audient, aut ad deorum in mortalium religionem».

²⁷ Cfr. Hier. *Prol. in librum Ezrae*, PL XXVIII, col. 1471.

Cominciamo ora a vedere il modo in cui Giorgio ha tradotto il testo del Caracciolo. Egli ha eliminato, innanzitutto, ogni elemento di carattere personale, sia relativo all'autore, sia riguardante il destinatario. Sono, infatti, assenti dal testo greco i riferimenti al periodo napoletano del francescano,²⁸ alla sua attività di predicatore ed alla frequentazione con Giovanni d'Aragona (cfr., ad esempio, le frasi «dum Neapolis predicabam quasi cotidie sermonibus meis adesse hortari me voluisti»; «Feci quod voluisti et operam dedi ut moerem tuae gererem voluntati»). All'inizio della lettera, nel punto in cui frate Roberto elogiava il principe per il fatto di circondarsi nella propria casa di uomini dotti, Giorgio nel tradurre elimina le parole «in palatio tuae residentiae singulis diebus», dal momento che difficilmente potevano essere riferite alla casa del suo dedicatario Antonio da Melpignano. Alla fine della lettera, inoltre, non vengono tradotte le parole «oro tamen humanissimam dominationem tuam, ne communicet aut tradat illum invidis et malivolis meis» che si riferivano alla presenza di malevoli detrattori del Caracciolo, ma difficilmente potevano adattarsi alla più modesta figura del sacerdote greco di Corigliano.

Un discorso a parte va fatto per quanto riguarda le citazioni. Tra le tante inserite dal francescano, Giorgio accoglie solo tre nella sua traduzione e cioè due provenienti da passi della *Scrittura* (*Prov.* 1, 5; *Act. apost.* 17, 16-21) ed una terza relativa alla vita di Solone. In quest'ultima, però, egli elimina il riferimento alla fonte da cui Caracciolo l'aveva attinta e cioè Valerio Massimo («Valerius in rubrica de studio et industria [...] extollit Solonem»). Inoltre vengono lasciate del tutto da parte le citazioni tratte da Cicerone, Ovidio, Seneca, i *Digesta* e San Girolamo. È chiaro che tutti gli autori non menzionati sono scrittori in lingua latina. È difficile individuare le ragioni di questa scelta, ma, a nostro avviso, due possono essere le ipotesi più probabili. Si può pensare, infatti, alla scarsa dimestichezza di Giorgio con gli scrittori latini. Questa tesi, però, è difficile da sostenere dal momento che parliamo di un traduttore che dimostra di essere versato in entrambe le lingue classiche. La seconda ipotesi prende in considerazione, più probabilmente, la precisa volontà di eliminare dal testo sia gli autori profani (si vedano Cicerone, Ovidio, Seneca), sia, più in generale, tutti gli scrittori in latino (il caso di San Girolamo e dei *Digesta*). Dopotutto Giorgio è un italo-greco, permeato dalla cultura ellenica, che traduce opere latine perchè il loro messaggio spirituale (nel caso del *De timore iudiciorum Dei*) o la loro utilità pratica (si veda il *Manipulus curatorum*) possa essere d'aiuto ad alcuni suoi conterranei salenti-

²⁸ Sono numerose le testimonianze della presenza di Roberto Caracciolo a Napoli, precedenti la data di pubblicazione del suo *De timore* (1473) che si fanno molto frequenti all'inizio degli anni settanta del XV secolo con cadenza annuale. Cfr. Zafarana in *Dizionario biografico*, cit.

ni che sarebbero difficilmente in grado di comprendere a pieno un'opera latina.²⁹ Prova dell'erudizione tutta greca di Giorgio può essere un interessante documento scritto da Giano Lascaris nel 1492 e conservato nel codice Vat. gr. 1412 (f. 80^v) in cui il bibliofilo bizantino elenca i libri che aveva acquistato o visto ἐν Κορολιάνῃ παρὰ τῷ ἱερεὶ Γεωργίῳ. Il personaggio venuto in contatto con il Lascaris è identificabile, con buona probabilità, col nostro Giorgio *ab Alexandris*, dal momento che essi vissero entrambi nella seconda metà del XV secolo. Nel breve elenco sono registrati soltanto libri in greco tra cui spiccano opere grammaticali (Giorgio Cherobosco), scritti di carattere teologico (Basilio Magno, Niceta *Serrarum*, Nicola d'Otranto) e l'epica tarda (Colluto e Trifiodoro).³⁰

Veniamo ora alle aggiunte di Giorgio rispetto al testo del Caracciolo. Il coriglianese, oltre alla dedica iniziale all'amico Antonio di Melpignano, aggiunse al centro della lettera un periodo contenente tre citazioni. Le prime due sono relative al passo dell'*Antico Testamento* ἡ τῆς σοφίας ἀρχὴ ὁ θεῖος φόβος, poi ripreso e commentato da Basilio Magno in vari passi della sua opera. La terza, invece, è un brano più ampio tratto dalla *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco. Salta all'attenzione il fatto che Giorgio in questa breve sezione, scritta di proprio pugno, abbia inserito citazioni dalla *Sacra Scrittura* o, comunque, da autori cristiani di lingua greca.

Infine, tra le aggiunte di Giorgio va segnalata la seguente frase: τοῦνεκα περὶ φόβου Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ κρίματα ἐν τῆδε τῇ πραγματείᾳ οὐκ ἐκ τῶν

²⁹ Si può pensare che Giorgio abbia eliminato dal testo le citazioni latine proprio per renderlo maggiormente fruibile ai suoi interlocutori italo-greci ed in particolare allo ἱερεὺς Antonio da Melpignano cui lo dedicava.

³⁰ Questo dato, seppur significativo, è testimonianza del fatto che Lascaris acquistò da Giorgio solo libri greci o che appunto sul suo taccuino solo alcuni titoli greci che lo avevano interessato di più. Non esclude, però, che il sacerdote di Corigliano possedesse opere in latino. Il testo del Vat. gr. 1412 cui si fa riferimento è stato pubblicato da K. K. Müller in *Neue Mitteilungen über Janus Laskaris und die Mediceische Bibliothek*, «Centralblatt für Bibliothekswesen» 1, 1884, p. 403 (ringrazio il dott. C. Schiano per avermi fornito copia del foglio 80^v del manoscritto vaticano). Lascaris, allora bibliotecario di Lorenzo de' Medici, mentre era in viaggio verso la Grecia, si fermò nel Salento per acquistare manoscritti greci. Le opere trovate da Giano Lascaris nella biblioteca di Giorgio da Corigliano erano molto diffuse tra i testi che circolavano nel Salento medievale. Oltre agli elenchi di codici scritti o posseduti in Terra d'Otranto (cfr., tra i diversi studi, A. Jacob, *Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante*, in *Atti del III congresso internazionale di studi salentini e del I congresso storico di Terra d'Otranto*, Lecce 1980, pp. 70-77), vd., ad esempio, il catalogo di libri di una scuola salentina databile alla prima metà del Duecento che A. Jacob ha ritrovato nel ms. Paris. gr. 549. Tra gli altri volumi compaiono Cherobosco, Basilio Magno, Colluto e Trifiodoro (cfr. A. Jacob, *Une bibliothèque médiévale de Terre d'Otrante*, «Rivista di Studi Bizantini e Neellenici» n.s. 22-23, 1985-1986, pp. 285-315).

ἐμῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοπονηθέντων κοπιάσας συντέθεικα. Qui egli afferma di aver organizzato la materia di quest'opera sistemando i giudizi divini «con grande sforzo», sebbene dica chiaramente di aver lavorato su un materiale cui altri si erano già dedicati, quasi volesse ammettere di aver rimaneggiato un testo altrui. A ben guardare, però, egli in questa frase sta solo riprendendo ciò che Roberto Caracciolo aveva scritto verso la fine della sua lettera quando diceva: «Scripsi igitur donante deo non in doctis humanae sapientiae verbis, quicquid legere aut invenire potui quod hominum corda ad timendum Deum gloriosum revocet et inducat». Questa frase fu tradotta in greco da Giorgio, omettendo, però, le parole «quicquid legere aut invenire potui», forse proprio perché le aveva già inserite prima, in una forma leggermente mutata (οὐκ ἐκ τῶν ἐμῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοπονηθέντων), nel breve passo da lui composto.³¹

Da quanto sinora detto, si deduce che l'attività di Giorgio *ab Alexandris* da Corigliano si concentrò, a quanto sappiamo, sulla traduzione in greco di opere latine. Mentre era ben noto che egli avesse tradotto il *Manipulus curatorum* di Guy de Montrocher, non sembra che sin dal XVI secolo fosse altrettanto diffusa la notizia di una sua traduzione del trattato *De timore iudiciorum Dei* di Roberto Caracciolo. Prova di ciò sia il fatto che già pochi anni dopo la morte di Giorgio, il medico Oliverius aveva tradotto in latino quest'opera trovata nella casa del coriglianese, credendo che fosse stata scritta da lui, e desiderava darla alle stampe.³² Si può anche ipotizzare che Giorgio non abbia mai espressamente ammesso di aver tradotto l'opera del Caracciolo, spacciando, dunque, la sua traduzione per un'opera originale e premettendovi una lettera dedicatoria ad Antonio da Melpignano, che, seppur con alcune aggiunte personali ed alcune omissioni volute, era anch'essa tradotta da quella che frate Roberto aveva indirizzato a Giovanni d'Aragona.

Bisogna, comunque aggiungere che Giorgio possedeva una buona capacità di traduzione dal latino e che le sue versioni rispecchiano fedelmente il dettato dell'originale. A conferma di ciò trascriviamo il primo passo della traduzione del *Manipulus curatorum*, contenuto nel Vat. gr. 1262 f. 1^v, facendolo seguire dal testo latino originale di Guy de Montrocher.

³¹ La frase di Roberto Caracciolo «quicquid legere aut invenire potui» non si riferisce al fatto che il francescano abbia lavorato su opere altrui per la composizione del suo lavoro, bensì al fatto che egli abbia attinto a dei passi della *Scrittura* per reperire gli esempi del timore dei giudizi divini. Si veda il terzo sermone intitolato *De iudicio Dei contra superbientes angelos* oppure il decimo *De iudicio Dei contra Pharaonem et Egyptios*, etc.

³² La notizia si legge ancora in M. Cassoni, *Il tramonto del rito greco in Terra d'Otranto* [1935], Nardò 2000, p. 73, in cui a proposito di Giorgio da Corigliano si dice: «Scrisse, inoltre, un trattato ascetico dal titolo περὶ φόβου θεῶν κριμάτων – *de timore divinatorum iudiciorum*, anche questo dedicato al reverendissimo sacerdote Antonio – ἀπὸ χώρας Μελεπιννιάνης».

Τῷ αἰδεσίμῳ καὶ εὐλαβεῖ ἐν Χριστῷ πατρὶ ἱερεῖ Ἀντωνίῳ Μελεπιννιάνῃς
Γεώργιος ἱερεὺς ἀπὸ κόμης Κοριλιάνῃς χαίρειν.

Ἡ τῆς σοφίας πηγὴ ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος ὁ τάξει θαυμαστῇ τὰ πάντα τάσσωσιν ἐνδια-
τιθέμενος τὴν στρατευομένην ἐκκλησίαν συντάξε καὶ διέθετο δίκην τῆς θρι-
αμβειούσης ἐκκλησίας, ὅπερ τυπικῶς δέδεικται τῷ νομοδότῃ Μωϋσῇ ὅταν αὐτῷ
ἐνετείλατο πῆξαι τὴν σκηνὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ κατὰ τὸν τύπον τὸν αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει
δειχθέντα. σκηνὴ πάντως ἐν τῇ τοῦδε τοῦ κόσμου ἐρέμῳ συντέτακται ἢ στα-
τευομένη ἐκκλησία παρὰ πλησίον ἐκείνης τῆς ἄνω Ἱερουσαλὴμ τεταγμένης.
κτλ.

Reverendo in Christo patri ac domino domino Raymundo divina providentia
sanctae sedis Valentiae episcopo, suorum devotorum minimus Guido de Monte
Rotherii cum devota et humili recommendatione se totum suis obsequiis manci-
patum commendat.

Fons sapientiae dei verbum dispositione mirabili cuncta ordinans et disponens
militantem ecclesiam disposuit et ordinavit ad instar ecclesiae triumphantis.
Quod figurative ostensum fuit legislatori Moysi, quando praecceptum fuit sibi
aedificare tabernaculum in deserto iuxta exemplar quod sibi in monte fuerat
demonstratum. Tabernaculum enim in huiusmodi deserto constructum est sancta
mater ecclesia ad instar supernae Hierusalem ordinata. etc.

Infine, a proposito dei due *sermones* *περὶ μετανοίας* e *περὶ φιλίας* che Oli-
verius dice essere menzionati da Giorgio «in eodem opere», ovvero nel *Περὶ*
φόβου θείων κριμάτων, è molto probabile che essi fossero estranei all'opera,
dal momento che non esiste alcun paragrafo del *De timore iudiciorum Dei* di
Caracciolo che abbia questi titoli. Si può pensare che essi siano due sermoni
di Giorgio direttamente composti da lui, come lascerebbe intendere Olive-
rius,³³ o anch'essi delle traduzioni da altri autori.

In conclusione, dalle poche notizie relative a Giorgio *ab Alexandris* da
Corigliano si evince che egli fu sicuramente un traduttore di testi latini in
greco e probabilmente scrisse anche dei sermoni propri. Anche se, come
sembra, egli celò la vera paternità del *Περὶ φόβου θείων κριμάτων*, la sua
opera di traduttore ben si inquadra all'interno del panorama culturale del
Salento³⁴ agli albori della Modernità, dal momento che la necessità di libri

³³ Il medico coriglianese, però, era certo che anche il *Περὶ φόβου θείων κριμάτων* fosse
opera di Giorgio.

³⁴ A proposito di traduzioni in greco di opere latine nel Salento, si ricorda quella realiz-
zata da Nicola/Nettario di Casole a cavallo tra XII e XIII secolo e relativa ad un trattato
geomantico, conservata nei manoscritti *Scor. Φ II 4*; Laur. LXXXVI 14 e Laur. LXXXVI
17 (sull'argomento si veda T. Charmasson, *Recherches sur une technique divinatoire: la*
géomancie dans l'occident médiéval, Genève-Paris 1980, pp. 86-88, e A. Garzya, *Il proe-*
mio di Nicola d'Otranto alla sua 'Arte dello scalpello', in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di*
studi in memoria di A. Pertusi, Milano 1982, pp. 117-129). Va segnalata, inoltre, la tra-
duzione, poi rimasta inedita, di un messale latino in greco ad opera di Antonio Arcudi,

liturgici e di opere dal profondo valore spirituale era fortemente sentita dal clero italo-greco³⁵.

Francesco G. Giannachi

arciprete greco di Soleto e padre del Francesco Arcudi sodale di Leone Allacci. La notizia si ricava da alcuni appunti del cardinale Giulio Antonio Santoro, relativi alle udienze della Congregazione dei Greci da lui diretta (cfr. J. Krajkar, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's audiences and concistorial acts*, Roma 1966). La traduzione di Arcudi, benché ritenuta valida dalla Congregazione, non fu data alle stampe forse perché ad Arcudi fu affidato successivamente il delicato compito di comporre il Νέον Ἀνθολόγιον, ovvero un breviario per il clero italo-greco che fu stampato a Roma nel 1567.

³⁵ Una breve riflessione di A. Jacob a proposito della traduzione greca del *Manipulus curatorum* realizzata da Giorgio di Corigliano dice: «Questa traduzione tradisce l'influenza sempre più forte esercitata dalla teologia latina, soprattutto in campo pastorale» (cfr. *La formazione del clero greco nel Salento medievale*, in *Ricerche e studi in Terra d'Otranto*, II, Campi Salentina 1987, p. 232). Lo studioso vuole, evidentemente, sottolineare come opere di cultura e spiritualità latina circolassero tra la classe sacerdotale italo-greca. Se questo dato è sicuramente vero, va, comunque, messa nel giusto rilievo anche la necessità di traduzioni greche che il clero ancora ellenofono avvertiva, sintomo di una scarsa o poco approfondita conoscenza della lingua latina ancora alla fine del XV secolo.

L'esilio di Apollo nella *Theosofia di Tubinga* (§§ 16-17 Erbse = I 5-6 Beatrice)

L'exil des dieux
Tous ces roix marchent, marchent sans bruit,
ils marchent vers l'exil, vers l'oubli, vers la nuit,
résignés, effrayants, plus pâles que des marbres...
Théodore de Banville

Il brano oracolare che narra dell'abbandono da parte di Apollo del suo santuario a Delfi, a ciò costretto dall'avvento del Cristo, ha una fisionomia molto diversa nelle due ultime edizioni della *Theosophia Tubingensis*, curate rispettivamente da Hartmut Erbse e da Pier Franco Beatrice.¹ Mentre il primo stampa come originaria la versione breve, tramandata dal cod. Tubingensis (Tub. Mb. 27 = T),² relegando la versione lunga nella sezione dei *Thesauri minores* (π8 e χ13), Beatrice edita come originaria la versione lunga, che si trova integralmente (a) nell'Atheniensis gr. Bibl. Nat. 1070 (XIII-XIV sec. = A), già noto a Erbse, inserito in una raccolta di Προφητεῖαι τῶν ἐπτὰ σοφῶν, (b) nel Marcianus gr. 573, ff. 27-28 (X sec. = M),³ che lo contiene nella Συμφωνία di detti tratti da Cirillo di Alessandria dalle Sacre Scritture in relazione al credo di Calcedonia,⁴ (c) sotto forma di una parafrasi in prosa nel Vaticano gr. 2200 (IX sec. = V) ancora in una Συμφωνία di detti di filosofi greci, di *excerpta* ermetici, di passi del *Contra Iulianum* di Cirillo, di passi scritturali e di altri oracoli, e infine (d) con diverse segmentazioni in vari testi agiografici bizantini.⁵

Il problema che si pone è di capire il rapporto che intercorre fra queste diverse collezioni, fra la *Theosophia*, la *Symphonia* e le raccolte di detti dei

¹ *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941, e *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, iterum recensuit H. Erbse, Stugdardiae et Lipsiae 1995 (= Erbse); *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*, by P. F. Beatrice, Leiden-Boston-Köln 2001 (= Beatrice).

² Si tratta di un apografo di un codice di Strasburgo, Argentoratensis gr. 9 (il famoso codice che conteneva la *Lettera a Diogneto*), copiato intorno al 1580 dagli allievi di Martin Crusius per il loro maestro e andato distrutto in seguito a un incendio della biblioteca nel 1870 nel corso della guerra franco-prussiana: per maggiori informazioni vd. Beatrice, *ibid.*, pp. XI sgg.

³ Per questa versione vd. B. E. Daley, *Apollo as a Chalcedonian: a New Fragment of a Controversial Work from Early Sixth-century Constantinople*, «Traditio» 50, 1995, pp. 31-54.

⁴ Questo il titolo originale: Συμφωνία τῶν παρὰ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου εἰρημένων καὶ τῶν παρὰ τῆς Θείας Γραφῆς πρὸς τὰ παρὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι ἀγίας Συνόδου δογματισθέντα περὶ τῆς πίστεως.

⁵ *Passio S. Artemii* 46 e *Passio S. Catharinae* 40. Per un elenco completo delle occorrenze di questo testo in altri codici vd. P. F. Beatrice, *Monophysite Christology in an Oracle of Apollo*, «International Journal of the Classical Tradition» 4, 1997, pp. 3-22: 8.

sette saggi; mentre Erbse⁶ fa derivare queste ultime raccolte da un archetipo che sarebbe più tardo della *Theosophia*, Beatrice pensa che tutto il materiale compreso in queste raccolte facesse parte originariamente della *Theosophia*, e che solo per bizzarre vicissitudini della tradizione manoscritta si sarebbe poi differenziato confluendo in raccolte diverse.⁷ Partendo da questi presupposti l'edizione di Beatrice si prefigge la ricostruzione dell'opera nella sua *facies* originale, sulla base imprescindibile del riassunto che apre il testo in T, vera ed unica guida per l'editore (*Prooimion* 1-6 Beatrice). Da questo apprendiamo che la *Theosophia*, che si presenta come un'epitome curata da un anonimo bizantino dell'VIII sec., costituiva una sorta di appendice ad un libro in sette parti intitolato Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, ora perduto; la *Theosophia* a sua volta era costituita da quattro parti: la prima, quella che qui ci interessa, composta da una raccolta di oracoli degli dèi greci: la seconda da brani a carattere teologico attribuiti ai saggi greci ed egiziani; la terza da oracoli della Sibilla e la quarta da estratti del libro di Istaspe; concludeva l'opera una concisa cronaca universale a carattere millenarista, che giungeva fino all'epoca dell'imperatore Zenone, il che se non altro costituisce il *terminus post quem* per la composizione di questa opera. La raccolta aveva lo scopo di dimostrare ai pagani che i loro stessi dèi ammettevano la propria sconfitta e che i principi teologici che ispiravano le profezie erano in tutto riconducibili alla teologia cristiana.

È evidente l'intenzione di contrapporsi alla *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio⁸ (il primo fra l'altro, per quanto ci risulta, a coniare il termine teosofia),⁹ ideata per rivalorizzare i culti pagani in vista della salvezza dell'anima in contrapposizione al cristianesimo.¹⁰ In questa prospettiva non erano

⁶ Questa prospettiva di studio era stata già espressa da A. von Premerstein, *Griechisch-beidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalerien*, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1926, pp. 647-666.

⁷ Vd. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia*, cit., pp. LIV-LVI.

⁸ Vd. già per questa impostazione M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1950, pp. 464 sg.; l'idea è poi stata sviluppata e ampiamente dimostrata da P. F. Beatrice, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, «Journal of Early Christian Studies» 3, 1995, pp. 403-418: 413-416.

⁹ Vd. 303F Smith (= Eus., *Praep. ev.* IV 6, 2-7, 2) L'intenzione di Porfirio procedeva εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προστροπὴν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας. Per uno studio della storia del termine vd. J.-L. Siémons, *Théosophia: aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes (II-VI siècles)*, Paris 1988.

¹⁰ La ricostruzione di questa opera di Porfirio è oggetto di discussione anche per quanto riguarda il fine che si prefiggeva: ne accentua molto il carattere anticristiano al punto da includervi anche i frammenti tradizionalmente attribuiti al *Contro i Cristiani*: P. F. Beatrice, *Le traité de Porphyre Contre les Chrétiens: l'état de la question*, «Kernos» 4, 1991, pp. 119-138, e *Towards a New Edition of Porphyry's Fragments against the Christians*, in M.-O. Goulet-Cazé, G. Mader, D. O' Brien (edd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: Chercheurs de*

più sufficienti gli oracoli pagani teologici¹¹ in circolazione a quel tempo e si consolidò così la tendenza da una parte alla correzione in senso cristiano del materiale esistente e dall'altra alla falsificazione.¹²

Si crearono così profezie in cui Apollo stesso o altre divinità¹³ vaticinavano la fine del paganesimo e la vittoria del cristianesimo,¹⁴ profezie che in qualche caso trovavano la loro ragione d'essere nella politica imperiale che dalla fine del IV sec. in avanti tende sempre di più a cancellare dal tessuto urbano ogni traccia di edificio sacro pagano.¹⁵ Vi sono infatti oracoli in cui questa ammissione di sconfitta è chiaramente legata alla trasformazione di un tempio pagano in una chiesa, com'è il caso dell'oracolo, trasmesso da varie fonti a partire dalla prima metà del V sec.,¹⁶ in cui Apollo, alla domanda degli

sagesse: Hommage à J. Pepin, Paris 1992, pp. 347-355. Lo nega decisamente R. Goulet, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre, Contre les Chrétiens*, in M. Nagy et E. Rebillard (edd.), *Hellénisme et Christianisme*, Lille 2004, pp. 61-109. Ma vd. la posizione più equilibrata espressa da A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II-VI siècles)*, Leiden-Boston 2005, pp. 285-295.

¹¹ Sull'oracolo teologico affermatosi a partire dal IV sec. vd. P. Batiffol, *Oracula Hellenica*, «Revue Biblique» 13, 1916, pp. 177-199; A. D. Nock, *Oracles théologiques* [1928], in *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford 1972, pp. 160-168; S. Pricoco, *L'oracolo teologico*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, a cura di A. Garzya, Napoli 1989, pp. 267-285. Sul tipo di teologia che emerge dagli oracoli vd. Busine, *Paroles d'Apollon*, cit., pp. 383 sgg.

¹² Vd. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München 1971, pp. 249-252, e P. F. Beatrice, *Forgery, Propaganda and Power in Christian Antiquity. Some Methodological Remarks*, in W. Blümer, R. Henke, M. Mülke (Hrsgg.), *Alvarium. Festschrift für Chr. Gnülka*, Münster 2002, pp. 39-51. Per un quadro sintetico dei meccanismi di alterazione e falsificazione degli oracoli pagani da parte dei cristiani vd. ora A. Busine, *Gathering Sacred Words. Collection of Oracles from Pagan Sanctuaries to Christian Books*, in R. M. Piccione, M. Perkams (Hrsgg.), *Selecta colligere II*, Alessandria 2005, pp. 39-55.

¹³ In § 51 Erbse = I 52 Beatrice è Artemide a lamentarsi di essere mandata all'Ade da un Ποῖς Ἐβροῖος. Per oracoli dello stesso tenore cfr. anche Greg. Naz. *Carm.* II 2, 7, 253-255 (PG XXXVII, col. 1571), su cui vd. A. Cameron, *Gregory of Nazianzus and Apollo*, «Journal of Theological Studies» 20, 1969, pp. 240 sg.; Malal. X 5; per altri esempi vd. Busine, *Paroles d'Apollon*, cit., pp. 419-431.

¹⁴ Di contro esistono testimonianze di un'uguale tendenza anche fra i pagani: cfr. la testimonianza di August. *Civ. Dei* XVIII 53-54, su cui vd. J. Hubaux, *La crise de la trois cent soixante-cinquième année*, «L'Antiquité Classique» 17, 1948, pp. 344-354, e H. Chadwick, *Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth century*, in E. Lucchesi, H. D. Saffrey (edd.), *Mémorial A.-J. Festugière, Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984, pp. 125-129.

¹⁵ Su questo importante aspetto di cambiamento vd. il quadro offerto da P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 1990, pp. 63 sgg., e recentemente J. Hahn, *From Temple to Church*, Leiden-Boston 2008.

¹⁶ La testimonianza più antica è quella di Teodoto di Ancira, *Or. In S. Maria Dei Gen.*,

Argonauti che gli chiedono a chi sia consacrato il tempio da loro costruito dopo l'uccisione di Cizico,¹⁷ risponde con una profezia sull'immacolata concezione di Maria e la nascita di Cristo, dando luogo all'errata comprensione da parte degli eroi che si tratti della Grande Madre Rea Cibebe.

In questo epocale momento di trasformazione sembra dunque che l'oracolo recuperi una delle sue funzioni più antiche, vale a dire il suo ruolo istituzionale in connessione alla fondazione di nuovi centri. Ma altrettanto, se non più, importante è la funzione apologetica di questi falsi, che mirano non solo alla conversione degli ultimi pagani renitenti, ma anche alla propaganda di precise posizioni teologiche nell'ambito delle controversie cristologiche che animano il V e il VI secolo: la stessa *Theosophia* costituiva, come abbiamo visto, un'appendice ad un trattato *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*: dopo la trattazione dell'ortodossia sul piano teologico, questi testi fornivano un complemento rivolto soprattutto alle persone colte, ancora in grado di comprendere esametri al modo omerico.¹⁸ D'altra parte già nella raccolta di Porfirio la voce di Apollo è connessa alla decadenza dei centri oracolari più famosi nell'antichità, come dimostra il fr. 322 F Smith (= Eus. *Praep. Ev.* V 15, 6-16, 1) e famoso è altresì l'oracolo, anch'esso molto probabilmente un falso cristiano, reso a Oribasio, inviato a Delfi da Giuliano, in cui Apollo lamenta di non avere più una dimora e si trova costretto a constatare il silenzio dell'acqua profetica della fonte Castalia.¹⁹

Questa decadenza degli oracoli era stata fatta oggetto di una approfondita disamina da parte di Plutarco che nel *De defectu oraculorum* (417E 15 sgg.) aveva messo in relazione la decadenza degli oracoli con il momentaneo abbandono delle loro sedi profetiche da parte dei demoni preposti alla divinazione: celebre è l'episodio, riportato *ibid.* 17, relativo al misterioso annun-

14, PO XIX 3, 333-334 Jugie: per una discussione delle fonti che attestano questo oracolo vd. G. Agosti, *Reliquie argonautiche a Cizico. Un'ipotesi sulle Argonautiche Orfiche*, «Incontri Triestini di Filologia Classica» 7, 2007-2008, pp. 17-36. L'oracolo è entrato a far parte anche della *Theosophia*, §§ 53-54 Erbse = I 54-55 Beatrice.

¹⁷ Il riferimento è all'episodio narrato da Apollonio Rodio in I 936-1163 e ripreso con significative varianti in *Arg. Orph.* 490-628.

¹⁸ Secondo Sozomeno, *Hist. Eccl.* I 1, 7, pochi erano ancora i pagani colti in grado di comprendere queste profezie in versi epici. In M l'oracolo in versi è seguito da una parafrasi in una prosa colloquiale protobizantina, 61-63 διὰ τὸ μὴ πάντας τῆ τοῦ ἔξω λόγου παιδεῖα γεγυμνᾶσθαι: vd. su questo Daley, *Apollo as a Chalcedonian*, cit., pp. 45 sg.

¹⁹ L'episodio è riferito da fonti cristiane (Filostorgio, VII 1c, p. 77 Bidez, la *Passio Artemii* 35, 26-30 Kotter, e Cedreno, p. 532, 4-7 Bekker) e quindi sospetto: vd. su questo B. Cabouret, *Julien et Delphes, la politique religieuse de l'empereur Julien et le "dernier" oracle*, «Revue des Études Anciennes» 99, 1997, pp. 141-158, ma soprattutto A. Guida, *L'ultimo oracolo di Delfi per Giuliano*, «Rudiae» 10, 1998, pp. 389-413, che, partendo da una accurata disamina della storia degli studi su questo oracolo, dimostra sulla base di argomenti filologici la fattura cristiana di questi versi.

cio, udito lungo le coste dell'Epiro: «Il grande Pan è morto», anch'esso poi riutilizzato dai Cristiani come profezia della fine del paganesimo.²⁰ Un'idea che sembra riemergere in un frammento del *Contra Galilaeos* di Giuliano, dove l'imperatore lamenta così il silenzio degli oracoli al suo tempo: φαίνεται δὲ καὶ τὰ αὐτοφυῆ χρηστήρια <σιγήσαι> ταῖς τῶν χρόνων εἰκόντα περιόδοις (fr. 45, 198c Masaracchia): «anche gli oracoli naturali hanno taciuto, come si sa, vinti dal ritmo del tempo». Giuliano sembra credere che gli oracoli tacciano in relazione ad un periodo storico nel quale il cristianesimo con la sua diffusione ha messo in crisi i luoghi e i meccanismi della divinazione.

L'idea della fuga degli dèi²¹ è presente particolarmente nella letteratura profetico-apocalittica dell'Egitto greco-romano: nell'*Oracolo del Vasaio* di età tolemaica gli dèi a causa della dominazione greca abbandonano Alessandria per rifugiarsi a Memphis.²² Anche in ambito ermetico, in particolare nell'*Asclepius* 24-26, troviamo attestata questa idea in forma di profezia: gli dèi risaliranno al cielo, lasciando l'Egitto e la terra; abbandono, solitudine e silenzio, come accade nel brano della *Teosofia* qui studiato, sono gli elementi che ricorrono costantemente in questa visione: 24. «divinitas enim repetit caelum, deserti homines toti morientur atque ita Aegyptus deo et homine viduata deseretur; 25 [...] omnis vox divina necessaria taciturnitate mutescet». Ma alla fine Dio restaurerà l'ordine originario del mondo, vi sarà una rinascita e un rinnovamento: 26 «[...] percoacta temporis cursu», un'espressione che esprime, come già abbiamo osservato per il frammento sopra citato di Giuliano, l'idea di un avvicendamento nel tempo di eventi ora positivi, ora negativi in fatto di religione. Questa profezia ermetica, di fatto rivolta, come nell'*Oracolo del Vasaio*, ad esprimere una visione egittocentrica, avversa alla dominazione greco-romana, che ha dunque a che fare con una questione di identità etnica e culturale, fu interpretata dai cristiani²³ come una profezia della fine del paganesimo.

In considerazione di ciò credo che sia necessaria molta cautela nel ritenere plagi cristiani quegli oracoli in cui Apollo lamenta il proprio allontanamento

²⁰ Vd. Eus., *Praep. Ev.* 208a; per una storia delle varie interpretazioni di questo episodio vd. P. Merivale, *Pan the Goat-God: His Myth in Modern Times*, Cambridge, Ma. 1969, pp. 12-16 e 103 sgg.

²¹ Il tema della fuga degli dèi in Egitto davanti all'assalto di Tifone è anche in Nonno, *D.* I 142-145; vd. J. G. Griffiths, *The Flight of the Gods before Typhon, an Unrecognized Myth*, «Hermes» 88, 1960, pp. 374-376.

²² *Oracle of the Potter*, ed. L. Koenen, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 2, 1968, pp. 178-209. Vd. anche G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, pp. 21 sg.

²³ Cfr. le testimonianze di Lattanzio, *Inst. div.* VII 15, 19, e Agostino, *Civ. Dei* VIII 23. Per questa interpretazione del passo ermetico vd. Fowden, *ibid.*, pp. 37-44.

dalle sue sedi tradizionali:²⁴ si può forse affermare più cautamente che i cristiani trovavano già questa idea espressa nelle profezie, anche se in una prospettiva diversa. Interessante è il caso del fr. 322 F Smith della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio: nella seconda parte rivolta agli abitanti di Nicea, dopo la constatazione dell'oscuramento della voce profetica di Delfi (v. 18: *δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνοισι*), si invita nel verso finale a compiere i sacrifici al dio: *ρέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοίβῳ*. Non di un silenzio definitivo si tratta dunque, ma di una fase che si può superare, tenendo vivo un rituale adatto: se non avessimo potuto leggere l'ultimo verso, il messaggio avrebbe cambiato completamente il suo significato.

Davanti ad una situazione così sfuggente e fluida, è difficile per l'editore prendere posizione sull'autenticità o meno di questo tipo di profezie: un buon punto di partenza è costituito dal riconoscimento di quegli elementi che possono aiutare a comprendere il lavoro di trasformazione di oracoli autentici da parte dei cristiani. Si possono individuare tre momenti qualificanti in questo tipo di operazione: l'inserzione di una parte introduttiva all'oracolo, l'adozione nel testo di varianti atte a cristianizzare il messaggio dell'oracolo, il commentario finale che spiega la profezia forzando i significati nella direzione voluta dal redattore cristiano.²⁵ Partendo da questo metodo di lavoro, cercheremo di analizzare, fornendolo di un commento mai tentato finora, il testo dei §§ 16-17 Erbse = I 5-6 Beatrice, nel tentativo di chiarirne la formazione.

Prima di procedere ad un commento di questi versi e della loro esegesi, è necessario illustrare le posizioni, molto diverse fra loro, dei due studiosi che negli ultimi anni hanno dedicato una certa attenzione a questo oracolo. Brian E. Dale, partendo dall'edizione e dall'analisi della versione contenuta in M, giunge a delineare uno stemma che illustra la possibile evoluzione di questo oracolo:²⁶ secondo Dale la versione breve di T costituirebbe la forma originaria che potrebbe risalire alla fine del IV sec.; nel momento in cui questo brano è entrato a far parte di un florilegio di testi tratti dalle Sacre Scritture e da Cirillo di Alessandria, scelti per dimostrare l'ortodossia della cristologia di Calcedonia, all'oracolo sarebbe stata aggiunta una seconda parte di argomento cristologico; in particolare, il modo in cui vi si affronta la questione teopaschita ben si adatterebbe a un ambiente neocalcedoniano a

²⁴ Lo stesso Beatrice afferma nell'introduzione alla sua edizione, p. XXVIII: «This is a highly questionable issue, and in this field there is still a lot of work to be done».

²⁵ Per queste considerazioni vd. Busine, *Paroles d'Apollon*, cit., pp. 407-418, che sottolinea la mancanza di studi specifici sui commentari agli oracoli compresi nella *Theosophia* (p. 415).

²⁶ Vd. Dale, *Apollo as a Chalcedonian*, cit., p. 50. Sono di questo parere anche G. Wolff (ed.), *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1856, p. 236, e W. Scott, A. S. Ferguson, *Hermetica*, IV, Oxford 1936, pp. 242-243.

Costantinopoli in un lasso di tempo circoscrivibile fra il 511, in base all'interpretazione peraltro controversa che Dale dà dell'indicazione dell'anno del ritrovamento a Delfi della tavoletta con la profezia, contenuta nell'introduzione del Marciano,²⁷ e il 518, anno della morte di Anastasio. Secondo Beatrice²⁸ invece la versione lunga dell'oracolo di Apollo faceva parte del testo originario della *Theosophia*, ed è da considerare con assoluta certezza un falso cristiano; la sua divisione in due sezioni sarebbe avvenuta posteriormente: l'epitomatore bizantino della *Theosophia* ne avrebbe copiato soltanto la prima parte. A suo avviso l'indirizzo teologico generale che emerge dalla *Theosophia* è monofisita, e in particolare la cristologia qui espressa sarebbe il riflesso di dibattiti sulla questione teopaschita all'interno di circoli monofisiti ad Alessandria nella seconda metà del V secolo.²⁹ Sulla base di una diversa interpretazione delle indicazioni cronologiche riguardanti il ritrovamento della tavoletta con l'oracolo, Beatrice individua il 496 come anno della scoperta dell'oracolo, che costituirebbe dunque il *terminus post quem* per la composizione della *Theosophia*.³⁰

Il testo della versione breve dell'oracolo, tramandato da T, che riproduco in base all'edizione di Erbse, costituisce un nucleo coerente e ben coeso: l'introduzione individua il richiedente nella figura di uno ἱερεὺς che pone una domanda relativa alla religione che prevarrà nel futuro:

[16] ὄτι ἐρωτήσαντός ποτε τοῦ ἱερέως τὸν Ἀπόλλωνα περὶ τῆς μελλούσης κρατεῖν θρησκείας, παράδοξον εἶπε χρησμὸν τοιοῦτον·

Μὴ ὄφελος πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
 δῶστηνε προπόλων, περὶ θεσπεσίου γενετῆρος
 ἀμφὶ τε τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος
 καὶ πνοιῆς, ἣ πάντα πέριξ βοτρυδὸν εἴσχει,
 οὖρεα, γῆν, ποταμούς, ἄλλα, Τάρταρον, ἡέρα καὶ πῦρ·
 ἦ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώξει

²⁷ Questo il testo di M, f. 26^r, 11-16: [...] ὅστις εὔρηται ἐν Δελφοῖς τῆς Θεσσαλονίκης [!] εἰκοστῷ πρώτῳ ἔτει τῆς βασιλείας Ἀναστασίου, μηνὶ Αὐγούστῳ ἠ΄, ἰνδικτιῶνος δ΄, ἡμέρα πέμπτη, γενομένης ἐπομβρίας μεγάλης, κατακλυσμοῦ δυνάμιν ἐχούσης, ἐγγεγραμμένος ἐν πλακί καὶ ἀποκείμενος εἰς τὰ θεμέλια τοῦ ναοῦ τοῦ αὐτοῦ εἰδωλίου.

²⁸ Per una esposizione dettagliata della sua posizione vd. soprattutto *Monophysite*, cit., pp. 8 sgg. Difendono l'unità dell'oracolo anche J. Bidez, *Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvée dans un texte hagiographique*, «Byzantinische Zeitschrift» 11, 1902, pp. 388-394: 392, e soprattutto E. Klostermann, E. Seeberg, *Die Apologie der Heiligen Katharina*, Berlin 1924, pp. 54-56.

²⁹ Beatrice, *Monophysite*, cit., pp. 12 sg., che rimanda al quadro storico tracciato da A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo* [1979], II 2, tr. it. Brescia 1999, pp. 401-407.

³⁰ Per la discussione della cronologia vd. Beatrice, *Monophysite*, cit., pp. 15 sg.; nell'introduzione all'edizione della *Theosophia*, pp. XL sgg., Beatrice sulla base di ulteriori elementi giunge a ritenere come probabile data di composizione gli anni intorno al 502-503.

αὐτίκ', ἐρημαῖος δὲ λελείπεται οὐδὸς ἀφήτωρ.
 εἶτα ἐμπαθῶς ἀνοιμῶζας ἐπήγαγεν·
 οἴμοι ἐμοὶ τρίποδες, στοναχῆσατε, οἴχετ' Ἀπόλλων,
 οἴχετ', ἐπεὶ φλογόεις με βιάζεται οὐράνιος φῶς.

Una volta al sacerdote che lo interrogava sulla religione destinata a prevalere nel futuro, Apollo rispose con questo oracolo sorprendente:

Non avresti dovuto interrogarmi per l'ultima volta,
 o sacerdote infelice, sul padre divino
 e sul sovrano prediletto, autore di tutti i presagi
 e sullo spirito, che tutto trattiene a mo' di grappolo,
 monti, terra, fiumi, mare, Tartaro, aria e fuoco,
 che contro la mia volontà mi scaccerà da questa dimora
 subito, così che questa soglia profetica sarà lasciata sola.

E poi aggiunse lamentandosi commosso:

ahimè miei tripodi, piangete, Apollo se ne va,
 se ne va, perché un uomo celeste, splendente mi costringe con la forza.

[17] οὐκ ὄφειλές με, φησί, ὦ ἀθλιώτατε τῶν νεοκόρων, τὴν ἐσχάτην ταύτην ἐρώτησιν ἐρωτῆσαι περὶ τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἀγαπητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ πάσης θείας φήμης καὶ κληδόνας αἰτίου (ὁμῆ γὰρ ἡ θεία κληδὼν καὶ προαγόρευσις, ἡ τὸ δὴ φαίνουσα) καὶ περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος τοῦ πάντα κύκλοθεν δίκην βότρυος περιέχοντος· τοῦτο γὰρ τὸ πνεῦμα καὶ μὴ βουλόμενόν με πόρρω τῶν οἴκων τούτων διώξει καὶ παραυτίκα ἔρημος καταλειφθήσεται ἡ φλιά τοῦ μαντείου ἡ ἀφιείσα καὶ πέμπουσα πρὸς τὰ ἐντὸς τοὺς μαντεύεσθαι βουλομένους. φεῦ φεῦ, ἐμοὶ τρίποδες μαντικοί, στενάζατε· ἀπόλλυμαι γὰρ ὁ Ἀπόλλων, ἀπόλλυμαι, ἐπειδὴ ὁ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, νοητὸν πῦρ ὑπάρχων, βιάζεται καὶ διώκει με.

Non avresti dovuto, infelice custode del tempio, rivolgermi quest'ultima domanda riguardo al dio padre e al suo unico figlio e prediletto, causa di ogni voce divina e presagio (ὁμῆ infatti significa voce divina e presagio, che mostra l'essere) e riguardo allo spirito santissimo che ogni cosa avvolge tutt'intorno a mo' di grappolo. Infatti questo spirito mi allontanerà da questa mia dimora anche contro la mia volontà e immediatamente sarà lasciata sola la soglia del tempio che spedisce e manda al suo interno coloro che vogliono ricevere oracoli. Ahimè ahimè! miei tripodi profetici, piangete, ché io Apollo muoio, muoio perché colui che è sceso dal cielo e che si è fatto uomo, ed è nella sostanza fuoco noetico, mi fa violenza e mi scaccia.

Come mi pare evidente, dietro la risposta di Apollo emerge il motivo trinitario, che costituisce, accanto al concetto del Dio unico, il motivo più ricorrente in questi oracoli teologici tardi, comune sia all'ambito pagano che cristiano. La dottrina delle *vestigia trinitatis* formulata da Agostino nel *De trinitate* 9-15 facilitava in qualche modo la possibilità per i cristiani di una ricerca del principio trinitario anche in altri ambiti culturali e di fatto costituirà un importante punto di partenza per la teologia platonica di un Marsilio Ficino e

di altri umanisti,³¹ intenti a rinvenire rudimenti trinitari negli autori pagani antichi. In modo particolare Apollo era per così dire costituzionalmente connesso con la triade a causa del tripode, come si legge nella *Vita di Pitagora* di Giamblico, 28, 152: λέγειν δὲ αὐτὸν τρῖς σπένδειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ μαντεύεσθαι τὸν Ἀπόλλωνα ἐκ τρίποδος διὰ τὸ κατὰ τὴν τριάδα πρῶτον φῦναι τὸν ἀριθμὸν. Partendo da questo dato di fatto, non sarebbe impossibile ammettere, come ipotesi di lavoro, che i versi in questione siano una rivisitazione in chiave trinitaria di una triade pagana composta da Zeus – il padre, Apollo – il Figlio, e lo pneuma profetico – lo Spirito Santo. Curiosamente una triade che va in questa direzione è raffigurata, con un'impostazione iconografica chiaramente cristiana, in una incisione lignea del 1507 dell'umanista tedesco Conrad Celtes,³² in cui vediamo succedersi dall'alto verso il basso Zeus, Apollo (con la cetra e accanto il tripode) e il cavallo alato Pegaso (al posto della colomba) nell'atto di far sgorgare la sorgente Ippocrene, a completare la sovrapposizione, già evidente nella figura di Apollo, fra ispirazione poetica e profetica.³³

Quanto al lessico, il brano è una sapiente combinazione di omerismi e di linguaggio epico più recente, di marca nonniana. Per ciò che riguarda il commento, l'anonimo esegeta di questi versi si dimostra versato nell'*interpretatio* omerica, riprendendo definizioni che si trovano documentate per noi negli scolii e prendendo posizione in un caso su una *vexata quaestio* di semantica. Inoltre adotta soluzioni esegetiche che appaiono in accordo con la maniera nonniana e, quanto alla sostanza, si dimostra decisamente influenzato dal pensiero neoplatonico: questa miscela di elementi ci autorizza a supporre che stia lavorando in un ambiente culturale alessandrino vicino a quello del Panopolitano. L'analisi di questi versi e del commento che segue intende dimostrare l'antiorità di questa parte dell'oracolo rispetto alla seconda parte, che affronta questioni di ortodossia cristiana, e come l'unione di queste due parti, documentata in alcuni codici, sia stata ottenuta per mezzo di correzioni atte a rendere plausibile l'adattamento.

All'inizio del brano, l'espressione πύματόν με καὶ ὕστατον, che dà la connotazione al brano di un «last oracle»,³⁴ richiama il famoso passo dell'*Iliade*

³¹ Vd. su questo E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento* [1958, 1968²], tr. it. Milano 1999, pp. 297-312.

³² Si tratta dell'illustrazione finale inserita nelle *Melopoiae* di Tritonius, riprodotta in Wind, *ibid.*, fig. 95; vd. anche *ibid.*, p. 309.

³³ Sul probabile valore simbolico della fonte Castalia, raffigurata in un mosaico della chiesa a Qasr-el-Lebia, come parte della rivelazione proveniente dalle profezie degli dèi pagani vd. G. Agosti, *La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr-el-Lebia*, in D. Accorinti, P. Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, pp. 541-564.

³⁴ Così Algernon Charles Swinburne definì in una sua poesia dal titolo omonimo del

in cui Achille insegue Ettore intorno alle mura di Troia: anche qui l'espressione concerne un'ultima volta prima della morte e Apollo (XXII 202-204):

πῶς δέ κεν Ἔκτωρ κῆρας ὑπεξέφυγεν θανάτοιο,
εἰ μὴ οἱ πύματον τε καὶ ὕστατον ἦντετ' Ἀπόλλων
ἐγγύθεν, ὅς οἱ ἐπῶρσε μένος λαιμηρά τε γούνα;

Anche il μὴ ὄφελος... ἐξερέεσθαι richiama un famoso passo omerico di morte: in *Il.* XVII 685-686, dopo l'uccisione di Patroclo, Menelao così si rivolge ad Antiloco:

Ἀντίλοχ', εἰ δ' ἄγε δεῦρο, διοτρεφές, ὄφρα πύθῃαι
λυγρῆς ἀγγελίης, ἢ μὴ ὄφελλε γενέσθαι.

Da notare l'*oppositio in imitando*: mentre nel passo iliadico si tratta di non voler dare una notizia luttuosa, nell'oracolo non si sarebbe dovuto porre domande su un fatto altrettanto funesto.

Un'altra chiara eco omerica si rinviene al v. 7 nell'espressione οὐδὸς ἀφήτωρ, allusione ad *Il.* IX 404-405:

οὐδ' ὄσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει,
Φοίβου Ἀπόλλωνος, Πυθοῖ ἔνι πετρήεσση.

Il celebre e discusso³⁵ epiteto omerico di Apollo viene qui reimpiegato come attributo della soglia del tempio del dio, probabilmente nel significato che vede ἀφήτωρ connesso negli scolii e in Eustazio ad ὁμοφήτωρ, «che profetizza per tutti», attivando così un chiaro ossimoro con la solitudine attuale (ἐρημαῖος) in cui si trova il tempio. Una sorpresa viene invece dal commento, dove si interpreta l'aggettivo nello stesso modo in cui Nonno usa ἀκοντιστήρ, per indicare l'atto dell'«emettere», «inviare» qualcosa, molto spesso in senso metaforico:³⁶ così la soglia è vista inviare quelli che sono venuti a chie-

1876 l'oracolo reso a Delfi a Giuliano. Questa poesia apriva la raccolta di *Poems and Ballads. II series* pubblicata nel 1878. Per Swinburne nella storia delle interpretazioni di questo oracolo vd. Guida, *L'ultimo oracolo*, cit., pp. 394 sgg. Nel ramo ε della tradizione della *Theosophia* l'oracolo teosofico di Apollo compare insieme all'oracolo delfico reso a Oribasio (in E' lo precede, in G' Q" O' F" T' lo segue): vd. su questo Erbse, *Fragmente*, cit., pp. 153 sg.

³⁵ Su questo aggettivo discusso negli scolii al passo omerico, in relazione all'interpretazione che ne viene data nel commento a questi versi nella *Theosophia*, vd. D. Gigli Piccardi, *Ancora su Nonno e la poesia oracolare*, «Aitia» 2011 (in corso di stampa).

³⁶ Per queste espressioni metaforiche vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno*, Firenze 1985, pp. 59-63; vd. anche Jo. Gaz., *Tab. mund.* I 77 ἀκοντιστήρες ἀγώνων. L'origine di queste immagini è pindarica: si pensi al saettare canti di *I.* II 3 e V 46 sg. e ancora per la metafora dei dardi poetici *I.* II 35, *O.* I 112 sg., II 83-91, IX 5-12, XIII 93

dere profezie all'interno del tempio. Omerica è anche la coppia di attributi riferiti al figlio,³⁷ qui detto βασιλεύς: πανομφαῖος è attribuito di Zeus in *Il.* VIII 250, in occasione del presagio dell'aquila che stringe fra gli artigli un cerbiatto; per quanto riguarda τηλύγητος, è interpretato nell'esegesi omerica come «prediletto» sia in quanto figlio unico, sia come figlio nato per ultimo o da genitori anziani.³⁸ Ma anche in questo caso il commentatore introduce elementi riconducibili alla poesia epica più recente, avendo sempre come punto di riferimento gli scolii omerici. Così nell'inciso in cui si spiega ὁμφή come ἡ θεία κληδὼν καὶ προαγόρευσις, ἡ τὸ ὄν φαίνουσα, si riprende alla lettera l'interpretazione che compare nello scolio a *Il.* II 41 a proposito della θεία ὁμφή che parla in sogno ad Agamennone: ὅτι ὁμφή ἡ θεία κληδὼν, οὐ πᾶσα φήμη· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς πανομφαῖος (Θ 250) ὁ κληδόνιος. schol. A ὁμφή δὲ ἡ τὸ ὄν φαίνουσα. La situazione evocata nello scolio, dove con una paretimologia si riconduce ὁμφή dal significato di «predizione» a quello più generale di «voce divina veritiera», trova un'eco nell'uso di questo termine nella poesia tardoantica: in *Arg. Orph.* 660 Zeus è ancora definito Πανομφαῖος, ma non più, come nel passo iliadico sopra citato, in un contesto profetico, tanto che Francis Vian lo traduce «le Verbe universel», spiegando poi in nota che l'epiteto non ha più un rapporto diretto con la divinazione.³⁹ Anche Nonno in qualche caso nella *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* usa l'aggettivo riferito al Cristo, non per indicare la sua capacità divinatoria, quanto la sua veridicità.⁴⁰

Per quanto riguarda τηλύγητος, nel commento l'aggettivo viene spiegato riunendo insieme le due nozioni di μονογενής e ἀγαπητός (17. 146 Erbse = I 6, 84 Beatrice), evenienza documentabile anche in Nonno, *D.* VI 32, dove leggiamo: μουντοκοὶ γάρ / τηλυγέτους διὰ παῖδας αἰεὶ τρομέουσι τοκήες. Ma interessante soprattutto a questo riguardo è *Par. Jo.* III 98 dove Nonno

sgg.; N. VI 26 sgg., VII 70 sgg., IX 55, P. I 44. Per questa immagine in relazione a Nonno vd. quanto dico in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I, *Canti I-XII*, Milano 2003, pp. 49 sg.

³⁷ Ma in *Theos.* 47, 399 Erbse = I 44, 346 Beatrice πανομφαῖος è attribuito del Padre.

³⁸ Su τηλύγητος vd. l'ampio commento di N. J. Richardson (Oxford 1974) a *H. Hom. Dem.* 164, pp. 200 sg.

³⁹ Vd. *Argonautiques Orphiques*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1987, p. 121.

⁴⁰ Vd. su questo il commento di G. Agosti (Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*, Firenze 2003, pp. 511 sg.) a Nonno, *Par. Jo.* V 141, che rimanda a *Vis. Doroth.* 220 (PBodmer 29) dove Cristo è definito πατέρ' ὁμφῆς nel significato di «padre di verità». Vd. ora A. Rotondo, *La voce (φωνή) divina nella "Parafrasi" di Nonno di Panopoli*, «Adamantius» 14, 2008, pp. 287-310. Per lo stretto rapporto esistente fra l'ente e la verità sul piano etimologico vd. Plat. *Crat.* 421 b-c. Nella letteratura cristiana il termine non è molto usato e gli esempi superstiti rimandano ancora all'ambiente alesandrino: vd. infatti Cyr. *Glaph. Gen.* 6, I 181 A, e *Os.* 20, III 42 C. Per le ricorrenze del termine in Sinesio come voce divina ispiratrice del canto vd. *H.* I 112 e IX 49.

rende con τηλύγετος il μονογενής del Vangelo e presenta lo stesso nesso τηλυγέτου βασιλῆος presente nel brano teosofico in questione.⁴¹

Circa la caratterizzazione di πνοΐη, interpretato nel commento come πανάγιον πνεῦμα, ci troviamo di fronte a un'immagine decisamente fuori dal comune e a un testo che abbisogna evidentemente di una correzione. In primo luogo è necessario discutere ἔῤσχει, una forma verbale inesistente, che partendo da ἴσχω presenta un aumento sillabico laddove ci aspetteremmo un aumento temporale e la desinenza del presente (ma T sembra avere ἔῤσχε). Beatrice accoglie nel testo la lezione di M e di A che suona così: καὶ πνοῆς τῆς πάντα πέριξ βοτρυδὸν ἐχούσης, «che tiene tutto, intorno, a mo' di grappolo». Io credo che si possa mantenere la lezione di T correggendo questo *monstrum* grammaticale in ἐπίσχει, che esalta il concetto del “trattenere, tenere fermo”: in altre parole questo spirito sembra avere la funzione di principio di coesione del cosmo, qualcosa che pare da connettere più con lo pneuma degli Stoici⁴² che con lo Spirito Santo, la cui attività di unificazione riguarda sostanzialmente la Chiesa.⁴³

Per quanto riguarda l'uso di πνοΐη al posto del più canonico πνεῦμα, credo sia determinato dal contesto poetico: in Omero ricorre sempre πνοΐη per indicare il soffio dei venti e mai πνεῦμα, che entra nell'uso a partire da Esiodo ed Eschilo. Negli autori cristiani l'uso di πνοΐη si rinviene in testi tardi e non canonici, come le *Omēlie Clementine* 13, 19 e 16, 16, e soprattutto negli *Inni* di Sinesio II 98 e V 32,⁴⁴ dove ricorre il nesso ἀγία πνοά. Interessante anche il confronto con Syn. H. V 55-57: ὄθεν ἦρας, ὄθεν ἦδη / περὶ γὰν σπαρεῖσα πνοιά / χθονὸς ἐζώωσε μοίρας / πολυδαιδάλοισι μορφαῖς, dove lo spirito è seminato ἰ n t o r n o alla terra e ne vivifica le parti nella varietà delle forme. Inoltre πνοΐη richiama anche una definizione di Zeus in ambito orfico come πνοΐη πάντων (*Orph.* fr. 21, 5a K. = F 31, 5 Bernabè).

⁴¹ Il parallelo è già notato da M. Caprara nel suo commento a questo verso (Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto IV*, Pisa 2005, pp. 309 sg.).

⁴² Per il πνεῦμα e l'ἀήρ che tutto comprendono (l'aria e lo pneuma sono τὸ συνέχον e la terra e l'acqua τὸ συνεχόμενον) vd. *SVF* II 439, p. 144, 25-28; vd. anche II 443, p. 146, 17-18 per ἔννουν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερόν. Ancora più indietro si veda la terminologia usata da Anassimene a proposito dell'aria e dello pneuma: fr. B 2 οἶον ἢ ψυχῆ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. Per una terminologia simile riguardo allo Spirito Santo vd. anche *Theos., Thes. Min.* χ 3, 204-205 Erbse: τοῦ πνεύματος τοῦ πάντα περιέχοντος.

⁴³ Per il concetto di σύμπνοια in Gregorio di Nissa vd. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 51-74, per Basilio e lo Spirito Santo come unione degli esseri vd. T. Spidlik, *Lo Spirito Santo nella catechesi di S. Basilio*, in *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983, pp. 42 sgg. Inoltre anche il simbolo della vite e del grappolo ha tutt'altro significato in ambito cristiano: vd. J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi* [1961], tr. it. Roma 1990, pp. 35-51.

⁴⁴ Per le varie ipotesi sull'interpretazione di questa scelta linguistica vd. il commento di Ch. Lacombrade (Paris 1978) a II 98, p. 114.

Quanto a βοτρυδόν, per comprendere il significato dell'immagine, è necessario rivolgersi ancora ad Omero e alla celebre similitudine di *Il.* II 87-93, dove l'affollarsi dei Greci fuori dalle tende e dalle navi per l'assemblea è paragonato a sciami di api che βοτρυδόν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν (II 89). Lo scolio a questo verso interpreta l'avverbio nel senso che le api volano πυκναὶ καὶ ἐξηρητημέναι ἀλλήλων ὡς ῥάγες. Ma ancora più interessante per noi è il commento che Porfirio, I 26, 8, dà di questo verso: dopo aver criticato l'interpretazione di βότρυς data da Zenodoto, così conclude: τάχα δὲ καὶ ὅτι ἐν σχήματι βοτρύων ἐκκρέμανται τῶν ἀνθέων, τῶν ῥαγῶν τὴν τραχύτητα μιμούμενοι τῷ πολλὰς καθ' ἑνὸς ἐκκρέμασθαι. In questa ottica l'immagine del grappolo servirebbe a rendere l'idea di una moltitudine di api intorno a un unico fiore; ed è proprio in questo senso che penso debba essere intesa la metafora del brano teosofico: gli elementi del cosmo, elencati con varianti al verso seguente, sono tenuti insieme dallo spirito come acini in un grappolo, dove è posto in primo piano il concetto della varietà della realtà a cui lo spirito dà unità.⁴⁵ D'altra parte immagini tratte dal mondo vegetale sono tradizionalmente usate dai filosofi per esprimere il principio della coesione cosmica: Plotino, IV 4, 11, 9 sgg. paragona il principio che domina tutti gli esseri della Natura ad un albero cui sono attaccati i rami: Πάσας γὰρ τὰς φύσεις κρατεῖ μία, αἱ δὲ ἔπονται ἀνηρητημένοι καὶ ἐξηρητημένοι καὶ οἶον ἐκφῦσαι, ὡς αἱ ἐν κλάδοις τῆ τοῦ ὅλου φυτοῦ.⁴⁶ All'anonimo redattore dell'oracolo l'immagine omerica del grappolo, di cui già Porfirio aveva colto la capacità di illustrare il rapporto molteplicità-unità, sarà parsa più in sintonia con il contesto epico-esametrico.

L'elenco che segue si trova in una forma diversa in M e in A che ci tramandano la versione lunga dell'oracolo: τεῖρεα φῶς ποταμούς χθόνα Τάρταρον ἠέρα καὶ πῦρ, variante stampata da Beatrice nella sua edizione. Questo movimento, che fa seguire alla menzione del tutto l'elenco delle varie parti del cosmo, è comune nella poesia, innologica e non, tardoantica: si vedano vari esempi negli *Inni* contenuti nei *Papiri magici* (PGM XII 244-252 e III 549-558): un esempio più esteso è in Giovanni di Gaza che nel proemio esametrico della *Tabula mundi* fa seguire alla menzione del cosmo un elenco che si estende per ben tre versi (1, 11-13).

Prima del lamento finale Beatrice inserisce un verso che è assente in T e

⁴⁵ La metafora del grappolo è poi applicata da Nonno in *D.* II 197 sg. ad una cometa che avvolge le sue trecce infuocate intorno alla chioma βοτρυδόν, intensificando così il suo splendore.

⁴⁶ Vd. sull'origine di questo tipo di immagini e sulla loro utilizzazione in Plotino, R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, pp. 92-96: questo tipo di metafore che partono dal mondo vegetale ha per Plotino solo uno scopo pedagogico: «elle ne fait qu'illustrer la cohérence des parties de l'univers» (p. 95).

che è ricavabile dalla versione di A e di M, e che suona così nella sua edizione: ἤδη <τ> ἔμοι τριπόδων ἐπιλείπεται ἠριγένεια, «questo giorno ormai è ciò che rimane per i miei tripodi», una notazione che indubbiamente rende più netto e drammatico il senso della sconfitta. Un verso molto simile a questo si trova anche in § 18 Erbse = I 15 Beatrice:

ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κέσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ,
οἷ οἷ μοι χρησμῶν ὑπολείπεται ἠριγένεια.

Appare evidente come ad un verso autenticamente pagano di riaffermazione della presenza attuale e futura di Zeus, che è noto già a Pausania in un oracolo delle Pleiadi in X 12, 10 (Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσειται· ὦ μεγάλε Ζεῦ), sia stato maldestramente incollato un verso di fattura cristiana in cui Apollo ammette la sua rovina, τὴν ἑαυτοῦ συνομολογῶν ἀπώλειαν (§ 18, 160 sg. Erbse = I 15, 141 sg. Beatrice).⁴⁷ Da questo esempio possiamo dedurre che i cristiani usavano in più occasioni versi creati all'occorrenza per volgere in loro favore oracoli autentici. È lecito dunque concludere che il verso introdotto da Beatrice nell'oracolo desumendolo dalla tradizione che attesta la versione lunga è sicuramente un falso.

Per quanto riguarda il lamento finale di Apollo che coinvolge i tripodi, non si può non rilevare un'allure, se pur *in nuce*, del lamento bucolico, dove elementi inanimati vengono chiamati a partecipare al dolore per la scomparsa di qualcuno: l'anafora di οἶχετ' evoca ad es. il ritornello nell'*Epitafio di Adone* ἀπώλετο καλὸς Ἄδωνις, o quello analogo nelle *Dionisiache* di Nonno per la morte di Inno in XV 399 sgg. Βούτης καλὸς ὄλωλε, ma sono evidenti anche echi dall'*Epitafio di Bione* 1 αἴλινά μοι στοναχεῖτε νάπαι, v. 18 ἀπώλετο Δῶριος Ὀρφεύς.⁴⁸ Beatrice stampa una versione un po' ampliata di questo lamento finale, che compare sotto forma di parafrasi in prosa nella *Συμφωνία* di V (*Theis. Min.* Σ15, p. 103, 134 sgg Erbse): οἴμοι τρίποδες στοναχήσατε· ἐμπεπύρισμαί καὶ τοῦδ' οὐκ ἐθέλων ἐλήλαμαι δόμον· οἶχετ' Ἀπόλλων, οἶχετ' ἐπεὶ βροτὸς εἷς με βιάζεται οὐράνιος φῶς. Per adattarlo alla versificazione esametrica, l'editore non deve far altro che correggere l'esclamazione iniziale in αἶ οἶ ἔμοι, lasciando inalterato il resto.

Questa versione conserva un dettaglio interessante: Apollo è costretto a lasciare il suo tempio in preda alle fiamme, scacciato da un uomo celeste e mortale. Che cosa si deve intendere con ἐμπεπύρισμαί? Il verbo nella letteratura greca è variante piuttosto rara di ἐμπυρεύω, mentre è comune nei LXX,⁴⁹ a indicare la distruzione dei nemici di Israele o l'azione punitrice

⁴⁷ Ἀπώλεια in questa accezione è termine veterotestamentario: vd. Ez. 26, 21: ἀπώλειάν σε δώσω a proposito della città di Tiro.

⁴⁸ Questo parallelo è stato già notato da Guida, *L'ultimo oracolo*, cit., p. 411.

⁴⁹ Per πυρίζω la situazione è ancora più netta, in quanto è attestato soltanto in autori cri-

della mano di Dio sul suo popolo.⁵⁰ Apollo è scacciato da un essere divino la cui essenza è il fuoco, ἐπεὶ φλογόεις με βιάζεται οὐράνιος φῶς. La denominazione del Cristo come «uomo celeste» richiama l'analoga definizione di Apollinare, maturata nell'ambito della sua visione cristologica del Logos-carne.⁵¹ Guardando poi al commento di quest'ultima sezione dell'oracolo, vediamo che l'esegeta, nell'interpretare questo uomo splendente come il Cristo, ne dà un'interessante caratterizzazione: è colui che è sceso dal cielo ὁ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν, colui che si è fatto uomo, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος e che è nella sostanza fuoco noetico νοητὸν πῦρ ὑπάρχων. È evidente l'impostazione neoplatonica di questa definizione, che chiama in causa per il Cristo l'immagine del fuoco noetico, come se la sua essenza fosse una emanazione della luce del Νοῦς sul piano del mondo intelligibile, dunque divino: il significato di ὑπάρχω in questo contesto richiama l'uso che ne fa Aristotele nella *Logica*, indicando la persistenza di determinate qualità in un oggetto. Cristo si è fatto uomo, ma in lui sussiste la natura divina. D'altra parte i concetti di νοερὸν φῶς / πῦρ sono ricorrenti nel pensiero neoplatonico, a cominciare dagli *Oracoli Caldaici*, per approdare poi attraverso Giamblico e Giuliano ai poeti tardoantichi, Nonno e i nonniani,⁵² nonché alla teologia dionisiana.⁵³ Quello che mi pare certo, considerando la sottolineatura da parte del commentatore dell'elemento fuoco, è che nel testo dell'oracolo si leggeva φλογόεις, non βροτὸς εἷς tramandato dalla Συμφωνία di V,⁵⁴ o βροτόεις di M. Questo è un punto chiave per comprendere la manipolazione in senso cristiano di questo testo: la sottolineatura del concetto di mortalità, che compare esclusivamente nella versione lunga dell'oracolo, è stata evidentemente introdotta perché fosse possibile legare il testo alla sezione seguente, tutta incentrata sul problema della sofferenza del Cristo in relazione alla sua doppia natura, umana e divina:

stiani tardi; fra le poche occorrenze segnalate dal Lampe, è da registrare quella tratta da Ammonio, *Act.* 19, 5 (*PG* LXXXV, col. 1573D), in cui è detto metaforicamente dell'azione dello Spirito santo sull'anima dell'uomo.

⁵⁰ Vd. *Psalm.* 79, 17 dove la vigna di Israele è ἐμπεπυρισμένη πυρὶ καὶ ἀνεσκαμμένη. Sulla simbologia di questo passo vd. Daniélou, *I simboli cristiani*, cit., p. 45.

⁵¹ Vd. su questo vd. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, cit., I 2, pp. 610-614.

⁵² Sulla teologia della luce e del fuoco e le sue componenti stoiche, platoniche e orientali vd. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978, pp. 429 sgg. Per Nonno vd. Gigli Piccardi, *Metafora*, cit., pp. 222 sgg., e, per Giovanni di Gaza, D. Gigli Piccardi, *AE-ROBATEIN: L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza*, «Medioevo Greco» 5, 2005, pp. 185 sgg.

⁵³ Sull'importanza del fuoco in relazione al divino vd. quanto detto in Dionys. Areopag. *Cael. hier.* 15, 2 sgg.

⁵⁴ Il caso di V è molto interessante, perché ci testimonia entrambe le versioni: con ἐμπεπύρισμα completa il concetto di Cristo come fuoco noetico che trovava nel commento all'oracolo nella *Theosophia*, con βροτὸς εἷς testimonia il cambiamento necessario al collegamento, avvenuto in una fase successiva, con la sezione cristologica.

Καὶ ὁ παθὼν θεὸς ἐστὶν ἀλλ' οὐ θεότης πάθεν αὐτή.
 Ἄμφω γὰρ βροτὸς ἦεν ὁμῶς καὶ ἄμβροτος αὐτὸς,
 ἀθάνατος θνητὸς τε, θεοῦ λόγος, ἀνδρομέη σὰρξ,
 οὐ μεταμειβομένων οὔτ' ἐς χύσιν ἄμφω ἰόντων
 οὔθ' ἐκάς ἀλλήλων· αὐτὸς θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνὴρ,
 πάντα φέρων παρὰ πατρός, ἔχων δέ τε μητρός ἅπαντα,
 ἀθάνατος, παρὰ πατρός ἔχων φυσίζοον ἀλκήν,
 μητρός δ' ἐκ θνητῆς σταυρὸν τάφον ὕβριν ἀνίην,
 πάνθ' ἅμ' εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων.
 τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἐχεύατο δάκρυα θερμά,
 εἴτε μιν ἀγγελίη λυγρὴ μόλεν οἶο φίλοιο.
 Αὐτὸς καὶ θρήνων πρόφασιν λῦσ' ἐξ Ἀΐδαο
 ἀνέρα τὸν θρήνησε παλίσσυντον ἐς φάος ἔλκων·
 ὡς βροτὸς ἐθρήνησε καὶ ὡς θεὸς ἐξεσάωσεν.
 Πέντε τε χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντ' ἐκόρεσσε
 οὔρεσιν ἐν ταναοῖσι· τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή.
 Χριστὸς ἐμὸς θεὸς ἐστὶν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη.
 ὃς θάνεν, ὃς τάφον ἦλθεν, ὃς ἐκ τάφου ἐς πόλον ὤρτο.

Colui che ha sofferto è un dio, ma non ha sofferto la sua divinità.
 Fu umano e nello stesso tempo divino,
 immortale e mortale, verbo di Dio, carne umana,
 senza che entrambe le qualità si scambiassero, né si confondessero,
 né fossero separate; lui stesso dio e uomo,
 tutto avendo dal padre, tutto dalla madre,
 in quanto immortale avendo dal padre una forza vivificante,
 dalla madre mortale la croce, un sepolcro, oltraggio e dolore,
 tutto osservando, pervadendo e ascoltando nello stesso tempo.
 Dai suoi occhi una volta caddero calde lacrime,
 quando gli giunse la dolorosa notizia riguardo al suo amico.
 E allora eliminò la causa del dolore, riportando indietro
 dall' Ade alla luce l'uomo per cui aveva pianto:
 come uomo lo pianse e come dio lo salvò.
 Con cinque pani sfamò cinquemila persone
 sugli alti monti; ché questa era la sua forza immortale.
 Cristo è il mio dio, che fu crocifisso,
 che morì, fu sepolto e dalla tomba salì al cielo.

Un altro chiaro segnale del cambiamento dell'oracolo originario è la diversa impostazione dell'introduzione a questa versione dell'oracolo che suona così nei manoscritti del gruppo che Erbse chiama π e che comprende A: γ' ($= \pi_8$) 45-47 ὅτι ὁ ψευδώνυμος τῶν Ἑλλήνων θεὸς Ἀπόλλων ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τίνος τῶν αὐτοῦ ἱερέων περὶ τοῦ Χριστοῦ χρησμὸν ἔφησε τόνδε, e un'impostazione simile si ricava dall'introduzione all'oracolo in M.⁵⁵ Come si vede al momento dell'accorpamento dei due brani si è sentita la necessità di spostare

⁵⁵ Vd. Dale, *Apollo as a Chalcedonian*, cit., p. 51, 5-10.

il *focus* dell'attenzione non più sull'ammissione della sconfitta del paganesimo da parte dello stesso Apollo, bensì sulla figura del Cristo, cui è dedicata la seconda parte della profezia.

Da un punto di vista lessicale il brano presenta una chiara impronta nonniana: al v. 2 ἄμφω usato avverbialmente ricorre in due luoghi delle *Dionisiache* (XI 33 e 187) e in un caso anche nella *Parafrasi* (XIV 92) in posizione incipitaria.⁵⁶ Al verso seguente il nesso ἀνδρομέη σάρξ è anche in Nonno, *Par. Jo.* III 33-34 σαρκὸς ἀπὸ βροτέης μορφούμενον, ἀνδρομέη σάρξ / τοῦτο πέλει, anche in questo caso nella stessa posizione nel verso. Da notare anche l'uso, forse una licenza poetica, di χύσις per σύγχυσις termine tecnico per indicare la confusione delle due nature in Cristo,⁵⁷ a cui si può accostare Nonno *D.* XXXIX 3 ἀκοσμήτων χύσιν ἄστρων, che Dioniso osserva dopo la caduta di Fetonte, ma dove occorre l'aggettivo ἀκόσμητος per dare il significato di «confusione» al termine. Interessante è poi il nesso φυσίζοον ἀλκὴν, una terminologia riconducibile alla κοινή teologica tardoantica per indicare la forza di Dio che dà la vita: l'aggettivo, che è già in Omero per designare la terra che produce le messi, sarà stato usato per il suo colorito oracolare – ricorre infatti in un oracolo citato da Erodoto (I 67) come attributo della terra –, ma evoca soprattutto l'uso che ne fa Nonno nella *Parafrasi* dove è attributo dell'acqua viva che Gesù dona alla Samaritana e della voce di Cristo nell'atto di riportare Lazzaro in vita, in entrambi i casi dunque con chiara allusione all'azione dello Spirito Santo.⁵⁸ Quanto ad ἀλκή riferito alla potenza divina è *Lieblingswort* negli *Oracoli Caldaici* e in poeti tardi di impronta neoplatonica.⁵⁹ Anche nei due versi dedicati alla resurrezione di Lazzaro vi sono evidenti echi nonniani: il nesso finale εἰς φῶς ἔλκων è espressione ricorrente sia nelle *Dionisiache* che nella *Parafrasi* con significato analogo: in *D.* II 337 è detto a proposito della liberazione di Crono dalla sua prigionia sotterranea nelle parole minacciose che Tifeo rivolge a Zeus, καὶ Κρόνον ὠμηστήρα τὸ δεύτερον εἰς φῶς ἔλκων. Nella *Parafrasi* ricorre tre volte nel canto IV a proposito dell'illuminazione che conferisce il battesimo come rinascita alla vita eterna⁶⁰ e significativo è anche il parallelo con Proclo *H.*

⁵⁶ Prima solo in *A.P.* IX 25, 3 (Leon. Tar.).

⁵⁷ Vd. ad es. Epiph., *Haer.* 76, 34, 8: μὴ εἰς σύγχυσιν μεταβαίνοντων.

⁵⁸ Cfr. il commento di Caprara, cit., a Nonno *Par. Jo.* IV 48, pp. 183 sg., che cita anche altre ricorrenze del termine nella poesia tardoantica: *A.P.* IX 383, 12; Manetho VI 28; Opp. *H.* I 395; Triph. 77; Nonno, *D.* XIII 280, XVII 357, XXX 153, XXXV 69 e XXXIX 146, nonché nell'*Inno al Nilo* pubblicato da R. Cribriore, *A Hymn to the Nile*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 106, 1995, pp. 97-106.

⁵⁹ La documentazione in D. Gigli Piccardi, *La 'Cosmogonia di Strasburgo'*, Firenze 1990, p. 88; in ambito cristiano sono in grado di citare soltanto Greg. Naz. *De virt.* I B 8 Palla-Kertsch; vd. anche Nonno, *Par. Jo.* X 92 πατρώιον ἀλκὴν.

⁶⁰ Vd. *Par. Jo.* IV 4 φῶτας ἀλήμονας ε. φ. ἔ., 61 ἀπ' ἀγλύος ε. φ. ἔ. e 246: sulle diverse sfumature che questa espressione assume nei passi citati vd. Caprara *ad loc.*, pp. 14 sg.

3.15 (alle Muse) ἔλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἀγνόν. Quanto all'aggettivo παλίσσυτος lo troviamo in un'espressione che ricalca quella oracolare in *D.* XXIX 6: λαὸν ὄλον φεύγοντα παλίσσυτον εἰς μῦθον ἔλκων; nell'episodio della resurrezione di Lazzaro Nonno utilizza invece delle varianti di παλίσσυτος; con lo stesso significato troviamo παλινδίνητος in XI 41, παλίνορσος in XI 79 e il più scontato παλινάγρετος in XI 47 e 164.⁶¹ Vale la pena citare per intero quest'ultimo passo per una certa sua vicinanza con i versi oracolari (XI 162-165):

ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἐν φθιμένοις ἀκούσας
 ἐξ Ἰαΐδος νόστησε φυγὰς νέκυς ὄψιμον ἄλλην
 ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχὴν
 θαμβαλέην.

Verso quali conclusioni conduce l'analisi lessicale e la ricerca dei modelli letterari⁶² di questo oracolo? Le due sezioni sono risultate notevolmente diverse: la prima appare nata intorno all'idea dell'esilio degli dèi che, come abbiamo cercato di dimostrare, è già presente nel mondo pagano in varie forme e in ambiti diversi: questo se non altro costringe a essere più cauti nel ritenere questi versi sicuramente e *in toto* un falso cristiano. Anche il modo in cui appare articolata la risposta alla domanda che il curatore della *Teosofia* ha preposto all'oracolo di Apollo lascia l'impressione di un "cappello" artificiale: d'altra parte la scansione trinitaria della divinità è un elemento comune nella teologia tardoantica e soprattutto il modo in cui è stato caratterizzato lo Spirito Santo, quasi un δεσμός degli elementi naturali del cosmo, appare assolutamente eccentrico per un cristiano intento a creare tracce di vera fede.

Interessante per un'ipotesi di datazione è la definizione di Gesù come «uomo celeste» che ricorre in Apollinare e che fa pensare alla fine del IV secolo, ipotesi sostenuta anche da Dale. Più facile è la caratterizzazione dell'ambiente in cui è stato prodotto il commento a questi versi: un ambiente molto versato nell'esegesi omerica e con una chiara impronta neoplatonica, ma anche aperto a recepire elementi dell'epica contemporanea, dunque verosimilmente alessandrino. Un ambiente in cui confluiscono quegli stessi ingredienti che troviamo coagulati nell'epica nonniana; di più: si ha la forte impressione che sia lo stesso ambiente in cui si è trovato ad agire ad Alessandria nella prima metà del V sec. Nonno di Panopoli. L'ambiente culturale in cui si è intrapreso il lavoro esegetico degli oracoli teologici pagani e in cui possiamo immaginare creati i falsi, o comunque essersi prodotto il lavoro di

⁶¹ Nello stesso canto dedicato all'episodio di Lazzaro παλίσσυτος ricorre in XI 38, ma in un'accezione del tutto equivalente a πάλιν.

⁶² Sui motivi dell'evidente osmosi fra poesia oracolare e poesia epica tardoantica vd. le mie considerazioni in *Ancora su Nonno*, cit., «Aitia» (in corso di stampa).

trasformazione atto a cristianizzare gli oracoli precedenti, era per forza di cose interessato a trovare delle corrispondenze fra gli epiteti epici classici e i termini teologici cristiani, trovava nel neoplatonismo il più naturale *trait-d'union* fra i due ambiti, doveva essere composto da γραμματικοί in grado di lavorare sui commentari ai poemi omerici.

La seconda sezione dell'oracolo di Apollo si presenta molto diversa sotto il profilo linguistico, autenticamente cristiana, nata per sostenere l'ideologia cristologica calcedoniana, molto meno omerica e più nonniana nell'espressione. Sicuramente più tarda della precedente e ad essa unita ad un certo punto della tradizione – difficile dire se al momento della redazione della *Teosofia* o più tardi nel corso del VI sec. – grazie a delle correzioni che sono state individuate nel corso di questa analisi,⁶³ apportate per costituire il punto di unione con la precedente. Se le cose stanno così, ne consegue che gli elementi nonniani individuati in questo testo devono essere considerati i primi echi del testo della *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni* di Nonno negli ambienti cristiani, un rilievo di non poco conto se si considera il relativo isolamento in cui vive l'opera del Panopolitano nei secoli successivi: per trovare una presenza di Nonno ci si rifà generalmente alla citazione di alcuni versi delle *Dionisiache* da parte di Agazia (*Hist.* IV 23), al riuso di Giorgio di Pisidia nel suo poemetto esametrico *De vita humana*, nonché alla trascrizione nello stesso torno di tempo delle *Dionisiache* nel P. Berol. 10567, di cui abbiamo frammenti dal XIV e XV canto.⁶⁴

Daria Gigli Piccardi

⁶³ Un'altra correzione da addebitare probabilmente al momento del rimaneggiamento cristiano è il presente δῶκει (MFP), stampato da Beatrice, che esprime una certezza laddove T ha il futuro δῶξει che si confà all'indeterminatezza di una predizione.

⁶⁴ Sulla fortuna di Nonno vd. F. Vian in Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, t. I (*chants I-II*), Paris 1976, pp. LVI sgg.; F. Gonnelli in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache (Canti XIII-XXIV)*, II, Milano 2003, pp. 7-40; G. Agosti, *Prima fortuna umanistica di Nonno*, in A. Guida, V. Fera (edd.), *Vetustatis indagator. Studi offerti a F. Di Benedetto*, Firenze-Messina 1999, pp. 89-114; D. Hernández de la Fuente, *Nonnus and Theodore Hyrtakenos*, «Greek Roman and Byzantine Studies» 43, 2002-2003, pp. 397-407; *Nono y las Dionisiacas en España*, «Faventia» 28, 2006, pp. 147-74; *Nonnus, Peacock & Shelley. A note on the first English translations of the Dionisiaca*, «Res Publica Litterarum» 30, 2007, pp. 188-198; «Bakchos anax» *Un estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid 2008, pp. 227-246.

Phthonos als treibende Kraft in Prodomos, Manasses und Bryennios

In der Literatur der Komnenenzeit begegnet das Phthonos-Motiv besonders häufig. Phthonos tritt vor allem als eine negative Macht auf, die sich menschlichem Erfolg und Glück zerstörerisch entgegenstellt. Im folgenden werden drei Autoren, Theodoros Prodomos, Konstantinos Manasses und Nikephoros Bryennios, bezüglich der Verwendung des Motivs einander gegenübergestellt, und es wird untersucht, was Phthonos bedeutet, welche Funktion das Motiv in den zum Vergleich herangezogenen (sowohl fiktionalen als auch nicht fiktionalen) Werken hat und warum das Motiv in dieser Zeit so beliebt war.

Theodoros Prodomos

In den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts verfaßte Theodoros Prodomos (ca. 1100-1170) den Roman *Rodanthe und Dosikles* und widmete das Werk dem Kaiser Nikephoros Bryennios.¹ Die Handlung des Romans besteht aus den vielfältigen Abenteuern und Gefahren, die das Liebespaar zu bestehen hat, bevor es sich glücklich vereinen kann. Rodanthe und Dosikles werden von Piraten verschleppt, fallen anderen Piraten in die Hände, kommen in einem Sturm beinahe ums Leben, sollen geopfert oder vergiftet werden und anderes mehr. Urheber der Wirrnisse ist hierbei in nur beschränktem Ausmaß Eros.² Zwar nimmt die Ereignisfolge ihren Ausgang bei der Entführung Rodanthes durch Dosikles, der sich in diese verliebt hatte, doch übernehmen in der Folge andere Kräfte die Regie, vor allem das

¹ Zur Widmung des Werkes und seiner Datierung siehe E. Jeffreys, *A date for Rodanthe and Dosikles?*, in P. A. Agapitos, D. R. Reinsch (Hrsg.), *Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Referate des Internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3. bis 6. April 1998*, Frankfurt a. M. 2000, S. 127-136, sowie P. A. Agapitos, *Poets and Painters: Theodoros Prodomos' Dedicatory Verses of His Novel to an Anonymous Caesar*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 50, 2000, S. 173-185: 176-177, als auch die Bemerkungen von C. Cupane, *Metamorphosen des Eros. Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit*, in Agapitos, Reinsch (Hrsg.), *ibid.*, S. 25-54: 52-54. Der Roman selbst wurde von M. Marcovich, *Theodoros Prodomos. Rodanthe et Dosicles*, Stuttgart-Leipzig 1992 (= im folgenden RD), ediert. Prodomos dürfte das Werk im Zeitraum 1130-1135, jedenfalls vor Bryennios' Tod (1138) verfaßt haben.

² Cupane, *ibid.*, S. 28-31.

«feindliche» (δυσμενής) und «neidische Schicksal» (φθονερὰ τύχη) sowie der «Neid» selbst (φθόνος). Phthonos' Auftreten in *RD* soll die genauere Betrachtung der betreffenden Passagen verdeutlichen.

Die Bedeutung des Phthonos für den Fortgang der Romanhandlung geht insbesondere aus zwei auktorialen Äußerungen hervor, die den Übergang von einem gefährvollen Abenteuer zum anderen markieren. Nach dem Sieg des Piratenkönigs Bryaxes über seinen Rivalen Mistylos, in dessen Hände Rodanthe und Dosikles gefallen waren, wird das Liebespaar getrennt und auf zwei verschiedene Schiffe verfrachtet. Während der Fahrt nach Pissa bricht ein fürchterlicher Sturm los, in dem alle Schiffsinsassen um ihr Leben bangen. «Aber es war nicht zu sehen, daß der Phthonos der Tyche vom Sturm abgelassen hätte»,³ sagt der Erzähler. Darauf folgt der nächste Schicksalsschlag: Das Schiff, auf dem sich Rodanthe, befindet, läuft auf ein Riff auf; alle Insassen kommen in den Fluten um, bis auf Rodanthe, die sich an ein Wrackstück klammern kann.

Nachdem Rodanthe den Sturm überlebt hatte, von einem Schiff aufgenommen und auf Zypern an Kraton, den Vater von Dosikles' Gefährten, verkauft worden war, schwenkt der Erzähler mit folgender weiterleitenden rhetorischen Frage vom Schauplatz Zypern nach der Piratenstadt Pissa um, wo Dosikles und dessen Gefährte Kratandros geopfert werden sollen: «Was geschieht nun mit den Freunden Kratandros und Dosikles? Blickte sie Tyche etwa gnädig an, und ließ Phthonos von den Peitschenschlägen ab? Das kann man nicht sagen, sondern der „mißgünstige“ (βάσκανος) Schicksalsfaden spinn ihnen viele Arten von Übeln zu».⁴

Alle Übel, die dem Liebespaar widerfahren, gehen von Phthonos und Tyche aus. Ihre vom Erzähler deutlich gemachte bestimmende Macht ist den Protagonisten wohl bewußt. Daher klagen sie an verschiedenen Stellen des Romans die neidische Tyche und Phthonos direkt für ihre Leiden an: Dosikles sah Rodanthes Schiff sinken und hielt seine Geliebte für tot. Er klagt nun (an Rodanthe gewandt) über enttäuschte Hoffnungen, erträumte Hochzeit und erhoffte Kinder, «denn Phthonos ließ es nicht zu, daß sich die Hoffnungen verwirklichten».⁵ Nach dieser Klage über die erlittenen Schick-

³ *RD* VI 223-224: Τὸν δὲ τῆς τύχης φθόνον / οὐκ ἦν ιδέσθαι καθυφέντα τῆς ζάλης.

⁴ *RD* VII 315-319, bes. 317-319: καὶ καθυφῆκεν ὁ φθόνος τῶν μαστίγων; / οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ὁ βάσκανος μίτος / πολλὰς ἐπεκλώσατο κακῶν ιδέας. Βάσκανος wird in der byzantinischen Literatur weitgehend synonym zu φθονερός verwendet, ebenso wie βασκαίνω zu φθονῶ und βασκανία zu φθόνος. Siehe dazu etwa Th. Nikolaou, *Der Neid bei Ioannes Chrysostomus, unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie*, Bonn 1969, S. 16, 19. Vgl. auch T. Rakoczy, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*, Tübingen 1996, S. 123-125.

⁵ *RD* VI 362-373, bes. 371-372: ... οὐ γὰρ εἰς τέλος / ἔλθειν ἀφῆκεν ὁ φθόνος τὰς ἐλπίδας.

salsschläge und insbesondere über den Verlust Rodanthes will sich Dosikles in der Absicht, sich das Leben zu nehmen, in die Fluten stürzen und ruft dabei aus: «Sättige dich Phthonos!».⁶

Mit dieser langen Klage des Dosikles korrespondiert das nächtliche Selbstgespräch der Rodanthe in Kratons Haus, in dem diese ihrerseits Dosikles betrauert: «Du, Dosikles, als du das Schiff betatest, das du unglücklich, wegen dem Phthonos der Moiren bestiegst, empfindest viele Schläge wegen Rodanthe, weil du fordertest, daß Rodanthe mit dir komme [...]» (RD VII 124-128). Kurz darauf werden auch die Erinyen und Titanen als übelwollende (κακόσχολοι)⁷ und stets lauende Verursacher ihres Leides angeführt (RD VII 133-137).

Nach der Befreiung der Gefährten Dosikles und Kratandros aus der Gefangenschaft und nach deren feierlichen Rückkehr nach Zypern gibt sich Rodanthe schließlich im Hause Kratons Dosikles zu erkennen. Dosikles traut seinen Augen nicht und spricht zu sich selbst: «Sehe ich etwa Rodanthe? Du spielst mit mir, Phthonos. Tyche, du lachst ein Lachen voller Tränen und zeigt mir Bilder der Geliebten» (RD VIII 370-372).⁸

Myrilla, die Schwester von Dosikles' Schicksalsgenossen Kratandros, verliebte sich bei dessen Ankunft auf Zypern in Dosikles. Aus Eifersucht versucht sie in der Folge, Rodanthe zu vergiften, und als ihr das gelungen war, klagt Dosikles wieder: «Ach, wiederum beginnen andere Leiden, Tyche, wieder lachst du und ich leide [...] Gestern noch habe ich Rodanthe gesehen, bitterer Phthonos, noch gestern, nicht zuvor und vorgestern, feindliches Schicksal» (RD VIII 493-494 und 499-500).

Gegen Ende des Romans erzählt Rodanthe Dosikles, wie sie nach Zypern kam und ruft Dosikles den schrecklichen Sturm in Erinnerung. Dann fährt sie fort: «Was dann folgte, war nichts anderes als der Phthonos, der Übel flucht, und die Hand der Götter, die das Geflecht auflöst» (RD IX 149-150).⁹

Die Macht des Phthonos treibt aber nicht nur Rodanthe und Dosikles von einem leidvollen Abenteuer zum nächsten, sondern lenkt auch die Nebenhandlungen des Romans: In die Erzählung des Kratandros über sein eigenes Liebesunglück (RD I 158-426) ist die Klage des Androkles über den Tod sei-

⁶ RD VI 414: κορέσθητι φθόνε. Vgl. dazu Theagenes' Klage in Heliodoros *Aithiopika* (II 1, 3, 6-11) sowie diejenige des Chaireas in Charitons, *Kallirhoe* (I 14, 7 [I 590-591 ed. Reardon] τύχη βάσκανε [...] τῶν ἐμῶν κακῶν οὐκ ἐπληρώθης).

⁷ RD VII 136; Vgl. auch I 331 (κακόσχολος τύχη) sowie VI 119 (Erinyen). Siehe dazu auch folgende Erklärungen in der Suda: Ἐρινύες· καταχθόνιος δαίμων κακοποιός (II 409 Adler); Τιτάνες· κακοχθόνιοι δαίμονες (IV 562 Adl.); κακόσχολος· πονηρός (III 14 Adl.).

⁸ RD VIII 370-371: ... παίζεις φθόνε· / γελᾶς τύχη, γέλωτα μεστὸν δακρύων ...

⁹ RD IX 149-150: τὰ δ' ἔνθεν οὐδὲν ἢ φθόνος κακὰ πλέκων / καὶ χεῖρ θεῶν λύουσα τὰς πλοκαμίδας.

ner Tochter Chrysochroë eingebettet (RD I 212-270). Androkles schreibt den verfrühten Tod Chrysochroës, die von einem Stein, der Kratandros galt, tödlich getroffen worden war, dem Phthonos der feindlichen Tyche (φθόνῳ δυσμενοῦς τύχης I 215) zu.¹⁰ Mistylos, der Anführer der unterlegenen Piraten, führt vor seinem Selbstmord ein Selbstgespräch, in dem er den Phthonos der Götter und des Schicksals für seinen Untergang anklagt: «Mystilos, viele hast du oft mit diesen Händen getötet. Jetzt hat dich der Phthonos der Götter und der Tyche dem Schwert des Bryaxes ausgeliefert» (VI 95).

In allen oben genannten Passagen handelt es sich um den Phthonos der Tyche oder Phthonos als autonom handelnde zerstörerische Macht. Lediglich in der letzten Episode vor der glücklichen Heimkehr und Hochzeit der Protagonisten ist vom Phthonos eines Menschen die Rede. Myrilla hatte sich in Dosikles verliebt und empfand gegenüber Rodanthe nicht nur Eifersucht (ζηλοτυπία), sondern auch Phthonos drang in sie ein, verzehrte sie und nahm in ihr solche Ausmaße an, daß sie Rodanthe vergiftete.¹¹ Aber auch dieser menschliche Phthonos steht in den Diensten des universellen Phthonos, der Myrilla ergreift und sie so zu seinem Instrument macht. Diese Eifersuchtsepisode (von der Wiedererkennungsszene bis zu Rodanthes Vergiftung) wird von zwei Passagen, in denen Dosikles den Phthonos direkt anklagt (RD VIII 370 und 493), wie von einer Klammer umschlossen. Myrillas Phthonos ist der letzte Anschlag des metaphysischen Phthonos auf das Glück des Liebespaares, und wenn Rodanthe nach ihrer Rettung zu Dosikles spricht «Wir müssen uns schleunigst von Myrilla entfernen und vor dem Phthonos auf der Hut sein, wenn wir nicht wollen, daß uns dasselbe wie zuvor widerfährt»,¹² meint sie mit Phthonos sowohl Myrillas Nachstellungen als auch die widrige Schicksalsmacht, die hier nicht voneinander zu trennen sind.

Phthonos tritt gemeinsam mit Tyche, aber auch unabhängig von ihr auf. Ebenso wie in der Myrilla-Episode trachten Phthonos oder das neidische Schicksal den Menschen nach dem Leben und führen den Tod herbei, vor allem den verfrühten und unter unglücklichen Umständen eintretenden Tod, wie den Unfall in Kratandros' Geschichte oder den Schiffbruch und vermeintlichen Tod Rodanthes oder ihre plötzliche Erkrankung. Insgesamt geht alles Unglück, das dem Liebespaar widerfährt, vom Phthonos und der phthonera Tyche aus. Phthonos peinigt und quält den Menschen, in der

¹⁰ Der gesamte Threnos ist eine Anlehnung an die Klage des Charikles in Achilleus Tatios, *Leukippe* 1, 13, 5, wobei der Phthonos der Tyche hier der *phthonera tyche* bei Tatios entspricht.

¹¹ RD IX 6: συντακεῖσα τῷ φθόνῳ; IX 69: ὡς δὲ προήχθη πρὸς φθόνου τόσον πάχος.

¹² RD IX 25-27: καὶ τῆς Μυρίλλης τάχος ἀποστατέον / καὶ παντάπασι τὸν φθόνον φυλακτέον, / εἰ μὴ θέλοιμεν ταῖς πρὶν ἐμπεσεῖν τύχαις.

Absicht ihn zu töten. Er peitscht ihn durch das Leben dem Tod zu. Zu diesem Zweck erregt er Stürme oder läßt feindliche Widersacher auftreten. Phthonos vereitelt hoffnungsvolle Pläne, läßt nicht von seinen Nachstellungen ab und lacht dabei schadenfroh. Er hält den Menschen zum Narren, spielt mit ihm und ergötzt sich an seinem Leid. Erst mit dem Tod des Verfolgten sättigt sich diese böse Kraft und kommt zur Ruhe.

Die neidische Tyche und der Dämon Phthonos sind Vorstellungen, die man aus der Antike kennt.¹³ Ihr Auftreten im Roman des Prodomos, der trotz aller innovativen Elemente deutlich auf den spätantiken Roman verweist und verschiedenste Antikenreminiszenzen, auch was religiöse Vorstellungen betrifft, beinhaltet,¹⁴ überrascht nicht. Der Phthonos in Rodanthe und Dosikles verlangt daher auch, auf den ersten Blick, nach keiner weiteren Erklärung als dem Verweis auf antike Anschauungen und insbesondere auf den antiken Glauben an den Neid der Götter.¹⁵ Ein Unterschied zu den antiken Texten ist allerdings, daß Phthonos in *RD* nicht nur als Erscheinungsform der Tyche, sondern auch alleine auftritt sowie daß das Motiv besondere Prominenz in der Gestaltung des Handlungsablaufes besitzt.¹⁶

¹³ E. Bernert, *Phthonos*, in *RE* XX (1941), Sp. 961-964: 961: «Der Neid war mit dem neuen Gottesbegriff unvereinbar. Er wurde nunmehr als Eigenschaft den Dämonen, den unterirdischen Göttern, der Tyche oder den Moiren zugelegt. [...] Von hier aus ist es nur ein Schritt, um diese spezielle Eigenschaft der Tyche oder der Moiren zu selbständigen und zu einem eigenen Dämon zu machen. Aber er fließt vielfach mit der phthonera Tyche zusammen, von der er nur eine besondere Eigenschaft verkörpert». O. Höfer, *Phthonos*, in W. H. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III 2, Leipzig 1909, Sp. 2473-2475, sowie Rakoczy, *Böser Blick*, cit.

¹⁴ Dazu allgemein H. Hunger, *Antiker und byzantinischer Roman* [1980], in *Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*, München 1989, XIII, bes. S. 30. Zum Einfluß etwa des Achilleus Tatios vgl. oben, Anm. 10. Zu religiösen Anschauungen in *RD* siehe R. E. Harder, *Religion und Glaube in den Romanen der Komnenenzeit*, in Agapitos, Reinsch (Hrsg.), *Der Roman*, cit., S. 55-80, die sich aber zu Tyche und Phthonos nicht äußert.

¹⁵ So K. Plepelits, *Theodoros Prodomos. Rodanthe und Dosikles*, Stuttgart 1996, S. 151 (Kommentar 6).

¹⁶ Am stärksten ist das Phthonos-Motiv in Charitons *Chaireas und Kallirhoe* präsent (*phthonos* I 2, 1 [I 83 ed. Reardon]; *baskanos daimon* I 1, 16 [I 81], III 2, 17 [III 137], VI 2, 11 [VI 112]), wobei insbesondere die Anrufung des neidischen Schicksals in der jeweiligen Klage der Helden (*tyche baskanos* I 14, 7 [I 590], IV 1, 12 [IV 61-63], V 1, 4 [V 26]) eine bemerkenswerte Parallele zur Verwendung des Motivs bei Prodomos darstellen; Phthonos tritt dort auch als menschliche Leidenschaft auf; siehe dazu auch den nützlichen Index (einschließlich kurzer Inhaltsangabe der jeweiligen Stelle) in der Ausgabe des Textes von G. Moliné, Paris 1989², S. 253. In den beiden Romanen des Heliodoros und des Achilles Tatios, deren Einfluß auf die komnenenzeitlichen Texte besonders betont wird, spielt Phthonos dagegen eine eher untergeordnete bis unschein-

Das Motiv Phthonos in *Rodanthe und Dosikles* hat sicherlich mit dem Einfluß der antiken Texte auf das Werk des Prodromos zu tun, doch wird der Vergleich mit anderen Werken des Prodromos sowie mit Texten seiner Zeitgenossen diesen ersten Eindruck modifizieren und eine weitere Bedeutungsdimension dieses Motivs offenbaren.

In verschiedenen Werken kommt Theodoros Prodromos auf Phthonos als verwerfliche menschliche Leidenschaft zu sprechen, wie etwa in den *Tetrasticha* zu Erzählungen aus dem Alten und Neuen Testament.¹⁷ Besonders interessant ist ein Gedicht über den Phthonos, in dem dieser aber ebenfalls rein als menschliches *pathos* behandelt wird.¹⁸ Den Charakter einer übermenschlichen Naturgewalt hat Phthonos dagegen in der Rede an Patriarch Ioannes Agapetos (1111-1134), in der er gemeinsam mit Chronos Bücher und Bibliotheken vernichtet.¹⁹ Als Bringer des Todes tritt Phthonos in der Monodie auf Gregorios Kamateros auf. In diesem Text vergleicht Prodromos den Verstorbenen mit einem goldenen Stab, der den Staat stützt; nun aber habe Phthonos diesen Stab zerbrochen.²⁰

Vom Phthonos als einer negativen Macht, der die Menschen, wie im Roman, hilflos ausgeliefert sind, spricht Prodromos in einem (ca. 1138/1139 verfaßten) Epigramm, das ein im Auftrag des Isaakios Komnenos angefertigtes Bildnis Ioannes II. Komnenos' begleitete.²¹ In diesem Gedicht wendet sich der Sprecher Isaakios an seinen Bruder, den Kaiser, und beteuert seine

bare Rolle. In den *Aithiopika* wird die *baskania daimonos* an zwei Stellen (II 1, 3, 6-11 und 33, 2, 2-3) für den Tod eines Menschen verantwortlich gemacht, das Motiv tritt dort sonst aber nicht in Erscheinung (interessant ist allerdings das Motiv des bösen Blicks, der ebenfalls *baskania* heißt; siehe dazu Y. Yatromanolakis, *Baskanos Eros: Love and Evil-Eye in Heliodoros' Aethiopica*, in R. Beaton (Hrsg.), *The Greek Novel AD 1-1985*, London-New York-Sydney 1985, S. 194-204). In *Leukippe und Kleitophon* ist bis auf I 13, 15 kaum von Phthonos oder phthonera Tyche die Rede; siehe dazu auch oben, Anm. 10.

¹⁷ Theodoros Prodromos, *Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testaments*, ed. G. Papagiannis, Wiesbaden 1997, z. B. 30a, 2; 68b, 1; 130 Titel.

¹⁸ W. Hörandner, *Visuelle Poesie in Byzanz. Versuch einer Bestandsaufnahme*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 40, 1990, S. 1-42: 32.

¹⁹ K. A. Manaphes, *Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου λόγος εἰς τὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννην Ὁ τὸν Ἀγαπητόν*, «Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 41, 1974, S. 223-242, bes. Z. 297: ὁ τοῖς ἀγαθοῖς ἀντίπαλος φθόνος.

²⁰ A. Majuri, *Anecdota Prodromea dal Vat. gr. 305*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. V, 17, 1908, S. 518-554, hier S. 512, 2-3: νῦν δὲ ἀλλὰ σὲ μὲν ὁ φθόνος κατέαξεν. Siehe zu diesem Text auch A. Sideras, *Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, Wien 1994, pp. 157-159.

²¹ W. Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Wien 1974 (= im folgenden *Hist. Ged.*), S. 394-395 (Gedicht XLI).

große Liebe zu jenem, wobei er das enge Verhältnis in Erinnerung ruft, das zwischen ihnen seit Kindheit bestanden habe: Beide stammten sie aus der kaiserlichen Porphyra, die gegenseitige Zuneigung sei mit ihnen herangewachsen und immer größer geworden, bis sich das Schicksalsrad gedreht, «der Phthonos Macht gegen sie erhalten» und sie getrennt habe.²² Es geht hier nicht um Neid zwischen den Brüdern, sondern um eine von außen an sie herantretende Kraft, die einen Konflikt zwischen ihnen herbeiführte. Es handelte sich hierbei um die Verschwörung des Isaakios gegen Ioannes, nach deren Scheitern Isaakios 1130 während eines Feldzuges zu den Feinden der Byzantiner überlief und sich mehrere Jahre bei diesen aufhielt.²³ Erst im Jahre 1138 söhnte sich Isaakios mit Ioannes aus und kehrte nach Konstantinopel zurück. Kurze Zeit später wurde er jedoch aufgrund der Rebellion seines Sohnes gegen Ioannes verbannt und mußte Konstantinopel abermals verlassen. Theodoros Prodromos muß das Gedicht daher während des kurzen Zeitraumes der Versöhnung (ca. 1138-1139) verfaßt haben. Unter deutlichen wörtlichen Anklängen an dieses Gedicht²⁴ rekapituliert Prodromos das Verhältnis des Isaakios zu dessen Bruder Ioannes auch in einem etwa zur gleichen Zeit entstandenen Enkomion auf Isaakios. Auch hier heißt es: «Nachdem für kurze Zeit der Phthonos gesiegt hatte, vereintest du dich wieder (mit deinem Bruder)».²⁵

²² *Hist. Ged.* XLI 10-11: ἄλλ' ὃ τύχης κύλινδρος, ὃ τροχὸς βίου, / εἴληφεν ἰσχὺν καὶ καθ' ἡμῶν ὁ φθόνος. Zum Motiv des Schicksalsrades siehe C. Cupane, «Κατέλαβες τὰ ἀμφίβολα τῆς τυφλῆς δαίμονος πρόσωπα». *Ἡ Λόγος παρηγορητικὸς περὶ Δυστυχίας καὶ Εὐτυχίας e la figura di Fortuna nella letteratura greca medievale*, in N. Panayotakis (Hrsg.), *Origini della letteratura neogreca. Atti del secondo Congresso Internazionale "Neograeca Medii Aevi" (Venezia, 7-10 novembre 1991)*, I, Venedig 1993, S. 413-437. Vgl. dazu auch weiter unten, S. 97.

²³ Mit der Datierung der Flucht des Isaakios (und somit auch von Andronikos Komnenos' Tod) in das Jahr 1130 folge ich P. Gautier, *Michel Italikos. Lettres et discours*, Paris 1972, S. 33-34, dessen Argumentation die verschiedenen Quellaussagen am besten miteinander in Einklang bringt. Vgl. auch A. Kazhdan, in *ODB*, s.v. *Kommenos Isaac the Porphyrogenetos*, und K. Barzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, I, Thessalonike 1984, S. 239-240 und 243-244. Die Diskussion um die Datierung der Ereignisse faßt Sideras, *Die byzantinischen Grabreden*, cit., S. 151-153, zusammen, plädiert aber für das Jahr 1123. Der weiter unten anzuführende Hinweis in Prodromos' *Enkomion* auf Isaakios, daß das Zerwürfnis nur «kurz» angedauert habe, paßt ebenfalls besser zu einer Datierung auf das Jahr 1130, da der Zeitraum von 1130 bis 1138 doch erheblich kürzer als derjenige von 1123 bis 1138 ist. Ich danke Alexander Beihammer für ein fruchtbares Gespräch über diese Datierungsprobleme.

²⁴ *Enkomion* 201-205 korrespondiert mit *Ged.* XLI 1-12, insbesondere εἰς μίαν συνεκράθης ψυχὴν 202 – συνεκράθημεν εἰς ψυχὴν μίαν 5, συνηύξανες 203 – συνηύξεν 6.

²⁵ E. Kurtz, *Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos*, «Byzantinische Zeitschrift» 16, 1907, S. 69-119, Text S. 112-117, hier Z. 203-204: καὶ πρὸς μικρὸν τοῦ

Das Zerwürfnis zwischen Isaakios und Ioannes wird indirekt auch in einem früheren Gedicht des Prodomos erwähnt. In diesem an die Kaiserinmutter Eirene Dukaina anlässlich des Todes ihres Sohnes, des Sebastokrators Andronikos (ca. 1130),²⁶ gerichteten Gedichtes (*Hist. Ged.* II), zählt Prodomos die Schicksalsschläge auf, die angefangen beim Tod ihres Gatten Alexios Eirene schon vor diesem Ereignis getroffen hatten. Nach dieser Aufzählung sagt der Dichter (Z. 22-29):

Das aber sättigte die bittere Erinys nicht, / sondern es fügte dir zu den Mühen
Mühen hinzu, zu den Schmerzen sponn Schmerzen / die zerstörerische Moira hin-
zu, neuere zu den älteren. / Die beiden Söhne vernichtetest du gleichzeitig, wilder
Telchin [ἄγριε Τελχίν], / die Stärke des Andronikos und die Kraft des Isaakios, /
von denen der eine im äußersten Osten herumirrt, / ein lebender Toter, ach un-
glückbringende Moira, / der andere ging zum dunklen Untergang des Hades.²⁷

Auch hier häuft wie im Roman eine böse Macht unersättlich Unglücksfälle auf den Menschen, und auch ihr werden verschiedene Namen gegeben: Erinys und Moira sowie schließlich wilder Telchin, der Andronikos und Isaakios vernichtete. Mit dem Wort Telchin bezeichnen Prodomos und die übrigen Autoren dieser Epoche einen Dämon oder auch einen Menschen, der voll Phthonos ist.²⁸ Das Wort wird auch als Adjektiv verwendet, und fungiert dann als ein besonders ausgesuchtes klassizistisches Synonym zu *phthoneros* bzw. *baskanos*.²⁹ Somit korrespondiert der Telchin hier mit dem Phthonos im *Historischen Gedicht* XLI. In beiden Fällen geht es um die böse, neidische Schicksalsmacht bzw. um den neidischen Dämon, der Isaakios sowohl von seiner Mutter als auch von seinem Bruder entfernte.

φθόνου νικήσαντος. Auf die inhaltlichen Parallelen zwischen dem *Gedicht* XLI und dem Enkomion wies bereits Hörandner, *Theodoros Prodomos*, cit., S. 394, hin.

²⁶ Zur Datierung von Andronikos' Tod siehe oben, Anm. 23.

²⁷ *Hist. Ged.* II 22-29; vgl. dazu auch *RD* VII 318-319 (siehe oben, Anm. 4).

²⁸ In der der Sebastokratorissa Eirene gewidmeten Grammatik des Prodomos heißt es (100, 28-29, ed. Goettling): ἔστι δὲ τελχίν δαίμων ἐριννυώδης καὶ φθονερός. Als todbringender Dämon erscheint der Telchin auch in Prodomos' Monodie auf Stephanos Skylitzes (41 und 218, ed. L. Petit, «Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e» 8, 1903, S. 6-14). In Prodomos' *Vita* des Meletios (Kap. 9 [84, 14 und 22, ed. Papadopulos]) ist der Telchin ein Dämon, der besessen macht. Vgl. auch Suda IV 521 Adl.: τελχίνες· πονηροὶ δαίμονες· ἢ ἄνθρωποι φθονεροὶ καὶ βάσκανοι... Siehe dazu H. Herter, *Telchinen*, in *RE*, V A1 (1934), Sp. 197-224, bes. 205-210, sowie P. Walcot, *Envy and the Greeks*, Warminster 1978, S. 78-80.

²⁹ Siehe dazu die, wenn auch aus dem 13. Jahrhundert stammende, aufschlußreiche Aussage im Logos des Konstantinos Akropolites auf Ioannes Damaskenos (*PG* CXL, Sp. 836C): Ἄλλ' ἐπεῖδε βάσκανον ὁ ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς φθονερός ἡμῖν ἐποφθαλμίζων σατὰν καὶ ὁ φασιν οἱ ἐκτὸς τελχινώδες καὶ κρόνιον ἐνητένισε.

Auch bei Prodromos' etwas älterem Zeitgenossen und Lehrer, Michael Italikos († vor 1157), ist Phthonos für den Tod verschiedener Personen verantwortlich. Die Monodie auf den Sebastokrator Andronikos Komnenos hat den bereits erwähnten Tod des Andronikos zum Gegenstand, den Prodromos dem «wilden Telchin» zuschreibt. Italikos spricht davon, daß der Phthonos Andronikos, «das Herz unseres Heeres», roh und erbarmungslos herausriß und tötete.³⁰ Wie im Roman führt Phthonos auch bei Italikos allgemein den Tod herbei, besonders aber den Unfalltod. So macht Italikos das Wirken des Phthonos auch für den Tod Kaiser Ioannes' († 1143) verantwortlich, der sich bei der Eberjagd selbst mit einem vergifteten Pfeil verletzt hatte: «Wer brachte die unermüdliche Rechte zum Erschlaffen? Von dort (der Hand) ausgehend ergriff ihn der Phthonos wie ein Ringer an den Extremitäten und warf ihn zu Boden».³¹

Robert Browning vermutete, daß in diesem Zusammenhang das Wort Phthonos ein Hinweis auf einen Mordanschlag auf Ioannes darstelle.³² Es ist zwar nicht auszuschließen, daß Ioannes ermordet wurde; jedoch stützt das Wort φθόνος, wenn man die Stelle bei Italikos mit der üblichen Verwendung in Beziehung setzt, eine solche Interpretation nicht. Nicht nur im Roman, sondern auch in den übrigen Werken des Prodromos und in den Texten des Michael Italikos ist Phthonos also eine Macht, die vor allem den Tod, aber auch jede andere Art von Schicksalsschlag herbeiführt.

Konstantinos Manasses

Auf die markante Präsenz des Phthonos-Motivs in Konstantinos Manasses' (ca. 1130-1187) *Synopsis Chronike* hat die Forschung bereits mehrmals hingewiesen.³³ Das Werk wurde etwa 20 Jahre nach Prodromos' Roman im

³⁰ Gautier, *Michel Italikos*, S. 84, 11: ἀλλὰ ταύτην ὁ φθόνος ὠμῶς καὶ ἀνηλεῶς ἀναρρήξας ἐξεῖλεν.

³¹ Gautier, *ibid.*, S. 291, 5.

³² R. Browning, *The Death of John II Comnenus*, «Byzantion» 31, 1961, S. 229-235: 232: «And φθόνος suggests something more than an error of judgement on the part of the deceased himself». Vgl. auch C. M. Brand, A. Kazhdan, A. Cutler, in *ODB*, s.v. *John II Komnenos*.

³³ E. Jeffreys, *The Novels of the Mid-twelfth Century: The Literary and Social Context*, in I. Ševčenko, I. Hutter (Hrsg.), *AETOS. Studies in honour of Cyril Mango*, Leipzig 1998, S. 191-199: 194. P. Magdalino, *In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choïrosphaktes and Constantine Manasses*, in H. Maguire (Hrsg.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C. 1997, S. 141-165: 163. D. R. Reinsch, *Historia ancilla litterarum? Zum literarischen Geschmack in der Komnenenzeit: Das Beispiel der Σύνοψις Χρονική des Konstantinos Manasses*, in P. Odorico, P. A. Agapitos (Hrsg.), *Pour une nouvelle histoire de la littérature byzantine. Problèmes, méthodes, approches, propositions. Actes du Colloque international philologique Nicosie – Chypre 25-28 mai 2000*, Paris

Auftrag der Sebastokratorissa Eirene verfaßt,³⁴ für die auch Prodrornos geschrieben hatte. Roderich Reinsch hat sich dem Phthonos-Motiv in der *Synopsis Chronike* ausführlich gewidmet;³⁵ ich beschränke mich daher hier auf das Wesentliche.

Manasses, der nicht einfach eine ältere Chronik in Fünzfzehnsilber umschrieb, sondern eine bewußte Auswahl aus dem vorhandenen Stoff vornahm, die von narratologischen Kriterien gelenkt war, räumte dem Thema Phthonos besonders viel Platz ein.³⁶ Das Phthonos-Motiv kommt insbesondere in den Episoden zu Palamedes, Eudokia, Belisarios, Philippikos, Nikephoros Phokas und Romanos Diogenes zum Tragen. Phthonos tritt bei Manasses sowohl als menschliche Emotion als auch als metaphysische Kraft auf.

In der Palamedes-Episode führt Phthonos, der hier auch Baskania genannt wird, eine entscheidende Wendung im Troianischen Krieg herbei, indem er Achill aus Groll dem Kampfgeschehen fern bleiben läßt.³⁷ Dies bewirkt er dadurch, daß Palamedes, Achills Vertrauter, durch die Umtriebe des Odysseus, der sich vor Phthonos auf Palamedes verzehrt,³⁸ des Verrats verdächtigt wird. Agamemnon erweist sich dabei als völlig manipulierbare Führergestalt. Palamedes geht schließlich dem Neid ins Netz und wird getötet (*Syn* 1323), was der Erzähler mit «Oh weh, was treibst du Phthonos!» kommentiert.³⁹

2002, S. 81-94: 90-91, und zuletzt I. Nilsson, E. Nyström, *To Compose, Read and Use a Byzantine Text: Aspects of the Chronicle of Constantine Manasses*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 33, 2009, S. 42-60: 45. Der Text wurde ediert von O. Lampsides, *Constantini Manassis Breviarium Chronicum*, Athen 1996 (= im folgenden *Syn*).

³⁴ D. R. Reinsch, *Die Palamedes-Episode in der Synopsis Chronike des Konstantinos Manasses und ihre Inspirationsquelle*, in M. Hinterberger, E. Schiffer (Hrsg.), *Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet W. Hörandner zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 2007, S. 266-276: 269 Anm. 11, bestätigt die bereits von H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, S. 419, angenommene (jedoch von Lampsides angezweifelte) Datierung in den Zeitraum 1150-1153. Zur Datierung von *RD* siehe oben, Anm. 1.

³⁵ Reinsch, *Palamedes-Episode*, cit. Siehe dazu auch I. Taxidis, *Die Episode des Palamedes in den byzantinischen Progymnasmata*, «Byzantinische Zeitschrift» 102, 2009, S. 731-737: 732-733.

³⁶ Auf die literarische Wiedergabe des historischen Stoffes wies schon Lampsides, *Constantini Manassis*, S. L, hin, der Manasses sehr treffend auch als «Märchenerzähler» bezeichnet. Ebenso hob Lampsides (*ibid.* S. XLII und LI) die kompositorischen Gemeinsamkeiten mit den zeitgenössischen Romanen und hagiographischen Texten hervor, insbesondere was die Gestaltung des Stoffes in unabhängigen Episoden betrifft.

³⁷ *Syn* 1277-1280: ἔως ἢ πάντα στρέφουσα καὶ πάντα συγκυκῶσα / καὶ πάντων μήτηρ τῶν κακῶν, ἢ βασκανία λέγω, / τὴν Ἀχιλλέως ἡμβλυεν ὀρμὴν τὴν δραστηρίαν / καὶ Τρῳᾶς παρεθάρρυνεν ἐκείνου χολωθέντος. Zu *baskania* siehe auch oben, Anm. 4.

³⁸ *Syn* 1295: ἐκ τούτου τοίνυν Ὀδυσσεὺς ἐτήκετο τῷ φθόνῳ.

³⁹ *Syn* 1325: φεῦ, οἶα πρᾶττεις φθόνε.

Der Schilderung von Belisarios' Untergang gehen die erfolgreichen Unternehmungen des berühmten Generals gegen Vandalen, Perser, Goten und zuletzt die Niederschlagung des Nika-Aufstandes voraus. «Aber dies gefiel dem so bösen Phthonos nicht (οὐκ ἤρεσε τῷ φθόνῳ τῷ κακίστῳ) /, daher blickt er bitter auf den Ruhm des Generals (κλέος) / und mit aller Kraft stürmte er gegen dessen Ansehen (δόξα). / Denn der Neid kennt, wie es heißt,⁴⁰ keinen Vorteil» (*Syn* 3182-3185). Belisarios, der so viele Feinde bezwungen, erliegt selbst dem Phthonos und verliert alles bis auf sein nacktes Leben. Darauf folgt wieder eine abschließende Apostrophe. «Phthonos, du schlimmes Tier, Räuber, Mörder, Verfolger, / Skorpion mit abertausenden Stacheln, menschenfressender Tiger, / giftige Schlange, tödliches Kraut, / Pfeil ohne Eisen, Spitze schärfer als alle. / Was machst du, welche Übeltaten verrichtest du, was kochst du Schlimmes aus!»⁴¹ (*Syn* 3199-3203).

Auch hier ruft wie in der Palamedes-Episode der Ruhm (κλέος) Phthonos hervor. Manasses erklärt aber eigentlich nicht, was Belisar zustößt und wie er zu Fall kommt, sondern spielt offensichtlich, was die Einzelheiten betrifft, auf eine bekannte Geschichte an.

War es bei Palamedes alleine dessen Ansehen bei den Griechen, das in Odysseus den Neid weckte, verbindet sich bei Belisar Phthonos darüber hinaus mit dem Motiv „Aufstieg und Fall des Erfolgreichen“. Es klingt auch in allen folgenden Phthonos-Episoden deutlich an. So im Abschnitt über das Schicksal des Philippikos (*Syn* 3445-3464). Der Schwager des Kaisers Maurikios war ein erfolgreicher Feldherr, reich und verständig. Als er durch Siege gegen die Perser erstrahlte, verdächtigte ihn Maurikios, er wolle ihn stürzen. Dieser Argwohn wurde von Menschen genährt, die dem Kaiser Prophezeihungen hinterbrachten, gemäß denen er von jemandem Leben und Herrschaft verlieren werde, dessen Name mit dem Buchstaben Phi beginne. «So verfinstert sich der Strahlende, der Große in den Schlachten, / o weh, in den Netzen des Neides» (*Syn* 3461). Die ungerechtfertigten Verdächtigungen zwangen Philippikos zum Eintritt ins Kloster, und aller weltlicher Glanz war verloren.

Nikephoros Phokas war ebenfalls ein siegreicher General. Er eroberte Kreta und Antiocheia für die Byzantiner zurück (*Syn* 5568-5590). Nach dem Tod Kaiser Romanos' begab sich Phokas nach Konstantinopel, wo ihm von der Kaiserin wiederum das Oberkommando übertragen worden war, bevor

⁴⁰ Ebenso in dem (vielleicht ebenfalls von Manasses stammenden) sogenannten *Poème moral* 149 (ed. Miller). In beiden Texten wird auf die Gnome als bekanntes Sprichwort verwiesen. Vor Manasses wird der Sinnspruch von Michael Attaleiates in seiner *Historia* (38, 19 ed. Pérez-Martín) verwendet; in Gnomologien und Florilegien ist er dagegen nur schwach belegt; siehe etwa Ps.-Antonios, *Melissa* 62, 3 (PG CXXXVI, Sp. 968B; dort Salomon zugewiesen).

⁴¹ Zur Übersetzung vgl. Reinsch, *Palamedes-Episode*, cit., S. 267.

er nach Syrien zurückkehrte (*Syn* 5591-5600). ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἠρέμησε τὸ χαλεπὸν θηρίον / ὁ φθόνος ἢ τῶν γηγενῶν καρδιοφάγος ἄρκτος (5601-5602), und ein Eunuch, der damals die gesamte Herrschaft in seinen Händen hielt (Ioseph Bringas ist gemeint), «wurde vom Dorn des Neides gegen den Heerführer gestochen / und konnte die so große Gunst des Schicksals nicht mit-ansehen, / die Nikephoros Phokas mit günstigem Wind segeln ließ». ⁴² Trotz heimtückischer Machinationen gelang es dem Gegner aber nicht, Phokas aus dem Weg zu räumen.

Wie Belisarios, Philippikos und Phokas wird auch Romanos Diogenes als strahlender Feldherr dargestellt, dessen Erfolge den Phthonos provozieren (*Syn* 6402-6408). Ihn, den die Feinde des Reiches nicht besiegen konnten, brachten Verschwörer und Verräter zur Strecke. Romanos zog die Feinde mordend durchs Land, und die Romäer hatten den Sieg vor den Augen, der Sieg lachte ihnen zu: «Aber jene dreimalbarbarische Baskania / und der Haß der Bosheit und die Wolke des Neides / verdunkelte solch glänzend geschmückten Tag». ⁴³ Romanos wurde verraten und fiel so dem türkischen Anführer Alp Arslan in die Hände. Dieser behandelte ihn jedoch hochachtungsvoll und ließ ihn bald wieder frei. Die Hoffnung, die Romanos daraufhin schöpfte, machte ihm der Phthonos wieder zunichte (*Syn* 6503). Romanos wurde für abgesetzt erklärt und irrte umher, was das Feuer des Phthonos aber noch immer nicht zum Verlöschen brachte (*Syn* 6509). Schließlich wurde Romanos geblendet und starb bald darauf an den Folgen.

In allen bisher genannten Episoden läuft die Handlung nach folgendem Schema ab: Der (militärische) Erfolg des Helden und sein daraus resultierender Aufstieg (sogar bis zur Kaiserwürde) ruft Aktivitäten des Phthonos hervor, der mithilfe eines oder mehrerer Gegner des Helden versucht, diesen zu vernichten. In der Geschichte von Nikephoros Phokas gelingt es dem Protagonisten, den Gegner und damit den Neid zu überwinden; meistens erreicht Phthonos jedoch sein Ziel und vernichtet das Leben (Palamedes, Diogenes) oder zumindest das strahlende Ansehen des Helden und die damit einhergehende herausragende gesellschaftliche Stellung: Belisarios endet als Bettler, Philippikos im Kloster.

Etwas anders verläuft die Geschichte in der Eudokia-Episode (*Syn* 2532-2661). ⁴⁴ Die mittellose, aber schöne und kluge Eudokia heiratete Kaiser Theodosios und ihr Glück schien vollkommen: «Die Kaiserin schwamm auf dem Meer des Lebens / von günstigen und ruhigen Winden getrieben, / die

⁴² *Syn* 5605-5607: ἀκάνθη φθόνου κεντηθεὶς κατὰ τοῦ στρατηλάτου / καὶ τηλικούτον εὐπνοίαν τύχης μὴ φέρων βλέπειν / τὸν Νικηφόρον τὸν Φωκᾶν οὐρίως ναυστολοῦσαν.

⁴³ *Syn* 6475-6477: ἀλλὰ γὰρ ἢ τριβάρβαρος ἐκεῖνη βασκανία / καὶ τῆς κακίας τὸ στυγνὸν καὶ τὸ τοῦ φθόνου νέφος / τοιαύτην λαμπροστόλιστον ἡμαύρωσεν ἡμέραν.

⁴⁴ Zu dieser Episode siehe auch Nilsson, Nyström, *To compose*, cit., S. 46-51.

Fahrt des Glücks verlief ohne Wirren / wie bei einem Lastschiff, das mit günstigem Wind fährt. / Aber plötzlich blies Phthonos wie ein Gewitter, / und ein Sturm wühlte das Meer auf und Wellengang. / Trübe Wolken brachen heran, brachten den Sturm herbei; / er erschütterte das Schiff, ließ es erzittern wie ein Blatt / und brachte gewaltige Wellen auf und tosenden Lärm / und ließ das Schiff zerschellen» (*Syn* 2609-2618). Ein Geschenk an Paulinos, den Busenfreund des Kaisers, kompromittierte Eudokia; das vermeintliche Verhältnis zwischen den beiden kostete Paulinos das Leben und Eudokia, die sich nach Jerusalem in ein Kloster zurückzog, die strahlende Stellung an der Seite des Kaisers.

Zwar ist auch hier der märchenhafte Aufstieg einer unbedeutenden Frau aus der Provinz zur Kaiserin der Stein des Anstoßes für den Phthonos, doch fehlt es im Gegensatz zu allen anderen Episoden an neidischen Menschen, die den Untergang herbeiführen. Gerade dieser Umstand macht diese Geschichte zum Sinnbild der ständigen Bedrohung jeden irdischen Glücks durch eine unerbittliche Macht, die das Glück in sein Gegenteil kehrt. Der Autor stellt dem Abschnitt über Eudokias Fall folgende einleitende Gnome voran, in der er das Wirken des Phthonos zu einer Art unentrinnlichem Naturgesetz erhebt (*Syn* 2600-2607): «Aber kein Glück des Lebens, wie es scheint, / ist ohne Verwirrung und Leid, und es gibt kein Glück, / mit dem nicht auch Betrübniß einhergeht. / Denn auch die duftende Rose strotzt vor dichten Dornen, / und das Auge der Sonne verdunkeln Wolken, / und Phthonos kommt zu denen, die das Gute üben,⁴⁵ / und jedes ehrwürdige Glück, alles Strahlende des Lebens / bringt mit sich vermischt auch das Unglück».

Im Vergleich zum Roman des Prodomos tritt Phthonos in der *Synopsis Chronike* völlig unabhängig von der Tyche auf, deutlich als autonome Macht, und nicht als Erscheinungsform des Schicksals. Lediglich im Abschnitt über die Rebellion des Bardas Skleros gegen Basileios II. sind Tyche und Phthonos in einer gewissen Weise miteinander verbunden, wenn Tyche einen mißgünstigen Blick auf den kriegstüchtigen Basileios wirft (βάσκανον ὄψιν ἐπιβαλοῦσα) und ihm Bardas als Hindernis in den Weg legt (*Syn* 5854-5857).

Das über den gesamten Roman hin von Prodomos facettenreich gezeichnete Bild des Phthonos als einer Macht, die den glücklichen Menschen verfolgt und immer wieder versucht, ihm sein Glück zu zerstören, tritt in der *Synopsis* in komprimierter Form in mehreren Episoden auf, denen allen ein gemeinsames Handlungsschema zugrundeliegt. Ein überaus glücklicher, weil erfolgreicher Mensch, wird auf dem Höhepunkt seines Glückes vom Neid jäh ins Verderben gestürzt. Während es bei Prodomos in erster Linie um

⁴⁵ *Syn* 2605: καὶ φθόνος ἐπιφύεται τοῖς τὸ καλὸν ἀσκοῦσι.

das Liebesglück geht, stehen bei Manasses andere Formen irdischen Glücks im Vordergrund, vor allem militärische Erfolge und gesellschaftliches Ansehen. Anders als in *Rodanthe und Dosikles*, aber ähnlich dem in Gedicht XLI von Prodrornos ausgedrückten Gedanken wird in der *Synopsis* der jähe Fall durch Phthonos mit dem Motiv des unstillen, immer wandelbaren Schicksals verbunden, das vom sich drehenden Rad symbolisiert wird. Gerade was den Phthonos in Verbindung mit dem sich stets wandelnden Schicksal betrifft, das an seinem Höhepunkt angelangt kippt, mag Herodot auch hier einen gewissen Einfluß auf Manasses ausgeübt haben.⁴⁶

Offensichtlich spielte das Motiv des unbeständigen menschlichen Glücks auch in Manasses' nur fragmentarisch erhaltenen Roman *Aristandros und Kallithea* eine gewichtige Rolle, da es in den erhaltenen Passagen wiederholt anklingt.⁴⁷ Die Romanhandlung dürfte daher auch anders gestaltet gewesen sein als bei Prodrornos, und die Irrungen und Wirrungen des Liebespaares im Kontext der Wandelbarkeit allen menschlichen Seins gestanden sein. Phthonos spielt in diesem Zusammenhang die Rolle der negativen Seite des Schicksals, denn Tyche kann dem Menschen auch wieder zu Aufschwung verhelfen.⁴⁸ Zur Unbeständigkeit des menschlichen Daseins äußert sich Manasses in *Aristandros und Kallithea* mit folgenden Worten (Frgm. 76), die inhaltlich im wesentlichen mit den Aussagen in der Eudokia-Episode der *Synopsis Chronike* übereinstimmen:

Aber es scheint, daß verbunden mit den Dingen auch die Keren⁴⁹ / sich mit nähren und mit ihnen einhergehen und gemeinsam wachsen. / Denn sofort raubt das Gemüse der „Lauchschneider“ [πρασσοκουρίς]⁵⁰ / und gräbt von unten an der Wurzel und zehrt heimlich auf / die zarten und jungen frischgesetzten Schößlinge. Und das Unkraut vermehrt sich mit dem Weizen. / Die Eiche fürch-

⁴⁶ Reinsch, *Historia ancilla*, cit., S. 93, hat auf die Vorbildwirkung Herodots, was die Episodengestaltung betrifft, hingewiesen und ders., *Palamedes-Episode*, cit., S. 269, auf die mögliche Beeinflussung durch Herodot, was das Phthonos-Motiv betrifft.

⁴⁷ O. Mazal, *Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente*, Wien 1967 (= im folgenden AK). Manasses spricht mehrmals ausdrücklich vom τροχός τῆς τύχης; vgl. auch Magdalino, *Byzantine Courtier*, cit., S. 162 Anm. 118 und 119.

⁴⁸ Siehe dazu meine Ausführungen zum Phthonos-Motiv in der volkssprachlichen Literatur: M. Hinterberger, *Ο φθόνος στη Δημιώδη λογοτεχνία*, in E. Jeffreys, M. Jeffreys (Hrsg.), *Neograeca Medii Aevi V. Αναδρομικά και Προδρομικά. Approaches to Texts in Early Modern Greek. Papers from the conference Neograeca Medii Aevi V, Exeter College, University of Oxford September 2000*, Oxford 2005, S. 227-240: 231-233.

⁴⁹ Die Byzantiner verstanden unter den altgriechischen κήρες das todbringende Geschick; vgl. auch Suda (III 110, ed. Adl.).

⁵⁰ Mazal, *Der Roman*, cit., p. 118, vermutet, daß damit der Tausendfüßler gemeint ist. Es handelt sich jedenfalls um einen Pflanzenschädling; siehe LSJ s.v.

tet Blitze, Weinberge den Hagel, / Kaufleute den Schiffbruch, die Stürme die Schiffe, / den Kohl fressen die bitteren gemüsefressenden Raupen / und nähren sich an den Blättern der grünen Bäume, / und an Bäume mit süßem Saft / machen sich die herzfressenden Würmer, die auch die Wurzeln abtöten, und die Laster an die Tugenden, an die Guten der Phthonos.

Während man sich nach der Gnome zur Eudokia-Geschichte fragen konnte, wo in dieser Vorstellung vom Menschenleben der christliche Glaube der Byzantiner bleibt,⁵¹ schließt an die Romanverse folgende Erklärung des Erzählers an (AK 76, 14-16):⁵² «Ich glaube aber, daß auch Gott die Angelegenheiten der Menschen stutzt / und niederwirft und erniedrigt und aufzehrt, damit niemand sagt, daß er das Gute aus sich selbst heraus (aus eigener Kraft) besitze»

Neben den deutlichen Anklängen an die Eudokia-Passage wie die Aussage, daß der Phthonos die Guten vernichtet, findet sich in Fragment 76 auch das sehr auffällige, weil nur bei Manasses belegte Wort „herzfressend“ (καρδιοφάγος), das in der *Synopsis* auf den Phthonos angewendet wurde.⁵³ Der Inhalt von Fragment 76 wird durch eine weitere Stelle bekräftigt (Frgm. 49):⁵⁴ «Nichts ist den Sterblichen gewiß, und das Rad des Schicksals / dreht sich und bewegt oft hinauf und hinunter / Pläne und Absichten und menschliches Geschick. / Und wenn den Menschen alles erreichbar wäre, was sie beabsichtigten, / würde sich der Mensch wohl zum Kampf gegen Gott erheben. / Und wer könnte den menschlichen Hochmut brechen? / Aber Gott, wie es scheint, stutzt absichtlich Pläne / und bringt sie zu Fall und verwirrt die Dinge».⁵⁵

⁵¹ Magdalino, *Byzantine Courtier*, cit., S. 463, spricht daher von einem «semi-pagan outlook on life».

⁵² Mazal, *Der Roman*, cit., S. 118, sieht aber auch hier einen Widerspruch zum Christentum: «Das Motiv des neidischen Gottes ist nicht christlich, vielmehr ein uraltes griechisches Motiv, das hier wieder verwendet wird». Ich bin der Ansicht, daß mit θεός sehr wohl der christliche Gott gemeint ist, dem Phthonos hier deutlich untergeordnet ist und sozusagen als sein Instrument dient.

⁵³ LBG, s.v.

⁵⁴ Siehe zur Interpretation dieses Fragments und zu seiner Einordnung in die Handlung des dritten Buches Mazal, *Der Roman*, cit., S. 109. Eine weitere Stelle ähnlichen Inhalts ist AK 169; siehe dazu auch Mazal, *ibid.*, S. 148-149.

⁵⁵ Ganz ähnliche Gedanken wie Manasses in den Fragmenten 49 und 76 bringt Leon Diakonos in seiner Geschichte V 3 (80.7-21 ed. Hase) anlässlich des blutigen Endes von Nikephoros Phokas zum Ausdruck; vgl. auch A.-M. Talbot, D. F. Sullivan, *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, Washington, D.C. 2005, S. 131-132. Siehe dazu M. Hinterberger, *Envy and Nemesis in Vita Basilii and Leo the Deacon. Literary mimesis or something more*, in R. Macrides (Hrsg.), *History as Literature in Byzantium. Papers of the 40th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007*, Aldershot 2010, S. 187-203.

Neben zahlreichen Berührungspunkten mit Prodrornos hebt sich Manasses andererseits durch die besonders drastische Bildersprache in Zusammenhang mit dem Phthonos von diesem und anderen Autoren deutlich ab. Phthonos ist Untier, Bär, Skorpion oder Schlange, er sticht, versetzt Schrammen, brennt wie Feuer und frißt das Herz seiner Gegner; er bedient sich der Verleumdung und treibt seine Opfer wie ein Jäger ins Netz.

Prodrornos verwendet das Phthonos-Motiv, um die Handlung seines Romans voranzutreiben; die unersättliche Bosheit des Phthonos bringt unablässig neue Hindernisse und Gefahren hervor, die die fiktive Geschichte weiterführen. Manasses dagegen erfand seine zur *Synopsis* zusammengestellten Geschichten nicht, sondern bezog sie aus seinen (vor allem chronographischen) Vorlagen. Für unser Thema ist es von besonderem Interesse, daß Manasses hierbei sein Material so auswählte, daß er daraus Phthonos-Episoden bauen konnte, und zwar unabhängig davon, ob das Motiv in den Vorlagen bereits vorgegeben war oder ob der Stoff von Manasses (unseren Wissens nach zum ersten Mal) mit dem Phthonos-Motiv verbunden wurde. Denn der Niedergang des Belisarios und des Romanos Diogenes wurden zwar schon vor Manasses mit der übelwollenden Macht Phthonos in Zusammenhang gebracht,⁵⁶ in den übrigen Fällen lagen für eine solche Verbindung jedoch höchstens sehr vage Anhaltspunkte vor. Wie Roderich Reinsch jüngst zeigte, lehnte sich Manasses bei der Gestaltung der Palamedes-Episode sehr eng an den *Heroikos* des Flavios Philostratos an. Wahrscheinlich wählte Manasses diese Version der Geschehnisse um Troia nicht nur, weil er sich dadurch vom Homerischen main stream abhob, sondern auch weil er aus dem darin enthaltenen Material eine Phthonos-Episode formen konnte.⁵⁷ Philostratos beschreibt zwar ausführlich die Rivalität zwischen Palamedes und Odysseus, der Phthonos des letzteren wird dabei aber nur einmal am Rande erwähnt.⁵⁸ Für die Darstellung der Geschichte über Phokas als Phthonos-Episode konnte Manasses auf der Rivalität zwischen Ioseph Bringas und Phokas in der älteren Chronistik aufbauen.⁵⁹ In der Geschichte des

⁵⁶ Z. B. Symeon Magistros, *Chronikon* 104, 11 (142, 53-143, 63 ed. Wahlgren), bes. οἷα ὁ φθόνος ἐν μεγάλῃ εὐδαιμονίᾳ εἰώθει ποιεῖν, ὧδινε καὶ εἰς Βελισάριον διαβληθεὶς γὰρ μετέστη τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς δόξης (143, 60-62). Der erschütternde Fall des Romanos Diogenes wurde bereits von Nikephoros Bryennios als Werk des Phthonos bezeichnet; siehe dazu weiter unten, S. 92. Vgl. zu beiden Schicksalen auch die Darstellung bei Ioannes Zonaras, *Epitome* XIV 9 (170, 8-10, ed. Büttner-Wobst) und XVIII 15 (707, 1-7).

⁵⁷ Reinsch, *Palamedes-Episode*, cit., S. 273-275.

⁵⁸ Nach der ersten Auseinandersetzung zwischen den beiden wußte Palamedes, daß Odysseus ihm nun «mißgünstig» (βασκαίνοντα) gesonnen sei; Flavios Philostratos, *Heroikos* (ed. de Lannoy) 33, 9 (42, 7).

⁵⁹ Zu Nikephoros Phokas siehe etwa die Darstellung bei Ioannes Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, Basileios und Konstantinos 6 (256, 82-10 ed. Thurn).

Philippikos verband Manasses Ereignisse, die ursprünglich voneinander getrennt waren und die abgesehen von einer vagen Andeutung bezüglich übelwollender Einflüsterer keinen direkten Bezug zu Phthonos hatten, zu einer typischen Phthonos-Episode.⁶⁰ Für eine Verbindung mit dem Phthonos bot sich bei Eudokia der steile Aufstieg und jähe Fall in ihrer Geschichte an, die Manasses ansonsten in der schon bei Malalas geläufigen Form erzählt.⁶¹ In allen diesen Episoden geht das Phthonos-Motiv ausschließlich auf Manasses' Gestaltungswillen zurück.

Manasses, der eine bewußte Auswahl aus dem ihm zur Verfügung stehenden historischen Stoff vornahm, bevorzugte also unter anderem Material, in dem das Phthonos-Motiv bereits ausdrücklich oder stillschweigend vorgegeben war oder das sich als Phthonos-Episode gestalten ließ, und verlieh diesem Motiv in seiner Darstellung besondere Prominenz. Angesichts der Bedeutung des Phthonos in Prodnromos' Roman *Rodanthe und Dosikles*, aber auch in Manasses' *Aristandros und Kallithea* selbst könnte man somit auch die Betonung des Phthonos-Motivs bei Manasses als ein Symptom der Literarisierung, ja sogar der „Romanisierung“ (novelisation) und Fiktionalisierung der Geschichtsschreibung ansehen.⁶² Andererseits war das Phthonos-Motiv auch in der Historiographie (ebenso wie in der Hagiographie) seit der Spätantike fest etabliert und wurde bereits von byzantinischen Autoren vor Manasses deutlich hervorgehoben und zur Strukturierung der erzählten Handlung verwendet.⁶³ Allerdings wird im Vergleich zu dieser älteren Tradition das Motiv von Manasses außergewöhnlich stark hervorgehoben.

Im Anschluß an die Belisar-Episode läßt sich der Erzähler zur Beschimpfung des Phthonos hinreißen und gibt sich selbst als dessen Opfer zu erkennen.⁶⁴ Man hat diese anscheinend autobiographische Bemerkung als Erklärung für die starke Präsenz des Phthonos herangezogen und sogar versucht, diese Bemerkung mit einem konkreten Ereignis in der Biographie des

⁶⁰ Philippikos wurde zwar von Maurikios zu Unrecht verdächtigt, ging aber erst unter Phokas ins Kloster; vgl. Symeon Magistros, *Chronikon* 107, 6-8 (151, 41-152, 55 ed. Wahlgren) sowie 108, 4 (155, 20-21); vgl. auch Zonaras, *Epitome* XIV 13 (194, 5-9 und 199, 13-15 ed. Büttner-Wobst).

⁶¹ Siehe auch Nilsson, Nyström, *To compose*, cit., S. 46-47.

⁶² Reinsch, *Historia ancilla*, cit., S. p. 85, spricht von der Literarisierung von Geschichte als einem allgemeinen Merkmal des 12. Jahrhunderts; zu Parallelen in der Synopsis zum Roman siehe auch ibid. 90. Siehe weiters: M. Mullett, *Novelisation in Byzantium: Narrative after the Revival of Fiction*, in J. Burke et al. (Hrsg.), *Byzantine narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, Melbourne 2006, pp. 1-28. P. Agapetos, *Ἡ ἐρωτική διήγηση στὰ μεσαιωνικά χρόνια. Περσία – Βυζάντιο – Φραγκία*, Athen 2008, bes. S. 22-23.

⁶³ Es ist hier nicht der Platz vorhanden, um die Geschichte des Motivs nachzuzeichnen; siehe zu verschiedenen Aspekten Hinterberger, *Envy and Nemesis*, cit.

⁶⁴ Siehe dazu Reinsch, *Palamedes-Episode*, cit., S. 267-268.

Manasses zu identifizieren und anhand dessen die *Synopsis* zu datieren.⁶⁵ Hierbei wurde vielleicht zu wenig bedacht, daß die Erzählerstimme nicht unbedingt mit dem Autor identisch sein muß, sondern daß es sich hierbei durchaus um die/eine literarische Persona des Autors handeln kann, die ihm im konkreten Fall erlaubt, Nachdruck auf das Phthonos-Motiv zu legen.⁶⁶

Nikephoros Bryennios

Als dritten Autor, der ungefähr demselben Zeitraum angehört, in einem ähnlichen Milieu schreibt und bei dem das Motiv Phthonos eine bemerkenswerte Rolle spielt, wollen wir Nikephoros Bryennios († 1138) betrachten, dem Theodoros Prodromos seinen Roman widmete. In Bryennios' unvollendetem, unter dem Titel *Materialien für eine Geschichte* (*Hyle historias*) bekanntem Werk, in dem die Vorgeschichte zum Aufstieg des Alexios Komnenos geschildert wird,⁶⁷ tritt der metaphysische Phthonos an verschiedenen Stellen in markanter Weise auf.

Wie bei Manasses wird das Schicksal des Romanos Diogenes mit dem Phthonos in Verbindung gebracht, wenn Bryennios mit der Bemerkung, daß der unglückliche Kaiser den Geschossen des Phthonos nicht entgehen konnte (I 25),⁶⁸ zu dessen tragischem Ende überleitet.

In Kapitel III 3 werden die Erfolge des Nikephoros Bryennios, der Hauptgestalt des ersten Teiles des Werkes, als Dux von Bulgaria und Dyrrachion geschildert. Das anschließende Kapitel beginnt folgendermaßen: «Dies wurde also in einer Art vollbracht, die der Ehrungen würdig war, aber der Phthonos ertrug derartige Werke eines hervorragenden Mannes nicht, sondern er reizte die Zungen der Verleumder».⁶⁹ Unter Ausnutzung der Unbedachtheit des Kaisers klagten diese Bryennios heimlich an, daß er plane, sich gegen den Kaiser zu erheben. Dieser ließ daraufhin Nachforschungen über ihn anstellen. In der Folge sah sich der ungerechtfertigterweise ver-

⁶⁵ Reinsch, *ibid.*, S. 269 Anm. 11, wendet sich gegen den Versuch, die Erwähnung des Neides mit der Biographie des Manasses in Zusammenhang zu bringen und das Werk auf dieser Grundlage zu datieren. Zum Neid im Leben des Manasses siehe auch Magdalino, *Byzantine Courtier*, cit., S. 163.

⁶⁶ So wie Theodoros Prodromos sich in den bekannten volkssprachlichen Gedichten die Persona des bemitleidenswerten Ehemanns und Familienvaters, aber auch diejenige des armseligen Mönchleins anlegt, könnte es sich auch hier um einen fiktiven Erzähler handeln. Auf die Fähigkeit der komnenenzeitlichen Autoren zur Konstruktion einer literarischen Persona wiesen Nilsson, Nyström, *To compose*, cit., S. 45 Anm. 15 hin.

⁶⁷ P. Gautier, *Nicéphore Bryennios. Histoire*, Brüssel 1975 (= *Hyle*).

⁶⁸ *Hyle* I 25 (139, 8): οὐκ ἦν αὐτῷ διαδρᾶναι τοῦ φθόνου τὰ βέλεμνα.

⁶⁹ *Hyle* III 4 (215, 20-22): ταῦτα μὲν οὕτως πέπρακτο ἄξια ὄντα τιμῆς καὶ γερωῶν, ἀλλὰ ὁ φθόνος οὐκ ἠνεγκεν ἔργα τοιαῦτα ἀνδρὸς ἀρίστου, ἀλλὰ τὰς συκοφαντῶν ἠρέθισε γλώσσας.

dächtigte Bryennios geradezu zur Rebellion gezwungen. Hier klingt mit der Ereignisfolge bestehend aus militärischen Erfolgen, Verleumdung, Verdächtigung und Verfolgung durch den Kaiser das Motiv „Fall des erfolgreichen Generals“, wie wir es weiter oben bei Belisarios und Philippikos gesehen haben, deutlich an. Weiters weist der Abschnitt Parallelen zur Palamedes-Geschichte in der *Synopsis Chronike* auf, wie die auf eine gewisse Art exkulpierende Unbedachtheit des Kaisers (dort des Heerführers Agamemnon).⁷⁰

Der Heirat zwischen Alexios Komnenos und Eirene Dukaina, der Auftraggeberin des Werkes (und Adressatin von Prodnomos' *Gedicht* II), standen verschiedene Hindernisse im Weg (wie der Kaiser, aber auch Alexios' Mutter). Der diesem Thema gewidmete Abschnitt (III 6) endet mit folgender Erklärung: «Aber wiederum siegte die Vorsehung, und Phthonos wich wie ein Schwarm (Bienen) vor dem Rauch zurück und löste sich auf, und die Wohlverlobten erwiesen sich bald als bestens Vermählte».⁷¹

In Kapitel III 17 wird erzählt, wie es Nikephoros Botaneiates wider Erwartung gelang, in Nikaia einzumarschieren, obwohl die Zahl derjenigen, die sich seiner Rebellion angeschlossen hatten, 300 nicht überstieg, und wie er mit ihnen während seines Marsches durch Kleinasien zahllose Hinterhalte der Feinde passierte, ohne Schaden zu nehmen, «wobei Gott auch hier zeigte, daß, wenn er es zuläßt, sich der Phthonos nicht durchsetzt, wenn er es aber nicht zuläßt, dieser (vielleicht besser: die Mühe) vergeblich ist,⁷² vergeblich aber auch Heerscharen und Schlachtreihen in bester Ordnung ebenso wie brillante Strategien und Pläne und unmöglich zu verwirklichen».⁷³

In deutlicher Anlehnung an ein beliebtes iambisches Distichon des Gregorios von Nazianz⁷⁴ bringt Bryennios hier zum Ausdruck, daß Phthonos mit

⁷⁰ Vgl. dazu auch die Schilderung der Verschwörung gegen Romanos Diogenes bei Zonaras, *Epitome* XVIII 15 (707, 1-7 ed. Büttner-Wobst).

⁷¹ *Hyle* III 6 (223, 10-13): ἀλλὰ ὑπερένικα πάλιν τὰ τῆς προνοίας καὶ τὰ τοῦ φθόνου ὡς σμῆνος ἐκ καπνοῦ ὑπεχώρει καὶ διελύετο καὶ οἱ καλῶς μνηστευθέντες μετ' οὐ πολὺ καὶ ὡς νύμφιοι ἀπεδείχθησαν κάλλιστοι.

⁷² Gautier korrigierte hier den kaum verständlichen Plural μάταιοι οὗτοι in μάταιος οὗτος. Vielleicht sollte man angesichts der hier vorliegenden Anlehnung (siehe die beiden folgenden Anmerkungen) κόποι für οὗτοι konizieren.

⁷³ *Hyle* III 17, bes. 243, 12-15: ὑπὸ τῆς θείας προνοίας ἀσινεῖς διεσώθησαν, δεικνύντος τοῦ θεοῦ κἀνταῦθα ὡς ἐκείνου διδόντος φθόνος οὐ κατῆχεται καὶ μὴ διδόντος μάταιος μὲν οὗτος [besser μάταιοι οἱ κόποι], μάταια δὲ τῶν στρατευμάτων πλήθη καὶ λόχοι καὶ φάλαγγες ...

⁷⁴ Es handelt sich um ein fast wortwörtliches Zitat aus Gregorios von Nazianz, *Carm.* I 2, 32 (*Gnomika disticha*), 127-128 (PG XXXVII, Sp. 926): θεοῦ διδόντος οὐδὲν ἰσχύει φθόνος / καὶ μὴ διδόντος οὐδὲν ἰσχύει κόπος. Dieses Distichon wurde auch als Schreibervers verwendet; siehe E. Gamillscheg, *Bemerkungen zu Handschriftensubskriptionen*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 33, 1983, S. 255-265: 256-257 (ich danke

der Hilfe Gottes überwunden werden kann und andererseits menschliche Bemühungen ohne die Hilfe Gottes erfolglos sind. Wie bei Manasses ist das Wirken des Phthonos (wie es in III 6 und 17 dargestellt wird) in eine in sich geschlossene Vorstellung des Weltgeschehens eingebettet, gemäß derer die Widrigkeiten des Schicksals den Menschen zwar ständig bedrohen, der göttlichen Vorsehung aber deutlich untergeordnet sind.⁷⁵

Wie aus den angeführten Passagen hervorgeht, ist ein wiederkehrendes Motiv bei Bryennios, daß Gott oder die göttliche Vorsehung (πρόνοια) sich in einem ewigen Widerstreit mit Phthonos befinden und sich diese positiven Kräfte am Ende jedoch stets durchsetzen. Ein ganz ähnlicher Kontext liegt in Kapitel I 22 vor, auch wenn hier nicht vom Phthonos, sondern vom ewigen „Neider“ als Verursacher des Bösen die Rede ist: Während die Verhandlungen zwischen Kaiser Michael Dukas (bzw. Kaisar Ioannes) und Diogenes Romanos (etwa im Winter 1071-1072) noch liefen, wurde Anna Dalassene der Kollaboration mit Diogenes beschuldigt: «Aber der, der die Guten immer „beneidet“, erregte die Verfolgung der Komnenen und zwar folgendermaßen: Er (dieser „Neider“) fand einen frechen Mann und spitzte dessen Zunge wie die einer Schlange und rüstete ihn gegen deren tapfere Mutter; er schmiedete eine Verleumdung ...».⁷⁶ Nach Bryennios' Darstellung wurden dem Kaiser gefälschte Briefe zugespielt, die Anna Dalassene belasteten. Wie der Phthonos weiter oben bei Eudokia, Romanos und in *Aristandros und Kallithea* wendet sich hier der „Neider“ gegen die Guten und Helden der Geschichte. Auf die Beziehung zwischen diesem „Neider“ und dem Phthonos kommen wir weiter unten noch zu sprechen.

Auch Bryennios versteht unter Phthonos Hindernisse, die sich den Guten, den Helden seiner Geschichte entgegenstellen, aber auch eine mißgünstige Macht, die den Tod herbeiführt. Entsprechend dem Inhalt der *Matieralien* treten die Hindernisse in Form von politischen und militärischen Schwierigkeiten auf. Wie bei Manasses ist auch bei Bryennios für das Wirken des Phthonos bezeichnend, daß die Umsetzung des negativen Wirkens gegen die Guten und Helden über böse Menschen erfolgt, Neider und Verleumder.

Obwohl Bryennios, wie er selbst erklärt, lediglich beabsichtigte, das Material für eine in der Folge zu verfassende Geschichte mit literarischem Anspruch bereitzustellen⁷⁷, gab er diesem Material bereits eine klare Struktur

Ernst Gamillscheg für diesen Hinweis). In Unkenntnis dieser wörtlichen Anlehnung griff Gautier meines Erachtens daher unangebracht in den Text (III 17, 243, 13) ein und strich die Negation οὐ.

⁷⁵ Trotz des Rückgriffs auf antike Ausdrucksweise stellt sich bei Bryennios nicht die Frage nach dessen Rechtgläubigkeit; vgl. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*, cit., I, S. 400.

⁷⁶ I 22, S. 129, 21, bes. 129, 21: ὁ δὲ τοῖς καλοῖς βασκαίνων ἀεί.

⁷⁷ Siehe dazu D. R. Reinsch, *Zur literarischen Leistung der Anna Komnene*, in J. O. Ro-

und verwendete dazu auch das durchaus literarische Phthonos-Motiv. Das Phthonos-Motiv leitet bei Bryennios Episoden ein, führt Umschwünge herbei und ordnet Ereignisse in ein Interpretationsschema ein. Während in den drei Abschnitten (I 22; I 25; III 4) mit dem Phthonos-Motiv Episoden eingeleitet werden, die ein schlechtes Ende nehmen, erscheint Phthonos in den beiden übrigen Passagen (III 6 und 17) am Schluß einer Episode mit positivem Ausgang.

Die Funktion des Phthonos bei Bryennios weist verschiedene Gemeinsamkeiten mit Manasses auf, aber auch mit Prodromos' Roman. Man hat von der *Hyle historias* auch als einem Vorläufer des Romans gesprochen.⁷⁸ Die Strukturierung der Erzählung mithilfe des Phthonos-Motivs stellt eine Parallele zu fiktionalen Texten dar. Bemerkenswert ist, daß Anna Komnene, die das Geschichtswerk ihres Gatten fortsetzte und teilweise verwendete, dieses Gestaltungsprinzip nicht übernahm, sondern das Wirken des Phthonos auf die rein zwischenmenschliche Ebene beschränkte.⁷⁹ Vielleicht war ein Grund dafür, daß sie sich bewußt stärker an die antike Historiographie angeschlossen oder auch in dieser Hinsicht Michael Psellos folgte.

Insgesamt erweist sich das Bild des metaphysischen Phthonos bei allen besprochenen Autoren als relativ homogen. Es handelt sich bei ihm um eine böse Macht, die das Gute, den Erfolg und das Glück nicht erträgt und denjenigen, dem dies zuteil wird, auf verschiedenste Weise verfolgt und versucht, ihm das Gewonnene und darüber hinaus das Leben zu rauben. Ziel des Phthonos ist die Zerstörung des durch seine Tugend, sein Glück und seine Erfolge herausragenden Menschen. Obwohl Phthonos von ähnlichen Auslösern wie der Neid motiviert ist, greift die Wiedergabe mit dem deutschen Wort „Neid“ (aber auch mit allen Entsprechungen in anderen modernen Sprachen wie *envy*, *jealousy* etc.) daher trotzdem zu kurz, da sich Neid in der Regel auf die Erlangung des geneideten Objektes konzentriert und nicht wie der Phthonos nach der Vernichtung der beneideten Person strebt. Auch das Wort „Mißgunst“ scheint mir die mit dem Phthonos einhergehende aktive Zerstörung nicht auszudrücken. Phthonos enthält Neid und Mißgunst, aber auch Feindseligkeit, Haß und vor allem den Wunsch nach Destruktion.

Dieses Verhalten des Phthonos, wie es in Prodromos' Roman und den

senqvist (Hrsg.), *ΑΕΙΜΩΝ. Studies presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Uppsala 1996, S. 113-125: 114.

⁷⁸ A. Kazhdan, in *ODB*, s.v. *Bryennios, Nikephoros the younger*.

⁷⁹ Die hier diskutierten Passagen der *Hyle historias* gehören nicht zu den Abschnitten, die Anna in ihrem Werk verwendete, sodaß ein direkter Vergleich mit dem, was Anna daraus gemacht hätte, nicht möglich ist. Siehe zu den inhaltlichen Entsprechungen zwischen den beiden Werken Reinsch, *Zur literarischen Leistung*, cit., S. 115.

übrigen Texten dargestellt wird, das beharrliche Nach-dem-Leben-Trachten und Auferlegen von Mühsal, entspricht weitgehend dem Verhalten, das die Byzantiner Satan zuschrieben. Dessen stehender Beiname ist der „Mißgünstige“ (*baskanos*) oder „derjenige, der den Guten/Menschen stets Phthonos entgegen bringt“. In der oben genannten Passage aus Bryennios (*Hyle* I 22) war diese Annäherung des Phthonos an den ewigen „Neider“, den Teufel, deutlich zu beobachten.⁸⁰ Der Teufel wurde seit frühchristlicher Zeit mit dem Phthonos assoziiert, weil dieser seine Haupteigenschaft darstellt, die eng mit seiner Biographie und seinem Wirken verbunden ist. Daher wird er auch einfach nur als der Phthonos bezeichnet.⁸¹ Daß in diese Identifikation bereits der heidnische Glaube an das neidische Schicksal und an den Phthonos eingeflossen sind, scheint offensichtlich; jedoch muß die Bedeutungsentwicklung des Wortes *φθόνος* in dieser Hinsicht noch genauer untersucht werden. Jedenfalls erscheint das Motiv des todbringenden Phthonos schon bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts in christlichem Gewande, und zwar sowohl als todbringende als auch als die Geschichte bewegende Macht. Ging schon die Vorstellung des neidischen Satan/Phthonos auf die Verschmelzung von christlichen und heidnischen Anschauungen zurück, kam es auch in der Folge durch die ständige Auseinandersetzung mit der antiken und spätantiken heidnischen Literatur und dem darin auftretenden Phthonos immer wieder zu begrifflichen Interferenzen mit Satan. Einerseits wurde der heidnische Phthonos als Teufel rezipiert und andererseits gleichzeitig der Teufel dadurch „hellenisiert“, wie sich besonders deutlich in der Verwendung des Wortes *Telchin*, aber eben auch des Phthonos zeigt.

Daß sich das Konzept Phthonos demjenigen des Teufel annähert, mit diesem teilweise auch überlappt, soll nicht heißen, daß in den obengenannten Texten von Prodomos, Manasses und Bryennios Phthonos schlicht Teufel bedeutet. Verschiedene Traditionen fließen zusammen, wie der Roman, die spätantike Historiographie oder die Hagiographie, in der seit Alters her das Eingreifen des „Neiders“ negative Wendungen in der Handlung kennzeichnete. Einerseits wird hier ein antikes Motiv auf byzantinisch-christliche Art und Weise rezipiert und als etwas interpretiert, das dem Teufel nahekommt, und andererseits wird dieses Motiv in den byzantinischen Texten auf diese byzantinische Art verwendet. Herbert Hunger hat für diese gegenseitige Durchdringung antiker und byzantinischer Vorstellungen treffend den Begriff *Osmose* verwendet.⁸²

⁸⁰ Ebenso wie etwa in Attaleiates' *Geschichte* (ed. Pérez-Martín) 17, 8-18, 2 und 210, 23-211, 2; siehe dazu auch Hinterberger, *Envy and Nemesis*, cit., S. 199.

⁸¹ G. Bartelink, *Βάσκανος, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens*, «*Orientalia Christiana Periodica*» 49, 1983, S. 390-406.

⁸² Hunger, *Antiker und byzantinischer Roman*, cit., S. 30: «Merkwürdig berührt uns die

Der vergleichende Blick auf drei zeitgenössische Literaten der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zeigt, daß das Phthonos-Motiv weder auf einen Autor noch auf ein Genre beschränkt ist. Es begegnet nicht nur im Roman, sondern auch in der Historiographie, aber auch in Monodie, Enkomion und Gedicht. Daß das Phthonos-Motiv auch in Manasses' *Synopsis* und Bryennios' Geschichte so stark im Vordergrund steht, mag mit dem Einfluß des Romans auf diese beiden Geschichtswerke zu tun haben. Jedenfalls markiert das Phthonos-Motiv sowohl in Prodromos' Roman als auch in den Geschichtswerken des Manasses und des Bryennios Umschwünge in der Handlung und erfüllt so eine narratologische Funktion. Interessant ist, daß also das Motiv zur Strukturierung sowohl fiktionaler als auch nicht fiktionaler Texte geeignet ist. Es kann sowohl zu neuen Abenteuern einer Romanfigur überleiten als auch den Tod einer realen zeitgenössischen Persönlichkeit herbeiführen.

Seine Attraktivität bezieht das Motiv dadurch, daß Phthonos als Anspielung auf die antike Literatur verstanden, aber auch mit dem Wirken des Teufels identifiziert werden konnte. Daß sich das (ursprünglich aus der antiken Literatur stammende) Phthonos-Motiv als für die Strukturierung von Texten so fruchtbar erwies, hat mit der engen Assoziation mit dem Teufel und dem Glauben an seine Macht zu tun. Dies ist die Voraussetzung. Warum tritt es aber gerade in den untersuchten Texten so markant in Erscheinung? Die starke Präsenz in den Werken aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts mag auf ein besonderes Interesse der Auftraggeber oder ihrer literarischen Salons zurückgehen, wie Elisabeth Jeffreys vermutete.⁸³ Für dieses Interesse mag wiederum die Konkurrenz unter den Höflingen bzw. den von ihnen abhängigen Literaten eine gewichtige Rolle gespielt haben, eine Situation, die für die Entstehung von Phthonos und Neid fruchtbar war.⁸⁴ Wie wir gesehen haben, wurde auch der menschliche Phthonos als Emanation des metaphysischen interpretiert, und der neidische Mensch als Werkzeug des „ewigen Neiders“ betrachtet. Vielleicht schlugen sich in den Texten auch konkrete persönliche Erfahrungen der Autoren (aber auch des Publikums) in der Phthonos-getränkten Atmosphäre des Hofes nieder. Soweit man aus den Texten auf die historische Wirklichkeit schließen kann,

gelegentliche Osmose heidnischer und christlicher Vorstellungen, die byzantinischer Mentalität keineswegs fremd ist». Auch Tyche geht in das Konzept des Hades über, der wiederum mit dem Tod identifiziert wird; vgl. Plepelits, *Rodanthe*, cit., S. 167 Anm. 80 (zur bitteren Tyche).

⁸³ Jeffreys, *The novels*, cit., S. 194.

⁸⁴ Magdalino, *Byzantine Courtier*, cit., S. 163. M. Hinterberger, *Ο φθόνος, ανθρώπινη αδυναμία και κινητήρια δύναμη*, in C. G. Angelidi (Hrsg.), *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές. Επιλογές, ευαισθησίες και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στον δέκατο πέμπτο αιώνα*, Athen 2004, S. 299-312: 300-303 und 310-312.

ging vom Phthonos jedenfalls eine sehr reale Bedrohung aus, sowohl von seiner menschlichen als auch seiner metaphysischen Erscheinungsform. Dieser Umstand machte die Texte für das Publikum zu einer umso mitreißenderen und prickelnderen Hör- und Leseerfahrung.

Martin Hinterberger

Zu Ps.-Psellos, *Gedichte 67 (Ad monachum superbum)* und 68 (*Ad eundem*)

Allgemeine Bemerkungen, Autorfrage

Die beiden Schmähedichte, die hier einer näheren Betrachtung unterzogen werden sollen, wurden erstmals von L. G. Westerink unter den *Spuria* des Michael Psellos ediert.¹ Der Inhalt war aber seit langem bekannt, da Krumbacher beiden Gedichten einen längeren Abschnitt gewidmet hatte.²

Der Anlass geht klar aus den Gedichten hervor: In Gedicht 67 antwortet der Autor auf einen Brief des Adressaten, in dem dieser ihm einen Mangel an literarischer Bildung vorgehalten hatte. Ein erneuter Brief findet seine Antwort in Gedicht 68, das – mehr noch als Gedicht 67 – voll ist von Spott, von sprachlich-literarischer Kritik und von Anspielungen auf antike und byzantinische Autoren, ein Umstand, der es lohnt, sich etwas näher mit den beiden Texten auseinanderzusetzen.

Im Folgenden sollen einige Beobachtungen zu Metrik, Inhalt, Sprache, Textkritik und Quellen mitgeteilt werden. Von einer Wiedergabe des kompletten Textes wurde aus Platzgründen abgesehen, umso mehr als eine Nachkollation kaum nennenswerte Änderungen gegenüber der bei Westerink (im Folgenden stets W.) gebotenen Textform ergab. Auch ein Hinweis auf die meist vorzüglichen Korrekturen und Ergänzungen von W. konnte in der Regel unterbleiben. Hingegen wird am Ende des Beitrages eine vollständige deutsche Übersetzung beider Gedichte geboten.

Beide Gedichte sind, soweit bekannt, in einer einzigen, jungen Handschrift (Cod. Vind. theol. gr. 242 s. XVI, foll. 42^r-55^v; 55^v-59^r)³ überliefert. Zahlreiche Missverständnisse und orthographische Fehler weisen sie als einen wenig verlässlichen Textzeugen aus.⁴ Mit Recht hat W. daher die sehr

¹ Michaelis Pselli *Poemata*, ed. L. G. Westerink, Stuttgart-Leipzig 1992, S. 437-455. Vgl. die Rezensionen von I. Vassis, «Hellenika» 44, 1994, S. 191-196, und W. Hörandner, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 45, 1995, S. 352-361. Die Rezension von C. Bevegni, «Byzantinische Zeitschrift» 86-87, 1993-1994, S. 481-485, ist für die hier behandelten Fragen unergiebig.

² K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897², S. 440-441.

³ H. Hunger, W. Lackner, Ch. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, III 3, *Codices theologici 201-337*, Wien 1992, S. 138-141.

⁴ Vgl. die Charakterisierung bei Westerink, Pselli *Poemata*, cit., S. XXX.

willkürlich gesetzten Rubra und auch die Interpunktion der Handschrift nicht dokumentiert.

Die Handschrift enthält keine sicher echten Werke des Psellos (auch die beiden weiteren dort Psellos zugeschriebenen Gedichte sind unecht, eines davon ist identisch mit Gedicht 87 des Christophoros Mitylenaios). Das sieht schon etwas verdächtig aus, und doch wäre dies allein noch kein hinreichender Grund, um den Gedichten die Autorschaft des Psellos abzusprechen. Entscheidend ist vielmehr, wie schon Krumbacher erkannte, die Tatsache, dass in einer Passage von Gedicht 68 (V. 81-85, ausführlicher dazu weiter unten) Psellos gemeinsam mit einigen anderen Autoren (darunter Theophylaktos von Ohrid) als bereits verstorben genannt wird, womit sich als *terminus ante quem non* das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts ergibt.

An sich würde die Zuschreibung an Psellos durch einen späteren Leser – und davon müssen wir ausgehen – nicht unplausibel klingen, bedenkt man dessen Neigung zu Spott und Ironie,⁵ seine reiche Kenntnis auch weniger bekannter Autoren und allgemein seine in den Lehrgedichten demonstrierte Kompetenz in Fragen von Grammatik und Rhetorik.⁶ Im Charakter ist Gedicht 21 *In Sabaitam* des Psellos ähnlich,⁷ und auch einige Motive unserer beiden Schmähdgedichte finden dort eine Entsprechung. Einige Verse aus Gedicht 6 *Grammatica* des Psellos kehren in Gedicht 68 fast unverändert wieder (von W. ausgewiesen). Ähnliche Übernahmen aus Gedicht 1 *Inscriptiones Psalmorum* in dem unechten Gedicht 54 *Commentarius in Psalmos* hat W. festgestellt. Um Zufall kann es sich dabei kaum handeln. Für die Autorfrage sind derartige Übereinstimmungen aber nicht besonders aussagekräftig. Sie beweisen nicht viel mehr, als dass dem unbekanntem Autor die betreffenden Gedichte des Psellos bekannt waren.

Wenn nun aber Psellos ausscheidet, wer kommt dann als Autor in Frage? Es muss jedenfalls ein hochgebildeter Mann sein, der neben der lehrerhaften Attitüde auch einen gewissen Hang zu Spott, Ironie und Streit aufweist. Auf

⁵ J. Ljubarskij, *The Byzantine Irony; the Case of Michael Psellos*, in A. Avramea et al. (Hrsg.), *Βυζάντιο. Κράτος και κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη*, Athen 2003, S. 349-360. Zu Elementen von Ironie bei Psellos siehe auch E. N. Papaioannou, *Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition. Mit einem Anhang: Edition eines unbekanntem Briefes*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 48, 1998, S. 67-117.

⁶ Vgl. W. Hörandner, *The Byzantine didactic poem – a neglected literary genre? A survey with special reference to the eleventh century* (im Druck).

⁷ E. V. Maltese, *Osservazioni sul carme «Contro il Sabbaita» di Michele Psello*, in *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi, Perugia, 15-16 novembre 2001*, a cura di A. M. Taragna, Alessandria 2004, S. 207-214. Vgl. auch F. Bernard, *The beats of the pen. Social Contexts of Reading and Writing Poetry in Eleventh-Century Constantinople*, Diss. (ungedr.), Gent 2010, S. 225-233.

Johannes Tzetzes⁸ oder Theodoros Prodromos⁹ würde beides zutreffen, doch scheiden sie aus, da aus den Anfangsversen von Gedicht 67 hervorgeht, dass nicht nur der Adressat, sondern auch der Autor dem Mönchsstand angehört. Außerdem wäre ihre Autorschaft aus metrischen Gründen sehr unwahrscheinlich, da beide die Betonung der dritten und elften Silbe konsequent meiden. Michael Grammatikos, der sich in einem Gedicht über die Aussprache der Ungebildeten mokiert, dürfte nach den Erkenntnissen Lauxtermanns¹⁰ zeitlich kaum in Frage kommen.¹¹ Niketas von Herakleia oder Gregorios Korinthios wären denkbare Kandidaten oder auch jener Mönch Ioannikios, Lehrer und Verfasser von *σχέδη* sus dem Umkreis des Theodoros Prodromos,¹² dem Gallavotti mit guten Gründen Psellos, Gedicht 14 *De metro iambico* zuschreibt.¹³ Erwähnt seien noch einige Gedichte des Theodoros Balsamon, in denen sich dieser über einen jungen Eunuchen lustig macht, der – offenbar mit geringem Erfolg – die Tücken der Schedographie zu bewältigen versuchte.¹⁴

⁸ Das Schmähdgedicht, ed. S. Pétridès, *Vers inédits de Jean Tzetzes*, «Byzantinische Zeitschrift» 12, 1903, S. 568-570, hat allerdings abgesehen von dem im Titel genannten Anlass (Verteidigung gegen den Vorwurf mangelhafter Verskunst) kaum etwas mit unseren beiden Gedichten gemein (vgl. dazu A. Rhoby, *Zur Identifizierung bekannter Autoren im Codex Marcianus graecus 524*, «Medioevo Greco» 10, 2010, S. 113-150: 149), ebenso wie die Verse gegen eine Schedographin, ed. S. G. Mercati, *Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa* [1951], in *Collectanea Byzantina*, I, Bari 1970, S. 553-556), wo der Adressatin empfohlen wird, bei Spinnrocken und Webstuhl zu bleiben, *λόγοι δὲ καὶ μάθησις ἀνδράσι πρέπει*.

⁹ Das Gedicht des Prodromos gegen einen alten Langbart (ed. J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, IV, Paris 1832, S. 430-435; Neuedition von T. Migliorini in Vorbereitung) weist gewisse Ähnlichkeiten mit unseren beiden Gedichten auf: Vergleich mit dem Ziegenbock (70-75), Verweis auf antike Philosophen. Die Überschrift (*Κατὰ μακρογευεῖου γέροντος δοκοῦντος εἶναι διὰ τοῦτο σοφοῦ*) erinnert an jene von *Ged.* 67.

¹⁰ M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Wien 2003, S. 318f.: Zeitgenosse von Psellos, Mauropus und Christophoros Mitylenaios.

¹¹ Vgl. zuletzt F. Lauritzen, *Michael the Grammarian's irony about hypsilon. A step towards reconstructing Byzantine pronunciation*, «Byzantinoslavica» 67, 2009, S. 161-168. Für den Text ist nach wie vor heranzuziehen S. G. Mercati, *Ancora intorno a Μιχαήλ γραμματικὸς ὁ ἰερομόναχος* [1917], in *Collectanea Byzantina*, cit., I, S. 121-135.

¹² W. Hörandner, *Theodoros Prodromos, Historische Gedichte*, Wien 1974, S. 492-494 (*Ged.* 61 und 62); I. Vassis, *Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos*, «Byzantinische Zeitschrift» 86/87, 1993/1994, S. 1-19: 7.

¹³ C. Gallavotti, *Nota sulla schedografia di Moscopulo e suoi precedenti fino a Teodoro Prodromo*, «Bollettino dei Classici» s. III, 4, 1983, S. 3-35: 22.

¹⁴ K. Horna, *Die Epigramme des Theodoros Balsamon*, «Wiener Studien» 25, 1903, S. 164-217, dort 187-188 (Nr. XXI-XXIII) und 200 (Nr. XLI).

Die Person des Adressaten ist wohl noch weniger fassbar. Lediglich sein Vorname Johannes ist aus einer Stelle (68, 76) zu erschließen; diesen werden wir daher im Folgenden durchwegs verwenden.

Metrik

Die Schreiben des Johannes waren offenbar in Iamben verfasst (68, 17, Näheres weiter unten). Der Autor bedient sich dagegen in seinen Antworten des politischen Verses. Warum er diese Wahl getroffen hat, ist unklar; es mag mit dem lehrhaften Charakter des Textes zusammenhängen.

Die metrische Analyse ergibt keine großen Überraschungen. Der Anteil der Verse mit betonter dritter oder elfter Silbe ist in beiden Gedichten ziemlich hoch:

67: 3. Silbe 38 (= 8,15 %), 11. Silbe 57 (= 12,23 %)

68: 3. Silbe 8 (= 7,08 %), 11. Silbe 16 (= 14,16 %)

Einige Beispiele:

67, 4 θρηνεῖν καὶ κόπτεσθαι πικρῶς καὶ σφοδρῶς ὀλολύζειν

12 πρὶν ἢ ραγήναι τῆς ἡμῶν ὑλικῆς συζυγίας

87 εἰ δὲ Παῦλος μαρτύρεται ταῦτ' οὕτως ὄντως ἔχειν

90 ὅταν δ' ἔλθῃ τὸ τέλειον, οἰχήσεται τὸ μέρος

Ähnlich hoch (jedenfalls für die elfte Silbe) ist der Anteil auch in Gedichten des Psellos (zum Vergleich herangezogen wurden I 1-100, III 1-99, VII 1-100):

3. Silbe 0 / 2,02 / 2 %; 11. Silbe 19 / 29,29 / 10 %.

Solche Werte sind aber im 11. Jahrhundert generell nicht selten, sie sprechen also für eine Entstehungszeit in diesem Jahrhundert oder kurz danach, ein Argument für die Autorschaft des Psellos lässt sich aber daraus nicht ableiten.

Gelegentlich kommt auch akzentuierte fünfte Silbe vor:

67, 1 Ἔδει μὲν ἡμᾶς, ἀδελφέ ...

305 ἔτι τελῶν, ἔτι συνῶν ...¹⁵

317 τοῦτου χάριν πᾶσαν ἡμῖν ...

68, 77 βροντῆς υἱοὺς λέγει μοι τίς ...

¹⁵ Zum möglicherweise bewussten Einsatz von Versen dieses Typs vgl. Hörandner, *Theodoros Prodromos* (wie oben, Anm. 12), S. 132. Ausführlicher, vor allem auf die Nähe dieses Phänomens zum sogenannten νόμος τῶν τριῶν der Volkspoesie Bezug nehmend, M. J. Jeffreys, *Byzantine Metrics: Non-Literary Strata*, «Jahrbuch der Österreichi-

Eher verdächtig wirken die beiden Beispiele mit akzentuierter siebter Silbe:

67, 294 τὸ δ' ἐπιτήδευμα οἶον ...
431 Ἄλλὰ καὶ τοῦτ' ἄν ἡδέως ...

Gedicht 67

Inhalt:

Die Verse 1-31 haben paränetischen Charakter. Der Autor spricht von der Verpflichtung der Mönche, angesichts des kommenden Gerichts Buße zu tun und in Demut, ohne Ehrgeiz und Anmaßung zu leben. 32-42: Demut ist notwendig, um das Gute wenn auch unvollkommen und, wie Paulus sagt, wie in einem Spiegel zu erkennen. 43-94: Niemand hat jemals eine vollkommene Erkenntnis erlangt, weder Moses und die Propheten des Alten Testaments noch Johannes der Täufer, der Mittler zwischen Altem und Neuem Testament, noch Petrus; ja Paulus, der in den dritten Himmel entrückt wurde, sagt, das Gesetz sei ein Schatten der Gnade und die Gnade ein Bild der zukünftigen Welt. 95-121: Volle Erkenntnis wird erst möglich sein, wenn Christus mit den Engeln wiederkommt. 122-133: All dies haben wir zu bedenken, und doch verspottest du uns. Daher antworten wir ebenfalls mit Spott, vertrauend auf den ewigen Logos, der uns das Wort gegeben und uns versprochen hat, uns Hilfe zu senden. 134-182: Erfahre nun, was ich schreibe, und halt ein, Reden zu schreiben wie ein Chronist und Ruhm zu suchen wie ein Redner. Du sandtest mir einen Brief voll Prahlerei, worin du dich selbst als weisen Mann und ausgezeichneten Verseschmied darstelltest, mir aber Ungeschicklichkeit unterstelltest. Ich antwortete mit einigen Versen, versuchend, dich zu Demut und Liebe zur Erkenntnis zu geleiten. Du ertrugst keine Kritik, im Gegenteil: Auf schamlose Weise machtest du dich über meinen armen Vater und über meine literarische Bildung lustig und erwiesest dich als ein Wolf im Schafspelz. 183-229: Ja, es stimmt, ich machte Fehler so zahlreich wie der Sand am Meer, und doch ertrug ich es nicht, wegen meiner niedrigen Herkunft verspottet zu werden. Daher benütze ich die Kunst der Rhetorik, um mich zu verteidigen. 230-295: Entsprechend den Regeln des Aphthonios für das Enkomion beginne ich mit deiner Herkunft. Deine Vorfahren flohen aus dem Osten vor den Persern, die, zusammen mit

schen Byzantinistik» 31/1, 1981 (= XVI. Int. Byzantinistenkongreß, Akten I/1), S. 313-334; dazu die Diskussion *ibid.* 32/1, 1982 (= Akten II/1), S. 239-240. Allgemein zu volkstümlichen Elementen in der Dichtung des 12. Jahrhunderts (sowohl hoch- als volkssprachlich) M. Kulhánková, *Die byzantinische Betteldichtung. Verbindung des Klassischen mit dem Volkstümlichen*, in A. Rhoby, E. Schiffer (Hrsg.), *Imitatio – aemulatio – variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur*, Wien 2008, Wien 2010, S. 175-180.

anderen Barbaren, mit deiner Großmutter taten, was sie mit weiblichen Kriegsgefangenen zu tun pflegten. Du bist also nicht von nobler Abkunft. Griechische Verse versuchtest du zu lernen, aber vergeblich. 296-433: Von den zwei Künsten nach Plato, der praktischen und der geistigen, erlernst du nur die erstere. Bevor du Mönch wurdest, übtest du niedrige Tätigkeiten aus, und das schlecht. Du bist von niedriger Abkunft wie auch ich; aber bedenke, dass Jesus seine Apostel unter einfachen Handwerkern auswählte. 434-466: Was ist deine Meinung über Christus, wessen Sohn ist er? Siehst du ihn nur als Sohn des Zimmermanns an und vertrittst du Beschneidung und Sabbat? Bedenke, dass jede Tugend, ausgeübt mit Stolz und Anmaßung, nicht als Tugend gilt.

Bemerkungen zum Inhalt

140: Zur Legitimation seiner Argumente verweist der Autor mit τῶν τεχνογράφων auf die (antiken) Rhetoriker;¹⁶ ebenso in 174 γραμματικούς καὶ [...] τεχνογράφους.

165: ὡς ἐκ τοῦ σκώπτειν καὶ μικρὸν τὴν τέχνην ὑπανοίγων. Das ist gewissermaßen das Programm des ganzen Gedichts: aus dem Spott heraus auch die rhetorische Methode zu erschließen.

181: προβάτου μὲν δέρμα φορεῖν, λύκου δὲ γνώμην ἔχειν. Das bekannte biblische Bild vom Wolf im Schafspelz (Mt. 7,15).

188: Kombination einer biblischen (καὶ τοῖς ἐγγύς καὶ τοῖς μακράν) mit einer homerischen Formel (κατὰ μέσον Ἄργους, bei Homer stets μέσον Ἄργος), Belege bei W. Die Zusammenschreibung καταμέσον der Handschrift sollte byzantinischer Gepflogenheit gemäß beibehalten werden, obwohl die Lexika einschließlich TLG dafür keine Belege haben. Für καταμέσοθεν weist der TLG (zum Teil auch Lampe) einige Stellen auf; dass sie durchwegs aus Kosmas Indikopleustes stammen, muss keineswegs bedeuten, dass es sich dabei um eine Eigenheit dieses Autors handelt.

203: Um die Armut des Autors zu unterstreichen, unterstellt ihm der Gegner niedrige Tätigkeiten: Müller, Bote und anderes, ὅσα λέγειν εἰκόασιν κιθαρωδοὶ καὶ μῖμοι. Vgl. dazu Theodoros Balsamon:¹⁷ Σκηνικοὶ καὶ μῖμοί εἰσιν [...] οἱ δούλους καὶ στρατιώτας καὶ γυναικας καὶ ἕτερα πρόσωπα μιμούμενοι.

207: οὐδὲ τὸν Ἐνδυμῖνος μακρὸν ὕπνον καθεύδειν. Endymion ist eine mythologische Figur, für ewigen Schlaf sprichwörtlich.¹⁸ Belege bei Leutsch-Schneidewin (bei W. ausgewiesen). Siehe auch unten unter *Quellen und Parallelen*.

¹⁶ Zum Terminus vgl. die zahlreichen Belege im TLG.

¹⁷ G. Rhalles, M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, III, Athen 1853, S. 415.

¹⁸ T. S[cheer], *Endymion*, in *Der Neue Pauly*, III, Stuttgart-Weimar 1997, S. 1027.

225-227: Die Verse des Adressaten blicken nach Süden, Osten und Norden, nicht aber nach Westen. Was damit gemeint ist, ist unklar. Sollte es etwas damit zu tun haben, dass der unmittelbar darauf erwähnte Stesichoros in Sizilien (also im Westen) lebte?

228: μηδὲ τὰς τρεῖς μαθεῖν τοῦ Στησιχόρου. Die Wendung τὰ τρία Στησιχόρου ist sprichwörtlich (ein Beleg aus Leutsch-Schneidewin bei W.: Diogenian. 7, 14 Οὐδὲ τὰ τρία Στησιχόρου γινώσκεις· ἐπὶ τῶν ἀπαιδευτῶν), basierend auf dem epodischen Aufbau seiner Dichtungen (Strophe – Epistrophe – Epode). So die Erklärung unter anderem¹⁹ in der Suda τ 943 Adler Τρία Στησιχόρου: στροφὴν, ἀντίστροφον, ἐπωδόν· ἐπωδικὴ γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ Στησιχόρου ποιήσις. καὶ τὸν τελέως ἄμουσόν τε καὶ ἀπαιδευτὸν λοιδοροῦντες ἔφασκον ἂν οὐδὲ τρία τὰ Στησιχόρου εἶδέναι.

230-235: Aphthonios wird als Autorität für richtige Gliederung eines Enkomions angerufen. Dazu Aphthonios VIII 3:²⁰ τὸ γένος, ὃ διαιρήσεις εἰς ἔθνος, πατρίδα, προγόνους καὶ πατέρας. Psellos wirft in *Ged.* 21, 168-170 dem Sabbaiten vor, mit Invektive und Gemeinplatz, nicht aber mit den Gesetzen des Enkomions vertraut zu sein: τοὺς δὲ τρόπους ἄτεχνε τῶν ἐγκωμίων. Es ist klar, dass damit die Progymnasmata gemeint sind, auch wenn der Name Aphthonios dort nicht ausdrücklich genannt wird, ebenso wenig wie jener des Hermogenes in den drei vorangehenden Versen (165-167), wo Psellos dem Sabbaiten Kenntnisse von *De stat.* und *De meth.*, nicht aber von *De inv.* und *De id.* zugesteht (τὰς εὐρέσεις ἄτεχνε καὶ τὰς ἰδέας, / τὰς δὲ στάσεις ἔντεχνε τὰς ἀμφιρόπους / καὶ δεινὴ τὴν ἔννοιαν ἢ καὶ τὴν φράσιν).

Unklar ist, wie der Verweis auf Solon in 233 (τὸν Σόλωνος σοφὸν [...] λόγον) zu verstehen ist. Möglicherweise ist sein Dictum μηδὲν ἄγαν gemeint.

239-249: Auf die an Aphthonios gerichtete Aufforderung Ἄλλ' ἴθι δεῦρο πρὸς ἡμᾶς (230) erfolgt nun, eingeleitet durch Τί με καλεῖς, dessen Antwort.

250-266: Der Adressat ist von zweierlei Herkunft (252 ἕτεροφυῆς). Auf der Flucht vor den «Persern» (wohl Türken) und anderen Barbaren als Gefangene missbraucht, gebar seine Großmutter ein Kind. In 258 werden als Barbaren neben Parthern, Hunnen, Agarenern und Kumanen auch Armerier genannt.

267-278: Der Autor nennt seinen Widersacher ein libysches Tier und erklärt diesen sprichwörtlichen, von ihm zutreffend auf Aristoteles zurückgeführten Ausdruck (Belege bei W.) für Geschöpfe aus der Vereinigung von Vertretern unterschiedlicher Völker (bei Aristoteles Tierarten). In 279-281 bringt er dafür noch ein biblisches Beispiel (Beleg ebenso bei W.).

¹⁹ Weitere Belege vorwiegend aus Lexika und Parömiographen im *TLG*.

²⁰ Aphthonii *Progymnasmata*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1926, S. 22, 3; M. Patillon, *Corpus rhetoricum*, Paris 2008, S. 132.

296ff.: Platon nennt zwei τέχναι, πρακτική und λογική.²¹ Der Adressat, auf Kreta aufgewachsen, hat nur die erstere erlernt (und die nicht ordentlich), die aber eigentlich keine τέχνη ist (vgl. Plato, *Gorgias* 465a6 ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα). Ähnlich Psellos, *Ged.* 21,160f. ὁ γνώσεως ἄμοιρε τῆς τῶν κρειττόνων, / μαθημάτων ἄδεκτε τῶν σοφωτέρων.

Die Grundlage für diese merkwürdige Klassifizierung der Kreter ist offenbar ein Aristoteles-Fragment:²² οἱ παῖδες οἱ ἐν Κρήτῃ [...] γράμματα δὲ μόνον παιδεύονται, καὶ ταῦτα μετρίως.²³

305-309: Vor dem Eintritt in den Mönchsstand war Johannes niedriger Arbeiter (πηλοφόρος), wie an seiner Schulter an den Narben von den καρδόπια (ἐκ τῶν καρδοπίων) zu erkennen ist (zum Wort siehe unten unter *Sprachliches*).

310-312: Vergleich mit dem Pelops-Mythos, wo der Frevel ebenfalls an der Schulter erkennbar blieb (so jedenfalls nach der ausgezeichneten Rekonstruktion der verderbten Verse durch W.).

325: Mit Μακρῆ Κοχάλου wird hier offenbar ein Bad bezeichnet (326 ὅπερ ἐστὶν ἐπίσημον τοῦ κάστρου βαλανεῖον); ein Bad dieses Namens ist aber bisher nicht bekannt.²⁴ Was die Lage betrifft, so könnte man *a priori* an Konstantinopel denken (auch im Hinblick darauf, dass im unmittelbar vorangehenden Vers das Tzykanisterion genannt wird); doch spricht gegen eine solche Lokalisierung die Tatsache, dass die Bezeichnung Konstantinopels als τὸ κάστρον unüblich ist. Zielführend könnte eine andere Spur sein: Im Typikon des Pantokrator-Klosters werden die Besitztümer eines Alusianos, darunter ein Bad (τὸ λοετρόν), angeführt. Im selben Eintrag, wenn auch nicht mit unmittelbarem Bezug auf das Bad, wird ein προάστειον ἢ Κοχλακέα erwähnt.²⁵ Zieht man in Betracht, dass der Kopist wiederholt Namen und Wörter aus Unkenntnis entstellt, dann könnte die Lösung hier zu suchen sein, zumal unser Gedicht in etwa gleichzeitig mit dem Typikon (1136) anzusetzen ist.

Eine andere Spur führt nach Kreta. Das Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit²⁶ kennt einen Ἰωάννης Μακρικοκάλος, der im Jahre 1323 als Stifter einer Kirche auf Kreta belegt ist. Für die Relevanz dieser Verbindung spricht, dass die Namensform mit jener an unserer Stelle praktisch

²¹ Ein vor allem im grammatisch-rhetorischen Schrifttum gern gebrauchtes Gegensatzpaar. Zugrunde liegen dürfte Plato, *Politicus* 258e.

²² V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886, Fragment 611, 15.

²³ Für den klärenden Hinweis auf diese Stelle danken wir Antonia Giannouli.

²⁴ Keine Erwähnung bei A. Berger, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, München 1982.

²⁵ P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, «Revue des Études Byzantines» 32, 1974, S. 1-145: 119, Z. 1489; 1492. Vgl. A. Külzer, *Ostthrakien*, Wien 2008 (TIB 12), S. 458. Für diesen und manch anderen wichtigen Hinweis danken wir Andreas Rhoby.

²⁶ *PLP* VII, Nr. 16381.

identisch ist; die Lokalisierung auf Kreta wiederum könnte insofern von Belang sein, als etwas weiter oben (298) davon die Rede ist, dass der Adressat auf Kreta aufgewachsen ist. Dazu passt auch, dass für Chandax, das heutige Herakleion, die Bezeichnung *Kastron* bezeugt ist (Michael Attaleiates 225, 6 Bekker = 164, 8 Pérez Martín; vgl. D. Tsougarakis, *Byzantine Crete*, Athen 1988, S. 116f.).

327-328: Noch ein weiterer mythologischer Vergleich: Johannes hat seine Tätigkeiten gewechselt wie Proteus sein Aussehen.

329-336: Das ironische Lob wird durch Hinweise auf das harte Los Israels in Ägypten (Ziegelarbeit) und auf das Danaidenfass unterstrichen.

357: Mit ἔξω τῶν πολλῶν (ἔθνικὸς γὰρ τῷ γένει) wird erneut auf die fremde Abkunft hingewiesen.

369-370: Ausdrückliche Anspielung auf die kynischen Philosophen und die äußeren Zeichen ihrer asketischen Lebensführung, grauer Mantel, Sack und Stock. Vgl. etwa Diog. Laert. VI 13 καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθὰ φησι Διοκλῆς, καὶ μόνῳ αὐτῷ ἐχρήτη· βάκτρον τ' ἀνέλαβε καὶ πήραν; VI 102 χιτῶν φαίος. Diese Stelle auch in der Suda φ 180 Adler. Weitere einschlägige Stellen sind im TLG unter βακτηρ/κυνικ aufzufinden.²⁷

408-410: Liste der Apostel einschließlich Paulus und Matthias. Die Reihenfolge stimmt nicht mit jener in Evangelien und Apostelgeschichte überein; sie wurde wahrscheinlich nur aus metrischen Gründen gewählt.

431-455: Unter Hinweis auf mehrere Stellen des Neuen Testaments unterstellt der Autor seinem Gegner – der Form nach fragend, aber doch eindeutig – die Leugnung der göttlichen Natur Christi. In diesem Sinn werden die Lehre des Nestorios (436), die Bezeichnung Jesu als Sohn des Zimmermanns (444, 450), Nähe zum Judentum (447-448) und mangelnde Anerkennung der Selbstoffenbarung Jesu bei der Verklärung (453-455) angeführt.

448: καὶ δέχη τὴν περιτομὴν καὶ δέχη σαββατίζειν. Ähnlich die eingeforderte Abgrenzung gegen das Judentum bei Psellos, *Ged.* 21, 4f. τὸν Σαββαΐτην καὶ πλεον Σαββατίτην, / σάββατά τε στέρξαντα καὶ νομηνίας.

Quellen und Parallelen (zusätzlich zu den bei W. ausgewiesenen)

Zu 41-42 könnte man zitieren Prov. 3, 34 (= Jac. 4, 6; 1Petr. 5, 5): κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. 41 καθὼς τινες ἐξεῖπον signalisiert Zitatcharakter; dabei mag mit τινες angedeutet werden, dass die Passage von zahlreichen Autoren zitiert wird.

Zu 47 vgl. Lev. 8, 12 καὶ ἐπέχεεν Μωυσῆς ἀπὸ τοῦ ἐλαίου τῆς χρίσεως ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ααρων καὶ ἔχρισεν αὐτὸν καὶ ἡγίασεν αὐτόν.

Zu 50 Ἡλιοῦ verweist W. richtig auf Mt. 17, 3, da die Wendung θεατῆς

²⁷ Vgl. M. G[oulet]-C[azé], *Kynismus*, in *Der Neue Pauly*, VI, Stuttgart-Weimar 1999, S. 969-976; M.-O. Goulet-Cazé, *Kynismus*, in *RAC*, XXII (2008), S. 631-687.

τοῦ λόγου offenbar auf seine Anwesenheit bei der Verklärung Christi Bezug nimmt.

Zu 131 τῷ λόγῳ χάρις τῷ τὸν νῦν δεδωκότι μοι λόγον vgl. Jo. 17, 14 ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου. Ähnlich z.B. Rom. Mel. 35, 1 Grosdidier Δὸς μοι λόγον, Λόγε, *Chr. Pat.* 459 Tuilier Δὸς δὸς λόγον μοι, τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγε. Zur Verdeutlichung wird man wohl auch hier besser τῷ Λόγῳ schreiben.

Zu 134-135 könnte man außer dem von W. angegebenen 1Kor 15, 41 auch noch 15, 47 angeben; dort ist allerdings nur von πρῶτος und δεύτερος ἄνθρωπος, nicht von τρίτος die Rede.

143 εὐκτικαῖς λειτουργίαις: Die Verbindung sonst nur bei Leon Choiosphaktes, *Chiliosstichos Theologia* 30 Vassis εὐκτικῆ λειτουργία.

207 οὐδὲ τὸν Ἐνδυμίονος μακρὸν ὕπνον καθεύδειν: In ganz ähnlichem Wortlaut auch Suda ε 1192 Adler und Nikephoros Gregoras III 427 Schopen. Leicht variiert Niketas Choniates, *Historia* 584, 26 van Dieten ῥέγκοντες ἡδύτερον Ἐνδυμίονος.

209 κέρκωπας μὲν εὐδοκιμεῖν, λέοντας δ' ἡσυχάζειν ist offenbar Zitat aus Greg. Naz. *Briefe* 164, 5²⁸ οὐ γὰρ βούλομι κέρκωπας μὲν εὐδοκιμεῖν, ἡρεμεῖν δὲ λέοντας. Bei Psellos, *Ged.* 6, 360 wird κέρκωψ mit ὁ δόλιος erklärt. An unserer Stelle und der zugrunde liegenden Passage aus Gregor von Nazianz dürfte aber – im Hinblick auf den Vergleich mit den Löwen – die Bedeutung «Affe» eher passen.²⁹

Zu 322 τοῦ Παύλου κυριεύοντος νήφειν ἐξ ἀδικίας versieht W. die Angabe «2Tim 2, 19» zu Recht mit einem Fragezeichen. Es könnte auch 2Tim 4, 5 gemeint sein.

Zu 437 könnte man notieren Mt 16, 16. Der Autor verbindet hier die in 435 zitierte Frage Jesu an die Pharisäer (Mt 22, 41-42) mit der in einer früheren Szene erfolgten Antwort des Petrus auf eine entsprechende Frage.

Sprachliches

16 νενηφότως selten (in *LBG* und *TLG* nur je ein weiterer, später Beleg).

18 ἐπενδεχομένων Hapax (*LBG* nur diese Stelle).

138 γνωσιμαχεῖν: Das Wort wird in Psellos, *Ged.* 6, 310 erklärt.

179 τὸ δικό μου Vulgarismus.

180 παύσαι: Die Form im *TLG* nur ein weiteres Mal bei Ps.-Sphrantzes.

201, 242 und 399 πασπάλη «feines Mehl» außer in Lexika und Scholien (gilt dort als Nebenform zu παιπάλη) selten. *LBG*, *LSJ*, *TLG*.

202 βεριδάριν «Bote» und 241 βεριδάρτι γλώσση: *LBG* s.v. βερηδάριος.

²⁸ ed. P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, t. II, Paris 1967, S. 55. Weitere Erwähnungen des Gegensatzpaares κέρκωψ – λέων bei Greg. Naz.: *Carm.* I 2, 28, 290 (*PG* XXXVII, Sp. 877); II 1, 12, 771 (*PG* XXXVII, Sp. 1222).

²⁹ So auch Gallay, a. O.: «singes».

239 und 390 *μυλωνᾶ* «Müller»: Im *LBG* mehrere Belege ab 11. Jh.

243 *καρβουνάρι* «Köhler» nur hier; vgl. *LBG* *καρβωνάριος*.

300 *λελέξω* ist eine ungewöhnliche Form (in *TLG* sonst nur Germ. I, *PG* XCVIII, col. 297 *λελέξων*). Generell ist das aktive Futurum exactum im Griechischen auf ganz wenige Fälle beschränkt.³⁰

305 *πηλοφόρων* ist selten. Suda π 1517 Adler *Πηλοφόροι*: *χειροτέχνη*, *μισθωτοί*. Scholia in Ar. *Eccl.*, v. 310 *πηλοφοροῦντες*: Ὁς *χειροτέχνη* καὶ *μισθωτοί*.

309 *καρδοπίων*: Das Wort ist sehr selten und (in der Form *καρδοπεῖον*) nur in einem Aristophanes-Fragment und in Lexika belegt. Es kann «Deckel des Backtroges» bedeuten (vgl. *Psell. Ged.* 6, 424 ἡ μάκτρα δὲ καρδόπη). Hier aber ist es wohl – wie in Aristophanes, *Frg.* 301f. ἦν» *καρδοπεῖω* *περιπαγῆ τὸν ἀύχένα παύσειν ἔοιχ'* ἢ *παυσικάπη κάπτοντά σε* – als Synonym zu *παυσικάπη* zu verstehen; letzteres umschreibt LSJ: «projecting collar worn by slaves while grinding corn or kneading bread, to prevent them from eating any of the *ἄλφιτα*».

323 *πλινθοκόπος* «Ziegelstreicher» ist sehr selten: Das *LBG* kennt außer diesem nur einen weiteren Beleg (*SchreinPracht* 50, 2, s. XIII). *πλινθοκοπεῖον* bzw. *πλινθοκόπιον* ist dreimal in spätbyzantinischen Urkunden belegt (*LBG*, *TLG*).

324 *τζουκανιστήριον* «Polospielplatz»: Byzantinischer Terminus, dementprechend in relevanten Texten belegt (häufiger *τζυκ.*).³¹ Endung normalerweise *-τήριον*, gelegentlich aber auch *-τήριον* (hier vielleicht *metri causa*).

325 *θερμοδοτῶν* «Diener, der heißes Wasser reicht» (hier: zum Bade, 326 *βαλανεῖον*). Belege in *LBG* und *TLG*.

333 *ἄσκοδαύλας* «Wassersack» sehr selten und nur byzantinisch (siehe *LBG*), daher Suda φ 23 Adler *Φακὸς ὕδατος, εἶδος ὕδατοδόχου ἀγγείου ἐν-οδίου, ὃ ἀγροικικῶς παρ' ἡμῖν ἄσκοδαύλα λέγεται*.

371 *ξανθόθριξ* ziemlich selten (vgl. *TLG*, LSJ; *LBG* *ξανθότριχος*).

377 *σπλαγχνικά* ist fast nur spätbyzantinisch belegt (*TLG*; *LBG*, dort auch Verweis auf weitere Lexika). Die Schreibung ohne Gamma bei Wörtern dieses Stammes ist in byzantinischen Texten so häufig (vgl. *TLG*), dass sie auch hier beibehalten werden kann.

389 *περάτου*: *περάτης* «Fährmann» selten. Suda π 2071 Adler *Πορθμεῖς*:

³⁰ R. Kühner, F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II/2, Hannover 1892, S. 111; A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, London 1897, S. 444.

³¹ Belege werden dem letzten Faszikel des *LBG* zu entnehmen sein. Vgl. R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1964², S. 118f.; D. R. Reinsch, *Die Bedeutung einiger Fachausdrücke des byzantinischen Polospiels und des Ringkampfes*, in L. M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, S. 633-638.

οἱ περάται. Ebenso Schol. vet. in Theocritum I 57a (ed. C. Wendel, Lipsiae 1914, S. 53) πορθμεὺς ὁ περάτης. In anderer Bedeutung («Überquerer» als Etymologie von hebr. «Hebraioi» oder «Abraam») öfter (Belege in Lampe und TLG). Die Betonung ist entgegen LSJ beizubehalten.

389 καλιγᾶ «Schuster» sehr selten und spät; im LBG nur ein weiterer, spätbyzantinischer Beleg (dort Bedeutung «Hufschmied»). Neuzeitliche Belege bei Kriaras. Zur Verwendung als Familienname siehe PLP 10328-10333.

389 κτενᾶ «Kammacher» sehr selten. Im LBG nur diese Stelle sowie Verweis auf LSJSup (eine antike Inschrift) und Stam.

439 φιλευσπλαγχνίας «Barmherzigkeit»: Einige Belege werden im LBG zu finden sein.

447 πρωτορεμπῆς (πρωτορεμβῆς cod.): Es ist nicht ganz sicher, welche Schreibweise zu wählen ist. Das LBG hat außer dieser Stelle nur einen weiteren Beleg: πρωτορεμβῆς «Oberrabbiner» PatlagJuifs 150 (s. XIV?).³²

Zur Textkritik³³

2 ἔξωθεν θανάτου: W. erwägt eine Änderung zu σωμάτων, wohl aus der Überlegung heraus, dass es ja offenbar um die Forderung an den Mönch geht, allem Leiblichen (Fleischlichen) zu entsagen. ἔξωθεν θανάτου meint aber im Kern dasselbe, weshalb es richtig war, die Änderung nicht in den Text aufzunehmen. Genaue Entsprechungen sind uns für beide Formulierungen nicht bekannt.

23-24: Der Lösungsversuch von W. ist sehr plausibel, er wurde daher auch unserer Übersetzung zugrunde gelegt.

25 μὴ δύνασθαι W. bene: μιμήσασθαι cod.

81 συγκρίνειν: Die Änderung zu συγκρίνων, von W. nur im Apparat erwogen, ist wohl aus Gründen der Syntax aufzunehmen.

95 γράφειν cod.: «fort. γράφων» W. bene.

109 λῆξειν anstelle des überlieferten λῆξις ist ein Versehen von W.

147 Ἄλλ' ἀντὶ τίνος εἵνεκα λέλεκται τὰ παρόντα: ἀντὶ τίνος εἵνεκα ist etwas auffallend. Vermutlich ist ἀντὶ (die Handschrift akzentuiert ἄντι) in αὐτε zu ändern. Auch ἄντην wäre zu erwägen,³⁴ es kommt allerdings so gut wie ausschließlich in der epischen Dichtung (samt Kommentaren und Zitaten) vor und würde auch von der Bedeutung her (etwa «von Angesicht zu Angesicht») an dieser Stelle nicht ideal passen.

³² E. Patlagean, *Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: Les formules grecques de serment*, «Revue des Études Juives» 4^e s., 4 (124), 1965, S. 137-156: 150, Paris. gr. 2661.

³³ Offenkundig richtige Textverbesserungen von W. sowie in den beiden oben (Anm. 1) genannten Rezensionen bereits korrigierte Druckfehler bleiben hier außer Betracht.

³⁴ Interessante Anregung von Andreas Rhoby.

152 δεικνόντα: δεικνύν τε guter Vorschlag von W.

177 ὅποια: besser ὅποιαν?

201 οὐδ' ἄλλωναν: W. setzt Cruces und schlägt im App. vor: «ex. gr. ὄν μιλωνᾶν (cfr. 239)». Das ist inhaltlich sehr plausibel, auch im Hinblick auf den zweiten Halbvers καὶ γέννημα πασπάλης. Paläographisch ist die Änderung nicht ganz leicht zu verstehen. Eventuell könnte man an ἄλωνᾶν «Drescher» denken, ein Wort, das allerdings sonst nicht belegt ist.

229 κολοῖον τὸν κολοῖον: Die Akzentuierung ist ungewöhnlich und laut TLG nur hier belegt. Beim ersten κ. wäre zwar die Endbetonung metrisch unbedenklich (der Codex hat κολιὸν τὸ), aber da am Versschluss der Ton auf der Paenultima gefordert ist, war es richtig, beide Male gleich zu akzentuieren.

233 ὑπαίρει: das von W. erwogene ἐπαίρων ist in den Text aufzunehmen.

241 μύλος ἔντομος: es könnte ἔντονος «stark», «kräftig» gemeint sein.

241 ὡς βεριδάρι γλώσση: statt ὡς hat die Handschrift ἐν, das W. – wohl mit Recht – stillschweigend geändert hat.

250 Ἐγὼ λιπὼν τοὺς δὲ λοιποὺς αὐτῷ καὶ τούτῳ μόνῳ: Der Sinn dieses Verses, zusammen mit dem darauf folgenden, ist an sich klar: «Ich will alles andere beiseite lassen und klar über seine Herkunft sprechen». Im einzelnen birgt der Vers aber, wie so viele, mehrere Unklarheiten, deren Beseitigung W. zumindest teilweise gelang. Zweifelsfrei richtig ist die Verbesserung des überlieferten λοιπὸν zu λιπὼν. τοὺς δὲ λοιποὺς wirkt von der Wortstellung her verdächtig. Daher W. im Apparat: «scr. δὲ τοὺς λοιποὺς (τὰ λοιπὰ)». Aber auch dann bleibt noch unklar, wie αὐτῷ καὶ τούτῳ μόνῳ syntaktisch und inhaltlich zu verstehen ist.

277: Statt des überlieferten γεννείδων setzt W. γεννάδων in den Text. Die Änderung ist zwar optisch geringfügig, sie vermag aber inhaltlich nicht voll zu überzeugen. Wir erwägen γεννώντων und übersetzen dementsprechend mit «Väter».

288-289 γρύκων [...] τρίκιστους: W. setzt mit Recht beide Wörter zwischen Cruces; sein Heilungsversuch Γραικῶν [...] Γραικιστί ist sehr überzeugend.

358 συναριθμητέος W. (ex coní.): συναριθμητι cod. Metrisch und grammatisch wäre συναριθμήθητι besser.³⁵

372 πέλειν Rez. Vassis sehr erwägenswert.

444 κατωνομάσθη statt κατενομίσθη guter Vorschlag von W., sollte in den Text genommen werden (vgl. 450 κατωνομάζων).

461 ἐκ γαστροῦς ἐγκράτειαν: γαστροῦς ἐγκράτεια ist üblich, ἐκ γ. ἐγκ. nicht.

³⁵ So auch schon die Rezensionen von Hörandner und Vassis (wie oben, Anm. 1).

Gedicht 68

Inhalt:

1-14: Auf eine kurze, dem üblichen Brieftopos entsprechende Entschuldigung für die späte Beantwortung des Briefs folgt gleich die Feststellung, dieser verdiene eigentlich gar keine Antwort. 15-28: Johannes sei stolz auf seine Verskunst, verstehe aber in Wirklichkeit nicht, korrekte Verse zu schreiben. Er erfinde, so das ironische Lob, neue Metren und überrage daher alle alten Autoren. 29-69: Aufzählung zahlreicher antiker Autoren, die es nicht mit ihm aufnehmen könnten. 70-85: Patristische und byzantinische Autoren. 86-113: Resümierende Feststellung, dass Johannes weder gutes Griechisch noch korrekte Verse schreiben könne. Die Wortarten kommen zur Sprache, die fünf Dialekte, die Tempora und die Paradigmen. Dann endet das Gedicht etwas abrupt, so dass mit W. angenommen werden kann, dass es nicht vollständig überliefert ist.

Bemerkungen zum Inhalt

8: ἔν τινι παρερρίφθησαν τῆς κέλλης μου γωνία. Der Autor spricht also wie am Beginn von Gedicht 67 als Mönch zum Mönch.

16: οὔτε τοὺς τόνους ὄρθωσας οὔτε τάντίστοιχά σου. Johannes ist weder in der Setzung der Akzente noch in der Orthographie sattelfest.

17-18: οὐτ' ἐκ βραχέων καὶ μακρῶν συνηρμόσω τοὺς πόδας / ὅπερ ἐστὶν ἐπαριθμεῖν τὸν ἴαμβον σπονδεῖον. Hier geht es um die iambische Dichtung. Das Schreiben des Johannes war also offenbar in Iamben verfasst, aber eben in mangelhaften. Er hat nicht Versfüße aus kurzen und langen Silben gebildet, d.h. aus der Zusammenfügung von Iamben und Spondeen.

19-20: Der Spondeus besteht aus zwei Längen, der Pyrrhichius aus zwei Kürzen. Tatsächlich sind im Trimeter nach byzantinischem Verständnis, also in den sogenannten ἴαμβοι καθαροί, nur Iamben und Spondeen möglich außer im letzten Fuß, der auch ein Pyrrhichius sein kann. Vgl. z.B. das oben³⁶ erwähnte kleine Lehrgedicht Psellos, *Ged.* 14.

21-22: Hier ist wieder von Akzenten die Rede. Wo es gepasst hätte (ἤρμοζε), den Akut (τὴν ὀξεῖαν) zu setzen, hat Johannes andere, ungewohnte und fremdartige Akzente gesetzt.

23-28: Eingeleitet durch spöttisches πανάριστε wird ironisch Bewunderung für die Verslehre (τῶν στίχων ἐπιστήμης) des Johannes ausgedrückt, mit der er geradezu die alten τεχνογράφοι besiegt habe. Indem er einen Gebrauch von Akzenten und Spiritus, den die alten Grammatiker nicht überliefert haben, entdeckt habe, erweise er sich als neuer Grammatiker und ungewöhnlicher Verseschmied (ξένος στιχοπλόκος). Vgl. Psellos, *Ged.* 21, 164 ὦ καινὲ ρήτορ. Dort folgt eine Aufzählung der Werke des Hermogenes,

³⁶ Siehe oben, Anm. 13.

mit denen der Sabbaite nur zum Teil vertraut sei: 165-167 τὰς εὐρέσεις ἄτεχνε καὶ τὰς ιδέας, / τὰς δὲ στάσεις ἔντεχνε τὰς ἀμφιρρόπους / καὶ δεινὴ τὴν ἔννοιαν ἢ καὶ τὴν φράσιν.

29-43: Der Spott geht weiter mit der Nennung zahlreicher antiker Weiser, Rhetoren, Philosophen und Dichter, denen allen der Adressat überlegen sei. Auswahl und Reihenfolge sind nicht unmittelbar einsichtig. Insgesamt geht es aber offenbar nicht nur – oder nicht einmal vorwiegend – um Grammatik und Metrik, sondern allgemein um antike Autoritäten für Weisheit.

Am Beginn (29) steht Platon, der Philosoph. Es folgen (30-31) Διογένης ὁ σοφός, der berühmte Kyniker, der auch sonst öfters dieses Epitheton trägt,³⁷ Plutarch, Isokrates, Aristoteles, Homer, Theognis und Thukydides; sodann (32) Porphyrios und Moschion.

Porphyrios ist der auch in Byzanz wohlbekanntere Neuplatoniker. Wer aber mit Moschion gemeint ist, lässt sich nicht leicht entscheiden. Die Nennung gemeinsam mit Porphyrios könnte auf den Philosophen dieses Namens, einen Vertreter der Akademie um 200 v. Chr.,³⁸ hindeuten, zumal dieser auch in der Suda³⁹ erwähnt wird. Derselbe Autor ist wohl gemeint, wenn Ioannes Eugenikos⁴⁰ einem Μοσχίων ὁ σοφός das Zitat παραφυλάττου σεαυτὸν ἐν παντὶ τῷ βίῳ etc. zuschreibt. In Frage käme aber auch der Tragiker Moschion⁴¹ aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., von dem einige Fragmente, und zwar durchwegs iambische Trimeter, bei Stobaios erhalten sind. Für diese Identifizierung würde sprechen, dass seine Trimeter keine Auflösungen enthalten und auch hinsichtlich der Zäsuren (Meidung der Mittelädiärese) der späteren, byzantinischen Praxis entsprechen.⁴²

Auf dieses nur zum Teil identifizierbare Paar folgt sogleich (33) ein ebensolches: Aphthonios und Demokrates. Dass Aphthonios, eine Richtschnur für jeden byzantinischen Rhetor, in der Liste aufscheint, nimmt nicht wunder; er wurde auch schon in 67, 230-235 als Autorität genannt. Aber dass ihm just Demokrates, ein kaum bekannter attischer Redner des 4. Jahrhunderts v. Chr.,⁴³ an die Seite gestellt wird, erstaunt doch.

Es folgt (34-36) das bewundernswerte Paar der wahrhaften Rhetoren (35 ἢ ξυνωρίς ἢ θαυμαστὴ τῶν ἀληθῶς ῥητόρων), nämlich Demosthenes und Hermodogenes (36 μετὰ τὸν Ἑρμογένην) – auch dies ein etwas ungleiches Paar,

³⁷ Vgl. z.B. Plut. *Fab. Max.* 10, 2; Nikephoros Gregoras, *Briefe* 144, 15 Leone.

³⁸ K. v. Fritz, *Moschion* 7, in *RE* XVI 1 (1933), S. 348.

³⁹ Suda π 1707 Adler.

⁴⁰ Ioannes Eugenikos, *Ad Theodorum Porphyrogenitum*, S. 87,15 Lampros.

⁴¹ E. Diehl, *Moschion* 3, in *RE* XVI 1 (1933), S. 345-347; B. Z[immermann], *Moschion* 1, in *Der Neue Pauly*, VIII, Stuttgart-Weimar 2000, S. 412-413.

⁴² Siehe oben Anm. 41.

⁴³ [J.] Kirchner, *Demokrates* 4, in *RE* V/1 (1903), S. 134.

wenngleich eine gewisse Logik darin bestehen mag, als Spitzen der rhetorischen Kunst den größten Vertreter der rhetorischen Praxis und den – für Byzanz – wichtigsten Theoretiker in einem Atemzug zu nennen. Die Kombination begegnet übrigens auch in einem in Cod. Marc. gr. 524 überlieferten Gedicht.⁴⁴

Mit Philon und (Flavius) Iosephus (37) wird auf inhaltsbezogene Exempla übergeleitet. Dies, nämlich das «Geschwätz» (λήρος) von Philon und Ioseph, hat er gering geachtet, ebenso wie (38-39) kynische (sehr guter Vorschlag von W.: Κυνικήν statt μουσικήν), akademische und stoische Philosophie.

Den Abschluss der Passage (40-43) bilden Lyriker: Anakreon (wenn die Änderung richtig ist, siehe unten unter *Textkritik*), Pindar und Theokrit.

44: ὦ φιλότης ist eine in Briefen beliebte abstrakte Anrede.⁴⁵

50-54: Aufzählung verschiedener Metren und Versarten: 50-51 heroische Verse, Anapäste, Spondeen, Trochäen, Ionici, Molossi und Epitriten. 52 ὠδάριά τε πένθιμα τόνων ἐν ἐξαμέτρων. Statt des unbrauchbaren ἐν erwägt W. δι', auch ἐξ wäre denkbar. Gemeint sind offenbar Trauergedichte in Hexametern. Das mag an die antike Praxis erinnern, sich für die Totenklage des elegischen Distichons zu bedienen. In Byzanz wird dafür in der Regel der Zwölfsilber oder der politische Vers verwendet. Wichtig ist jedoch der Hinweis von K. Demoen, dass Christophoros Mitylenaios fünf von insgesamt acht Epitaphien in Hexametern verfasst hat.⁴⁶ Ignatios Diakonos gebraucht in einem ähnlichen Zusammenhang den Ausdruck στίχων ἐπικὸν ἐξότονον.⁴⁷ Dann werden noch 53 die Iamben und – überraschend – 54 die politischen (*sc.* Verse) genannt.

61-76: Weitere ironisch dem Adressaten als Unterlegene bezeichnete Kapazitäten, wobei hier auch einzelne Werke genannt werden: 61 das *Carmen aureum* des Pythagoras, 62 die Schriften der Sibylle, 63 die *Hekabe* des Sophokles (*sic!*), 64 die Rhapsodien Homers, 65 die *Erga* Hesiods, 66 die Charakterverse (τοὺς ἠθικoὺς σου στίχους) des Phokylides, 67 Euripides.

68 werden Themistokles, Chrysispos, Hippolytos und Solon genannt, 69 werden ihre Charakteristika angeführt: τοὺς συλλογισμοὺς, τοὺς μύθους καὶ τοὺς νόμους. Das passt gut auf den Philosophen Chrysispos, den euripi-

⁴⁴ ed. Sp. Lampros, «Νέος Ἑλληνομνήμων» 8, 1911, S. 24, V. 80f. Das Gedicht dürfte dem sogenannten Manganeios Prodromos zuzuweisen sein; dazu Rhoby, *Zur Identifizierung* (wie oben, Anm. 8), S. 139-141.

⁴⁵ M. Grünbart, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien 2005, S. 351f.

⁴⁶ K. Demoen, *Phrasis poikile. Imitatio and variatio in the poetry book of Christophoros Mitylenaios*, in Rhoby, Schiffer (Hrsg.), *Imitatio* (wie oben, Anm. 15), S. 103-118.

⁴⁷ Ign. Diak. *Ep.* 60, 16-19 Mango (dazu Demoen wie oben, Anm. 46). Die Stelle ist allerdings nicht ganz zweifelsfrei überliefert.

deischen Hippolytos und den Gesetzgeber Solon. Zu Themistokles vgl. Anon. in *Arist. artem rhet.*, CAG XXI/2, p. 40, 38 *ὡςπερ ὁ Περικλῆς καὶ ὁ Θεμιστοκλῆς ῥητορικαῖς χάρισιν ἐκόσμου τὸν λόγον.*

Ab 70 werden erstmals christliche Autoren genannt: 70 Gregorios Theologos, 71 Basileios und 72 Ioannes Chrysostomos. Von Christus geprägt, siegen sie über alle früheren Weisen (73-75), müssen aber verstummen, wenn Johannes spricht (76). Das würde bedeuten, dass hier erstmals der Name des Adressaten genannt wird.

77-80: Weder die Donnersöhne (Johannes und Jakobus) noch Petrus und Paulus kommen unserem Johannes gleich; denn sie sprechen aus dem Heiligen Geist, er aber spricht und schreibt im Geist der Wahrsagerin (80 *πνεύματι Πύθωνος*; bei W. richtiger Verweis auf *Acta* 16, 16 *παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα* [v.l. *πύθωνος*]). Damit wird die Ironie auf die Spitze getrieben, wenn die Inspiration durch den Heiligen Geist dem Geist einer Wahrsagerin nachgeordnet wird. Bei Psellos, *Ged.* 21, 190f. kommt die delphische Pythia zur Sprache: *ᾠμυσταγωγὲ Δελφικῶν θεσπισμάτων, / ἀρρητοποιεῖ Πυθικῶν μυστηρίων.*

81-85: Schlüsselstelle für die Autorfrage. Hier werden nun erstmals byzantinische Autoren der jüngeren Vergangenheit genannt: der Hypertimos Psellos, Pisides, Christophoros, Leon und Theophylaktos von Bulgarien. Für sie sei es eine schwere Strafe, verstorben zu sein, ohne die Verse gekannt zu haben, die der Verseschmied dem Autor gesandt habe.

Vier der fünf Namen bezeichnen eindeutig bekannte Autoren: (Michael) Psellos, (Georgios) Pisides, Christophoros (Mitylenaios) und Theophylaktos von Bulgarien. Dabei werden Psellos und sein Schüler Theophylaktos mit Titel bzw. Amt angeführt. Wer hingegen mit Leon gemeint ist, ist unklar. Krumbacher⁴⁸ schlägt Leon Philosophos vor, Mercati⁴⁹ Leon Choiosphaktes; auch der Kaiser Leon käme in Frage. Es ist sicher kein Zufall, dass Psellos – wohl auf Grund seines besonderen Renommees – als erster, noch vor Pisides, genannt wird. Interessant ist der Hinweis von Bernard,⁵⁰ dass dies die einzige Erwähnung des Psellos als Dichter und die einzige Erwähnung des Christophoros überhaupt bei einem byzantinischen Autor ist.

Chronologisch fällt Pisides etwas aus dem Rahmen, doch wurde er als Iambograph stets hoch geschätzt. Die übrigen vier Dichter gehören entweder dem 9./10. (Leon) oder dem 11., allenfalls frühen 12. (Theophylaktos) Jahrhundert an. Damit ergibt sich, da alle fünf Autoren eindeutig als verstorben bezeichnet werden, als mögliche Abfassungszeit beider Gedichte das

⁴⁸ Krumbacher (wie oben, Anm. 2), S. 440.

⁴⁹ S. G. Mercati, *Poesie di Teofilatto di Bulgaria* [1925], in *Collectanea Byzantina*, cit., I, S. 348-372, 348.

⁵⁰ Bernard, *The beats* (wie oben, Anm. 7), S. 103.

zweite Viertel des 12. Jahrhunderts. Die Autorschaft des Psellos wird man daher weiterhin ausschließen müssen.

Quellen und Parallelen

Parallelen im engeren Sinne konnten zusätzlich zu den von W. aufgezeigten nicht nachgewiesen werden (zu inhaltlichen und sprachlichen Anklängen an Gedichte des Psellos vgl. die entsprechenden Abschnitte).

Sprachliches

12: ὑπαναγνούς. Das Wort ist zwar vereinzelt schon antik belegt (vgl. LSJ), die zahlreichen Stellen im *TLG* stammen aber fast ausschließlich aus patristischen und byzantinischen Texten. Von den beiden in LSJ gebotenen Bedeutungen, «read clause by clause» und «read aloud», ist hier wohl eher die erstere passend.

28: στιχοπλόκος (hier auch in 67, 152; 68, 85) kommt in byzantinischen Texten öfters vor (nicht immer abwertend); vgl. *TLG* und *LBG*.

36: μετὰ *c. acc.* in diesem Kontext wäre etwas ungewöhnlich, aber nicht unmöglich. Sofern man nicht an einen Vulgarismus denkt, ist es als Adverb «und dann» aufzufassen.

47: στιχοπλοκεῖν (auch 67, 175) ist selten (*LBG*); vgl. Psellos, *Ged.* 2, 31.

Zur Textkritik

Tit.: Die stark verderbte Überschrift (πολιπιστηκὴ καὶ κονδικοὶ cod.) hat W. durch πολιτικοὶ καὶ σκωπτικοὶ sehr gut geheilt. Dennoch beließ er die Konjekture mit dem Vermerk «nisi quis ludus latet» im Apparat.

18: Das Asyndeton (ἐπαριθμεῖν) τὸν ἱαμβὸν σπονδεῖον sieht etwas verdächtig aus. Sollte man ἱαμβὸν τὸν σπονδεῖον schreiben? Der Vers erinnert an Psellos, *Ged.* 6,99 ἄσπασαι καὶ τὸν ἱαμβὸν, ἀλλὰ σπονδείαζέ μοι.

38-40: σὺ ταῦτα καὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὴν Ἀκαδημίαν καὶ Στωικὴν ἔσήμαναν†, εἰς οὐδὲν ἐλογίσω· σὺ τοῦ ἀνακαινίσαντος τὴν ἡδυεπῆ κιθάραν... Zu μουσικὴν (38) bringt W. im Apparat den verlockenden Änderungsvorschlag Κυνικὴν. Im nächsten Vers ist ἐσήμαναν unmöglich. W. erwägt stattdessen «ἐσίγασας vel sim.»; denkbar wäre auch ein Substantiv, etwa εἰσήγησιν *vel sim.*, dann aber ohne Komma. In 40 hat W. das überlieferte δι' ἐπῆ (unter Hinweis auf 6, 28 [so zu lesen statt 8, 28] μάθε τὴν Ἀνακρέοντος ἡδυεπῆ κιθάραν) zu ἡδυεπῆ korrigiert, damit aber den Vers um eine Silbe verlängert. Warum sollte man nicht in noch engerer Anlehnung an die Parallelstelle σὺ τὴν τοῦ Ἀνακρέοντος ἡδυεπῆ κιθάραν schreiben?

49: στίχους ἀνδρῶν ῥητόρων signalisiert die Nähe von Rhetorik und Iambographie.⁵¹ Nicht ganz auszuschließen wäre allerdings auch eine Änderung von ῥητόρων zu πανσόφων im Hinblick auf 60 στίχους ἀνέγνω τῶν σοφῶν ἀνδρῶν καὶ θαυμασίων.

⁵¹ Bernard, *ibid.*, S. 104.

52: ὠδάρια τε πένθιμα τόνων ἐν ἑξαμέτρων. Statt des unbrauchbaren ἐν erwägt W. δι', auch ἐξ wäre denkbar (siehe oben).

68: Das θεμιτοκλή der Handschrift hat W. sicher richtig als Θεμιστοκλή aufgelöst, auch wenn der korrekte Vokativ Θεμιστόκλεις wäre.

72: μηδὲ λόγων θάλασσα, Χρυσόστομος ὁ πάνυ. Der Vorschlag von W. μηδ' ἢ ist gut, das in der Handschrift darauf folgende τῶν hat er versehentlich weggelassen.

Übersetzung

Vorbemerkung: Grundlage der Übersetzung ist der von W. edierte Text. An den Stellen offenkundiger Textverderbnis wurden durchwegs die Verbesserungsvorschläge von W. übernommen.

67

Verse des ehrwürdigen Psellos an einen Mönch, der ihm mit Überheblichkeit geschrieben hat und einer der Weisen zu sein meint

- Wir müssten, Bruder, auf das Seelische bedacht sein
als Mönche, als Asketen, als außerhalb des Todes
und jeden Tag sozusagen beharrlich
trauern und bitter die Brust schlagen und heftig jammern,
5 wenn wir die letzte Stunde ins Auge fassen,
in der wir von hier abheben sollen aus dem Leben
und in rechter Weise aufbrechen zum unbestechlichen Richter,
und wir müssten unablässig bitten und unablässig auf die Knie fallen
und unablässig gnädig stimmen die göttliche Macht mit Bemühung,
10 damit sie uns Vergebung der Sünden gewährt
und vollkommenen Nachlass aller Verfehlungen,
bevor wir aus unserer materiellen Verkettung gerissen werden,
und wir müssten uns völlig freihalten nur für das Göttliche,
alles andere aber dem gegenüber deutlich für zweitrangig halten
15 und uns selbst prüfen und ins Gleichgewicht bringen in jederlei Hinsicht
und zugleich sorgsam und nüchtern in die richtige Richtung lenken,
was von den Pflichten von uns erledigt worden ist,
was aber wieder übrig bleibt von den übernommenen Pflichten
und welche ungezähmte Leidenschaft wir besänftigt haben,
20 welche aber nun noch unbezungen geblieben ist;
und wir müssten uns beeilen, soweit möglich, gereinigt zu werden von allen
körperlichen und seelischen Flecken und Makeln,
indem wir eben jenen dabei als Helfer haben,
der allein den Pfad der Gebote zeigte
25 und sagte, dass wir ohne ihn nichts tun können,
damit wir auch wieder ankämpfen können gegen die (verkehrten) Gedanken,
die hinsichtlich der Erkenntnis Christi nicht richtig aufgekommen sind,

wie das Gefäß der Erwählung Paulus irgendwo sagte,
 aus der genauen Erkenntnis unserer Begrenzung,
 30 dass wir uns nicht darüber hinaus ausstrecken und gleich werden wollen,
 da wir bedürftig sind an besonnenem und vernünftigem Denken.
 Ich aber schäme mich vor diesem meiner Plumpheit –
 denn jeder, der erwägt, dass er scharfsinnig ist
 und all das Göttliche gut erforschen kann,
 35 dieser hat auch das vor den Füßen Liegende nicht erkannt, da er blind ist,
 da die Meinung, erkannt zu haben, ausreicht, um gänzlich
 zu verhindern, etwas vom Guten zu kennen.
 Denn als einziger kennt dunkel, nicht ganz vollkommen
 (denn wie in einem Spiegel zu sehen rief auch Paulus aus)
 40 der Demütige und Reine die Erkenntnis der erkennbaren Dinge;
 denn den Demütigen vor allem, wie einige sagten,
 enthüllt Christus die Gnade des Erkennens.
 Aber niemand ist bis zur Vollendung der Schau erhoben worden,
 niemand hat das Vollkommene erkannt vor der zukünftigen Zeit,
 45 niemand unter den Menschen hat die umfassende Kenntnis erreicht,
 nicht Moses, der das geschriebene Gesetz verordnet hat,
 und nicht Aaron, den der große Hohepriester gesalbt hat,
 nicht Samuel, der Sohn der kinderlosen unfruchtbaren Frau,
 und auch nicht der König David und zwar jener größte,
 50 nicht der Thesbite Elias, der den Logos geschaut hat,
 nicht Elischa, reich an Wundern und außergewöhnlichen Taten,
 nicht Jesaias, der Gott auf dem Thron gesehen hat,
 nicht Jeremias, der Israel heftig betrauert hat,
 nicht der große Jezechiel, der den Himmel geschaut hat,
 55 nicht Daniel, der die Rachen der wilden Tiere verschlossen hat,
 nicht die übrige Schar aller Propheten.
 Aber auch er nicht, der Gott im Leibe getauft hat,
 nämlich einst im Jordan, wie du liest,
 und der als Mittler des alten und neuen Testaments fungiert
 60 und größeren Ruhm erlangt hat als alle Geborenen.
 Denn dieser bezeugt deutlicher mehr als die anderen,
 dass er auch nicht den Sinn der Heilsordnung kennen wird.
 Denn dadurch, dass er sich selbst für unwürdig erachtet hat, auch nur
 den Riemen der schönen Sandalen Christi zu lösen,
 65 hat er offenbart, dass ihm die Kenntnis des Mysteriums nicht bekannt ist,
 die vor ihm verborgene – und wer wird es also begreifen?
 Aber auch Petrus, der die Schlüssel des Königreiches erhalten hat,
 Petrus, der den Sterblichen die Tore des Glaubens eröffnet hat,
 führte nicht alle zur Erkenntnis Christi.
 70 Wenn es aber auch hier möglich wäre, die ganze Kenntnis zu erlangen,
 hätte Paulus diese erreicht, der in das Unsagbare Eingeweihte,
 der bis zum dritten Himmel emporgehoben wurde
 und von dort leiblich ins Paradies gegangen ist,
 er, der zum Hörer der unsagbaren Worte geworden ist.
 75 Aber dieser, der die Verkündigung überall ausgestreut,

- allen aber eine (einzige) Kenntnis der Verehrung gegeben hat,
 nämlich die im Vater und Sohn und göttlichen Geist,
 und mit Lehren und Lehrsätzen die ganze Kirche
 bereichert hat wie kein anderer der Apostel, sagte,
 80 indem er die kommende Erleuchtung und die Erkenntnis der Hiesigen
 verglich, wie kein anderer von allen auf Erden,
 dass das Gesetz Schatten der Gnade sei
 (Bild des Bildes, wie ein anderer Theologe irgendwo sagte),
 die Gnade aber Abbild der kommenden Welt,
 85 indem er zeigte, dass offenbar die Erkenntnis der Gnade schwach sei
 im Vergleich mit der dortigen Vollendung der schon Gereinigten.
 Wenn aber Paulus bezeugt, dass das wirklich so ist,
 und wieder anderswo deutlich ausruft und sagt,
 «Nur Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk ist unser Reden,
 90 wenn aber das Vollendete kommt, wird das Stückwerk dahin sein»,
 rechnet er zu den übrigen wie das meiste auch sich selbst.
 Ich unterlasse es, einen anderen aus der Reihe der Heiligen zu nennen,
 auch wenn er viel Kenntnis erhalten hat durch göttliche Inspiration,
 mich aber und die wie du sind, wo wird einer uns hinsetzen, sag mir!
 95 Ich schäme mich und fürchte den Wagemut, das zu schreiben.
 Aber du versuchst diesen Worten zu widersprechen,
 du fragst aber, wann und wo die Fülle der Erkenntnis sein wird?
 Komm und lerne von uns, wo und wann das sein wird!
 Wenn Christus erscheinen wird mit allen Heiligen
 100 bei seiner zweiten großen Ankunft,
 bei der die ganze Natur der Sterblichen auferstehen wird.
 Denn dann werden die Schlechten und durch ihre Werke Beschmutzten,
 abgeschnitten von der Gnade durch die Rede vom Erkennen,
 zur Bestrafung geführt werden, auch wenn sie auf der
 105 Seite Christi zu stehen meinten, weil sie Christus durch ihre Haltung verleugneten.
 Die aber wiederum die Mühen der Tugend vollbracht haben
 und die Ebenbildlichkeit der Seele gut bewahrt haben,
 diese werden, und zwar sie allein, die Siegespreise erlangen
 und die heilige Vergeltung und das unvergängliche Erbe.
 110 Das aber ist die Erkenntnis der dreifach strahlenden Einheit,
 die der ganz weise und große Theologe Gregorios
 als einzige Herrschaft der Himmel bezeichnet hat.
 Nur werden nicht alle in gleicher Weise den Glanz erhalten.
 Denn es müssen auch diese forschen, wenn ihnen die Dreiheit vor Augen steht,
 115 der eine und dreifache erste Ursprung des Guten,
 aber jeder wird Unerhofftes erhalten, indem er den Glanz
 der Reinigung, die er erhielt, in seinem Fleisch bewahrt.
 Denn anders ist die irdische Herrlichkeit, anders das Licht der Sonne;
 «Ein Stern unterscheidet sich», sagt er nämlich, «vom anderen in der Herrlichkeit».
 120 So werden aber auch viele Wohnungen, die es bei Gott gibt,
 allen zugeteilt werden nach Gebühr.
 Das nun müsste man tun, betreiben und schreiben
 und nicht zu Unnutzern die Worte verschwenden.

- Aber da du angeregt, woher, weiß ich nicht zu sagen,
 125 versuchst uns zu verlachen und zu verhöhnen
 und das auch mit den Schriften, die du selbst zu schreiben weißt,
 wohlan dann werden wir, indem wir alle ehrwürdigen Sprüche sein lassen,
 mit den gleichen Verspottungen dir antworten.
 Wenn aber die gegenwärtige Rede auch etwas Weitschweifigeres an sich
 haben wird,
- 130 indem sie das Deine sorgfältiger erforscht und darüber redet,
 sei Dank dem Logos, der mir das jetzige Wort gegeben hat!
 Aber ich weiß, wie unvollendet alle sind im Hinblick auf die Gotteserkenntnis.
 So werde ich denn auch wieder aufgreifen «Ich werde den Beistand senden».
 Du hast gelernt, wie wieder der göttliche Paulus bewahrt worden ist.
- 135 Du hast erkannt, dass alle Menschen die ersten, zweiten, dritten sind.
 Zur Erkenntnis nun greif auf und erfahre, was ich schreibe!
 Also lerne nun gut von den anderen
 und höre auf, deine frühere Meinung zu bekämpfen, und höre auf zu lehren,
 und höre auf, Reden zu schreiben wie einer der Literaten
- 140 und höre auf, nach eitlem Ruhm zu streben, wie einer der Rhetoriklehrer;
 frei von all diesem, Freund,
 reinige nur dich selbst von jeder Schlechtigkeit
 durch andauernde und häufige Gebetsliturgien
 und durch den Aufstieg zum reinen Sein!
- 145 Und achte die Demut und achte die Liebe
 und achte die Frömmigkeit und du wirst ein großer Weiser sein.
 Aber weswegen ist wieder das Gegenwärtige gesagt
 und weswegen empfehle ich es deiner Liebe?
 Denn nicht unbedacht und leichthin das gestaltend sitze ich hier,
- 150 denke jetzt wieder daran, weswegen ich es empfehle!
 Du hast mir einmal einen Brief geschickt, ganz voller Prahlerei,
 indem du dich als höchst weise und guten Verseschmied zeigtest
 und unsere Plumpheit, wie du weißt, getadelt hast.
 Er enthielt aber auch einige kleine Partien, die die Seele durchbohrten
- 155 und Tadel an dem reinen Leben vorbrachten.
 Und das alles hast du getan, wie Gott weiß,
 indem du nämlich auch meine Kraft genau prüftest,
 wobei du nirgendwo die Ausrede der Trunkenheit besessen hast.
 Ich aber habe das gelesen und wollte verteidigen,
- 160 nicht mich (das möge nicht geschehen!), sondern die Demut,
 deren Last wir alle zu Boden geworfen haben,
 und ich habe einige Verse verfasst zu deiner Heiligung,
 indem ich zugleich deine Gesinnung zur Demut führen,
 zugleich aber auch zur Liebe zur Wissbegierde ziehen wollte,
- 165 wie aus dem Scherzen auch ein wenig die Kunst eröffnend.
 Du aber hast es nicht ertragen, unsere Erziehung anzunehmen,
 die dir aus Sympathie und viel Liebe entgegengebracht wurde,
 wenn sie auch irgendwo einen Biss enthielt und einige ironische Bemerkungen,
 entsprechend dem Brief, den du mir geschickt hast.
- 170 Aber da du reden wolltest, nicht zuzuhören bereit warst,

- und dann auch gegenüber einem Menschen, der dir in keiner Weise
 Unrecht getan hat,
 hast du dich wieder, wie ich von einem meiner Freunde erfahren habe,
 beeilt, dich gegen das von mir Geschriebene zu wehren
 und zu den Grammatik- und Rhetoriklehrern zu gehen
 175 und durch sie nach unserer Art Verse zu schmieden in unverschämter Weise
 und eilig meinen armen Vater zu verspotten
 und meine Erziehung, welche denn weißt du nicht,
 und die Unerfahrenheit beim Studium der Literatur.
 Heuchler nennst du mein eigenes Geschlecht
 180 und sagst und tust alles und hörst überhaupt nicht auf,
 Schaffell zu tragen, aber wölfische Gesinnung zu haben
 und dadurch alle zu täuschen als undurchsichtig in deiner Art.
 Da ich nun das erfahren hatte von dem Freund, von dem ich sprach,
 (denn ich habe ja jetzt deine Schriften nicht gesehen)
 185 habe ich zuerst zugestimmt und stimme dir auch jetzt zu:
 es ist nicht Lüge, Bruder, das von dir Gesagte,
 sondern es ist wahr, offenkundig und ganz klar
 für die Nahen und Fernen und die inmitten von Argos,
 für die Mönche und die Weltlichen und ebenso für die Frauen.
 190 Und das ist offenkundig, wie auch du erkennst.
 Wenn du aber das Verborgene erkannt hast, was hattest du noch zu sagen?
 Denn ich allein, Bruder, habe sogar die unvernünftige Natur
 in schändlichen Fehlern unrettbar übertroffen:
 Denn für die Verdrehtheit meiner Ansicht, für die Vergnügungssucht der Seele
 195 wird keine Zahl als Maß reichen und auch nicht der Sand des Meeres.
 Daher weiß ich insgesamt darauf nichts zu sagen
 und auch nicht meine wahrheitsliebenden Prüfungen dagegen zu setzen.
 Aber ich bin auch diesen besonders dankbar
 und durch sie erkenne ich die Wunden meiner Seele.
 200 Und das hast du geschmäht, nämlich meine anfängliche Armut:
 Müller hast du mich genannt und Gebilde aus Mehlstaub
 und Postbote danach und Zimmermann und sonstiges,
 was Kitharasieler und Mimen zu sagen scheinen,
 wobei du dich selbst deutlich als einen der Edlen bezeichnet hast.
 205 Diese leidvolle Erfahrung konnte ich nicht ruhig ertragen
 und auch nicht in tiefem Schweigen die Geringschätzung übergehen
 und nicht den langen Schlaf des Endymion schlafen.
 Denn es ist nicht würdig und unerträglich für alle,
 dass Affen Ruhm ernten, die Löwen aber sich ruhig verhalten
 210 oder dass die Drohnen einen schrillen Ton anstimmen,
 die Zikaden aber überhaupt zu zirpen aufhören.
 Daher werde ich die Waffen des Feldzugs ein wenig niederlegen,
 mit denen Paulus die Mönche zu bewaffnen pflegt,
 die den Kampf gegen die Mächte der Finsternis aufnehmen,
 215 und ich werde die Kunst der Rede gegensätzlicher Einstellung aufgreifen
 und werde mich kurz verteidigen gegen das von dir Geschriebene.
 Denn das lehrt mich auch Salomon ganz passend,

- den Tollen seiner Torheit entsprechend zu widerlegen,
damit er sich nicht besonders vernünftig vorkommt.
- 220 Aber verzeihen soll mir jeder Fromme, Besonnene
und jeder Rechtschaffene und Einsichtige in seiner Art
und jeder, der den Spottreden zu entgehen gelernt hat
derer, die sich darauf verstehen, zu schreiben, was gänzlich unwürdig ist
für Leben, Vernunft und Seele gottliebender Menschen,
- 225 und wie der eine deiner Verse nach Süden blickt,
ein anderer aber nach Osten, wieder ein anderer nach Norden
und wie sie nach Westen keineswegs eine Zusammenfügung haben
und zeigen, dass du auch nicht die Triaden des Stesichoros gelernt hast.
Und wieder werde ich dich, die Dohle, als Dohle aufzeigen.
- 230 Aber komm hierher zu uns, Redner Aphthonios,
der du die Einführung in die ganze Rhetorik im Voraus festgesetzt hast,
und sag, woher ich besser die Rede beginnen werde,
wie du vorher, das weise Wort Solons aufgreifend,
allen offensichtlich die Formen der Enkomien gezeigt hast,
- 235 und von wo man die Versuche beginnen muss.
Ja, beschreibe auch uns die Art des Narren, wie er spricht,
und schweige ganz und gar nicht und beschwichtige nicht,
wie David irgendwo laut zu Gott ausrief.
«Warum rufst du mich, Müller und Mönch der Lebensart nach,
240 der du in Händen hast das einmal von mir Geschriebene?
Zerreibe wie ein kräftiger Mühlstein, wie in der Sprache eines Postboten,
zermahle wie Weizenmehl, worfle wie Mehlstaub
den Köhler (wie das fortschreitende Wort klar machen wird)
und gib ihm vollsten und sicheren Tausch,
- 245 damit er nicht mehr zu dir kommt und die Reden durchstreift.
Werde also nicht müde, Mensch, wenn du dieses und jenes sagst!
Beginne kurz direkt bei seinen Ahnen!
Denn das ist die reine Form und Ordnung des Enkomions,
die Nachkommen zu lehren, woher seine Wurzel stammt».
- 250 Ich werde aber die übrigen sein lassen und nur für diesen
klar besprechen, wie das mit ihm sich verhält.
Wohlan nun, Geschöpf von zweierlei Herkunft! Erfahre, woher du stammst!
Ich habe einmal einen folgendes zu mir sagen gehört.
Er sagte nämlich, er könne auch von den Stammvätern sprechen,
255 dass sie den Ländern der Perser zu entfliehen sich bemühten,
als diese den Osten schonungslos zerstörten,
und dass sie zusammengerieten mit anderen gesetzlosen und
verderblichen Barbaren,
den Parthern, Hunnen, Agarenern, Kumanen, Armeniern,
von denen sofort täglich Leute zusammengeworfen wurden und,
260 wie die Barbaren das mit den Kriegsgefangenen zu tun pflegen,
das in erbärmlicher Weise wohl auch mit deiner Großmutter gemacht haben.
Daher, wie daraus unzweifelhaft zu ersehen ist,
hat deine bewundernswerte Großmutter deine Herkunft verfälscht.
Denn sie hat auch ein Kind geboren aus sich (?), die Edle,

- 265 nachdem sie mit den vorher genannten Völkern schändlichen Verkehr hatte.
Daraus entstammst auch du ja mit den eigenen Geschwistern.
Daher bezeichne ich dich als libysches Tier,
nicht freilich als einen der Edlen, wie du dich rühmst und prahltest.
Solches sagen die Philosophen der Griechen,
- 270 von denen einer und der erste Aristoteles war,
dass ein wasserloser Platz ist das Land von Libyen,
da es nur eine einzige kurze Quelle in ihm gibt,
bei der sich auch die Tiere von überallher versammeln,
um den Brand des Durstes zu stillen,
- 275 und sich alle ohne Unterschied dort vereinen,
wenn die Zeit solche zur Vereinigung zusammenführt.
Deshalb heißt auch das, was aus den vielen Vätern erwachsen ist,
vielsamiges libysches Tier.
Es ist aber auch möglich, ein Wort der Schrift auf dich anzuwenden,
- 280 wie dein Schicksal schlecht beschlossen sei,
weil dein Vater Amoriter war, die Mutter Hethiterin.
In nichts hat er gelogen, wer auch immer jener war,
der mir die vorliegende Erzählung berichtet hat,
da du jetzt das von ihm Gesagte ins Werk gesetzt hast.
- 285 Denn da du noch die enge Sprache deines Vaters besitzt,
wie auch die Barbaren, wie einer sagen könnte, nicht sprechen dürfen,
und da du, wie es scheint, jetzt das Griechische nicht gelernt hast,
deswegen gehst du zu den griechischen Gelehrten
und lernst Verse auf griechisch und schickst sie uns.
- 290 Aber auch in der Schrift der Musen kämpfst du vergeblich,
denn wenig Fortschritte hast du gemacht, da du spät gelernt hast im Leben.
Aber das ist die Genealogie deiner Familienbande,
Spross der Perser, Araber, Skythen, Parther und Meder.
Die Tätigkeit von welcher Art, eine vielfältige und bunte.
- 295 Dennoch lasst uns das erste nennen für die, die unter den ersten sein wollen.
Zweifach ist die Kunst, sagte der Philosoph Platon:
praktisch und gedanklich, denn so verhält es sich auch wirklich.
Von diesen hast du die eine gelernt, aufgewachsen in Kreta,
und hast es ganz und gar nicht geschafft, die zweite zu erfassen.
- 300 Diese werde ich überhaupt nicht Kunst genannt haben;
glaube nicht die gedankliche, denn ich meine die praktische.
Denn wer könnte die Ziegelherstellung Kunst nennen?
Aber auch diese hast du nicht exakt ausgeübt, wie ich höre,
als ungeschickt, zögerlich, als dich ergötzend an Tand,
- 305 noch ausführend, noch zusammen mit den Lehmträgern,
bevor du um dieses Gewand der Mönche kamst,
und wenn du meinen Worten zu vertrauen ablehnst,
enthülle die Schulter, hebe auf das Untergewand
und du wirst alle Wunden sehen von den Trögen.
- 310 Denn wie die Schulter des Pelops ehemals zeigte,
den Knochen von einem wilden Elefanten, den man da sehen konnte,
so macht sie klar, dass auch du in böse schämliche Misshandlungen geraten bist.

Aber du müsstest jedenfalls, du müsstest mit einer einzigen Kunst
 zusammenleben und zusammen sein und nicht viele wählen
 315 und den Bruder strafen nach Art der Überlegenheit.
 Denn Gott, der das Unsere nützlich leitet,
 hat deshalb uns die ganze Wissenschaft eröffnet,
 damit der eine dieser nachgehend seinen Dienst vollbringe,
 ein anderer jene ausübend ebenso das Leben habe.
 320 Du aber, der du fast alle zusammengefasst hast aus Unersättlichkeit,
 wie hast du keinesfalls bedacht, den Bruder zu berauben,
 während Paulus daran festhält, sich des Unrechts zu enthalten?
 Denn einmal, sagen sie, warst du Ziegelstreicher,
 dann wieder Gärtner auf dem Polospielplatz,
 325 ein anderes Mal heißes Wasser reichend für das Haus Makre Kochalou,
 welches das berühmte Bad der Stadt ist,
 indem du dich gewandelt hast mit vielen Künsten und Methoden,
 wie jener Proteus in allerlei Gestalten.
 Ich aber erinnere mich an die alten Plagen
 330 Israels in Ägypten bei der Ziegelherstellung
 und die unentgeltliche Fruchtlosigkeit seiner Mühen
 und an das Einschöpfen der Töchter des Danaos in die Fässer,
 und wenn ich bedenke, wie du die Wassersäcke geleert hast
 und dann wieder das vor kurzem Gesagte getan hast,
 335 wundere ich mich, wie du das unglückliche, mühselige und ganz unselige Leben
 der elenden Lebensweise ertragen hast.
 Und das bringt wohl eine kleine Erfrischung,
 wenn es auch schrecklich, schwierig und schwer zu handhaben ist:
 die Zweige ausrupfen und auf die Erde legen,
 340 der Länge nach spalten, schräg zusammenschneiden
 und zusammenpacken zu einem Berg und Feuer daran anlegen
 und die Kohlen kühlen und sie anderswohin tragen
 und verkaufen und dadurch sich Essen verschaffen.
 Welches Übermaß an Armut dürfte das nicht verbergen,
 345 wen würden nicht die Mühen und Plagen in Entsetzen versetzen?
 Denn diese sind übermächtig, wie ich glaube, und übertreffen auch die Mühen,
 die du, Mönch geworden, danach ertragen hast.
 Das durfte kein anderer sagen als Demosthenes,
 der Aischines mit bitteren Gedanken traf,
 350 als er mit ihm die Sache des Kranzes besprach.
 Für mich aber ist die Sprache eng und eine Last das Schreiben,
 während einige andere mich zu ihrer Tätigkeit ziehen,
 wofür ich Rechenschaft ablegen will, die den Wechsel gewährt.
 Daher kleide ich die Rede in eine kleine Schrift.
 355 Ich habe die Vorväter kennengelernt, ich habe kennengelernt die Künstler,
 du hast erfahren, dass du von den vielen einer bist, der mutig ist
 oder eher außerhalb der vielen (denn du bist deiner Herkunft nach Ausländer).
 Lass auch du dich zu uns, den Armen, rechnen.
 Die Armut schadet nicht, wenn Tugend vorhanden ist.
 360 Die Armut wird Gefährtin der geschätzten Tugend.

- Habsucht hat Arme und Reiche gebissen.
 Sie hat die gleiche Natur ungleich gemacht,
 sie hat das Volk in viele Klassen geteilt.
 Schwer wird ein Reicher ins Königreich gelangen,
 365 – Stimme Gottes – und glaube, dass dieses nicht zu Boden fällt,
 und blähe dich nicht nutzlos auf und prahle nicht sinnlos
 und erhebe nicht den Nacken und hebe nicht die Braue
 und gehe nicht auf den Zehenspitzen bis zur Fußspitze
 und brüste dich nicht mit dem grauen Hemd und dem Stab,
 370 wie bei den kynischen Philosophen gesagt wird.
 Nicht mit der Länge des Bartes und Blondhaarigkeit
 und allem dergleichen glaube eher edel zu sein;
 denn nicht darin liegt es, als Edler betrachtet zu werden.
 Wenn du aber auch darin, Mensch, den Edlen vermutest,
 375 dann ist der Bock edel und in viel höherem Grade als du.
 Denn auch bei diesen haben wir große Bärte kennen gelernt
 und rührende Formen der Prahlerei
 wie auch Anführer großer Ziegenherden.
 Jenen betrachte und halte für den Edelsten,
 380 auf dem beständig die Furcht Gottes sich niederlässt,
 der die Würde der Seele ohne Knechtschaft erhält,
 der die Leidenschaften des Fleisches abzutöten sich bemüht,
 der die Welt und alles, was zur Welt gehört, gehasst hat,
 der den Glanz der drei Sonnen in sein Haus aufgenommen hat,
 385 der sein ganzes Gewissen gereinigt hat,
 der auf der Erde umhergeht wie im Himmel,
 auch wenn dieser gerade der Sohn eines Bühnenmalers ist,
 eines Fischers, Hirten, Gärtners, Schneiders,
 eines Fährmanns, Schusters, Kammachers und Webers,
 390 eines Zimmermanns, Müllers, Lohndieners und Matrosen,
 eines Mimen, Schauspielers, Kupplers und Magiers,
 eines Denunzianten, Ehebrechers, Diebes und Mörders.
 Denn keinen von ihnen verabscheut die göttliche Gnade
 und niemals wendet Gott sich ab von seinem Geschöpf,
 395 wenn er sich auf die Erde neigt, die Herzen prüfend.
 Der Schöpfer sieht nicht auf die Person des Geschöpfes.
 Und gib acht, was ich sage zu deinem Ruhm,
 ich, der Unglückliche und Unselige, auch der Befleckte,
 der nichts anderes sieht als Weizenmehl und Mehlstaub.
 400 Wenn du aber auch die Handlungsweisen des großen Gottes sehen willst,
 erfahre, von wo er die ersten der Heiligen hervorgebracht hat,
 erfahre, von wo er die Künder des Wortes berief,
 erfahre, durch welche Leute er die Enden der Welt erleuchtet hat,
 durch welche er die Herrscher und Weisen und Könige gestürzt hat!
 405 Denn aus diesen Niedrigen, die der unteren Klasse angehörten,
 und aus denen, die erfolglos schienen und ganz arm,
 hat er den heiligen Reigen der Apostel erwählt,
 Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Bartholomäus,

- Paulus, Matthäus, Lukas, Jakobus und Markus
 410 und den berühmten Johannes und Simon und Matthias.
 Das Gesagte bestätigt aber der erste von diesen, nämlich Paulus.
 Denn «Das Niedrige in der Welt» sagt er «und das nichts Seiende
 hat Gott erwählt» und siehe, weswegen:
 «Damit» sagt er «er die Hohen und Weisen beschäme».
- 415 Denn eine einzige ist die gesamte Natur der Irdischen,
 die aus Seele und Leib zugleich zusammengesetzt ist,
 und sie zeigt das sterbliche Sein als ein einziges Geschlecht.
 Denn man kann nicht finden, dass eine andere Natur der Seele des Menschen
 existiert, nur ohne die göttlichste Einhauchung.
- 420 Aber wir sind als ein Körper aus Staub zu sehen.
 Wenn nun die ganze Natur der Sterblichen so gemischt ist,
 aus dem Geist von oben und dem Staub von unten,
 gibt es hier nicht einen Edleren oder Unedlen.
 Die aber edel zu sein scheinen, berühmt und groß,
 425 wenn sie das Leben durch Christus gereinigt besitzen
 und nach dem Evangelium leben, untadelig und gerecht,
 sind wirklich die Alleredelsten und strahlend und groß.
 Wenn aber irgendwelche immer in schändlichen Leidenschaften sich wälzen
 und das der Lehre Christi Entgegengesetzte tun,
 430 suche keineswegs andere Unedle als diese.
 Aber auch das möchte ich dich gerne fragen,
 was Christus einmal den Pharisäern vorgelegt hat,
 wenn ich nicht sehen würde, dass die Rede in die Länge gezogen würde.
 Dennoch werde ich dich nun fragen, du aber antworte mir!
- 435 Welche Meinung hast du über Christus? Wessen Sohn ist er?
 Denn wenn du nicht nach Art des Nestorios denkst, wirst du mir sicher sagen,
 dass er Sohn und Wort des lebendigen Gottes ist,
 desselben Wesens mit dem Vater selbst.
 Aber dieser Allgepriesene, der Barmherzige,
 440 der damals von großer Menschenfreundlichkeit bewegt
 Mensch werden wollte aus der reinen Jungfrau
 und mich als Geschöpf erneuern wollte,
 der über allen Erhöhte, der Umgang pflegte mit den Unteren,
 wurde Sohn des Zimmermannes Joseph genannt.
- 445 Was sagst du dazu, Herr, und was antwortest du jetzt?
 Wirst du den Namen Christi auf den der Hebräer umändern,
 Oberrabbiner geworden, Habrachas genannt,
 und nimmst die Beschneidung und die Sabbatruhe an
 und schmähest auch du Christus, wie jene es damals taten,
 450 indem du ihn Sohn des Zimmermannes Joseph nennst?
 Wehe über deinen Ruhm und wehe über deine edle Abkunft,
 weil du deutlicher gegen Christus dich erhoben hast
 und auch nicht jenen unsagbaren Glanz gescheut hast,
 dessen Schönheit er einmal vor dem Kreuz eröffnend
 455 die Jünger in Staunen versetzte auf dem Berg Thabor.
 Bei all dem erkenne auch das in allem,

- dass jede Tugend, die einer vollbringt,
mit Hochmut und überheblicher Kühnheit,
nicht als Tugend anerkannt wird, sei es erste, sei es letzte,
460 auch wenn Jungfräulichkeit, Gebet, Almosen,
Beherrschung im Bereich des Magens, Tränenflut,
Verachtung vielen Besitzes und Geldes
einer glücklich schafft oder etwas anderes Derartiges.
Und überzeugen soll das Wort des Gleichnisses Christi,
465 der den Stolz des Pharisäers auf die Erde herabgezogen,
die Demut des Zöllners aber in die Höhe gehoben hat.

68

Politische und Scherzverse desselben an denselben

- Lange Zeit ist vergangen, seit ich deinen Brief
erhalten und dir keine Antwort geschickt habe.
Und auf jeden Fall konntest du unsere Plumpheit tadeln
oder eher besser gesagt den großen Leichtsinn,
5 weil wir Gutem dieser Art Verachtung entgegen gebracht haben.
Jedoch als nicht der Rede wert wurden deine Briefe,
seitdem du sie mit dem Leichtsinn deiner Einstellung geschickt hast,
in einen Winkel meiner Zelle geworfen
und dem Vergessen anheim gegeben bis jetzt.
10 Nun aber, als ich auf die Suche ging nach notwendigen Dingen
und tastete, fand ich, ich weiß nicht, wie, deine Briefe.
Ich nahm sie, las sie Satz für Satz, klatschte in die Hände
und verlachte laut deine Ungebildetheit
oder eher das Übermaß des Gipfels der Dummheit.
15 Denn wie hast du, dich brüstend die Kunst der Verse zu kennen,
weder deine Akzente richtig gesetzt noch die lautlich entsprechenden Vokale
und auch nicht aus Kürzen und Längen die Füße zusammengefügt,
was heißt, dass du den Jambus dem Spondeus zurechnest?
Denn der Spondeus setzt sich zusammen aus den zwei Längen,
20 wie wieder der Pyrrhichius aus den Kürzen.
Aber wo es nun angebracht gewesen wäre, dass du einen Akut schreibst,
hast du andere Akzente gesetzt, ungewöhnliche und fremde.
Wehe über deine Kenntnis der Verse, Allerbester!
Du hast fast die alten Rhetoriker weit übertroffen.
25 Denn die Akzente und die Zusammenfügung von Spiritus asper und lenis,
die die Bücher der Grammatiker von Anfang an
der Nachwelt nicht gaben, hast du selbst gefunden und erschienst
uns als neuer Grammatiker und außergewöhnlicher Verseschmied.
Wirklich ist nun in dir der Philosoph Platon unterlegen
30 und der weise Diogenes, Plutarch, Isokrates,
Aristoteles, Homer, Theognis, Thukydidis;
unterlegen ist auch Porphyrios, unterlegen auch Moschion;
Aphthonios ist ratlos darüber, Demokrates bewundert dich;

- Dir allein lassen den Vortritt die Spitzen der Kunst,
 35 das wunderbare Gespann der wahren Rhetoren,
 Demosthenes meine ich und dann Hermogenes;
 leeres Geschwätz sind die Werke Philons und des Josephos;
 das und die kynische und die Akademie
 und die stoische Lehre hast du für nichtig gehalten;
 40 du hast die süß klingende Kithara des Anakreon und die thebanische des
 Meloden Pindar ausgelöscht
 und auch die Hirtensyrinx des Theokrit aufgehoben
 und bist als eine fremde Natur, allen überlegen, erschienen.
 Aber komm, bei der Dreifaltigkeit selbst, mein Freund,
 45 erkläre mir, wie du in dieser Kenntnis ganz reich geworden bist,
 sag mir, woher du den guten Fluss der Rede erhalten hast,
 belehre mich, woher du technisch gut Verse zu schmieden gelernt hast!
 Bei deinem guten Haupt, mein liebster Bruder,
 ich habe viele Verse von Rhetoren gelesen,
 50 heroische Verse, Anapäste, Spondeen und Trochäen
 Jonier und Molosser, dazu noch Epitriten,
 Trauerlieder in Hexametern.
 Über die Jamben aber kann ich dir nichts schreiben,
 aber auch die politischen Verse kann ich nicht aufzählen.
 55 Ich Unnützer glaubte etwas Großes zu besitzen
 und war erfreut darüber, mich freuend an der Kenntnis.
 Seitdem aber das Papier deiner Schrift zu uns kam
 und ich genaues Augenmerk legte auf deine wunderbaren Verse,
 hielt ich alle Verse für Lärm in den Ohren, die ich früher
 60 las, Verse der weisen und bewundernswerten Männer.
 Schweigen sollen die goldenen Worte des guten Pythagoras,
 schweigen sollen die sogenannten Schriften der Sibylle,
 schweigen soll auch Sophokles, der die Geschichte der Hekabe verfasste!
 Homer, wirf jetzt auch du die vielen Rhapsodien weg,
 65 hör auf, Hesiod, zu reden von Werken und Tagen!
 Phokylides, verbirg deine Charakterverse!
 Halt tiefe Stille und sprich nicht, Euripides,
 Themistokles, Chrysispos, Hippolytos und Solon,
 lasst sein die Schlüsse, die Mythen und die Gesetze!
 70 Aber auch Gregorios nicht, der Theologe genannt wird,
 nicht Basileios selbst, der in das Unsagbare Eingeweihte,
 und auch nicht das Meer der Worte, der allbekannte Chrysostomos,
 die ihr auch alle Weisen vor euch besiegt habt,
 von Christus geprägt in Leben und Wort,
 75 die ihr echte Eingeweihte und seine Verehrer seid,
 traut ihr euch überhaupt noch zu reden, wenn Johannes spricht?
 Nennt mir jemand die Donnersöhne oder Petrus oder Paulus?
 Es gibt niemanden, der diesem gleichkommen kann.
 Denn jene sprechen aus dem Hl. Geist,
 80 dieser spricht und schreibt mit dem Wahrsagergeist.
 Du aber wieder, ehrwürdiger Psellos, Pisides, Christophoros,

- Leon, Theophylaktos, Erzbischof Bulgariens,
 ihr seid einer schrecklichen und ganz schweren Strafe verfallen,
 weil ihr vorher unter die Erde gewandert seid und nicht kennengelernt habt
 85 die Verse, die mir der einzige Verseschmied geschickt hat.
 Aber wie lange sitze ich und flechte die Spöttereien
 und hebe mit trügerischen Worten dein gewandtes Denken
 von der Erde in die Höhe? Denn du kannst vielleicht zur Meinung kommen,
 dass einer, der dir das bezeugt, es als wahr bestätigt, wie wahrscheinlich.
 90 Du Toller, ganz Ungebildeter, Windbeutel und von Sinnen,
 warum nimmst du nicht Syrinx, Ranzen und Stab
 und bist gegangen in die Wälder, Schluchten und Felder,
 um Schweine zu hüten und Schafe und Rinder,
 sondern schläfst und schreibst mir mit viel Wagemut
 95 und mit der gewohnten verhassten Unwissenheit und Tollheit
 Jamben, von denen du niemals volle Erfahrung gewonnen hast?
 Geh, beweine, Armseliger, jetzt deinen Bildungsmangel
 und die große Unkenntnis, an der du auf schlechte Art Überfluss erreicht hast!
 Geh, seufze bitter und schlage an die Brust
 100 und bereue heiß aus ganzem Herzen!
 Du hast zum Wein gegriffen und dir den Kopf schwer gemacht, als Zeit
 zum Studium war.
- Denn Bücher ohne Zahl sind dir entgangen
 und du lagst ausgestreckt schnarchend auf dem Bett
 und zeigtest dich nie bei Tag und Nacht.
 105 Denn die, die selbst auch Verse verschicken wollen,
 und dann noch dazu an die, die solche Verse ausgebreitet vor sich liegen haben,
 für diese schickt es sich, dass sie vor allem eine wohlgestaltete Natur haben,
 dann freilich auch Laute und Sprachen und die
 Dialekte kennen (denn diese sind fünf,
 110 Jonisch, Dorisch, Attisch, Äolisch und Koine),
 aber auch die Bedeutung der sogenannten Zeiten lernen,
 der Vergangenheit, der Zukunft, der Gegenwart und zugleich
 genau die Abwandlungen der Nomina und die Paradigmen.

Wolfram Hörandner, Anneliese Paul

Notes on Letter 60 of Patriarch Gregory of Cyprus

In the principal manuscripts transmitting the correspondence of Gregory of Cyprus,¹ the letters are divided into two groups. Those forming the first group² come under the general title Ἐπιστολαὶ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Γρηγορίου,³ while those in the second group⁴ are described as τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου ἐπιστολαὶ ἐκδοθεῖσαι ἐν τῷ πατριαρχείῳ.⁵

This division may be accounted for in one of two ways: (a) the letters in the second group are exclusively official correspondence written after Gregory's accession to the patriarchal throne, that is, after 1283,⁶ and consequently the first group contains private letters written before or after 1283; (b) the year 1283 constitutes the *terminus ante quem* for the letters in the

¹ These are Mutin. α.R.6.19 (82) and Vatic. gr. 1085, which, according to Lameere, are independent witnesses preserving most of Gregory's correspondence. See in this regard W. Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre patriarche de Constantinople (1283-1289)*, Bruxelles-Rome 1937, pp. 22-38, and the table of letters, pp. 215-218. For George of Cyprus, later Patriarch Gregory II, see chiefly PLP, nr. 4590 (with older bibliography) and the more recent studies by I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid 1996 (esp. pp. 1-16), and S. Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Wiesbaden 1998 (esp. pp. 1-20).

² These are letters 1-114 in the Eustratiades edition; see S. Eustratiades, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι*, Alexandria 1910, pp. 1-91 (hereafter Eustratiades).

³ See Mutin. α.R.6.19, f. 7. In his edition Eustratiades follows the title of Vind. phil. 195: τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί.

⁴ The precise number of letters falling in the second group cannot be determined, because the number of letters in the two basic manuscripts differs: there is a core of correspondence that is common to both, but each includes a number of letters that the other does not.

⁵ This is the title given by Mutin. α.R.6.19 on f. 88^v (see also Eustratiades, p. 91), while Vatic. 1085, f. 223, has the title τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου καὶ σοφωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου ἐπιστολαὶ ἐκδοθεῖσαι τῷ πατριάρχ(..).

⁶ Gregory was elected Patriarch on 28 March 1283 and consecrated on 11 April: see Georg. Pachym. VII 14-15 (= III, pp. 52-61 Failler, esp. p. 52 n. 6 and p. 56 n. 17).

first group and at the same time the *terminus post quem* for the letters in the second.

Dating the letters is rendered more difficult, in some cases at least, by uncertainty as to the identity of the person to whom they are addressed, who is referred to either by name or by office, when there was more than one person with the same name or holding the same office to whom the same letters could have been written.⁷ Moreover, when the recipient is identified on the basis of the office mentioned in the superscription, we cannot be certain whether that office was one he held at the time the letter was written or one he acquired later.⁸

One such problem of identification occurs in the letters which are addressed simply to the Grand Logothete. Since two persons held this office during the period when Gregory was writing these letters, namely George Acropolites⁹ until 1282 and Theodore Mouzalon¹⁰ from 1282 to 1294, letters superscribed τῷ μεγάλῳ λογοθέτῃ could refer to either person, and Gregory's correspondent must therefore be determined in each case by the content of the letter.¹¹

In one of these cases the identification of the recipient is of particular

⁷ See e.g. letters 30 and 58 (Eustratiades, pp. 22 and 40), which are addressed τῷ Σκουταριώτῃ. This could mean Nicetas Skoutariotes (*PLP*, nr. 26214), or some other person (see *PLP*, nr. 26186), or even Theodore Skoutariotes (*PLP*, nr. 26204) or Nicholas Skoutariotes (*PLP*, nr. 26215), both of whom lived and were active at that time.

⁸ See e.g. letter 2 (Eustratiades, p. 2), which is addressed τῷ λογοθέτῃ τῶν γενικῶν τῷ Ἀκροπολίτῃ, and 38, which is addressed λογοθέτῃ τοῦ γενικοῦ τῷ Ἀκροπολίτῃ (Eustratiades, p. 27). According to the superscriptions, the letters must have been written to Constantine Acropolites (*PLP*, nr. 520), who however did not assume the office of Grand Logothete until 1282, while we cannot be certain whether they were written before or after that year. With regard to these letters, see *infra* n. 11.

⁹ For George Acropolites see *PLP*, nr. 518 and the recent study by R. J. Macrides, *George Acropolites: The History. Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2007 (esp. pp. 3-28; hereafter Macrides). Acropolites assumed the office of Grand Logothete in 1255; see Macrides, p. 23.

¹⁰ For Theodore Mouzalon see *PLP*, nr. 19439. He assumed the office of Grand Logothete after the death of George Acropolites; see Pachym. VII 1 (= III, p. 19, 17-19 Failler): μάλιστα δὲ καὶ διαφερόντως τῷ Μουζάλωνι Θεοδώρῳ, ὃν ὁ πατὴρ εἰς μέγαν λογοθέτην, τοῦ Ἀκροπολίτου ἀποθανόντος, ἐτίμα.

¹¹ Eustratiades offers no grounds for his view that all letters, regardless of whether they are found in the first or in the second group, which are addressed to or composed by the Grand Logothete (nr. 54-56, 60-61, 109, 112, 115, 117, 119, 120, 123-125, 127-130, 135-136, 139-141, 144-145, 149-151, 170, 172-175, 177, 180-185), were written to or by Theodore Mouzalon, and that letters 2, 38, 39, 111, and 169 were written to George Acropolites. Of these, letters 2, 38, 39, and 169, which bear the superscription τῷ λογοθέτῃ τῶν γενικῶν τῷ Ἀκροπολίτῃ, are addressed not to George but to his son Constantine Acropolites (see also n. 8), since George did not hold the office of λογοθέτης τοῦ γενικοῦ after 1255 at the latest; see in this regard Macrides, p. 21. There is also

interest, since the letter reveals unknown facts about the addressee's family. The letter in question is number 60, which in the Eustratiades edition is superscribed τῷ μεγάλῳ λογοθέτῃ.¹² Gregory wrote this letter to console the recipient, whom he addresses as a close friend,¹³ for the death of his son.

Gregory begins by apologizing for his tardiness in reacting to the sad event, saying that he has only just received the bitter news.¹⁴ The belated announcement of the sorrowful occurrence has made it even more painful, since it deprived him of the opportunity to offer consolation to his friend at the proper time, and also because he may thus have given the impression that he does not value his friends, since he failed to condole with the grieving parent at this difficult moment in his life.¹⁵

Gregory then goes on to express his grief for the misfortune that has befallen his friend's family and remarks that, while he would have liked to offer his own lamentations and reflections on the child's death, both as consolation to the father and to relieve his own pain, he fears that, since some time has passed, his expressions of grief will be superfluous and only serve to re-open the wounds inflicted upon the father by his son's death.¹⁶ For this reason he has chosen the part of silence and will confine himself to express-

some doubt with regard to the identification of the addressee of letter 111 (Eustratiades, p. 86) as George Acropolites. The letter is transcribed in Vatic. 1085, f. 222 under the superscription τῷ ἀκροπολίτῃ μεγάλῳ λογοθέτῃ κυρῷ γεωργίῳ διδασκάλῳ αὐτοῦ χρηματίσαντι. Mutin. α.R.6.19 has the same superscription, although not in the hand of the original scribe but in that of another scribe, who corrected other superscriptions and completed some letters. Vatic. 1696 (early 14th c.), however, which contains 86 of Gregory's letters, including number 111 (f. 40^v), has the following, totally different, superscription: τοῦ αὐτοῦ ὡς ἀπὸ τοῦ Θεογονώστου ἱατροῦ πρὸς αὐτόν. For the letters addressed to Theodore Mouzalon see *infra* n. 29.

¹² See Eustratiades, pp. 41-43. In the following passages the text of the Eustratiades edition has been emended and completed as necessary on the basis of a collation with Mutin. α.R.6.19 and Vatic. 1085. Letter 61 also refers to the same topic.

¹³ See letter no. 60, 5 (Eustratiades, p. 42): τὸ μὲν ὅτι συμφορὰν φίλου τοσαύτην κατήγγειλε; 60, 8-10: καὶ τρίτον ὅτι καὶ ἀφίλους νομισθῆναι πεποίηκεν, οὐδὲν δόξαντας πρὸς τὸ πάθος τῶν ἐρασμιωτάτων παθεῖν οὐδ' ὡς εἰκὸς συναλγῆσαι οὐδὲ προσενεγκεῖν λόγον παρήγορον; 60, 25-26: φίλου συμφορὰν παρὰ τὸ εἰκὸς ἀναξάνειν, and 60, 29-30: λόγοις ἐχαρισάμην τῇ τε φιλίᾳ ἀφοσιούμενος τὰ εἰκότα.

¹⁴ Letter 60, 1-2 (Eustratiades, p. 41): Ἄρτι πρῶτως ἡμᾶς ἢ περὶ τοῦ σοῦ φιλτάτου πικρὰ κατέβαλεν ἀγγελία, πάλαι τοῦ πάθους συμβάντος, οὐ μὴν δὲ παρὰ τοῦτο καὶ ἀμβλυτέρα γέγονε ἀνιάσαι.

¹⁵ See letter 60, 3-10 (Eustratiades, pp. 41-42): αὐτὸ μὲν τοῦναντίον ὅσον ὀνυαίτερον ἦκε, τοσοῦτον δὲ καὶ σφοδρότερον ἦψατο· τὸ μὲν ὅτι συμφορὰν φίλου τοσαύτην κατήγγειλε, τὸ δ' ὅτι καὶ βουλομένους ἴσως ἡμᾶς εἰπεῖν τι πρὸς παράκλησιν ὑπερημέρους, ἴσον δ' εἰπεῖν καὶ περιττοῦς εἰργάσατο παρακλήτορας· καὶ τρίτον ὅτι καὶ ἀφίλους νομισθῆναι πεποίηκεν, οὐδὲν δόξαντας πρὸς τὸ πάθος τῶν ἐρασμιωτάτων παθεῖν οὐδ' ὡς εἰκὸς συναλγῆσαι οὐδὲ προσενεγκεῖν λόγον παρήγορον.

¹⁶ See letter 60, 10-30 (Eustratiades, p. 42).

ing his certainty that the recipient is in no need of his consolation, since the bereaved father knows not only that death is the common fate of all mankind but also how to support calamities; he ends the letter with the hope that God will console his friend in this hour of trial with other blessings, and especially by granting him other children, who will surpass the lost boy in beauty and virtues.¹⁷

The child whose death occasioned this letter was a boy of tender years, as may be concluded from the phrases ἡ τοῦ παιδὸς ἐκδημία¹⁸ and τοῖς περὶ τοῦ παιδὸς θρήνοις,¹⁹ and from the expression, customary in laments and letters of condolence, of the view that the indications to date of the dead child's character foreshadowed his growing into a fine man, an expectation now extinguished by his premature death: τοῦτο μὲν, τὸν ἀποιχόμενον ἐνοοῦντας οἷος ὄν, οἷαν πρὸ ὥρας εὗρε τὴν τελευτήν, πλέον λυπήσας ἀποκρυβεῖς ἢ εὐφράνας τῷ βίῳ φανείς, οἷαν καὶ ὁ μετὰ ταῦτα βίος ὑπόκειται τὴν ζημίαν ἀνδρὸς στερηθῆναι μέλλων ἀρίστου τῶν κατ' αὐτὸν ἐσομένου, καὶ ὁποῖον, ἵνα συντεμῶν εἶπω, ὁ τῶν ζώντων βίος τὸν ἐκείνου πατέρα πλουτεῖ.²⁰

While the letter makes no mention of other children that the recipient may have had, it does not explicitly state that this son was an only child. If this was deliberately glossed over so as not to heighten the father's grief, we may conclude that the Grand Logothete to whom the letter was written had no other son(s), although there is nothing to exclude the possibility that he may have had one or more daughters. At the same time, the youth of the child, in conjunction with Gregory's hope that God would grant him other children as consolation for the loss of this one,²¹ suggests that the person addressed was young enough to be able to have more children in the future.

In my opinion, these details preclude the identification of the Grand Logothete addressed in this letter with George Acropolites. George Acropolites was born in 1217, and when Gregory of Cyprus met him he was about fifty years old and already the father of two sons: Constantine, who was most probably born between 1250 and 1255,²² and Melchisedek, who became a close friend and correspondent of Maximos Planoudes.²³ Assum-

¹⁷ See letter 60, 30-55 (Eustratiades, pp. 42-43).

¹⁸ See letter 60, 18-19 (Eustratiades, p. 42).

¹⁹ See letter 60, 28 (Eustratiades, p. 42).

²⁰ See letter 60, 13-17 (Eustratiades, p. 42). The phrase οἷαν πρὸ ὥρας [...] βίῳ φανείς is omitted in the Eustratiades edition because of the similar beginning.

²¹ See letter 60, 53-55 (Eustratiades, p. 43): καὶ σε παρακαλέσειεν ὁ ἀγαθὸς ὅσον οὐδέποτε πρότερον, ἐν τε δὴ ἄλλοις εὐεργετήμασι καὶ κτήσεσι τέκνων ἐτέρων, κάλλει τε καὶ ἀρετῇ νικῶντων τὸν ἀποιχόμενον.

²² For the date of birth of Constantine Acropolites see R. Romano (ed.), Costantino Acropolita, *Epistole*, saggio introduttivo, testo critico, indici, Napoli 1991, p. 15 (hereafter Romano). For the letters Gregory wrote to him see *supra* nn. 8 and 11.

²³ For Melchisedek Acropolites see *PLP*, nr. 523 and Romano, pp. 15-16. His connec-

ing, then, that this letter was written towards the beginning of Gregory's acquaintance with George Acropolites, i.e. around 1267, it is hard to believe that Gregory would not have mentioned his friend's other two sons, whose presence would console him for the loss of the third child. But this early date appears to me to be incompatible with the evident familiarity between writer and recipient expressed in the letter.²⁴ It therefore seems more likely that the letter was written to Theodore Mouzalon.²⁵

This hypothesis is further supported by the way in which Gregory of Cyprus speaks of his correspondent, which in many instances is similar to the way in which he expresses himself in other letters to Theodore Mouzalon.²⁶ The identification of this correspondent as Theodore Mouzalon is further confirmed by the superscription to the letter as transcribed in Vatican 1085: ὁ πατριάρχης τῷ πρωτοβεστιαρίῳ,²⁷ since Mouzalon is known to have held the office of *protovestiaros*, bestowed on him some time after 1282. He is cited with this title both in the *History* of George Pachymeres²⁸ and in the

tion with Maximos Planoudes (see *PLP*, nr. 23308) may allow us to assume that they were contemporaries (Planoudes was born in 1255 or a little earlier). Melchisedek died in June 1296. In a letter written to an unknown correspondent on the subject of the death of his brother Constantine, he says that the latter was his only brother; see letter 57 (Romano, p. 152, 5): τεθνηκότα τὸν ἕνα μοι καὶ μόνον ἀδελφὸν ἔμαθον. Of course, this does not preclude the possibility that he may have had another brother who died young many years before.

²⁴ See *supra* n. 13.

²⁵ The possibility that the letter was addressed to Constantine Acropolites, who succeeded Theodore Mouzalon as Grand Logothete and who, as we know from other correspondence, lost his first-born son at a very early age, must be excluded, because the death of that child occurred in or around June 1295, when Gregory was no longer alive; see in that regard Acropolites' letters 48, 56, and 57 (Romano, pp. 143, 151-153).

²⁶ See the encomium on Mouzalon's virtue and piety, letter 60, 35-41 (Eustratiades, pp. 42-43): οὐτε σοὶ γε προσήκειν τῷ φιλοσοφάτῳ καὶ γενναιοτάτῳ φιλοσοφίας μεμνησθαι κελεύειν ἕτερον, καὶ φέρειν ἀπαθῶς ἔχοντα, συμφορᾶς ἐπιστάσης. Τίς γὰρ ὡς σὺ παρὰ τῆς εὐσεβείας μεμύηται; τίς καὶ παρὰ φιλοσοφίας πεπαιδευται, εἰδέναι τῷ κρείττονι πειθαρχεῖν, καὶ εὐχάριστον ἐν ἅπασιν εἶναι, εἴτ' ἀγαθύνει, εἴτε παιδεύει, εἴτ' ἄλλως πως διεξάγει καὶ οἰκονομεῖ τὰ ἡμέτερα; For more similar expressions see e.g. letter 173, 9-16 (Eustratiades, p. 176): διὰ τοῦτο τὸ μὲν εὐσεβείας σε πρόμαχον καὶ πίστεως ἔρεισμα καὶ στύλον καὶ ἐδραῖωμα τῆς Ἐκκλησίας ὀνομάζειν, ἐκ τῆς εἰρημένης αἰτίας ἀφήμι, καὶ ταῦτα τῶν πραγμάτων παρεχομένων τὰς τῶν κλήσεων ἀφορμὰς, [...] ἀλλ', ὦ μέγα θρέμμα τῆς Ἐκκλησίας ... Although the name of Theodore Mouzalon is mentioned only in the superscription to letter 91 (Eustratiades, p. 71): τοῖς ἑαυτοῦ ὀμιληταῖς τῷ τε Μουζάλωνι κῦρ Θεοδώρῳ λογοθέτῃ τῶν γενικῶν καὶ τοῖς λοιποῖς (the superscription according to Mutin. α.Ρ.6.19, f. 71), he can confidently be considered as the intended recipient of the letters addressed to the *protovestiaros* (for this office see below) and also very probably of most of those addressed to the Grand Logothete.

²⁷ See Vatican 1085, f. 209.

²⁸ See Pachym. VII 35 (= Failler, III, p. 117, 27-30, and pp. 116-117 n. 70): ὅτι μὴ μετὰ καιρὸν ἐπ' ἀνατολῆς ὁρμώντος, πατριαρχούντος Ἀθανασίου, τὸν τε κατὰ τὴν Ἐλενό-

superscription of other letters from Gregory.²⁹ Moreover, Codex Vind. phil. 195 transcribes letter 61, which is a sequel to number 60, not with the words τῷ αὐτῷ but with the superscription τῷ πρωτοβεστιάριῳ,³⁰ confirming the hypothesis that the letter was addressed to Theodore Mouzalon.

On the basis of this identification, we can add the new information supplied by the letter from Patriarch Gregory to the very little that is already known about Theodore Mouzalon from other sources, namely that, thanks to the good offices of the Emperor Michael VIII Palaiologos, he married a bride from the Cantacuzenus family, whose name we do not know, and had one daughter, Eudocia, probably born *circa* 1280, who in 1294 married the despot Constantine Palaiologos, the son of Andronikos II.³¹

Apart from this daughter, however, as we now know from the letter written to him by Gregory of Cyprus, Mouzalon also had a son, who died young. Unfortunately the lack of any chronological cataloguing of Gregory's correspondence and the absence of any internal details that would help date the letter make it impossible for us to date the death of this child.

The second piece of information concerns Theodore Mouzalon's wife, who, according to Gregory, suffered from a long and serious illness that was aggravated by the death of her child and seems likely to have caused her death. Given the state of his wife's health, it appears unlikely that Mouzalon would subsequently have other children, despite Gregory's hopes and wishes, and therefore Eudocia must have been born before this son died, while it is also probable that she predeceased Mouzalon.³²

Sofia Kotzabassi

πολιν περαιωθέντος πορθμὸν καὶ τὸν μέγαν λογοθέτην ἐπ' αὐτοὺς πέμψαντος, ὃν καὶ εἰς πρωτοβεστιάριον ἀνεβίβασεν, and Pachym. VII 18 (= Failler, III, p. 171, 5-6 and p. 170 n. 19): τῷ Νυμφαίῳ ἐφίσταται, φέρων καὶ τὸν Μουζάλωνα, πρὸς τῷ τοῦ μεγάλου λογοθέτου σεμνώματι καὶ πρωτοβεστιάριον κλεῖζόμενον. It is not known precisely when he assumed the office of *protovestiaros*. Failler (p. 170 n. 19), commenting on the second passage, argues that he assumed this office in 1290, while *PLP* (nr. 19439) gives a date of *circa* 1291. It is, however, not impossible that he assumed this office before 1289, since it is attested in some of the superscriptions of letters written by Gregory of Cyprus: see *infra* n. 29.

²⁹ In some superscriptions of letters addressed to him or written by him he is cited with the title of *protovestiaros* (see letters 55 [Vat. 77], 141 [Vind. hist. 101], 61 [Vind. phil. 195], 112 [Vat. 1696], 116 [Vat. 1085], 118-119 [Vat. 1085], 161, 168, 183, 186 [Vat. 1085]), while in a few of them this office is combined with that of protosebastos (letter 161) and/or that of Grand Logothete (115 [Vat. 1085], 123 [Vat. 1085]).

³⁰ See Vind. phil. 195, f. 130.

³¹ See *PLP*, nrr. 91886 and 21499, and Pachym. VIII, 26 (= Failler, III, pp. 201, 19-203, 4).

³² Pachymeres makes indirect reference to Mouzalon's wife, in connection with the tomb in the Tornikios monastery in Nicaea κατά τι κτητορικὸν ἀπὸ τῆς συζύγου δίκουτον: see Pachym. VIII, 31 (= Failler, III, p. 215, 16-17).

Diodoro Siculo, XV 60, 3 e Giorgio Gemisto Pletone

Materiali utili a documentare quella storia dell'attività filologica dei Bizantini della quale si continua ad avvertire la mancanza¹ si rinvengono spesso in zone non specificamente dedicate all'esercizio di tale attività, dissimulati dalla loro stessa natura episodica e del tutto funzionale. Segnalo un caso di particolare interesse, nel quale si configura, sia pure in termini impliciti, la difesa di un testo tradito segnato da presunta corruzione.

Partiamo da Diod. S. XV 71, 1, che riporto, come i successivi passi diodorei, secondo l'edizione Vial:²

ἐπὶ δὲ τούτων Πτολεμαῖος ὁ Ἀλωρίτης ὁ Ἀμύντου υἱὸς ἐδολοφόνησεν Ἀλέξανδρον τὸν ἀδελφὸν καὶ ἐβασίλευσε τῆς Μακεδονίας ἔτη τρία.

Gli eventi, collocati da Diodoro nell'anno 368/7,³ riguardano l'uccisione di uno dei figli di Aminta III, Alessandro II, al termine di una fase trentennale del regno di Macedonia la cui ricostruzione, per vari aspetti e particolari, rimane ancora controversa.⁴ Resta sicura la sostanza della notizia riportata da Diodoro, ovvero l'eliminazione di Alessandro II da parte di Tolemeo Alorite, e la cronologia dell'evento. Ciò che pone problemi è la menzione di Tolemeo come figlio di Aminta e fratello di Alessandro, dato che il medesimo Dio-

¹ Per tutti, vd. le considerazioni, ancora pienamente valide, di A. Pontani, *La filologia*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, pp. 341-351.

² C. Vial (ed.), *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Livre XV*, Paris 1977. Il testo di Vial è complessivamente da preferirsi a quello "canonico" di Vogel (Diodori *Bibliotheca historica* [...] recognovit F. Vogel, III, Lipsiae 1893): vd. e.g. l'autorevole giudizio di D. M. Lewis, in D. M. Lewis et al. (edd.), *The Cambridge Ancient History*, VI, *The Fourth Century B.C.*, Cambridge 1994, p. 147 n. 123. Lo mostra anche, ritengo, il caso osservato in queste pagine.

³ D. A. March, *The Kings of Makedon: 399-369 B.C.*, «Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte» 44, 1995, pp. 257-282: 263; P. J. Stylianou, *A Commentary on Diodorus Siculus. Book 15*, Oxford 1998, p. 464.

⁴ Per il quadro complessivo vd. soprattutto, nella bibliografia recente, N. G. L. Hammond, in N. G. L. Hammond, G. T. Griffith, *A History of Macedonia*, II, 550-336 B.C., Oxford 1979, pp. 181 sgg.; M. R. Errington, *A History of Macedonia*, Berkeley 1990, pp. 28-34, 251, con le precisazioni e le rettifiche di March, *The King*, cit., pp. 257 sgg.

doro, poco sopra (XV 60, 3), così riporta la notizia della morte di Aminta III (370/69):

Ἀμύντας μὲν ὁ Ἀρριδαίου βασιλεύων τῆς Μακεδονίας ἐτελεύτησεν ἄρξας ἔτη εἴκοσι καὶ τέτταρα, υἱοὺς ἀπολιπὼν τρεῖς, Ἀλέξανδρον καὶ Περδίκκαν καὶ Φίλιππον· διεδέξατο δὲ τὴν βασιλείαν ὁ υἱὸς Ἀλέξανδρος καὶ ἦρξεν ἐνιαυτὸν.

La contraddizione tra i due passi è evidente, al punto che Friedrich Vogel nella sua edizione la sanava radicalmente, intervenendo sulla tradizione unanime dei codici diodorei: «ὁ Ἀμύντου υἱὸς et τὸν ἀδελφὸν delevis»;⁵ e provvedendo anche, con analoga espunzione, a purgare il successivo XV 77, 5, che nel tornare sull'evento ribadisce la "sospetta" parentela tra Tolemeo e Alessandro: Πτολεμαῖος μὲν ὁ Ἀλωρίτης ἐδολοφονήθη ὑπὸ [τὰδελφοῦ] Περδίκκα, βασιλεύσας ἔτη τρία.

In seguito differenti valutazioni hanno indotto, per me giustamente, ad attribuire fiducia alla *paradosis* di Diodoro,⁶ e nell'edizione Vial torniamo a leggere il testo dei codici. Non ho competenze specifiche per affrontare la discussione degli argomenti addotti sul piano storiografico, e non è questo, in ogni caso, lo scopo del mio intervento. Mi limito dunque a riassumere l'essenziale:

- a. Tolemeo è da Diodoro designato come ἀδελφός in quanto marito di Eurinoe (vd. Iustin. VII 4, 5; 7), sorella dei principi Alessandro, Perdicca e Filippo:⁷ nel passo, dunque, ἀδελφός vale «cognato». Secondo Beloch per questa via si spiegherebbe anche la testimonianza di Georg. Syncell. (p. 500 Dindorf =) p. 317, 11 Mosshammer, che definisce Tolemeo Alorite ἀλλότριος τοῦ γένους. Ma è stato giustamente obiettato da Hammond che per quest'uso di ἀδελφός mancano altre attestazioni,⁸ inoltre che l'assoluta estraneità di Tolemeo alla famiglia reale «would be unique and contrary to Macedonian insistence upon the position being held by members of that house. The only support for their view is in Syncellus [...] ἀλλότριος τοῦ γένους, a late source not preferable to Diodorus»;⁹

⁵ Diodori *Bibliotheca historica*, cit., III, p. 459.

⁶ Con l'eccezione di Stylianos, *A Commentary*, cit., p. 465, che respinge le attesi di Vogel, ma propone a sua volta di emendare per altra via i due passi diodorei (i tentativi sono ingegnosi, ma di qualche costo).

⁷ Così, tra gli altri, K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, III 2, Berlin-Leipzig 1923², p. 67; F. Geyer, *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philipps II*, München-Berlin 1930, p. 125; Ch. L. Sherman (ed.), *Diodorus of Sicily, VII, Books XV.20-XVI.65*, London-Cambridge, Ma. 1952, p. 148 n. 1; A. Aymard, *Philippe de Macédoine otage à Thèbes*, «Revue des Études Anciennes» 56, 1954, pp. 15-36: 31.

⁸ Hammond, *A History*, cit., p. 182.

⁹ *Ibid.*, p. 182 n. 3.

- b. Tolemeo, che doveva dunque in ogni caso appartenere alla famiglia reale, «for otherwise he would not have appointed regent»,¹⁰ è per Hammond da identificare con il figlio di un altro Aminta, e cioè di Aminta II (Aminta il Piccolo), padre di Filippo e, appunto, di Tolemeo. Resta da comprendere come potesse figurare quale fratello di Alessandro: per Hammond, secondo il quale Diodoro usa il macedone Marsia come fonte per la lista ufficiale dei re di Macedonia, la spiegazione è: «If he [*sc.* Diodorus] was using Marsyas, as we have suggested, we can see that took the words out of Marsyas τὸν Φιλίππου ἀδελφόν, saw that he was anticipating the accession of Philip, removed Φιλίππου but left τὸν ἀδελφόν» (p. 182). Ci troveremmo quindi di fronte non a un guasto della tradizione manoscritta diodorea, ma a un errore dell'autore. Stylianos ritiene giustamente questa spiegazione «hard credible»;¹¹
- c. Tolemeo può essere stato, semplicemente, un figlio bastardo di Aminta III,¹² ciò che consente a Diodoro di non includerlo, prima, nella lista dei tre principi, ma di menzionarlo come loro fratello nel momento in cui riporta uno dei molti fatti truculenti del casato di Macedonia.

La questione come si vede rimane aperta, e affrontabile solo per via indiziarla. Ma è interessante osservare che la possibilità (c), a prescindere da ogni giudizio sul merito della questione, ha un antecedente bizantino.

Nel compendio di storia greca dal 362 al 336 a.C. che Giorgio Gemisto Pletone allestì sulla base soprattutto di Diodoro e Plutarco (ἐκ τῶν Διοδώρου καὶ Πλουτάρχου περὶ τῶν μετὰ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην ἐν κεφαλαίοις διόλησις),¹³ gli eventi successivi alla morte di Aminta III vengono infatti così sunteggiati (I 10, 5-6):

τοῦ δὲ πατρὸς τελευτήσαντος ἐπὶ τρισὶ μὲν γνησίοις παισὶν,
Ἄλέξανδρῳ καὶ Περδίκκᾳ καὶ Φιλίππῳ τούτῳ, νόθῳ δὲ Πτολεμαίῳ τῷ
Ἄλωρίτῃ — ὃς ἐν Ἄλωρῳ πόλει Μακεδονικῇ γεγὼνός τε καὶ τραφεὶς,

¹⁰ Stylianos, *A Commentary*, cit., p. 465.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. soprattutto G. H. Macurdy, *Queen Eurydice and the Evidence for Women Power in Early Macedonia*, «*American Journal of Philology*» 48, 1927, pp. 201-214: 209; *Hellenistic Queens. A Study on Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore-London-Oxford 1932, pp. 18-21; Vial (ed.), *Diodore de Sicile*, cit., *Notes complémentaires*, p. 153, propende forse per questa possibilità, ma non esclude la soluzione (a).

¹³ Georgii Gemisti Plethonis *Opuscula de historia Graeca*, ed. E. V. Maltese, Leipzig 1989 (l'edizione segue le peculiarità di ortografia e accentazione dell'originale autografo, che ovviamente si mantengono nel testo citato); sull'opuscolo vd. E. V. Maltese, *Una storia della Grecia dopo Mantinea in età umanistica*, «*Res Publica Litterarum*» 10, 1987, pp. 201-208.

Ἄλωρίτης δὴ ἀπὸ γε τῆς πόλεως ἐπεκαλεῖτο –, Ἀλέξανδρος πρεσβύτατος ὦν τῶν γνησίων ἐβασίλευσε Μακεδόνων. ὑφ' οὗ καὶ Θηβαίοις αὐτίς ὁ Φίλιππος παρεδόθη ἐς τὴν ὀμηρείαν. ἀλλὰ Ἀλέξανδρον μὲν ἔτος ἐν βεβασιλευκότα Πτολεμαῖος οὗτος ὁ Ἄλωρίτης κτείνας δόλω, αὐτὸς ἐβασίλευσε Μακεδόνων κτλ.

Gemisto, come si vede, combina i dati di Diodoro (XV 60, 3; 71, 1; 77, 5, e XVI, 2, 4, dove si ricorda che Alessandro era il maggiore dei figli di Aminta), come d'abitudine corredandoli di facili deduzioni ricavabili dal contesto (se Tolemeo aveva l'epiteto di Alorite, era nato e cresciuto ad Aloro, città macedone). Forse il medesimo meccanismo – quasi Διοδώρον ἐκ Διοδώρου σαφηνίζειν... – vale anche per la distinzione interna alla prole di Aminta (tre γνήσιοι e un νόθος), ma resta il fatto che siamo di fronte a una vera e propria giustificazione (e difesa) del testo di XV 60, 3, scagionato della propria apparente incoerenza con XV 71, 1, ed enodato *ope ingenii*: qualcosa che richiama, certo, il tenore di altri interventi caratteristici dell'officina pletonica,¹⁴ ma che nondimeno è, per una volta, perfettamente compatibile, e anzi coincide nel risultato, con l'esercizio esegetico-congetturale dello studioso moderno.

Ci si può chiedere, tuttavia, fino a che punto i due tentativi, bizantino e moderno, siano davvero allineabili tra loro nella genesi metodica. Probabilmente lo sono *in toto*, ma non si può escludere che Pletone appoggi la propria interpretazione, oltre che a una mera inferenza deduttiva, anche a uno spunto suggerito da altra fonte.

Nell'*Ecloga chronographica* di Giorgio Sincello (VIII-IX sec.), come abbiamo detto, ricorre la menzione di Tolemeo Alorite: μετὰ δὲ τοῦτον [*sc.* Ἀλέξανδρον] Πτολεμαῖος ἤρξεν ὁ λεγόμενος Ἄλωρίτης, ἀλλότριος τοῦ γένους (p. 317, 10-11 Mosshammer). La testimonianza, che forse come altre deriva da una epitome greca di fonti latine (Pompeo Trogo, Ampelio, Eutropio, altri),¹⁵ è stata interpretata come la dichiarazione di una totale estraneità di Tolemeo al casato (vd. Beloch, Hammond, *supra*), ma probabilmente ἀλλότριος τοῦ γένους a un lettore bizantino poteva suggerire una connotazione assai meno generica: quella, appunto, di «illegittimo», «bastardo».

L'uso di ἀλλότριος quale occasionale sinonimo di νόθος, di norma non segnalato nei lessici moderni, rientrava infatti nella gamma semantica del vocabolo, come risulta da varie testimonianze di ambito grammaticale, scolastico, lessicografico: cfr. *e.g.* Schol. in Soph. OT 780 Παπαγεωργίου πλα-

¹⁴ Cfr. E. V. Maltese, *In margine alla tradizione manoscritta di Diodoro Siculo: gli excerpta di Giorgio Gemisto Pletone*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 77, 1984, pp. 217-234; vd. anche M. Capone Ciollaro, *Excerpta di Pletone da Strabone e da Plutarco*, «Bollettino dei Classici» s. 3, 11, 1990, pp. 104-126; Pontani, *La filologia*, cit., p. 333.

¹⁵ Cfr. A. A. Mosshammer (ed.), Georgii Syncelli *Ecloga chronographica*, Leipzig 1984, p. XXIX.

στός [Edίpo, figlio “fittizio” in relazione al “padre” Polίbo]: προσποιητός, άλλότριος, νόθος; Hesych. v 617 Latte νοθογέννητα: [...] οί μη γνήσιοι παῖδες [...] άλλότριοι ἢ δυσγενεῖς ἢ ψευδεῖς; Lex. in *Carm. Greg. Naz.* 30 Kalamakis νόθοις; άλλότριοις; Etym. M. s.v. ὑποβολιμαῖοι [p. 781, 35-37 Kallierges]: ὑποβαλλόμενοι καὶ εἰσποίητοι [...] ἀντὶ τοῦ νόθοι, άλλότριοι etc.; e compare con particolare frequenza a partire dal I sec. d.C., in varie situazioni (sinonimo *per variationem*, endiadi) e contesti (spesso metaforici). Indico soltanto, tra le numerosissime occorrenze, casi quali Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 32, 2 πότερον οὐχ ἡγούμενος ἐξ ἐκείνου γένους εἶναι με γνήσιον, ἀλλ’ ὑποβολιμαῖόν τινα καὶ νόθον; τί οὖν ἐπετρόπευες τὸν άλλότριον τοῦ γένους κτλ. (Tarquinio il Superbo si protesta discendente legittimo del casato dei Tarquini); Phil. *De decal.* 128 Cohn οἱ μοιχίδιοι τὴν τῶν γνησίων παρασπασάμενοι τάξιν άλλότριαν γενεὰν νοθεύουσι κτλ.; Plut. *Sol.* 7, 3 καθάπερ οἶκον ἢ χώραν γνησίων ἔρημον διαδόχων τὸ φιλόστοργον άλλότριοι καὶ νόθοι [...] εἰσοικισάμενοι κτλ.; *Comp. Ages. et Pomp.* 2, 1 εἰ μυριάκις ἡλέγχθη Λεωτυχίδης άλλότριος εἶναι καὶ νόθος κτλ.; Artemid. *Oneir.* II 7 ἀνόμοιον δ’ ἑαυτὸν ἐν κατόπτρῳ δοκεῖν ὄραν νόθων ἢ άλλοτρίων παίδων κληθῆναι πατέρα προαγορεύει; Liban. *Decl.* 49, 2, 30 Foerster ἐγὼ μὲν οἶμαι τοὺς τούτων τι πράττειν ἐπιχειροῦντας άλλότριους ὄντας λανθάνειν καὶ νόθους τοῦ γένους; Schol. in Orprian. *Halieut.* I 320, 3-6 Bussemaker ὅτι οὐκ ἴδιον αἱ καρκινάδες ἔχουσιν ἔλυτρον, ἀλλ’ άλλότριον· νόθον γὰρ σκέπας, ἤτοι άλλότριον οἶκον καὶ σκέπασμα ἐπιμηχανοῦνται; Schol. in Demosth. *Or.* 17, 2, I, p. 195, 2-5 Dilts νοθεύεται ὁ ὑπὲρ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν καὶ νενόμισται εἶναι τοῦ Δημοσθένους άλλότριος; Hesych. v 2305 Latte ἐμβόλιμα ἔπη· τὰ ὑπὸ τῶν γραμματικῶν ὡς άλλότρια καὶ νόθα ἀθετούμενα; Anon. *De scient. polit. dial.* p. 18, 24-26 Mazzucchi [...] νόμου μὲν καθ’ ὃν ἂν τοῖς τῆς ἰατρικῆς ἰδίους καὶ οὐ νόθοις τισὶν καὶ τῆς τέχνης άλλότριοις χρῶτο λόγοις κτλ.; Phot. *Ep.* 234, p. 155, 169-171 Laourdas-Westerink ἀλλὰ μὴ σύ γε μηδὲν σεαυτοῦ ἀνάξιον πάθοις, μηδὲ τοῦ γένους, ἵνα τι καὶ τοῦ καιροῦ φιλοτιμότερον εἶπω, νόθον καὶ άλλότριον; Leo VI Imp. *Novell.* 93, 27-30 Dain-Noailles ποῦ δὲ γαμικὴ ὁμόνοια, ποῦ δὲ στοργὴ καθαρὰ καὶ νυμφικὴ, ἔνθα πορνικὸν ἄγος καὶ διαστάσεως ἀφορμὴ καὶ μίσους ὑπόθεσις καὶ άλλοτριότητος; πάντα γὰρ ταῦτα ἐστὶν ἐν τῇ τῶν νόθων καὶ άλλοτρίων σπερμάτων ὑποδοχῇ, etc.

I presupposti linguistici perché Gemisto potesse interpretare l’ άλλότριος τοῦ γένους di Syncello nel senso di νόθος, traendone sostegno alla propria interpretazione del testo diodoreo, sono dunque molto solidi. E se, come pare probabile, l’ άλλότριος τοῦ γένους di Syncello è davvero un riflesso testuale della definizione di «bastardo» presente nella fonte del cronografo, l’apporto che questa tarda testimonianza può fornire alla soluzione del problema storico non è affatto da trascurare, come invece si è un po’ frettolosamente concluso («Syncellus’ claim that Ptolemy was άλλότριος τοῦ γένους

carries little weight»):¹⁶ Sincello, infatti, lungi dall'essere in antagonismo con la "fonte principale", Diodoro,¹⁷ si ricomporrebbe con essa, completandola e spiegandone i risvolti omessi.

Abbandonando il terreno delle ipotesi e tornando al versante che qui propriamente interessa, rileviamo che al prossimo editore di Diodoro toccherà documentare un nuovo apporto circa l'espunzione dei segmenti ὁ Ἀμύντου υἱὸς e τὸν ἀδελφόν in XV 60, 3 (e τὰδελφοῦ in XV 77, 5), e ripristinare in apparato l'autorità del πρώτος εὐρετής bizantino: *e.g.* «del. Vogel : defende-runt Gemistus Pletho (fort. conl. Georg. Sync. p. 317, 10-11 Mosshammer), Macurdy, alii», *vel sim.*

Enrico V. Maltese

¹⁶ Stylianos, *A Commentary*, cit., pp. 465-466.

¹⁷ Come si è inteso: cfr. Hammond, *A History*, cit., p. 182 n. 3: «Syncellus [...] a late source not preferable to Diodorus».

Una reliquia costantinopolitana dei panni sepolcrali di Gesù secondo la *Cronaca* del crociato Robert de Clari

Sino alla seconda metà del VI secolo non sembrava sussistere alcun interesse per la ricerca o la venerazione dei tessuti funerari di Gesù. L'attenzione popolare per questo genere di reliquie fa la sua prima apparizione in Palestina, regione che col passar del tempo diverrà teatro di frequenti "scoperte" di cimeli cristiani.¹ La più antica notizia sulla localizzazione delle reliquie di stoffa che avrebbero fatto parte del corredo funerario di Cristo è dovuta a uno dei compagni di viaggio del pellegrino Antonino da Piacenza, che visitò la Terra Santa intorno al 570. Sulle rive del Giordano, il fiume in cui Gesù venne battezzato da Giovanni, c'era una grotta con alcune celle abitate da sette vergini: il pellegrino riferisce che «in quel luogo si dice che vi sia il sudario che stette sul capo di Gesù», anche se egli non può dire di averlo visto di persona.² Nel secolo successivo è la volta di Adamnano, abate dell'isola di Iona, ad ovest della Scozia: venuto a contatto con il vescovo francese Arculfo, che verso il 680 aveva dimorato per quasi un anno a Gerusalemme, volle metterne per iscritto le memorie. Secondo Arculfo, nella Città Santa era conservato e venerato il sudario che era stato posto sul capo di Gesù;³ le indicazioni dell'abate ci permettono persino di conoscere la lunghezza di quel panno: circa otto piedi, cioè una misura quantificabile in meno di due metri e mezzo. All'inizio del secolo VIII anche Beda il Venerabile, pur non avendo mai messo piede in Terra Santa, narra una storia chiaramente dipendente da quella di Arculfo e dà le misure del *sudarium*: otto cubiti, questa

¹ Su questo processo di crescente proliferazione di reliquie in Terra Santa vedi P. A. Gramaglia, *Le reliquie palestinesi e i panni funerari di Gesù*, «Approfondimento Sindone» 4/1, 2000, pp. 13-50, e *Reliquie cristiane a Gerusalemme sotto il dominio arabo*, *ibid.* 5/1, 2001, pp. 3-39.

² Antoninus Placentinus, *De locis sanctis*, 12: «In ipso loco dicitur esse sudarium, quod fuit super caput Iesu» (ed. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*, Vindobonae 1898, p. 201, 14-15).

³ Adamnanus, *De locis sanctis*, 9: «De illo quoque sacrosanto Domini sudario, quod in sepulchro super caput ipsius fuerat positum [...] sacrosanctum linteolum»; [...] sudarium [...] in scrinio ecclesiae in alio involutum linteamine recondunt. Quod noster frater Arculfus alia die de scrinio elevatum vidit et inter populi multitudinem illud osculantis et ipse osculatus est in ecclesiae conventu, mensuram longitudinis quasi octenos habens pedes» (ed. Geyer, *ibid.*, pp. 235, 19-20; 236, 3; 238, 18-22).

volta, cioè quasi il doppio.⁴ A questa testimonianza Pietro Diacono nel 1140 aggiungerà la precisazione che il sudario, da lui identificato con la Veronica, è stato traslato a Roma.⁵ Nell'anno 808 è la volta del *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, una relazione sugli edifici ecclesiastici di Gerusalemme: il sudario è detto essere conservato nella chiesa del Santo Sepolcro assieme alla reliquia della croce, vegliato da due custodi.⁶ Sempre a Gerusalemme, probabilmente alla fine dell'VIII o durante il IX secolo, Epifanio Monaco Agiopolita, autore della prima descrizione bizantina della Terra Santa, può vedere «la sindone pura» di Gesù nella basilica costantiniana sul Golgota.⁷

Le chiese occidentali non tardano a dichiarare il possesso delle medesime reliquie. Nel 1063 il vescovo Benzone d'Alba riferisce che Costantino aveva mandato un frammento del sudario di Cristo ad Enrico IV.⁸ Negli anni seguenti l'attenzione passa su Carlo Magno: l'*Iter Hierosolymitanum* attribuisce a Carlo un viaggio in Terra Santa, dalla quale sarebbe tornato con l'intero sudario per l'abbazia di Aquisgrana, che successivamente Carlo il Calvo avrebbe donato alla chiesa di Saint-Corneille de Compiègne.⁹ Questo mede-

⁴ Baeda, *Liber de locis sanctis*, 4: «Sudarium capitis Domini [...] Quod mane mox totus populus summa veneratione salutabat et osculabatur; habebat autem longitudinis octo pedes» (ed. Geyer, *ibid.*, pp. 307, 23; 308, 15-17). Anche in uno dei manoscritti di Arculfo compare *cubitos* al posto di *pedes*.

⁵ Petrus Diaconus, *Liber de locis sanctis*, 4: «Sudarium vero, cum quo Christus faciem suam extersit, quae ab aliis Veronyca dicitur, tempore Tiberii Caesaris Romae delatum est» (ed. Geyer, *ibid.*, p. 109, 3-5).

⁶ Anonymus, *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*: «Ad sanctam crucem et sudarium II» (edd. T. Tobler, A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, I, Genevae 1879, p. 301).

⁷ Epiphanius Hagiopolita, *Enarratio Syriae, Urbis sanctae et sacrorum ibi locorum*: [...] καὶ ἡ σινδὼν ἡ καθάρᾳ (PG CXX, col. 261A).

⁸ Benzo Albensis, *Ad Henricum IV imperatorem*: «Basileus autem Constantinus misit tibi signa similia, videlicet de sudario Domini, de cruce, simulque de corona spineae» (ed. H. Seyffert, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich 4*, Hannover 1996, p. 152).

⁹ *Iter Hierosolymitanum Caroli Magni*: «Sancta que de Hierusalem et de Constantinopoli secum detulerat, partem scilicet spinee corone Domini et octo spinas cum robore ubi infixae fuerunt et unum de clavis ac frustrum de cruce ipsius et sudarium [...] Nam sudarium Domini Cumpennii dimisit» (ed. F. Castets, *Iter Hierosolymitanum ou Voyage de Charlemagne a Jérusalem et a Constantinople*, «Revue des Langues Romanes» 36, 1892, pp. 455 e 461); *Inventarium ecclesiae Aquisgranensis*: «De reliquiis quae Aquisgrani asservabantur temporibus Caroli Magni imperatoris, sc. 804: [...] sudarium Domini» (ed. F. De Mély, *Les reliques de la Sainte-Couronne d'épines*, «Revue Archéologique» s. 3, 35, 1899, p. 394); *Chronicum Fratris Richardi Cluniacensis*: «Karolus Calvus [...] nobilem Ecclesiam apud Compendium Castrum de novo construxit, multisque redditibus et praedis illam ditavit; insuper Reliquiis, quas de Hierosolymis et Constantinopoli advexerat, eamdem insignivit. Inter quae pretiosissimum Sudarium Christi Domini, quod in

simo *sudarium*, affermano Filippo I nel 1092 e i monaci di Saint-Corneille nel 1359, era la sindone in cui Gesù fu avvolto.¹⁰ L'abbazia di Figeac pretendeva di avere, tra le sue reliquie, parte della sindone, portata da Pipino.¹¹ Lo stesso sudario di cui parlava Adamnano era stato portato al monastero cistercense di Cadouin, si legge nella *Pancharta Caduniensis*, che data la traslazione al 1117;¹² oggi sappiamo essere stato un tessuto di provenienza islamica.¹³ Un altro documento dell'inizio del XII secolo, la *Descriptio Lateranensis ecclesiae*, colloca invece a Roma il «sudario che fu sul capo del Signore».¹⁴ In Germania, il 2 agosto 1359, l'abate del monastero di San Cornelio nella diocesi di Colonia scrive a Innocenzo VI; dopo che un incendio aveva devastato l'abbazia, egli domandava di poter ricollocare in chiesa «la sindone monda, nella quale fu avvolto il suo (di Cristo) corpo mentre veniva deposto dalla croce».¹⁵

In Oriente la capitale dell'impero romano non poteva certamente mancare di preziose reliquie che facessero concorrenza a quelle gerosolimitane e occidentali. Nel 958 Costantino VII Porfirogenito scrive un'epistola ai suoi ufficiali nella quale promette di inviare alle truppe dell'acqua benedetta dal contatto con le reliquie della passione già conservate nella capitale: il legno e il *titulus* della croce, la lancia che trafisse il fianco di Gesù, il sangue che ne fuoriuscì, la tunica, «le sacre fasce e la sindone teofora».¹⁶ Giovanni Cinna-

sepulcro habuit, in praefata Ecclesia reposuit, quod usque hodie ibidem conservatur» (ed. E. Martène, *Veterum scriptorum [...] amplissima collectio*, V, Parisiis 1729, col. 1166).

¹⁰ *Chartularium Compendiense*: «Exposita sunt illa sacrorum sacra, linteamen videlicet in quo Dominicum corpus in sepulchro iacuisse perhibetur, quod sindonem secundum evangelistam appellamus» (ed. E. Morel, *Cartulaire de l'Abbaye de saint-Corneille de Compiègne*, I, Montdidier 1904, nr. XXII).

¹¹ *Elenchus rithmicus reliquiarum*: «Haec habet ecclesia de syndone munda / qua fuerat sanctum Christi corpus coopertum» (ed. P. Savio, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*, Torino 1957, p. 85).

¹² *Pancharta Caduniensis*, 2: «Aliqui de fratribus [...] accepto barleto, ubi erat dominicum sudarium, secum citius asportaverunt, et in monasterio suo reposuerunt» (*Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, V, Paris 1895, p. 300).

¹³ Nel 1935, infatti, furono scoperte delle scritte islamiche in cufico, con il nome di un califfo egiziano dell'XI secolo; cfr. G. Ciccone, C. Sturmann Ciccone, *La sindone svelata e i quaranta sudari*, Livorno 2006, pp. 82-89, con bibliografia.

¹⁴ *Descriptio Lateranensis ecclesiae*, p. 547: «In ecclesia Lateranensi [...] sudarium quod fuit super caput eius» (ed. D. Giorgi, *De liturgia Romani pontificis in solemnibus celebrationibus missarum*, III, Romae 1744). È la prima recensione del testo (datata 1073-1118), modificata poi da Paolo Diacono sotto il pontificato di Alessandro III (1159-1181).

¹⁵ *Epistula ad Innocentium III*: «[...] in quo sunt reliquie sanctorum infrascripte, videlicet [...] sindo munda, qua corpus eiusdem cum deponeretur de cruce fuit involutum» (ed. Savio, *Ricerche*, cit., p. 89).

¹⁶ Constantinus VII Porphyrogenitus, *De contionibus militaribus*, 8: ἰδοὺ ἐκ τῶν ἀχράν-

mo lo conferma: quando nel 1147 Lodovico VII visita Manuele Comneno, Costantinopoli può vantare il possesso di molte reliquie della passione conservate nel palazzo del Bucoleone.¹⁷ Anche le altre fonti su Costantinopoli sono concordi: i presunti panni funerari di Gesù fanno parte del tesoro della cappella del grande edificio imperiale.

Una sindone alle Blacherne

Da tutte queste fonti, però, se ne distanzia una: la *Cronaca* di Robert de Clari, un cavaliere piccardo al servizio di Pierre d'Amiens.¹⁸ Egli, dopo aver partecipato alla quarta crociata ed alla conquista di Bisanzio, una volta ritornato in patria scrisse un resoconto noto con il titolo di *La conquista di Costantinopoli*. Ad un certo punto della sua cronaca, quasi spezzandone il corso, compare questo passaggio:

E tra queste altre chiese ce n'era una chiamata Nostra Signora Santa Maria delle Blacherne, dove si trovava la sindone in cui nostro Signore fu avvolto, che ciascun venerdì si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore; non ci fu nessuno, né Greco né Franco, che abbia saputo ciò che avvenne di questa sindone quando la città fu presa.¹⁹

των καὶ πανσέπτων συμβόλων τοῦ πάθους Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῶν τε τιμίων ξύλων καὶ τῆς ἀχράντου λόγχης, καὶ τοῦ τιμίου τίτλου, καὶ τοῦ θαυματουργοῦ καλάμου, καὶ τοῦ ἐκ τῆς τιμίας αὐτοῦ πλευρᾶς ἀπορρεῦσαντος ζωοποιοῦ αἵματος, τοῦ τε πανσέπτου χιτῶνος, καὶ τῶν ἱερῶν σπαργάνων, καὶ τῆς θεοφόρου σινδόνης καὶ τῶν λοιπῶν τοῦ ἀχράντου πάθους αὐτοῦ συμβόλων ἀπομυρίσαντες ἐξάπεστειλαμεν ὑμῖν ἀγίασμα τοῦ ραντισθῆναι ἐφ' ὑμῖν καὶ δι' αὐτοῦ περιχρισθῆναι καὶ θεῖαν ἐξ ὕψους ἐπενδύσασθαι δύναμιν (ed. R. Vári, *Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogenetos*, «Byzantinische Zeitschrift» 17, 1908, p. 83). Che il termine θεοφόρος non presuma una sindone portatrice di un'immagine come quella conservata a Torino, essendo solamente un epiteto tradizionale del corredo funebre di Gesù, è chiarito da C. M. Mazzucchi, *La testimonianza più antica dell'esistenza di una sindone a Costantinopoli*, «Aevum» 57/2, 1983, p. 228.

¹⁷ Ioannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Ioanne et Manuele Comnenis gestarum*, 17, p. 83 Meineke: [...] ἱστορήσω ὅσα τε ἐνταῦθα θαύματος ἄξια καὶ τοῖς ἐπὶ τὸν τῆδε νεὼν ἐντευξόμενος ἱεροῖς: φημι δὴ ὅσα τῷ σωτηρίῳ Χριστοῦ πελάσαντα σώματι Χριστιανοῖς ἐστὶ φυλακτῆρια.

¹⁸ Su questo autore e la sua cronaca vd. la lunga introduzione di A. M. Nada Patrone, *Roberto di Clari. La conquista di Costantinopoli*, Genova 1972.

¹⁹ R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 92: «Et entre ches autres en eut un autre des moustiers que on apeloit medame Sainte Marie de Blakerne, ou li sydoines, la ou Nostres Sires fu envolépés, i estoit, qui cascuns des venres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure Nostre Seigneur, ne ne seut on onques, ne Griu, ne François, que chis sydoines devint quant le vile fu prise (ed. P. Lauer, *La conquête de Constantinople*, Paris 1924, p. 90; cfr. J. Dufournet, *Robert de Clari. La conquête de Constantinople*, Paris 2004, pp. 182-184). Il testo è noto da un unico manoscritto del XIV

L'autore sta dunque descrivendo una *sydoines* che egli stesso vide, o di cui qualcun altro gli aveva parlato, nel santuario costantinopolitano di Santa Maria delle Blacherne (Βλαχέρναι).²⁰ Questo santuario, il luogo di culto mariano più famoso della città, era composto da una grande basilica (μέγας νεώς) dall'interno della quale, tramite un passaggio, si poteva accedere ad un più piccolo edificio, una specie di *martyrium* circolare o ottagonale tappezzato d'argento, chiamato ἡ ἁγία σόρος («la santa urna»). Questa cappella delle reliquie fu infatti edificata dall'imperatore Leone I (457-474) per custodire l'urna contenente una reliquia della Madonna.²¹ Nessun'altra fonte, però, ci dice che nella cappella fosse custodita una sindone funeraria di Gesù, tanto meno una sindone con un'immagine.²²

Occorre innanzitutto sgombrare il campo da un'obiezione che è stata proposta da qualche commentatore dell'opera di Clari, secondo cui il cronachista avrebbe confuso quella che per noi è la *sindon*, cioè un lungo lenzuolo, con il *sudarium*, piccolo panno che si solleva poggiare sul capo dei defunti.

secolo (København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. Kgl. S., 487); per la fotografia della pagina che contiene questo passaggio, A. M. Dubarle, *Histoire ancienne du linceul de Turin jusqu'au XIII^e siècle*, Paris 1985, in copertina. La trascrizione del testo operata dal Lauer rispetta esattamente la grafia del manoscritto, a parte la correzione di *fugure* in *figure*.

²⁰ Per un'analisi del passaggio, P. F. Dembowski, *Sindon in the Old French Chronicle of Robert de Clari*, «Shroud Spectrum International» 1/2, 1982, pp. 12-18; *Robert de Clari and the Shroud Revisited*, in J. Härmä, E. Suomela-Härmä, O. Välikangas (edd.), *L'art de la philologie. Mélanges en l'honneur de Leena Löfstedt*, Helsinki 2007, pp. 57-68. Ringrazio l'autore per avermi inviato questi suoi articoli.

²¹ Su questo santuario, R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 161-171; A. M. Schneider, *Die Blachernen*, «Oriens» 4/1, 1951, pp. 82-120; G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984, pp. 333-337; C. Mango, *The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople*, in N. Cambi, E. Marin (edd.), *Radovi XIII Međunarodnog Kongresa za starokršćansku arheologiju*, II, Split-Vatican City 1998, pp. 61-75; E. Moutafou, Παναγία Βλαχερνών, in *Η εγκυκλοπαίδεια του Μείζονος Ελληνισμού*, alla pagina www.ehw.gr/l.aspx?id=10911. Tutto l'edificio fu definitivamente distrutto da un incendio nel 1434. Una probabile ricostruzione tridimensionale degli edifici in <http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/blachernae.html>.

²² Alcune pubblicazioni (come Savio, *Ricerche*, cit., p. 92, e P. A. Gramaglia, *L'uomo della Sindone non è Gesù Cristo*, Torino 1978, p. 71) si soffermano su una testimonianza di Giovanni Cinnamo, secondo cui l'imperatore Manuele Comneno avrebbe condotto Lodovico VII di Francia a visitare le reliquie conservate nel palazzo delle Blacherne, tra le quali si annoveravano «tutte quelle che vennero a contatto col salvifico corpo di Cristo» (ὅσα τῷ σωτηρίῳ Χριστοῦ πελάσαντα σώματα). Si tratta di un errore di identificazione dovuto a Charles Du Cange (1680), riproposto nell'edizione del Migne (PG CXXXIII, col. 408 n. 7): il testo parla infatti del palazzo a sud della città (il Bucoleone) e non delle Blacherne, che sono a nord.

Come ha fatto notare un noto studioso della cronaca piccarda, Peter F. Dembowski, in Robert de Clari ben difficilmente il termine *sydoines* può essere riferito ad un *suaire*.²³ Il fatto che in epoca medievale i due termini fossero talvolta adoperati in modo intercambiabile²⁴ e che nel francese moderno si usi la parola *suaire* per indicare quella che in italiano viene chiamata *sindone*, non è sufficiente per pensare che Robert abbia fatto questa confusione: egli infatti descrive perfettamente la reliquia come un lenzuolo «in cui nostro Signore fu avvolto». C'è poi un secondo elemento ancor più significativo: Robert è pienamente consapevole della differenza tra *sydoines* e *suaire*, in quanto egli stesso ebbe a che fare in prima persona con il preteso sudario di Gesù. Il cavaliere, infatti, fu l'esecutore materiale della traslazione in Francia di due frammenti del *suaire* di Cristo: una scritta incisa sulla *crux cristallina* da lui donata all'abbazia di Corbie contiene un elenco di reliquie depositate non più tardi del 1206, e tra di esse figura proprio un frammento del *suaire nostre Seigneur*.²⁵ La scritta, inoltre, attesta chiaramente che questo sudario proveniva da una cappella all'interno del palazzo imperiale costantinopolitano del Bucoleone, non esclusa la cappella della Vergine del Faro; e quest'indicazione corrisponde a quella delle altre fonti.²⁶ Un altro elenco di cinquantaquattro reliquie donate da Robert all'abbazia ne segnala molte altre; esse probabilmente furono depositate in seguito, perché solo dal 17 giugno 1213 si cominciò a festeggiare a Corbie la *Exceptio reliquiarum LIV Roberti de*

²³ Su questo termine e sulla sua corretta traduzione, P. F. Dembowski, *En marge du vocabulaire de Robert de Clari: "bubotiaus, conterres, sydoine"*, «Romance Philology» 15/1, 1961, pp. 16-18.

²⁴ Ad esempio, la medesima reliquia proveniente dal palazzo imperiale di Costantinopoli è chiamata dal suo possessore Luigi IX di Francia «de sindone qua corpus ipsius sepultum iacuit in sepulcro» ma altrove «de ipsius sudario»: P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, II, *Fasciculus documentorum ecclesiasticorum*, Genevae 1878, pp. 138 e 155.

²⁵ Riant, *ibid.*, II, pp. 175-176: «Ces saintes reliques qui ci sont en cest caissel enselies, furent apportées de Constantinople, et qu'ils furent prises en la Sainte Chapelle a Bouche de Lyon el palais l'empereur, et que Robillard de Clari les apporta en cel tems que li quens Baudevins de Flandre en fust empereur: des caveaux Jesus-Christ, de sa couronne, et del Fust de la sainte Croix, et del Suaire nostre Seigneur, et del Porçaint qu'il eust entor ses rains en la Croix, et de sa Cote, et de l'Esponge dont il fust abbeverez, et del Sepulchre, et des Caveaus Nostre Dame, et de sa Chemise, et de sa Cainture, et del Voile dont elle couvrit son chef, et de s. Andrieu l'apostre, et de s. Barthelemy apostre, et des caveaux s. Jean Baptiste, et de son chef, de s. Felipe l'apostre, et des vestemens s. Jean l'evangeliste, de s. Marc, et de s. George et s. Grisogone, des Innocens et de leurs vestemens».

²⁶ Un elenco di fonti in M. Bacci, *Relics of the Pharos Chapel: A View from the Latin West*, in A. Lidov (ed.), *Восточнохристианские реликвии - Eastern Christian Relics*, Moskva 2003, pp. 234-248.

Clariaco.²⁷ Secondo Anna Nada Patrone «il ritardo può essere unicamente giustificato tenendo conto del tempo che può essere occorso al cavaliere piccardo per ideare e far stendere la sua cronaca [...] come documento di autenticazione delle reliquie donate dal suo autore all'abbazia».²⁸ Ebbene, anche questo secondo elenco parla di reliquie *de sudario Domini in duobus locis*, assieme alle altre reliquie della passione conservate alla cappella del Faro (parti del legno della croce, della corona di spine, della spugna, dei sandali, del bastone, degli abiti e del sepolcro di Cristo, dei vestiti della Madonna, etc.) e con l'aggiunta di numerosi altri frammenti dei corpi di santi e sante.²⁹ Ma della *sydoines*, oggetto distinto dal *suaire*, non c'è traccia: d'altra parte quando Robert fece mettere per iscritto la sua *Cronaca* specificò che quella sindone non si trovava alla cappella del Faro come le altre, e ci tenne a sottolineare che della sua sorte, dopo il sacco della città, non si era saputo più nulla.

Il racconto di Robert de Clari di per sé non contiene nulla di speciale: le descrizioni, gli elenchi e i documenti di traslazione di reliquie sono numero-

²⁷ Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 291.

²⁸ Nada Patrone, *Roberto di Clari*, cit., p. 17.

²⁹ Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, pp. 197-199: «1 In maiori testo, crux integra de Ligno Domini. 2 In testo cristallino, crux magna de Ligno Domini. 3 In cruce magna, de Ligno Domini. 4 Aurea crux per se duplex, plena de Ligno Domini. 5 Imago beate Mariae Virginis, facta de Ligno Domini, in capsula per se. 6 In vase cristallino Pannus lineus, unctus Sanguine Domini. 7 De Panno quem Dominus habuit circa renes. 8 Vas cristalli per se, habens de spinis Corone Domini. 9 De Corona Domini in duobus locis. 10 De Spongia Domini in tribus locis. 11 De Pallio et de Vestimentis Domini. 12 De Soleis calciamentorum Domini. 13 De Calamo Domini. 14 De Sudario Domini in duobus locis. 15 De Sepulchro Domini. 16 Dimidium zonae beate Marie, matris Domini. 17 De Panno quo beata Virgo habuit caput involutum. 18 In ampulla magna cristalli, de camisia beate Marie Virginis. 19 Item, in alio loco, de camisia beate Marie. 20 De sudario beate Marie. 21 De guimpla capitis beate Marie. 22 Brachium sancti Marci evangeliste. 23 De capite sancti Iohannis Baptiste, et de digito eius. 24 De veste sancti Iohannis evangeliste. 25 De sancto Andrea apostolo. 26 De sancto Thoma apostolo. 27 De sancto Iacobo apostolo. 28 De sancto Barnaba apostolo. 29 De sancto Bartholomeo apostolo. 30 De Innocentibus. 31 De sancto Stephano martyre. 32 De sancto Georgio martyre. 33 Dens sancti Xristofori martiris. 34 De sancto Blasio martyre. 35 De sancto Marcello martyre. 36 De sancto Grisogono martyre. 37 De sancto Legerio martyre. 38 De sancto Silvestro. 39 De sancto Vigilio martyre. 40 In vase cristalli, dens sancti Nicholai et de capillis eius. 41 Item, de sancto Nicholao. 42 De sancto Honesto. 43 De veste sancte Marie Magdalene. 44 De cilicio beate Marthe. 45 Digitus sancte Helene. 46 De sancta Katerina. 47 De sancta Anastasia. 48 In texto quodam, lapis iaspis celatus et litteris grecis notatus. 49 Item de ossibus sancti Philippi apostoli. 50 De sancto Lito martyre. 51 De ossibus sancti Mauricii, sociorumque eius martyrum. 52 De ossibus sancti Iuliani martyris. 53 De columpna ubi Dominus ligatus fuit. 54 De petra super quem (sic) fuit corpus Domini depositum de cruce».

sissimi, prima e dopo la quarta crociata, e comprendono un ingente numero di oggetti più o meno stravaganti. Ai nostri occhi non è importante accertare quali e quante fossero le vere o false reliquie che circolavano nel mondo medievale, ma quale funzione religiosa e politica esse rivestissero all'interno della società cristiana. Tra le centinaia di reliquie costantinopolitane, però, questa sindone non ha cessato di attirare l'interesse di molti; non solo è l'unico telo sepolcrale di Gesù attestato al palazzo delle Blacherne, ma è anche particolare in quanto si dice portasse su di sé «la figura di nostro Signore». Parrebbe dunque un'antica testimonianza di un oggetto che può ricordare le caratteristiche di un'altra famosa reliquia giunta fino ai nostri giorni: la sindone conservata all'interno della cattedrale di Torino.

I più antichi documenti che menzionano la cosiddetta sindone di Torino risalgono alla seconda metà del XIV secolo e rimandano alla collegiata del villaggio di Lirey, presso Troyes, fondata da Geoffroy de Charny; giunta a Torino nel 1578, dopo varie peripezie, la reliquia vi permane tuttora.³⁰ Poiché essa contiene l'immagine anteriore e posteriore del cadavere di un uomo crocifisso, qualcuno ha pensato di poter senz'altro identificare le due reliquie.³¹ Ciò non è di per sé impossibile, ma non è per nulla automatico: in mancanza di documenti certi che testimonino un legame tra questa sindone costantinopolitana e quella comparsa in Francia solo a metà del secolo XIV, e di fronte ad una descrizione tutto sommato così generica, sarebbe estremamente imprudente affermarlo.³² Come si è già visto dagli esempi sopra riportati (solo alcuni!), le reliquie della passione presenti non solo a Costantinopoli, ma in tutto il mondo cristiano, erano numerose, e tutte spacciate per autentiche; dalla stessa capitale dell'impero durante la quarta crociata, ma anche prima e dopo, numerosi sono stati i lini sepolcrali sottratti, talora anche smembrati, per essere trasportati in luoghi diversi. Ciò che si può fare, limitatamente a certi casi, è ricostruire frammenti più o meno ampi della storia di alcuni oggetti, quando le traslazioni sono avvenute nella più vigilata e

³⁰ Basterà citare una buona storia delle vicende della sindone torinese: G. M. Zaccone, *La Sindone. Storia di una immagine*, Milano 2010.

³¹ Alcuni esempi, tra moltissimi: P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin*, Paris 1938, p. 104; Savio, *Ricerche*, cit., p. 192; J. L. Carreño Etxeandía, *La Sabana Santa*, Ciudad de Mexico 1981, p. 153; D. C. Scavone, *The Shroud in Constantinople. The Documentary Evidence*, «Sindon» n.s. 1, 1989, pp. 118-119; P. Baima Bollone, *Sindone. La prova*, Milano 1998, p. 210; O. Petrosillo, E. Marinelli, *La Sindone. Storia di un enigma*, Milano 1998, p. 52.

³² Come già faceva notare, nel 1938, Guillaume de Jerphanion: «La testimonianza [di Robert] è avvolta nell'oscurità. Si tratta infatti della medesima reliquia? E questa immagine è un'impronta? È quella che si conserva a Torino? [...] Prima della metà del XIV secolo, nella storia della Santa Sindone tutto è un mistero» (*Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine VII*, «Orientalia Christiana Periodica» 4, 1938, pp. 568-569).

documentata regolarità: ad esempio, è ragionevole pensare che le reliquie che l'imperatore latino di Costantinopoli Baldovino fece traslare a Parigi, affinché fossero depositate nella Sainte-Chapelle, provenissero davvero dal palazzo imperiale bizantino.³³ Ovviamente questo non permette di sapere né quale fosse l'originaria provenienza delle reliquie, né quali di esse fossero autentiche – se mai ve ne furono – e neppure, qualche volta, che fine abbiano fatto. La situazione si complica nel caso in cui le traslazioni siano avvenute in modo incontrollato, e ancor di più se un oggetto fa la sua apparizione in un certo luogo senza che si sappia nulla al suo riguardo, come nel caso della sindone torinese.³⁴ Quanto al lenzuolo delle Blacherne, poi, non vi è alcuna altra fonte che ne parla e Robert stesso dichiara di non sapere quale sia stata la sua sorte.

Sindone e *mandylion* di Edessa

Nel 1978 fu pubblicato quasi contemporaneamente in lingua inglese e francese quello che sarebbe divenuto in breve tempo uno dei saggi più noti tra quelli dedicati alla storia della sindone di Torino;³⁵ l'autore era Ian Wilson, prolifico scrittore con uno spiccato interesse per i temi del "mistero".³⁶ Due erano le tesi fondamentali del libro: la famosa reliquia conosciuta come *mandylion* di Edessa, poi traslata a Costantinopoli, è in realtà quella che oggi è nota come sindone di Torino; sottratta dai crociati, essa sarebbe finita nelle mani dei Templari per poi giungere, dopo la soppressione dell'Ordine, alla famiglia degli Charny. Dopo un iniziale periodo di scetticismo la teoria, che sembrava risolvere il problema del silenzio delle fonti sulla sindone, venne lentamente accolta in ambiente sindonologico e, con il passare degli anni, da molti trasformata in certezza, nonostante qualche pungente stroncatura in sede scientifica.³⁷ Nel 2009 le tesi di Wilson sono state sostanzialmente riprese in due ancor più infelici pubblicazioni di una storica dell'Ordine del Tem-

³³ Sulle reliquie traslate a Parigi, J. Durand, M. P. Laffitte (edd.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris 2001.

³⁴ Lascio intenzionalmente da parte ogni questione legata all'età del lenzuolo di Torino. Nel 1988 il manufatto è stato datato con il metodo del ¹⁴C, con il risultato che il suo tessuto andrebbe fatto risalire agli anni 1260-1390. Non è mia intenzione entrare nell'intricato dibattito sull'affidabilità di tale risultato, che comunque non apporterebbe significative modifiche dell'argomento che sto trattando: anche se la sindone di Torino fosse databile a un periodo anteriore alla testimonianza di Robert de Clari, ciò non permetterebbe comunque di concludere che Robert abbia inteso parlare proprio di *quella* sindone in particolare.

³⁵ I. Wilson, *The Shroud of Turin*, New York 1978; *Le Suaire de Turin*, Paris 1978.

³⁶ Wilson ha scritto libri sulla vita dopo la morte, i fantasmi, le stigmati, la reincarnazione, il diluvio universale, Nostradamus, Atlantide, Shakespeare, Colombo, Caboto, etc.

³⁷ Basterà ricordare la recensione di un noto studioso dei Templari: M. Barber, *The*

pio, Barbara Frale, con pochi ritocchi generalmente peggiorativi ed argomentazioni basate su fraintendimenti, errate letture delle fonti, forzature, congetture ardite ed imprecisioni di vario genere.³⁸ Entrambi gli autori si sono sforzati di rendere accettabile l'idea che l'identità del lungo lenzuolo funerario recante l'impronta dell'intero corpo morto di Gesù sia stata confusa (per svariati secoli!) con quella di un piccolo panno nel quale, secondo la leggenda, egli asciugandosi il viso avrebbe impresso l'immagine del proprio volto. Ciò perché la sindone sarebbe stata conservata non distesa, bensì ripiegata più volte su sé stessa, di modo che per chi la guardava riposta nel suo reliquiario apparisse solamente la parte raffigurante il viso del crocifisso. Che il *mandylion* di Edessa (uno dei tanti attestati) fosse finito a Costantinopoli, è cosa risaputa: nell'anno 944 l'imperatore Romano I ne aveva acquisito il possesso e in seguito era stato collocato nella cappella del Faro all'interno del palazzo imperiale.³⁹

Va subito detto che lo stesso racconto di Robert de Clari è un ostacolo all'identificazione tra la sindone delle Blacherne e il *mandylion* di Edessa conservato alla cappella del Faro. Robert, infatti, concorda con le altre fonti nel descrivere il tesoro di quest'ultima chiesa palatina imperiale:

Dentro quella cappella si trovarono molte ricche reliquie: due pezzi della vera croce, grossi come la gamba di un uomo e lunghi una mezza tesa; il ferro della lancia che trafisse il costato del nostro Signore e i due chiodi che gli furono piantati nelle mani e nei piedi; gran parte del suo sangue in una fiala; la tunica che lo rivestiva e della quale fu spogliato quando lo condussero al monte del Calvario; la corona benedetta di cui fu coronato, fatta di giunchi marini pungenti come aghi

Templars and the Turin Shroud, «The Catholic Historical Review» 68/2, 1982, pp. 206-225. Vd. ora anche A. Nicolotti, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Alessandria 2011.

³⁸ B. Frale, *I Templari e la sindone di Cristo*, Bologna 2009; *La sindone di Gesù Nazareno*, Bologna 2009. La pubblicazione dei due volumi a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro, qualche mese prima della prossima ostensione della sindone, è stata preceduta e seguita da un potente *battage* pubblicitario. Una presentazione del tutto negativa del lavoro della Frale è fornita da M. Vallerani, *I templari e la Sindone: l'«ipotetica della falsità» e l'invenzione della storia*, «Historia Magistra» 2, 2009, pp. 10-17 (riprodotto nella sezione «recensioni» del sito www.christianismus.it), e da A. Nicolotti, *I cavalieri templari, la sindone di Torino e le sue presunte iscrizioni*, «Humanitas» 65, 2010, pp. 328-339; *La leggenda delle scritte sulla sindone*, «MicroMega» 4, 2010, pp. 67-79. Ho dedicato una monografia alla storia medievale della Sindone: *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Roma 2011.

³⁹ Secondo Sysse Gudrun Engberg il *mandylion* rimase per qualche tempo nella chiesa del Salvatore alla Chalke, alla porta del palazzo imperiale, e successivamente fu spostato nella chiesa del Faro, all'interno del palazzo stesso (*Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa*, in J. Durand, B. Flusin, edd., *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004, pp. 123-142).

da calzolaio. Si trovò un pezzo della veste della Madonna e la testa di nostro signore San Giovanni Battista, e tante altre ricche reliquie che non potrei né enumerare né descrivere.⁴⁰

Segue la più prolissa descrizione del *mandylion*:

C'erano ancora altre reliquie in quella cappella, che noi abbiamo dimenticato di menzionare. C'erano infatti due ricchi recipienti d'oro che pendevano nel mezzo della cappella da due grosse catene d'argento. In uno di questi recipienti c'era una tegola, nell'altro una tela. Vi racconteremo da dove erano venute quelle reliquie. C'era una volta un sant'uomo a Costantinopoli; avvenne che questo sant'uomo ricoprì il tetto della casa per una vedova a motivo dell'amore di nostro Signore. Mentre la ricopriva, gli apparve nostro Signore e gli parlò. Il buon uomo aveva indosso una tela; nostro Signore gli disse: «Dammi quella tela». Il buon uomo gliela diede e nostro Signore se ne avvolse il viso di modo che vi restasse impressa la sua fisionomia, poi gliela riconsegnò; e gli disse che la prendesse e con essa toccasse i malati, e che chiunque avesse avuto fede sarebbe stato guarito dalla sua malattia. E il buon [uomo] la prese e la portò via; ma prima di portarsela via, quando Dio gli aveva restituito la tela, il buon uomo la prese e la nascose sotto una tegola fino a sera. A sera, quando stava per andarsene, prese la tela, ma non appena sollevò la tegola vide che la fisionomia si era impressa sulla tegola come sulla tela. Si portò via la tegola e la tela, e di lì in avanti molti malati guarirono. E queste reliquie pendevano nel mezzo della cappella, come vi ho detto.⁴¹

⁴⁰ R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 82: «Dedens chele capele, si trova on de molt rikes saintuaires, que on i trova deus pieches de la Vraie Crois aussi grosses comme le gambe a un homme et aussi longues comme demie toise, et si i trova on le fer de la lanche dont Nostre Sires eut le costé perchié, et les deux cleus qu'il eut fichiés par mi les mains et par mi les pies; et si trova on en une fiole de cristal grant partie de sen sanc; et si i trova on le tunike qu'il avoit vestue, que on li despoulla quant on l'eut mené au mont de Cauvaire; et si i trova on le beneoite corone dont il fu coronés, qui estoit de joins marins aussi pougnans comme fers d'alesnes. Et si i trova on de la vesteure Nostre Dame, et le kief monseigneur saint Jehan Baptistre, et tant d'autres rikes saintuaires illuec, ne le vous porroie mie aconter ne dire la verité» (ed. Dufournet, *Robert de Clari*, cit.).

⁴¹ R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 83: «Or avoit encore autres saintuaires en chele capele que nous vous aviemes evliés a dire, car il i avoit deus riches vaissiaus d'or qui pendoient en mi le capele a deus grosses caaines d'argent. En l'un de ches vaissiaus, si i avoit une tuile, et en l'autre une touaile; si vous dirons dont chil saintuaire estoient venu. Il eut jadis un saint homme en Coustantinoble; si avint que chus sains hons recouvroit de tiule le maison a une veve femme pour l'amour de Damedieu. Si comme il le recouvroit, si s'aparut Nostre Sires a lui, si parla a lui; or avoit li boins hons une toaile entour lui: "Cha donne" fist Nostre Sires, "chele toaile", et li boins hons li bailla, et Nostre Sires en envolepa sen visage, si que se forme i fu emprentee, puis se li rebailla; se li dist qu'il l'emportast et qu'il la toucast as malades, et qui creanche i aroit si seroit netiés de se maladie. Et li boins [hons] le prist, si l'enporta; mais devant chou qu'il l'emportast, quant Dieus li eut rendue se toaile, si le prist le boins hons, si le mucha sous une tiule dusques au vespre. Au vespre, quant il s'en ala, si prist se touaile; si comme il leva

Si tratta chiaramente di una descrizione del *mandylion* e dell'altra reliquia che sempre gli è associata, il *keramion* (la santa tegola). Le precedenti leggende intorno all'immagine edessena erano varie, ma sostanzialmente concordi nel narrare che il *mandylion* era stato creato da Gesù (o da un pittore) su richiesta del re di Osroene Abgar V Ukamas, il quale desiderava avere il suo ritratto;⁴² Robert testimonia un'ulteriore evoluzione della medesima leggenda, ambientata a Costantinopoli e adattata al nuovo contesto in cui l'oggetto ormai si trovava. È evidente che anche per lui il *mandylion* è un'immagine taumaturgica del solo viso di Cristo, impressa su un telo da un Gesù vivente; non ha nulla a che fare con il lungo telo di una sindone funeraria, ed è un oggetto mal conciliabile con la *sydoines* della chiesa delle Blacherne. Se anche la sindone delle Blacherne e quella di Torino fossero il medesimo oggetto, ciò escluderebbe *ipso facto* qualunque altra ricostruzione storica che avesse la pretesa di confondere questa sindone con il piccolo *mandylion* della chiesa del Faro, e renderebbe vano il tentativo di costruire una "preistoria" della sindone torinese basata su questa stravagante identificazione.

Nonostante questa difficoltà, che mi sembra insormontabile, i partigiani della confusione sindone/*mandylion* non hanno esitato a torcere i racconti di Robert de Clari nel tentativo di accomodarli alla propria teoria. Il *mandylion*, come è noto e come Robert stesso ha confermato, era conservato nella cappella imperiale del Faro. È la zona dell'ampio complesso palaziale, situato nei pressi dell'Ippodromo, di Santa Sofia e di Santa Irene: siamo al limite sud-orientale della penisola su cui sorge Costantinopoli, verso il mare aperto. La chiesa di Santa Maria delle Blacherne, invece, sorge accanto ad un altro palazzo imperiale che si trova al lato opposto della città, nella parte nord-occidentale, affacciato sull'estuario conosciuto col nome di Corno d'oro. La distanza tra le due chiese è di circa cinque chilometri in linea d'aria, sei o sette di strada:⁴³ impossibile pensare che la medesima reliquia si trovasse contemporaneamente in due edifici così distanti. Se «ciascun venerdì» un

le tiule, si vit le forme emprintee en le tiule aussì comme en le toaile; si enporta le tiule et le toaile, puis en warirent maint malade; et chil saintuaire pendoient en mi le capele, si comme je vous ai dit» (ed. Dufournet, *Robert de Clari*, cit.).

⁴² Ecco una delle versioni della famosa leggenda: «Si tramanda anche un aneddoto, che per Abgar, re della città di Edessa, il quale aveva mandato un pittore per eseguire un ritratto del Signore – ma questi non riusciva a motivo della splendente lucentezza del volto –, il Signore stesso fece aderire un manto al proprio volto vivificante, perché restasse impressa al manto la propria immagine, per mandarla così ad Abgar che la desiderava» (Ioannes Damascenus, *Expositio fidei*, 89 Kotter). Sulla storia di questa reliquia è ancora fondamentale E. von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, tr. it. Milano 2006, pp. 91-148 (conserva utilità l'edizione originale *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, con testi allegati).

⁴³ Ho calcolato l'esatta distanza servendomi delle immagini satellitari; la strada più lunga, ma anche quella più percorsa, costeggiava il mare. Il tragitto poteva anche richie-

telo funerario era esposto alle Blacherne, questo è un altro elemento – se ve ne fosse mai bisogno – che impedisce di identificarlo col *mandylion* della chiesa del Faro.

Ian Wilson, però, ideatore della teoria della sindone come *mandylion*, ha cercato un *escamotage*. Per lui il *mandylion* del Faro di cui parla Robert de Clari, sospeso nel mezzo della cappella, non era il vero *mandylion*, ma «una semplice copia». ⁴⁴ Dov'era dunque il vero *mandylion*? Alle Blacherne, luogo in cui era anche conservata un'altra reliquia, il manto della Madonna: l'imperatore l'avrebbe spostato in quel luogo allo scopo di rinfrancare i suoi sudditi, i quali avrebbero tratto beneficio dal veder esposta una reliquia che poteva proteggere la città dall'imminente assalto dei crociati:

Dal punto di vista psicologico, non era forse un'abile mossa quella di esporre per la prima volta ai superstiziosi Bizantini la Sindone, unitamente al manto della Vergine? [...] La chiesa delle Blacherne, ove essi abitualmente si assembavano, era il luogo più adatto per questa duplice esposizione. ⁴⁵

Non si comprende perché l'imperatore avrebbe deciso di spostare una reliquia alle Blacherne davanti agli occhi di tutti, per poi collocare al Faro una copia di ciò che tutti sapevano trovarsi altrove. Anche Carlo Maria Mazzucchi, che accetta la teoria di Wilson, introduce l'argomento della copia:

Se – come appare ragionevole credere – il Mandilion era la Sindone di Torino in incognito perché ripiegata, la scoperta della sua vera natura deve aver avuto luogo fra la menzione del Mesarita ⁴⁶ e quella del De Clari, cioè fra il 1201 e il 1203; in uno di questi due anni – fra i più convulsi della storia di Bisanzio – essa fu anche trasferita dalla sua vecchia sede, la cappella del Faro, nel palazzo imperiale, al monastero della chiesa delle Blacherne [...] Quindi, dopo la traslazione del Mandilion-Sindone alle Blacherne, nel vaso d'oro appeso con catene d'argento in mezzo alla cappella del Faro avrebbe potuto trovar posto una copia. ⁴⁷

dere qualche ora di viaggio a cavallo per essere percorso, secondo A. Carile, *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli*, Bologna 1978², pp. 333-334.

⁴⁴ Wilson, *Le Suaire*, cit., p. 211.

⁴⁵ Wilson, *ibid.*, p. 213.

⁴⁶ Nicolaus Mesarites, *Seditio Ioanni Comneni*, 12 Heisenberg: «[Nella cappella del Faro vi sono le] sindoni funerarie di Cristo: sono di lino, una materia di poco prezzo, facilmente reperibile, le quali ancora emanano profumo, esenti dalla corruzione poiché avvolsero l'indescrivibile cadavere [τὸν ἀπερίληπτον νεκρόν] nudo, cosparso di mirra dopo la passione». Barbara Frale falsifica completamente la traduzione del testo greco per poter affermare che in questo passaggio «Nicola descrive la sindone in maniera inequivocabile come un lenzuolo funebre dove l'immagine di Gesù si stagliava come una sagoma senza contorni» (*I Templari*, cit., p. 202).

⁴⁷ Mazzucchi, *La testimonianza*, cit., pp. 230-231. L'articolo di Mazzucchi si apre con una significativa dichiarazione: «Gli impressionanti risultati delle più recenti indagini

Poiché è attestato che ad Edessa esistevano almeno tre *mandylia*, Mazzucchi può ricorrere all'ipotesi che si trattasse di una copia non autentica. Il fatto che ciascuno dei tre gruppi cristiani della città (Nestoriani, Giacobiti e Melchiti) avesse la propria reliquia, in realtà, non fa che complicare le cose; d'altra parte, è noto che a Costantinopoli venne portato un solo *mandylion*, perché le altre due copie, dichiarate fasulle, furono rimandate indietro.⁴⁸ Sulla base della medesima assenza di prove due sindonologi, Werner Bulst e Heinrich Pfeiffer, hanno postulato l'esatto contrario: l'originale sarebbe il *mandylion* del Faro, mentre la sindone delle Blacherne ne sarebbe stata la copia:

Oggi sappiamo che la Sindone è materialmente identica al *mandylion*. Quest'ultimo, però, i crociati non l'hanno trovato nella chiesa delle Blacherne, ma nella cappella del Faro del palazzo del Bucoleone. Pertanto non resta che assumere che la presunta autentica sindone del Signore, che è stata mostrata nella chiesa delle Blacherne, fosse in realtà una copia del *mandylion*. Probabilmente questa copia sarebbe dovuta servire anche allo scopo di occultare la realtà delle cose, cioè che il *mandylion* era la sindone di Cristo. Forse la sindone conservata fino alla rivoluzione francese a Besançon⁴⁹ era identica a quella mostrata nella chiesa delle Blacherne a Costantinopoli. Purtroppo la cieca collera dei rivoluzionari ha distrutto questa reliquia, di modo che al riguardo non possiamo fare alcuna affermazione più sicura.⁵⁰

scientifiche hanno mostrato come la reliquia di Torino sia testimone autentico del più grande evento della storia umana» (p. 227).

⁴⁸ Secondo il racconto attribuito a Costantino Porfirogenito, Abramo, vescovo di Samosata, è colui che nel 944 ricevette il *mandylion* dalle mani degli Edesseni; per evitare di essere frodato, egli richiese che gli venissero consegnate anche le due copie della reliquia di cui conosceva l'esistenza. Ma il racconto dice esplicitamente che, una volta individuata la reliquia autentica, le altre vennero restituite e quindi non consegnate all'imperatore di Costantinopoli. Constantinus VII Porphyrogenitus, *Narratio de imagine Edessena*, 20 e 23 (ed. M. Guscini, *The Image of Edessa*, Leiden 2009, pp. 42-44 e 46).

⁴⁹ Si tratta dell'unico altro lenzuolo che recava impressa l'immagine di Gesù. Sulla sua provenienza esistono diverse leggende, alcune delle quali sono state anche riutilizzate per spiegare l'origine costantinopolitana del telo di Torino. La sindone di Besançon fu distrutta nel 1794, in seguito alla rivoluzione francese. Cfr. Ciccone, Sturmman Ciccone, *La sindone*, cit., pp. 77-81; G. M. Zaccone, *Sindone di Torino e Sindone di Besançon. Appunti per una ricerca parallela*, «Sindon» n.s. 9-10, 1996, pp. 107-116; *Le manuscrit 826 de la Bibliothèque municipale de Besançon*, in *Acheiropoietos: «Non fait de main d'homme»*. Actes du III^{ème} symposium scientifique international du CIELT, Paris 1998, pp. 211-217. A partire dagli studi di Paul Vignon (1902), si ritiene che la sindone di Besançon fosse una copia di quella di Torino. L'idea che la sindone costantinopolitana descritta da Robert de Clari sia quella finita a Besançon è esposta, senza approfondita discussione, anche da Carlo Papini; conseguentemente egli rifiuta l'idea che fosse una copia di quella torinese (*Sindone: una sfida alla scienza e alla fede*, Torino 1988, pp. 32-34).

⁵⁰ W. Bulst, H. Pfeiffer, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild. Das echte Christusbild*, Frankfurt am Main 1991, p. 45.

Anche Bulst e Pfeiffer danno dunque per certo che sindone e *mandylion* siano la stessa cosa, e non possono far altro che delegittimare l'autenticità di una delle due reliquie descritte da Robert de Clari; si immaginano poi una reticenza da parte dell'imperatore nel far conoscere questa identità stranamente ignorata per secoli, che non si sa per quale motivo dovesse rimanere nascosta.

Daniel Scavone all'argomento delle copie preferisce l'idea che, dopo il trasferimento alle Blacherne, al Faro non sia rimasta una copia, ma solo il contenitore vuoto.⁵¹ Ilaria Ramelli, senza dichiarare su quali elementi basi la propria affermazione, asserisce che dopo il 1204 la sindone delle Blacherne fu asportata dai crociati e che «al suo posto si collocheranno delle copie».⁵²

Ma tutte queste congetture contraddittorie tra loro, in mancanza di documentazione, come possono essere condivise? C'era un contenitore vuoto? C'era una copia? Perché? E quale è la copia? Quale l'originale? Un altro storico della sindone di Torino, André-Marie Dubarle, riprende da Wilson l'ipotesi delle ostensioni compiute «per ottenere la protezione della capitale contro il possibile pericolo causato dalla presenza dell'esercito dei crociati latini»; ma non parla di copie o contenitori e non si sforza di risolvere il problema della presenza di due reliquie potenzialmente concorrenziali in due diversi punti della stessa città. Per Dubarle la sindone delle Blacherne è semplicemente l'originale, trasportata in un santuario «dove in precedenza non era stata conservata».⁵³ Ma allora, una volta accantonata l'idea della copia, ci si ritrova al punto di partenza: se Robert de Clari dice che il *mandylion* sta al Faro, come può parlare del medesimo oggetto alle Blacherne? Immaginare che una reliquia conservata all'interno della cappella del palazzo imperiale centrale di Costantinopoli venisse fatta uscire tutti i venerdì della settimana per essere trasportata in un altro palazzo a diversi chilometri di distanza sarebbe davvero assurdo.

Per Barbara Frale, Robert de Clari sarebbe stato senz'altro «l'ultimo a vedere la sindone prima del grande sacco» della città, in una vera e propria «cerimonia di ostensione».⁵⁴ L'unica questione da spiegare è come e quando

⁵¹ D. Scavone, *Besançon and Other Hypotheses for the Missing Years: the Shroud from 1200 to 1400*, alla pagina www.ohioshroudconference.com/papers.htm; tr. it. in M. Tosatti, *Inchiesta sulla Sindone*, Casale Monferrato 2009, p. 69.

⁵² I. Ramelli, *Dal Mandilion di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche*, «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 4, 1999, p. 182.

⁵³ Dubarle, *Histoire ancienne*, cit., p. 34. Secondo H. J. W. Drijvers «il carattere dogmatico e apologetico di questo libro rende assolutamente priva di senso una vera discussione storica con il suo autore» (*The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in H. L. Kessler, G. Wolf, edd., *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, p. 14). Mi sembra assai carente di spirito critico anche l'intervento di Ramelli, *Dal Mandilion*, cit.

⁵⁴ Frale, *I Templari*, cit., pp. 110-111.

il *mandylion* di Edessa, prima conservato al Faro, sia potuto finire alle Blacherne; ella introduce allo scopo un'arbitraria modificazione del racconto del crociato:

Secondo Robert de Clari la cerimonia delle Blacherne avveniva tutti i venerdì, ma è molto probabile che egli volesse riferirsi solo ai Venerdì Santi piuttosto che ai venerdì di ciascuna settimana; la sua descrizione unita alle altre fonti suggerisce l'idea che in speciali occasioni la sindone-*mandylion* venisse tolta dalla sua teca nella cappella di Pharos, e condotta alle Blacherne perché i fedeli potessero contemplarla anche aperta.⁵⁵

È un'evidente forzatura del testo, basata su «altre fonti» non dichiarate perché inesistenti, che serve solamente a rendere accettabile l'ipotesi della strana traslazione: non ogni venerdì, il che sarebbe incredibile, ma un solo venerdì all'anno. Ma già quasi trent'anni or sono Peter F. Dembowski aveva attirato l'attenzione sull'illegittimità di questa traduzione del piccardo *cascuns des venres*.⁵⁶ Rimarrebbe poi da spiegare perché l'imperatore, in un giorno così importante della Settimana Santa, avrebbe dovuto far spostare la sua preziosa reliquia in un palazzo lontano: la cappella del Faro non era molto ampia, inadatta per accogliere un grande pubblico di fedeli, ma nei pressi del palazzo del Bucoleone c'erano chiese e basiliche a sufficienza per poter realizzare quest'ipotetica ostensione, senza bisogno di recarsi all'estremo opposto della città. Se fosse stato necessario, gli abitanti di Costantinopoli avrebbero potuto visitare la reliquia ben più comodamente nel "centro storico" di Costantinopoli (a Santa Sofia, ad esempio, a pochi passi dal Palazzo) piuttosto che dovendosi recare in una chiesa che confinava con la campagna. Quando venivano compiuti spostamenti di questo tipo, i cronisti non mancavano di darne notizia, proprio per la straordinarietà dell'evento. Così infatti avvenne due secoli prima, nel 1034, quando l'eunuco Costantino Fagitze si recò dal patrizio Costantino Dalasseno per convincerlo con solenni giuramenti a recarsi con lui al palazzo imperiale al cospetto di Michele Paflagone, portando con sé le reliquie del *mandylion*, della croce e della lettera di Cristo ad Abgar;⁵⁷ e un'altra volta nel periodo di una grande siccità, durata sei mesi tra il 1036 e il 1037, quando venne organizzata una grande

⁵⁵ Frale, *ibid.*, p. 111. Passo ricopiato esattamente in Frale, *La sindone*, cit., p. 54.

⁵⁶ P. F. Dembowski, *À Propos of «cascuns des venres» in Robert de Clari*, «Shroud Spectrum International» 1/4, 1982, pp. 37-38.

⁵⁷ Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, *Michael IV*, 3, pp. 393-394 Thurn: «Viene dunque inviato l'eunuco Costantino Fagitze, uomo paflagone e familiare del sovrano, portando i preziosi legni [della croce], la santa impronta [*oppure* il santo panno], la lettera autografa del nostro Signore e salvatore Gesù Cristo ad Abgar e un'icona della santa Madre di Dio. Questi parte, presta e riceve giuramenti assieme a Costantino e se ne viene con lui a Bisanzio».

processione tra il palazzo imperiale centrale e quello delle Blacherne con il *mandylion*, le fasce di Gesù e la lettera ad Abgar.⁵⁸ La miniatura di un manoscritto bizantino ricorda quest'ultimo evento, raffigurando la processione con tre chierici ciascuno dei quali porta una piccola cassetta dorata.⁵⁹ Se qualcosa del genere fosse avvenuta ogni anno, le fonti lo avrebbero certamente segnalato.

C'è poi una motivazione suggerita dal contesto: diversamente da quanto avveniva in altre chiese, che contenevano reliquie dalla provenienza più disparata, il patrimonio di quella del Faro non era il risultato di un'accumulazione casuale di oggetti, ma il frutto di un consapevole progetto di raccolta di reliquie del Cristo, particolarmente della sua passione. Paul Magdalino, in proposito, ha parlato di un «monopolio della chiesa del Faro» nella conservazione delle reliquie della passione, un tentativo di «evocare per i Bizantini del XII secolo uno slancio imperiale che apparteneva al passato, la nostalgia di una Gerusalemme che era in possesso dei cristiani occidentali».⁶⁰ Il trattato *De cerimoniis*, che aveva lo scopo di descrivere il regolamento delle sacre funzioni per com'erano svolte (o dovevano svolgersi) nel X secolo, ci ha lasciato importanti informazioni sull'utilizzo della chiesa del Faro. La sua funzione era proprio quella di legare l'imperatore alla commemorazione della passione di Cristo, e già da tempo, ancor prima dell'arrivo del *mandylion*, era associata all'esposizione solenne delle reliquie della croce e della santa lancia. In questa chiesa, servita da un clero alle dipendenze dell'imperatore, il sovrano assisteva a numerosi uffici connessi con la Settimana Santa: i vesperi e la liturgia della Domenica delle Palme, le liturgie del Giovedì e Sabato Santo e del giovedì successivo, la venerazione della santa lancia il Venerdì Santo.

⁵⁸ Ioannes Scylitzes, *ibid.*, 10, p. 400 Thurn: «Venuta una siccità, dal momento che per sei mesi interi non era caduta pioggia, i fratelli del sovrano fecero una processione. Giovanni portava il santo *mandylion*, il gran domestico la lettera di Cristo ad Abgar e il protovestiaro Giorgio le sante fasce. Procedendo a piedi a partire dal grande palazzo, giunsero fino alla chiesa di Santa Maria delle Blacherne. Il patriarca fece un'altra processione con il clero. Non solo non piovve, ma si abbatté un'enorme grandinata che sfracellò gli alberi e i tetti della città».

⁵⁹ Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr/26/2 (gr. 347, olim N-2), f. 210^v. Immagini riprodotte in V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002.

⁶⁰ P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles)*, in Durand, Flusin (edd.), *Byzance*, cit., p. 25. Vd. anche B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, in A. Amir Moezzi, J. Scheid (edd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout 2000, pp. 51-70; H. A. Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, in F. A. Bauer (ed.), *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell*, Istanbul 2006, pp. 79-99.

Proprio all'interno dei libri liturgici e dei cerimoniali dovremmo trovare menzione di una traslazione annuale della reliquia, se essa fosse davvero esistita. Eppure non se ne parla. C'è invece, nel *Typikon* costantinopolitano del X secolo, una notizia simile riguardo alla santa lancia, che il Giovedì Santo dalla chiesa del Faro veniva traslata a Santa Sofia per essere venerata dal popolo «dall'aurora fino all'ora sesta» anche del successivo venerdì, «per poi essere riportata nel palazzo per mano del Referendario». ⁶¹ Con maggior dovizia di particolari si esprime un manoscritto del *Typikon* del secolo XII, che descrive approfonditamente il passaggio della reliquia dalla cappella del Faro alla sacrestia di Santa Sofia, la processione con le torce, la collocazione dietro all'ambone (ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος) e l'adorazione del popolo. Chiari-scono le fonti che il Venerdì Santo, quando Santa Sofia rimane chiusa per essere pulita, la lancia viene esposta nella chiesa di Santa Irene, a pochi metri di distanza: il pellegrino russo Antonio di Novgorod conferma l'usanza di chiudere tutte le chiese in quel giorno, per lavarle e cospargerle di petali di violetta, senza celebrarvi uffici. ⁶² Anche se si tratta di una devozione originariamente popolare, per la cerimonia di adorazione della lancia esiste un rituale codificato, alla presenza del clero più insigne della città, e persino un tropario che incomincia con le parole «Adoriamo la lancia» (Προσκυνοῦμεν τὴν λόγχην), il quale viene cantato prima che il patriarca incensi la reliquia, la ponga sull'altare, la baci e infine la faccia riportare al Faro. ⁶³ Se un'altra importante reliquia come il *mandylion* fosse stata traslata, ostensa e venerata, certamente le fonti ne avrebbero parlato.

Per nostra fortuna, sappiamo anche che cosa sarebbe dovuto avvenire il Venerdì Santo alle Blacherne – perlomeno fino alla metà del X secolo – grazie al racconto del *De cerimoniis*, in una sezione la cui ultima revisione risale agli anni 957-959, dopo che il *mandylion* era già entrato in possesso dell'imperatore:

Verso l'ora seconda l'imperatore, recatosi all'Ippodromo, monta a cavallo in quel luogo e si reca alle Blacherne. Giunto al santuario, va fino alle sacre porte e, dopo aver acceso dei ceri ed aver pregato, sale all'altare; preso il turibolo, incensa tutt'intorno e, rivestita la santa mensa con una nuova tovaglia, depone su di essa un'offerta. Uscito poi di fianco, si reca al santuario della «santa urna» e accende

⁶¹ J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle*, II, Roma 1963, p. 72: [...] ἀπὸ ἑωθεν ἕως ὥρας ε' [...] μετὰ τοῦτο ἀποδίδοται ἐν τῷ Παλατίῳ διὰ τοῦ ῥεφερενδαρίου.

⁶² D. Jadrejkovich, *Книга Паломник: А по иным церквам не служат в великий пяток, ни у святых Софии, но мыют церкви в тьи дни и бѣбиовом листвием настилают во церкви* (ed. P. Savvaitov, *Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия*, Sankt-Peterburg 1872, p. 142).

⁶³ Testi e commentario in S. Janeras, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, Roma 1988, pp. 301-303.

dei ceri nel detto santuario, in preghiera, come è d'uso fare, di fronte alle sante porte; salito all'altare e preso il turibolo, incensa tutt'intorno la mensa. Presa l'offerta, la depone sulla santa mensa e poi, al ritorno, entra nel palazzo, a cavallo o con il battello [...] Occorre sapere che se l'imperatore ritorna dalle Blacherne prima dell'ufficio di τριτοέκτη,⁶⁴ prima si reca al vestiario e fa portar via la mensa d'oro assieme agli altri vasi d'oro che dovranno servire durante la settimana di Pasqua nel Crisotriclinio; quindi si dice la τριτοέκτη ed egli adora la preziosa lancia [...] Se invece ritorna dalle Blacherne dopo la τριτοέκτη, dopo aver assistito in quel luogo alla τριτοέκτη, venera al Faro la preziosa lancia assieme ai sudditi.⁶⁵

Il Venerdì Santo è un giorno in cui non si celebra l'eucaristia; quindi l'imperatore può spostarsi altrove e fare la sua offerta alle Blacherne, spingendosi fino all'interno della cappella delle reliquie attigua al grande santuario mariano, per poi ritornare in tempo per l'ufficio cattedrale pomeridiano e per l'adorazione della santa lancia. Il Giovedì e il Sabato Santo, invece, egli assiste alla celebrazione eucaristica nella chiesa del Faro, come aveva già fatto alla Domenica delle Palme.⁶⁶ Se il Venerdì Santo fosse stata prevista un'esposizione del *mandylion* alle Blacherne, non solo i libri cerimoniali liturgici lo avrebbero segnalato, ma anche il *De cerimoniis*, che descrive con tanta precisione la visita dell'imperatore alle Blacherne in quel giorno, lo avrebbe registrato. Nessuna fonte omette di descrivere l'adorazione della lancia; perché tralasciare quella del *mandylion*/sindone? Il racconto del *De cerimoniis*, invece, fa pensare a una visita imperiale in un santuario nel quale non è esposto nulla e non succede nulla; l'imperatore si limita ad entrare in presbiterio, pregare, incensare l'altare e lasciare la propria offerta.

⁶⁴ La τριτοέκτη è un ufficio liturgico quaresimale costantinopolitano che si tiene al mattino, al posto dell'ufficio delle ore monastiche di Terza e Sesta.

⁶⁵ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae*, I 43, pp. 167-168 Vogt: Περὶ ὥραν δευτέραν ἐξελθὼν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ Ἰπποδρομίῳ, ἵππεύει ἐκεῖσε καὶ ἀπέρχεται ἐν Βλαχέρναις, καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ ναῶ, ἀπέρχεται μέχρι τῶν ἁγίων θυρῶν, καὶ ἄψας κηροὺς καὶ εὐξάμενος, εἰσέρχεται εἰς τὸ θυσιαστήριον, καὶ λαβὼν θυμιατόν, θυμῶ κυκλόθεν, καὶ ὑπαλλάξας τὴν ἁγίαν τράπεζαν, τίθησιν ἐν αὐτῇ ἀποκόμβιον, καὶ ἐξελθὼν διὰ τῆς πλαγίας, εἰσέρχεται εἰς τὸν ναὸν τῆς ἁγίας σοροῦ, καὶ ἄψας κηροὺς εἰς τὸν αὐτὸν ναὸν ἐν τῇ προσευχῇ αὐτοῦ, ὡς εἴθισται αὐτῷ, ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ θυσιαστήριον, λαβὼν θυμιατόν, θυμῶ τὴν ἁγίαν τράπεζαν κυκλόθεν, καὶ λαβὼν ἀποκόμβιον, τίθησιν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, καὶ εἴθ' οὕτως ὑποστρέψας εἰσέρχεται ἐν τῷ παλατίῳ, εἴτε ἔφιππος, εἴτε «διὰ» τοῦ πλοός [...] Ἰστέον δὲ ὅτι, εἰ μὲν πρὸ τῆς τριτοέκτης ὑποστρέφει ὁ βασιλεὺς ἀπὸ Βλαχέρνας, εἰσέρχεται πρῶτον ἐν τῷ βεστιαρίῳ, καὶ ἐκβάλλει τὴν τε χρυσοῦν τράπεζαν μετὰ τῶν λοιπῶν χρυσοῦν σκευῶν τῶν μελλόντων καθυπουργῆσαι τῇ διακαινησίμῳ ἐν τῷ Χρυσοτρικλίῳ, καὶ εἴθ' οὕτως τελοῦσι τὴν τριτοέκτην, «καὶ» προσκυνεῖ τὴν τιμίαν λόγχην [...] Εἰ δὲ μετὰ τῆς τριτοέκτης ὑποστρέφει ἀπὸ Βλαχέρνας, ὡς τελέσας ἐκεῖσε πρῶτον τὴν τριτοέκτην, προσκυνεῖ τὴν τιμίαν λόγχην μετὰ τῶν ἀνωτέρω εἰρημένων ἐν τῷ Φάρῳ.

⁶⁶ Cfr. Constantinus Porphyrogenitus, *ibid.*, I 41, 42 e 44 Vogt.

Infine: se Leone Tusco tra il 1177 e il 1181, mentre viveva alla corte imperiale di Costantinopoli, nel descrivere la chiesa del palazzo imperiale racconta che i Greci «in tempo di quaresima custodiscono coperti con veli i luoghi del santo *mandylion* e del santo *keramion*, fino a quel sabato», come pensare che essi potessero velare una reliquia che in quel momento non c'era?⁶⁷

Ostensione di una sindone a Costantinopoli?

Riguardo all'ostensione della *sydoines* delle Blacherne, Robert de Clari afferma che essa «si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore». Barbara Frale si spinge persino a descrivere come quest'ostensione avveniva materialmente:

Nella chiesa delle Blacherne la sindone veniva progressivamente aperta grazie a un cavalletto dotato di meccanismo che la sollevava lentamente, così i fedeli potevano vedere via via il corpo di Gesù come se emergesse dal sepolcro. Il telo dunque era prima custodito ripiegato, poi piano piano veniva disteso.⁶⁸

Una così precisa descrizione di un tale cavalletto meccanico mobile, di cui il racconto di Robert de Clari non fa parola, avrebbe dovuto essere supportata da qualche fonte antica che integrasse la relazione del crociato; ma Frale, in una nota al termine di questi paragrafi, fornisce solamente il richiamo a tre autori moderni: un'indicazione di Marco Palmerini e due articoli di Alexei Lidov e Irina Shalina.⁶⁹ Non posso giudicare l'indicazione di Palmerini, che è il marito dell'autrice⁷⁰ e non pare aver scritto nulla sull'argomento; ho però rintracciato le altre due pubblicazioni di cui viene data notizia. Sono due articoli in lingua russa, con un riassunto finale in inglese, pubblicati in una raccolta di saggi dedicati alle reliquie dell'Oriente cristiano.⁷¹ Del primo,

⁶⁷ Leo Tuscus, *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, in Pseudo Pantaleo diaconus, *Tractatus contra errores graecorum*: «[...] sancti mantellis, sanctique koramidii locos, quadagesimae tempore, usque ad illud Sabbatum velaminibus tectos custodiunt» (PG CXL, col. 549A). Su questo trattato di Tusco, A. Dondaine, *Hughes Étherien et Léon Toscan*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-âge» 19, 1952, pp. 67-134: 116-119.

⁶⁸ Frale, *I Templari*, cit., p. 111. Stesse parole in Frale, *La sindone*, cit., p. 54.

⁶⁹ Frale, *I Templari*, cit., p. 138 n. 58: «Ringrazio Marco Palmerini per avermi indicato questa ricostruzione; in merito cfr. Lidov, *The Mandylion*, p. 268, e Shalina, *The Icon of Christ*, pp. 333-334, con lo schema di come veniva eseguita l'elevazione». Identiche parole in Frale, *La sindone*, cit., p. 310 n. 64.

⁷⁰ Frale, *I Templari*, cit., p. 13.

⁷¹ A. M. Lidov, *Мандилион и Керамион как образ-архетип сакрального пространства - The Mandylion and Keramion as an Image-archetype of Sacred Space*, e I. Shalina, *Икона «Христос во гробе» и Нерукотворный образ на Константинопольской плащанице - The Icon of Christ the Man of Sorrows and the Image-relic of the Constan-*

quello di Lidov, Frale cita una pagina del riassunto inglese, che però né in quel luogo né nel resto del testo fa il minimo accenno alla sindone delle Blacherne: Lidov in quella pagina parla del *mandylion* e del *keramion* visti da Robert de Clari nella cappella del Faro, che secondo lui erano sospesi all'interno di due archi di cupola, l'uno di fronte all'altro. Sul valore simbolico di questa collocazione come mistico spazio di miracolosa duplicazione dell'immagine, Lidov si è soffermato anche altrove in un articolo in lingua inglese.⁷² Si può certo perdonare a Frale l'ignoranza del russo, ma sicuramente non si può accettare la falsificazione dei riferimenti bibliografici citati nei suoi libri, di cui questo non è l'unico caso.⁷³

Il riferimento all'articolo della Shalina rimanda alle pagine 333 e 334, che però sono occupate solo da immagini: la prima (p. 333) è la riproduzione di un epitafio della fine del XIII secolo conservato al museo della chiesa serbo-ortodossa di Belgrado; la seconda (p. 334) è la fotografia di una pittura del Cristo deposto dalla croce eseguita nell'anno 1376 sul nartece di un monastero. Sono quindi due immagini che non hanno nulla a che fare con la sindone di Robert de Clari. La terza, finalmente, è uno schizzo con la seguente didascalia: «Dimostrazione della sindone nella chiesa delle Blacherne nel 1204, sulla base della descrizione di Robert de Clari», eseguito secondo la «ricostruzione dell'autrice [реконструкции автора]». Lo schizzo rappresenta l'abside di una chiesa con al centro, dietro l'altare, un cavalletto in forma di croce; la sbarra orizzontale sorregge una sindone pendente, di modo che dalla navata se ne possa vedere solo la parte superiore, dove è raffigurata l'immagine del busto di un uomo. Per l'autrice la sindone costantinopolitana delle Blacherne e quella di Torino sono certamente la stessa cosa. È opportuno allora citare la parte dello studio della Shalina che giustifica la sua ricostruzione grafica:

Secondo le fonti, la sindone in cui fu avvolto il corpo del Cristo morto fu trasportata a Costantinopoli dagli imperatori bizantini e fu conservata, assieme ad altre reliquie della passione, nella chiesa palatina della Madre di Dio del Faro. Ma poco prima della caduta di Costantinopoli fu trasferita (o temporaneamente tralata) nella Chiesa delle Blacherne, dove nel 1204 la vide Robert de Clari, storico

tinopolitan Shroud, in *Восточнохристианские реликвии - Eastern Christian Relics*, Moskva 2003, pp. 249-280 e 305-336.

⁷² A. Lidov, *The Miracle of Reproduction. The Mandylion and Keramion as a Paradigm of the Sacred Space*, in C. L. Frommel, G. Wolf (edd.), *L'immagine di Cristo dall'acheropita alla mano d'artista dal tardo medioevo all'età barocca*, Città del Vaticano 2006, pp. 17-41. Il pensiero di questo autore è compiutamente esposto nella sua recente monografia *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Moskva 2009.

⁷³ Per numerosi altri casi simili, mi permetto di rimandare a Nicolotti, *I Templari e la Sindone*, cit.

della quarta crociata. Secondo la sua descrizione, la sacra sindone «in cui nostro Signore fu avvolto», «veniva aperta ogni venerdì di modo che si potesse vedere bene il volto di nostro Signore». È naturale presupporre che essa venisse fissata in posizione verticale. L'indicazione riguardo alla possibilità di vedere non l'intero corpo, ma solo il volto del Signore, permette di concludere che veniva sollevata la parte superiore del lato frontale della sindone, probabilmente fino al livello delle mani incrociate del Salvatore, su cui si sono conservate le tracce di sangue dei chiodi della crocifissione. Va notato che la ricerca tecnica e tecnologica che J. Jackson ha operato sulla sindone di Torino ha confermato la presenza di specifiche pieghe trasversali a metà del fronte e del retro della sindone, confermate proprio da una tale plicatura del tessuto. A giudicare dalle tracce delle piegature, esso è rimasto in una tale posizione per un tempo molto lungo. Egli ha anche stabilito il fatto che il telo, piegato in due parti uguali, veniva fissato a una sbarra che lo sollevava in quel punto; era fissato su di essa con dei chiodi, le cui tracce sono state rinvenute in quest'analisi [...] Non è da escludersi che il congegno sul quale la sindone con l'immagine del Salvatore morto non fatta da mano d'uomo si sollevava dall'arca-reliquiario, dove sarebbe dovuta rimanere tutto il tempo restante, sia stato costruito in forma di una croce, foggiate «a immagine e somiglianza» del Golgota.⁷⁴

Purtroppo Shalina si basa non sul testo francese originale dell'opera di Robert de Clari, bensì su una moderna traduzione russa⁷⁵ che contiene due termini potenzialmente fuorvianti. Il francese «se drechoit», infatti, può avere due sfumature diverse: la sindone «veniva drizzata» da qualcuno, oppure «si drizzava» da sola, come per miracolo.⁷⁶ Se la mia traduzione italiana «si drizzava» riesce a mantenere l'ambiguità dell'originale, l'espressione russa *приоткрывали* permette solo di pensare che il movimento del telo, peraltro mal espresso nella versione russa, avvenisse grazie all'intervento di qualcuno. Non è una questione di poco conto, se si pensa che la chiesa delle Blacherne era famosa per un miracolo che avveniva proprio ogni venerdì della settimana, il quale consisteva nel mirabolante sollevarsi di un velo senza intervento umano; ma di questo vedremo più avanti. In secondo luogo, la scelta di rendere l'espressione «le figure Nostre Seigneur» con *лик Нашего Господа* è ancor più infelice: *лик* significa «volto», mentre il termine piccardo «figure» «va interpretato come *forma del corpo*, in quanto il significato (*forma del volto*) risale soltanto al 1650 circa».⁷⁷ Questo significa che l'interpretazione della Shalina sopra riportata è viziata da due errori pregiudiziali: l'idea che la

⁷⁴ Shalina, *Икона*, cit., p. 317. Traduzione di A. Chocholáčková.

⁷⁵ M. A. Zaborova, *Робер де Клари. Завоевание Константинополя*, Moskva 1986.

⁷⁶ Esattamente come in italiano, in francese questo genere di *verbes pronominaux* possono avere senso attivo, passivo o reciproco (entrambe le possibilità).

⁷⁷ P. F. Dembowski, *En marge du vocabulaire*, cit., p. 16. Cfr. A. Tobler, E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, III, Wiesbaden 1954, coll. 1837-1839; W. Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, III, Tübingen 1949, p. 512.

sindone delle Blacherne fosse sollevata da qualcuno, il che è tutto da dimostrare, e l'idea che tale sollevamento servisse a mostrare «non l'intero corpo, ma solo il volto del Signore», il che è semplicemente errato. Si noti come l'autrice si contraddica: dopo aver affermato che l'ostensione si limitava a rendere visibile «solo il volto del Signore» subito dopo conclude che «veniva sollevata la parte superiore del lato frontale della sindone, probabilmente fino al livello delle mani incrociate del Salvatore, su cui si sono conservate le tracce di sangue dei chiodi della crocifissione». Solo il volto o metà del corpo? E poi, di quali tracce di sangue si sta parlando, visto che Robert de Clari non ne fa menzione?

È evidente a questo punto che Irina Shalina non sta più parlando della *sydoines* del crociato, ma della sindone di Torino, con le sue macchie di sangue in corrispondenza dei chiodi della crocifissione. Di lì in avanti, postulata un'identità che nessun elemento probante permette di postulare, il racconto di Robert viene incredibilmente commentato alla luce di alcune teorie sindonologiche. La Shalina infatti immagina una cerimonia di sollevamento della sindone (quella di Torino) operata grazie ad un congegno elevatore in forma di croce; ella ritiene anche che l'iconografia del cosiddetto “uomo dei dolori” – il Cristo trafitto che si solleva vivo dal sepolcro aparendo fino all'inguine, con le mani incrociate sull'addome – sia sostanzialmente la rappresentazione artistica di questa reale ostensione cerimoniale.⁷⁸ Shalina dipende dichiaratamente dagli studi sulle pieghe della sindone di Torino effettuati da John Jackson, figura di primo piano della sindonologia internazionale. Dall'8 al 13 ottobre del 1978 il giovane John, ufficiale dell'aeronautica militare statunitense, aveva partecipato alle ricerche effettuate sulla sindone torinese come membro dello STURP (*Shroud of Turin Research Project*). Oggi, assieme alla moglie Rebecca, dirige il *Turin Shroud Center of Colorado*. Entrambi sono famosi per aver elaborato la fantasiosa teoria secondo la quale la sindone di Torino è al contempo il tessuto funerario di Gesù e anche la tovaglia sulla quale egli consumò l'ultima cena con gli apostoli. Alcune chiazze del telo, infatti, sarebbero spiegabili come macchie di *charo-set*, la pastella di frutta, spezie e vino che si consuma durante la cena pasquale ebraica.⁷⁹ John

⁷⁸ L'iconografia dell'uomo dei dolori è stata studiata da H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, «Dumbarton Oaks Papers» 34, 1980-1981, pp. 1-16. Belting avanza l'ipotesi che l'affermarsi di questo genere di ritratto funerario sia collegato alle mutazioni del rituale liturgico della settimana santa. La presenza della sindone di Torino a Costantinopoli avrebbe poi fornito un ulteriore modello iconografico (pp. 6 e 14). In questo l'autore accetta, senza esaminarle, le argomentazioni dei sindonologi Paul Vignon e Ian Wilson.

⁷⁹ Cfr. J. e R. Jackson, *La Sindone di Torino fu anche la tovaglia dell'Ultima Cena?*, in Istituto internazionale di ricerca sul Volto di Cristo (ed.), *Il volto dei volti di Cristo*, IV, Gorle 2000 (riprodotto alla pagina http://www.nostreradici.it/Sindone_liturgia.htm). La

Jackson tempo fa si è occupato delle pieghe del tessuto torinese,⁸⁰ e presso il suo *Turin Shroud Center* ha costruito un congegno di sollevamento allo scopo di ricreare materialmente, usando una copia del telo della sindone, la presunta cerimonia di elevazione della chiesa delle Blacherne: le pieghe della sindone di Torino identificherebbero dunque sia il tipo di plicatura adottato per conservare il telo nello scrigno in cui era contenuto, sia il punto in cui esso veniva accavallato alla barra orizzontale di sollevamento.⁸¹

L'argomento delle pieghe della sindone di Torino è quanto mai fragile. L'ultimo studio effettuato sul lenzuolo invita a «non dare un peso inadeguato alla presenza di queste pieghe», la maggior parte delle quali si è formata negli ultimi secoli quando la sindone è stata conservata arrotolata su un cilindro all'interno del reliquario del Duomo di Torino (dal 1694 al 1998). Un'antica piegatura centrale nel senso della lunghezza, che lasciava l'immagine all'interno, è stata alla base di altri sistemi di piegatura di cui sono conservate tracce: essi sono però tutti incompatibili con la teoria di Jackson, la quale è basata su un sistema di pieghe nel senso della larghezza. L'ipotetico utilizzo di una barra per un temporaneo sollevamento del lenzuolo, poi, non pare possa lasciare tracce rinvenibili a distanza di ottocento anni. Le teorie sulla piegatura della sindone sono talmente tante e diverse, da prestarsi a qualunque tipo di supposizione.⁸² Mi pare anche condivisibile l'osservazione

teoria è stata mal accolta anche dai sindonologi più ottimisti: cfr. M. Loconsole, *La Sindone di Torino non è stata utilizzata come tovaglia per l'Ultima Cena*, in E. Marinelli, A. Russi (edd.), *Sindone 2000. Congresso mondiale*, II, San Severo 2002, pp. 531-536. Uno storico del cristianesimo antico che volesse assecondare la fantasia dei coniugi Jackson osserverebbe che nemmeno i Vangeli sono concordi riguardo al carattere dell'ultima cena: secondo Matteo, Marco e Luca sarebbe stata una cena pasquale, ma secondo Giovanni no. Molti esegeti seguono Giovanni: cfr. W. Bösen, *L'ultimo giorno di Gesù di Nazaret*, Leumann 2007, pp. 76-89. Sarebbe meglio risolvere questo problema esegetico, prima di ricercare sulla sindone i resti degli intingoli pasquali.

⁸⁰ Cfr. J. P. Jackson, *Foldmarks as a Historical Record of the Turin Shroud*, «Shroud Spectrum International» 11, 1984, pp. 6-29.

⁸¹ Il documentario sulla sindone girato nel 2008 per la BBC dal regista David Rolfe contiene un'intervista a John Jackson che mostra il cavalletto da lui costruito. Su www.youtube.com è visibile sia l'originale inglese del documentario (*Shroud of Turin*) sia la versione italiana (*Il mistero della Sindone*) presentata da Bruno Vespa alla trasmissione *Porta a porta* del 24 marzo 2008. Ricostruzione dell'ostensione alla pagina <http://it.gloria.tv/?media=103167&connection=corporate>, minuto 9.55. Ringrazio Gian Marco Rinaldi per questa ed altre segnalazioni.

⁸² M. Flury-Lemberg, *Sindone 2002. L'intervento conservativo*, Torino 2003, p. 39: «Osservando la Sindone appaiono immediatamente in gran quantità pieghe e grinze dalla cui presenza si possono intuire i modi con i quali il tessuto è stato piegato. La maggior parte di queste grinze e pieghe è stata causata dalla compressione esercitata sul tessuto nell'inopportuno procedimento di arrotolamento, con il lato dell'immagine rivolto all'interno. È stato questo il modo di procedere usuale, almeno da quando la Sindone è

di Karlheinz Dietz, secondo il quale «è inimmaginabile un trattamento così noncurante per un lenzuolo di tale valore, nonostante l'amore dei Bizantini per congegni di quel tipo».⁸³

La fallacia dell'intero ragionamento di Barbara Frale, Irina Shalina e John Jackson sta alla radice: si parte sempre dal presupposto che la sindone di cui parla Robert de Clari sia la stessa che oggi si trova a Torino. Ma questo dovrebbe essere il punto d'arrivo, non certo quello di partenza. Usare argomenti – ipotetici e discussi – tratti dagli studi sindonologici “torinesi” per spiegare un racconto medievale è metodologicamente inaccettabile. Chi ha stabilito che Robert de Clari abbia davvero parlato di quella reliquia? Chi ha stabilito che veniva sollevata con un cavalletto? Chi ha stabilito che questa sindone è oggi conservata a Torino e mantiene traccia di quella ostensione? In questo Barbara Frale ha fatto propria un'ipotesi dichiaratamente personale di Irina Shalina, presentandola come se fosse una certezza e senza dar conto dell'argomentazione della stessa Shalina e degli studi sindonici dai quali essa dipende totalmente.

Valore del racconto del crociato

Una volta abbandonata questa pista, si può ritornare al racconto di Robert de Clari. Secondo Ernst von Dobschütz esso non è chiaro, e dimostra che il cronista non avrebbe visto l'ostensione di cui parla.⁸⁴ Quando avrebbe potuto assistervi? Fin dal marzo 1204, prima dell'attacco della città, era stato stabilito da parte dei crociati che il palazzo delle Blacherne, come anche il Bucoleone, sarebbe divenuto proprietà del futuro imperatore latino di Costantinopoli; lunedì 12 aprile, festa di S. Basilio di Parion, i Latini riuscirono ad entrare nella città, l'imperatore greco fuggì, alcuni nobili greci si rifugiarono alle Blacherne ed Enrico di Hainaut, fratello di Baldovino delle Fiandre, si accampò di fronte al palazzo. Il giorno successivo Enrico prese pos-

stata conservata a Torino in uno scrigno relativamente piccolo [...] Lungo tutta la linea centrale della Sindone appare la traccia chiaramente visibile di una piega come un solco a forma di “V”. Questa piega ha un carattere diverso dalle pieghe appena descritte. La sua presenza sta a dimostrare che, allo scopo di proteggere il suo prezioso contenuto, il telo è stato piegato per lungo con l'immagine all'interno e ciò è avvenuto, a quanto sembra, fin da un tempo assai lontano [...] La piegatura del telo nel senso della lunghezza dimostra anche che questa è stata la base di altri sistemi di piegatura che si possono ricostruire con l'aiuto della simmetria delle varie macchie. Fra questi, la quadruplica piegatura all'epoca in cui sono comparsi i cosiddetti “poker holes” e le macchie d'acqua circolari ad essi vicine, la piegatura all'epoca dell'incendio di Chambéry e la piegatura al momento in cui si sono formate le grandi macchie d'acqua. Un altro tipo di piegatura, a modo di fisarmonica (detto Leporello), è riscontrabile già in epoca pre-cristiana.

⁸³ K. Dietz, *Some Hypotheses Concerning the Early History of the Turin Shroud*, «Sindon» n.s. 16, 2001, p. 34.

⁸⁴ von Dobschütz, *Immagine di Cristo*, cit., p. 74 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 77).

sesso del palazzo, mentre Bonifacio di Monferrato si impadroniva del Bucoleone.⁸⁵ Il saccheggio del resto della città avvenne tra martedì 13 e giovedì 15; successivamente, poco prima dell'elezione dell'imperatore latino, i due palazzi imperiali vennero abbandonati da chi li aveva già occupati e rimessi nelle mani di un corpo di guardia comune, di modo che il neo-eletto vi potesse accedere subito dopo senza difficoltà di sorta.⁸⁶ Dobbiamo pensare che Robert abbia assistito alla cerimonia delle Blacherne nei giorni successivi alla presa di Costantinopoli? Davvero il clero bizantino dopo il sanguinoso sacco della città avrebbe continuato imperterrito a mettere in mostra le proprie reliquie? E dal momento che il palazzo delle Blacherne fu immediatamente requisito e posto sotto la custodia dei Latini, non sarebbe un po' azzardato pensare che la presunta ostensione del venerdì sia continuata secondo le vecchie consuetudini? In realtà la chiesa delle Blacherne finì presto nelle mani del clero latino che accompagnava la spedizione crociata, passando alle dirette dipendenze della Santa Sede.⁸⁷ Robert stesso, peraltro, ha dichiarato che «non ci fu nessuno, né Greco né Franco, che abbia saputo ciò che avvenne di questa sindone quando la città fu presa», e questa per Dobschütz è una prova del fatto che il crociato non sapeva nulla di preciso su quest'oggetto. Dello stesso parere è anche Jean-Pierre Martin: «Nulla prova che questa *sydoines* perduta, e che dunque Robert de Clari non ha mai potuto vedere, sia effettivamente la stessa reliquia della Sindone».⁸⁸

Di diverso parere è André-Marie Dubarle: egli accusa lo studioso tedesco di aver dimenticato «che vi furono due prese della città a nove mesi di distanza. Nell'intervallo tra la prima e la seconda i crociati latini ebbero il tempo di visitare i monumenti».⁸⁹ Dunque Robert avrebbe visto la reliquia nel 1203, non nel 1204, prima che essa sparisse. Ciò non è impossibile, e sappia-

⁸⁵ Cfr. Carile, *Per una storia*, cit., pp. 154 e 159-161. Così racconta gli eventi un testimone oculare, Geoffroy de Villehardouin: «Come quel palazzo [del Bucoleone] si arrese al marchese Bonifacio di Monferrato, così quello delle Blacherne si arrese a Enrico, fratello del conte Baldovino di Fiandra, salva la vita di quelli che erano dentro: anche là fu trovato un tesoro tanto grande che non era minore di quello del Bucoleone. Ognuno mise una guarnigione dei suoi soldati nel castello che gli si era arreso e fece custodire il tesoro. E gli altri soldati che erano sparsi per la città fecero ricco bottino» (*La conquête de Constantinople*, cap. 250; trad. di F. Garavini). Per una godibile narrazione complessiva degli eventi, M. Meschini, 1204. *L'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano 2004.

⁸⁶ Cfr. R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 93-94.

⁸⁷ Sulla sorte delle chiese costantinopolitane requisite dal clero latino dopo la presa della città, R. Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, «Revue des Études Byzantines» 2, 1944, pp. 134-184.

⁸⁸ J. P. Martin, *Notes sur le manuscrit de Bruxelles de Garin le Lorrain*, in N. Henrard, P. Moreno, M. Thiry-Stassin (edd.), *Convergences médiévales*, Bruxelles 2001, pp. 325-326.

⁸⁹ Dubarle, *Histoire ancienne*, cit., p. 35 n. 8.

mo che per un periodo i crociati ebbero libertà di circolazione per Costantinopoli;⁹⁰ è anche vero che nella sua cronaca Robert colloca il racconto della visita della città solo in seguito alla narrazione degli eventi del sacco (capp. 82-92), non prima. Anche se così fosse, la teoria di Barbara Frale, secondo la quale la sindone veniva esposta solo di Venerdì Santo, si presterebbe a una nuova critica: nel 1203 il Venerdì Santo cadeva il 4 aprile, quando i crociati erano ancora a Zara e non avevano messo piede a Costantinopoli, dove entrarono solo il 17 luglio 1203. Nell'anno successivo il Venerdì Santo cadde il 23 aprile, cioè otto giorni dopo il saccheggio della città (13-15 aprile); ma abbiamo già detto che a questo punto la chiesa delle Blacherne era ormai in mano ai Latini, e quella sindone era già sparita, o se ne sarebbe avuta notizia da parte di Robert stesso o di altri.

La difficoltà del racconto rimane, e molti commentatori si sono posti un interrogativo più radicale: Robert de Clari ha davvero visto qualcosa alle Blacherne? Se sì, che cosa ha visto? È una fonte credibile? Egli era un uomo di scarsa cultura, incapace di esprimersi secondo i canoni letterari della cronachistica coeva; non poté far altro che dettare la sua cronaca adoperando il francese dialettale piccardo che usava nel parlare. Tantomeno era uno storico di professione; durante la sua permanenza nell'esercito crociato non si preoccupò affatto di raccogliere precise notizie, in quanto una narrazione scritta non era inizialmente nei suoi propositi. Probabilmente coloro che ascoltavano i suoi racconti dopo il ritorno in patria furono quelli che gli proposero di mettere per iscritto le vicende che ricordava, e non è escluso che un forte impulso allo scrivere gli derivasse dalla necessità di giustificare l'autenticità delle reliquie che aveva portato con sé e donato al monastero di Corbie. L'intervallo di tempo che passò tra l'accadere degli eventi e la scrittura della cronaca fu certamente alla base di molti errori che gli storici moderni si sono avvicendati ad elencare; ma bisogna anche ammettere che in altri casi Robert dimostra di aver avuto una memoria prodigiosa e una grande capacità di ricordare anche con precisione quegli eventi che lo avevano più toccato da vicino. Forse poté servirsi, per colmare le sue lacune, del ricordo di altri commilitoni, come Guillaume d'Embrville o Baudouin de Beauvoir, tornati con lui in Piccardia da Costantinopoli nel 1205. Egli non ha occhi che per ciò che luccica, che è prezioso o che attiene alla sfera del miracolistico; ma il suo potersi prendere la libertà di descrivere come voleva ciò che voleva lo rende comunque una fonte di primissimo interesse:

⁹⁰ Cfr. Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, 192: «Molti di quelli dell'esercito andarono a vedere Costantinopoli, e i ricchi palazzi e le altre chiese, delle quali ce n'erano tante, e le grandi ricchezze, tali che non ve ne furono mai altrettante in alcuna città» (trad. di F. Garavini).

Le sue descrizioni sono senza dubbio migliori di quelle del Villehardouin, perché il Clari è più sensibile, o forse soltanto più espansivo, e non riesce a tacere le proprie emozioni; sicché la sua narrazione, storicamente deformata, è umanamente più vera [...] Il sapore più genuino della sua opera sta proprio nella versione fantastica e novellistica degli avvenimenti, nella ricostruzione disordinata, confusoria, incompleta delle bellezze artistiche di Costantinopoli, nell'ingenua, rozza credulità di fronte alle superstizioni, alle credenze, alle leggende religiose, esposte con la vivacità di un fanciullo che crede nell'eterna favola dell'uomo e dei suoi rapporti diretti con il mondo magico dell'impossibile.⁹¹

Un testimone importante, dunque, ma talora credulone ed inaffidabile.⁹² Ci si può dunque legittimamente domandare se l'oggetto delle Blacherne di cui Robert parla fosse davvero una reliquia funeraria di Gesù. Più in generale: egli ha descritto le reliquie (anche il *mandylion*, dunque) perché si era personalmente accertato della loro esistenza, o per sentito dire? Come si può sapere se e quando la sua memoria o le sue fonti sono attendibili? La stessa descrizione del miracolo che ha portato alla creazione del *mandyion* e del *keramion*, va detto, si distanzia non di poco dalla tradizione e non depona a favore di una buona conoscenza dei fatti da parte di Robert.

Gli epitafi liturgici

Qualcuno, come Gaetano Ciccone, ha proposto che la sindone delle Blacherne fosse in realtà un ἐπιτάφιος, un grosso drappo liturgico di stoffa ricamata che riporta la scena del seppellimento del corpo del Cristo morto e disteso con le braccia abbandonate lungo il corpo o incrociate sull'addome.⁹³ È un oggetto liturgico oggi assai noto alla devozione di tutta la cristianità di rito bizantino, che ne prevede l'utilizzo il Venerdì Santo durante la liturgia del seppellimento di Cristo.

Le rubriche dell'attuale cerimoniale della Settimana Santa prescrivono quanto segue: per prima cosa l'epitafio va deposto sull'altare assieme all'evangelario; poi durante il vespro viene sollevato sulla testa del celebrante a mo' di baldacchino; si forma una processione che fa il giro dell'altare, esce dal presbiterio, sosta davanti all'iconostasi ed infine si reca al centro della navata, ove è stata predisposta un'edicola detta «sepolcro», in rappresentazione della tomba di Cristo; qui l'epitafio viene disteso per la venerazione dei

⁹¹ Nada Patrone, *Roberto di Clari*, cit., pp. 38 e 67.

⁹² Cfr. anche D. E. Queller, T. F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Philadelphia 1997², p. 302: «Egli è scandalosamente inaffidabile riguardo alle date e ai dati quantificabili».

⁹³ Ciccone, Sturmman Ciccone, *La sindone*, cit., p. 180: «Il nostro crociato, Robert de Clari, ha assistito all'ostensione di uno di questi teli, forse particolarmente suggestivo e venerato dal popolo». Ringrazio l'autore per avermi fatto dono del suo libro.

fedeli, asperso con acqua di rose e ricoperto di fiori. Al mattutino del sabato (che oggi nell'uso è stato anticipato al venerdì sera) il sacerdote si reca solennemente al «sepolcro»; si forma una nuova e più popolare processione, accompagnata da un lungo e bellissimo canto di lamentazione (Ἡ ζῶη ἐν τάφῳ); il corteo, che simboleggia l'accompagnamento funebre di Gesù, si snoda fin fuori dalla chiesa, per poi terminare al sepolcro (uso slavo) o all'altare (uso greco), dove l'epitafio viene ricollocato.⁹⁴ Ecco dunque un contesto liturgico che giustificerebbe qualche sorta di ostensione di un drappo ricamato con l'immagine del Cristo morto. Ma l'indagine storico-liturgica dimostra che questa pittoresca liturgia del seppellimento, con la sua duplice processione, è un'aggiunta relativamente recente.⁹⁵

L'antico rituale della Settimana Santa nella grande Chiesa di Costantinopoli aveva infatti mantenuto a lungo un carattere alquanto sobrio ed essenziale; solo a partire dal IX secolo, nel periodo di predominanza della liturgia di tipo monastico ed in seguito alla crisi iconoclasta, esso aveva preso ad arricchirsi gradualmente di elementi tratti dalla tradizione gerosolimitana. Ma a dispetto della grandiosità dei suoi monumenti, la capitale dell'impero mantenne a lungo un rituale improntato ad una misurata semplicità. La liturgia del Venerdì Santo, in particolare, non si differenziava da quella degli altri venerdì di quaresima se non per la venerazione para-liturgica della lancia, di cui si è già parlato, la quale comunque non si inseriva all'interno del normale *cursus* degli uffici. Al di là di questo, come afferma Robert Taft, «nell'antica Costantinopoli originariamente non vi era nulla, assolutamente nulla, di ciò che oggi è considerato "tipicamente bizantino" all'interno del Triduo».⁹⁶ Gli antichi libri liturgici non menzionano alcuna cerimonia di seppellimento, i cui primi indizi (dubbi, peraltro, e senza l'uso di epitafi) si trovano in due epistole del patriarca Atanasio I scritte probabilmente tra il 1305 e il 1308⁹⁷

⁹⁴ Testi e rubriche dell'uso greco attuale in *Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς*, Athine 1990, pp. 280-319; tr. it. dei testi in M. Gallo, *Liturgia orientale della Settimana Santa*, II, Roma 1974, pp. 106-172.

⁹⁵ Descrizione del rito e ricostruzione della sua storia in D. I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz*, München 1965; S. Janeras, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, Roma 1988, pp. 393-402; R. Taft, *In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church*, in I. Scicolone (ed.), *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis*, Roma 1990, pp. 71-97; *Holy Week in the Byzantine Tradition*, in A. G. Kollampampil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus*, Roma 1997, pp. 67-91. Utile anche G. Millet, *L'epitaphios: l'immagine*, «Comptes-rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 86, 1942, pp. 408-419 (con numerosi riferimenti ai testi liturgici del Sabato Santo).

⁹⁶ Taft, *Holy Week*, cit., p. 75.

⁹⁷ Così Pallas, *Die Passion*, cit., pp. 299-307. Secondo Janeras, però, le lettere non parlano dell'ufficio di sepoltura, ma solo del canto degli ἐγκόμια accompagnato dalla venerazione delle icone (*Le Vendredi Saint*, cit., p. 397). Anche Robert Taft è scettico verso chi

e, a Cipro, in una composizione teatrale databile tra il 1260 e il 1270.⁹⁸

È solo in un libro cerimoniale risalente alla metà del XIV secolo che compare la prima inequivocabile testimonianza di un cambiamento in corso: si prevede infatti una processione del celebrante con l'evangelario sulla spalla destra avvolto in un velo che non contiene alcuna raffigurazione (ὄηρ, κάλυμμα), ad imitazione del gesto di Giuseppe di Arimatea che porta il corpo di Gesù al sepolcro avvolto nel telo funebre.⁹⁹ Quest'ingresso dell'evangelario in precedenza non aveva alcun legame con il tema della sepoltura, ed avveniva con il libro portato senza veli, non sulla spalla, bensì davanti al petto. Occorre aspettare i libri rituali del XVI secolo perché tale tessuto, ormai chiamato ἐπιτάφιος, ampio e ricamato con l'immagine del Cristo morto, venga sostenuto sulla testa del sacerdote come un baldacchino come avviene oggi.¹⁰⁰ Ma non è ancora un uso diffuso ovunque, e tantomeno obbligatorio: nei libri a stampa la prescrizione di questo rito comparirà solo nella prima metà del XIX secolo. Lo sviluppo di questa processione con il velo va messo in relazione con l'uso di un altro velo liturgico chiamato ὄηρ, il quale veniva adoperato per la copertura delle oblate sull'altare e durante il cosiddetto "Grande ingresso", il corteo di trasferimento dei doni durante la liturgia eucaristica. Originariamente l'ὄηρ era un semplice velo bianco (anche chiamato ἄγια νεφέλη o ἀναφορά oppure ἱερὸν ἔπιπλον) che poteva arrivare a misurare anche due metri e mezzo e serviva a coprire sia il calice con il disco (la patena), sia la testa reclinata del sacerdote celebrante durante la consacrazione delle sacre specie; oggi è ormai di dimensioni ridotte. A partire dal tardo XII secolo l'ὄηρ incomincia ad essere decorato inizialmente con la sola figura del Cristo morto, denudato e giacente su un lenzuolo o sulla pietra d'unzione come agnello immolato (iconografia dell'ἀμνός), talvolta in posizione frontale, talvolta inclinato per tre quarti; in seguito fanno la loro comparsa altri personaggi raffigurati nell'atto di compiangere e seppellire Gesù: sua madre, Giuseppe d'Arimatea, le donne mirrofore, Maria Maddalena, Nicodemo. Il Grande ingresso fin dai tempi delle *Omèlie* liturgiche di Teodoro di Mopsuestia (388-392 circa) era simbolicamente inteso come immagine del corteo funebre del Cristo;¹⁰¹ ecco che anche il velo divie-

ritiene di poter parlare di una processione liturgica con le icone della sepoltura. I testi (epp. 52, 53, 54 e 71) sono editi da Pallas e ripubblicati, con traduzione e commento, da A.-M. M. Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Washington D.C. 1975; passi significativi in Taft, *In the Bridegroom's Absence*, cit., pp. 84-85.

⁹⁸ A. Vogt, *Études sur le théâtre byzantin. Un mystère de la Passion*, «Byzantion» 6, 1931, p. 61.

⁹⁹ *Typikon* del codice Athos Vatopedi gr. 954 (1199) dell'anno 1346, il cosiddetto *Typikon* di Trebisonda.

¹⁰⁰ Pallas, *Die Passion*, cit., p. 42.

¹⁰¹ R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preana-*

ne parte di questa sacra rappresentazione. Simeone di Tessalonica nel XV secolo paragonerà esplicitamente questo velo al cielo stellato che ricopre le oblate e alla sindone che avvolge il corpo del Signore, usando indifferentemente le denominazioni di ἄηρ e di ἐπιτάφιος per lo stesso oggetto:¹⁰² il passaggio è ormai avvenuto. L'ἄηρ di grandi dimensioni con la raffigurazione del Cristo viene sempre meno adoperato come velo per le oblate: esso è ormai trasformato in un pregiato ma ingombrante oggetto figurato che ha assunto un precipuo significato a motivo dell'immagine che reca, e può essere collocato in un luogo più visibile o in edicole che ricordano il sepolcro di Gesù. L'ἄηρ si ridurrà ad essere un piccolo velo più maneggevole, ma solamente dopo aver lasciato in eredità il suo ruolo simbolico al prezioso ἐπιτάφιος, enfattizzazione più realistica del simbolo del velo funerario di Gesù.¹⁰³ Naturalmente non c'è nessun cogente motivo, nemmeno iconografico, per pensare che la sindone di Torino sia il fondamento dell'uso e dell'iconografia dell'epitafio o abbia influenzato le raffigurazioni dell'ἄηρ.¹⁰⁴ In generale, l'iconografia del Cristo morto accompagna la contemporanea evoluzione del rituale del Venerdì e del Sabato Santo che, sotto l'influsso agiopolita, abbandona il suo sobrio carattere primitivo e si orienta lentamente sulla strada

phoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom, Roma 1978², pp. 216-219; Janeras, *Le Vendredi Saint*, cit., pp. 417-425.

¹⁰² Symeon Thessalonicensis, *De sacra liturgia*, 96 (PG CLV, col. 288A).

¹⁰³ Sulla storia di questi veli, soprattutto E. Morini, *Le «sindoni» ricamate. Simbologia e iconologia dei veli liturgici nel rito bizantino*, in G. M. Zaccone, G. Ghiberti (edd.), *Guardare la Sindone. Cinquecento anni di liturgia sindonica*, Cantalupa 2007, pp. 229-257, con bibliografia e immagini (ringrazio Gian Maria Zaccone per il dono del volume). Si vedano anche: V. Troickij, *История плащаницы*, «Богословский вестник» 2-3, 1912, pp. 362-393 e 505-530; V. Cottas, *Contribution à l'étude de quelques tissus liturgiques*, «Studi Bizantini e Neoellenici» 6, 1940, pp. 87-102; G. Millet, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris 1947, pp. 86-109; G. A. Sotiriou, *Τὰ λειτουργικά ἄμφια τῆς Ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας*, «Θεολογία» 20, 1949, pp. 603-614.

¹⁰⁴ Come si ripete spesso in pubblicazioni sindonologiche: ad esempio, M. Theocharis, *Epitafi della liturgia bizantina e la Sindone*, in L. Coppini, F. Cavazzuti (edd.), *Le icone di Cristo e la Sindone*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 105-121, e D. C. Scavone, *Greek Epitaphioi and Other Evidence for the Shroud in Constantinople up to 1204*, in *The 1999 Richmond Conference. Shroud of Turin International Research Conference*, in linea alla pagina <http://www.shroud.com/pdfs/scavone.pdf>. Secondo il liturgista Nicola Bux l'epitafio «potrebbe essere un impressionante indizio della presenza della Sindone a Costantinopoli e delle cerimonie solenni di ostensione», nonostante l'intero suo articolo non possa portare nemmeno una prova a favore (*Ipotesi di riferimenti alla sindone nella liturgia bizantina*, in linea alla pagina <http://www.enec.it/ps/fondo%20sindone/Bux-Sindone.pdf>). Il sindonologo Kim Dreisbach è arrivato a sostenere che l'immagine del Cristo del cosiddetto "epitafio del re Stefano Uroš II Milutin" (1300 ca.), al Museo della Chiesa ortodossa serba, Belgrado, abbia i capelli rossicci per imitazione del colore dell'immagine sindonica di Torino!

della mimesi del seppellimento di Gesù. Le nuove cerimonie bizantine prediligono una *anamnesis* della passione più storicizzata, più poetica ed imitativa, che caratterizza in generale la tradizione liturgica neo-sabaita, così cara alla sensibilità dell'uomo medievale.

È possibile dunque che nel 1203-1204 Robert de Clari abbia visto o sentito parlare dell'esposizione di un epitafio raffigurante il corpo di Gesù defunto? Il rito del seppellimento e dell'epitafio, come si è visto, era ancora sconosciuto a Costantinopoli; ma se non proprio un epitafio perlomeno un grande ἄψυ decorato con l'immagine del Cristo morto, in rappresentanza del lenzuolo funebre di Gesù, poteva essere presente nella chiesa delle Blacherne. Anche se i più antichi tessuti con questo genere di raffigurazione che siano giunti sino a noi non sono così antichi come il racconto del crociato, occorre ricordare che l'alta deperibilità del materiale rendeva necessaria una periodica sostituzione dei manufatti. L'uso codificato di queste stoffe all'interno di un contesto liturgico sembra essersi affermato, perlomeno a Costantinopoli, nel secolo successivo; ma ciò non può escludere che al tempo di Robert esistessero oggetti recanti quel tipo di raffigurazione iconografica che muoveva allora i suoi primi passi. Tessuti di tal fatta avrebbero potuto essere visibili all'interno della chiesa, magari appesi sui muri dell'edificio¹⁰⁵ o deposti su tombe o edicole che ricordavano il sepolcro di Gesù: Slobodan Ćurčić ritiene che esistessero epitafi che servivano proprio per essere distesi sulle tombe di chi ne aveva commissionato la fattura.¹⁰⁶ Nonostante il parere contrario di Carlo Maria Mazzucchi, secondo il quale «sarebbe del tutto ingiustificato supporre che l'autore alluda a una sindone liturgica»,¹⁰⁷ questa mi sembra una strada percorribile.

Reliquie mariane e “miracolo abituale” delle Blacherne

La chiesa delle Blacherne, però, era più che altro rinomata perché conservava qualche reliquia del vestiario della Madonna. La tradizione antica a riguardo è un po' confusa: qualcuno parlava di un abito funerario di Maria (ἐντάφιον), qualcuno del suo manto (ἱμάτιον) e della sua cintura (ζώνη), ma la tradizione più solida riguarda un velo (μαφόριον) conservato in una preziosa urna (σορός) la quale aveva dato il nome all'intera cappella delle reliquie.¹⁰⁸ Ogni venerdì dalla chiesa delle Blacherne si snodava per le vie della

¹⁰⁵ È l'ipotesi di P. Johnstone, *Byzantine Tradition in Church Embroidery*, London 1967, p. 26.

¹⁰⁶ S. Ćurčić, *Late Byzantine Loca Sancta? Questions Regarding the Form and Function of Epitaphioi*, in S. Ćurčić (ed.), *The Twilight of Byzantium*, Princeton 1991, pp. 251-272.

¹⁰⁷ Mazzucchi, *La testimonianza*, cit., p. 227.

¹⁰⁸ Diverse tradizioni sulle reliquie mariane sono descritte da J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 45, 2005, pp. 171-187.

città una processione diretta ad un altro importante monastero mariano, quello della Calcoprateia; anche qui è attestata la presenza di reliquie del vestiario di Maria, il che induce a pensare che le medesime reliquie siano state smembrate per arricchire la collezione di entrambi i santuari. La commemorazione della deposizione dell'abito alle Blacherne veniva celebrata ogni anno il 2 luglio. Rileggendo il racconto di Robert de Clari alla luce della tradizione sul μαφόριον, Jean Ebersolt pensa che il crociato «potrebbe aver confuso il lenzuolo della Vergine con quello di Cristo», fermo restando che anche per Ebersolt, come già per Dobschütz, «la sua testimonianza non è chiara, ed egli non sembra aver visto la reliquia con i propri occhi».¹⁰⁹

Ma c'è ancora un altro oggetto che, a mio parere, va tenuto in conto: alle Blacherne si trovava una veneratissima icona di Maria in posizione orante, chiamata la Blachernitissa (Βλαχερνίτισσα).¹¹⁰ A partire dal secolo XI si ha notizia di quello che Anna Comnena chiama «il miracolo abituale» (τὸ σύννηθες θαῦμα):¹¹¹ il velo di seta che ricopriva quest'icona della Vergine ogni venerdì a vespro si alzava da solo e restava miracolosamente sospeso in alto, svelando agli occhi di tutti l'immagine della Madonna, per poi riscendere a coprirla all'ora nona del sabato seguente. Venance Grumel nel 1931 ha raccolto le testimonianze antiche su questo prodigio; mi sembra utile riproporle, aggiungendo quelle che ottant'anni fa erano ancora sconosciute.¹¹²

Il primo racconto è dovuto a Michele Psello; su incarico dell'imperatore

Vd. anche C. Mango, *The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople*, in Cambi, Marin (edd.), *Radovi XIII Međunarodnog Kongresa*, cit., II, pp. 66-75; H. Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, V, Paris 1958, pp. 963-967; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., I 3, p. 169.

¹⁰⁹ J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Paris 1921, p. 45.

¹¹⁰ Non c'è consenso tra gli studiosi sull'iconografia originaria della Blachernitissa. Cfr. D. Lathoud, *La Vierge orante «Episkepsis» des Blachernes*, «Union des Églises» 6, 1923, pp. 166-168; V. Grumel, *Sur l'Episkepsis des Blachernes*, «Échos d'Orient» 29, 1930, pp. 334-336; P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III/1, Washington D.C. 1993², pp. 173-174; I. Zervou Tognazzi, *L'iconografia e la «Vita» delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 40, 1986, pp. 215-287; E. Sandler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, Paris 1992, pp. 108-111; R. Ousterhout, L. Brubaker, *The Sacred Image East and West*, Chicago 1995, pp. 94-96; B. V. Pentcheva, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park 2006, pp. 145-164.

¹¹¹ Anna Comnena, *Alexias* XIII 1, 2, p. 384 Reinsch-Kambylis: τὸ σύννηθες θαῦμα ἡ Θεομήτωρ ἐν Βλαχερναις. Nel 1148 Anna parla del miracolo che era avvenuto nell'anno 1107 di fronte al padre Alessio I Comneno.

¹¹² V. Grumel, *Le «miracle habituel» de Notre Dame des Blachernes à Constantinople*, in «Échos d'Orient» 30, 1931, pp. 129-146; vd. anche J. B. Papadopoulos, *Les palais et les églises des Blachernes*, Thessalonique 1928, pp. 25-37; in breve, H. Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, V, Paris 1958, pp. 968-972. Secondo Grumel è probabile che

Michele VII Ducas Parapinace, egli dedica un'intera orazione al miracolo delle Blacherne, riferendosi ad un'occasione in cui, nel luglio 1075, il miracolo aveva risolto una disputa tra lo spatario Leone Mandalo e gli abitanti di un monastero. Eccone alcuni stralci:

A destra del santuario, per chi si dirige verso oriente, c'è un'icona che sta attaccata e al contempo è inserita alla perfezione (nella parete), di stile inimitabile, di grazia incomparabile, di potenza insuperabile. Pende da essa un velo, opera di tessitura; una sfilza di immagini la circonda, di natura pregiata [...] È straordinario ciò che accade con essa il sesto giorno della settimana, dopo il tramonto del sole. In quel momento escono tutti dal santuario [...] Che dunque? Si chiudono tutte le porte del tempio, la folla si sofferma negli atrii del santuario, presso i portali. Quando i sacerdoti hanno terminato gli usuali riti, è tradizione che subito si apra la chiesa. Allora si apre, e si concede l'ingresso a coloro che stanno davanti al santuario. Essi entrano, frammisti di timore e gioia; e la tenda sull'icona d'un tratto si solleva, come mossa da un soffio. Il fatto è incredibile per coloro che non lo vedono; ma per coloro che lo vedono è un prodigio, senz'altro una discesa dello Spirito divino.¹¹³

C'è poi un altro racconto greco della seconda metà dell'XI secolo; di esso è sopravvissuta solamente una versione latina, tradotta da un pellegrino forse inglese. Pur rovinato da una piccola lacuna, il testo è conciso ma chiaro:

A Santa Maria delle Blacherne, nella seconda chiesa [...] dove si solleva il manto davanti all'immagine di santa Maria non per mano degli uomini, ma per divina grazia. Nell'altare della medesima chiesa è deposta un'arca di argento, in cui giace la cintura della santa Madre di Dio. Nella medesima chiesa si trova il suo bastone.¹¹⁴

L'immagine mariana in questione sia la stessa che era stata ritrovata nel 1031 durante i restauri della chiesa promossi dall'imperatore Romano III Argiro.

¹¹³ Michael Psellus, *De miraculo in Blachernais patrato*, 112-136, pp. 204-205 Fisher: Εικών τις αὐτῆ ἐν δεξιᾷ τοῦ νεῶ τοῖς πρὸς ἀνατολὰς εἰσιτοῦσιν ἐκκρέματαί τε ἅμα καὶ ἐνήρμοσται ἀκριβῶς, τὴν ἰδέαν ἀμίμητος, τὴν χάριν ἀσύγκριτος, τὴν δύναμιν ἀπαράμιλλος· καταπέτασμα δὲ αὐτῆς ἐξ ὑφαντικῆς τέχνης ἠώρηται, ὃ δὴ ὀρμαθὸς εἰκόνων περιλαμβάνει τὴν ὕλην πολυτελῶν [...]. Ἐξαιρετόν δὲ ταύτῃ τῆς ἐβδομάδος τῶν ἡμερῶν τὸ κατὰ τὴν ἕκτῃν ἡμέραν τελούμενον μετὰ τὴν τοῦ ἡλίου κατάδυσιν. Ἐξίσσι δὲ τηνικαῦτα τοῦ νεῶ ζύμπαντες [...]. Εἶτα τί; Ξυναρμόζεται τοῦ τεμένου ζύμπαντα τὰ προπύλαια, τὸ δὲ πλῆθος ἐστήκασιν ἐν τοῖς προτεμενίσμασι τοῦ νεῶ τῶν προθύρων ἐγγύς· τελεσθέντων δὲ ὅποσα τοῖς ἱεροτελεσταῖς νομίζεται, νόμος εὐθύς ἀνεφῆνυσθαι τὰ ἀνάκτορα. Καὶ τὰ μὲν ἀνέφκται, καὶ εἴσοδος τοῖς ἐφεστηκόσι πρὸ τοῦ ναοῦ δέδοται, καὶ οἱ μὲν εἰσίασι φόβῳ καὶ χαρᾷ συμμιγείς, ὃ δὲ περὶ τὴν εἰκόνα πέπλος ἀθρόον μετεωρίζεται ὥσπερ τινὸς αὐτὸν ὑποκινήσαντος πνεύματος, καὶ ἔστι τὸ πρᾶγμα τοῖς μὲν μὴ ἰδοῦσιν ἄπιστον, τοῖς δὲ ἰδοῦσι παράδοξον καὶ τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄντικρυς κάθοδος.

¹¹⁴ Anonymus (Mercati), *Descriptio Constantinopoleos*, 49: «Ad sanctam Mariam Blachernes in secunda ecclesia [...] ubi levatur pallium ante imaginem sanctae Marie non

Pressoché contemporanea a quella di Psello è la testimonianza di un anonimo viaggiatore occidentale il quale, probabilmente tra gli anni 1075 e 1099, ebbe occasione di soggiornare abbastanza a lungo a Costantinopoli, frequentando una scuola di lingua greca a Santa Sofia:

Presso questa basilica c'è un'altra piccola chiesa rotonda, anch'essa di marmo, entrambe collegate tra loro di modo che da una si può passare subito nell'altra. In questa chiesa piccola c'è una santa e venerabile icona dorata della madre di Dio che porta il Figlio che ella, la benedetta, ha generato. Intorno a questa santa icona ogni settimana avviene un glorioso miracolo. E poiché esso viene raccontato da molti in modo diverso, dal momento che io l'ho visto con i miei occhi non una volta sola, ma molte, avrò cura di rievocarlo per amore di verità, non aggiungendovi alcunché di falso. Questa santa immagine della Madre di Dio è ricoperta dalla cintola in giù da un manto, fissato con due chiodi su ciascun lato dell'immagine. Si vede dunque la metà della santa immagine, dalla cintola in su, cioè il petto e il capo. Invece l'altra metà è nascosta dalla cintola in giù, come abbiamo detto, ricoperta da un manto di seta. Ma di venerdì, sul calar del sole, quanta più gente possibile, uomini, donne, chierici e sacerdoti, accorrono a questa chiesa. E come nel Sabato Santo di Pasqua nella santa città di Gerusalemme gli astanti aspettano e desiderano scorgere il fuoco che viene giù dai cieli, così la folla di Costantinopoli nel giorno suddetto si presenta davanti alla santa immagine, aspettando e desiderando che il manto, per opera di Dio, si sollevi nel modo abituale. Quando poi si avvicina l'ora nella quale devono avvenire i divini miracoli, viene percossa una tavola di legno per chiamare il popolo in chiesa [...] Radunatisi dunque tutti in chiesa davanti alla santa immagine della madre di Dio, i chierici cantando e i laici pregando, invocano devotamente le grandi opere del Dio onnipotente, affinché si degni di operare i miracoli abituali. Potresti vedere in quel luogo un così grande numero di persone di entrambi i sessi, potresti sentire in quel luogo una tale calca di popolo al punto che, se ti ci recassi nudo in pieno inverno, a fatica potresti riuscire a sopportare il calore. Udresti anche le dolci melodie delle voci che lodano la gloria della madre di Dio. In alto il sacerdote, vestito come per la messa, gira continuamente intorno all'altare e alla santa immagine con un turibolo d'oro pieno d'incenso. Perché dilungarmi? Mentre il clero canta e il popolo prega, il manto grazie al quale metà dell'immagine santa è coperta si solleva in alto, per opera di Dio, mostrando quella metà dell'immagine che fino a prima aveva nascosto.¹¹⁵

manu hominum, sed divina gracia. In altari ipsius aecclesiae est posita argentea archa, et iacet intus cinctura sancte Dei genitricis. In ipsa ecclesia est baculum eius» (ed. K. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, «Revue des Études Byzantines» 34, 1976, pp. 211-267: 253).

¹¹⁵ Anonymus Tarragonensis, *De Constantinopoli civitate*, 103-134: «Iuxta hanc basilicam est alia parva ecclesia rotunda et ipsa marmorea ita utreque ad invicem sic coniuncte ut de una mox transeas in aliam. In hac parva est Dei genitricis sancta et venerabilis ycona aurea, gestantis Filium quem benedicta genuit. De hac sancta ycona omni septimana gloriosum fit miraculum. Et quum varie a multis narratur, ego sicut oculis illud vidi non semel sed vicibus multis, per veritatem referre curabo nichil apponens falsitatis

C'è anche un'altra anonima testimonianza latina che risale almeno all'XI secolo:

In quel luogo, com'è costume per i Greci, c'è un'icona di Maria regina che porta in grembo Gesù, il suo nobile infante primogenito. Quest'immagine della venerabilissima Vergine è nascosta, per riverenza, da una sindone tutta di seta, e nessuno dei cittadini osa guardare il volto della Vergine prima che arrivi il venerdì, giorno imporporato dal mistero della croce. Allora, mentre già il sole volge al tramonto, quando comincia il vespertino ufficio solenne di Maria, allora, dico, il velo disteso, spiegato grazie ad un invisibile congegno divino, mostra ai cittadini il celeste tesoro. Questo velo, sospeso in alto per artificio divino, rimane così immobile per tutte le viglie di quella notte e per ogni ora del sabato, che risuonano delle lodi di Maria nell'ufficio solenne, fino al termine dell'ora nona. Ma al vespro del sabato, quando inizia la solennità della domenica, il velo di Maria di nuovo si posa, senza intervento di qualche addetto, e ricopre l'immagine con grande venerazione.¹¹⁶

in aliquo. Hec sancta ymago Dei genitricis a cingulo deorsum est cooperta pallio ex utraque parte ymaginis affixo duobus clavis. Videtur itaque medietas sancte imaginis a cingulo sursum, videlicet pectus et capud. Porro alia medietas occultatur a cingulo deorsum ut diximus pallio cooperta serico. Feria vero vi circa solis occubitum fit ad supradictam ecclesiam populi concursus quam plurimus virorum ac mulierum, clericorum quoque et sacerdotum. Et sicut sabbato sancto Pasche in sanctam civitatem Iherusalem expectant et desiderant qui ibi adsunt ignem de supernis advenientem cernere, sic plebs Constantinopolitana die predicto astat ante sanctam ymaginem expectans et desiderans more solito pallium elevare virtute Dei. Appropinquante denique hora qua divina debent fieri miracula, percutitur tabula lignea ad vocandum in ecclesiam populum [...] Convenientes ergo omnes in ecclesiam ante sanctam Dei genitricis ymaginem clerici cantando laici orando, Dei omnipotentis invocant devote magnalia ut consueta dignetur operari miracula. Cerneris ibi sexus utriusque tantam numerositatem, sentires ibi populi tantam compressionem ut, si media hyeme ibi nudus adesses, vix calorem ferre prevales. Audires quoque dulcisonas vocum modulationes Dei genitricis gloriam concrepantes. Sacerdos insuper, indutus ut ad missam, sepissime circuit altare et sanctam ymaginem cum turribulo aureo thimiamate pleno. Quid multa. Dum cantat clerus et orat populus, pallium quo medietas ymaginis sancte est cooperta Dei virtute sursum elevatur, demonstrans quam prius celaverat imaginis medietatem» (ed. K. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55*, «Revue des Études Byzantines» 53, 1995, pp. 117-140). Il codice (Tarragonensis 55) è della fine del XII o dell'inizio del XIII secolo, copia di un originale più antico.

¹¹⁶ *Narratio de miraculo imaginis sanctae Mariae, quod fit Constantinopoli Sabbati die* (cod. Par. lat. 2628): «Ibi ut mos est in Grecis habetur ipsius Reginae ycona, gestans in gremio illum suum nobilem Iesum primogenitum infantem. Haec imago praeverecundae Virginis reverentia velatur sindone oloserica, nec audet quisquam civium divae Virginis respicere vultum, donec veniatur ad sextam feriam, crucis mysterio purpuratam. Tunc sole iam ad occasum vergente, quando vespertina sinaxis Mariae sollennia incipit, tunc inquam expansum velum invisibili machina divina repansum, ostendit civibus caelestem thesaurum. Quod velum sursum arte divina libratum, sic immobile perse-

Di questo racconto esiste anche una riduzione in versi.¹¹⁷ Al 1135 circa risale la testimonianza di William of Malmesbury, monaco e storico inglese dell'abbazia di Malmesbury nel Wiltshire:

Uomini affidabili asseriscono che quella medesima immagine, adombrata da un velo di seta, è adornata di virtù divine. Infatti ogni venerdì, quando il sole è ormai declinante sull'oceano, quello stesso velo si solleva spontaneamente e fino all'ora nona del sabato, quasi sollevato nell'aria, rende visibile l'immagine per tutti coloro che lo desiderano.¹¹⁸

Jean Beleth, liturgista dell'Università di Parigi, scrive intorno all'anno 1164:

Un tempo a Costantinopoli in una chiesa c'era un'immagine della beata Vergine, davanti alla quale pendeva un velo che copriva l'intera immagine. Questo velo al venerdì dopo i vesperi cadeva dall'immagine senza che nessuno lo muovesse, ma per miracolo di Dio, come se fosse portato in cielo, affinché l'immagine potesse essere completamente guardata dal popolo. Di sabato, celebrati i vesperi, esso discendeva davanti alla medesima icona, cioè immagine, e vi rimaneva sino al venerdì.¹¹⁹

verat per omnes illius noctis vigilias et singulas sabbati horas, quae Mariae laudes resonant cum sollenni officio, usque ad terminum horae nonae. At vero vespere sabbati quod inciat sollennia dominicae dici, velum Mariae rursus deponitur sine edituum [sic] labore, et obnubat imaginem cum magna veneratione» (ed. Grumel, *Le «miracle habituel»*, cit., pp. 134-135).

¹¹⁷ *Liber virginalis* (cod. Par. lat. 2445A, XIII secolo): «Greco more hic decore virginis ychonis / natum gestat, sindone stat et velata serica / nec videtur donec detur sabbato vigilia / At cum hora vespertina matris festa incipit / se expansum et repansum velum sursum recipit / atque vultum venerandum virginis deoperit / Tunc thesaurus diva clarus revelatur virgine / Sic ad nonam usque horam stat diei crastine / Sursum velum, quasi celum spectans miro ordine / Non libratum arte vatium nec arte mechanica [...] Perstat sursum dum sol cursum sabbati prosequitur [...] Velum sursum mittens, rursus celitus deponitur» (ed. Grumel, *ibid.*, pp. 130-131).

¹¹⁸ William of Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, p. 264: «Hanc eandem ymaginem, velo umbratam oloserico, asserunt probabiles viri divinis virtutibus honorari. Omni enim feria sexta, prono iam in oceanum sole, velum ipsum sponte levare et usque ad sabbati nonam, quasi, libratum in aere, cunctis volentibus conspicuam ymaginem facere» (ed. P. N. Carter, *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on the Miracles of the Virgin Mary*, diss., University of Oxford, 1960).

¹¹⁹ Iohannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, 51: «Olim Constantinopoli in quadam ecclesia erat ymago beate Virginis, ante quam dependebat velum, quod totam cooperiebat ymaginem. Hoc velum sexta feria post vespere cadebat de ymagine nullo movente, sed Dei miraculo, quasi deferretur in celum, ut ad plenum posset imago a populo prospici. Celebratis vesperis in sabbato descendebat ante eandem yconiam, id est ymaginem, et ibi manebat usque ad sextam feriam» (ed. H. Douteil, *Iohannis Beleth Summa de ecclesiasticis officiis*, II, Turnholti 1976, p. 90).

Alla tradizione orientale appartiene la famosa *Prima Cronaca di Novgorod*, basata sulle memorie di qualche testimone oculare del sacco di Costantinopoli del 1204; in essa c'è un breve accenno ad un miracolo che avveniva di venerdì:

E la [chiesa della] santa Madre di Dio che sta alle Blacherne, là dove lo Spirito Santo era solito discendere ogni venerdì, anch'essa [i crociati] l'hanno spogliata.¹²⁰

Le parole del pellegrino russo ricordano quelle di Psello, secondo cui il miracolo abituale era proprio «una discesa dello Spirito divino».

È molto significativo che circolassero anche dei testi in lingua francese con la menzione di questo miracolo. È il caso di Gautier de Coinci, contemporaneo di Robert de Clari, che tra il 1214 e il 1236 mise in versi una raccolta di *Miracles de Nostre Dame*, tra i quali c'è quello delle Blacherne:

Mi sembra di ritrovare la pagina del miracolo che desidero raccontare. C'è a Costantinopoli una cappella ricca e nobile della mia signora Santa Maria, assai onorata ed assai frequentata da tutti quelli della regione. Essa è soprannominata Lucerna. Secondo il costume greco, che è molto bello e cortese, c'è un'immagine nella cappella di nostra Signora, bella assai. Quell'immagine, quell'icona, è nascosta e ricoperta da un ricco manto, da una sindone, di modo che nessuno può vedere direttamente il suo viso né alcuno oserebbe guardarla o scoprirla in alcun modo prima che Dio, per opera divina, l'abbia mostrata e l'abbia scoperta per il popolo. Ogni volta che giunge il venerdì e occorre cantare e celebrare i vesperi della Madre di Dio, senza che alcuna persona la tocchi la sindone da sopra l'immagine se ne va subito in alto, si dispiega e si stende nell'aria. Allora appare il viso bello e grazioso dell'immagine della Madre di Dio. Giungono dunque i Greci da ogni parte per adorare la santa immagine, servirla ed onorarla. Dai vesperi fino alla messa dell'indomani c'è una gran folla. Tutti i chierici cantano assieme i vesperi ad alta voce, e l'indomani la messa solenne. Così il dolce Dio di sua propria mano, cioè per la sua potenza, per far vedere l'immagine solleva in alto il manto ogni settimana, di venerdì. Dai vesperi del venerdì sino all'ora nona del sabato egli mantiene la sindone in alto, per aria. Per ricoprire la santa icona, l'immagine della sua dolce Madre, il dolce Padre la fa scendere sempre a nona, di sabato.¹²¹

¹²⁰ *Новгородская первая летопись*, anno 6712 (1204), 13: а святую Богородицю, иже въ Влахѣрнѣ, идеже святѣи духъ съхожаше на вся пятницѣ, и ту одраша; инѣхъ же церкви не можеть человѣкъ сказати, яко бещисла (ed. A. Nasonov, *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Moskva 1950, p. 49); la numerazione dei capitoli segue l'edizione commentata di S. Patri, *La relation russe de la quatrième Croisade*, «Byzantion» 58/8, 1988, pp. 461-501.

¹²¹ Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, IV, II Mir. 32, vv. 67-118: «Il m'est avis que truis el fuel / dou miracle que conter veil / qu'il a dedenz Constantinoble / une chappele riche et noble / de ma dame sainte Marie / mout honnouree et mout servie / de trestouz ciaux de la contree. / Luiserne en sournon est nommee. / Selonc la coustume

Credo che vi sia una stretta relazione tra il velo del “miracolo abituale” e la “sindone” di Robert de Clari. Entrambi i racconti sono ambientati nella chiesa delle Blacherne; entrambi avvengono tutti i venerdì; entrambi riguardano un tessuto; entrambi descrivono il sollevamento di questo tessuto, allo scopo di rendere visibile un’immagine (quella dell’icona o quella del Cristo). Se l’espressione piccarda «se drechoit» viene intesa nel senso di «si drizzava» (da sola), ecco che entrambe le narrazioni coincidono anche nella descrizione miracolistica dell’evento: già nel 1899 Ernst von Dobschütz aveva tentato di spiegare il sollevamento della *sydoines* descritto dal crociato come un miracolo fraudolento, che avveniva grazie a qualche congegno nascosto messo in movimento dai monaci del santuario.¹²² L’idea del miracolo provocato è anche condivisa da André-Marie Dubarle, il quale però la applica al velo dell’icona mariana e si sforza di immaginare che il miracolo abituale sia stato sostituito dall’ostensione della sindone, senza imbrogli:

Dall’interruzione inspiegabile del miracolo o anche dopo la scoperta di un inganno fino ad allora nascosto, il clero ha forse voluto rimediare alla delusione dei fedeli con l’esposizione di una reliquia ritenuta taumaturgica, nello stesso giorno e alle stesse ore? È difficile dare una risposta.¹²³

Mi sembra molto più sensato pensare che Robert abbia confuso racconti diversi tra loro. Si è già detto che nessun altro dei cronachisti della quarta crociata parla della *sydoines* funeraria delle Blacherne, e nemmeno nessuna delle numerose fonti anteriori o posteriori a quell’epoca, bizantine o straniere

grijoise / qui assez est bele et courtoyse / une ymage a en la chapele / de Nostre Dame mout tres bele. / D’un riche paille, d’un sydoine / est cele ymage, cele ycoinne / si ombree et si couverte, / que nus ne voit sa face aperte / ne nus ne l’oseroit veoir / ne descouvrir pour nul pooir / devant que Diex par devine wevre / au pueple la moustre et descuevre. / Adez quant vient la sexte fere / et les vespres de la Dieu mere / chanter et celebrer doit on, / sanz ce que n’i touche nus hom, / en haut s’en va, plus n’i atent, / en l’air se desploie et estent / de seur l’ymage li sydoines. / Lors pert li vis biaux et ydoines / de l’ymage la mere Dieu. / De toutes pars lors viennent Grieu / pour la sainte ymage aourer, / pour le servir, por l’onouer. / Des les vespres dusqu’a la messe / en l’endemain i a grant presse. / Toz li clergiez communement / la chantent vespres hautement / et haute messe l’endemain. / Ainsi li douz Diex de sa main, / c’est a dire, par son pooir, / por l’ymage faire veoir, / le paille chascune semaine / au vendredi en haut en mainne. / Des les vespres le venredi / desqu’a nonne le samedi / en haut en l’air tient le sydoine. / Pour recouvrir la sainte ycoinne, / l’ymage de sa douce mere, / adez a nonne li doz pere / jus le ravale au samedi» (ed. V. F. Koenig, *Les miracles de Nostre Dame*, IV, Genève 1970, pp. 421-422). Ringrazio Jean-Louis Benoit per avermi fornito una sua parafrasi del testo antico francese, che ho potuto confrontare con la mia traduzione.

¹²² von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 74 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 77).

¹²³ A. M. Dubarle, *Storia antica del lenzuolo fino a Costantinopoli*, in B. Barberis, G. M. Zaccone (edd.), *Sindone. Cento anni di ricerca*, Roma 1998, p. 82.

che fossero, conosce questo lenzuolo. Va poi tenuto presente che il crociato non dice di «aver visto» la sindone alle Blacherne, ma semplicemente che essa «si trovava» in quel luogo, e che alla conquista della città se ne persero le tracce. Il racconto può essergli stato riferito da altri. Egli poteva aver sentito parlare di un miracolo che avveniva ogni venerdì alla chiesa delle Blacherne, famosa sia per la “sindone” di Maria sia per la “sindone” che pendeva davanti alla sua icona: i testi che ho tradotto dimostrano che la leggenda del miracolo era nota anche in Occidente. Robert non sapeva leggere e certamente non può aver approfondito l’argomento, ma poteva averne qualche vaga informazione. Il miracolo abituale prevedeva il sollevamento prodigioso di un velo affinché risultasse visibile l’immagine sottostante di Maria. Robert parla di un velo e di un’immagine ma – cosa che spesso non viene sottolineata – non dice da nessuna parte che l’immagine di Gesù stava *sul velo*: la *sydoines* infatti «si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore», senza chiarire dove tale figura stesse. Poteva anche stare dietro. Il racconto così com’è induce certamente a pensare ad una sindone figurata; ma occorre non sottovalutare il fatto che noi moderni siamo pesantemente influenzati dall’idea che possa esistere un lenzuolo sepolcrale di Gesù con l’immagine del suo cadavere, perché la nostra mente lo associa immediatamente alla sindone di Torino. Se non conoscessimo questa reliquia, la cosa sarebbe davvero così automatica? Quando invece tentiamo di leggere il racconto del crociato alla luce della tradizione sul miracolo abituale, dobbiamo convenire che i punti di contatto non sono pochi. Robert sapeva che alle Blacherne c’era un tessuto miracoloso: ha sentito parlare del velo che scopriva l’icona mariana o del velo che faceva parte degli abiti della Madonna? Pensava ad un velo figurato? Anche Michele Psello, quando parla del miracolo abituale, ci informa che il velo era decorato di immagini. Oppure il crociato ha udito qualcosa riguardo ad un prezioso epitafio o velo liturgico che rappresentava, anche figurativamente, la sindone del Cristo morto? Lo ha visto in qualche chiesa? Il fatto che egli parli della «figura di nostro Signore» può essere messo in relazione con il fatto che l’icona della Blachernitissa, secondo alcune fonti, conteneva anche l’immagine del Cristo in grembo a sua madre? Mi sembra che la fusione di questi elementi di diversa provenienza possa aver provocato in Clari la creazione di un racconto miracolistico deformato.¹²⁴ D’altra parte, mi sembra difficile pensare che nella medesima chiesa delle Blacherne ogni venerdì fosse prevista, in aggiunta alle funzioni e processioni legate al culto mariano, anche l’ostensione di una reliquia della passione: la giornata era già altrimenti occupata, e non avrebbe senso pensare a cerimonie concorrenziali tra loro.

¹²⁴ John Wortley è ancor più convinto: «[Robert] certamente sembra averlo confuso con il “miracolo abituale”» (*The Marian Relics*, cit., p. 187 n. 41).

Il termine *sydoines*

Rimane ancora un elemento da valutare: il valore dell'uso del termine *sydoines* da parte di Robert de Clari. In effetti *sydoines* con le sue varianti grafiche (*sydoine*, *sidone*, *sindoine*, *sidonne*, etc.)¹²⁵ nel francese dei secoli XII e XIII non significa solamente «sudario» o «sindone funeraria», specie di Gesù,¹²⁶ ma anche «panno», «tessuto» o «abito di stoffa».¹²⁷ Sarà interessante notare che proprio tre fonti occidentali tra quelle sopra citate, quelle che descrivevano il velo pendente davanti all'icona della Blachernitissa, usano la parola latina *sindon* o quella francese *sydoyne* per identificarlo:¹²⁸ se anche non

¹²⁵ Cfr. Tobler, Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., IX, col. 627; Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, cit., XI, p. 641; F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, VII, Paris 1892, p. 417.

¹²⁶ *Richars li biaux*, vv. 303-305: «Mais tant ot elle viaux d'avis / c'un sidone mist sour son vis; / ensi se dort bielle Clarisse» (ed. W. Foerster, *Richars li biaux*, Wien 1874, p. 9); Robert de Boron, *Romanz de l'estoire dou Graal*, vv. 575-576: «Joseph le cors envolepa / en un sydoine qu'acheta» (ed. F. Michel, *Le Roman du Saint-Graal*, Bordeaux 1841, p. 25); *Le mystère de la Passion Nostre Seigneur* (ms. 1131 Bibliothèque Sainte-Geneviève), vv. 3468-3470: «Sire, or prenez de mon avoir / car le sydoine vueil avoir / pour le prophete ensevelir» (ed. G. A. Runnalls, *Le mystère de la Passion Nostre Seigneur*, Genève 1974, p. 228); *Évangile de Nicodème*, 242: «Je l'ai mis en un monument tout neuf, et si l'enseveli en un sydoine» (ed. A. E. Ford, *L'Évangile de Nicodème. Les versions courtes en ancien français et en prose*, Genève 1973, p. 88); Guillaume de Normandie, *Les Joies Nostre Dame*, vv. 557-560: «Cil le fist en son monument / qu'il aveit fait novelement / ou nul cors n'aveit ainz este / en un sindoine envolupe» (ed. R. Reinsch, *Les Joies Nostre Dame des Guillaume le Clerc de Normandie*, «Zeitschrift für Romanische Philologie» 3, 1879, p. 218).

¹²⁷ Cfr. *Le roman de Thèbes*, vv. 109-110: «Discoveront ont le fil le rei / d'un sidone [mss. sidonie, sydoine] qu'il ot sor sei» (ed. L. Constans, *Le roman de Thèbes*, I, Paris 1890, p. 7); *La chanson d'Antioche*, 8, vv. 1093-1094: «En une haute biere le fisent puis couchier / couverte d'un sidoine qui moult fist à prisier» (ed. P. Paris, *Chanson d'Antioche*, II, Paris 1848, p. 252); *Blancandin ou l'Orgueilleuse d'amour*, vv. 177-178: «Si estoit vestus, ce m'est vis / d'un sydoine fourré de gris» (ed. H. Michelant, *Blancandin ou l'Orgueilleuse d'amour*, Paris 1867, p. 7); *Roman du comte de Poitiers*, vv. 947-948: «Mantel ot de sidoine ouvré / par dedens de sable fourré» (ed. V. F. Koenig, *Le Conte de Poitiers, roman du treizième siècle*, Paris 1937, p. 26); *La conquête de Jérusalem*, 6, vv. 5665-5666: «Li amiraus avoit une jupe vestie / de sadoine ert li dras plus vermax d'une alie»; 8, vv. 8895-8896: «Le teste Mahomet ont bien envelopée / dedens i blanc sidoine, puis l'ont estroit bendée» (ed. C. Hippeau, *La conquête de Jérusalem, faisant suite à la chanson d'Antioche*, Paris 1868, pp. 226 e 349).

¹²⁸ *Narratio de miraculo imaginis sanctae Mariae, quod fit Constantinopoli Sabbati die* (cod. Par. lat. 2628): «Haec imago praevevrecundae Virginis reverentia velatur sindone oloserica»; *Liber virginalis* (cod. Par. lat. 2445A): «Greco more hic decore virginis ychonis / natum gestat, sindone stat et velata serica»; Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, IV, II Mir. 32: «D'un riche paille, d'un sydoyne / est cele ymage, cele ycoinne / si aombree et si couvertes». Vd. *supra*.

fosse un ulteriore elemento a favore della mia interpretazione, sarebbe perlomeno la dimostrazione che al tempo di Robert *sin don* e *sydoines* non indicavano solamente ciò che per noi oggi è una *sindone*. Karlheinz Dietz, da parte sua, ha proposto un'altra spiegazione basata sulla terminologia. Tutto si fonda sul fatto che dal latino *sin don* è derivato anche il francese *signe* (con le varianti *sinne*, *singne*, *sisne*, *synne*, etc.)¹²⁹ con il medesimo significato di *sydoines*.¹³⁰ Sulla base di un'assonanza con il greco σύνθηες θαῦμα («miracolo abituale», dove nella pronuncia storica σύνθηες suona *sinithes*) Dietz ipotizza una confusione tra i due termini da parte di qualcuno che conoscesse male il greco e, conseguentemente, potesse mal combinare il nome della reliquia e quello del miracolo.¹³¹

Reliquie concorrenziali

Mi sembrerebbe molto azzardato voler ignorare i numerosi punti di contatto tra l'isolato racconto di Robert de Clari e concordi tradizioni sul velo della Madonna e sul miracolo abituale allo scopo di escludere che il crociato si sia confuso o abbia potuto riportare la confusa testimonianza di qualcun altro. Ma se anche così fosse, l'identificazione della sindone di Robert de Clari con quella di Torino rimarrebbe un'ipotesi remota. Di sindoni e sudari, come già visto, ce n'erano a bizzeffe. Robert stesso non sa che fine abbia fatto l'oggetto di cui parla: dopo la conquista dei crociati non se ne seppe più nulla, afferma, e lo stesso si potrebbe dire riguardo all'icona e al velo del miracolo abituale.¹³² C'è da dire che nonostante l'ingente espropriazione di reliquie da parte dei crociati, dopo la restaurazione del potere bizantino a Costantinopoli (1261) alcune reliquie della passione, che non sarebbero state traslate in Occidente,¹³³ ricominciarono ad essere oggetto di venerazione e sono ricor-

¹²⁹ Cfr. Tobler, Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., IX, coll. 652-653; Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, cit., XI, p. 641; Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, cit., VII, p. 430.

¹³⁰ Cfr. *Fierabras*, v. 61: «Et le signe et les claus dont on fist Diu clauer»; v. 6201: «A Compiegne est li signes à l'eglise honnerée» (ed. A. Kroeber, G. Servois, *Fierabras*, Paris 1860, pp. 3 e 187). In traduzione provenzale del secolo XIII, v. 623: «E' l signe e ls clavel don si fetz clavelar»; v. 5071: «A Compienha lo signe a la glieyza onrada» (ed. I. Bekker, *Der Roman von Fierabras*, Berlin 1829, pp. 22 e 150); Guillaume de Tyr, *Histoire des croisades*, 20, 23 (traduzione francese del secolo XIII): «[...] la coronne d'espines qui furent au crucefiement Nostre Seigneur, le drap que l'en apele sisne où il fu enveloppez» (ed. *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, cit., I 1, p. 985).

¹³¹ K. Dietz, *Some Hypotheses Concerning the Early History of the Turin Shroud*, in «Sindon» n.s. 16, 2001, p. 43.

¹³² I pellegrini russi del XIV e XV secolo, invece, ricordano ancora la presenza degli abiti di Maria alle Blacherne: cfr. Majeska, *Russian Travelers*, cit., p. 333.

¹³³ Sul passaggio di molte reliquie da Costantinopoli all'Occidente, e il loro smembra-

date da coloro che si recarono in visita alla città. Generalmente le narrazioni sopravvissute descrivono reliquie che sembrano diverse da quelle che erano state elencate prima del sacco del 1204, a testimonianza del fatto che i cittadini di Costantinopoli non cercarono di supplire con dei falsi alle reliquie sottratte dai Latini; ma c'è anche qualche eccezione. La santa lancia, ad esempio, la quale sarebbe stata inviata a Parigi dall'imperatore Baldovino e venne a far parte del tesoro della Sainte-Chapelle, sessant'anni dopo è menzionata da almeno otto viaggiatori come ancora presente a Costantinopoli. La lancia di Baldovino era ancora custodita a Parigi nel secolo XVIII, mentre quella costantinopolitana fu donata a Papa Innocenzo VIII nel 1492, e dovrebbe trovarsi ancora oggi in Vaticano.¹³⁴ Simile discorso vale per una «sindone con la quale fu avvolto il corpo di Cristo», che intorno al 1290 Durando di Mende afferma di aver visto a Parigi assieme alla lancia;¹³⁵ una «parte del sudario col quale fu avvolto il suo corpo nel sepolcro» era stata infatti ceduta da Baldovino II al re di Francia Luigi IX.¹³⁶ Ma si trattava di una reliquia già precedentemente smembrata: i vescovi Nevelone di Soissons e Corrado di Halberstadt ne avevano ottenuto un pezzo ciascuno e l'avevano portato in Occidente,¹³⁷ e probabilmente avevano fatto così anche altri. Evidentemente la sindone della cappella del Faro spezzettata e finita in gran parte alla Sainte-Chapelle è in concorrenza con quella di Torino. Ciò dimostra quanto sia difficile seguire senza incertezze la storia di ciascuno di questi preziosi oggetti, anche ammettendo che da parte di molti siano stati fatti i migliori sforzi per evitare la loro incontrollata moltiplicazione. Il rischio di imbattersi in un falso non va mai sottovalutato (ammesso e per nulla concesso, naturalmente, che le reliquie presenti a Costantinopoli prima della crociata fossero autentiche!).

mento, è efficace la sintesi di K. Krause, *Immagine-reliquia: da Bisanzio all'Occidente*, in G. Wolf, C. Dufour Bozzo, A. Calderoni Masetti (edd.), *Mandylion. Intorno al Sacro Volto da Bisanzio a Genova*, Milano 2004, pp. 209-235.

¹³⁴ Una buona sintesi sulle reliquie presenti a Costantinopoli dopo il 1261 è fornita da G. P. Majeska, *The Relics of Constantinople after 1204*, in Durand, Flusin (edd.), *Byzance*, cit., pp. 183-190.

¹³⁵ Guillelmus Durantus, *Rationale divinatorum officiorum*, VI 80, 10: «[...] tabulam illam in qua Pylatus scripsit: *Iesus Nazareus, rex Iudeorum*; quam vidimus Parisius in capella illustris regis Francorum, una cum spinea corona et ferro et hasta lancee, et cum purpura qua Christum induerunt, et cum syndone qua corpus fuit involutum, et spongia et ligno crucis, et uno ex clavis, et aliis reliquis multis» (ed. A. Davril, T. M. Thibodeau, *Rationale divinatorum officiorum*, II, Turnhout 1998, p. 397).

¹³⁶ Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 135: «[...] partem sudarii quo involutum fuit corpus eius in sepulchro».

¹³⁷ Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 190: «[...] de sindone munda»; I, *Fasciculus documentorum minorum*, Genevae 1877, p. 20: «[...] de sindone eiusdem et de sudario».

Sindoni figurate

Ciò che differenzia tante altre sindoni – costantinopolitane e non – da quella descritta da Robert de Clari, è che quest'ultima riportava su di sé l'immagine di Cristo (sempre escludendo che si trattasse, come io ritengo più probabile, di un epitafio, di un velo liturgico o del frutto di una leggenda confusa). Ma la possibilità che un crociato del XIII secolo creda nell'esistenza di una sindone figurata spunta davvero fuori dal nulla, o ha dei precedenti? Ci sono almeno due testimonianze in tal proposito, anche se entrambe incompatibili con la sindone delle Blacherne e con quella di Torino.

Un'appendice all'opera *Gesta de vultu Lucano*, a cavallo tra XII e XIII secolo, narra di un ampio tessuto con cui sarebbe stato coperto il Cristo mentre pendeva dalla croce, per nascondere la nudità; al momento della deposizione, il telo rivelò «l'effigie dell'intero corpo raffigurata sul lino» formatasi prodigiosamente.¹³⁸ Ispirandosi a quest'immagine Nicodemo avrebbe scolpito il cosiddetto Volto Santo, un crocifisso ligneo conservato tuttora nella cattedrale di San Martino a Lucca.¹³⁹ Il contenuto di queste *Gesta* non ebbe solo una circolazione limitata all'ambito lucchese, ma servì come fonte del più noto *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury, scritto intorno al 1215, che ripropose e diede maggior lustro al racconto.¹⁴⁰

C'è poi un sermone latino anonimo – tradotto dal greco o dal siriano – il cui più antico manoscritto sopravvissuto risale al X-XI secolo,¹⁴¹ unico ed

¹³⁸ Appendice a Leobinus, *Relatio de revelatione sive inventione ac translatione sacratissimi vultus*: «Tempore quo Salvator mundi, pro salute nostra mortuus in cruce penderet, Maria mater domini, Maria Magdalene, Iacopi et Salome flentes stabant ante crucem; ad quas, quasi impropere, Ioseph ab Arimathia, decurio ille nobilis, inquit: "Dominum vestrum vivum secute estis, et modo mortuum lamentantes plangitis, sed cuius amoris iudicium in eum reservatis, cum ipsum mortuum sic nudo corpore pendere sustinetis?" Ad cuius vocem, una illarum, veloci gradu in Syon revertens, velamen attulit, quod diligentia cura adaptantes, a capite Salvatoris usque ad pedes, in longum protenderunt. Ioseph vero, postea a Pilato licentia impetrata, cum de cruce Salvatorem deponeret, velamen mulieribus reddidit; quod ille intuentes, expressam Salvatoris ymaginem et per omnia liniamenta, verissimam eius similitudinem et formam in eo scultam invenerunt» (ed. Savio, *Ricerche*, cit., pp. 356-357).

¹³⁹ Sul quale M. C. Ferrari, *Il Volto Santo di Lucca*, in G. Morello, G. Wolf (edd.), *Il volto di Cristo*, Milano 2000, pp. 253-262; M. Zingoni (ed.), *La Santa Croce di Lucca. Il Volto Santo. Storia, tradizioni, immagini*, Empoli 2003.

¹⁴⁰ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, III 24: «Cum Dominus ac Redemptor noster exutus vestimentis suis in cruce penderet, accedens Ioseph ab Arimachia ad Mariam matrem Domini et ad alias mulieres que secute sunt Dominum ad passionem suam, ait: "O – inquit – quanto amore huic iusto tenebamini ex ipso rerum effectu perpendi potest! Quem enim nudum in cruce pendere vidistis, non operuistis". Quo castigationis alloquio mota, mater eius et alie que cum ea erant, cito euntes, emerunt lintheum mundissimum, tam amplum et extensum quod totum crucifixi corpus operiebat; cumque deponeretur, pendens de cruce apparuit tocius corporis effigies in linteis expressa» (ed. S. E. Banks, J. W. Binns, *Recreation for an Emperor*, Oxford 2002, p. 598).

isolato caso in cui la leggenda del *mandylion* di Edessa risulta modificata in questo modo: Gesù avrebbe impresso l'immagine dell'intero suo corpo sdraiandosi su un lenzuolo bianco come la neve.¹⁴² Anche in questo caso, come in quello precedente, Gervasio riprende questa leggenda e la fa propria.¹⁴³ È molto probabile che il sermone latino pervenuto sia stato interpolato, giacché una recensione antecedente di questo sermone era stata citata da papa Stefano III al Concilio Lateranense del 769, ma senza alcuna menzione dell'impressione dell'intero corpo e soffermandosi unicamente sulla sola immagine del viso¹⁴⁴ (erroneamente dunque Ilaria Ramelli cita per due volte il

¹⁴¹ La datazione è congetturale; cfr. E. Poulle, *Les sources de l'histoire du linceul de Turin*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 104/3-4, 2009, pp. 766-767 e n. 37.

¹⁴² Codex Vossianus latinus Q69, f. 6 v., ll. 14-30: «Si vero corporaliter faciem meam cernere desideras, hunc tibi dirigo lintheum, in quo non solum faciei mee figuram, sed totius corporis mei cernere poteris statum divinitus transformatum [...] Nam isdem mediator Dei et hominum, ut ipsi regi in omnibus et per omnia satisfaceret, supra quodam lintheum ad instar nivis candidatum toto se corpore stravit, in quo, quod est dictu vel auditu mirabile, ita divinitus transformata repente est illius dominice faciei figura gloriosa, et totius corporis nobilissimus status, ut qui corporaliter in carne Dominum venientem minime viderunt, satis eis ad videndum sufficiat transfiguratio facta in lintheo. Qui lintheus adhuc vetustate temporis permanens incorruptus in Mesopotamia Syrie apud Aedissam civitatem in domo maioris ecclesie habetur repositus» (ho collazionato le edizioni di A. Lombatti, *Impossibile identificare la Sindone con il mandylion: ulteriori conferme da tre codici latini. Con un'edizione integrale del Codex Vossianus latinus Q69, ff. 6r-6v*, «Approfondimento Sindone» 2/2, 1998, pp. 12-13; G. Zaninotto, *L'immagine Edessena: impronta dell'intera persona di Cristo. Nuove conferme dal codex Vossianus Latinus Q 69 del sec. X*, in A. A. Upinsky, ed., *L'identification scientifique de l'homme du Linceul*, Paris 1995, pp. 57-61; von Dobschütz, *Christusbilder*, cit. pp. 131**.-135**). A torto Barbara Frale (*I Templari*, cit., p. 113) attribuisce la segnalazione di questo testo a Pietro Savio. In realtà esso era già stato segnalato ed edito più di cinquant'anni prima dal Dobschütz.

¹⁴³ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, III 24: «Sed quia me corporaliter videre desideras, en tibi dirigo lintheum in quo faciei mee figura et tocuis mei corporis status continetur [...] Traditur autem ex archivis auctoritatis antique quod Dominus super lintheum candidissimum toto corpore se prostraverit, et ita virtute divina non tantum faciei sed etiam tocuis corporis dominici speciosissima effigies lintheo impressa sit» (ed. Banks, Binns, *Recreation*, cit., p. 596).

¹⁴⁴ Lo ricorda il successore Adrianus I Papa, *Epistola ad beatum Carolum regem de imaginibus*, 18: «Predecessor noster sanctae recordationis dominus Stephanus quondam sanctissimus papa in supradicto concilio praesidente inter plurima veridica testimonia per semetipsum asserens docuit ita: “[...] Fertur ab asserentibus, quod redemptor humani generis, adpropinquante die passionis, cuidam regi Etessene civitatis, desideranti corporaliter illum cernere et ut persecutiones Iudaeorum aufugiens ad illum convolaret et auditas miraculorum oppiniones et sanitatum curationes illi et populo suo impertiret, respondisset: ‘Quod si faciem meam corporaliter cernere cupis, in tibi vultus mei speciem transformatam in lintheo dirigo, per quam et desiderii tui fervorem refrigeres, et quod de me audisti impossibile nequaquam fieri existimes’”» (*Epistolae Karolini aevi*, III, Berolini 1899, p. 23).

testo di Stefano per corroborare la teoria sindonologica).¹⁴⁵ Si può allora dedurre che l'interpolazione e l'inserimento del nuovo particolare avvennero nell'intervallo tra il 769 e il secolo X-XI. Ma «sia che questa particolare leggenda risalga alle leggende dell'impronta del corpo sul sudario, sia a influenze esterne, è chiaro che, nonostante il richiamo diretto a cronache di pellegrini, non può avere origine da Edessa», osserva giustamente Dobschütz.¹⁴⁶

Questi due racconti di due oggetti diversi non sono comunque compatibili con l'immagine di Cristo impressa sulla sindone torinese: nel primo caso si parla della figura di un uomo con le braccia allargate sulla croce, che è diversa da quella di un uomo depresso nel sepolcro a braccia incrociate; nel secondo, si tratta dell'impressione della «figura gloriosa» di un vivente, non nudo, che addirittura nella festa di Pasqua con il trascorrere delle ore del giorno cambia miracolosamente forma e mostra le fattezze di Gesù nei vari momenti della sua esistenza terrena, dall'infanzia alla maturità.¹⁴⁷ È comunque interessante rilevare l'esistenza di fonti contemporanee a quella di Robert de Clari che parlano di lunghi lini con l'immagine miracolosamente impressa del corpo di Gesù (senza che chi ne parli le abbia viste, in entrambi i casi). Evidentemente l'uomo del secolo XIII poteva conoscere o essere propenso ad immaginare l'esistenza di reliquie di tal genere; qualunque sia il valore che si voglia dare alla testimonianza del crociato, ciò dimostra che il suo racconto non era un fiore sbocciato in un deserto.

Andrea Nicolotti

¹⁴⁵ Ramelli, *Dal Mandilion*, cit., pp. 179, 181. Ugualmente fa S. Gaeta, *L'altra Sindone. La vera storia del volto di Gesù*, Milano, Mondadori, 2005, pp. 26-27, citando un testo che di Stefano non è.

¹⁴⁶ von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 139 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 182). Osservazioni storico-filologiche sullo stile e il contenuto del sermone ivi, pp. 130** - 140**, e in Lombatti, *Impossibile identificare la Sindone*, cit., pp. 9-17.

¹⁴⁷ Il codice Vossianus si interrompe bruscamente, ma si può restituire il testo mancante basandosi su manoscritti più tardivi (XII-XIV secolo): «Asserunt autem religiosi plerique viri, qui eum cernere meruerunt, quod in sancto die Pasce per diversas se mutare consueverat etatum species, id est ut prima hora diei infantiam, tertia vero puericiam, sexta quoque adolescenciam, nona autem etatis se premonstrat habere plenitudinem, in qua ad passionem Dei Filius veniens pro nostrorum pondere criminum dirum crucis pertulit supplicium» (ed. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., p. 134**). Stesso racconto anche in Gervasio di Tilbury, secondo cui l'immagine cambia ogni due ore, a partire dalla prima e fino alla nona. Gino Zaninotto falsifica il racconto, parlando di un'immagine che «si andava precisando nel corso delle ore»; ciò gli permette di farla combaciare con la sindone, della quale condividerebbe la «difficoltà di mettere a fuoco l'immagine sia per la distanza che per il tipo di luce» (*L'immagine Edessena*, cit., p. 59). Ma la fonte non parla di un'immagine *stabile* che si precisa e si mette a fuoco col passar del tempo, bensì della figura di un Cristo che *cambia progressivamente fisionomia*, da bambino ad adulto.

Restauro dei codici e restituzione dei testi: i Taurinensi B.III.39 e C.V.17

È noto quanto il fondo manoscritti della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino sia stato irreparabilmente danneggiato dall'incendio del 1904, a seguito del quale gran parte della collezione, soprattutto nella sezione dei manoscritti orientali, si perse per sempre.¹ Dopo quella drammatica notte iniziarono i lavori di recupero e restauro del materiale superstite, che, protrattisi per tutto il secolo scorso, ancora oggi lentamente avanzano, mentre centinaia di carte languono a tutti ignote negli scatoloni. Questo lungo lavoro, intrapreso immediatamente dopo il disastro con la ricognizione del materiale superstite effettuata da De Sanctis e Cipolla² e al quale parteciparono vari centri di restauro, ha messo nuovamente a disposizione gran parte di ciò che è sopravvissuto. Tuttavia, quanti consultino il materiale in qualità di filologi incontrano spesso codici che testimoniano una non metaforica “seconda o nuova vita”, in quanto presentano anomalie nell'ordine dei *folia* giustificabili non come originarie, ma come frutto di inversioni e trasposizioni nel corso di restauri durante i quali i codici sono stati spesso trattati solo nelle loro caratteristiche codicologiche di manufatto e non come supporti di testi che devono avere un'interna coerenza e continuità.

Per rimediare in almeno un caso a queste sviste, donando a un codice una vera nuova vita e agli studiosi un testimone più agilmente consultabile, si presenta l'ipotesi sulla corretta disposizione dei *folia* nel ms. Taur. C.V.17 (d'ora in poi C).³ L'ipotesi di riordino si basa sul confronto tra il suddetto

¹ Per maggiori informazioni vd. la cronaca di G. Gorrini, *L'incendio della Biblioteca Nazionale di Torino*, Torino-Genova 1905. Per la storia del fondo manoscritti di Torino e la sua attuale consistenza cfr. A. Giaccaria, *I fondi medievali della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, «Pluteus» 2, 1984, pp. 175-194.

² I risultati furono immediatamente resi noti nella pubblicazione del catalogo di E. Stampini, G. De Sanctis, C. Cipolla, C. Frati, *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica» 32, 1904, pp. 384-588.

³ Sul codice vd. soprattutto C. O. Zuretti, *Indice de' manoscritti greci torinesi non contenuti nel catalogo del Pasini*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 4, 1896, p. 217, nr. 25; Stampini, De Sanctis, Cipolla, Frati, *Inventario*, cit., p. 427, nr. 258; A. Sorbelli, F. Cozzentini, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XXVIII, Torino. Biblioteca Nazionale, Firenze 1922, p. 40, nr. 343; N. U. Gulmini, *I manoscritti miniati della Biblioteca*

codice, recante un'anonima grammatica greca in tavole e costituito di 99 ff. superstiti rispetto ai 101 indicati da Zuretti,⁴ e un altro testimone della stessa opera, conservato sempre alla Biblioteca Nazionale di Torino e integralmente sopravvissuto, ossia il ms. Taur. B.III.39 (= B),⁵ costituito da 75 ff. non danneggiati dal fuoco nello specchio di scrittura. La coincidenza, rara e fortunata, ha dato modo di notare le anomalie di restauro e al tempo stesso di risolverle con relativa facilità, sulla base dell'incrocio tra i dati provenienti dagli aspetti materiali dei due testimoni (rapporti *recto / verso*, cambi di mano, etc.) e quelli derivanti dalla necessaria coerenza e continuità dei contenuti. Si avverte che la presente nota mira solo a suggerire una ricostruzione materiale più corretta dei due testimoni senza esplorare il campo prettamente filologico dei loro possibili rapporti stemmatici, per i quali i casi di non coincidenza dell'ordine delle tavole o dei contenuti tra i due testimoni possono fornire indicazioni abbastanza precise e far emergere dubbi. A tali implicazioni si riserverà spazio in diversa sede, così come per le notizie sulla tipologia di testi scolastici greci rinascimentali di cui i due codici sono testimoni.⁶ Si osservano qui, dunque, un errore di restauro ingiustificato e due casi di errori indotti da fattori codicologici.

Il codice B presenta un solo caso di inversione dell'ordine dei *folia* dovuta a un errore di restauro. Si tratta dei ff. 17-18 (vd. tavola di corrispondenza 1). Il f. 17^r presenta una tavola sulle regole di formazione dei temi del perfetto che non raddoppiano la consonante iniziale. Il folio 17^v inaugura la sezione sulla formazione dell'aoristo, che prosegue non al f. 18, come ci si aspetterebbe, bensì a 19^r con gli aoristi secondi. Il f. 18 contiene invece le regole di formazione per raddoppiamento del tema del perfetto. Anche se non fos-

Nazionale di Torino, II, *I manoscritti greci*, Torino 1989, p. 90, nr. 115: «cart. – ff. 99 – cartulazione di restauro da 1 a 99 – dimensioni attuali mm. 224x150 – minuscola a piena pagina, inchiostro seppia (bianchi i ff. 9, 29^v, 31^v, 32^v, 36, 58^v-59, 60, 61^v-62, 64-64^v, 65^v) – filigrane – sec. XVI – legatura di restauro in cuoio – restauro 1938-1939, 1941-1942 (Torino, Laboratorio Caudana); 1966-1968 (Badia di Grottaferrata)».

⁴ Zuretti, *Indice*, cit. pp. 201-233.

⁵ Sul codice vd. soprattutto Cipolla, De Sanctis, Frati, *Inventario*, cit., p. 408, nr. 24; Sorbelli, Cosentini, *Torino. Biblioteca Nazionale*, cit., p. 21, nr. 165; Gulmini, *I manoscritti greci*, cit., p. 86, nr. 104: «cart. – ff. II+74+II – cartulazione di restauro da 1 a 76 comprendente i primi due ff. di guardia – dimensioni attuali mm. 255x180 – minuscola a piena pagina di mani diverse, numero di righe variabile, inchiostro seppia, titoli e iniziali in rosso e seppia – filigrane – sec. XVI – legatura di restauro in cuoio – restauro 1962-1963 (Badia di Grottaferrata)».

⁶ Me ne occuperò nella tesi di dottorato alla quale lavoro nell'ambito del progetto *Greek Books in Turin Libraries. Sources and Documents for a New Inquiry in the Classical Background of the Piedmont Elites, XV-XIX Century* (responsabile scientifico: E. V. Maltese) finanziato dalla Regione Piemonte e afferente alla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino (dottorato in Culture Classiche e Moderne).

simo confortati dalla verifica su C, di cui subito dirò, immediatamente evidente è il fatto che per ragioni di contenuto il f. 18 precedesse il 17 prima dell'incendio. Il riscontro su C assicura che l'ordine originario dei *folia* sia, appunto, 18-17. In C infatti le tavole di B f. 17 corrispondono ai ff. 28^v e 29^r, mentre le tavole di B f. 18 corrispondono a 27^v e 28^r; su C f. 27^r troviamo la tavola corrispondente a B 16^v sull'aumento nella formazione dell'imperfetto, mentre, dopo una pagina bianca (C 29^v), troviamo in C 30^r gli aoristi secondi corrispondenti alla tavola di B 19^r. Come si nota, C conferma l'ordine supposto per B con un dato codicologico rilevante: la tavola di B 18^r si trova in C sul *verso* di un *folium* recante sul *recto* la tavola corrispondente a B 16^v e, di nuovo, la tavola di B 17^r si trova in C sul *verso* di un *folium* recante sul *recto* la tavola corrispondente a B 18^r. In questo caso è più economico ipotizzare una distrazione del restauratore di B piuttosto che un errore che il codice B avrebbe ereditato dal suo antografo, in quanto il copista di B se ne sarebbe facilmente accorto e con ogni probabilità avrebbe autonomamente rimediato al danno.

Più complicata invece la condizione in cui versa il codice C, per il quale bisogna segnalare che la presenza di varie mani, la probabile composizione del codice originario in più blocchi con diverse campagne di scrittura e, forse, le integrazioni di un restauratore antico dovettero causare non poche difficoltà ai restauratori moderni, i quali non osservarono troppo il fattore della coerenza contenutistica, che avrebbe eliminato molti problemi.

Il primo caso di errato posizionamento da parte del restauratore di C riguarda i ff. 55-56 (vd. tavola di corrispondenza 2). Essi riportano le tavole iniziali sulla morfologia pronominale, ma sono stati collocati dopo le congiunzioni (f. 54) e prima delle tabelle riassuntive (57-65) in posizione del tutto incongruente, in quanto lontane e successive alla tavola conclusiva sui pronomi (50^r), nella quale si comincia anche a trattare degli enclitici, che proseguono poi a 50^v e 51^r. Non solo il dato contenutistico palesa che i *folia* oggi segnati come 55 e 56 sui pronomi dovessero collocarsi prima dell'attuale 50, che conclude la sezione pronominale, ma anche il dato prettamente codicologico dell'alternanza di mani lo evidenzia, fugando tra l'altro il dubbio sulla possibilità che la trasposizione fosse già presente originariamente nel codice per errore del copista o del suo antografo: infatti la mano che verga i ff. 55-56 è con ogni evidenza la stessa di 49 e 50, è ben diversa da quella che verga da f. 53^r l. 12 a f. 65 e copia un solo gruppo compatto di *folia* che vanno da 37 al 53 secondo l'attuale segnatura (cfr. tavv. gruppo I). L'ipotesi di ricostruzione corretta dell'ordine dei *folia* di C, che si può condurre in modo indipendente sulla base del semplice incrocio tra elementi contenutistici e dati codicologici, è poi ulteriormente confermata dal confronto con B, che presenta a partire da 37^v la sezione sui pronomi, corrispondente al C f. 55, e offre ai ff. 38-40 esattamente l'ordine che abbiamo ipotizzato per C se si traspongono i suoi attuali ff. 55-56 prima di 50.

Nella stessa area del manoscritto si registra un caso assai interessante, che vede coinvolto l'attuale f. 66, scritto solo sul *recto* e recante la tavola conclusiva sulla coniugazione dei verbi atematici, i quali nell'ordine attuale si interrompono bruscamente con la tavola di 49^v, cui segue quel 50^r con la conclusione dei pronomi, di cui si è detto prima e che in origine doveva essere preceduto dagli attuali 55-56. Sebbene sia evidente che il f. 66 si debba collocare subito dopo il 49 e ciò sia confermato da B, ove la tavola di C f. 66 corrisponde a 37^r incastrata tra 36^v (~ C 49^v) e 37^v con la prima tavola sui pronomi (~ C 55^r), il restauratore può essere parzialmente giustificato in questo stravolgimento dell'ordine di C da due dati rilevanti: il f. 66 è vergato da una mano differente rispetto a quella del blocco di *folia* dal 47 al 53 (compresi 55-56); nel margine basso di 66^r si trova l'indicazione ἐν τῷ τέλει εἰς μί (vd. tavv. gruppo II). Tutto induce a pensare che il copista che in C ha vergato il blocco 37-53 + 55-56 avesse dimenticato la tavola conclusiva dei verbi atematici e che un revisore coevo o posteriore, sulla base dello stesso antigrafo (se revisore coevo) o di un altro (se restauratore e integratore posteriore), abbia aggiunto la tavola mancante, annotando il punto in cui doveva essere inserito il *folium*. Ora, siccome l'incendio danneggiò gravemente il codice e, visto il carattere delle bruciature, distrusse probabilmente la legatura e la fascicolazione originaria, nel momento del restauro poteva essere difficile se non impossibile stabilire dove l'attuale f. 66 fosse stato inserito dall'anonimo integratore in epoca antica. Credo tuttavia che sarebbe più opportuna la scelta di collocare il *folium* là dove nelle intenzioni doveva porsi, ossia dopo il f. 49 sui verbi atematici. Se anche ciò non rispettasse l'aspetto del codice prima dell'incendio, aiuterebbe tuttavia i filologi nella lettura e nello studio del codice e del suo testo.

Altra situazione curiosa riguarda i ff. 85-94 di C, che rappresentano un blocco compatto sia dal punto di vista contenutistico sia sotto il profilo codicologico (vd. tavola di corrispondenza 3). Si tratta della sezione sulla sintassi verbale, vergata da una mano diversa rispetto alla mano principale della prima parte della grammatica (morfologia, ff. 1-65) e della parte di sintassi della preposizione, congiunzione e avverbio (ff. 67-84). La mano che copia questo blocco interviene anche a copiare i ff. 27^v, 33, 34, 75, 76: in assenza della legatura originaria si può ipotizzare sia che si trattasse di un restauratore del codice che colmò le lacune e le cadute di C sulla base di un altro antigrafo, sia che fosse la mano di un *concepteur*, il quale avrebbe corretto e integrato sulla base di un diverso antigrafo, oltre a copiare una parte rilevante del codice. La posizione attuale del blocco suscita però sospetti nel lettore, che, nella sua esperienza di testi grammaticali, si stupisce che la sintassi verbale segua, invece che precedere, la sintassi preposizionale. In questo caso soccorre immediatamente la presenza nella stessa biblioteca di un altro codice grammaticale, il nostro B. Uno sguardo a B conferma subito i sospetti: in B alle tabelle riassuntive di morfologia (ff. 45^v-46), corrispondenti in C ai 57-

65,⁷ segue la sintassi verbale (47^r-56^r) e sul *verso* di f. 56 inizia la sintassi delle preposizioni, che troviamo in C prima dei ff. 66-84. Se non fosse sufficiente per convincersi della necessità di porre i ff. 85-94 di C prima del gruppo 66-84 il fatto che il passaggio dalla sintassi verbale a quella preposizionale avvenga in C a 30 *folia* di distanza mentre in B si realizza in un *recto-verso*, il cui ordine è coerente dal punto di vista contenutistico,⁸ si aggiunge il dato che viene dalla annotazione in B f. 73^v, in cui si dichiara concluso il trattato⁹ (vd. tavv. gruppo III). La somma di questi elementi permette di affermare che l'ordine corretto dei *folia* sia quello testimoniato da B e che in C il restauratore moderno abbia compiuto una ricostruzione errata, guidato dalla continuità di mano tra il f. 65 e il 66. Non sappiamo se la sezione di sintassi verbale sia stata vergata da un revisore o copista coevo che collaborò al codice originario o sia stata aggiunta da un restauratore successivo, ma dobbiamo immaginare che nelle intenzioni di costui il gruppo dovesse inserirsi tra gli attuali ff. 65 e 66, ossia dopo le tavole riassuntive e prima della sintassi della preposizione.

Sulla base di quanto finora emerso e discusso, si può suggerire l'ordine corretto che si sarebbe dovuto seguire nel restauro di C, nella speranza che in un futuro non troppo lontano il codice possa essere riconsegnato alla sua veste originale: 1-49, 66, 55-56, 85-94, 67-84, 95-99. Per B si ricorda solo la necessità di invertire i ff. 17-18.

Erika Nuti

⁷ C presenta ai ff. 60-65 tavole non presenti in B, ma ciò è causato dal fatto che copino da antigrafì diversi, come si riscontra in varie altre situazioni.

⁸ Difficile immaginare che l'antigrafo di B seguisse un ordine diverso da quello di C, in tale circostanza dovuto a un errore del suo antigrafo o del capostipite della famiglia di uno dei suoi antigrafì.

⁹ In C manca questa annotazione perché mancano due *folia* di tavole, persi nell'incendio, sui quali con ogni probabilità si trovavano le tavole conclusive di prosodia, corrispondenti a B 73^{r-v}. Probabile che in C si posizionassero dopo gli attuali *folia* 97^v-99^v, dove da un'ulteriore mano è stato aggiunto il materiale che concludeva la grammatica in tavole (nozioni su accenti e lunghezze vocaliche) e che mancava nel codice.

Tavole di corrispondenza

1			
B 11 ^v -16 ^v	C 23 ^r -27 ^r	verbi: definizioni e partizioni; formazione del futuro; formazione dell'imperfetto.	
B 17 ^{r-v}	C 28 ^v -29 ^r	formazione del tema del perfetto con protesi vocalica (C 28 ^v ; B 17 ^r); formazione dell'aoristo (C 29 ^r ; B 17 ^v)	
B 18 ^{r-v}	C 27 ^v -28 ^r	formazione del tema del perfetto per raddoppiamento della consonante iniziale del tema verbale seguita da <i>epsilon</i>	
B 19 ^{r-v}	C 30 ^r -31	aoristi secondi e futuri attici	
2			
B 23 ^v -36 ^v	C 37 ^r -49 ^v	coniugazioni verbali	in C sezione compatta e ben distinta dal punto di vista grafico da 37 ^r a 53 ^r l. 11 + 55-56
B 37 ^r	C 66 ^r	ultima tavola sui verbi atematici	il copista di C dimenticò di ricopiare la pagina-tavola; un'altra mano inserì il <i>folium</i> , annotando in basso ἐν τῷ τέλει εἰς μί, ossia il punto di corretto inserimento della tavola, dopo 49 ^v che tratta i verbi atematici e prima di 50 ^r , che tratta un nuovo argomento
B 37 ^v -38 ^v	C 55 ^r -56 ^v	inizio delle sezioni sulla morfologia pronominale; pronomi personali, possessivi, dimostrativi, riflessivi	
B 39 ^r -40 ^r	C 50 ^r -51 ^r	pronomi	
B 40 ^v -41 ^r	C 51 ^v -52 ^r	enclitici	
B 41 ^r -43 ^r	C 52 ^r -54 ^r	avverbi	cambio della mano in C 53 ^r l. 12
B 43 ^r -45 ^r	C 54 ^{r-v}	congiunzioni	indicazione della fine della sezione sulle otto parti del discorso: τέλος τῶν ὀκτῶ μέρων τοῦ λόγου
B 45 ^v	57 ^r	tabella riassuntiva delle declinazioni nominali	in C stessa mano di ff. 53-54 e diversa da 55-56, che corrisponde alla mano del gruppo dei ff. 37-53
3			
	C 65 ^r	tavola sui numerali	- in C stessa mano
B 47 ^r -56 ^r	C 85 ^r -94 ^v	sintassi verbale	- in B mancano alcune tavole presenti in C ff. 60-65 plausibilmente per carenze del suo antigrafo o del capostipite della sua famiglia - nella sezione di sintassi verbale si presenta un caso di inversione dell'ordine delle tavole in C, ma non è imputabile a problemi di restauro, bensì a errore del copista di C o del suo antigrafo (C 91 = B 54 ^r)
B 56 ^v -70 ^r	67 ^r -84 ^v	sintassi della preposizione	- in C stessa mano dei ff. 53-65 - nella sezione si registrano discordanze dell'ordine delle tavole, ma sono da considerarsi anteriori all'incendio

Weitere Vorschläge zur Korrektur des Textes von Michael Psellos, *Chronographia*

Nachdem in letzter Zeit eine ganze Reihe von Vorschlägen zur Verbesserung des Textes der *Chronographia* des Michael Psellos gemacht worden sind,¹ soll hier eine weitere Serie folgen, bevor die seit längerem geplante neue Edition im Rahmen des CFHB in Druck geht.

I 10, 9.² Das überlieferte und von allen Editoren akzeptierte *προσβάσαν* soll in *προβάσαν* korrigiert werden: ὁ γάρ τοι Φωκάς [...] μὴ προδεδοκῆναι τὴν πίστιν οἰόμενος, ἐπὶ ῥητοῖς *προβάσαν* καὶ φυλαχθεῖσαν κτλ. («Eben Phokas nämlich, [...] der außerdem der Meinung war, sein Treueversprechen damit nicht gebrochen zu haben, da es ja zu bestimmten Bedingungen von ihm *eingegangen* und gewahrt worden war usw.»). Das Verbum *προσβαίνειν* macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn, *προβαίνειν* wird durch folgende Stellen gestützt: Clemens Alex., *Stromata* V 1, 11 (S. 332-333 Stählin-Früchtel) τὴν πίστιν [...] σὺν ζητήσει δεῖν *προβαίνειν* φαμέν; Psellos, *Theologica* 16, 97 Gautier ἀφ' ἧς ἡ ἀπερίεργος πίστις καὶ ἀπλανὴς πρόεισι.

I 20, 17-18. Von Basileios II. wird gesagt, dass er das von Basileios Parakoimomenos erbaute Basileios-Kloster am liebsten dem Erdboden gleich-

¹ J.-C. Riedinger, *Remarques sur le texte de la Chronographie de Michel Psellos (1)*, «Revue des Études Byzantines» 63, 2005 (ersch. 2006), S. 97-125; *Remarques sur le texte de la Chronographie de Michel Psellos (2)*, *ibid.* 64-65, 2006-2007, S. 205-253; *Remarques sur le texte de la Chronographie de Michel Psellos (3)*, *ibid.* 68, 2010, S. 179-189; D. R. Reinsch, *Warum eine neue Edition der Chronographia des Michael Psellos?*, in K. Belke et al. (Hrsgg.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Wien-Köln-Weimar 2007, S. 525-546; *Pselliana*, «Byzantinische Zeitschrift» 100, 2007, S. 147-155; *Emendationsvorschläge zur Chronographia des Michael Psellos*, *ibid.*, S. 739-777; *Theophylaktos Simokattes in der Kanzlei Basileios' II. Zur γραφή τοῦ βασιλέως πρὸς τὸν Φωκᾶν am Ende der Chronographia des Michael Psellos*, «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik» 58, 2008, S. 147-151.

² Zeilenangaben nach Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, introduzione di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey, I-II, [Milano] 1984, 1993². Akzentuierung und Interpunktion nach der geplanten neuen Ausgabe, deutsche Übersetzungen nach der geplanten zusammen mit der Edition erscheinenden Übersetzung.

gemacht hätte, aber τὸ δὲ τῆς πράξεως ἀναιδὲς εὐλαβούμενος, τὸ μὲν, ἐκεῖθεν ὑψῆρει τὰ ἐπιπλα τὸ δὲ, κατέσειεν τὰς ἐφηρμοσμένας λίθους («Da er jedoch die Pietätlosigkeit einer solchen Tat scheute, ließ er *das Inventar* wegschaffen und die dort eingepassten kostbaren Steine herausbrechen»). Die Worte τὰ ἐπιπλα stehen in der Handschrift hinter κατέσειεν, dazu noch ohne verbindende Konjunktion zum folgenden τὰς ἐφηρμοσμένας λίθους. Sinn macht nur, dass er die beweglichen Gegenstände (τὰ ἐπιπλα) wegschaffen und kostbare Marmorintarsien zerstören ließ.

II 6, 11. Von Konstantin VIII. wird gesagt, er sei zwar nicht gebildet gewesen, aber er konnte sich sehr gut ausdrücken aufgrund seines natürlichen intellektuellen Talents – φύσεως δὲ περιδεξίου τετυχηκῶς καὶ εὐχεροῦς («da er jedoch von Natur aus geistig sehr behände und *von schneller Auffassung* war») – und seiner Redegabe. Statt des an Stelle von εὐχεροῦς überlieferten völlig unverständlichen χαρᾶς hatte Pantazidis³ χαριεστάτης vorgeschlagen, Renauld⁴ χαριεστέρως. Beide Vorschläge passen jedoch nicht gut, da es hier nicht um Liebenswürdigkeit geht, sondern um die Leichtigkeit natürlicher Begabung. Ich möchte daher εὐχεροῦς an Stelle des überlieferten χαρᾶς in den Text setzen. Verbindungen des Wortes φύσις mit dem Adjektiv εὐχερής, dem Adverb εὐχερῶς und dem Substantiv εὐχέρεια sind in großer Zahl bei vielen Autoren belegt.

III 9, 33. Wenn auf dem Feldzug Romanos' III. in Syrien Gott nicht eingegriffen hätte, οὐδὲν ἦν τὸ κωλύον πᾶσαν τότε πεσεῖν <τὴν> ῥωμαϊκὴν δύναμιν· καὶ πρῶτον γε τὸν αὐτοκράτορα («hätte nichts davor schützen können, dass damals *die gesamte* römische Streitmacht gefallen wäre, und zuallererst der Kaiser»). Die Ergänzung von τὴν ist notwendig. Psellos hält sich in solchen Fällen an den klassischen Sprachgebrauch.

III 15, 11-15. Psellos polemisiert dagegen, dass Kaiser Romanos III. für den prachtvollen Bau des Peribleptos-Klosters auf unrechtmäßige Weise Geld eingetrieben hat ὁ γὰρ πόρνης ἄλλαγμα ἀπωθούμενος· καὶ τὴν τοῦ ἀνόμου θυσίαν ὡς κυνὸς βδελυσσόμενος, οὐκ ἂν προσίοιτο πάντως οὐδὲ πολυτελεῖς καὶ ποικίλας οἰκοδομὰς, πολλῶν τούτου ἔνεκα συμπιπτόντων κακῶν («Denn wer *Dirnenlohn* zurückweist und das Opfer des Gesetzlosen wie das eines Hundes verabscheut, der wird wohl auch keinesfalls prächtige und reich geschmückte Bauten akzeptieren, wenn dafür viel Unrecht begangen wird»). Statt ἄλλαγμα, das in den Text gesetzt werden muss, ist ein völlig unsinniges ἄγαλμα überliefert und von allen Herausgebern im Text belas-

³ J. Pantazidis, *Κριτικά καὶ ἐρμηνευτικά*, «Ἀθήναιον» 7, 1878, S. 322-346: 323-324.

⁴ Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, texte établi et traduit par É. Renauld, I-II, Paris 1926-1928.

sen worden, auch von Impellizzeri, obwohl Criscuolo in seiner Anmerkung auf Deuter. 23, 19⁵ verweist. Auf diese Stelle spielt Psellos an; dort heißt es οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης οὐδὲ ἄλλαγμα κυνὸς εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ σου πρὸς πᾶσαν εὐχὴν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐστὶν καὶ ἀμφότερα.

IV 4, 1-3. καὶ εἶδον καὶ γὰρ τὴν ἐξόδιον ταύτην πομπὴν τοῦ βασιλέως, οὐπω μὲν γενειάσκων· ἄρτι δὲ παραγγείλας ἐς τοὺς πολιτικούς λόγους («Auch ich habe diesen Leichenzug des Kaisers gesehen; ich war damals noch nicht in dem Alter, in dem der Bart sprießt, sondern wurde gerade erst in die *Kunst der politischen Rede* eingeführt»). Statt πολιτικούς λόγους ist überliefert und von allen Herausgebern akzeptiert ποιητικούς λόγους. Psellos, als dessen Geburtsjahr mit Sicherheit 1018 bestimmt werden kann, war beim Tod Kaiser Romanos' III., um dessen Leichenbegängnis es sich an dieser Stelle handelt, am 11. April 1034 also etwa 16 Jahre alt. Dass er, belassen wir es bei dem überlieferten ποιητικούς λόγους, mit 16 Jahren gerade mit dem Studium der λόγοι ποιητικοὶ begonnen haben soll, widerspricht unserer allgemeinen Kenntnis des byzantinischen Schulwesens sowie Psellos' eigener Angabe im *Encom. ad matrem* 6b (356-363 Criscuolo), dass nämlich seine ersten Lehrer bestätigen können, dass er, nachdem er mit 8 Jahren in ihre Obhut gegeben worden war, nach einem Jahr die ganze *Ilias* rezitieren und sprachlich analysieren konnte.⁶ Nirgendwo in der griechischen Literatur wird außerdem Poesie im Allgemeinen oder die Homerische Dichtung im Besonderen mit οἱ ποιητικοὶ λόγοι bezeichnet, sondern es ist in den entsprechenden Kontexten vom ποιητικὸς λόγος im Singular die Rede (vgl. z.B. Lukian, *Gallus* 5 [254, 2-3 Macleod]; *Prometheus* 13 [284, 1 Macleod]). Riedinger⁷ hat daher zu Recht an ποιητικούς λόγους Anstoß genommen. Sein Vorschlag als «la seule solution», statt ποιητικούς λόγους zu schreiben ῥητορικούς λόγους ist allerdings nicht akzeptabel. Psellos selbst setzt seine Beschäftigung mit den eigentlichen ῥητορικοὶ λόγοι erst in sein 25. Lebensjahr.⁸ Auch ist eine Verschreibung von ῥητορικούς zu ποιητικούς nur

⁵ Sein Verweis auf Deuter. 18, 19 ist offensichtlich ein Druckfehler.

⁶ Michele Psello, *Autobiografia. Encomio per la madre*, testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di U. Criscuolo, Napoli 1989, S. 97: αὐτοὶ μοι προσμαρτυρεῖταισαν οἱ τὰ πρῶτα δεδωκότες μαθήματα, ὡς διήειν ἐπιτροχάδην αὐτὰ [...] ὡς ἐπὶ μιᾶς τοῦ φαστήρος περιόδου τὰ τέ μοι τῆς ὀρθογραφίας ἠκρίβωτο καὶ ἡ πᾶσα ἀπήγγελλτο Ἰλιάς, οὐ τὴν ἐποποιΐαν ἀπλῶς εἰδῶτι, ἀλλὰ καὶ σχῆμα καὶ τρόπον καὶ λέξιν, καὶ μεταφορὰν εὐκαιρον καὶ ἀρμονίαν συνθήκης.

⁷ *Remarques* (2) (wie oben Anm. 1), S. 251 Nr. 168.

⁸ *Chronogr.* VI 36, 1-4 ἐγὼ δὲ τηνικαῦτα εἰκοστὸν πέμπτον ἔτος ἄγων τῆς ἡλικίας, τοῖς σπουδαιότεροις προσανείχον μαθήμασι [...] ῥητορικοῖς μὲν λόγοις τὴν γλῶτταν πλάσασθαι πρὸς εὐπρέπειαν κτλ.

schwer vorstellbar. Das Richtige, auch paläographisch leicht nachvollziehbar, scheint dagegen πολιτικούς λόγους zu sein. Psellos sagt selbst (*Encom. ad matrem* 15), dass er mit 16 Jahren in den Dienst eines Richters in einer Provinz des europäischen Reichsteils trat und dass er bei ihm die Technik der λόγοι lernte, nachdem er nunmehr das Studium der Dichtung hinter sich gelassen hatte.⁹ Die Lehre von den πολιτικοὶ λόγοι war Psellos durch die antiken Theoretiker bestens vertraut, und er gebraucht die Wendung an verschiedenen Stellen, z.B. *Chronogr.* VI 41, 7-8.

IV 10, 1-12. Folgendes, so Psellos, bewundert er an Kaiser Michael IV. Paphlagon: καὶ τοῦτο πρῶτον θαυμάζειν ἔχω τοῦ αὐτοκράτορος, ὅτι ἐξ ἐλάττονος τύχης τῆς μεγίστης ταύτης εὐδαιμονίας τυχῶν, οὐτ' ἐξεπλάγη τὸ φρόνημα· οὐτε ἦττων εὐρέθη τοῦ κράτους· ἀλλ' ὥσπερ πρὸς τοῦτο διαμεμελετημένος πόρρωθεν· καὶ οἷον ἡρέμα προσεγγίσας τῷ πράγματι, τοιοῦτος εὐθὺς ἐγνώριστο καθ' ἣν ἐβεβασιλεύκει ἡμέραν, ὅποιος εἰ χθὲς καὶ πρῶην διεῖπε τὴν βασιλείαν. ἀλλ' οὐτέ <τι> τῶν καθεστώτων ἠλλοίωσε. οὐτε γάρ τι τῶν συνήθως πραττομένων ἐκαινοτόμησεν· οὐτε νόμον ἀνεῖλεν· οὐδ' ἀντίθετον τούτῳ εἰσήνεγκεν. ἀλλ' οὐτέ τινα τῶν τῆς γερουσίας μετήμειψεν, οἷα δὴ φιλεῖ ἐν ταῖς καιναῖς βασιλείαις νεωτερίζεσθαι («Und das muss ich am Autokrator vor allem anderen bewundern: dass er, obwohl er aus eher kleinen Verhältnissen zu dieser höchsten Stufe des Glücks gelangt war, weder in seinem Selbstvertrauen erschüttert wurde noch sich der Macht nicht gewachsen zeigte, im Gegenteil: Als habe er sich schon lange vorher auf dieses Ziel hin vorbereitet und sich der Sache gleichsam allmählich genähert, präsentierte er sich der Öffentlichkeit am Tage, an dem er Kaiser geworden war, so als habe er das Kaiseramt schon seit langer Zeit ausgeübt. Aber er änderte auch nicht das Geringste an den bestehenden Verhältnissen; denn weder führte er irgendwelche Neuerungen gegenüber den herkömmlichen Verfahren ein noch hob er ein Gesetz auf oder führte ein neues ein, das im Widerspruch zu diesem stand, ja er entließ nicht einmal ein einziges Mitglied des Senats, Änderungen, die bei Wechseln in der Kaiserherrschaft üblich sind»). Michael IV. zeigt sich, obwohl plötzlich aus kleinen Verhältnissen in dieses Amt katapultiert, in seiner neuen Stellung als Kaiser keineswegs als überfordert, sondern als habe er sich schon lange darauf vorbereitet (ἀλλ' ὥσπερ πρὸς τοῦτο διαμεμελετημένος πόρρωθεν· καὶ οἷον ἡρέμα προσεγγίσας τῷ πράγματι κτλ.). In der Handschrift, und so von allen Editoren übernommen, ist zwischen κράτους und ἀλλ' ὥσπερ jedoch eingeschlo-

⁹ 834-842 Crisculo: ἐγὼ μὲν οὖν τηνικαῦτα, συμβάν οὕτω, ἐν τοῖς πρὸ τῆς Πόλεως διητώμην ἀγροῖς, ἀνδρὶ τινι τῶν πάνυ γενναίων περὶ τοὺς λόγους βραχὺ τι συναποδημήσας [...] ἐκκαιδεκέτης ὦν [...] ἄρτι τῶν ποιημάτων ἀκούειν ἀπαλλαγείς καὶ παρακύσας [*v.l.* παραγγείλας!] εἰς τὴν τῶν λόγων τέχνην σὺν χάριτι.

ben ἀλλ' οὔτε τῶν καθεστώτων ἠλλοίωσε. οὔτε ist von Kurtz¹⁰ und diesem folgend Sykutris¹¹ zu Recht zu οὔτε <τι> (im Sinne von οὐδέ τι) ergänzt worden, aber der Satz macht an der überlieferten Stelle keinen Sinn, sondern nur vor οὔτε γάρ τι τῶν συνήθως πραττομένων ἐκαινοτόμησεν κτλ. Nur durch die Umstellung von ἀλλ' – ἠλλοίωσε ergibt sich ein durchgehend sinnvoller Zusammenhang.

IV 14, 8-11. Psellos charakterisiert den Orphanotrophos Ioannes als in sich sehr widersprüchliche Person: μοναδικὸν πάλαι σχῆμα ἐπενδυθεὶς, τῆς μὲν περὶ τοῦτο εὐσχημοσύνης, οὐδ' ἐν ὀνειράσιν ἐπεμέλετο· ἐπέκρινε δὲ ὅμως, εἴ τι καθῆκον τῷ σχήματι νενομοθέτητο ἄνωθεν («Obwohl er einst das Mönchsgewand genommen hatte, scherte er sich nicht einmal im Traum um das diesem angemessene sittsame Benehmen, *war* aber dennoch *Richter* über alles, was von alters her an Pflichten für diesen Stand bestimmt worden ist»). Statt ἐπέκρινε ist überliefert ὑπέκρινε, was von Pantazidis¹² in ὑπεκρίνετο korrigiert und so von Renauld und Impellizzeri in ihre Editionen übernommen worden ist. ὑπεκρίνετο gibt aber keinen guten Sinn. Es passt nicht zum übrigen Bild, das Psellos von Ioannes entwirft. Viel wahrscheinlicher und paläographisch sehr leicht erklärbar und auch sonst sehr häufig ist die Verwechslung von ὑπ- und ἐπ-, was auf eine Korrektur zu ἐπέκρινε führt (welches im übrigen das ἀνέκρινε von Zeile 7 aufnimmt).

IV 22, 10-11. Der Orphanotrophos Ioannes und sein Bruder, Kaiser Michael IV., beraten über eine mögliche Nachfolgeregelung, und Ioannes überzeugt den Kaiser davon, man solle ihren Neffen Michael zum Caesar machen, καὶ ἐπειδὴ εἰς ταῦτόν συνήεσαν τῷ βουλευμάτι, δευτέραν περὶ τοῦ τρόπου βουλήν διασκέπτονται («und nachdem sie, *was den Plan angeht*, zu einem gemeinsamen Ergebnis gekommen waren, boten sie als nächstes über die Art und Weise, wie es umzusetzen sei»). Statt βουλευμάτι ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert βουλήματι. Die Verwechslung ist leicht zu verstehen und auch häufig. Hier geht es nicht um eine gemeinsame Willenshandlung, sondern um das Ergebnis einer Beratung, wie auch das folgende δευτέραν [...] βουλήν zeigt.

IV 28, 13-16. Michael V. malte sich, als er noch Caesar war, in Gedanken schon seine zukünftige Kaiserherrschaft aus: ἐπειδὴ γὰρ εἰς τὴν τοῦ καίσα-

¹⁰ E. Kurtz, rez. *The History of Psellus, edited by Constantine Sathas, London 1899*, «Byzantinische Zeitschrift» 9, 1900, S. 492-515: 494.

¹¹ J. Sykutris, rez. *Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077). Tome I. Texte établi et traduit par Émile Renauld, Paris 1926*, «Byzantinische Zeitschrift» 27, 1927, S. 99-105: 102.

¹² Wie oben Anm. 3: S. 332.

ρος τύχην ἀνεληλύθει, οὐ βραχὺν ἐνέμεινε χρόνον· καὶ τὸ σχῆμα τῆς βασιλείας ἐαυτῷ κατὰ τὸ λεληθὸς εἰδωλοποιῶν· καὶ οἷον προχαράττων, ὅπερ ὕστερον ἐγνώκει ποιήσασθαι κτλ. («Nachdem er nämlich in den Rang des Caesar aufgestiegen war, befand er sich darin nicht einmal kurze Zeit und schon malte er sich *insgeheim* seine künftige Kaiserherrschaft aus und machte sich sozusagen im voraus eine Skizze von dem, was er später tun wollte usw.). Statt κατὰ τὸ λεληθὸς ist überliefert κατὰ (*sic*) τὸ λεληθῶς, und nicht, wie Sathas¹³ gelesen hat, καὶ τὰ τὸ λεληθῶς. Sathas hat das zu καὶ τοῦτο λεληθῶς korrigiert, was auch von Renauld und Impellizzeri in den Text übernommen wurde. Ein betontes eingeschobenes καὶ τοῦτο λεληθῶς («und das heimlich!») macht aber keinen Sinn, denn die Überlegungen Michaels müssen natürlich im Verborgenen bleiben und eine besondere Betonung dieses Umstandes ist fehl am Platz. Die Änderung von λεληθῶς zu λεληθὸς dagegen ist sinnvoll und ganz einfach; die Wendung κατὰ τὸ λεληθὸς ist seit der Spätantike völlig gebräuchlich.

IV 28, 15. Von Michael wird weiter gesagt: ἀνελεῖν δὲ ξύμπαντας, τοὺς αὐτῷ χαρισαμένους· καὶ συναραμένους τοῦ ἀξιώματος, ἐβεβούλευτο («und nahm sich vor, alle, die sich für ihn eingesetzt und ihm zu seiner Stellung verholfen hatten, zu töten»). Überliefert ist ἐβούλευτο, was Sathas zu ἐβούλετο, Renauld (gefolgt von Impellizzeri) zu ἐβουλεύετο korrigiert haben. Eine Korrektur zu ἐβεβούλευτο liegt m.E. näher. Die Form ἐβεβούλευτο ist bei Psellos anderweitig zweimal belegt.

IV 36, 17-20. Michael IV. baute in Konstantinopel ein Kloster für Prostituierte, die ihren Beruf aufgeben wollten, und proklamierte (ἀνεβόησεν), εἴ τις ἐκείνων ἀποθέσθαι τὴν πρᾶξιν αἰροῖτο· ἐπ' ἀμφοδοῖς τὲ ζῆν, ἐκείσε τὲ καταφεύγειν· καὶ τὸ θεῖον σχῆμα μεταφιέννυσθαι· καὶ μὴ ἐπὶ τῷ δεδιέναι τοῦ βίου ἔλλειμμα τι («dass sie, immer wenn eine von ihnen sich dafür entscheide, ihr Gewerbe und ihr Leben *auf der Straße* aufzugeben, dort ihre Zuflucht nehmen und das göttliche Gewand anlegen könne, und dass sie dabei nicht zu befürchten brauchten, dass es ihnen in irgendeiner Hinsicht am Lebensunterhalt mangeln werde»). Statt ἐπ' ἀμφοδοῖς ist überliefert ἐπ' ἀμφθόνοις, von Sathas¹⁴ und den ihm folgenden Herausgebern zu ἐπ' ἀφθόνοις korrigiert. Das aber macht keinen Sinn, denn es geht Michael nicht darum, einige im Überfluss lebende Edelhuren auf den Pfad der Tugend zurückzuführen, sondern den zahlreichen Straßenmädchen (vgl. 36, 9-11 πολὺ τι κατὰ τὴν Πόλιν πλῆθος τῶν ἐταιριζουσῶν ἐπικέχυται γυναικῶν) eine Alternative zu ihrem bisherigen Leben zu bieten, so dass sie nicht mehr ge-

¹³ [K. Sathas, Hrsg.], Μιχαὴλ Ψελλοῦ Ἐκατονταετηρὶς Βυζαντινῆς Ἱστορίας (976-1077), Paris 1874 (MB 4), S. 63.

¹⁴ Wie Anm. 13: S. 67.

zwungen sein sollten sich zu verkaufen, um ihr Leben zu fristen. Grammatisch betrachtet ist der Infinitiv ζῆν ebenso wie τὴν πράξιν abhängig von ἀποθέσθαι, während die Infinitive καταφεύγειν, μεταμφιέννυσθαι und μὴ [...] δεδιέναι vom Verbum ἀνεβόησεν regiert werden. Für ἐπ' ἀφθόνους ζῆν gibt es, soweit ich sehe, in der gesamten Gräzität keinen Beleg. ἀμφθόνους ist daher nicht in ἀφθόνους, sondern in ἀμφόδοις zu korrigieren. Vgl. dazu (Ps.-)Ephraem Syrus, *Homil. in meretricem* (ed. K. G. Phrantzoles, Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου ἔργα, VII, Thessalonike 1998), S. 92, 5 ἐν ἀμφόδοις στήκουσα πάντας προσεκαλούμην εἰς ἔργα ἀτοπίας; ebenda 95, 10 τίς σε οὐκ ἐπίσταται ἐν ταῖς ἀμφόδοις τῆς πόλεως ἔχουσαν ἐν αὐτῇ πλῆθος ἔραστῶν πολὺ. Dem Ausdruck ἐπ' ἀμφόδοις entspricht in Z. 21-22 ἐπὶ τοῦ τέγους, was von den Übersetzern durchweg falsch verstanden worden ist, als ob es «unter dem Dach» bedeute (Renauld «qui habitent sous les toits», Ronchey¹⁵ «quelle use a far nido sotto i tetti»). ἐπί c. gen. kann vieles bedeuten, aber niemals «unter». ἐπὶ τοῦ τέγους bedeutet «auf dem Dach», und man muss nur die Gegebenheiten der Bauweise in den südlichen Ländern beachten, denn es handelt sich um Flachdächer niedriger Häuser, auf denen sich die Prostituierten anboten. Zum Ausdruck vgl. z.B. LXX, *Epist. Jeremiae* 9 ταῖς ἐπὶ τοῦ τέγους πόρνας.

IV 43, 9. In der Wendung ἵνα μὴ <τὰ> καθ' ἐξῆς λέγω («um nicht alles einzeln aufzuzählen») ist die Ergänzung von τὰ notwendig, da eine Wendung ohne den Artikel in der Gräzität singular wäre.

V 9, 14-15. Psellos sagt von Michael V.: τὰ γέ τοι τῆς συγγενείας ὀνόματα, μᾶλλον δὲ ἢ κοινωνία τοῦ συγγενικοῦ αἵματος, παιδιὰ τις ἐδόκει τούτῳ («Die Verwandtschaftsbezeichnungen, vielmehr die *verwandtschaftlichen* Blutsbande, bedeuteten ihm so viel wie nichts»). Das überlieferte und von allen Editoren akzeptierte γενικοῦ αἵματος ist nicht haltbar. Eine Junktur γενικὸν αἷμα ist anderweitig nicht belegt, die Auslassung von Präfixen in der Handschrift kommt häufig vor. Daher korrigiere ich zu συγγενικοῦ.

V 20, 1-2. Michael V. befragt die Astrologen wegen seines Plans, Zoe aus dem Palast zu entfernen, ohne zu sagen, was er vorhat: Ὁ γοῦν τηνικαῦτα βασιλεύων, τὸ τῆς πράξεως ἀποκρύψας εἶδος, ἀόριστον πρὸς αὐτοὺς τὴν πεῦσιν ποιεῖται («Der damalige Kaiser ließ allerdings die Art seines Vorhabens im Dunkeln und richtete die Frage *an sie* in unbestimmter Form»). Das statt αὐτοὺς überlieferte αὐτῶν macht keinen Sinn. πεῦσιν ποιεῖσθαι πρὸς erfordert einen Akkusativ.

V 21, 8-10. Michael V. verbannt Zoe auf die Prinkipos-Insel: εἰς ναῶν οὖν

¹⁵ Wie oben Anm. 2.

εὐθὺς ἐμβιβάζει· καὶ τινὰς συνεμβιβάσας αὐτῇ, οἷς προὔπιτέτραπτο τὰ ἐπ' ἐκείνη τολμηθησόμενα, ἀπελαύνει τῶν βασιλείων («Dann zwingt er sie, sofort ein Schiff zu besteigen, und *lässt zusammen* mit ihr noch einige andere *an Bord gehen*, die mit der Ausführung dessen, was man an ihr verbrechen sollte, beauftragt worden sind, und er vertreibt sie so aus dem Kaiserpalast»). Das überlieferte und von allen Herausgebern akzeptierte *συνεμβιβάσας* mit seiner Bedeutung «zusammenbringen» (meistens wird das Verbum in davon abgeleiteten metaphorischen Bedeutungen gebraucht) ist hier fehl am Platz. Benötigt wird ein Verbum, das «zusammen mit ihr aufs Schiff bringen» bedeutet. Es bietet sich daher eine Korrektur zu *συνεμβιβάσας* an. Das Partizip *συνεμβιβάζων* ist belegt bei Theophylaktos von Ohrid, *Epist.* 34, 22-23 Gautier (mit *v.l.* *συνεμβιβάζων*) und bei Ioannes Tzetzes, *Chil.* V 17, 604 (S. 191 Leone). In Diod. Sic. XX 68, 3 (S. 173, 10 Fischer) ist *συνεβεβίβασε* von Dindorf aus *συνεβίβασε* korrigiert worden.

V 24, 7-9. Den Volksaufstand gegen Michael V. adäquat zu schildern, so Psellos, wären weder ein hervorragender Dichter noch ein Rhetor noch ein Philosoph in der Lage. Der hervorragende Philosoph wird mit folgenden Worten charakterisiert: φιλόσοφος προνοίας <τρόπους> καὶ λόγους ἠκριβωκῶς· ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν ὑπὲρ ἡμῶν μεμαθηκῶς, διὰ πλῆθος συνέσεως («ein Philosoph, der sich gründlich mit dem Wirken und Walten der Vorsehung befasst oder sonst irgend etwas von dem, was über uns ist, durch die Tiefe seiner Einsicht erforscht hätte»). Nur mit der Ergänzung von *τρόπους* entsteht ein sinnvoller Zusammenhang. Ohne Ergänzung müsste man annehmen, *προνοίας* sei ein acc. pl., was sinnlos ist. Die *τρόποι* τῆς *προνοίας* sind ein viel behandeltes philosophisch-theologisches Thema. Vgl. z.B. (Ps.-)Alexander v. Aphrodisias, *Quaestiones* II 21 (S. 66, 13-14 Bruns, *Supplementum Aristotelicum* II 2) πάντα τοὺς δυναμένους λέγεσθαι τρόπους τῆς προνοίας; Ioannes von Damaskos, *Expos. fidei* 43, 62 (S. 102 Kotter) πολλοὶ εἰσιν οἱ τρόποι τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας. Zur Verbindung von *τρόποι* und *λόγοι* τῆς *προνοίας* vgl. P. Meyendorff (Hrsg.), St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Crestwood, N.Y. 1984, cap. 41 (S. 94, 5-7) παραδόξοις λόγοις τε καὶ τρόποις τῆς πανσόφου περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ προνοίας; Theodoros Agallianos, *De providentia* 427, 3 ed. Spyridon (Lauriotès), S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge, Ma. 1925 κατὰ τοὺς ποικίλους τρόπους τῆς προνοίας καὶ λόγους.

V 41, 18. Der Nobelissimus Konstantinos, so sagt er, hatte keinen Einfluss auf seinen Neffen Michael V. Es wäre nicht zur Katastrophe der Familie gekommen, wenn er einen solchen gehabt hätte: εἰ γὰρ οἶος τὲ ἦν <τὴν> ὄρμην αὐτοῦ ἀνακόψαι («Wenn ich nämlich in der Lage gewesen wäre, ihn in seinem Furor aufzuhalten»). Die Ergänzung von *τὴν* ist notwendig. Von der

Sache war vorher die Rede (ἀκατάσχετος [...] ὀρμήσειεν). Der Ausfall des Artikels ist wegen des Gleichklangs mit vorangehendem ἦν leicht erklärbar.

V 41, 18-19. «Es wäre», so sagt der Nobellissimus Konstantinos, «nicht meine ganze Familie *ausgerottet worden*»: οὐκ ἂν δὴ μοι τὸ γένος ξύμπαν ἐξεκέκοπτο. Statt ἐξεκέκοπτο ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert das Simplex ἐκέκοπτο, welches aber die hier verlangte Bedeutung nicht hat. Einmal mehr ist in der Handschrift wie oft in solchen Fällen ein Präfix ausgelassen worden. ἐκκόπτω ist das hier verlangte verbum proprium, das auch sonst von Psellos in diesem Sinne gebraucht wird, vgl. z.B. *Chronogr.* VI 74, 11-12 τοῦτο μὲν τὸ μέρος τῆς βλάστης ἐκκέκοπται; *In Mariam Sclerenam* 22 Spadaro ὦ δένδρον οἶον ἐξέκοψας, ὦ Χάρων; ebda. 157 τίς ὡς στάχυν πρόωρον ἐξέκοπέ σε.

V 44, 7-8. Michael V. und der Nobellissimus Konstantinos sahen, dass die zu ihnen zum Studiu-Kloster hingeströmte Menge *die Rolle von Henkern einnahm*: οἱ δὲ ὡς τὸ τε πλῆθος ἐωράκεισαν *δημίων λόγον ἐπέχοντας*. Statt λόγον ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert der Plural λόγους, was keinen Sinn ergibt, wie auch die gewundenen und phantasievollen Übersetzungen zeigen (z.B. Ronchey¹⁶ «quelli, che avevano afferrato come circolasse tra gli uomini il grido al boia» oder Sideri¹⁷ «κι ἐκεῖνοι, μόλις πῆραν εἶδηση ὅτι τὸ πλῆθος μιλοῦσε για δήμιο»). Schon der Plural *δημίων* macht stutzig, und λόγον τινὸς ἐπέχειν mit der Bedeutung «die Rolle von jemandem oder von etwas einnehmen» ist eine in der gesamten Gräzität geläufige Wendung, vgl. z.B. NT, *Ep. Phil.* 2, 15-16 φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες; Sextus Empir., *Adv. mathem.* V 5 (S. 142, 4 Mau-Mutschmann-Janáček) δραστικῶν [...] αἰτιῶν λόγον ἐπέχειν; sie kommt auch bei Psellos selbst häufig vor, vgl. z.B. *Chronogr.* V 9, 32-33 ὄν ἦδει πατρὸς λόγον πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπέχοντα; *Or. paneg.* 4, 108 Dennis αἱ δὲ χεῖρες λόγον νόμων ἐπέχουσιν.

V 47, 2-5. Die Menge will Michael V. und den Nobellissimus Konstantinos in einem Spottaufzug vom Studiu-Kloster durch die Stadt führen: ἡ γὰρ πλῆθος προσπαίζαντες τούτοις, ὅποσα εἰκὸς τῷ καιρῷ· καὶ τὰ μὲν σὺν γέλῳ τούτοις ἐπισκιρτῶντες· τὰ δὲ <βωμολόχους ἀφιέντες φωνάς> ὑποκινούντος αὐτοῦ τῷ θυμοῦ, ὡς διὰ μέσης τῆς Πόλεως ἐξάγουσιν ἄξοντες («Die Menge verhöhnste sie mit allem, was bei solchen Gelegenheiten üblich ist; teils sprangen sie mit Gelächter um sie herum, teils <sangen sie vulgäre Spottlieder>, die ihre Wut ihnen eingab, und führten sie hinaus, um sie dann mit-

¹⁶ Wie oben Anm. 2.

¹⁷ A. Sideri, *Χρονογραφία τοῦ Μιχαῆλ Ψελλοῦ. Μετάφραση*, Athen 1993.

ten durch die Stadt zu führen»). Hinter τὰ δὲ muss eine Partizipialkonstruktion ausgefallen sein, denn es geht nicht, σὺν γέλῳτι einerseits und ὑποκινουῦντος αὐτοῦς τοῦ θυμοῦ beides, mit τὰ μὲν und τὰ δὲ verbunden, als nähere Bezeichnung der Umstände auf ἐπισκίρτωντες zu beziehen. Es macht keinen Sinn zu sagen, der Zorn habe sie dazu bewogen, lachend um die beiden herumspringen. Es muss etwas anderes sein, das ihnen der Zorn eingibt. Den Anhaltspunkt für eine mögliche Ergänzung findet man in VII 1, 7 ἐπισκίρτησάντων καὶ βωμολόχους ἀφέντων φωνάς.

VI 3, 2-4. Die Sitzordnung der Kaiserinnen Zoe und Theodora bei zeremoniellen Anlässen beschreibt Psellos wie folgt: προκάθηντο γὰρ ἄμφω <ἐπὶ> τοῦ βασιλικοῦ βήματος, ἐπὶ μιᾷς ὡσπερ γραμμῆς, βραχὺ τι πρὸς τὴν Θεοδώραν παρεγκλινοῦσης («Beide thronten nämlich auf der kaiserlichen Tribüne gleichsam auf einer Linie, welche zu Theodora hin ein klein wenig zurücksprang»). Die Ergänzung von ἐπὶ ist notwendig, da προκάθημαι c. gen. ohne Präposition immer «vor etwas sitzen» bedeutet (vgl. z.B. *Chronogr.* VI 88, 1-3 ὁ δὲ αὐτοκράτωρ [...] προκάθητο τῆς οὕτω λεγομένης Χαλκῆς Φυλακῆς) oder übertragen «einer Sache vorstehen» (vgl. z.B. Nik. Chon. 446, 65-66 van Dieten ὁ δὲ Βατάτζης τῶν ἐσπερίων προκάθητο). Wenn dagegen das zeremonielle Sitzen auf einer Tribüne oder einem Thron ausgedrückt werden soll, steht das Wort immer mit der Präposition ἐπὶ c. gen., vgl. z.B. Appian, *Historia Romana*, Λιβυκὴ 361 (I 247, 27-28 Viereck-Roos) οἱ μὲν ὑπατοὶ προκάθηντο ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ; Ioannes Zonaras III 682, 17 Büttner-Wobst ἡ βασίλισσα [...] ἐπὶ βήματος σὺν ἐκείνοις [*sc.* τοῖς υἱέσι] προκάθητο.

VI 9, 3-4. Psellos vertritt die Auffassung, dass die gegenwärtige schwierige Lage des Reiches, dadurch hervorgerufen, dass fremde Völkerscharen über seine Grenzen hereinbrechen, ihren Ursprung darin hatte, dass zur Zeit der Herrschaft Zoes und Theodoras ein weitblickender und tatkräftiger Kaiser fehlte, und er veranschaulicht das durch die folgende Metapher aus dem Bereich der Physiologie: ἐμοὶ δὲ τότε τὸ σῶμάτιον καταλέλυται, ὀπηνίκα καὶ οἱ περισφίγγοντες τοῦτο δεσμοὶ διαλύονται («für mich hingegen ist der Körper dann aufgelöst, sobald die ihn zusammenhaltenden Bande sich lösen»). An Stelle von σῶμάτιον ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert δαμάτιον. Das macht keinen Sinn. Es ist weder sinnvoll anzunehmen, dass Psellos die vorher genannten Ῥωμαίων ὄρια mit einem Zimmer vergleicht, noch gäbe es ein sinnvolles *tertium comparationis* für die δεσμοί, welche dieses Zimmer zusammenhalten und sich nun auflösen. Die Vorstellung, dass der Körper (= das Reich) sich auflöst, wenn seine festen Bande (= ein Verwaltung und Militär mit fester Hand regierender Kaiser) sich auflösen, ist dagegen als Metapher für das, was Psellos ausdrücken will, sehr gut geeignet. Die Vorstellung vom δεσμός oder von den δεσμοὶ τοῦ σώματος ist

im antiken und byzantinischen Bereich ubiquitär (vgl. z.B. Psellos selbst *Theologica* II 27, 72-73 Gautier τοῖς τοῦ σώματος δεσμοῖς οὐχ ἀλίσκεται und (Ps.-)Diadochos von Photike, *Catechesis* 4 (180, 27-181, 1 des Places) τὸ μὲν σῶμα οἰκίσκῳ ἐγκλείεται καὶ δεσμοῖς περισφίγγεται) und ebenso diejenige von deren Auflösung, vgl. z.B. Eriphanios, *Panarion haer.* 42, 11, 17 (II 134, 19-20 Holl) τὸν δαιμονιῶντα λῦσαι τοῦ δεσμοῦ τοῦ σώματος. Zu τὸ σωματίον καταλέλυται vgl. Flav. Philostr., *Vita Apollonii* VIII 7 (p. 316, 15-16 Kayser) καταλέλυται γὰρ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς νόσου.

VI 10, 2-8. Psellos führt aus, dass das Byzantinische Reich rechtzeitig drohenden Angriffen hätte zuvorkommen müssen: ἔδει [...] καὶ προεπιχειρεῖν τοῦ μέλλοντος καὶ πόρρωθεν ἴστασθαι καὶ <παρατάττεσθαι> πρὸς πᾶσαν ἐμβολήν τε καὶ ἔφοδον («man hätte einem zukünftigen Angreifer zuvorkommen und schon lange vorher zur Abwehr bereit sein und sich gegen jede Invasion und jeden Angriff wappnen müssen»). Der Text ist ohne Ergänzung von allen Editoren akzeptiert worden, doch in diesem Falle müsste man das καὶ hinter ἴστασθαι athetieren. Will man das nicht tun, muss ein Infinitiv ergänzt werden, welcher parallel zu ἴστασθαι steht und dieses variiert. Den Ausfall eines solchen ebenso wie ἴστασθαι auf -σθαι endenden Infinitivs anzunehmen, ist wahrscheinlicher als die Einfügung eines überflüssigen καὶ. Für die Ergänzung kommt am ehesten παρατάττεσθαι in Frage, vgl. Ailios Aristeides, *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 179, 8-9 (II 240, 17-19 Dindorf) πρὸς [...] τὴν πᾶσαν παρασκευὴν καὶ ἔφοδον τοῦ βαρβάρου παρετάξατο. Möglich wäre aber auch z.B. παρασκευάζεσθαι oder ἀντιτάττεσθαι.

VI 28, 7-9. In einer direkten Apostrophe an Kaiser Konstantinos Monomachos bittet Psellos um Verzeihung dafür, dass er sowohl das Positive als auch das Negative an ihm in seine Darstellung aufnehmen werde: ὥσπερ γὰρ οὐδέν σοι τῶν κρειττόνων συνεπικρύψομαι, ἀλλ' εἰς τοῦμφανὲς ἄξω, οὕτως εἴ τι σοι μὴ ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἴργασται ἔξεως, καὶ τοῦτο δὴ τῷ λόγῳ δῆλον ποιήσομαι («Denn wie ich keine deiner positiven Taten im Dunkeln lassen, sondern ins Licht rücken werde, so werde ich, wenn du etwas *getan hast*, was nicht von derselben Art ist, auch das in meiner Darlegung deutlich machen»). An Stelle von εἴργασται ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert εἴρηται. Das macht aber keinen Sinn. Aus dem näheren und weiteren Kontext geht klar hervor, dass es sich nur um *Taten* des Kaisers handeln kann, die, auch wenn sie negativ zu beurteilen sind, Psellos sich außer Stande sieht zu verschweigen. Vgl. Kap. 23, 7-9 ἥκιστα βουλόμενος προστρίψασθαι τινα μῶμον αὐτῷ καὶ τινα τῶν οὐ καλῶς αὐτῷ πεπραγμένων καὶ ἃ λανθάνειν καλὸν ἀνακαλύψαι τῷ λόγῳ; 25, 8-10 ἀνάμιξιν ἐχόντων τῶν πραγμάτων τοῖς βασιλεῦσι καὶ διαπεπλεγμένων αὐτοῖς χειρόνων τε καὶ κρειτόνων πράξεων; 26, 7 τῶν ἄλλων αὐτοκρατόρων ἀπὸ τῆς κρατί-

στης ἕξεως πάντα διαπεπραχότων; 26, 10-11 πῶς ἂν ἐξειπεῖν αἰσχυνθείην εἴ τι μὴ καὶ τούτῳ δικαίως καὶ προσηκόντως εἴργασται. Die zuletzt zitierte Stelle zeigt dann auch die Lösung für das falsche εἴρηται an.

VI 41, 2. Psellos unterscheidet zwei Bereiche der Bildung καὶ τὴν μὲν ἡ ῥητορικὴ συμπληροῖ· τὴν δὲ <ἡ> φιλοσοφία ἀπέτεμε («und dass den einen die Rhetorik einnimmt, den anderen die Philosophie sich vorbehalten hat»). Die Ergänzung des Artikels ἡ parallel zum vorausgehenden ἡ bei ῥητορικὴ ist notwendig, vgl. die folgenden Ausführungen: καὶ ἡ μὲν [sc. ἡ ῥητορικὴ] [...] ἡ δὲ φιλοσοφία.

VI 60, 10. Psellos berichtet von Maria Skleraina, sie habe sich bei ihm oft nach antiken Mythen erkundigt, καὶ αὐτὴ προστιθείσα, εἴ <τι> τινὸς τῶν ἀκριβοῦντων περὶ ταῦτα ἀκήκοεν («und indem sie dann auch selber etwas beitrug, was sie von einem der Sachverständigen auf diesem Gebiet gehört hatte»). Ein Objekt zu ἀκήκοεν ist notwendig, εἴ τι steht wie oft im byzantinischen Griechisch für ὅ τι, der Ausfall von τι ist durch Haplographie bedingt.

VI 85, 8-10. Nachdem man den Kopf des toten Rebellen Maniakes dem Befehlshaber des kaiserlichen Heeres überbracht hatte, εἶτα δὲ {ἐπιτούτω} πολλοὶ οἱ τὸν ἄνδρα ἀπεκτονότες, ἐσχεδιάσθησαν· καὶ λόγοι ἐπιτούτω συνετίθεντό τε καὶ συνεπλάττοντο («danach behaupteten viele, ihn getötet zu haben, und es wurden darüber Geschichten zusammenphantasiert und erfunden»). ἐπιτούτω, hinter εἶτα δὲ fehl am Platz, ist wohl wegen des in der nächsten Zeile folgenden ἐπιτούτω hier aus Versehen eingedrungen.

VI 94, 9-10. Nachdem der Kaiser zwei seiner Kriegsschiffe Befehl gegeben hatte, kampfbereit auf die Bootsformation der Ros zuzulaufen, πλειῶν δὲ τῶν ἀπεσταλμένων ἀπὸ τῶν βαρβάρων σκαφῶν, ταχυναυτοῦντα ἐπὶ τὰς ἡμετέρας νῆας ἐξώρμησαν («fuhren eine ganze Menge der von den *Barbaren* abgesandten Boote mit großer Geschwindigkeit gegen unsere Schiffe los»). Statt βαρβάρων ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert βαρβαρικῶν. Das Adjektiv macht jedoch hier keinen Sinn; σκάφη können schlecht andere σκάφη ausschicken. Der Kopist hatte wohl noch τῶν βαρβαρικῶν σκαφῶν aus 93, 9 und βαρβαρικὰ [...] σκάφη aus 94, 5 im Kopf.

VI 95, 4-7. Die byzantinischen Schiffe waren gegen die in ihrer Stellung verharrenden Boote der Ros ausgelaufen. Danach geschah Folgendes: ἐπεὶ δὲ ἤδη τὸ πέλαγος διαβαλοῦσαι αἱ τριήρεις, πρὸς αὐτοῖς ἦσαν τοῖς βαρβαρικοῖς σκάφεσιν, ὃ τε σύνδεσμος αὐτοῖς διερράγη· καὶ ὁ συνασπισμὸς διαλέλυτο («Als jedoch die Trieren bereits das offene Meer *überquert hatten* und direkt vor den Booten der *Barbaren* auftauchten, zerbrach deren fester Verband und ihre Formation löste sich auf»). An Stelle von διαβαλοῦσαι ist

überliefert und von Sathas¹⁸ und Renauld¹⁹ akzeptiert *διαβάλλουσαι*. Das Partizip Aorist ist jedoch deshalb notwendig, da eindeutig eine abgeschlossene Handlung bezeichnet wird, wie das hinzugefügte ἤδη unterstreicht. Es besteht aber keine Notwendigkeit, das Verbum zu ändern und mit Sykutris²⁰ und Impellizzeri *διαλαβοῦσαι* in den Text zu setzen. *διαβάλλω* ist das verbum proprium für «überqueren, passieren», vgl. LSJ *s.v.* 2.

VI 97. Psellos unterscheidet drei Kategorien (*μερίδες*) von Menschen hinsichtlich ihres Verhaltens gegenüber plötzlich hereinbrechenden allgemeinen schwierigen Lagen. Die erste Kategorie bilden diejenigen, die von vornherein immer ängstlich sind und dann vollends den Kopf verlieren und auch nachher pessimistisch bleiben (Z. 3 ὅσοι μὲν γὰρ κτλ.). Die zweite, genauso negativ zu beurteilende Kategorie wird von denjenigen gebildet, die leichtsinnig nur auf ihr persönliches Wohlergehen und Genuss aus sind und auch ihre Mitmenschen davon überzeugen möchten, das alles nicht so schlimm ist (Z. 8 οἱ μὴ χρηστότεροι κτλ.). Nur die dritte Kategorie ist positiv zu sehen; diese Leute bleiben ruhig und kaltblütig und verlassen sich auf ihr Urteilsvermögen und ihre innere Stärke (Z. 15 ἔστι δὲ καὶ τρίτη μερὶς ψυχῆς βελτίονος κτλ.). Überliefert ist in Z. 8 εἰ μὴ χρηστότεροι. Wie oft in unserem Text steht εἰ hier fehlerhaft für οἱ. Das hatte schon Sathas richtig erkannt, aber gleichzeitig das überlieferte μὴ χρηστότεροι zu δὲ χρηστότεροι geändert, was von den nachfolgenden Editoren übernommen wurde, so als ob Psellos hier eine Abstufung der drei Verhaltensweisen in der Weise vorgenommen hätte, dass die erste Kategorie die schlechteste, die zweite weniger schlecht und die dritte die beste sei. Psellos sagt aber ausdrücklich, es gebe auch eine dritte Kategorie, und die sei besser, was heißt, dass die beiden anderen schlecht, und zwar gleich schlecht sind. Die zweite ist nicht besser als die erste (auch nicht schlechter, wie Grégoire meint, dass Psellos geschrieben habe, indem er οἱ δ' ἀχρηστότεροι konjizierte). Es handelt sich vielmehr, nach gutem Aristotelischem Schema, um die beiden schlechten Extreme eines positiven Mittleren. Dass in Z. 8 aus einem richtigen δὲ ein falsches μὴ geworden sein sollte, ist auch kaum nachzuvollziehen. Eine überleitende Partikel ist (wie oft bei Psellos) nicht erforderlich, und die Verbindung von οἱ μὴ + Adjektiv ist im Griechischen gut belegt, z.B. Aristot., *Hist. an.* VII 2, 583a7 οἱ [...] μὴ πολύσαρκοι; Anonymus, *In Aristot. artem rhetor.* 34, 27-28 Rabe οἱ μὴ σπουδαιότεροι; Kyrillos von Alexandrien, *Comm. in Lucam*, PG LXXII, 725 A7 οἱ γὰρ μὴ τοιοῦτοι.

VI 102, 17-20. Die rebellierenden Makedonier verließen mit ihrem An-

¹⁸ Wie oben Anm. 13 und 10.

¹⁹ Wie oben Anm. 4.

²⁰ Wie oben Anm. 11: S. 103.

führer Leon Tornikios heimlich Konstantinopel und machten sich auf den Weg nach Makedonien, καὶ ἵνα μὴ τινες αὐτοῖς κατόπιν ἐξιπασάμενοι προλάβωσι τε τὰς εἰσβολὰς τούτων, ἢ θηράσωσιν ἰχνηλατήσαντες, τὴν δημοσίαν ἵππον ὅπη δὴ καταλύσαιεν, ἀπεκτόνασι («und damit ihnen nicht irgendwelche Verfolger zu Pferde nachsetzten und ihnen an den Pässen zuvorkämen oder sie jagten, indem sie sich an ihre Fersen hefteten, töteten sie, *wo immer sie an eine Relaisstation gekommen waren*, die dortigen Kurierpferde»). Statt ὅπη δὴ καταλύσαιεν ist überliefert ἐπειδὴ καταλύσαμεν. Obwohl ἐπειδὴ hier keinen Sinn macht (was sollte eine zeitliche noch dazu auf ein einzelnes Ereignis zielende Angabe «nachdem»?), behielten es Sathas²¹ und Renauld im Text; Sathas änderte das offensichtlich falsche καταλύσαμεν mit kühner Phantasie und unter Inkaufnahme eines erratischen μὲν in κατὰ λύσσαν μὲν (außerdem Sathas²² im apparatus criticus ἐν ὁδῶ für ἐπειδὴ, gedanklich durchaus richtig), Renauld dagegen folgte der guten Korrektur von καταλύσαμεν durch Pantazidis²³ zu καταλύσαιεν, die bei minimaler Veränderung des Überlieferten auf den richtigen Sinn zielte (Die Makedonen töteten die Pferde in den Kurierstationen, damit man sie nicht leicht verfolgen konnte), behielt aber ἐπειδὴ trotz des nun folgenden iterativen Optativs bei. Impellizzeri folgte dagegen der gewaltsamen Konjektur von Kurtz,²⁴ der hinter dem überlieferten ἐπειδὴ καταλύσαμεν ein ursprüngliches ἐκεῖ δὴ καταυλισαμένην vermutete. Schon ἐκεῖ zeigt jedoch, dass das nicht richtig sein kann, denn was soll mit ἐκεῖ gemeint sein? Es ist vorher kein Ort angegeben. Unter Übernahme des von Pantazidis hergestellten καταλύσαιεν schlage ich die paläographisch minimale Änderung von ἐπειδὴ zu ὅπη δὴ vor: Wo auch immer die Abtrünnigen Station machten, töteten sie die Kurierpferde.

VI 148, 1-2. Nach seinen an Romanos Boilas gerichteten Worten weint Konstantinos Monomachos vor Rührung: ταῦτα μὲν ὁ αὐτοκράτωρ, διωδικῶς ἐπὶ πᾶσι τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ δακρῶν τέγγων ῥοῆ («Das sagte der Autokrator in aller Öffentlichkeit mit geschwellenen und tränenüberströmten Augen»). Statt τοὺς ὀφθαλμοὺς ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert τοῖς ὀφθαλμοῖς, was syntaktisch nicht möglich ist, da διωδικένας nicht mit dem Dativ, sondern dem Akkusativ (graecus) steht, vgl. z.B. Flav. Philostr., *Vita Apollonii* IV 44 (p. 162, 9 Kayser) διωδίκηει τὴν φάρυγγα Νέρων und Psellos, *Chronogr.* VII b14, 11-12 ἡ βασιλεύουσα [...] διωδίκηει τὴν ψυχὴν. Auch bedarf τέγγων dieses Akkusativs als Objektes. Bei τοῖς ὀφθαλμοῖς handelt es sich um einen einfachen Induktionsfehler wegen des

²¹ Wie oben Anm. 13 und 10.

²² Wie oben Anm. 10.

²³ J. Pantazidis, *Κριτικά καὶ ἐρμηνευτικά*, «Ἀθήναιον» 8, 1879, S. 44-67; 247-257: 64-65.

²⁴ Wie oben Anm. 10: S. 507.

vorausgehenden *πάσι*. Die Übersetzungen lassen *ἐπὶ πᾶσι* in der Regel weg; es bedeutet hier «vor allen, in aller Öffentlichkeit», vgl. *Chronogr.* VIIc 4, 22 *ἐπὶ πᾶσι ἐδημοσίευσσε τοῦνομα*.

VI 150, 14-17. Psellos kündigt dem Leser an, er wolle, bevor er mit der eigentlichen historischen Darstellung fortfahre, noch eine weitere Boïlas-Episode einfügen: *ἐτέραν παρενείρας ὑπόθεσιν ἧς ὁ λόγος δεῖται τοῦ διηγήματος, οὕτω δὴ αὐθις ἐπαναστρέψας τοῖς ὑφηγησαμένοις, τὸ λειπόμενον ἀποδώσω* («werde ich, nachdem ich ein weiteres Thema eingeschoben habe, welches für das Verständnis der Geschichte notwendig ist, dann wieder zu dem Voraufgegangenen zurückkehren und den restlichen noch geschuldeten Teil entrichten»). An Stelle von *ὑφηγησαμένοις* ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert *ὑφηγησομένοις*. Die in Aussicht gestellte, durch die angekündigte Episode vorläufig zurückgestellte Ergänzung kann sich nur auf das beziehen, was voraufgegangen, d.h. bereits erzählt worden ist. Daher ist das Partizip Aorist erforderlich.

VI 157, 10-11. Es ist von der übergroßen Frömmigkeit der Kaiserin Zoe die Rede: *ἐξεκρέματο γὰρ ὅλη τοῦ Θείου· καὶ πάντα ἐκεῖθεν εἰλκέ τε καὶ ἐκόμιζεν* («Sie hing nämlich ganz und gar an der Gottheit und bezog und *nahm* alles nur von dort her»). An Stelle von *ἐκόμιζεν* ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert *ἐνόμιζεν*. Das ergibt aber keinen Sinn und kann auch nicht mit *ἐκεῖθεν* verbunden werden. Gefordert ist ein Verbum, welches mit *εἰλκε* ein Hendiadyoin bildet. Vgl. z.B. Nikolaos Kabasilas, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* IV 57,10-11 Congourdeau οὐκέτι κοιμιζομένους οὐδ' ἐλκομένους; Suidas α 1657, 2 *ἔλκειν ἦτοι παρακομίζειν μεγάλα φορτία*.

VI 170, 13-15. Ein zu einer hohen Vermögensstrafe Verurteilter bittet den Kaiser darum, dass die Strafe nur auf sein eigenes Vermögen beschränkt bleibt und nicht noch seine Kinder haftbar gemacht werden: *μόνον ἐκστῆναι τῶν οἰκείων τῷ δημοσίῳ· μὴ μέντοι γε καὶ τοῖς παισὶ χρεῶν ὑποθέσεις κληροδοτῆσαι* («Man solle nämlich nur ihn selbst sein Eigentum an den Fiskus abtreten lassen, aber nicht dazu zwingen, auch noch seinen Kindern Prozesse um Schulden zu vererben»). An Stelle von *ὑποθέσεις* ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert *ὑποσχέσεις*. Dieses Wort wird jedoch in der gesamten Gräzität nur in positivem Sinn verwendet («Versprechen») und macht hier zusammen mit *χρεῶν* keinen Sinn. Zu *χρεῶν ὑποθέσεις* vgl. *Prochiron auctum* XXXIX 229 (*Ius Graecoromanum* VII 305) *γυνή [...]* *μήτε ὑπὲρ δημοσίων χρεῶν εἰς φυλακὴν ἐμβαλλέσθω [...]* *ἀλλὰ κατὰ νόμους κρινέσθω ἐπὶ τῇ κινουμένη κατ' αὐτῆς ὑποθέσει*; *Scholia recent. in Aristoph. Nubes* 1109c, 9-10 Koster *τάς ὑποθέσεις τῶν ἰδίων χρεῶν*.

VI 185, 2-5. Psellos kommt zu dem, was er das Hauptstück der übertriebenen Unternehmungen Kaiser Konstantins Monomachos nennt, und erklärt

dann: φημί δὴ ὄν ἐκεῖνος ναὸν τῷ μάρτυρι Γεωργίῳ καθίδρυσεν. οὐ δὴ πάντα συνέτριψε καὶ ἠφάνικε· καὶ τέλος, καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον τοῖς συντριβεῖσι προσέθετο («ich meine die Kirche, die jener dem Märtyrer Georgios erbauen ließ, *an welcher* er alles wieder zerstört und vernichtet und schließlich auch den Bau selbst seinem Zerstörungswerk hinzugefügt hat»). An Stelle von οὐ ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert ὅς. Es werden aber in dem mit diesem Wort beginnenden Satz nicht weitere Ausführungen zur Person des Kaisers erwartet, sondern zur Georgskirche, und im Folgenden und in Kap. 186 wird dann auch detailliert geschildert, wie die zunächst errichtete Kirche zunächst durch Umbau vergrößert und dann radikal durch einen weiteren Bau ersetzt wurde. Gefordert ist daher nicht ein Relativpronomen, das sich auf ἐκεῖνος, sondern eines, das sich auf ναὸν bezieht. Monomachos zerstörte nicht unbestimmt «alles» (πάντα), sondern alles an der von ihm zuerst errichteten Kirche und dann diese selbst.

VIa 8, 5. Psellos entwickelt in diesem Kapitel eine Theorie der Seelenzustände. Den beiden Extremen, einem rein geistigen und einem Leben, welches völlig den Affekten unterworfen ist, steht als Verkörperung der μεσότης das Leben des πολιτικός ἀνὴρ gegenüber: εἰ μὲν γὰρ ἐπί τὴν μέσην στάσα ζωὴν μεγαλοπαθοῦς τὲ καὶ πολυπαθοῦς, ὥσπερ ἐν κύκλῳ τὸ ἀκριβὲς κέντρον αἰροῖτο, τὸν πολιτικὸν ἀπεργάζεται ἄνθρωπον («Wenn die Seele nämlich ihren Standort in der Mitte zwischen einem über die Affekte erhabenen und einem ihnen vielfach unterworfenen Leben einnimmt und wie in einem Kreis das genaue Zentrum wählt, erzeugt sie den mit Gemeinsinn ausgestatteten Menschen»). Die Ergänzung von ἐπί ist notwendig, das intransitive στήναι kann nicht mit einem bloßen Akkusativ verbunden werden, vgl. Z. 12-13 εἰ δὲ τις [...] τῆς νοεῶς ἐπ' ἄκρον σταίη ζωῆς.

VIa 8, 9-11. Wenn die Seele sich aus der μεσότης entfernt, entwickelt sie den Genussmenschen, der den Affekten unterworfen ist: εἰ δὲ ταύτης παρατραπείη τῆς μεσότητος· καὶ μάλιστα προχωροῦσα, τὴν πρὸς τὰ πάθη κατάντη βιῶν ζωὴν, τὸν ἀπολαυστικὸν ἀποτελεῖ καὶ φιλήδονον («Wenn sie sich von dieser mittleren Haltung abwendet und sich auf einen Lebensweg begibt, der steil abwärts zu den Affekten führt, erzeugt sie *den* genuss- und vergnügungssüchtigen *Menschen*»). Statt τὸν ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert τὸ, was nicht haltbar ist, da es sich um den entsprechenden Menschen handelt, also τὸν ἀπολαυστικὸν καὶ φιλήδονον (*sc.* ἄνθρωπον), vgl. oben Z. 5-8 εἰ μὲν γὰρ [...] τὸν πολιτικὸν ἀπεργάζεται ἄνθρωπον.

VIa 9, 1-3. Psellos versucht, die Wertschätzung des Leon Paraspondylos seitens der Kaiserin Theodora als falsch zu erweisen. In seinen Augen erfüllt Paraspondylos nicht die notwendigen Kriterien für einen Mann in öffentli-

cher Funktion, einen πολιτικός ἀνὴρ: Διὰ ταῦτα γοῦν κάκεινος, ἐν ἀφιλοσόφοις φιλοσοφῶν πράγμασιν, οὐ φιλόσοφος· ἀλλὰ μιμούμενος φιλόσοφον ἔνδοξος («Deshalb hat er sich ja auch, indem er sich in philosophiefernen Angelegenheiten wie ein Philosoph aufgeführt hat, seine hohe *Reputation* nicht als echter Philosoph erworben, sondern als jemand, der sich als Philosoph geriert»). An Stelle von ἔνδοξος ist überliefert ἔνδοξον. Die Korrektur des durch Angleichung an das voraufgehende φιλόσοφον hervorgerufenen Akkusativs in den Nominativ ist minimal und ergibt den richtigen Sinn. Das Fehlen der Kopula ist bei Psellos in solchen Aussage-Sätzen ganz üblich. Alle Editoren haben dagegen die von Sathas²⁵ vorgenommene Emendation von ἔνδοξον zu ἔδοξεν übernommen, die der von Psellos intendierten Aussage nicht gerecht wird, da damit ja gesagt wäre, dass Paraspondylos nur scheinbar ein Pseudo-Philosoph ist. Das widerspräche aber Psellos' Aussage von VIa 6, 8-11 ἀλλὰ τὸ εἰδέναι σιγᾶν καὶ ὄραν πρὸς τοῦδαφος [...] ἐπὶ τῆς σεμνοτέρας μετέστησαν ὑπολήψεως («dem seine Fähigkeit zu schweigen und zu Boden zu blicken [...] diese hohe Wertschätzung eingebracht hatte»).

VII 8, 2. Isaak Komnenos gibt seinem Heer Anweisungen, sich diszipliniert zu verhalten: ὡσπερ εἰς τάξιν κατὰ φάλαγγας καταστάντας, σιγῇ τε προΐεναι· καὶ οὕτως κατασκηνοῦν («gleichsam in geordneter Kampfformation nach Heeresverbänden aufgestellt ohne Lärm vorzurücken und so auch zu lagern»). An Stelle von κατὰ ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert καὶ. Dass Isaak sein Heer in solche Abteilungen untergliedert hatte, ist bereits Kap. 7, 17 gesagt worden: ἐκείνους εἰς λόχους καὶ φάλαγγας καθίστα. Hier jedoch kann φάλαγγας nicht in einer Reihe, durch καὶ verbunden, mit τάξιν stehen, da τάξις die allgemeine Ordnung eines Kampfverbandes bezeichnet, φάλαγξ hingegen entweder das Gesamtheer oder wie hier eine Heeresabteilung einer bestimmten Größe. Daher ist anzunehmen, dass wie so oft κατὰ zu καὶ verschrieben worden ist. Zur Verbindung von καθίστημι mit κατὰ φάλαγγας vgl. Anna Komnene, *Alexias* XV 4, 7 (8-9) Reinsch-Kambylis κατὰ φάλαγγας καταστήσας τὸ ὀπλιτικόν.

VII 24, 20. Psellos schildert die verschiedenen Truppenkontingente im Zelt des Usurpators Isaak Komnenos; dort sind u.a. auch Ἴταλοὶ τε καὶ Ταυροσκύθαι, φοβεροὶ καὶ τοῖς εἶδεσι καὶ τοῖς σχήμασιν, ἄμφω μὲν γλαυκιῶντες· ἀλλ' οἱ μὲν τὸ χρῶμα ὑπονοθεύοντες· καὶ κατακυανοῦντες τοὺς τῶν βλεφάρων ταρσοῦς· οἱ δὲ φυλάττοντες γνήσιον («Italiener [= Normannen aus Süditalien] und Tauroskythen [= Angehörige der Kiever Rus], furchteinflößende Männer sowohl durch ihre Gestalt als auch durch ihre Aufmachung. Beide

²⁵ Wie oben Anm. 13: S. 203.

haben blaue Augen, die einen jedoch helfen der Farbe künstlich nach und haben ihre Lider rundum dunkelblau gefärbt, die anderen dagegen bewahren die Farbe in ihrem natürlichen Aussehen»).

An Stelle von κατακυανοῦντες ist überliefert κατακενοῦντες, was Sathas,²⁶ Renauld und Impellizzeri in ihren Text übernommen und damit die Übersetzer in Schwierigkeiten gebracht haben, denn κατακενόω heißt immer «ausleeren», «auszahlen», «aufwenden», Wortbedeutungen, die in diesem Zusammenhang keinen Sinn machen. Die Übersetzer nehmen z.T. an, dass sich die Normannen die Wimpern entfernten (!), z.T. dass sie sich die Augenbrauen rasierten. Weder das erste, das äußerst schmerzhaft wäre und gegen Fremdkörper weitgehend ungeschützte Augen zurückließe, noch das zweite, das für κατακενοῦντες τοὺς ταρσοὺς τῶν βλεφάρων eine sehr kühne Interpretation darstellt, kann indessen, wie vom Kontext gefordert, zu einer Manipulation der Augenfarbe führen. Es sind daher auch einige Versuche gemacht worden, die Stelle durch Konjekturen zu heilen: κατακενοῦντες Sathas,²⁷ κατακηροῦντες versuchsweise Riedinger,²⁸ κατακαινοῦντες Déroche bei Riedinger. Keine dieser Textänderungen ergibt den geforderten Sinn einer Manipulation der Augenfarbe. Κατακυανοῦντες hingegen erfüllt diese Funktion. Das Kompositum κατακυανέω = «dunkelblau sein» ist zwar nicht belegt, wohl aber das Simplex κυανέω in eben dieser Bedeutung. Von beiden genannten Völkern ist zunächst gesagt, sie seien γλαυκιῶντες. Οἱ τῶν βλεφάρων ταρσοί bedeutet «das Rund der Augenlider», d.h. Ober- und Unterlid. ὑπονοθεύω heißt immer «täuschen», «betrügen», «etwas fälschen, verfälschen». An Stelle des überlieferten κατακενοῦντες muss demnach das Partizip eines Verbums gestanden haben, das so viel wie «blau gefärbt sein», «mit einer farbgebenden Masse bestrichen sein» oder Ähnliches bedeutet. Praktiken zur Beeinflussung der Augenfarbe sind aus medizinischen Schriften bekannt, so z.B. aus (Ps.-)Galen, *De remediis parabilibus* IV 13 (XIV 414, 7-10 Kühn): πρὸς γλαυκοφθάλμους ὥστε μέλανας εἶναι τὰς κόρας. τὰς γλαυκοφθάλμους γυναῖκας ποιεῖ ὑοσκύαμου κυανοῦν ἄνθος ξηραίνόμενον ἐν σκιᾷ, ἐπὶ δὲ τῆς χρήσεως οἶνω αὐστηρῶ μμιγμένον καὶ καταχρισθέν. Dass die Normannen der auf die Byzantiner martialisch wirkenden blauen Farbe ihrer Augen künstlich nachhalfen, indem sie ihre Augenlider schminkten, ist nichts Singuläres. Bereits die Nordmänner in Schleswig im 10. Jahrhundert benutzten Augenschminke; das ist durch den Reisebericht des Ahmed at-Tartûschî belegt: «Auch gibt es dort eine künstlich hergestellte Augenschminke; wenn sie sie anwenden,

²⁶ Wie oben Anm. 13: S. 222.

²⁷ Wie in Anm. 26, im *apparatus criticus*, in der Ausgabe London 1999 (wie oben Anm. 10) im Text.

²⁸ *Remarques* (2) (wie oben Anm. 1), S. 229 Nr. 117.

nimmt die Schönheit niemals ab, sondern noch zu bei Männern und Frauen» (Zitiert nach G. Jacob, *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, Berlin-Leipzig 1927, S. 29).

VII 68, 25-26. Psellos schildert das Verhalten der Peçenegen im Kampf. Wenn ihr ungestümer Angriff scheitert, fliehen sie hierhin und dorthin, sammeln sich später aber plötzlich wieder: καὶ σύμπαντες ἅμα διασπαρέντες, εἶτ' αὐθις εἰς ταὐτὸ· ὁ μὲν ἐξ ὄρους· ὁ δὲ ἐκ φάραγγος· ὁ δὲ τις ἐκ ποταμοῦ· καὶ ἄλλος ἄλλοθεν ἀπροόπτως συνθέουσι («Und obwohl sie sich alleamt zur gleichen Zeit zerstreut haben, kommen sie später wieder unverhoffterweise an ein und demselben Ort zusammen, der eine von einem Berg herab, der andere aus einer Schlucht, ein dritter aus einem Fluss, und wieder ein anderer anderswoher»). Statt ποταμοῦ ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert ποταμῶν, obwohl der Plural keinen Sinn macht und im Gegensatz sowohl zu den unmittelbar vorangehenden Singularformen ὄρους und φάραγγος als auch zu dem steht, was vorher zu ihrem Fluchtverhalten gesagt worden war (Z. 21-24: ὁ μὲν τις εἰς ποταμὸν ἑαυτὸν ὥσας [...] ὁ δὲ, εἰς ὕλην βαθεῖαν ἐμβεβηκῶς, τοὺς τῶν διωκόντων ἐκπέφευγεν ὀφθαλμοῦς· καὶ ἄλλος ἄλλως).

VIIa 4, 3-6. Konstantin X. Dukas habe, so Psellos, denjenigen, die eine Lobrede auf ihn verfassen wollen, eine große Herausforderung hinterlassen, ὀργῆς τὲ καὶ <θυμοῦ> κρείττων ἐγένετο· καὶ οὐδὲν ἀπὸ ταῦτομάτου, ἀλλὰ λογισμῶ ξύμπαντα ἔπραττεν («Zorn und Wut hielt er stets im Zaum, und er tat nichts spontan, sondern handelte immer mit Überlegung»). τὲ καὶ... καὶ als Verbindung nur zweier Glieder ist nicht möglich, was von Sykutris richtig diagnostiziert worden ist. Die von ihm vorgeschlagene Lösung, hinter τὲ statt καὶ ein γὰρ zu konjizieren,²⁹ die von Impellizzeri übernommen wurde, überzeugt dagegen nicht. Die Partikelverbindung τὲ γὰρ ist zwar bei Psellos durchaus geläufig, aber eine Verschreibung von γὰρ zu καὶ ist nicht sehr wahrscheinlich. Eher ist anzunehmen, dass nach τὲ καὶ ein mit dem davor stehenden ὀργῆς korrespondierender Begriff ausgefallen ist. Zur Verbindung von ὀργή und θυμός bei Psellos vgl. *Chronogr.* III 24, 8 θυμός καὶ ὀργή καὶ κραυγή; VI 27, 29 ὀργή τὸ σύμπαν καὶ θυμός τὸ λοιδὸρημα.

VIIa 13, 8. Isaak Komnenos zieht sich nach seiner Abdankung und Mönchsweihe ins Studiu-Kloster zurück: ἐπὶ τὴν μονὴν τῶν Στουδίου ὑποχωρεῖ. Statt τῶν ist überliefert τὸν. Das wurde von Sathas³⁰ in τοῦ korrigiert, und τοῦ haben auch die nachfolgenden Editoren in den Text gesetzt

²⁹ Wie oben Anm. 11: S. 103.

³⁰ Wie oben Anm. 13: S. 264.

(Impellizzeri stillschweigend). Zu τὰ Στουδίου vgl. *Chronogr.* V 38, 4 πρὸς τὴν ἱερὰν τῶν Στουδίου (so richtig Impellizzeri *praeunte* τοῦ Στουδίου Sathas im *apparatus criticus* aus überliefertem τῶν δίου).

VIIa 14, 8-13. Konstantin Dukas hatte auf dem Kaiserthron Platz genommen. ἔπειτα τὸ κάλυμμα διασχῶν· καὶ τὴν γερουσίαν εἰσκαλεσάμενος· καὶ ὅσοι τοῦ στρατιωτικοῦ γένους τότε ἐτύγχανον ὄντες· τοὺς τε ἐπὶ τῶν ἀρχείων καὶ τοὺς ἐπὶ τῶν δικαστηρίων τούτοις *συνεισαγαγῶν*, περὶ δικαιοσύνης καὶ φιλανθρωπίας καὶ πραγμάτων εὐθύτητος, σύμμετρον τοῖς εἰσκεκλημένοις δημηγορίαν ἀπεσχεδίασεν («Dann ließ er den Vorhang aufziehen und die Mitglieder des Senats hereinrufen sowie alle diejenigen, welche zu diesem Zeitpunkt zum Stand der Militärs gehörten, und ließ außerdem zusammen mit diesen diejenigen eintreten, welche für die Archive und diejenigen, welche für die Gerichte zuständig waren, und dann hielt er aus dem Stegreif eine für die Hereingerufenen passende Rede über Gerechtigkeit, Milde und Rechtlichkeit in der Verwaltung des Staates»).

An Stelle von *συνεισαγαγῶν* ist überliefert und von allen Editoren in den Text gesetzt *συναγαγῶν*. Das aber ist mit dem voraufgehenden τούτοις nicht vereinbar. Sykutris³¹ hat zu Recht an der Verbindung Anstoß genommen, aber seine Lösung, τούτοις in τούτους zu korrigieren, befriedigt nicht. Es ist nicht ersichtlich, warum Psellos an dieser Stelle ein überflüssiges und geradezu störendes zusammenfassendes Demonstrativum hätte einfügen sollen. Aus dem vorangehenden εἰσκαλεσάμενος und dem nachfolgenden εἰσκεκλημένοις ergibt sich, dass auch hier ein *συνεισαγαγῶν* gestanden haben muss.

VIIa 22, 11-12. Konstantin Dukas bestraft die Verschwörer nur sehr milde: τὴν κόμην γοῦν ἐνίοις ἀποτεμών, τῶν ἄλλων ὑπερορίαν καταδικάζει («nur das Haar nämlich ließ er einigen abschneiden, und die übrigen verurteilte er zu Verbannung»). An Stelle von ἀποτεμών überliefert und von allen Editoren akzeptiert ist ἐπιτεμών. Die Verbindung τὴν κόμην ἐπιτέμνειν wäre jedoch, soweit ich sehe, in der gesamten Gräzität singular, und ἐπιτέμνειν bedeutet auch immer nur «einschneiden», «einkerben». Die Tonsur wird dagegen in Verbindung mit τὴν κόμην ἀποτέμνειν, τέμνειν, ἐκτέμνειν oder ἀποκείρειν bezeichnet. An unserer Stelle steht τὴν κόμην [...] ἀποτεμών in Korrelation zur in Z. 9-10 gestellten und dann verneinten Frage ἄρ' οὖν τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ἀποτέμνει;

VIIa 25, 4. Psellos hebt verschiedene Züge an Konstantin X. Dukas hervor und fügt jeweils ein Beispiel an: ἐπανεπαύετο δὲ ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὡς

³¹ J. Sykutris, rez. Michel Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance* (976-1077). Tome II. Texte établi et traduit par Émile Renauld, Paris 1928, «Byzantinische Zeitschrift» 29, 1929-1930, S. 40-48: 47.

ἐπ' ἐμοὶ (ὄθεν εἰ μὴ τῆς ἡμέρας πολλάκις ὀφθείην αὐτῷ, ἐδεινοπάθει καὶ ἤσχαλλε) ἐσέβητό τε διαφερόντως τῶν ἄλλων· καὶ διέκειτο ἀναπιμπλάμενος ἐμοῦ ὡσπερ νέκταρος. <...> θάνατον δέ μου τῶν πολιτῶν ἐνὸς αὐτῷ ἀπαγγείλαντος, περιχαρῶς ὤφθη γενόμενος («An niemand anderem hing er so wie an mir – deshalb beklagte er sich und war bekümmert, wenn ich nicht mehrmals am Tag bei ihm erschien –, und er schätzte mich mehr als alle anderen und war mir außerordentlich zugetan, indem er sich an mir labte wie an Nektar. <...> Als ich ihm vom Tod eines der Bürger der Stadt berichtete, war er sichtlich erfreut darüber»).

Hinter νέκταρος ist eine größere Lücke anzunehmen. Das anschließend Gesagte passt nicht zum Vorhergehenden. Psellos hatte ausgeführt, wie sehr der Kaiser an ihm hing, und analog seinem Vorgehen in Kapitel 24, in welchem das Interesse des Kaisers an den Mysterien des christlichen Glaubens gepriesen und anschließend an einem Beispiel exemplifiziert wurde, hätte jetzt ein Beispiel dafür folgen müssen, wie sehr der Kaiser Psellos zugetan war. Stattdessen wird exemplifiziert, ein wie milder und vorsichtiger, dem Strafen abholder Mensch Konstantin war, so dass er sich bei der Nachricht über den Tod eines Mannes darüber freute, dass er ihn nun nicht mehr seinen kaiserlichen Zorn spüren lassen musste, da dieser ja nun tot sei und sich somit alle Anklagen gegen ihn erledigt hätten. Was fehlt, ist also erstens ein Beispiel für die besondere Zuneigung des Kaisers Psellos gegenüber, und zweitens eine allgemeine Aussage über das vorsichtige Verhalten des Kaisers gegenüber Anklagen. Möglicherweise ist hier ein ganzer Abschnitt übersprungen worden oder ein Blatt in der Vorlage ausgefallen.

VIIa 28, 3. Psellos preist Konstantin Dukas für sein glückliches Leben: ἅπαξ μὲν ἐπιβουλευθεὶς· καὶ τοῦ κλύδωνος ἀφαρπαγεὶς κτλ. («denn nur ein Mal war er Ziel eines Komplotts und ist dieser Unheilswoge dann glücklich entrissen worden usw.»). Das überlieferte und von allen Editoren akzeptierte Simplex ἀρπαγεὶς kann nicht mit dem bloßen genetivus separativus stehen. Immer wird in solchen Fällen ein Compositum mit einem präpositionalen Praefix gebraucht (ἐξαρπάξειν, ἀφαρπάξειν, ὑφαρπάξειν). Paläographisch ist ἀφαρπαγεὶς vorzuziehen, vgl. auch Nikeph. Basilakes, *Progygmn.* 50, 96-97 Pignani βασιλέα κλύδωνος καὶ ναυαγίου ἀήρπασα.

VIIb 39, 6-7. Von Crispinus wird gesagt τοσοῦτος εἰς εὐνοίαν ὤφθη τὸ δεύτερον, ὅσος τὸ πρῶτον εἰς δυσμένειαν («er zeigte sich nachher im selben Maße loyal, wie er sich zunächst feindlich gezeigt hatte»). An Stelle von τοσοῦτος... ὅσος ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert τοσοῦτον... ὅσον. Eine solche Konstruktion wäre aber nur möglich, wenn auf die Demonstrativpronomina Adjektive folgten, also τοσοῦτον εὐνοῦς... ὅσον δυσμενής.

VIIc 2, 16-17. Von Michael VII. Dukas wird gesagt, dass er sich ein genaues Wissen über alle Einzelheiten der Staatsfinanzen erworben habe, καὶ ἐξ ὅσα φέροίτο τι τῶν δημοσίων· καὶ ἀφ' ὅσων ἐγγέοιτο αὐθις εἰς τὰ δημόσια («und darüber, wofür aus der Staatskasse etwas ausgezahlt wird und von wo wiederum in die Staatskasse etwas einfließt»). An Stelle von ἐγγέοιτο ist überliefert und von allen Editoren akzeptiert ἐκκέοιτο. Das kann jedoch nicht richtig sein, denn von Ausgaben des Fiskus war vorher die Rede, jetzt hingegen von Einnahmen.

VIIc 6, 9. Weiter heißt es von Michael VII.: σφαῖραν μὲν ἀναρρίψαι δεινός· περὶ δὲ μίαν σφαῖραν ἐπτοημένος, τὴν οὐρανίαν. κυβείαν μὲν εἰδώς, <μίαν δὲ κυβείαν σπουδάζων> τὴν τῶν πραγμάτων φορὰν καὶ μεταβολήν· καὶ κύβον ἕνα τὸν γεωμετρικόν, ὃν ὁ Πλάτων τῇ γῆ δίδωσι («Den Ball kann er sehr hoch werfen, doch seine Leidenschaft gilt nur einem einzigen Ball, der Himmelsphäre. Auch auf das Würfelspiel versteht er sich, doch beschäftigt er sich ernsthaft nur mit einem einzigen Würfelspiel, nämlich dem Lauf und Wechsel der Dinge, und nur mit einem einzigen Würfel, nämlich der geometrischen Form, die Platon der Erde zuweist»). Zur Notwendigkeit einer Ergänzung an dieser Stelle vgl. Reinsch.³² Statt des dort gemachten Vorschlags <ἠσχολημένος δὲ περὶ μίαν κυβείαν> ziehe ich als Formulierung des Gedankens vor <μίαν δὲ κυβείαν σπουδάζων>, vgl. dazu Aristot., *Rhet.* 1371a3-4 ἐσπουδασμένας [...] παιδιάς; Eustathios v. Thessalonike, *Comm. ad Homeri Odysseam* α 107 (I 28, 35 Stallbaum) ἐσπουδάζετο ἢ κυβεία οὐ μόνον παρὰ Σικελοῖς.

Der fast in seiner Gesamtheit nur in einem *codex unicus* überlieferte Text der *Chronographia* hat sich im Laufe seiner Editions-geschichte als sehr verbesserungswürdig erwiesen.

Diether R. Reinsch

³² D. R. Reinsch, *Emendationsvorschläge* (wie oben Anm. 1): S. 773-774.

Un esperimento di traduzione di Bartolomeo Fonzio: la *retractatio* della versione di *Iliade* I 1-525 di Leonzio Pilato

La vasta fortuna conosciuta, per tutto il secolo XV e oltre, dalle traduzioni latine di *Iliade* e *Odissea* allestite da Leonzio Pilato è documentata dalla circolazione di una notevole quantità di copie, dai numerosi rifacimenti in prosa, e persino da alcuni tentativi di versione poetica che vi si riallacciano in maniera più o meno evidente. Insomma, le versioni di Leonzio restarono fin oltre le soglie dell'età moderna il punto di partenza quasi obbligato per chi volesse accostarsi al testo di Omero, a dispetto delle severe critiche di cui venivano fatte oggetto da parte di molti umanisti (che le giudicavano pedissequae e a tratti oscure, e che ne stigmatizzavano la *Latinitas* povera, stentata e del tutto inadeguata a restituire la voce del più celebrato poeta dell'antichità).¹

¹ Il recente *revival* degli studi su Pilato fu inaugurato dall'opera fondamentale di A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo*, Venezia-Roma 1964; *ibid.*, pp. 137-147 e 453-454, notizie sulle severe critiche indirizzate alle versioni leontee da umanisti e studiosi moderni, sulle riprese e i tentativi di rifacimento quattrocenteschi, e una selezione di testimonianze in merito alla circolazione tra XV e XVI secolo di numerose copie del testo che non si possono più rintracciare; per la descrizione dei manoscritti contenenti le versioni di Leonzio vd. *ibid.*, pp. 147-159. L'elenco dei testimoni fornito da Pertusi è stato integrato da M. Pade, *The «Fortuna» of Leontius Pilatus's Homer. With an edition of Pier Candido Decembrio's «Why Homer's Greek verses are rendered in Latin prose»*, in F. T. Coulson, A. A. Grotans (edd.), *Classica et Beneventana. Essays Presented to Virginia Brown on the Occasion of her 65th Birthday*, Turnhout 2008, pp. 149-172, che suggerisce ulteriori spunti di riflessione sulla ricezione delle versioni. Hanno dedicato alcune pagine alle versioni omeriche del calabro R. Sowerby, *The Homeric 'Versio Latina'*, «Illinois Classical Studies» 21, 1996, pp. 161-202: 162-164; *Early Humanist Failure with Homer. I-II*, «International Journal of the Classical Tradition» 4/1, 1997, pp. 37-63: 45-47; 4/2, 1997, pp. 165-194: 185; e R. Fabbri, *Sulle traduzioni latine umanistiche da Omero*, in M. Montanari, S. Pittaluga (a c. di), *Posthomerica I. Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento*, Genova 1997, pp. 99-124: 101-102. Per il recupero della figura di Leonzio sono indispensabili i due volumi di M. Feo, V. Fera, P. Megna, A. Rollo (a c. di), *Petrarca e il mondo greco. Atti del Convegno internazionale di studi Reggio Calabria 26-30 novembre 2001*, Firenze 2007, e A. Rollo, *Leonzio lettore dell'«Ecuba» nella Firenze di Boccaccio*, Firenze 2007 («Quaderni Petrarcheschi» 12-13, 2002-2003), cui rinvio per indicazioni bibliografiche più dettagliate. Ha notato Ph. Ford, *De Troie à Ithaque: réception des épopées homériques à la Renaissance*, Genève 2007, p. 49, che la traduzione di Pilato «est la mère de toutes les traductions littérales visant à venir en aide aux lec-

Nata come traduzione interlineare *verbum e verbo*, costruita per meccanica trasposizione del dettato del verso greco in prosa latina, la *versio* del calabro consentiva anche ai neofiti di apprendere i rudimenti del linguaggio omerico (in un'epoca in cui, è bene ricordarlo, non v'era abbondanza di lessici bilingui né disponibilità di strumenti esegetici adeguati): di qui l'impiego non solo come strumento di apprendimento individuale, ma anche come libro di testo nelle aule scolastiche. Preziose testimonianze in proposito provengono dalla Firenze della seconda metà del secolo XV: nella città in cui Leonzio aveva soggiornato per un triennio in casa del Boccaccio, attendendo alla propria traduzione, e dove aveva tenuto il primo insegnamento pubblico di greco in Italia, l'Omero latino di Pilato veniva impiegato ancora negli anni '70 e 80 del Quattrocento da maestri e allievi dello Studio. Lo attestano almeno due quaderni di scolari, il Laurenziano plut. 66, 31 e il Magl. VII, 974 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che contengono due rifacimenti parziali della versione leontea, accompagnati da appunti che gli anonimi estensori attribuiscono a ben noti maestri attivi in riva all'Arno: Andronico Callisto per il Laurenziano,² Demetrio Calcondila, Angelo Poliziano e

teurs qui veulent comprendre le texte original, mais dont les connaissances du grec sont insuffisantes pour le faire seuls». Ad es. sono riconoscibilissimi i debiti nei confronti di Leonzio della fortunata traduzione letterale di Andrea Divus, pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1537 (*ibid.*, pp. 43 sgg.); ma l'impronta della versione leontea sembra potersi riconoscere anche nella traduzione allestita dai curatori della edizione omerica Didotiana del 1862 (Pertusi, *Leonzio*, cit. pp. 440-442). Uno studio d'insieme del *Fortleben* umanistico-rinascimentale dell'opera leontea è argomento meritevole di approfondimento. L'ostacolo più arduo a intraprendere una simile indagine è la mancanza di un'edizione critica che tenga conto di tutti i testimoni noti di *Iliade* e *Odissea*: al momento disponiamo soltanto di trascrizioni parziali e spesso poco affidabili. Per quanto attiene alla versione dell'*Iliade*, oggetto del presente contributo, siamo fermi allo *specimen* dei vv. 1-147 del primo canto pubblicato da Pertusi sulla base di 5 manoscritti; nessuno dei tentativi di edizione precedenti, spesso limitati a poche decine o centinaia di versi, «dà un'idea neppure approssimata della tradizione»; in essi inoltre «non mancano nemmeno errori più o meno gravi di trascrizione e di altro genere» (Pertusi, *Leonzio*, cit., p. 159, cui rinvio per un elenco di tali edizioni). Utilissima, benché non priva di inesattezze e sviste (vd. *infra*, p. 246), la trascrizione integrale della sola recensione tradata dal codice petrarchesco Par. lat. 7880.1 curata da T. Rossi, *Il codice Parigino latino 7880.1. Iliade di Omero tradotta in latino da Leonzio Pilato con le postille di Francesco Petrarca*, Milano 2003 (si veda la recensione di M. Petoletti, «Aevum» 78, 2004, pp. 887-893).

² In merito agli appunti del Laur. 66, 31 e alla versione dell'*Iliade* ivi contenuta ai ff. 7^r sgg. (su cui ritornerò in altra sede) si vedano almeno G. Resta, *Andronico Callisto, Bartolomeo Fonzo e la prima traduzione umanistica di Apollonio Rodio*, in E. Livrea, G. A. Privitera (a c. di), *Studi in onore di Anthos Ardzizoni*, II, Roma 1978, pp. 1055-1131 [ripubblicato in volume col titolo *Apollonio Rodio e gli umanisti*, Roma 1980], in particolare pp. 1092-1095 n. 31; Sowerby, *The Homeric versio*, cit., pp. 165-167; Pade, *The «Fortuna»*, cit., pp. 161-162; P. Megna, *Le note del Poliziano alla traduzione dell'«Iliade»*,

un terzo insegnante al momento non individuabile con certezza per il Magliabechiano.³ A giudicare da una ricognizione preliminare dei due manoscritti, la traduzione fornita in classe da questi illustri professori era in buona sostanza quella di Leonzio, depurata da alcune asperità linguistiche e sintattiche e solo occasionalmente migliorata dal punto di vista dell'interpretazione del testo omerico.⁴

Rinviando ad altra occasione l'analisi di queste *recollectae*, in questa sede intendo occuparmi di un'altra tessera del *Fortleben* dell'opera leontea in ambito fiorentino: il rifacimento della versione dell'*Iliade* abbozzato da Bartolomeo Della Fonte di cui è pervenuto un frammento autografo (relativo ai versi 1-525 del primo canto del poema) nei ff. 32^r-47^v del codice 904 (N III 9) della Biblioteca Riccardiana.⁵ L'attribuzione di queste pagine alla mano

Messina 2009, pp. LIX-LXII. L'attribuzione alla mano di Fonzio degli appunti del Laur. 66, 31, suggerita da I. Maier (*Ange Politien. La formation d'un poète humaniste (1469-1480)*, Genève 1966, pp. 40 e 57-59, con uno *specimen* di trascrizione), già messa in dubbio da Resta (*Andronico Callisto*, cit., p. 1095), e definitivamente confutata da L. Cesarini Martinelli (*Introduzione*, in Angelo Poliziano, *Commento inedito alle Satire di Persio*, a c. di L. C. M., R. Ricciardi, Firenze 1985, p. LXXIII n. 60), riaffiora ancora in studi recenti (ad es. L. Ferreri, *La questione omerica dal Cinquecento al Settecento*, Roma 2007, pp. 62-63). Come ricorda Pade, *The «Fortuna»*, cit., pp. 159 nr. 6 e 161-162, la medesima traduzione del Laur. 66, 31 si legge, con lacune, nei mss. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A 1414; Stockholm, Kungliga Biblioteket, Engeströmska Samlingen V a 19; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1626. Ha notato Sowerby, *The Homeric Versio*, pp. 165-166 (vd. anche *Early Humanist Failure*, cit., II, p. 168 n. 63; a p. 184 la trascrizione dei primi 30 versi della versione del Vat. gr. 1626) che, vista e considerata la presenza di altre copie della stessa versione, non si può dire con sicurezza che Andronico sia l'autore di questa *retractatio*, anche se il Laur. 66, 31 pare essere il più antico dei manoscritti (Pertusi, *Leonzio*, cit., p. 139 n. 2 menzionava i soli codici Vaticano e Bononiense, e presentava la traduzione come opera di un anonimo).

³ Sul quale sia sufficiente qui rimandare alla scheda di A. Daneloni, *Un'«Iliade» latina con appunti di uno studente del Poliziano*, in P. Viti (a c. di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994. Catalogo*, Firenze 1994, pp. 339-340 (con bibliografia); si vedano inoltre Megna, *Le note*, cit., pp. XXVIII-XXIX; Angelo Poliziano, *Appunti per un corso sull'«Odissea». Editio princeps dal Par. gr. 3069*, a c. di L. Silvano, Alessandria 2010, pp. LXII-LXIV. Anche su questo manoscritto tornerò in altra occasione.

⁴ Osserva Marianne Pade che nessuna delle «revised versions or adaptations» delle traduzioni di Leonzio giunte fino a noi è preferibile a quella originale; anzi, «their dependence on Leontius remains painfully evident», per il fatto che i loro autori non possedevano adeguate competenze linguistiche e filologiche (*The «Fortuna»*, cit., p. 160).

⁵ Per la descrizione del codice, una miscellanea composita d'età umanistica di III+106 carte, di cui soltanto 92 scritte e numerate, che contiene, tra l'altro, scritti di Basinio Basini, si veda, dopo P. O. Kristeller, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, I, London 1963, p. 207, la dettagliata scheda contenuta in S. Caroti, S. Zam-

del Fonzio, già avanzata da Giovanni Lami, antico bibliotecario della Riccardiana, fu provata su basi paleografiche da Ferruccio Ferri,⁶ che pubblicò due *specimina* della traduzione (corrispondenti ai versi 1-33 e 327-363) in cui riconosceva «una copia frammentata» dell'*Iliade* latina di Leonzio, «qua e là corretta» dall'umanista fiorentino.⁷

Questo adattamento non è un esperimento isolato nella formazione letteraria del Fonzio, per il quale la rielaborazione di traduzioni precedenti costituiva un metodo consolidato di appropriazione degli *auctores* greci, come attestano le *retractationes* esemplate sulle versioni latine delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio e delle *Olimpiche* di Pindaro allestite dal maestro Andronico Callisto, di cui si sono occupati recentemente Gianvito Resta e Vincenzo Fera.⁸ Si deve forse allo sbrigativo giudizio di Ferri, che propendeva per «escludere con tutta certezza Bartolomeo Della Fonte dal novero dei traduttori d'Omero»,⁹ se questo rifacimento dell'*Iliade* non è stato finora oggetto di studi

poni, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio*, Milano 1974, pp. 58-60 (alla tav. XXI una riproduzione del foglio 32^r), cui rinvio per ulteriori indicazioni. Ho collazionato il codice *de visu* e su riproduzioni digitali.

⁶ F. Ferri, *La giovinezza di un poeta. Basinii Parmensis Carmina*, Rimini 1914, pp. XXI e XXXI-XXXVII (ove si confuta l'ipotesi di attribuzione della versione latina a Basinio, formulata da Giuseppe Albini); Remigio Sabbadini, nella recensione del volume apparsa sul «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 65, 1915, pp. 96-100: 98, confermava l'autografia di queste carte.

⁷ F. Ferri, *Per una supposta traduzione di Omero del Fonzio*, «Athenaeum» 4, 1916, pp. 312-320: 313 (gli *specimina* si leggono alle pp. 317-320); lo studioso aveva già fornito una trascrizione delle 17 linee iniziali in *La giovinezza di un poeta*, cit., pp. XXXVI-XXXVII n. 4. Va detto che la trascrizione di Ferri, benché sostanzialmente affidabile, non è esente da imprecisioni: al v. 15 legge *praecabat* in luogo di *pr(a)ecabatur* del Riccardiano; al v. 25 *nec* anziché *ne*; al v. 346 *Briseidam* in luogo di *Briseida*. Inoltre, non avendo consultato il codice Magliabechiano (M) dell'*Iliade* di Pilato, ma soltanto il Parigino (P: vd. *infra*), Ferri fa passare come innovazioni del Fonzio (di seguito F) diverse lezioni che invece derivano con tutta verisimiglianza da un progenitore comune di FM: ad es. 28 *te* FM : *tibi* P; 334 *nunquam* FM : *nuntii* P; 337 *nate a diis* FM : *divine* P; 363 *propala* FM : *resona* P; *intellectu* FM : *in intellectu* P.

⁸ Per la prima vd. G. Resta, *Andronico Callisto* (non pubblica la traduzione, ma ne tratta esaurientemente); per la seconda V. Fera, *La prima traduzione umanistica delle Olimpiche di Pindaro*, in V. Fera, G. Ferrà (a c. di), *Filologia umanistica: per Gianvito Resta*, III, Padova, 1997, pp. 693-765 (studio preliminare ed edizione del testo).

⁹ *Per una supposta traduzione*, cit., p. 316. Ma l'atteggiamento di Fonzio nei confronti di Pilato non è soltanto di ricezione passiva, come già aveva osservato Sabbadini nella recensione sopra menzionata: «il frammento è un autografo, scritto cioè dall'autore e non da un copista. Infatti vi si scorgono frequentissimi cambiamenti d'inchiostro, continue raschiature e correzioni, interpretazioni interlineari e marginali, osservazioni grammaticali e confronti col testo greco. Abbiamo insomma la traduzione letterale eseguita lentamente e a intervalli da un principiante di greco».

particolareggiati, ma ha ricevuto sporadiche menzioni nella letteratura critica sulle traduzioni di Leonzio Pilato, sul Della Fonte e in trattazioni di carattere generale sulla traduzione omerica e sugli studi greci in età umanistica.¹⁰

Il rudimentale esercizio versorio consegnatoci dal Riccardiano 904, in cui Fonzio sembra cercare di piegare la versione leontea a un'aderenza per quanto possibile ancor maggiore al testo omerico, spesso senza produrre apprezzabili migliorie, è sicuramente privo di ogni ambizione artistica e autonomia letteraria,¹¹ e del resto doveva parere poca cosa anche agli occhi del Fonzio medesimo.¹² Ma non è certo col metro del valore letterario che si

¹⁰ La traduzione del Ricc. 904 è registrata fra le opere versorie del Della Fonte da A. Daneloni, *Bartholomaeus Fontius*, in *C.A.L.M.A. Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, I 6, Firenze 2003, pp. 747-750: 750 nr. 44. Per contro, secondo il Database consultabile sul sito internet ENTG – *Edizione Nazionale delle traduzioni dei testi greci in età umanistica e rinascimentale*, «la traduzione [...] è d'incerta attribuzione ma rivista da Bartolomeo Fonzio» (scheda firmata da M. Del Rio, 22/09/2008, http://www-3.unipv.it/entg/scheda_clas.php?cod=12854, ultima consultazione aprile 2011); dopo Pertusi, *Leonzio*, cit., pp. 138-139 e 259 n. 1, accennano alla *retractatio* del Riccardiano, tra gli altri, Resta, *Andronico Callisto*, cit., p. 1093 n. 31; Megna, *Le note*, cit., p. X n. 2; P. Botley, *Learning Greek in Western Europe, 1396-1529. Grammars, Lexica and Classroom Texts*, Philadelphia 2010, p. 82.

¹¹ Valgono anche per la *retractatio* dell'*Iliade* le considerazioni svolte da Resta, *Andronico Callisto*, cit., p. 1064, per quella esemplata sulla versione latina delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio allestita dal Callisto: Fonzio «non ha tradotto in modo autonomo, ma ha certamente lavorato su quella versione con opportune modifiche o correzioni, spesso sulla scorta del testo greco. Latinista più scaltrito, ma meno abile grecista, ha operato sulla forma latina, a livello sintattico e lessicale, utilizzando, comunque, e ampiamente, come base l'esperta *interpretatio* callistiana, mirando, anche con puntuali verifiche e pedanteschi interventi [...] a perfezionarla e precisarla»; insomma il rifacimento, «ben lungi da proporsi come 'testo' dotato di una sua autonomia logico-linguistica, era finalizzato ad una lettura in filigrana con la pagina greca e poteva vivere solo in simbiosi con essa: appagando l'istanza di conoscenza del contenuto del poema, si poneva anche quasi come *exemplar* di esercitazione per l'apprendimento del greco, più che come 'testo' con una qualche ambizione artistica» (ivi, p. 1059). Non diversamente, la rielaborazione della versione callistiana delle *Olimpiche* di Pindaro si contraddistingue per «una forte mancanza di autonomia logico-interpretativa», e «si vivifica subito solo se immaginata nell'interlinea dell'ode pindarica, con una funzione meramente ancillare rispetto all'originale [...]. Non era una traduzione di tipo artistico, ma ugualmente era costruita con strenuo impegno sforzando le strutture del latino ai limiti del grottesco verso una completa mimetizzazione con quelle greche» (Fera, *La prima traduzione*, cit., p. 711).

¹² «Un esercizio giovanile di lingua e di stile rimasto confinato ad alcuni quaderni di appunti [...] e privo, agli occhi di Bartolomeo, di ogni valore autonomo»: così A. Daneloni, *Un secondo elenco delle opere di Bartolomeo Fonzio*, «Studi Medievali e Umanistici» 4, 2006, pp. 351-362: 362, spiega l'esclusione della *retractatio* dell'*Iliade* di Pilato dall'elenco delle opere di Fonzio a noi restituito dai mss. Palatino Capponi V. 77 della Biblioteca Nazionale di Firenze e Rossi 56 della Biblioteca Corsiniana di Roma, che «riproduce

deve valutare questa *retractatio*: piuttosto il testo interessa per il suo valore documentario, sia come tassello per la ricostruzione dell'apprendistato di Bartolomeo nelle lettere greche sia come frammento per un'indagine della fortuna quattrocentesca dell'Omero di Pilato (anche in vista di uno studio comparativo di alcune *retractationes* coeve, come quelle dei succitati codici fiorentini Laur. plut. 66, 31 e Magl. VII, 974).

Pertanto ho ritenuto di pubblicare integralmente la versione fonziana dell'*Iliade* insieme con i pochi scoli che la accompagnano, facendo precedere il testo da alcune essenziali considerazioni sul manoscritto, sul possibile anti-grafo e sulla tecnica versoria del Fonzio.

Il testimone manoscritto

L'autografo fonziano è conservato in un fascicoletto di 8 bifoli, corrispondenti alle carte 32-47 della numerazione attuale del codice Ricc. 904 (è ancora leggibile quella originaria, di mano del Fonzio, che va da 1 a 16). Le carte misurano circa 14,5 x 22 cm. Nel margine inferiore del f. 47^v si legge, a guisa di rimando, la parola «signum», ovvero τέκμωρ di *Il.* I, 526, con la quale doveva aprirsi il fascicolo successivo, ora perduto; la traduzione dunque proseguiva, e forse arrivava a comprendere i primi quattro canti del poema, come lascia intendere una noticina apposta sul *recto* di un foglio di guardia (attuale 31^r), in cui al titolo «Ilias latina», di pugno dell'umanista, fa seguito la precisazione, di altra mano: «idest libri quatuor». Il *verso* del medesimo foglio ci consegna un tentativo di versione in esametri dell'*incipit* del poema, anch'esso scritto da Fonzio.¹³

Lo specchio di scrittura è contornato da ampi margini, sede di numerose postille, in gran parte *notabilia*, con l'aggiunta di sparuti appunti di taglio lessicale e grammaticale. Il testo della versione latina, vergato nella «cancelle-

[...] senza dubbio un originale documento autografo del letterato fiorentino, nel quale egli aveva riunito, in rapida sequenza, tutti i più cospicui frutti del suo lavoro di poeta, filologo, professore, tutte le opere alle quali affidava la trasmissione e la divulgazione della sua eredità culturale» (ivi, p. 352); nell'elenco non figurano neppure le *retractationes* desunte dalle versioni di Callisto, «opere che l'umanista non considerava esclusivamente sue e non poteva certo annoverare tra i frutti del suo lavoro» (ivi, p. 362).

¹³ Questo frustulo, troppo esiguo per trarne indicazioni significative sulla maniera fonziana di tradurre in versi, fu già trascritto da F. Ferri, *Per una supposta traduzione*, cit., p. 312 n. 2 e da R. Fabbri, *I 'campioni' di traduzione omerica di Francesco Filelfo*, «Maia» n.s. 35, 1983, pp. 237-249: 245 n. 34. Lo riproduco correggendo tacitamente le inesattezze delle precedenti trascrizioni e segnalando con una sbarretta la fine dei versi, che nel codice coincidono con altrettante linee di scrittura: «Iram diva mone Pelidae ardentis Achilli / pestiferam: immensos Graiis quae protulit aestus. / praestantisque animas sub tristia Tartara misit / heroum, canibusque artus avibusque vorandos / disposuit magni sed erat mens illa tonantis / ex quo discordes animis in bella ruebant / mutua rex hominum Atrides et divus Achilles».

resca all'antica di modulo grande e di *ductus* posato»¹⁴ caratteristica del Della Fonte, è disposto su linee di lunghezza differente, ciascuna delle quali traduce un singolo verso omerico. Soprattutto nei primi fogli si notano frequenti cambi d'inchiostro (si alternano un colore marrone chiaro e uno marrone scuro; i *notabilia* sono in rosso o marrone chiaro), cancellature e riscritture di parole e anche di linee intere.¹⁵ Inizialmente la scrittura è disposta su un numero di dodici-quattordici righe per pagina, con un'interlinea ampia, ove trovano posto numerose *variae lectiones*, sinonimi e *interpretamenta*.¹⁶ Grossomodo a partire dalla metà del foglio 41^r (cioè dal punto in cui, come vedremo, la stesura comincia a farsi decisamente più sbrigativa e Fonzio si appoggia in maniera via via più pedissequa a Leonzio) lo specchio di scrittura si dilata, le righe si infittiscono fino a venti-ventitré per pagina, la grafia è più minuta, l'inchiostro usato è soltanto quello di colore più scuro; si diradano fino a scomparire le varianti intralineari, così come i *marginalia* con osservazioni inerenti al testo.

L'esemplare dell'*Iliade* di Pilato usato da Fonzio

Al fine di valutare pregi e difetti del rifacimento fonziano occorrerebbe poter individuare il manoscritto (o i manoscritti) dell'*Iliade* latina su cui il letterato fiorentino esemplò la propria *retractatio*. Ferri non si era posto il problema, limitandosi a collazionare la versione fonziana con quella del codice Parisino lat. 7880.1; Pertusi, dopo aver confrontato le prime 32 linee della *retractatio* edite da Ferri con la collazione dei cinque manoscritti a lui noti dell'*Iliade* di Pilato, formulò l'ipotesi che Fonzio si rifacesse al Parisino (la copia posseduta e annotata da Petrarca, derivata dal perduto codice di Boccaccio, cui attribuì il *siglum* P) o per meglio dire «ad una recensione molto vicina a quella del Petrarca»;¹⁷ quanto alle lezioni particolari del manoscritto Riccardiano, ammetteva l'impossibilità di stabilire quali di esse fossero da considerarsi l'esito di «correzioni personali del Fonzio».¹⁸

Pertusi aveva visto giusto nell'accostare il testo di Fonzio alla redazione di P e non a quella riveduta trädita dall'autografo di Pilato V (Veneto Marciano gr. IX. 2) e dall'apografo C (Par. lat. 7881). La collazione dell'*Iliade* Riccardiana di Fonzio (d'ora in avanti F) con la trascrizione di Pertusi fa emergere con chiarezza la parentela con P e con l'altro testimone che, insieme con

¹⁴ Caroti, Zamponi, *Lo scrittoio*, cit., p. 58.

¹⁵ Ad es. sopra *ornavi*, ultima parola del f. 33^r, si intravedono *implevi* (?) e *imposui*; al fondo del f. 35^r sono cancellate due intere linee di scrittura, in cui si indovinano i primi due versi tradotti sulla facciata posteriore della medesima carta.

¹⁶ Ho trascritto tutte queste postille interlineari nell'apparato di note in calce al testo latino.

¹⁷ Pertusi, *Leonzio*, cit., pp. 138-139.

¹⁸ Ivi, p. 259 n. 1.

quello, può farsi risalire al codice perduto redatto da Pilato per Boccaccio, ovvero M (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. 3. 2646, XV sec.);¹⁹ i pochi casi di coincidenza in lezione con la recensione VC contro MP sono spiegabili per la maggior parte come frutto di correzioni autonome del Fonzo mirate a una più stretta aderenza al testo greco.²⁰

A motivo dell'esiguità del campione collazionato, tuttavia, Pertusi non si avvide che F è sicuramente più affine a M, nel quale si ritrovano diverse lezioni che Ferri reputava come innovazioni del Della Fonte e che ora vanno restituite alla tradizione del testo di Leonzio. Tra i manoscritti collazionati da Pertusi F infatti condivide con il solo M numerose lezioni²¹ e alcune signifi-

¹⁹ Ho collazionato integralmente il testo di Fonzo con quello dei codici M (che ho consultato *in situ*) e P (che ho visto su microfilm); ho inoltre consultato le trascrizioni di P allestite da Pertusi, *Leonzio*, cit., pp. 207-219, e Rossi, *Il codice*, cit. (non ho invece tenuto conto di quelle precedenti, troppo esigue o inficciate da frequenti errori di lettura: vd. *supra*, p. 226 n. 1). F reca quasi sempre la lezione di PM contro VC; siano sufficienti alcuni esempi tolti dall'inizio del poema (precede il numero di verso): 1 *Pelidis* VC : *Pellide* MF; 2 *inposuit* VC : *posuit* PM, F; 4 *ipsosque* VC : *ipsos autem* PM, F; *praeparavit* VC : *ordinavit* PM, F; 7 *imperator* VC : *rex* PM, F; 13 *soluturusque* VC : *liberaturusque* PM, F; *portans* VC : *ferensque* PM, F; 21 *reverentes* VC : *venerantes* PM, F; 23 *vererique* VC : *venerarique* PM, F; 25 *ad sermonem* VC : *sermone* PM, F; 33 *perimuitque* VC : *perimuit autem* PM, F; 35 *deinde* VC : *postea* PM, F; *longe* VC : *procul* PM, F; 37 *mibi* VC : *me* PM, F; 38 *splendidam* VC : *gloriosam* PM, F; *Tenedosque* VC : *Tenedon* P : *Tenedo* MF; 46 *sonueruntque certe* VC : *sonuerunt autem* PM, F. In diversi punti in cui si discosta dalla lezione di MP, Fonzo la segnala come variante nell'intralea (23 *sacerdotem*; 28 *corona*; 31 *textentem*; *contra respicientem*; 40 *cremavi*; 42 *honorent*; 49 *malus* ecc.); in altri casi la variante intralea non dà riscontro in MP (55 *vel mente vel animo*; *idest albas ulnas habens* ecc.).

²⁰ Ovvero alla rettifica di sviste o alla scelta di *variae lectiones* già presenti nell'antigrafo, e da lui giudicate più pertinenti; i passi in questione, per la parte della versione leontea edita da Pertusi, sono i seguenti (precede il numero di verso): 2 *Graecis* VCF : *gentis* PM; 13 (ἀπερείσια) *infinita* VCF : *mirabilia* P : *miserabilia* P p.c., M; 15 (λίσσετο) *precabatur* VCF : *deprecabatur* PM; 34 (βῆ) *ivit* VCF : *descendit* PM; 36 (Ἀπόλλωνι ἄνακτι) *Apollini regi* VCF : *Apollinem regem* PM; 38 (ἀνάσσεις) *imperas* VF : *regnas* PM : *impe- randum* C; 42 (Δαναοί) *Danai* VCF : *Greci* PM; 61 (πόλεμος τε) *bellumque* VCF : *bellum* PM; 65 et 93 (ἑκατόμβης) *ecatombis* VC, *hecatombis* F : *pro hecatombe* PM; 103 (μέγα) *valde* VCF : *magne* PM; 111 (οὐνεκα) *quia* VCF : *propter quod* PM; (Χρυσήϊδος) *Chriseidos* VCF : *Criseidis* PM; 128 (αἴ κέ ποθι) *si quando* VCF : *si forte* PM; 129 *Troianam* VCF (Τροίην) : *Troiam* PM.

²¹ Ecco una scelta di passi in cui la lezione di FM si oppone a quella di P (precede il numero di verso): 28 *te* FM : *tibi* P; 35 *multa* FM : *multis* P; *obtestatus est* FM : *obsecra- vit* P; 68 *dicens* FM² : *dixit* MP; 73 *sentiens* FM : *sciens* P; 74 *loqui* FM² : *scire* MP; 162 *per quod* FM : *pro quo* P; 166 *vera* FM : *venit* P; 228 *cor* FM : *animo* P; 253 *vera dixit* FM : *redixit vera* P; 271 *pugnabant* FM : *pugnabam* P; 278 *ne pugnanter* FM : *repugnante* P; 281 *si* FM : *hic* P; 287 *et circa* FM : *esse* P; 291 *iniuriam* FM : *iniurias* P; 308 *et Atrides* FM : *Atrides* P; 310 *Chriseida* (Creseida M) *pulchras* (-lc- M) *genas habentem*

cative omissioni, come quella di *est* del v. 116, di *simile* del v. 163, nonché il *saut-du-même-au-même* prodottosi ai vv. 282-283. Ma M non può essere l'antigrafo di Fonzio, perché omette i versi 460-461, che invece si ritrovano in F; inoltre Pertusi vi ha scorto una filigrana di fine anni '90,²² mentre la *retractatio* fonziana dovrebbe risalire con buona verisimiglianza ai primi Settanta, quelli in cui si andava completando l'apprendistato dell'umanista; probabilmente F (o il suo antigrafo) e M sono gemelli.²³

Va tenuto presente altresì che non si può escludere che la *retractatio* fonziana dipenda, almeno in parte, da altri rifacimenti della versione leontea, oppure dall'insegnamento orale di un docente dello Studio fiorentino, magari per il tramite di qualche quaderno di *recollectae*. Viene naturale pensare ad Andronico Callisto, le cui traduzioni di Apollonio Rodio e Pindaro, come detto, furono oggetto di altrettante rielaborazioni da parte del giovane Fonzio; proprio il bizantino, nel corso del suo breve ma intenso magistero fiorentino, illustrava l'*Iliade* servendosi della versione di Pilato come spunto per allestire la traduzione letterale da impartire ai discenti che ci è pervenuta in alcune copie, tra cui il già menzionato ms. Laur. 66, 31.²⁴ Tuttavia nel ms. Riccardiano 904 non si riscontra alcun esplicito riferimento al Callisto; inoltre, al di là delle ovvie somiglianze dovute al fatto che entrambe le versioni si caratterizzano per la ripresa pedissequa del testo di Pilato, le innovazioni comuni e le affinità nella resa di alcuni termini non sono tali da provare una derivazione diretta di Fonzio dal bizantino; in diverse occasioni, anzi, Fonzio resta vittima di colossali fraintendimenti di Pilato che Andronico era riuscito a sanare: per tradurre κοσμήτορε del v. 16 Fonzio riprende l'insensato *ornatores* di Pilato, che Andronico emenda in *duces*; in corrispondenza di μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε del v. 48 («scagliò un dardo») Fonzio restituisce *cum telo* (*sagitta* PM) *autem apparuit* di Pilato, mentre Andronico interpreta correttamente il

FM : *Criseidam pulcrum genas* P; 334 *nunquam* FM : *nuntii* P; 337 *nate a diis* FM : *divine* P; 363 *propala* FM : *resona* P; *intellectu* FM : *in intellectu* P; 364 *est* FM : [*non habet*] P; *pedivelox* FM : *pedes acutus* P; 369 *Chryseida* FM : *Criseidam* P; 379 *expulit* FM : *expellit* P; 380 *iratus* FM : *irascens* P; *iterum* FM : *retro* P; 383 *ambulabant* FM : *praeambulabant* P; 392 *Briseida* FM : *Briseis* P; 413 *retribuit* FM : *retribuens* P; 414 *te* FM : [*non habet*] P; 427 *flecti* FM : *flectere* P; 467 *agebant* FM : *egebant* P; *cibo* FM : *cibo congruo* P; 472 *mitigabant* FM : *deprecabantur* P; 477 *rubei digiti* FM : *rubeum digitum* P; 492 *manens* FM : *stando* P; 498 *diis* FM : [*non habet*] P; 513 *sicut* FM : *sic* P; 519 *instigabit in iram innumerosis* FM : *litigabit iniuriosis* P.

²² Leonzio, cit., p. 151: «per tutte le carte si nota una sola filigrana, il cappello tipo 3385 Briquet (Firenze 1497)»; poco più avanti però Pertusi sembra ammettere la possibilità di retrodatare il codice (p. 152 n. 1).

²³ Soltanto in fase di rilettura delle bozze ho potuto visionare il codice Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Lat. qu. 911, copiato in Italia nel XV secolo (vd. Pade, *The «Fortuna»*, cit., pp. 154-156): cfr. *infra*, p. 246

²⁴ Vd. *supra*, p. 226 n. 2.

verbo con *misit*. Anche un grecista alle prime armi quale doveva essere Bartolomeo quando stendeva il testo del Ricc. 904 avrebbe potuto cogliere la bontà di queste correzioni, se solo avesse avuto sott'occhio la versione di Andronico; in essa inoltre è tradotta per intero la porzione di testo omessa da F (e M) ai vv. 282-283 (*Atrida tu vero facias cessare tuum furorem, verum ego precor Achillem dimittere iram ecc.*). Infine la recensione da cui dipende Andronico (A), come mi suggerisce una collazione dei primi 50 versi (sicuramente un campione troppo ristretto per pervenire a conclusioni certe), parrebbe almeno a tratti più vicina a VC che a MP (ad es. v. 13 *soluturus VCA : liberaturus PMF*; v. 20 *solvite VCA : solvere M, P i.l. : liberare P : reddite F ecc.*).

Se poniamo di fronte i primi 50 versi delle due traduzioni, indicando in corsivo le porzioni di testo derivate da Leonzio (redazioni PM e VC), e in tondo le innovazioni, possiamo constatare che le somiglianze tra le due *retractationes* (testo sottolineato) derivano perlopiù dalla comune dipendenza da Leonzio, mentre solo di rado i due testi concordano in lezione o presentano spunti interpretativi affini nelle parti originali.²⁵

Laur. 66.31 (Andronici Callisti retractatio)

Ricc. 904 (Bartholomaei Fontii retractatio)

Iram cane dea Pelidae Achillis
funestam que innumeros Achivis dolores fecit
multasque praestantes animas Orco misit
heroum, ipsosque escam fecit canibus
5 avibusque omnibus, Iovis autem perficiebatur consilio,
ex quo primum separati fuerunt litigantes
Atridesque rex hominum et divus Achilles,
quisque ipsos deorum contentione commovit pugnare?
Latonae et Iovis filius: ille enim regi iratus
10 morbum per exercitum commovit malum, peribant autem populi
quia Chriſen dehonoravit sacerdotem
Atrides: ille enim venit veloces ad naves Achivorum
soluturusque filiam afferensque innumerabilia munera
coronamque tenens in manibus sagittarii Apollinis
15 aureo in sceptro: et rogabat omnes Achivos
Atridas vero maxime duos duces populorum:
Atrideque et alii bonas ocreas habentes Achivi,
vobis quidem dii utinam dent Olympias domos colentes

Iram cane dea Pelidae Achillis
pestiferam, quae immensos Graecis dolores posuit,
multas vero generosas animas inferno praemisit
heroum, ipsos autem lacerationes ordinavit canibus
avibusque omnibus; Iovis autem perficiebatur consilium,
ex quo iamprimum divisi sunt litigantes
Atridesque rex virorum et dius Achilles,
et quis igitur ipsos deorum liti impulit pugnare?
Latonae et Iovis filius: hic enim regi iratus
10 pestem per exercitum suscitavit malam, deperibant autem populi,
quoniam Chriſen inonoravit sacerdotem
Atrides, hic enim venit citas ad naves Graecorum
liberaturusque filiam, ferensque infinita munera
coronam habens in manibus longe sagittantis Apollinis
aureo cum sceptro, et precabatur omnes Achivos
15 Atridas autem maxime duos, ornatores populorum:
Atridaeque et alii bene ocreati Achaei
vobis quidem dii dent Olympias domos habentes

²⁵ Si aggiunga quest'altro saggio di comparazione, dov'è apprezzabile il maggiore sforzo di rielaborazione compiuto da Andronico (A) rispetto a Fonzio: v. 267 *robusti certe PMF : optimi quidem A; cum robustis PMF : cum optimis A*; v. 268 *faunis montanis PMF : cum feris in montibus A; totaliter destruxerunt PM : penitus destruxerunt F : mirabiliter perdiderrint A*; v. 269 *certe is ego loquebar a Pilo veniens PMF : et quidem cum his ego versabar cum a Pilo accessissem A*; v. 270 *procul ab alia terra PMF : longe ex apia (?) terra A*; v. 271 *et pugnabant (pugnabam P) per me ego illi (illis MP) PMF : et pugnabam secundum meas vires ego cum illis A*; v. 272 *istorum qui nunc homines sunt terrestres PMF : eorum qui nunc mortales sunt terrestres A*.

- expugnare Priami urbem, item vero domum redire.
 20 filiam autem mi solvite caram, munera vero acceptate, verentes Iovis filium sagictarium Apollinem tunc alii quidem omnes clamaverunt Achivi vererique sacerdotem et splendida acceptare munera sed non Atridi Agamemmoni placebat in animo
 25 sed inhoneste expellebat, asperum vero verbum dicebat ne te senex concavis ego in navibus reperiam, aut nunc tardantem aut posterius iterum redeuntem, ne tibi non faveat sceptrum et corona dei. hanc vero ego non solvam ante quam ad ipsam honor adiverit
 30 nostra in domo in Argo longe a patria telam textentem et meum lectum ministrantem; sed vale, ne me stimula salvus ut redeas, sic fatus est, timuit autem senex, et parebat sermoni, ivit autem tacens ad litus admodum sonantis maris
 35 multum vero postea longe vadens rogabit senex Apollinem regem quem bene comata peperit Latona: Audi me argenteum arcum habens qui Chrysam gubernas Cillanque valde divinam, Tenedumque fortiter regis, murum interfector, si aliquando tibi gratum templum coperui,
 40 aut si aliquando pingues coxas combussi taurorum atque caprarum, hoc mihi perficias desiderium (?) reddant [v.l. dent poenas] Danai propter meas lacrimas tuis sagictis. sic fatus est orans, hunc autem audivit Phoebus Apollo descendit vero ab Olympii cacuminibus iratus animo
 45 arcum in humeris tenens et utrinque copertam pharetram sonuerunt autem sagictae in humeris cum iratus ipse motus fiunt. ille vero ihat nocti similis, sedebat postea longe a navibus, sagictam autem misit terribilis vero sonus fuit argentei arcus
 50 mulos primo quidem adivit et canes albos indeque postea ipsis sagictam amaram mittens percutiebat semper vero pyrae cadaverum incendebantur frequentes. expugnare Priami civitatem, bene et domum reverti; filiam vero mibi reddite charam et haec munera accipite venerantes Iovis filium procul sagictantem Apollinem. tum alii quidem omnes assenserunt Achivi venerarique precatorem et praecleara accipere munera; sed non Atridae Agamemmoni placebat animo sed male dimittebat, imperioso sed sermone praecipiebat: ne te senex curvas ego iuxta naves invenio, vel nunc morantem, vel postea rursus redeuntem non utique te iuvabit sceptrum et stemma dei. hanc autem ego non solvam prius quam eam et senectus invadit nostra in domo in Argo procul patria telam percurrentem et meum lectum participantem. sed abi, ne me irrita, salvus ut redeas. sic dixit. perterritus autem senex et paruit sermoni: ivit autem tacitus iuxta litus multum murmurantis maris. multa autem postea procul discedens obestatus est senex Apollini regi, quem pulchricoma peperit Latona: exaudi me, Argentarcifer, qui Chrysen tutatus es, Cillanque gloriosam, Tenedoque fortiter imperas Sminthee: si umquam tibi gratum templum ornavi vel si quando tibi iuxta pinguia crura posui taurorum vel etiam caprarum, hoc mihi exaudito desiderium: expendant Danai meas lacrimas tuis sagictis sic locutus est orans. hunc autem exaudivit Phoebus Apollo. ite autem iuxta Olympi verticem iratus corde, arcum humeris habens circum opertamque pharetram; sonuerunt autem sagictae in humeris irati ipsius moventis. hic vero ivit nocti similis. sedit deinde longe a navibus, cum telo autem apparuit. pestifer autem clangor factus est argentei arcus. mulos quidem primum invasit et canes agrestes ed postea ipsis telum venenatum mittens percutiebat; semper autem pyrae mortuorum comburebantur crebrae.

In conclusione, la *retractatio* fonziana sembra essere indipendente da quella callistiana. L'esemplare consultato da Fonzio può essere stato un codice dell'*Iliade* di Pilato assai prossimo a M (con il quale F concorda quasi alla lettera a partire dal v. 250 ca.), probabilmente provvisto di *variae lectiones* (così come lo sono M e P, molte varianti dei quali sono annotate da Fonzio nell'interlinea); le innovazioni di F rispetto a M(P) danno quindi la misura, almeno in parte, degli interventi originali apportati dall'umanista. Una breve rassegna di passi paralleli di F e M(P) sarà sufficiente a illustrare i caratteri salienti di questo rifacimento, e a evidenziarne i pregi e alcuni palesi limiti (talora estendo il confronto alla *retractatio* di Andronico e a quella di Pier Candido Decembrio,²⁶ che d'ora in avanti abbrevio «Andr.» e «Dec.»).

²⁶ La versione, risalente all'inizio degli anni 1440, fu esemplata sul codice P dell'*Iliade* di Pilato; per le sue caratteristiche vd. C. Fabiano, *Pier Candido Decembrio traduttore d'Omero*, «Aevum» 23, 1949, pp. 36-51; *ibid.*, pp. 49-51, una trascrizione delle prime 100 linee di testo (da cui dipendono le mie citazioni); cfr. inoltre Pade, *The «Fortuna»*, cit., pp. 159-161; Sowerby, *Early Humanistic Failure*, cit., II, pp. 183-185.

Caratteristiche del rifacimento

Prima di procedere a una disamina della *retractatio* fonziana occorre premettere che non siamo in grado di indicare se l'umanista abbia tenuto sott'occhio una copia del testo greco dell'*Iliade* (o un'*Iliade* bilingue), come pure sembrerebbe di poter inferire dal tenore di alcune correzioni; né si riscontrano spie testuali, aggiunte o omissioni che conducano inequivocabilmente in direzione di un particolare manoscritto o ramo di tradizione del testo omerico.

In primo luogo va rilevato che Fonzio (F) ripete alcuni gravi errori di Pilato, come quelli dei vv. 16 e 48 già segnalati. Talora, cercando di emendare la versione leontea, la peggiora, come quando sostituisce *cadavera* con *lacerationes* per rendere ἐλώρια del v. 4 («prede»), o quando introduce il troppo marcato *violentior* per κρείσσων del v. 80 («più potente», «più forte»), in luogo di *melior* di Pilato; o ancora quando al v. 202 (τίπτ' αὐτ' [...] εἰλήλουθα; – ovvero: «perché mai di nuovo sei venuta?») sostituisce il già scorretto *quare huc... venisti?* di PM con un incomprensibile *cur haec... venisti?* (che nell'interlinea prova a giustificare spiegando: *quasi ad haec*; evidentemente ha confuso la particella con una forma plurale del dimostrativo).

In genere, almeno per la prima sezione, quella ove più si fa apprezzare l'intervento correttivo di Fonzio, i cambiamenti sembrano mirare a una maggiore aderenza al dettato greco, perseguita innanzitutto a livello semantico-lessicale, attraverso la ricerca di traduttori più efficaci di quelli impiegati da Pilato (in mancanza dei quali Fonzio opta sovente per un calco). Sia sufficiente la seguente esemplificazione: v. 9 βασιλῆϊ] *imperator* MP : *regi* F (la medesima sostituzione, che si osserva anche nelle versioni di Andr. e Dec., ricorre ai vv. 80 e 231: cfr. inoltre v. 102); v. 26 παρὰ νηυσὶ] *in navibus* MP: *iuxta naves* F; v. 28 στέμμα] *corona* MP : *stemma* F; *Greci* di Pilato con *Achaei* per l'omerico Ἀχαιοί (vv. 123, 127, 135, 150, 227). Questa tensione verso una traduzione ancor più letterale di quella di Pilato investe non di rado anche l'*ordo verborum*, nei pochi casi in cui il bizantino si discosta dal modello (si veda la riproposizione dell'anastrofe in corrispondenza di v. 222 δῶματ' ἐς] *ad domos* MP : *domos in* F), e il livello morfo-sintattico, come si evidenzia ad es. nel ripristino di modo e tempo delle forme verbali dell'originale, nel recupero di forme participiali rese da Pilato con proposizione esplicita, nella esplicitazione dei nessi di anteriorità e posteriorità che si erano perduti nella versione leontea; si vedano i seguenti casi: v. 207 ἦλθον ἐγὼ παύσουσα] *veni ego ut finirem* MP : *veni ego sedatura* F; v. 212 ἐξερέω] *dicam* MP : *dico* F (evidentemente per Fonzio si tratta di un presente); v. 224 προσέειπε] *alloquitur* MP : *affatus est* F; v. 428 φωνήσασ' ἀπεβήσετο] *clamavit, recessit* MP : *postquam locuta est discessit* F; soltanto in pochi casi Fonzio opta per un tempo verbale diverso da quello del corrispondente testo greco, come a v. 198 ὀρᾶτο] *videbat* MP : *vidit* F.

Si nota infine una tendenza ancora più marcata che in Pilato a non omettere nella traduzione le particelle greche, come risulta dai casi seguenti: v. 197 στή δ' ὄπιθεν] *stetit retro* MP : *stetit autem retro* F; v. 198 τῶν δ' ἄλλων οὐ τις] *aliorum nullus* MP : *sed aliorum nullus* F; v. 199 αὐτίκα δὲ] *statim* MP : *statimque* F; v. 391 τὴν δὲ] *hanc* MP : *sed hanc* F. E si veda ancora il caso di v. 200 δεινὸν δὲ οἱ ὄσσε φάανθεν] *duro autem ei oculo apparuit* MP : *horrentes autem huic oculi apparuerunt* F: dove Pilato si è preso la licenza di dare un diverso giro all'espressione omerica introducendo un complemento di qualità e rendendo il duale con un singolare, Fonzio traspone il dettato omerico alla lettera.

In molti punti la resa di Fonzio è decisamente superiore a quella di Leonzio dal punto di vista semantico-lessicale. Valgano i seguenti esempi: v. 31 ἐποικομένην] *texentem* (MPAndr. Dec.) : *percurrentem* F (qui, come notava Ferri, forse agisce anche una reminiscenza del «percurrrens pectine telas» di Verg. *Aen.* VII 14; cfr. anche Ov. *Fast.* III 819); v. 34 πολυφλοίσβοιο] *fluctuantis* MP : *murmurantis* F (*fluctisoni* Dec.; *sonantis* Andr.: la resa di Fonzio, del lombardo e del bizantino è migliore, perché il termine ha a che vedere con il suono prodotto dalle onde, e non con il semplice movimento); v. 37 ἀμφιβέβηκας] *tutatus es* di F è sicuramente più adeguato di *proposuisti* di MP (e del *gubernas* di Andr.); v. 39 χαρίεντα] *alacre* Pil. : *gratum* F (con Andr. e Dec.); al v. 42 τεῖσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα] l'idea di espiazione veicolata dal verbo è meglio espressa da *expendant* di F (*reddant* / v.l. *dent poenas* Andr. : *luent* Dec.) che da *honorent* di MP; v. 87 θεοπροπίας] *divina scientes* MP : *vaticinia* F (ovvero, correttamente, «oracoli»); v. 92 θάρσησε] *hortatus* MP : *confisus est* F (con Dec.); v. 98 πατὴρ φίλω] *patri amico* MP : *patri charo* F; v. 113 προβέβουλα] *ante volui* MP : *praeposui* F; v. 170 κορωνίσιν (detto delle navi «concave», o «dalla poppa ricurva») *nigris* MP : *corniculatis* F; v. 201 μιν φωνήσας] *ipsum vocavit* MP : *eam vocans* F (il pronome è riferito ad Atena); v. 202 τέκος (ancora Atena)] *fili* MP : *filia* F; v. 205 ἧς ὑπεροπλήησι τάχ' ἄν ποτε θυμὸν ὀλέσση] *quibus iniuriis forte quandoque animum perficies destruendo (destructio M)* MP : *suis insolentiis celeriter aliquando animam amittet* F; v. 214 ἴσχεο] *hortare* MP : *contineto* F; v. 223 ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν] *contumacibus verbis* MP : *contumeliosis verbis* F; v. 232 νῦν ὕστατα λωβήσαιο] *nunc non postea ledam* MP : *nunc novissime iniuriaveris* F; v. 243 ἀμύξεις («lacererai», «strazierai») *sucabis* MP : *lacerabis* F; 208 πρὸ [...] ἦκε] *ante [...] venit* PM (Pilato non ricomponne la tmesi e confonde l'aoristo di ἴημι con una voce di ἦκω) : *praemisit* F (ma al v. 195 Fonzio rendeva la medesima forma – tradotta da PM come al v. 208 – senza ricollegare preverbo e verbo: *ante [...] miserat*); 218 ὅς κε θεοῖς ἐπιπέιθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ] *qui et diis obedit. multum audiebant eum* MP : *quicumque deis pareat valde etiam exaudient ipsum* F (al contrario di Pilato, Fonzio riconosce il valore indefinito del pronome e la funzione gnomica del-

l'aoristo); v. 229 πολὺ λῶϊον] *multum destructibile* MP : *multo melius* F; 230 δῶρ' ἀποιρεῖσθαι] *dona accipere* MP : *praemia auferre* F.

Nella resa degli epiteti Fonizio talvolta predilige la traslitterazione, a fronte dei rozzi tentativi di traduzione del Pilato (è il caso di v. 206 *glaucopis*, preferito a *magna oculos Athene*; di *Aegiochus* dei vv. 202 e 222, in luogo dell'inappropriato *capram lactantis*); talaltra sostituisce la traslitterazione di Pilato con un traduce appropriato, come nel caso del v. 98, quando interpreta l'aggettivo ἐλικώπιδα come *nigroculam* (è questo il significato più probabile del termine secondo gli scolii antichi e i lessicografi tardi e bizantini; Andr. traduce *nigros oculos habentem*).

In generale, per la resa di epiteti e nomi composti Fonizio sembra preferire, in luogo delle perifrasi sovente adottate da Pilato, un unico termine,²⁷ che in alcuni casi attinge al latino classico (come *suaviloquus* per ἡδυεπής del v. 248 in luogo di *dulcis verbo* di PM) o postclassico e tardo, anche recuperando forme poco attestate (v. 155 ἐριβόλακι: *magne glebe* MP : *glebosa* F; *Iovigena* per διογενής del v. 489), e più sovente ricalca sul greco dando luogo a neoformazioni come *pulchricoma* (v. 36, ἡῦκομος : *comam bonacoma habens* M : *bonam comam habens* P), *Argentarcifer* (v. 37 e 451 ἀργυρότοξε), *populivorax* (v. 231 δημοβόρος: *populum comedens* MP); in altre occasioni la riduzione impoverisce il senso del termine omerico, come nel caso di *aeneatorum* per χαλκοχυτόνων del v. 371 (*enea habentium indumenta* MP). Talora Fonizio riduce a monolessema due distinte parole del testo omerico, come a v. 105 κάκ' ὀσσόμενος, reso con *torveaspiciens* (così Andr.; PM leggono *male respiciens*; il nesso *torve aspiciens* è impiegato da Poliziano per rendere ὑπόδρα ἰδών di *Il.* IV 349 – cfr. ed. Del Lungo, *ad loc.*). Meno frequentemente il composto è reso con una perifrasi: è il caso di μερόπων di v. 250, interpretato *variarum linguarum* (contro la traslitterazione *meropum* di MP; cfr. la glossa di P riportata nella ed. Rossi, *ad loc.*: *Meropes dicuntur quasi divesiloqui et varii linguis particularibus*), e di ἀντίθεον di v. 264, reso correttamente con *aequiparandum deo* (contro il generico *divinum* di MP). Meno felice la scelta di rendere ποδάρκης del v. 121 con la perifrasi *pedibus contentus* (*pedibus sufficientiam habens* Andr.); del resto nemmeno l'*acutus pedes* di PM è una buona traduzione (mentre VC leggono *velox pedes*).

In alcuni frangenti Fonizio sembra mirare a una *Latinitas* più sorvegliata e classicheggiante attraverso l'eliminazione di alcuni tratti del latino tardo e medievale: a livello lessicale si veda ad es. la sistematica sostituzione di *tenda* con *tentorium* (vv. 185, 306, 322, 328, 329 ecc.); a livello morfosintattico si osservi l'adozione delle forme tradizionali del perfetto composto con l'ausi-

²⁷ La predilezione per la resa con un monolessema è un tratto dell'*ars vertendi* di Fonizio riscontrabile anche nelle altre *retractationes*: vd. Resta, *Andronico Callisto*, cit., pp. 1067-1068; Fera, *La prima traduzione*, cit., p. 713.

liare coniugato al presente: *depredati fuimus* (v. 125) viene così corretto in *depredati sumus, fuit oblita* (v. 495) in *oblita est*.²⁸

Altre volte la correzione dà luogo a varianti che potremmo considerare adiafore, e può essere dovuta alla ricerca di un termine meno corrico o semplicemente alla volontà di distaccarsi dal modello o di perseguire una certa *variatio*: vv. 96 e 110 ἐκηβόλος : *procul sagittans* MP : *Apollo* F; v. 125 a civitatibus MP (Andr.) : *ex urbibus* F; v. 155 *Phthia nutrice hominum* MP: *Phthia alente viros* F; v. 170 *vadere* MP : *ire* F; v. 190 *gladium* MP : *ensem* F; vv. 195 e 208 (οὐρανόθεν) *de celo* MP : *coelitus* F; v. 227 *valentibus Grecorum* MP : *strenuis Achaeorum* F; v. 245 *terra* MP : *humi* F; vv. 268 e 422 *totaliter* MP : *penitus* F.

A partire circa dal verso 250 le parti originali rispetto al testo di Leonzio diminuiscono sensibilmente. Si riscontrano soltanto alcune sostituzioni fisse (*tentorium* per *tenda*, *munera* per *precia*), ma vengono riportate tali e quali forme che in precedenza venivano di norma corrette: così leggiamo *imperatorem* al v. 340 (e non *regem*), *amico socio* al v. 345 e *filiam amicam* al v. 447 (e non rispettivamente *amico caro* / *filiam caram*), *locutus fui* al v. 261 (anziché *locutus sum*) ecc. Che la versione sia compilata con crescente fretta e sciatteria (e con tutta probabilità senza più effettuare controlli sul testo greco, cosa che in più punti aveva permesso a Fonzio di migliorare la versione di Pilato) emerge dalla riproposizione di palesi errori dell'antigrafo (cui risaliamo attraverso il gemello M): ad es. in corrispondenza di ἄγγελοι del v. 334 F e M leggono *nunquam*, evidentemente originato da un fraintendimento del *nuntii* di P e Andr.; così al v. 281 F e M leggono *si* ove ci si attenderebbe un *is* per il greco ὄδε (P legge *hic*); deriva da Leonzio anche la pessima resa di v. 405 κύδει γαίωv («fiero in gloria», detto di Briareo; Andr.: *gloria splendidus*) con *gloria terrarum* (originata dalla confusione del participio con un genitivo γαίωv / γαίέωv; in analogo fraintendimento era incorso anche il Decembrio); e ancora, ai vv. 423-424, dove Teti spiega al figlio che il giorno precedente Zeus si è recato «a banchetto» (κατὰ δαῖτα – μετὰ nei mss.) «presso gli Etiopi senza macchia» (μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας), Fonzio riprende l'incongruo *post cibum* di Pilato (meglio Andr.: *hesternus ivit ad convivium*), quindi cambia l'accettabile *sine laesione Aethiopsis* di PM in *sine laesione Aethiopiae* (anche in questo caso la resa di Andr. è preferibile: *ad invituperabiles Aethiopes*); il verso 431 (ἐς Χρύσην ἴκανεv ἄγων ἱερὴν ἑκατόμβην, che Andr. traduce: *Ulyxes ad Chrysam ivit portans magnum sacrificium*) manca del tutto, e Fonzio evidentemente non si cura del fatto che la frase incominciata con *Ulyxes* resti in sospeso: anche in questo caso il ricorso

²⁸ In proposito vd. Resta, *Andronico Callisto*, cit., p. 1067 n. 46; sulla preferenza di Leonzio per l'impiego di perfetto e piuccheperfecto di *sum* nella formazione dei tempi composti vd. Rollo, *Leonzio lettore*, cit., p. 83.

al testo greco gli avrebbe consentito di sanare la lacuna o almeno di segnalarla.

Si nota ancora qualche estemporanea correzione, vòlta a riparare a sviste di Pilato o a perseguire – con esiti solo in parte soddisfacenti – una resa più efficace o una maggiore *proprietas* latina, come si può evincere dagli esempi seguenti: v. 304 *per contrarium pugnaverunt* MP : *ad invicem pugnaverunt* F; v. 335 *non mihi vos causales* MP : *non mihi vos causa* F; v. 337 *sostrabe puellam* M : *abstrabe puellam* P : *subtrabe puellam* F; v. 358 *in patre sene* MP : *iuxta patrem senem* F; v. 379 *fortem ac (ad P) sermonem* MP : *acremque sermonem* F. Talora l'emendamento può essere riconducibile alla suggestione di reminiscenze classiche, come nel caso di v. 407 *λαβὲ γούνων* : *recipe genua* MP : *amplectere genua* F (per l'espressione cfr. e.g. Verg. *Aen.* X 523; Stat. *Theb.* X 625). Nessuna di queste correzioni implica il ricorso al testo greco.

In conclusione, l'interesse di questa mutila *retractatio* fonziana risiede soprattutto nella prima metà della porzione conservata, dove si può apprezzare un reale tentativo di rielaborazione della versione di Pilato, condotto almeno in parte attraverso un puntuale raffronto con il testo greco e portato avanti con una discreta perizia e un certo impegno, come dimostrano le numerose tracce di revisione (cancellature, riscritture, note interlineari): evidentemente l'umanista non si accontentò della prima stesura, forse da lui giudicata troppo appiattita sul testo leonteo, e si sforzò di limarla e perfezionarla. L'interesse per un simile lavoro di revisione sembra essere venuto meno dopo appena 250 versi (già all'altezza di v. 255 *γηθήσαι*, che Pilato rende *gaudebit*, si legge l'insensato *videbit*, banale *lapsus* per *ridebit*: una svista grossolana – sia pure comprensibilissima sul piano della genesi dell'errore –, che non avrebbe superato indenne una pur frettolosa rilettura): la parte restante della traduzione, infatti, è una mera ricopiatura del testo latino di Pilato, che presumibilmente Fonzio eseguì in fretta e con una certa negligenza, senza accorgersi di evidenti incongruenze e senza sforzarsi di migliorare il dettato leonteo.

I *marginalia*

Oltre alle glosse deputate a segnalare possibili varianti di traduzione, di cui si è detto, i margini delle carte Riccardiane accolgono un apparato di *notabilia*²⁹ e un manipolo di noticine di argomento linguistico, semantico e gram-

²⁹ Questi *notabilia* marginali, vergati in inchiostro ora rosso ora marrone chiaro, sono deputati all'individuazione delle sequenze narrative, alla segnalazione dei cambi di interlocutore, alla registrazione di alcuni nomi particolari o di concetti ritenuti degni di menzione. Ne riporto alcuni a titolo esemplificativo: *Invocatio et propositio* (f. 32^r, all'altezza dei vv. 1 sgg.); *Chrysaë verba ad Atridas et reliquos Graecos* (f. 32^v, ai vv. 17 sgg.); *Agamemnonis verba ad Chrysen* (f. 33^r, ai vv. 26 sgg.); *Chrysaë preces ad Apollinem* (f. 33^r, ai

maticale (in gran parte traducenti delle parole omeriche, sinonimi, etimologie, scampoli di declinazione nominale e coniugazione verbale). Sono, questi, gli appunti di un grecista alle prime armi, come suggeriscono il livello elementare delle osservazioni e l'ortografia incerta dei termini greci, sovente traslitterati in alfabeto latino.

L'apparato esegetico allestito da Fonzio può dirsi decisamente scarno, se raffrontato alle cospicue scoliature che trovano spazio nei margini dei succitati mss. Laur. 66, 31 e Magl. VII, 974 o alle copiose note stese da Poliziano in preparazione del suo corso sull'*Odissea*. Ma in questo frangente sembra chiaro che Fonzio non abbia potuto, o più verisimilmente non abbia voluto allestire un commento continuo e approfondito quale quello abitualmente dispensato dai docenti dello Studio fiorentino che in quegli stessi anni illustravano i poemi omerici. L'interesse del Fonzio pare essersi orientato verso la mera intelligenza del testo, quindi verso la traduzione letterale del Pilato, che egli si studiava di migliorare.

Non sono in grado di stabilire di dove Fonzio abbia desunto queste glosse (forse in parte già presenti sul suo esemplare?): parecchie hanno notevoli affinità con gli *Epimerismi* omerici; altre sembrano essere di matrice lessicografica; per altre ancora si può pensare a una derivazione da qualche quaderno di *recollectae* non diverso dai due manoscritti fiorentini testé menzionati, come suggerirebbero le numerose traslitterazioni di termini secondo la pronuncia storica, che ben si spiegherebbero come appunti di scrivani inesperti che prendevano nota dalla viva voce di un insegnante («is i» per εἰς ι ecc.).

Trascrivo di seguito queste poche annotazioni grammaticali, indicandone la collocazione sul manoscritto e segnalando per ciascuna la parola della traduzione latina cui rinviano (il rimando è spesso suggerito dal Fonzio medesimo con segni – quali i tre puntini disposti a triangolo o la sbarretta orizzontale tra due puntini – sulla glossa e sulla parola corrispondente del testo) e la voce omerica tradotta. Conservo le grafie scorrette dell'autografo (che rettifico tra quadre) e allego possibili fonti e *loci similes*.

f. 32^r

mg. ad A 2 dolores / ἄλγεα] τὸ algos. eos [sc. ἄλγος, -εος].

cfr. ms. Laur. 66, 31 f. 8v: «ἄλγος .εος dolor. ἀλγέω .ῶ. doleo».

mg. ad A 4 ordinavit / τεύχε] paracimenos [sc. παρακείμενος] sine augmento.

cfr. Epim. Hom. A 4 C Dyck; ms. Laur. 66, 31 f. 8v: «τεύχω fabrico, hic facio».

vv. 37 sgg.); *Smintheus Apollo* (f. 33^r, al v. 39); *Achillis verba ad exercitum* (f. 34^r, ai vv. 59 sgg.); *somnia ab Iove* (f. 34^r, al v. 63); *Calchas Thestoris filius* (f. 34^v, al v. 69); *Calchantis verba* (f. 35^v, ai vv. 93 sgg.); *homicida Hector* (f. 40^v, al v. 242); *Pirithous Dryas Coeneus Exadius Polyphemus Theseus* (f. 41^r, ai vv. 264 sgg.).

mg. ad A 6 divisi sunt / διαστήτην] aor. verbi isthimi [sc. ἴστημι].

cf. Epim. Hom. A 6 B Dyck; ms. Laur. 66, 31 f. 7^v: «διίστημι separo. ἀόριστος διήστην separatus sum. inde [?] διαστίτην [sic] divisi fuerunt».

i.l. ad A 6 litigantes / ἐρίσαντε] idest lite facta: nam participium est aoristi.

cf. Epim. Hom. A 6 C Dyck; ms. Laur. 66, 31 f. 7^v: «ἐρίδω [sc. ἐρίζω] contendo inde ἐριξ [sc. ἔρις] contentio. ἐρείδω adhaereo incumbo».

i.l. ad A 8 ipsos / σφῶε] in accusativo tantum utitur.

cf. A.D. pron. GG II/1, 1, 85, 14 al.; Epim. Hom. A 8 A¹-A².

mg. ad A 8 impulit / ξυνέηκε] ξυν [*lege* ξύν] praepositio cum ημι [*lege* ἦμι] coniungitur in [?] aoristus ηκα [*lege* ἦκα].

cf. e.g. Epim. Hom. A 8 B¹-B^{2a1-2} Dyck; EM 317, 53 Gaisford.

mg. ad A 10 suscitavit / ὤρσε] ὀρω [*lege* ὄρω] .μ. [sc. μέλλων] ορω [*lege* ὀρῶ], sed ὀρσω [*lege* ὄρσω], facit eius aoristus ὤρσε.

cf. e.g. Epim. Hom. A 10 D Dyck; EGud. 581, 8 Sturz.

f. 32^v

i.l. ad A 13 liberaturus / λυσόμενος] participium messi aoristi [sc. μέσου ἀορίστου].

i.l. ad A 13 filiam / θύγατρα] γράφεται θύγατερα [*lege* θυγάτερα].

cf. Epim. Hom. A 13 A Dyck; schol. D A 13 van Thiel.

i.l. ad A 17 Atridae / Ἄτρεΐδαι] pluralis pro duali.

i.l. ad A 18 dent / δοῖεν] aoristus optativus didomi [sc. δίδωμι].

cf. Epim. Hom. A 18 A Dyck.

i.l. ad A 19 domum / οἶκαδε] adverbium.

cf. Epim. Hom. A 19 C Dyck.

i.l. ad A 22 assenserunt / ἐπευφήμησαν] ερευφήμεω [sc. ἐπευφημέω].

i.l. ad A 23 venerari / αἰδεῖσθαι] αἰδομε. ουμε. messos mellon [*lege* αἰδέομαι, -οῦμαι, μέσος μέλλων].

i.l. ad A 23 precatorem / ἱερῆα] ὁ ἱερεὺς .έος.

i.l. ad A 23 accipere / δέχθαι] dechome [sc. δέχομαι] in infinito dedechthe [*pro* δεδέχθαι] immota syllaba.

Cf. Epim. Hom. A 23 D.

i.l. ad A 25 dimittebat / ἀφίει] aphieo [p.c., fort. aphieo legendum, pro ἀφίω] dimitto paratatticos [lege παρατατικός] est [?].

cfr. Epim. Hom. A 25 A Dyck; EGud α p. 243, 7 De St.; EMG α 1472, EM α 2166, ESym α 1631 Lasserre-Livadaras al.

f. 33^r

mg. ad A 28 iuvabit / χραΐσμη] χραΐσμη [lege χραΐσμη] prosum et iuvo.

cfr. Epim. Hom. A 28 B Dyck; Et. Gud. p. 569, 20 Sturz.

i.l. ad A 29 invadit / ἔπεισιν] praesens pro futuro.

cfr. Epim. Hom. A 29 B^{1a-1b} Dyck; cfr. et ms. Flor. Magl. VII 974 f. 999 ad loc.: «ἐπεισὶν [sic] invadet pro invadit ab ἡμῖ [lege εἶμι].»

i.l. ad A 33 dixit / ἔφατο] messos [sc. μέσος] aoristus.

cfr. Epim. Hom. A 33 A¹⁻² Dyck.

mg. ad A 34 ivit / βῆ] aoristus enim is .i. [lege εἰς ἡ] remoto augmento.

cfr. Epim. Hom. A 34 A^{1a-b} Dyck.

i.l. ad A 35 discedens / κιών] secundus est aoristus et in alio non reperitur.

cfr. Epim. Hom. A 35 C^{1ab}.C² Dyck.

f. 35^r

mg. ad A 91 multum / πολλόν] contra regulam grammaticorum πολλόν cum superlativo posuit.

cfr. e.g. schol. Lond. D.T., GG III/1, p. 537, 33; Planud. dial. de gramm., An. gr. II Bachmann p. 75, 30-34.

f. 37^r

mg. ad A 147 Apollinem / ἐκάεργον] ab ἐκά [lege ἐκάς] quod est arcus et εργον [lege ἔργον] opus.

cfr. Epim. Hom. A 147 A^{1b} Dyck; Et. Gud. p. 438, 7 Sturz; cfr. et ms. Par. lat. 7880.1, f. 3^r, ad loc. (ed. T. Rossi, Il codice, cit.).

f. 37^v

mg. ad A 149 vulpine / κερδαλεόφρον] vulpes ἢ κερδαλέη .ης. ὁ κερδαλέος ου. astutus utilis fraudulentus.

cfr. e.g. Suid. κ 1382 Adler.

f. 46^r

mg. ad A 449 molas / οὐλοχύτας] οὐλοχύτη est ordeum sale conspersum ad sacrificandum.

cfr. Epim. Hom. A 449 B Dyck; schol. A A 449 Erbse; schol. D A 449 van Thiel; Eust. in Il. 132, 13-28 (I, 203, 3-7 van der Valk) al.

Appendice. Fonzio e l'*Odissea* di Pilato

Nel ms. miscellaneo Riccardiano 62 sono conservati alcuni interessanti autografi del Fonzio: una serie di appunti sulla *De mala legatione* demostenica e un frammento di trascrizione dell'*Odissea* latina di Pilato; quest'ultimo si trova su di una carta rilegata nel codice di traverso e piegata a metà nel senso della scrittura, a costituire il terzo di quattro fogli di guardia di un fascicolo contenente il testo greco del primo libro dell'*Iliade*³⁰ che occupa gli attuali ff. 85^r-101^r del ms.

Il testo della versione risulta dunque così distribuito: l'attuale f. 82^r contiene i vv. 1-8 del testo di Pilato, preceduto dal titolo in rosso *Homeri Odyssea incipit*; i vv. 10-18 proseguono sulla medesima pagina, che corrisponde al f. 103^v (il v. 9 risulta ora illeggibile, perché coincide con il dorso del fascicolo, coperto dalla rilegatura); l'attuale f. 82^v contiene la trascrizione dei vv. 19-29, mentre il seguito (vv. 31-39) si trova al f. 103^r. La disposizione del testo sulla pagina, la grafia, l'uso di inchiostri diversi per il testo e i *marginalia* ricordano da vicino l'*Iliade* del Ricc. 904: il centro del foglio è occupato dalla versione latina, ciascuna linea della quale corrisponde a un verso omerico; gli ampi margini accolgono *notabilia* (ad es. nel mg. di f. 82^v, all'altezza del v. 20 : *Neptunus Ulyssi iratus*; nel mg. del f. 103^r: *Iovis verba ad coelites*), mentre l'intralea ospita *variae lectiones* o *interpretamenta*: sopra *hic* del v. 22 Fonzio scrive *scilicet Nep<tunus* (nota presente anche in V); sopra *immaculati Aegisti* del v. 29 si legge: *incongruum epithetum, nisi pro valde maculati acceperetur* (scolio che non trova riscontro se non parziale nel paratesto dei testimoni PM di Pilato, ed. Pertusi: *epithetum inconueniens Egisto, nisi affectus loquentis excuset*); al di sopra di *sciens gravem pernitiem* del v. 37 Fonzio precisa: *scilicet futura ei*.

Secondo Resta questo brano di versione è «tratto certamente dal Laur. 34, 45» (L) «con qualche accenno di correzione»: ³¹ in effetti l'autografo fonziano concorda perlopiù con la recensione trädita dai testimoni L e M (il Flor. Conv. soppr. lat. A. 3. 2646) contro la redazione VP³² : v. 10 *a quacunque parte* VP: *undecumque* LM, F ; v. 11 *destructionem* VP : *perniciem* LM, F (*pernitiem*); v. 15 *desiderans* VP : *cupiens* LM, F ; v. 23 *ultimi* VP : *et ultimi* LM, F; v. 26 *adens* V : *adstans* P : *praesens* LM, F; v. 35 *Egistho* VPM :

³⁰ A detta di Resta, *Andronico Callisto*, cit., p. 1093 n. 31, «in parte trascritto dallo stesso Fonzio»; così anche Caroti, Zamponi, *Lo scrittoio*, cit., p. 39 (*ibid.*, pp. 39-41, descrizione del ms.).

³¹ *Ibid.*

³² Per la tradizione manoscritta dell'*Odissea* latina di Pilato, dopo Pertusi, *Leonzio*, cit., pp. 182-200, si vedano ora F. Pontani, *L'«Odissea» di Petrarca e gli scoli di Leonzio*, in Feo, Fera, Megna, Rollo (a c. di), *Petrarca e il mondo greco*, cit., pp. 295-328 (per la redazione LM in particolare pp. 301-304) e Pade, *The «Fortuna»*, cit., pp. 156-158.

Egistos L : *Aegisthos* F; *Atrides* V : *Atride* P : *Atridao* LM, F; v. 38 *cum miserimus bene spectatorem Argiphontem* VP : *mittentes exploratorem Argifontem* FLM; v. 39 *neque* V : *nec* PLM. Le uniche innovazioni di rilievo di Fonzio rispetto al testo di Pilato, al di là di alcune omissioni (v. 29 *est*), sviste e varianti meramente ortografiche (*Hyperionis* per *Yperionis* al v. 8; *solicite* per *sollicite* al v. 20, *Aethiopas* per *Ethiopas* al v. 22; *Hyperione* per *Yperione* al v. 24; *Aegisti* per *Egisti* al v. 29), sono: *pande virum mihi* del v. 1 per *virum mihi pande*; v. 18 *non* per *nec*; v. 32 *incipiant* per *inculpant*; inoltre la proposta di correzione (confinata però all'intralea) *uxori procaci* per *uxor procax* dopo *nupsit* del v. 36 (γῆμ' ἄλοχον μνηστήν). L'analisi di questo esiguo campione conferma che siamo davanti a una mera copia ad uso personale della *versio* leontea, realizzata senza alcun interesse per una rielaborazione di sorta.

Nota alla trascrizione

Ciascuna linea corrisponde a un verso omerico, come nel manoscritto Riccardiano; stampo in corsivo le parti che si ritrovano identiche nella redazione della versione di Pilato trasmessa dai testimoni PM (o in uno soltanto di essi), in tondo quelle originali (dovute a rielaborazione del Fonzio o derivate da un manoscritto al momento non noto). Ho riprodotto con fedeltà alcuni usi peculiari dello scriba, come la preferenza per le grafie *charus*, *anchora*, *littus*; sono intervenuto solo poche volte a ripristinare un dittongo *ae/oe*, che Fonzio predilige in luogo delle forme monottongate (talora a sproposito, come nel caso di *depraecabatur*, che ho rettificato); ho sempre impiegato il grafema *v* a indicare la semiconsonante *u*. Ho sciolto tacitamente le abbreviazioni e le grafie compendiarie. Ho interpunto il testo in corrispondenza di ogni segno di punteggiatura del manoscritto, limitandomi a uniformare i segni all'uso moderno (Fonzio adopera indifferentemente il punto, i due punti e la virgola come segno di pausa lieve; impiega il punto interrogativo; di norma non interpunge dopo il vocativo; tende a non notare il segno di interpunzione in fine linea – evidentemente ritenendo che l'andare a capo indichi di per sé una pausa; ove strettamente necessario ho integrato il segno in tale posizione). Fonzio di norma utilizza la lettera maiuscola per le parole di inizio verso, mentre per i nomi propri l'uso è oscillante; ho uniformato la maiuscola iniziale di nomi propri, toponimi ed etnonimi; ho invece eliminato la maiuscola di posizione dopo punto fermo e a inizio rigo. L'apparato di note a piè di pagina registra le varianti intralineari e marginali; il secondo apparato segnala le lezioni di P e M (alla cui famiglia appartiene il manoscritto consultato da Fonzio per la sua *retractatio*) e soltanto occasionalmente quelle di V e C (quando concordano con F contro MP). Con M² indico la seconda mano che ha apportato varianti e correzioni nel codice M.

Rettifico tacitamente alcune inesattezze contenute nei brani della *retracta-*

tio fonziana del Ricc. 904 pubblicati da Ferri, *Per una supposta traduzione*, cit. (corrispondenti ai versi 1-33 e 327-363) e nelle trascrizioni dei codici M e P di Pilato allestite da Pertusi, *Leonzio*, cit., e Rossi, *Il codice*, cit.; a titolo informativo riporto soltanto una scelta di erronee letture di quest'ultima (R.): v. 67 *mitigare* R. : *mitigari* P; v. 194 *magnam* R. : *magnum* P; v. 355 *Atride* R. : *Atrides* P; v. 405 *sedebant* R. : *sedebat* P; v. 430 *in* R. : *vi* P; v. 503 *iuvavi* R. : *iuvi* P^{pc} (*iuvavi* P^{ac}).³³

Luigi Silvano

³³ Ringrazio Marianne Pade per aver riletto il testo dell'articolo e per i suoi utili suggerimenti.

Soltanto quando il testo era già impaginato ho potuto consultare, su riproduzioni digitali, il ms. Berlin. lat. qu. 911 (di seguito B: vd. *supra*, p. 233 n. 23), che ai ff. 1 sgg. contiene l'*Iliade* latina di Pilato, vergata nel XV sec. e sporadicamente corretta da una seconda mano (B²). Il testo di B concorda con quello di M tranne che nei casi seguenti (non prendo in considerazione difformità grafiche minori; precede il numero di verso): 17 *Greci* M : *Achivi* P : *Achaei* F : *socii* B; 22 *prope* MP : *quidem* F : *propere* B; 32 *ne me* MPF : *non me* B; 65 *atque pro hecatombe* MP : *vel hecatombis* F : *atque pererrat orbem* B; 66 *agnorum si modo crassa (cnissa)* P MP : *si aliquo modo agnorum nidore* F : *si modo agnorum crassa* B; 68 *dicens* M²F : *dixit* MPB; 74 *loqui* M²F : *scire* MPB; 82 *sed et* MP : *at* F : *sed* B; 88 *iuvente* MP : *vivente* BF; 97 *autem pestis* MP : *prius a peste* F : *ante pestis* B; 100 *ad Crisem* MP : *in Chrysan* F : *ad Crison* B; 104 *ei* MPF : *eius* B; 129 *muratam* MPF : *munitam* B; 131 *existens* MPF : *existes* B; 133 *sed* MP : *verum* F : *licet* B; 137 *ipse* MPF : *[non habet]* B; 139 *ipsum* MP : *ad ipsum* B; 143 *greca* M : *genas* BPF; 161 *iam mihi honorem ipse* MP : *iam ipse mihi honorem* F : *iam ipse honorem mihi* B; 171 *destruere* MP : *destruentem* B; 202 *lactantis capram Iovis* MP : *Aegiochi Iovis* F : *lactantis capram Iovis Egiochio* B; 203 *Agamemnoni* MP : *Agamemnonis* BF; 205 *forte* MP : *fortem* B; 220 *inexaudivit* MP : *inobediit* F : *inexaudit* B; 228 *cor* MF : *animo* P : *[om.]* B 230 *accipere* MP : *auferre* F : *accipe* B; 232 *Atridem* MP : *Atride* F : *in Atridem* B; 256 *magne* MP : *valde* F : *magno* B; 271 *illis* MP : *illi* BF; 278 *ne pugnanter* MF : *repugnanter* P : *neque pugnare* B; 282-283 *[lac.]* MFB : *sed (postea) ego supplicabo (rogabo) Achillem dimittere iram* B²P; 297 *tibi* MPF : *[non praebet]* B; 302 *experite* M : *experire* BPF; 311 *princeps* MPF : *princepsque* B; 315 *hecatombas* MPF : *hecatombes* B; 317 *cnissa* MP : *crassa* F : *crussa [sic]* B; 333 *scivit* MPF : *struit* B; 337 *sostrabe* M : *abstrabe* P : *subtrabe* FB^{pc}; 366 *illius hominis* BPM^{ac} : *Eetionis* M^{pc}F; 383 *monebantur* M : *moriebantur* BPF; 391 *inie-runt* M : *iverunt* BP : *ierunt* F; 429 *bene cinctam* MPF : *Berecintbiam* B; 431 *[versum om.]* BPMF : *ad Chrysen venit ducens sacram echatomben* B²; 434 *telam* MPF : *tela* B; 439 *nave descendit* M : *navi descendit* BPF; 446 *et in* MP : *in* BF; 462 *tremabant... vitium* M : *cremabant... vinum* BPF; 474 *gratulabatur* BP : *gratulabantur* M; 477 *erigenia* MP : *irigenia* BF; 501 *dextera* MPF : *dextra* B; 511 *congregator nubium* MF : *nubium congregator* BP; 515 *quia* F : *quare* M : *[non habet]* B; 516 *sum* MPF : *sim* B. L'esemplare usato da Fonzo è sicuramente più affine a M che a B.

«Homericae *Iliadis* versus A 1-525 a Leontio Pilato latine translati,
a Bartholomaeo Fontio retractati»

<i>Iram cane dea¹ Pelidae Achillis</i>	32 ^r
<i>pestiferam, quae immensos Graecis dolores posuit,</i>	
<i>multas vero generosas animas inferno praemisit</i>	
<i>heroum, ipsos autem lacerationes ordinavit canibus</i>	
<i>avibusque omnibus; Iovis autem perficiebatur consilium,</i>	5
<i>ex quo iamprimum divisi sunt litigantes</i>	
<i>Atridesque rex virorum et dius Achilles.</i>	
<i>et quis igitur ipsos deorum liti impulit pugnare?</i>	
<i>Latonae et Iovis filius: hic enim regi iratus</i>	
<i>pestem per exercitum suscitavit² malam, deperibant autem populi,</i>	10
<i>quoniam Chrisen inhonoravit sacerdotem</i>	
<i>Atrides. hic enim venit citas ad naves Graecorum</i>	32 ^v
<i>liberaturusque filiam, ferensque infinita munera</i>	
<i>coronam habens in manibus longesagictantis Apollinis</i>	
<i>aureo cum sceptro, et precabatur omnis Achivos</i>	15
<i>Atridas autem maxime duos ornatores populorum:</i>	
<i>«Atridaeque et alii bene ocreati Achaei</i>	
<i>vobis quidem dii dent Olympias domos habentes</i>	
<i>expugnare Priami civitatem, bene et domum reverti;</i>	
<i>filiam vero mihi reddite charam et haec munera accipite</i>	20

¹ *i.l.* o² *i.l.* iniecit

1 Pelidae F, M (Pellide) : Pellidis P | 2 immensos F : innumerabiles MP | Graecis F(VC) : gentis PM | 3 vero generosas F : autem robustas MP | praemisit F : antemisit MP | 4 lacerationes F : cadavera MP | 6 iamprimum divisi sunt litigantes F : primitus separati litigaverunt MP | 7 dius F : divus MP | 8 et quis igitur F : quis enim MP | impulit pugnare F : coniunxit ut pugnarent MP | 9 enim regi F : certe imperatori MP | 10 per F : ad MP | deperibant F : corrumpebantur MP | 11 quoniam F : quia MP | 13 infinita munera F : miserabilia dona M, P^{ac} : mirabilia dona P^{pc} | 14 longe F : procul MP | 15 precabatur F(VC) : deprecabatur MP | omnis F : omnes MP | 16 maxime F : magis MP | 17 Achaei F : Greci M : Achivi P | 18 quidem F : certe MP | Olympias domos F : celestia culmina MP | 19 expugnare F : depredari MP | et domum reverti F : domum ire MP | 20 filiam vero F : puellam autem MP | reddite charam F : solvere amicam M : liberare amicam P | et haec munera accipite F : hec pretia (precia M) recipite MP

- venerantes Iovis filium procul sagittantem Apollinem».*
 tum *alii* quidem omnes assenserunt Achivi
venerarique precatorem³ et praeclara accipere munera;
 sed non Atridae Agamemnoni placebat animo
 25 sed male dimittebat, imperioso sed *sermone praecipiebat*.⁴
 33^r «*ne te senex*⁵ curvas ego iuxta naves invenio,
vel nunc morantem, vel postea rursus redeuntem
 non utique *te iuvabit*⁶ *sceptrum et stemma*⁷ *dei.*
hanc autem ego non solvam prius quam eam et *senectus* invadit
 30 *nostra in domo in Argo procul patria*
telam percurrentem⁸ et *meum* lectum participantem.⁹
 sed abi, *ne me irrita, salvus ut redeas».*
sic dixit. pertimuit autem senex et paruit sermoni;
ivit autem tacitus iuxta littus multum murmurantis maris.
 35 *multa autem postea procul* discedens¹⁰ *obtestatus est*¹¹ *senex*
 Apollini regi, *quem pulchricoma peperit Latona:*
 «*exaudi me, Argentarcifer,*¹² *qui Chrysen tutatus es,*
 Cillamque *gloriosam, Tenedoque fortiter imperas*
 39 Sminthee: *si umquam tibi gratum templum*¹³ *ornavi*¹⁴

³ *i.l.* idest sacerdotem⁴ *i.l.* mandabat⁵ *i.l.* o⁶ *i.l.* tibi proderit⁷ *i.l.* idest corona⁸ *i.l.* vel textentem⁹ *i.l.* contra respicientem¹⁰ *i.l.* vel profectus¹¹ supplicavit scripserat, *mg. corr.*¹² *i.l.* o¹³ *i.l.* e sacrificium *corr.*¹⁴ *i.l.* impl[...] imposui *del., vix aspiciuntur*

22 tum F : ubi MP | quidem F : prope MP | assenserunt Achivi F : laudaverunt Greci MP |
 23 precatorem F : sacerdotem MP | praeclara accipere munera F : splendida recipere precia
 M : splendida recipe dona P | 24 placebat F : placuit MP | 25 dimittebat F : expulit M :
 expellit P | imperioso sed F : contumaci autem MP | 26 curvas ego iuxta naves invenio F :
 cavis in navibus inveniam MP | 27 morantem F : tardantem MP | rursus redeuntem F : ite-
 rum venientem MP | 28 non utique F : non iam MP | te FM : tibi P | stemma F : corona MP |
 29 prius quam eam F : ante ipsam MP | invadit F : sequetur MP | 30 Argo FP : Argon M | 31
 percurrentem F : textentem MP | lectum participantem F : cubile contra respicientem MP |
 32 abi F : vade MP | irrita F : instiga M : instiges P | salvus FM² : sanior MP | redeas F : rever-
 taris MP | 33 dixit F : fatus est MP | paruit F : obediit MP | 34 ivit F(VC) : descendit MP |
 iuxta F : ad MP | murmurantis F : fluctuantis MP | 35 multa FM : multis P | discedens F :
 veniens MP | obtestatus est FM : obsecravit P | 36 Apollini regi F(VC) : Apollinem regem
 MP | quem pulchricoma F : comam bonacoma (bonicoma?) habens M : bonam comam
 habens P | 37 Argentarcifer F : argenteum habens arcum MP | tutatus es F : a pueritia defen-
 dis MP | 38 Cillamque F : ad Chillam MP (ad Chillamque V) | Tenedoque F : Tenedo autem
 M : Tenedon autem P (Tenedosque VC) | imperas F(V) : regnas MP | 39 Sminthee F :
 Smithef MP | umquam F : quando MP | gratum F : alacre MP | ornavi F : fudi MP

*vel si quando tibi iuxta pingua crura posui*¹⁵ 33^v
*taurorum vel etiam caprarum, hoc*¹⁶ *mihi exaudito desiderium:*
*expendant*¹⁷ *Danai meas lacrimas tuis sagictis».*
sic locutus est orans. hunc autem exaudivit Phoebus Apollo.
it autem iuxta Olympi verticem iratus corde
arcum humeris habens circum opertamque pharetram; 45
sonuerunt autem sagictae in humeris irati
ipsius moventis. hic vero ivit nocti similis.
*sedit deinde longe a navibus, cum*¹⁸ *telo autem*¹⁹ *apparuit.*
*pestifer*²⁰ *autem clangor factus est argentei arcus.*
mulos quidem primum invasit et canes agrestes 50
sed postea ipsis telum venenatum mittens
percutiebat; semper autem pyrae mortuorum comburebantur crebrae.
novem dies quidem super exercitum currebant tela dei;
decima autem ad concionem vocavit populum Achilles; 54
*huic enim in corde*²¹ *posuit dea albulna*²² *Hera:*²³ 34^r
*curabat enim de*²⁴ *Danais,*²⁵ *quia continue morientes videbat.*
hi autem postquam convenerunt, congregatique facti sunt,
inter hos surgens fatus est pedivelox Achilles:
«Atridae nunc nos frustratos existimo
retro reverti, si mortem saltem fugiamus 60

¹⁵ *i.l.* cremavi¹⁶ *post hoc* autem, ut videtur, del.¹⁷ *i.l.* solvant vel honorent¹⁸ *post hoc* que del.¹⁹ *i.l.* add.²⁰ *i.l.* malus²¹ *i.l.* vel mente vel animo²² *i.l.* idest albas ulnas habens²³ *i.l.* idest Iuno²⁴ *i.l.* add.²⁵ *i.l.* idest curam habebat de Danais

40 tibi iuxta F : autem tibi MP | posui F : cremavi MP | 41 vel etiam F : atque MP | hoc mihi exaudito desiderium F : in hoc autem exaudi me in hoc desiderio MP | 42 expendant Danai F : honorent Graeci MP : honorent Danai VC | 43 locutus F : fatus MP | exaudivit F : audiebat MP | 44 it F : descendit MP | iuxta Olympi verticem F : ab Olimpo carino MP | corde F : animo MP | 45 circum opertamque F : amplamque MP | 47 ipsius moventis F : ipso moto MP | vero ivit F : ibat MP | similis FP : simile M | 48 deinde longe a F : postea procul MP | telo autem F : sagitta MP | 49 pestifer F : malus M, P *i.l.* : gravis P | clangor F : stridor MP | 50 quidem F : quippe MP | invasit F : perambulavit MP | agrestes F : albos MP | 51 venenatum F : de bono peuco MP (*mg.* amarum, mortiferum M²) | 52 autem F : *non praebent* MP | crebrae F : cumulate MP | 53 novem dies quidem super F : per nonam diem (*i.l.* novem diebus M²) certe per MP | currebant F : ambulaverunt MP | 54 decima F : in nona P, M : decima M² *i.l.* | concionem F : congregationem MP | 55 corde F : sensu MP | albulna Hera F : alba brachia Iuno MP | 56 continue F : leviter MP | 57 convenerunt congregatique F : surrexerunt et simul MP | 58 inter hos F : his autem MP | 59 frustratos existimo F : iterum impeditos puto MP | 60 saltem fugiamus F : velimus aufugere MP

quia *simul bellumque domat et pestis Graecos.*
 quare agedum *aliquem* divinatorem *interrogemus, vel* augurem
vel etiam somniorum interpretem, etenim somnium ab Iove est,
 qui et²⁶ dicat cur *tantum iratus est Phoebus Apollo*
 65 sive certe hic sacrificii²⁷ *conqueritur vel hecatombis*
 si aliquo modo agnorum nidore, *caprarumque perfectarum*
 34^v vult fruens nobis longe²⁸ *luem expellere».*
certe hic sic dicens post sedit; inter hos autem surrexit
Calchas Thestorides augur avium quam optimus
 70 *qui sciebat quaeque praesentia quaeque futura et praeterita*
et navibus dux fuit²⁹ Graecorum Ilion intra
suam per divinationem, quam dedit Phoebus Apollo
qui eis bene sentiens³⁰ concionatus est et deinde dixit:
 «o Achilles iubes me Iovi amice loqui
 75 *iram Apollinis longesagictantis regis;*
tibi enim ego dicam; tu autem promittito et mihi iurato
profecto mihi pronte verbis et manibus auxiliaturum esse.
certe puto virum irasciturum, qui magna³¹ omnibus
Argivis dominatur, et sibi oboediunt Achaei.
 80 *violentior³² enim rex quando irascitur viro humiliori.*
 35^r *nam etsi iram ipso die³³ digesserit³⁴*

²⁶ *i.l. add.*

²⁷ sacrificii *mg. corr. e voti (cui scilicet causa superscripserat)*

²⁸ longe nobis *scripserat, corr.*

²⁹ *i.l. vel naves perduxit*

³⁰ *i.l. vel sapiens*

³¹ *i.l. idest multum*

³² *i.l. scilicet est*

³³ *i.l. quasi in praesenti*

³⁴ *i.l. idest compresserit*

61 quia F : iam MP | bellumque F(VC) : bellum MP | 62 quare agedum F : sed eya MP | divinatorem F : divinum M, P^{mg} : vaticinatorem P | augurem F : sacerdotem MP | 63 etiam F : non habet P : et M | interpretem FP : explanatorem M | ab F : a MP | 64 et dicat cur F : dicet quare MP | 65 sive certe hic F : si forte hic MP | sacrificii F : per deprecationem M : de sacrificio M² : pro deprecatione P | vel F : atque MP : atque vel M² | 66 si aliquo modo agnorum nidore F : agnorum si modo crassa (cnissa P) MP | 67 vult fruens F : velit mitigari MP | 68 dicens FM² : dixit MP | inter hos F : his MP | 69 quam F : valde MP | 70 praeterita FP : antea M | 71 navibus dux fuit F : navem conduxit MP | intra FP : inter M | 72 suam F : quam MP | quam F : hanc enim MP | 73 sentiens FM : sciens P | deinde F : vera MP | 74 Achilles iubes me F : Achille iube mihi MP | loqui FM² : scire MP | 75 longesagictantis F : longe iaculantis M² : ecatabellato M : longa tela habentis P | 76 promittito F : promitte MP | iurato F : iura MP | 77 profecto F : vere MP | pronte F : voluntarium M : voluntarius P | auxiliaturum esse F : auxiliari MP | 78 irasciturum F : irasci MP | magna F : magne M : magne in P | 79 Argivis F : Grecis MP | sibi F : ei MP | Achaei F : Achivi MP | 80 violentior F : melior MP | rex F : imperator MP | humiliori F : minimo MP | 81 nam etsi F : quam si MP | ipso die digesserit F : eadem die digerat MP

at in futurum habet *iram ut perficiat*
*in pectoribus suis. tu autem cogita*³⁵ *si me salvabis*». 85
 hunc autem respondens affatus est *pedivelox Achilles*:
 «confisus *valde*, loquere vaticinium quod nosti:
*non per*³⁶ enim *Apollinem Iovi amicum*,³⁷ *cui tu Calchas*
orans, *Danais vaticinia ostendis*
 non aliquis³⁸ *me vivente et in terra inspecto*
tibi cavas iuxta naves graves manus afferet
omnium Danaorum: non etiam si Agamemnonem dices, 90
qui nunc multum optimus in exercitu gloriatur esse».³⁹
 et tunc iam confisus est et dixit *vates immaculatus*: 35^v
 «non et profecto *hic voti*⁴⁰ *conqueritur*, nec et hecatombis,
 sed causa sacerdotis, *quem inhonoravit Agamemnon*:
 non enim *solvit filiam et non recepit munera*. 95
 idcirco certe *dolores*⁴¹ *dedit Apollo*, et⁴² etiam *adhuc dabit*;
 non autem *hic prius a peste graves manus abstinebit*
*prius*⁴³ *patri charo reddiderit nigroculam puellam*⁴⁴
 sine redemptione sine munere, *duxeritque sacram hecatomben*

³⁵ *i.l.* e dic, nisi fallor, corr.

³⁶ *i.l.* themesis est (?)

³⁷ *i.l.* idest charum

³⁸ *mg.* ordo est: non aliquis omnium Danaorum

³⁹ *versus* 91-92 *post hoc scripserat, del.*,

spatium vacuum duarum linearum rel.

⁴⁰ *i.l.* idest precatationis

⁴¹ *i.l.* *add.*

⁴² *i.l.* vel, nec *plura*

⁴³ *i.l.* scilicet quam

⁴⁴ *i.l.* vel attrahentes oculos habentem

82 at in futurum habet F : sed et postmodum habeat MP | 83 suis F : propriis MP | cogita F^{pc} : dic F^{ac}MP | 84 hunc F : huic MP | respondens affatus F : respondens (retribuens P^{ac}) factus MP | 85 confisus F : hortaris MP | loquere vaticinium quod nosti F : dic divinum quid scis MP | 86 enim F : non praebent MP | Calchas F : Calcas M : Calcan P | 87 Danais vaticinia F : Grecis divina sciens M : Grecos divina scientes P | 88 non aliquis me vivente : nullus me iuvene MP | inspecto F : conspecto P : viso MP² | 89 cavas iuxta naves F : cavis in navibus MP | graves manus afferet F : graves manus imponet P : *om.* M, graves manus inferet *add.* M² | 90 omnium Danaorum F : cum omnibus Grecis P : *om.* M, omnium Grecorum *add.* M² | etiam F : non habent MP | dices FP : *om.* M, dixeris M² | 91 multum FM, P *i.l.* : valde P | gloriatur FP : iactatur M, P *i.l.* | 92 confisus est et dixit vates F : hortatus loquebatur vates M : hortatus eloquebatur mantes (vates *i.l.*) P | 93 et profecto F : enim MP | voti F : per deprecationem M : pro deprecatione P | nec et hecatombis F : neque per hecatombem M : neque pro hecatombe P : neque ecatombis VC | 94 causa sacerdotis F : propter sacerdotem MP | 95 enim F : non praebent MP | munera F : precia M : pretia P | 96 idcirco certe F : propter hoc enim MP | Apollo, et etiam F : procul sagittans, atque MP | 97 non autem hic prius a peste F : nec hic autem pestis MP | abstinebit F : extollet MP | 98 prius patri charo reddiderit nigroculam F : ante quam patri amico detis elicopida MP | 99 sine redemptione sine munere, duxeritque F : non redemptam sine pretio ferreque MP

- 100 in Chrysan: *tunc eum placantes mitigabitis*». ⁴⁵
 profecto *hic sic* dicens postea *sed*. post haec *autem surrexit*
heros Atrides late regnans *Agamemnon*
 valde *iratus*; *irae autem* valde praecordia circum nigra
 repleta sunt, *oculi autem ei igni* ardenti similes erant;
 105 *Calchantem* inprimis torveaspiciens affatus est:
 36^r «divinator *malorum* non unquam *mibi* gratum *dixisti*:
semper tibi ⁴⁶ *mala* est gratum cordi ⁴⁷ *vaticinari*;
 rectum *nunquam dixisti verbum*, nec etiam *perfecisti*.
et nunc in Danais vaticinans concionaris,
 110 quod *iam* huius et causa eis Apollo *dolores* fabricat:
 quia *ego puellae Chryseidos splendida* munera
 non volui *recipere*, quia valde *volo* ipsam
domi habere; *etenim iam Clytemnestrae* praeposui
puellae uxori, quoniam *non illa est inferior*
 115 *non corpore*, non moribus, non etiam corde nec etiam opere
sed et sic volo ⁴⁸ *dare* retro *si* ⁴⁹ *hoc melius*; ⁵⁰
volo ego populum salvum esse quam ⁵¹ *destrui*.
 verum *mibi* praemium statim paratote, *ut non solus*

⁴⁵ *i.l.* cum κὲ μὶ <sc. κέν μιν> mitigare
 poteritis

⁴⁶ *i.l. add.*

⁴⁷ *i.l.* scilicet tuo

⁴⁸ *i.l.* idest sed quam vis ita sit tamen

⁴⁹ *i.l.* idest quia

⁵⁰ *i.l.* scilicet est

⁵¹ *i.l.* idest non

100 in Chrysan F : ad Crisem MP | eum placantes F : autem ipsum deprecantes MP | 101 profecto F : vere MP | dicens postea F : dixit infra MP | post haec F : his MP | 102 late regnans F : amplius imperator MP | 103 valde F : non praebent MP | valde praecordia circum nigra F : magne sensus nigerrimi MP | 104 repleta sunt F : implebantur MP | ardenti similes erant F : flagranti assimilati sunt MP | 105 inprimis torveaspiciens affatus est F : primitus male respiciens redixit MP | 106 divinator F : vaticinator P : divine interpretis M | non unquam mihi gratum F : nunquam mihi quod utile MP | 107 tibi mala est gratum cordi F : tibi que mala sunt amica sunt sensibus MP | 108 rectum F : bonum MP | nec etiam F : neque MP | 109 Danais vaticinans : Grecis divina sciens MP | contionaris F(VC) : concionaris MP | 110 quod iam huius et causa eis Apollo dolores fabricat F : sic iam hec (hoc M). ideo nobis procul sagittans (sagittas M) dolores praeparat MP | 111 quia F(VC) : propter quod MP | Chryseidos F(VC) : Criseidis MP | munera F : pretia P : precia M | 112 non volui F : nolui MP | valde F : multum MP | ipsam F : eam MP | 113 iam Clytemnestrae praeposui F : leviter Clitemnistre ante volui (ante nobis M) MP | 114 uxori quoniam F : virgini postquam MP | illa est inferior F : ipsa est peior MP | 115 non moribus, non etiam corde nec etiam opere F : neque forma, neque sensibus, neque operibus MP | 116 retro F : etiam MP | hoc FM : hoc est P | 118 verum F : postea MP | praemium statim paratote F : honorem subito praeparabit MP

Argivorum irremuneratus <i>sim</i> , <i>quia</i> non decet;	119
aspicitis <i>enim hoc omnes</i> quod <i>mibi</i> praemium <i>venit alia</i> ».	36 ^v
<i>huic</i> autem respondens deinde pedibus contentus dius <i>Achilles</i> :	
«Atrida ⁵² gloriosissime <i>possessionum</i> cupidissime omnium	
<i>quomodo enim tibi dabunt</i> praemium <i>magnanimi</i> Achai?	
<i>non</i> autem ullo pacto <i>scimus</i> communia munera reposita <i>multa</i>	
<i>sed quae</i> quidem <i>ex urbibus depredati</i> sumus haec distributa <i>sunt</i> ;	125
populos ⁵³ autem <i>non</i> decet retrodicta ⁵⁴ <i>haec</i> congregare.	
<i>sed tu</i> quidem <i>nunc hanc deo da</i> , verum Achai	
<i>tripliciter quadrupliciterque reddemus</i> , si quando <i>Iuppiter</i>	
<i>dabit urbem Troianam bene muratam</i> evacuare».	
hunc ⁵⁵ autem respondens affatus ⁵⁶ <i>est rex</i> ⁵⁷ <i>Agamemnon</i> :	130
« <i>non</i> autem <i>sic bonus existens deo similis Achilles</i>	
<i>furabere mente? quia non praeteribis</i> , ⁵⁸ nec etiam mihi persuadebis;	
an ⁵⁹ <i>vis ut ipse</i> ⁶⁰ <i>habeas</i> praemium, verum <i>me frustra</i>	
<i>sedere indigentem</i> , iubes ne me istam <i>reddere</i> ?	37 ^r
siquidem ⁶¹ <i>dabunt</i> praemium <i>magnanimi</i> Achai	135
aptantes secundum <i>animum</i> ⁶² quemadmodum <i>dignum</i> ⁶³ erit;	

⁵² *i.l.* oanteibis *scil.*>⁵³ *populis scripserat, corr.*⁵⁹ *e ne corr.*⁵⁴ *i.l.* quae (?) ante distributa⁶⁰ *i.l.* idest tu⁵⁵ *e huic corr., ut videtur*⁶¹ *ante hoc quasi del., ut videtur*⁵⁶ *fatus scripserat, af i.l. add.*⁶² *i.l.* scilicet meum⁵⁷ *i.l.* vel regnans⁶³ *i.l.* scilicet me *et supra haec* idest conveniens⁵⁸ *i.l.* idest superabis, *dein infra* ante <pro

niens

119 Argivorum irremuneratus F : Grecorum sine honore MP | non decet F : neque convenit MP | 120 aspicitis F : annueritis MP | quod mihi praemium F : quia mihi honor MP | 121 autem respondens deinde pedibus contentus dius F : enim retribuens postea acutus pedes divus MP | 122 Atrida gloriosissime possessionum cupidissime omnium F : Atride gloriose amantior possessionum omnibus MP | 123 praemium F : honorem MP | Achai F : Graeci MP | 124 autem ullo pacto F : adhuc MP | communia munera reposita F : ensenia (exenia M) posita MP | 125 quidem F : *non habent* MP | urbibus F : civitatibus MP | sumus haec distributa F : fuimus ea data MP | 126 populos autem non decet retrodicta haec congregare F : populis non est visum (non apparuit M) retro hec evocare (reducere M) MP | 127 quidem F(V) : certe MP | verum Achai F : postea Graeci MP | 128 quadrupliciterque F : quadrupliciter MP | quando F(VC) : forte MP | 129 urbem Troianam F : civitatem Troiam MP (civitatem Troianam VC) | evacuare F : depredari MP | 130 hunc F(V) : huic MP | respondens affatus F : retribuens fatus MP | 131 autem F : *non praebent* MP | deo similis Achilles F : deo similis Achille P : theoides similis Achilles M | 132 furabere mente F : furare in intellectu MP | praeteribis, nec etiam mihi persuadebis F : transgredieris me (*om.* P) neque subiugabis MP | 133 an F : vel si MP | praemium, verum F : honorem, sed MP | frustra F : sic MP | 134 indigentem iubes ne me istam F : carentem. manda autem mihi hanc MP | 135 siquidem F : sed si certe MP | praemium F : honorem MP | Achai F : Graeci MP | 136 aptantes secundum F : trutinantes per MP | quemadmodum dignum erit F : ut dignum sit MP

- si vero non dabunt, ego vero ipse accipiam
vel tuum vel Aiakis veniens praemium vel Ulyssis
adducam accipiens: hic autem irascetur, quem⁶⁴ veniam.*
- 140 *sed quidem haec postea loquemur et iterum;
nunc vero age navim nigram⁶⁵ mittamus in mare divum
in⁶⁶ autem remiges idoneos⁶⁷ congregemus, in⁶⁸ autem hecatomben
ponamus, supra vero ipsam Chryside pulchras genas habentem
ponamus; unus autem aliquis princeps vir consiliarius sit*
- 145 *vel Ajax vel Idomenaeus vel divus Ulysses
sive tu Pelide omnium tremebunde virorum,
ut nobis Apollinem mitiges sacra faciens».*
- 37^v *hunc autem torve intuens affatus est pedivelox Achilles:
«o inverecundiam⁶⁹ indute vulpine,⁷⁰*
- 150 *quomodo aliquis tibi promptus⁷¹ verbis oboediet Achaeorum,
vel viam venire, vel viris fortiter pugnare?
non enim ego Troianorum causa veni cuspidatorum⁷²
huc pugnaturus, quoniam non aliquo⁷³ mihi causales fuerunt:⁷⁴
non enim unquam meas boves abegerunt nec etiam equas,
155 neque etiam unquam in Phthia glebosa⁷⁵ alente viros*

⁶⁴ *i.l.* ad ante quem scripserat, del., *i.l.* idest ad add.

⁶⁵ *i.l.* picatam scilicet

⁶⁶ *i.l.* scilicet eam

⁶⁷ *i.l.* vel si adverbium est 'data opera' significat <de voce ἐπιτηδὲς agitur>

⁶⁸ *i.l.* eam scilicet

⁶⁹ *i.l.* idest impudentiam

⁷⁰ *i.l.* idest sciens ea quae vulpis vel astute cum tua utilitate vel avare

⁷¹ *i.l.* vel prompte

⁷² *i.l.* idest bellicosorum

⁷³ *i.l.* scilicet modo

⁷⁴ *i.l.* quasi non dederunt mihi causam ut contra eos venirem

⁷⁵ *i.l.* magnae glebae

137 si vero F : sed si MP | ego vero F : ego autem MP | 138 praemium F : honorem MP | 139 adducam F : ducam MP | irascetur quem veniam F : si irascetur ipsum veniam, veniam vel ipsum subiugabo M : si irascetur ipsum subiugabo P : si irascitur ad hunc veniam VC | 140 quidem F(V) : certe MP | haec postea loquemur F : hec (hic M) colloquemur MP | 141 vero age navim F : eya navem MP | mittamus F : proiciam M : proiciamus P | 142 in autem remiges idoneos F : et remigatores dextros MP | in autem (2) F : et MP | 143 vero ipsam Chryside F : eam Crisidem MP | pulchras genas (graecas M) habentem FM : pulcras genas P | 144 aliquis F : quis MP | consiliarius F : consultor MP | 145 Idomenaeus F : Ydomenes MP | 146 sive F : vel MP | 147 Apollinem F : Echaregon M : Ecaregon P | faciens F : locutus MP | 148 autem torve intuens F : enim sub oculis videns MP | affatus FM : fatus P | 149 o inverecundiam F : heu verecundiam MP | 150 aliquis : quis MP | promptus FM : prontus P | oboediet Achaeorum F : obedit Graecorum MP | 151 viris F : hominibus MP | 152 cuspidatorum F : pugnatorum P : pugnator M | 153 quoniam F : quare M : quia P | aliquo F : non praebent MP | fuerunt F : sunt MP | 154 unquam F : isti unquam MP | abegerunt FP : duxerunt M | nec etiam F : neque MP | 155 etiam unquam F : non praebent MP | Phthia glebosa alente viros F : Pythia magne glebe nutrice hominum MP

*fructum vastaverunt, quia valde multa in medio sunt
 montesque umbrosi, mareque resonans;*⁷⁶
*sed tibi*⁷⁷ *o multum impudens*⁷⁸ *simul secuti sumus, ut tu gaudeas
 poenam vindicantes*⁷⁹ *Menelao tibi* *que caninos oculos*⁸⁰ *habenti
 a Troianis, quorum nullo modo respicias nec etiam curam habes* 160
*et iam ipse mihi honorem arripere minaris
 per quod multum laboravi: dederunt autem mihi filii Graecorum.* 38^r
*non tibi unquam habebo donum cum Graeci
 Troianorum depopulabuntur bene habitatum oppidum.
 sed certe plus multi laboris belli* 165
*manus meae gubernant; sed quando divisio vera
 tibi honor multo maior. ego modicum et amicum
 venio habens ad naves postquam sum lassus bellando.
 nunc autem ibo Phthian, quia multo melius est
 domum ire cum navibus corniculatis;*⁸¹ *non autem te aestimo* 170
hic inhonoratus existens opes et divitias haustusus».
huic autem respondet postea rex hominum Agamemnon:
*«fuge valde si tibi animus inclinatur; non autem te egomet
 oro causa mei manere. adsunt mihi et alii
 qui utique me honorabunt, maxime vero consilii plenus Iuppiter.* 175
inimicissimus autem mihi es ab Iove educatorum regum: 38^v
*semper enim tibi lisque grata est bellaque pugnaeque.
 si valde fortis es, deus forte tibi hoc dedit;*

⁷⁶ sonans scripserat, re *i.l.* add.

⁷⁷ *i.l.* idest te

⁷⁸ *i.l.* idest impudentissime

⁷⁹ *i.l.* sumentes

⁸⁰ *i.l.* vel canina facie

⁸¹ *i.l.* idest nigris a cornicum colore

156 vastaverunt F : leserunt P : legerunt M | quia FP : quare M | 157 montesque F : montes
 MP | 158 tibi o multum impudens F : tui o magna verecundia (magnus pudor P) MP | secuti
 sumus F : venimus MP | 159 vindicantes : sumentes MP | caninos oculos F : oculos caninos
 MP | 160 quorum nullo modo respicias nec etiam curam habes F : quod (quibus M) non
 curas, neque auxiliaris MP | 161 ipse post honorem praebent MP | arripere F : accipere MP |
 162 per quod FM : pro quo P | 163 habebo FM : simile habebo P | 166 vera FM : venit P |
 167 multo FP : multum M | 169 autem ibo Phthian quia F : vado Phthien M (Pythien P) post-
 quam MP | multo melius F : multo (multum M) utilius MP | 170 ire F : vadere MP | cornicu-
 latis : nigris MP | non autem F : neque MP | aestimo F : puto M : curo P | 171 hic F : ubi MP
 | opes F : sine fama MP | haustusus F : destruere MP | 172 respondet postea F : retribuens
 MP | hominum F : virorum MP | 173 animus inclinatur non autem te egomet F : voluntas
 (voluptas M, voluntas M²) venit neque ego te MP | 174 oro F : precor M : deprecor P |
 adsunt mihi F : penes me MP | 175 utique F : non praebent MP | maxime vero consilii plenus
 F : magisque consiliator (consultor P) MP | 176 inimicissimus F : odiosus M : invisus P | ab
 F : et a MP | educatorum regum F : nutritis imperatoribus MP | 177 lisque grata est F : lis
 amica MP | pugnaeque F : et pugne MP | 178 forte F : non praebent MP

- domum reversus cum navique tua et tuis amicis*
 180 *Mirmidonibus impera. te autem ego non curo*
neque etiam turbor irato.⁸² minabor quin tibi sic:
quod si mihi auferet Chryside Phoebus Apollo,
hanc quidem ego cum navique mea et meis amicis
mittam; ego vero capiam Briseida pulchras⁸³ malas
 185 *ipse veniens ad tentorium, hoc⁸⁴ tuum praemium, ut bene videas*
quanto praestantior sum te; horrebit vero et alius
par mihi loqui⁸⁵ et comparari econtra».⁸⁶
sic fatus; Pelidae autem dolor fit, in autem ei cor
pectoribus pilosis divisum⁸⁷ cogitabat
 190 *vel hic⁸⁸ ensem acutum evaginans a latere*
 39^r *hos quidem dimoveret hic⁸⁹ autem Atriden interimeret,*
vel iram frenaret cohiberetque animum.
dum hic haec volutabat secundum mentem et secundum animum
trahebat et e vagina magnum ensem, venit iam Athena
 195 *coelitus, ante enim miserat⁹⁰ dea candida brachia habens Iuno,*
ambos similiter animo diligensque curansque;
stetit autem retro, flava et coma cepit Pelidem
soli apparens, sed aliorum nullus vidit.

⁸² *i.l.* scilicet te

⁸³ *i.l.* scilicet habentem

⁸⁴ *i.l.* app^e (?)

⁸⁵ *i.l.* ex pari et aequo loqui mecum

⁸⁶ *i.l.* e ragione (regione?)

⁸⁷ *i.l.* idest dubium

⁸⁸ *i.l.* scilicet Achilles

⁸⁹ *i.l.* e hunc corr.

⁹⁰ *ante hoc ven del.*

179 reversus F : vadas MP | navique tua F : navibus tuis MP | 180 impera F : dominare MP | curo F : impello MP | 181 neque etiam F : nec MP | irato F : te irato MP | quin tibi sic F : autem taliter MP | 182 quod si F : postquam MP | auferet Chryside F : accipiet Crisidem (Chriseidem M) MP | 183 quidem F : certe MP | navique F : navi MP | amicis F : sociis MP | 184 vero capiam F : autem recipiam MP | pulchras malas F : pulcras malas M : pulcras genas P | 185 ad tentorium hoc F : attendam M : ad tendam P | praemium F : honorem MP | videas FP : videam M | 186 quanto FP : quantum M | praestantior F : melior MP | horrebit vero F : timebit enim MP | 187 par mihi loqui F : simile mihi dicere MP | comparari econtra F : assimilari per oppositum P : assimilari M | 188 Pelidae F : Pellide M : Pellidi P | dolor fit in autem ei cor F : tristitia fervebat ei in animo MP | 189 pilosis divisum F : cavis divisim MP | 190 ensem F : gladium MP | evaginans F : evaginaret MP | 191 quidem dimoveret hic autem Atriden interimeret F : enim surgere faciens M (faciet P) hunc Atridem ledat MP | 192 frenaret cohiberetque F : dimittat et costringat M : dimittat costringat P | 193 volutabat secundum mentem et secundum F : movebat per sensum et per MP | 194 trahebat et e F : trahebatque ex M, P^{ms} : depromebatque P | iam Athena F : Pallas MP | 195 coelitus F : de celo MP | miserat F : venit MP | candida F : alba MP | 196 diligensque curansque F : diligens et curans MP | 197 autem F : non praebent MP | flava et F : de flava MP | Pelidem F : Pellidem MP | 198 sed F : non praebent MP | vidit F : videbat MP

*obstupuit autem Achilles, postea vero conversus est, statimque cognovit
 Palladem Athenam; horrentes autem huic oculi apparuerunt,* 200
et eam vocans verba pennata dixit:
 «cur haec⁹¹ Aegiochi⁹² Iovis filia venisti?
 an ut contumeliam videas Agamemnonis Atridae?
 sed utique tibi dico, hoc et perfectum iri puto⁹³
 suis insolentiis⁹⁴ celeriter aliquando⁹⁵ animam amittet». 205
hunc autem iterum affata est dea glaucopis Athena: 39^v
 «veni ego sedatura tuam iram si parueris
 coelitus: praemisit autem me⁹⁶ dea candida brachia habens Iuno
 ambos similiter animo diligensque curansque;
 quare age desine lite, neque ensem stringe manu 210
 sed certe verbis quidem exprobrato,⁹⁷ quia erit certe
 sic enim dico, hoc autem et perfectum erit
 et olim tibi triplicata aderunt praeclara dona
 iniuriae causa huius. tu autem contineto,⁹⁸ pare et nobis». 215
hanc autem respondens pedivelox Achilles:
 «oportet quidem vestrum dea verbum⁹⁹ servare¹⁰⁰
 et valde quamvis animo iratum; sic enim melius¹⁰¹

⁹¹ *p.c., i.l.* quasi ad haec additis

⁹² *i.l.* idest lactantis capram

⁹³ *i.l.* cogito

⁹⁴ *i.l.* e contumeliis corr.

⁹⁵ *i.l.* add.

⁹⁶ *i.l.* add.

⁹⁷ *i.l.* arguito

⁹⁸ *i.l.* scilicet manus

⁹⁹ *i.l.* idest sermonem

¹⁰⁰ *e* servari corr.

¹⁰¹ *i.l.* scilicet est

199 postea vero conversus est F : sed postquam mutavit MP | statimque F : statim MP | 200
 horrentes autem huic oculi apparuerunt F : duro autem ei oculo apparuit MP | 201 eam
 vocans F : ipsum vocavit MP | pennata F : preciosa M : pennosa P (pennata volatilia *mg.*) |
 202 cur haec Aegiochi F : quare huc lactantis capram MP | filia F : fili MP | 203 an F : nisi
 MP | contumeliam F : iniuriam MP | Agamemnonis F : Agamemnoni MP | 204 utique F : *non*
praebent MP | dico hoc et perfectum iri F : dicam quod et perfici MP | 205 suis insolentiis
 celeriter aliquando animam amittet F : quibus iniuriis forte quandoque animum perficies
 destruendo (destructio M) MP | 206 autem F : iterum MP | affata est F : allocuta est M : allo-
 cuta P | glaucopis F : magna oculos MP | 207 sedatura F : ut finirem MP | si parueris F :
 sique obedias MP | 208 coelitus praemisit autem me F : de celo ante autem me venit MP |
 candida brachia habens F : alba brachia MP | 210 quare age desine lite F : sed eia fini litem
 MP | ensem stringe F : ensem (ense M) trahe MP | 211 quidem exprobrato quia F : vitupera
 sic MP | certe (2) *non praebent* MP | 212 dico F : dicam MP | perfectum FP : perfectus M |
 213 olim F : aliquando MP | triplicata aderunt praeclara F : ter (inter M) tot presentabit
 splendida MP | 214 huius F : istius MP | autem contineto, pare et F : hortare, obedi MP | 215
 respondens F : retribuens affatus est MP | 216 quidem vestrum F : me certe melius MP | ser-
 vare F : eligere MP | 217 quamvis animo iratum F : me licet iratum MP

quicumque deis pareat valde etiam exaudient ipsum». *dixit et super argenteo capulo posuit manum gravem*
 220 *retro autem in vaginam detrusit magnum ense, nec autem inobediit*
 40^r *sermoni Athenae,¹⁰² illa autem Olympum ascendit*
domos in Aegiochi Iovis ad daemonas alios.
Pelides autem iterum contumeliosis verbis
Atridem affatus est, et nondum desiit ira.¹⁰³
 225 «vino gravis, canis oculos et habens, cor autem cervi,
 non et unquam in bellum una cum populo armari,
 nec insidias etiam ire cum strenuis Achaeorum
 sustinuisti animo: hoc autem tibi cor¹⁰⁴ videbatur esse.
 certe multo¹⁰⁵ melius est per exercitum amplum Achaeorum
 230 praemia auferre si quis te contra dicat
 populivorax rex, quare vilissimis imperas.
 profecto enim Atride¹⁰⁶ nunc novissime¹⁰⁷ iniuriaveris.
 verum tibi dicam et magnum iuramentum iurabo
 40^v *sic per hoc sceptrum quod quidem numquam frondes et ramos*
 235 *producet, postquam primum incisionem in montibus reliquit,*
nec florebit, quia certe id ferrum¹⁰⁸ spoliavit¹⁰⁹

¹⁰² Athinae scripserat, corr.

¹⁰³ *i.l.* idest ab

¹⁰⁴ *i.l.* e letum corr.

¹⁰⁵ *i.l.* per hironiam loquitur

¹⁰⁶ *i.l.* o

¹⁰⁷ *i.l.* scilicet si non vilissimi erant

¹⁰⁸ *i.l.* scilicet sceptrum

¹⁰⁹ *i.l.* denudavit

218 quicumque deis pareat valde etiam exaudient ipsum F : qui et diis obedit. multum audiebant eum MP | 219 super argenteo capulo F : supra argenteum manubrium MP | 220 autem in F : ad MP | detrusit F : impulit MP | nec autem inobediit F : neque inexaudivit MP | 221 sermoni Athenae illa autem Olympum F : sermonem Palladis hec ad celum MP | 222 domos in F : ad domos MP | Aegiochi F : capram lactantis MP | ad daemonas alios F : cum demonibus aliis MP | 223 contumeliosis F : contumacibus MP | 224 affatus est F : alloquitur MP | desiit ira F : sumebat iram M : finiebat iram P | 225 vino gravis F : gravis vino MP | et F : non praebent MP | 226 non et F : nec MP | in F : ad MP | una F : simul MP | 227 nec F : neque in MP | etiam F : non praebent MP | strenuis Achaeorum F : valentibus Graecorum MP | 228 autem F : non praebent MP | cor FM : animo P | videbatur F : apparet MP | 229 certe multo melius F : quod vere multum destructibile MP | est FP : scilicet M | Achaeorum F : Graecorum MP | 230 praemia auferre F : dona accipere MP | te contra F : tibi contrarium MP | 231 populivorax rex F : populum comedens imperator MP | quare FM : quia P | vilissimis imperas F : vili (om. M) dominaris MP | 232 profecto F : certe MP | Atride F : Atridem MP | novissime iniuriaveris F : non postea ledam MP | 233 verum F : sed MP | magnum iuramentum iurabo F : ad magnum sacramentum iuro MP | 234 quidem F : non praebent MP | 235 producet F : pullulabit M : pullulet P | primum F : primitus MP | reliquit F : dimisit MP | 236 nec florebit F : neque florescet MP | certe id F : leviter ipsum MP | ferrum FP : feram M | spoliavit F : lenivit MP

*frondesque et corticem: nunc vero id filii Achaeorum
 in palmis ferunt iudices, quique divina¹¹⁰
 ab Iove servant. hoc autem tibi magnum sit iuramentum:
 certe quando Achillis desiderium invadet filios Achaeorum 240
 cunctos (his autem nullo modo poteris dolens quamvis
 auxiliari) quando multi ab Hectore homicida
 morientes cadent. tu autem intus animum lacerabis
 iratus quoniam optimum Achaeorum non honorasti». 245
 sic fatus Pelides,¹¹¹ deindeque sceptrum posuit humi
 aureis clavis traiectum; resedit autem ipse.
 Atrides autem contra irascebatur. post haec autem Nestor
 suaviloquus surrexit acutus¹¹² Pyliorum concionator
 cuiusque ab lingua melle dulcior fluebat vox. 41'
 huic autem iam duae quidem aetates variarum linguarum hominum 250
 consumptae sunt, qui ei prius¹¹³ una educati sunt et geniti sunt
 in Pylo admirabili,¹¹⁴ postea autem tertiis imperavit;
 qui ipsis bene sentiens concionatus est et vera dixit:
 «o amici vere magna tristitia Graecam terram adiungit:
 certe videbit Priamus, Priamique filii, 255
 aliique Troiani valde gaudebunt animo
 si vobis haec omnia scient agentibus
 qui certe in consilio Graecorum estis et pugna.
 sed oboedite: ambo autem iuniores¹¹⁵ estis me;*

¹¹⁰ *i.l.* scilicet iura

¹¹¹ *ante hoc p[...]*grides *del.*

¹¹² *i.l.* vel gravis

¹¹³ *i.l.* idest cum eo

¹¹⁴ *i.l.* vel pulchra

¹¹⁵ iunioris *scripserat, corr.*

237 vero id F : iterum illud MP | Achaeorum F : Grecorum MP | 238 iudices, quique divina
 F : iusti qui iustitiam(-as P) MP | 239 ab F : non M : in P | tibi F : *non praebent* MP | sit iura-
 mentum F : erit sacramentum MP | 240 certe F : si MP | desiderium invadet F : petitio veniat
 ad MP | Achaeorum F : Grecorum MP | 241 cunctos his autem nullo modo F : omnes quibus
 non MP | dolens quamvis F : contristansque MP | 242 quando F : bene quando MP | 243
 lacerabis F : sucabis MP | 244 quoniam F : quare M : quia P | Achaeorum F : Grecorum MP |
 honorasti F : honoravisti MP | 245 deindeque F : in autem MP | humi F : terra MP | 246 rese-
 dit autem F : sedit et MP | ipse FP : ipsum M | 247 contra F : ex alia parte MP | post haec F :
 his MP | 248 suaviloquus F : dulcis verbo MP | acutus Pyliorum F : subtilis a Pylo MP | 249
 cuiusque ab F : cuius et a MP | vox F : ellocutio MP | 250 huic autem F : cuique MP | qui-
 dem aetates variarum linguarum F : certe generationes meropum MP | 251 consumptae sunt
 F : transiverunt MP | ei prius una educati sunt et geniti sunt F : eo ante simul nutriti fuerunt
 et nati MP | 252 admirabili F : gloriosa MP | postea autem F : et cum MP | imperavit F :
 dominabatur MP | 253 vera dixit FM : redixit vera P | 255 videbit F (*an pro ridebit?*) : gaude-
 bit MP | 256 valde F : magne MP | 258 certe in F : in certe MP

- 260 *iam enim aliquando ego¹¹⁶ et melioribus vobis
viris locutus fui et numquam me expellebant.
non enim unquam tales vidi viros, neque videbo
sicut Pirithoum, Dryantaque pastorem populorum,
Coeneaque, Exadiumque et aequiparandum deo Polyphemum,*
265 *Theseaque Aegidem similem immortalibus.*
41^v *robusti iam illi in terrenis nutriti hominibus,
robusti certe erant et cum robustis pugnabant
faunis montanis: et penitus destruxerunt.
certe is ego loquebar a Pilo veniens*
270 *procul ab alia terra. vocaverunt enim ipsi
et pugnabant per me ego illi, nullus
istorum qui nunc homines sunt terrestres vocabitur:
tamen mei consilia audiebant, oboediebantque sermoni;
sed oboedite et vos, quia oboedire est melius.*
275 *neque tu isto bono existente accipe puellam,
sed dimitte, quia ei primitus dederunt honorem filii Graecorum.
neque tu, Pelide,¹¹⁷ velis litigare cum imperatore
ne pugnanter quia non similem habet honorem
sceptiger imperator, cuique Iuppiter gloriam dedit.*
280 *si tu fortis es, dea autem te genuit mater,
sed si melior est quia pluribus dominatur.
o Atrida tuque fini tuam iram,
qui magna omnibus
arx Graecis est belli mali».*
285 *huic autem retribuens fatus est rex Agamemnon:*
42^r *«ita certe haec senex per conveniens dixisti,
sed hic vir vult supra omnes et circa alios
omnibus certe dominari vult, in omnibus regnare,
omnibus significare quae non sequentur puto;*
290 *si ipsum bellicosum posuerunt dii una existentes
propter hoc ei praeparant iniuriam scire?».*

¹¹⁶ *i.l. add.*

¹¹⁷ *i.l. o*

260 iam enim F : et iam M : iam P | vobis FP : om. M | 262 non enim unquam F : numquam MP | 263 Pirithoum F : Perithoum MP | 264 Coeneaque, Exadiumque F : Cenea Exadium MP | aequiparandum deo F : divinum MP | 265 Theseaque FM(Tes-) : Theseam P | 268 penitus F : totaliter MP | 269 Pilo F : Pylo MP | 271 pugnabant FM : pugnabam P | illi F : illis MP | 274 quia FP : quare M | 278 ne pugnanter FM : repugnanter P | quia FP : quare M | 281 si FM (*pro is scil.*) : hic P | quia FP : quare M | 282-283 o Atrida tuque fini tuam iram qui magna omnibus FM : o Atrida tuque fini tuam iram. postea ego / rogabo Achillem dimittere iram qui magna omnibus P | 287 et circa FM : esse P | 291 iniuriam FM : iniurias P

huic iam sub oculis torve retribuens dius Achilles:
«certe piger et vilis vocarer
si tibi in omni opere oboediam quicquid dices.
aliis iam haec praecipe, non certe mihi 295
significa: non enim ego admodo tibi oboedire puto.
aliud autem tibi dicam; tu autem in sensibus pone tuis:
manibus certe non ego pugnabo causa puellae
neque tibi neque alii postquam accipitis quod dedistis;
aliarum autem quae mihi sunt cita in navi nigra 300
quarum non feres accipiens nolente me.
sed eia experire ut sciant et alii:
subito tibi sanguis niger curret per lanceam».
sic isti ad invicem pugnaverunt verbis 304
diversimode solverunt congregationem in navibus Graecorum. 42^v
Pelides certe ad tentorium et naves tendens
ibat cumque Meneciade et suis sociis.
et Atrides vere navim citam in mare proiecit,
ad remigium indicavit et hecatomben
posuit deo supraque Chriseida pulchras genas habentem 310
tulit portans; princeps ascendit multi consilii Ulysses.
hi certe postquam ascenderunt, navigabant mollia maria.
populis Atrides lavari praecipiebat:
hi autem lavabantur, et in mare purgamenta viscerum ponebant,
urebant Apollini perfectas hecatombas 315
taurorum atque caprarum per littus maris sine fece;
crassa ad coelum ibat revoluta per fumum.
sic isti certe haec laborabant per exercitum; nec Agamemnon
finiebat litem, quam primum minatus fuerat Achilli.
sed hic Taltibium et Euribantem allocutus est, 320
qui ei erant praecones et citi famuli:
«ite ad tentorium Pelidae Achillis,
manu accipite, ferte Briseida pulchras genas habentem.
si autem non dabit, egoque ipse accipiam, 324
veniens cum pluribus, quod ei terribile erit». 43^r
sic dicens misit, minaci sermone praecipiebat.

296 admodo FP : admō M | 302 experire FP : experite M | 304 ad invicem F : per contrarium
 MP | 306 tentorium F : tendam M : tendas P | 307 Meneciade FM : Menitiade P | 308 et
 Atrides FM : Atrides P | navim F : navem MP | 309 indicavit F : indicavit XX M : iudicavit
 viginti P | 310 Chriseida (Creseida M) pulchras (-lc- M) genas habentem FM : Criseidam pul-
 cram genas P | 316 littus FM : litus P | 317 crassa F : cnissa MP | 320 Taltibium F :
 Talthibium MP | Euribantem F : Euribatem MP | 322 tentorium F : tendam MP | Pelidae FM
 (-lli-) : Pellidis P | 323 Briseida pulchras genas habentem FM : Briseidam pulcrum genas P |
 326 minaci FP : menaci M

- isti nolentes iverunt ad littus maris sine fece,
 Mirmidonum ad tentoria et naves venerunt.
 hunc invenerunt in tentorio et in navi nigra
 330 sedentem; neque istos videns gavisus fuit Achilles.
 isti autem pertimuerunt et verecundabantur de rege
 et steterunt, neque ipsum vocabant, neque loquebantur.
 postquam hic scivit suis in sensibus vocavit:
 «gaudete praecones Iovis nunquam atque et hominum
 335 prope venite; non mihi vos causa, sed Agamemnon
 qui vos misit Briseidis causa puellae.
 sed eia nate a diis Patrocle subtrahe puellam
 et ipsis des ferre; hi ipsi testes sint
 ad deos beatos et ad mortales homines
 340 et ad imperatorem crudelem siquando postea
 opus mei fiet mortalem morbum expellere
 aliis: certe hic corruptibilibus sensibus cremabitur
 neque scit intelligere simul ante et post
 344 ut ei in navibus salvi pugnent Graeci».
 43^v sic fatus; Patroclus autem amico oboediit socio
 extraxit ex tentorio Briseida pulchras malas habentem,
 dedit ferre; isti autem retro iverunt ad naves Graecorum;
 haec autem invita simul istis mulier ivit. postea Achilles
 lacrimans sociis sine sedit divisus
 350 in littore maris senis respiciens ad nigrum pontum;
 multa autem matri amicae oravit manus extendens:
 «mater,¹¹⁸ postquam me peperisti parvae vitae existentem
 honorem mihi debebat coelestis tradere
 Iuppiter altitonans; nunc autem ne me modici temporis honoravit.
 355 certe me Atrides ample regnans Agamemnon
 inhonoravit: accipiens enim habet honorem ipse usurpans».
 sic fatus lacrimans. hunc autem audiebat dulcis mater
 sedens in profunditate maris iuxta patrem senem;
 fortiter autem ascendit a cano mari sicut caligo*

¹¹⁸ *i.l.* o

327 littus FM : litus P | 328 tentoria F : tendas MP | 329 tentorio F : tenda MP | 331 verecundabantur FP : verecundebantur M | 332 et FM : non praebet P | 334 nunquam FM : nuntii P | 335 causa F : causales MP | 337 nate a diis FM : divine P | subtrahe F : sostrahere M : abstrahe P | 345 oboediit FM : obedit P | 346 tentorio F : tenda MP | Briseida pulchras malas habentem FM : Briseidam pulchram malas P | 350 littore FM : litore P | 352 vitae F : vitaeque MP | 358 iuxta patrem senem F : in patre sene MP

et leviter penes eum sedit lacrimas fundentem 360
manuque ipsum linivit, verbumque locuta nominavit:
«fili,¹¹⁹ quid fles? quid autem tibi sensibus venit fletus?
propala, non occulta intellectu ut videamus ambo». 44^r
hanc graviter suspirans affatus est pedivelox Achilles:
«scis. cur tibi haec scienti omnia concionabor? 365
ivimus Thebas sacram civitatem Eetionis;
hanc autem depredati fuimus et tulimus huc omnia;
et haec certe bene diviserunt inter se filii Graecorum,
et dederunt Atridae Chryseida pulchram malas.
Chryses autem sacerdos longe sagictantis Apollinis 370
venit citas ad naves Graecorum aeneatorum
soluturusque filiam ferens innumerabilia munera,
coronas habens in manibus procul sagictantis Apollinis
aureo cum sceptro et rogabat omnes Graecos,
Atridas autem magis duos ornatores populorum. 375
ubi alii certe omnes laudaverunt Graeci
venerari sacerdotem et splendida recipere munera,
sed non Atridae Agamemnoni placuit animo,
sed male expulit, acremque sermonem praecipiebat.
iratus autem senex iterum recessit. hunc autem Apollo 380
orantem audivit, quia ei valde amicus erat; 44^v
misit autem ad Graecos malum telum; hi certe populi
moriebantur creberrimi, haec ambulabant tela dei
ubique per exercitum amplum Graecorum. nobis autem vates
bene sciens concionabatur divinationes Hecates. 385
subito autem ego primus praecipiebam deum mitigare;
Atridem postea ira cepit; subito surgens
minatus est sermonem, qui iam perfectus est:
hanc certe cum navi cita remigatores Graeci

119 *i.l. o*

361 manuque... verbumque F : manu... verbum MP | 363 propala FM : resona P | intellectu FM : in intellectu P | 364 est FM : non praebet P | pedivelox FM : pedes acutus P | 365 scis. cur F : scis taliter. quid MP | 366 Eetionis F, MP^c : illius hominis PM^{ac} | 368 ipsos F : se MP | 369 Chryseida FM : Criseidam P | 370 Chryses F : Crisis MP | 371 aeneatorum F : enea habentium indumenta MP | 372 munera F : precia MP | 373 coronas F : coronam MP | procul sagictantis FP^{ms} (-tt-) : echiboli P : echiboli procul sagittantis M | 377 munera F : precia MP | 379 expulit FM : expellit P | acremque F : fortem ac M : fortem ad P | 380 iratus FM : irascens P | autem F : non praebent MP | iterum FM : retro P | 381 quia FP : quare M | 382 hi F : non praebent MP | 383 moriebantur FP : monebantur M | ambulabant FM : praecambulabant P | 384 vates F : mante P, M (*aegre dispicitur*) | 385 Hecates F : hecatio MP

- 390 *ad Chrysen mittunt, ferunt autem dona regi;*
sed hanc nuper a tentorio ierunt praecones ferentes
puellam Briseida, quam mihi dederunt filii Graecorum.
sed tu, si potes, succurre filio tuo:
itura ad Olympium Iovem roga: aliquando certe
395 *vel verbo iuvasti cor Iovis vel etiam opere.*
multotiens tui patris in atriis audivi
te iactantem quando dixisti nigra nube Saturnino
solam in mortalibus destructibilem morbum expellere
399 *quando ipsum ligare coelestes voluerunt alii*
45^r *Iuno atque Neptunus et Pallas Athena.*
sed tu ad hunc veniens dea solvisti vinculis,
cito centimanum vocasti ad longum Olympum
quem Briareum vocant dii, virique omnes
405 *Aegeona, hunc enim post ipsius patre meliorem*
qui leviter penes Saturnum sedebat gloria terrarum
quem et pertimuerunt beati dii neque ligaverunt.
horum nunc ipsum facias recordari; inclina te et amplectere genua
si forte velit Troianis ferre auxilium,
hos autem per proras et per mare trahere Graecos
410 *interfectos, ut omnes blasphement imperatorem:*
sciât et Atrides ample regnans Agamemnon
hanc laesionem, quia optimum Graecorum non honoravit».
huic autem retribuit postea Thetis lacrimas fundens:
«heu fili mi quare te nutriebam, male te peperî:
415 *iam debuisti in navibus sine lacrimis et sine laesione*
sedere postquam tibi fatum parvae vitae neque valde iam.
nunc simul cito moriturus et inhonoratus ultra omnes
es: in tanto te malo fato genui in atriis.
45^v *hoc certe dicam verbum Iovi delectanti in tonitruis:*
420 *ibo ipsa ad Olympum valde nivalem¹²⁰ si obediet.*
sed tu certe nunc navibus sedens citis

¹²⁰ *corr. e dealbatum*

391 sed F : non praebent MP | tentorio ierunt F : tenda iverunt P : tenda inierunt M | 392 Briseida FM : Briseis P | 394 Olympium FM(-limp-) : Olimpium P | 395 etiam F : et MP | 398 solam FM : sola P | in mortalibus FM : in immortalibus P | 401 ad hunc F, P *i.l.* : hunc MP | vinculis F : de ligamine MP | 402 centimanum FM : centumanum P | 403 Briareum FP : Briareon M | 407 inclina F, P *i.l.* : clina MP | amplectere F : recipe MP | 408 Troianis ferre F : ad Troianos dare MP | 412 hanc F : qualem MP | quia FP : quare M | 413 retribuit FM : retribuens P | 414 te (2) FM : non habet P | 415 lacrimis F : lacrima MP(-chr-) | 420 valde nivalem F : dealbatum MP | si F : sique MP

irascere Graecis, bellum finias penitus:
Iuppiter enim ad Oceanum sine laesione Aethiopiae
besternus iuit post cibum; dii autem simul omnes secuti sunt.
in duodecima autem iterum veniet ad Olympum 425
et tunc postea ibo Iovis ad ferream domum,
et ipsum rogabo et ipsum flecti puto».
sic postquam locuta est discessit. hunc dimisit ibi
iratum animo propter bene cinctam mulierem
quam non¹²¹ invitam acceperunt. postea Ulysses 430
 < >
hi quando portum multum profundum intra venerunt
vela certe collegerunt posuerunt in navi nigra,
telam in malo appropinquaverunt funibus ligantes
fortiter, hanc ad navalia traxerunt instrumentis 435
anchors posuerunt et per proras ligaverunt,
et ipsi descendebant ad littus maris
et hecatomben posuerunt sagictifero Apollini;
et Chryseis a navi descendit mare praetereunte. 439
hanc postea ad aram ducens multi consilii Ulysses 46^r
patris amici in manibus posuit et ipsum alloquitur:
«o Chryses ad te me misit rex virorum Agamemnon
filiam tibi ferre, Phoeboque sacram hecatomben
sacrificare per Graecos ut placemus imperatorem
qui nunc Graecis multi suspirii tela misit». 445
sic dixit in manibus posuit; hic recepit gaudens
filiam amicam; hi cito deo gloriosam hecatombem
per ordinem constituerunt in sculpto altari,
lavarunt manus postea et molas acceperunt.
his autem Chryses magne orabat manus elevans: 450
«audi me, Argentarcifer, Chrysen praeposuisti

¹²¹ *i.l. add.*

422 penitus F : totaliter MP | 423 enim F : non habent MP | sine F : cum sine MP | Aethiopiae F : Ethiopis MP | 425 Olympum F : Olimpum MP | 427 flecti FM : flectere P | 428 postquam locuta est discessit F : vere clamavit, recessit MP | 429 iratum animo F : iratum per animum MP | 430 non invitam F : iam nolente P : vi nolente M | 431 *versum om.* FMP | 435 navalia FM, P *i.l.* : portum P | 437 littus FM : litus P | 438 hecatomben FM(-em) : hecatombam P | sagictifero Apollini F : hechibolo Apollini P : echibolo Apollinis M | 439 navi descendit FP : nave descendit M | praetereunte FM, P *i.l.* : preteriente P | 440 aram ducens F : altare ferens MP | 442 ad te F : ante MP | 444 placemus F : mitigemus MP | 446 in F : et in MP | 447 hecatombem FM : hecatombam P | 451 Argentarcifer F : argenteum arcum habens MP | Chrysen F : Crisem M : qui Crisem P

- Cillae gloriosae Tenedoque fortiter dominaris,
iam certe me antea audiebas orantem:
honorasti certe me valde, tetigisti populum Graecorum.*
455 *adhuc et nunc mihi hoc exaudi desiderans
iam nunc Graecis mortiferum morbum expelle».*
sic fatus orando; hunc audiebat Phoebus Apollo.
sed postquam oraverunt et molas inspersionem
46^v *iterum paraverunt quidem¹²² primum et interfecerunt et excoriaverunt*
460 *femoraque¹²³ inciderunt et pinguedine operuerunt
duplicia facientes super ipsa cruda ponentes*
58^r *cremabant in schiriis. senex autem atrum vinum
spargebat.¹²⁴ iuvenes penes ipsum habebant quinquifida¹²⁵ verua in manibus.*
postquam per partes crematae sunt et viscera consumpta sunt
465 *dividebant vere alia et verubus perforabant
assaveruntque sapienter, praeparaveruntque omnia.
postquam finierunt laborem agebant cibo,
escam carpebant neque animus carebat cibo congruo.
postquam potu et cibo satiati fuerunt*
470 *pueri quidem crateras coronaverunt potu,
diviserunt autem omnibus incipientes cum ciathis.
isti autem diuturni melodia deum mitigabant
bonum canentes paeana pueri Graecorum
delectantes Hecaregon; hic autem sensu laetabatur audiens.*
475 *quando sol subintravit et ad nubes venit,
iam tunc dormierunt per proras navis.*

122 *i.l. add.*123 *i.l. coxas*124 *i.l. vel libabat*125 *mg. add.*

452 Tenedoque F : Tenedo P : tenendo M | 454 valde F : magne MP | 455 mihi F : non habent MP | 456 mortiferum F : mortalem MP | expelle FM, P *i.l.* : extolle P | 458 sed F : non habent MP | inspersionem F : proiecerunt M : anteposuerunt P | 459 quidem primum F : primitus MP | 460 femoraque inciderunt et pinguedine operuerunt F : *versum om.* M : cruraque inciserunt et cnissa coperuerunt P | 461 duplicia F : *versum om.* M : dipticha P | cruda ponentes F : carnes crudas posuerunt P | cremabant FP : tremabant M | 462 cremabant FP : tremabant M | schiriis F : tabulis MP | senex FP : vetus M | autem atrum vinum F : et nigrum vinum P : et nigrum vitium M | 463 spargebat FP : spargebant M | quinquifida verua F : verua P : sudes M, P^{mg} | 464 consumpta FM : consumata P | 466 assaveruntque sapienter praeparaveruntque F : assaverunt sapienter vel praeparaverunt M : assaverunt sapienter praeparaverunt P | 467 agebant FM : egebant P | cibo FM : cibo congruo P | 468 *versus vacat in P* | 470 pueri quidem F : iuvenes certe MP | 471 autem F : certe MP | 472 mitigabant FM : deprecabantur P | 473 pueri F : iuvenes MP | 474 hic FM : hi P | sensu laetabatur F : sensu gratulabantur M : sensum gratulabatur P | 476 dormierunt F : dormiverunt MP

quando autem irigenia apparuit rubei digiti dies
et tunc postea ibant ad exercitum amplum Graecorum
istis navigabilem misit ventum Hecaregus Apollo.
hi malum erexerunt et vela alba suspenderunt 480
et ventus inflavit medium velum; circa undam autem 47^r
stira porphireum valde resonabat navi incedente;
haec autem currebat per undam praescindendo maria.
postquam venerunt ad exercitum amplum Graecorum
navim quidem hi nigram ad terram traxerunt 485
in altum in arena, subter autem firmamenta longa extenderunt.
ipsi autem dividebantur per sedilia in naves.
adhuc hic irascebatur navibus sedens cito transeuntibus
Iovigenae Pelei filius pedivelox Achilles
neque unquam in concionem veniebat glorificantem viros 490
neque in bellum, sed destruebat amicum animum
ibi manens; cupiebat autem pugnam bellumque.
sed quando iam ex tunc duodecima facta est dies
et tunc iam in Olympo erant dii una existentes
omnes simul, Iuppiter autem dominabatur, Thetis vero non oblita est praeceptorum 495
filiis sui; sed ista ascendit undam maris,
matutina autem ascendit magnum coelum Olympumque;
invenit autem magnivocum Cronidem diis sine sedentem aliis
extremo vertice multarum extremitatum Olympi
et iuxta eum sedit et apprehendit genua 500
laeva, dextera autem barbam cepit,
rogans affata est Iovem Cronionem regem:
«Iuppiter pater siquando te cum immortalibus iuvi 47^v
vel verbo vel opere, hoc me exaudi desiderans:
honora mihi filium qui cito moriturus ultra omnes 505
erit. nunc ipsum rex virorum Agamemnon

477 irigenia F : erigenia MP | rubei digiti FM : rubeum digitum P | 479 ventum Hecaregus
 F : Hecaregus ventum MP | 481 medium F : per medium MP | circa undam autem F : circa
 undam M : circum undam P | 482 porphireum FM : porphyreum P | valde F, P *i.l.* : magne
 MP | navi incedente F : nave ambulante MP | 483 autem F : *non habent* MP | praescindendo
 F : traiectando MP | 485 navim quidem hi F : navem isti MP | 486 in arena F : ad arenam
 MP | subter autem F : et MP | 487 sedilia in F : tendas in M : tendas et P | 489 Iovigenae
 Pelei F : de Iovis genere Pellei MP | 490 in F : ad MP | 491 in F : ad MP | 492 manens FM :
 stando P | cupiebat autem F : desiderabat MP | 495 Iuppiter autem F : et Iuppiter MP | vero
 non oblita est F : non fuit oblita MP | 496 sui F : eius MP | 497 autem F : *non habent* MP |
 498 autem F : *non habent* MP | diis FM : *non habet* P | 500 apprehendit F : accepit MP | 501
 autem F : *non habent* MP | 502 rogans F : rogando MP | Cronionem F : Cronidem MP

- inhonoravit accipiens habet honorem ipse usurpans.*
sed tu ipsum honora Olympie consultor Iuppiter,
in tantum Troianis pone potentiam, ut Graeci
 510 *filium meum honorent et augeant ei honorem».*
sic fata. hanc vero nihil affatus est congregator nubium Iuppiter,
sed tacitus iam sedebat. Thetis autem postquam tetigit genua
sicut tenebat obnixa et tenebat secundo et iterum:
«veraciter iam mihi promitte et annue
 515 *vel nega, quia neque tibi est honor ut bene videam*
in quantum ego cum omnibus inhonorabilis dea sum».
hanc valde et ipse pertaesus affatus est congregator nubium Iuppiter:
«certe mortalia opera mihi et inimicitias constitues
Iuno quando instigabit in iram innumeris verbis:
 520 *haec et sic semper in immortalibus deis*
litigat et me affatur bello Troianis nocere.
sed tu nunc retro recede, ne te intelligat
Iuno. mihi enim haec erunt curae ut perficiam
et eia tibi capite annuam ut credas:
 525 *hoc enim a me cum immortalibus maximum.*¹²⁶

¹²⁶ *hic explicit textus; in mg. inf. signum (sc. A*
526 τέκνωρ e transl. Leontii)

511 vero F : *non habent* MP | congregator nubium FM : nubium congregator P | 513 sicut FM : sic P | tenebat (2) F : accepit MP | 515 quia FP : quare M | 517 ipse pertaesus F : ipsum pertesum MP | 519 instigabit in iram innumeris FM : litigabit iniuriosis P | 520 deis FM : diis P | 522 intelligat FP : intelligit M | 523 curae F : in cura MP

Erudizione e paganesimo nell'anonima *hypothesis* metrica bizantina dell'*Edipo a Colono*¹

L'argomento metrico dell'*Edipo a Colono*, tramandato anonimo alla fine della tragedia sofoclea nel Laurenziano plut. 32, 9 (L), sembra oggi potersi attribuire a Salustio Grammatico, l'erudito che, nel IV secolo d.C., curò un'edizione sofoclea provvista di argomenti e scolii, ed al quale risalgono certamente un'ulteriore *hypothesis* in prosa, relativa al medesimo dramma, così come un'altra relativa all'*Antigone*.²

Ho discusso di recente tale ipotesi in un contributo per la «Revue de Philologie»,³ cui mi permetto di rinviare per i dettagli della dimostrazione. A sostegno dell'attribuzione di detta *hypothesis* a Salustio e dell'identificazione, suggerita invero già dal Wilamowitz,⁴ di quest'ultimo con l'omonimo filosofo neoplatonico del IV sec., vorrei, in questa sede, soffermarmi su taluni aspetti linguistici e contenutistici che contribuiscono a tratteggiare, per la personalità dell'anonimo estensore, la figura di un erudito esperto di letteratura tragica e, al contempo, strenuo difensore dell'identità culturale pagana. A tal fine sembra utile riportare il testo greco,⁵ come da me ricostruito, e la relativa traduzione della *hypothesis* di nostro interesse:⁶

¹ Ringrazio il Prof. Eugenio Amato (Université de Nantes) per aver revisionato con ultime correzioni e ulteriori utili indicazioni il presente contributo.

² Si tratta rispettivamente delle *hypp.* IV Avezzù (G. Avezzù, G. Cerri, edd., *Sofocle, Edipo a Colono*, Milano 2008) e II Jebb (R. C. Jebb, *The Plays and Fragments*, III, *Antigone*, Cambridge 1900³).

³ G. Ventrella, *Per l'attribuzione a Saturnino Secondo Salustio dell'anonimo argomento metrico dell'Edipo a Colono*, «Revue de Philologie» 82/2, 2008, pp. 405-418.

⁴ Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907, p. 199.

⁵ Edizioni del testo: R. C. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments*, II, *Oedipous Coloneus*, Cambridge 1900³; V. De Marco, *Scholia in Sophoclis Oedipum Coloneum*, Romae 1952; A. Dain, P. Mazon (edd.), *Sophocle*, III, *Philoctète – Édipe à Colone*, Paris 1960; A. Colonna, *Sophoclis Fabulae*, III, *Philoctetes – Oedipus Coloneus*, Augustae Taurinorum 1983; Avezzù, *Sofocle*, cit., Milano 2008; vd. E. Cougny, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus*, III, Parisiis 1927, IV, 86; note critiche e ipotesi testuali si trovano in N. S. Piccolos, *Supplément à l'Anthologie grecque*, Paris 1853, p. 213, e M. Untersteiner, *Due note all'ὑπόθεσις metrica dell'«Edipo a Colono»*, «Paideia» 8, 1953, pp. 94-96.

⁶ Sulle scelte testuali adottate nel testo da me qui ricostruito si avrà modo di tornare nel presente contributo.

ΕΜΜΕΤΡΟΣ ΥΠΟΘΕΣΙΣ ΤΟΥ ΠΡΟΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΥ ΔΡΑΜΑΤΟΣ
ΗΤΟΙ ΤΟΥ ΕΠΙ ΚΟΛΩΝΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΟΥ

- Ἦλυθεν ἐκ Θήβης ἀλαὸν πόδα βακτρεύουσα
πατρός ὁμοῦ μητρός τλήμονος Ἀντιγόνη
5 ἐς χθόνα Κεκροπίης καὶ τὰς Δήμητρος ἀρούρας,
Σεμνῶν δ' ἰδρῦθη σηκὸν ἐς ἀθανάτων·
ὡς δὲ Κρέων Θήβηθεν ἔχων εἰσήλθεν ἀπειλάς,
Θησεὺς ταῖς ὀσίαις ῥύσατο χερσὶ βίᾳ.
Φοιβείων παρέχειν χρησμῶν φάτιν εἶπεν ἀληθῆ
10 ἔνθεν ἄρ' ὁ πρέσβυς τόνδε κρατεῖν πολέμου.
Ἄργόθεν ἦλθε θεῶν ἰκέτης κρατερὸς Πολυνείκης,
τῷ δὲ πατὴρ στυγεράς ἐξαπέλασσε ἀράς·
Μοῖραι γὰρ δυσάλυκτοι ἐφ' ἵππειοιο Κολωνοῦ
ἦγαγον ἀνδραπόδου πνεῦμα πολυχρόνιον
15 ὡς δ' ἦν Αἰγείδης ἔφορος λογίων Ἐκάτοιο,
σεισμοῖς καὶ βρονταῖς ἦν ἀφανὴς ὁ γέρων.⁷

1 ἔμμετρος edd. : ἐμμέτρως L 4 ὁμοῦ μητρός edd. : ἁμοῦ μητρός L ὁμο-
γνήτου prop. Cougny Piccolos secutus 10 ἄρ' ὁ L : ἐν ὄροις Jebb τόν-
δε L : τῶνδε Avezzù una cum Jebb et Untersteiner κρατεῖν L : κρατεῖ
Untersteiner et Colonna πολέμου scripsi : πόλεμος L πολέμῳ Colonna
πολέμοις Cougny 12 ἐξαπέλασσε L : ἐξεπέλασσε Cougny ἐξεκάλε-
σεν Piccolos coll. Soph. OC 1383 13 δυσάλυκτοι L : -κται Dain 14
ἀνδραπόδου scripsi : ἀνδραπόδων L ἀνδροφόνων Piccolos πόνων τέρμα
Avezzù Jebb secutus ἀνδραπόδῳ Untersteiner πολυχρόνιον L : πολυχρο-
νίων Avezzù Jebb secutus

⁷ «Giunse da Tebe Antigone, sostenendo, come fosse un bastone il cieco piede / del padre, sventurato figlio di una medesima madre; / alla terra Cecropia e ai campi di Demetra / sedette presso il santuario delle Venerande immortali. / Quando giunse da Tebe Creonte a recar minacce, / Teseo lo difese dalla violenza con mani pure. / Riferì il responso veritiero degli oracoli di Febo: / che prevale sul nemico colui presso il quale è l'anziano. / Da Argo giunse, supplice delle dee, il valoroso Polinice, / gli mandò il padre terribili maledizioni. / Le Moire, cui è impossibile sottrarsi, al demo equestre di Colono / trassero dello schiavo lo spirito longevo. / Così era l'Egeide garante degli oracoli del Lungisaettante: / tra terremoti e tuoni scomparve l'anziano». L'espressione πατρός ὁμοῦ μητρός τλήμονος ha dato luogo a diverse ipotesi di traduzione. Jebb (Jebb, *Sophocles*, cit., II, p. 6) riteneva che ὁμοῦ fosse da leggersi insieme con ἦλυθεν ed intendeva μητρός τλήμονος nel senso di «figlia di una madre sventurata». L'aggettivo τλήμων sembra, tuttavia, riferirsi allo stesso Edipo, come è possibile desumere dal confronto con un altro testo ipotesigrafico ([Ar. Byz.], fr. 4, 5-6 Nauck: εὐρῶν δὲ τλήμων [sc. Edipo] ἐν στεναῖς ἀμαξιτοῖς / ἄκων ἔπεφνε Λάιον γεννήτορα) e dal contesto, in cui la tragicità della vicenda ricade, in primo luogo e direttamente, sul protagonista. Piccolos (*Supplément*, cit., p. 213), da parte sua, proponeva di correggere, ma senza necessità alcuna, ὁμοῦ μητρός in ὁμογνήτου. G. Paduano (in C. Diano, ed., *Il teatro greco: tutte le tragedie*, Firenze 1970, p. 1117), invece, intende: «Antigone, figlia di padre e insieme di madre infe-

Esemplare della profonda conoscenza della letteratura tragica da parte dell'estensore è il caso, al v. 3, della voce βακτρεύουσα, riferita ad Antigone che guida e regge, quasi fosse un bastone, il cammino del cieco padre: Ἦλυθεν ἐκ Θήβης ἀλαὸν πόδα βακτρεύουσα / πατρός ὁμοῦ μητρός τλήμονος Ἀντιγόνῃ. Ora, non v'è dubbio che la metafora del bastone sia stata suggerita, a livello contenutistico, dal testo sofocleo, in cui Creonte ricorda il sostegno dato a Edipo da parte della figlia che lo accompagna: οὐκουν ποτ' ἐκ τούτων γε μὴ σκήπτρουν ἔτι / ὁδοιπορήσης.⁸ Stupisce, tuttavia, nella *hypothesis*, il riecheggiamento dalle *Fenicie* euripidee, laddove Edipo, rivolto ad Antigone, esclama τί μ', ὦ παρθένε, βακτρεύμασι τυφλοῦ / ποδὸς ἐξάγαγες ἐς φῶς⁹ («perché, o fanciulla, con appoggi per il cieco piede, mi hai condotto alla luce?»). Analoghe risultano, infatti, le immagini del bastone per Antigone (βακτρεύμασι [Eur.] ~ βακτρεύουσα [Sal.]) e del piede cieco/incerto per Edipo (τυφλοῦ ποδὸς [Eur.] ~ ἀλαὸν πόδα [Sal.]).

L'estensore, dunque, sembra possedere una solida erudizione che gli consente di attingere la propria conoscenza della vicenda edipica anche da drammi differenti da quello di riferimento.

La conoscenza della *dictio* tragica si combina, inoltre, a una sorprendente professione di credo ellenico che trova precisi riscontri nel *De diis et mundo* di Salustio e nelle linee guida della politica religiosa di Giuliano. Basti considerare, infatti, oltre alla fede nella veridicità degli oracoli¹⁰ e nella sacralità

lici». Tale genere di traduzione si basa, tuttavia, su un malinteso: πατρός è un genitivo di appartenenza, da porre in riferimento all'ἀλαὸν πόδα del v. 3. Valore di origine/provenienza ha invece il gen. ὁμοῦ μητρός da riferire ad Antigone. Intendendo in questo modo, l'estensore potrebbe aver alluso al complesso rapporto parentale che lega i protagonisti della vicenda tebana, nella quale Edipo è nello stesso tempo padre e fratello della figlia, in quanto nato da una medesima madre (cfr. Phil. *Spec. leg.* III, 14-15: τὸν δὲ ὦν ἐγέννησεν ἐν ταύτῳ πατέρα τε καὶ ὁμομήτριον ἀδελφόν – ταῦτ' ἐπράχθη τὸ παλαιὸν καὶ παρ' Ἑλλησιν ἐν Θήβαις ἐπὶ τοῦ Λαῖου παιδὸς Οἰδίποδος). Il tradito ὁμοῦ μητρός sembra, dunque, parafrasare e alludere all'infelice condizione di Edipo, in quanto ὁμομήτριος ἀδελφός rispetto alla figlia Antigone. Per la semantica dell'aggettivo nell'ambito del lessico parentale, vd. ora M. Casevitz, *Sur quelques composés en ὁμο- désignant des relations de parenté: ὁμοσπλάγγνος, ὁμοπάτριος, ὁμομήτριος*, in D. Augier, É. Wolf (edd.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris 2008, pp. 361-366: 363-365.

⁸ Cfr. Soph. OC 848-849.

⁹ Cfr. Eur. Phoe. 1539-1540.

¹⁰ L'auctor definisce il responso degli oracoli di Febo come veritiero (7: χρησμών φάτιν εἶπεν ἀληθῆ) e del loro avverarsi Teseo non è un semplice spettatore, ma addirittura «garante» (13: ὡς δ' ἦν Αἰγείδης ἔφορος λόγιων Ἐκάτοιο). Salustio, infatti, aveva riaffermato sul piano teorico la legittimità della consultazione oracolare (*De diis et mundo* 9, 2), oggetto di una passione incontenibile da parte Giuliano, che dopo il duro divieto di Costanzo (*Cod. Theod.* IX, 16, 4) aveva ampiamente riabilitato le pratiche divinatorie

dei sacrifici animali¹¹ esibita dall'*auctor*,¹² anche la visione fatalistica del destino, quale emerge dai versi 13-14: Μοῖραι γὰρ δυσάλυκτοι ἐφ' ἰππεῖοιο Κολωνοῦ / ἤγαγον ἀνδραπόδου πνεῦμα πολυχρόνιον.¹³

L'uso dell'aggettivo *δυσάλυκτος*, di ascendenza pagana,¹⁴ consente di chiarire la metafora della schiavitù utilizzata al verso successivo (*ἀνδραπόδου*), e da riferire con ogni verosimiglianza, nonostante il cattivo stato di conservazione del testo, allo stesso Edipo, di cui si evoca in maniera sintetica la condizione di assoluta impotenza rispetto al fato e alle Moire «cui non è possibile sottrarsi».

(vd., sull'argomento, J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, pp. 305-306).

¹¹ L'*auctor* definisce le mani di Teseo come «sante» (v. 6: ὁσίαις [...] χερσὶ), perché il re ateniese è dedito a un sacrificio animale in onore di Poseidone prima di entrare in scena. Salustio teorizzava la necessità dei sacrifici animali in quanto «anima» della preghiera, mezzo per realizzare la «congiunzione» (*συνῶφή*) con la divinità (*De diis et mundo* 15-16), in linea con la politica di Giuliano, egli stesso assai di frequente nei panni di celebrante, tanto da essere definito come *victimarius* (cfr. Amm. Marc. XXII 14, 3; sul sacrificio pagano, vd. S. Bradbury, *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, «Phoenix» 49, 1995, pp. 331-356; N. Belayche, *Sacrifice and Theory of Sacrifice during the "Pagan Reaction": Julian the Emperor*, in A. I. Baumgarten, ed., *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 101-126).

¹² Si consideri, inoltre, che l'estensore elogia la religiosità di Atene e della sua regione alludendo al mito di fondazione dei misteri eleusini (3: τὰς Δήμητρος ἀρούρας), i quali, agli occhi dei cristiani, apparivano come «l'essenza della religione ellenica» (Aster. Am. *Hom.* 10, 9, 1; cfr. P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I, *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002, p. 141, test. D 45). La vitalità e l'importanza dei misteri eleusini sono documentate per l'età tardo-antica dal rifiuto, da parte del proconsole di Grecia, Vettio Agorio Pretestato, di far applicare la legge promulgata da Valentiniano I nel 364, la quale così recitava: «ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur» (*Cod. Theod.* IX 16, 7). Tale disposizione, infatti, secondo Pretestato, «avrebbe reso la vita intollerabile ai Greci, se i tre santi misteri che assicuravano la salvaguardia del genere umano, non avessero potuto essere celebrati secondo le originarie tradizioni» (Zos. IV 3, 3-7: τοῦτον ἔφη τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἑλλησι καταστήσειν τὸν βίον, εἰ μέλλοιεν κωλύεσθαι τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἀγιώτατα μυστήρια κατὰ θεσμὸν ἐκτελεῖν, ἐπέτρεψεν ἀργούντος τοῦ νόμου πράττεσθαι πάντα κατὰ τὰ ἐξ ἀρχῆς πάτρια). Per una più dettagliata analisi dei passi della *hypothesis* citati nelle nn. 10-12, vd. Ventrella, *Per l'attribuzione*, cit., pp. 414-416.

¹³ «Le Moire al demo equestre di Colono / trassero dello schiavo lo spirito longevo». La traduzione si basa sulla proposta di correzione del trådito *ἀνδραπόδων* in *ἀνδραπόδου*, assai più verosimile dal punto di vista paleografico rispetto alle congetture finora proposte, per la discussione delle quali, mi permetto di rinviare a Ventrella, *ibid.*, p. 408 n. 7.

¹⁴ L'aggettivo richiama, infatti, la letteratura orfica e l'atmosfera magico-misterica dell'ultima tradizione pagana. Nell'anonimo *Inno alla Luna*, tramandato da un papiro magico del IV sec. d.C., il termine qualifica la Moira/Ἀνάγκη, cui è primieramente riferito l'aggettivo: Νύξ, Ἐρεβος, Χάος εὐρύ, σὺ γὰρ *δυσάλυκτος* Ἀνάγκη, *Μοῖρα* δ' ἔφυς ἴσθ' ἑ-

Ora, come messo in luce da Untersteiner,¹⁵ l'immagine di un Edipo/schiavo sembra derivare direttamente dal testo sofocleo in cui l'eroe si dichiara «succube» (λατρεύων) della propria sofferenza.¹⁶ Occorre, tuttavia, chiedersi come avrebbe potuto il lettore, sulla base della sola *hypothesis*, interpretare in questo senso il testo. Nei versi in esame, se considerati indipendentemente dal dramma di riferimento, la schiavitù di Edipo si definisce unicamente in rapporto alla sua condizione di totale sudditanza nei confronti delle Moire, non a caso designate con il pregnante epiteto di δυσάλυκτοι: Edipo, in definitiva, figura quale schiavo non della sofferenza, bensì delle dee «cui è impossibile sottrarsi». Ne consegue che, nella *hypothesis*, le dee hanno alcunché di diverso rispetto alle Erinni del dramma: l'*auctor*, infatti, le ha identificate con le Moire, conferendo loro, ben al di là del testo tragico, i tratti della necessità implacabile, del «fato». L'impressione, in definitiva, è che l'estensore dell'argomento metrico abbia desunto dal testo sofocleo l'identificazione tra le due divinità,¹⁷ nonché l'immagine della schiavitù per Edipo, ma vi abbia riconosciuto un valore più profondo e nascosto che instaura un parallelo livello di senso tra realtà mitica (Erinni-Edipo) e realtà filosofica (Fato-uomo).

L'estensore, dunque, sembra sostenere una visione deterministica del fato, una visione che ben si concilia con il sistema filosofico di Salustio. Questi, infatti, sulla base di un provvidenzialismo di colorito stoico,¹⁸ riconosceva all'*heimarmene*, intesa come fatalismo astrologico, il suo potere sugli uomini:

[la provvidenza] che sorge e si esaurisce nella sfera corporea è un'altra, e si chiama *heimarmene* per il fatto che l'*heirmos* appare soprattutto nei corpi. Con riguardo a questa è stata inventata anche la scienza matematica [*i.e.* l'astrologia].

ρινὺς βάσανος ὀλετιστὴ δίκη σύ (fr. 10, 49-50 Heitsch). L'affinità è pregnante ed evidente: tanto l'inno quanto l'*auctor* associano in un'unica figura l'Erinni, la Moira e l'inevitabile Necessità. Inoltre, l'idea per cui le Moire siano «necessità per i mortali» e che con le stesse vadano identificate le Erinni ricorre in *Hymn. Orph.* 59, 18 e 69, 16 Ricciardelli.

¹⁵ Cfr. Untersteiner, *Due note*, cit., pp. 95-96.

¹⁶ Cfr. Soph. *OT* 104-105: ἀεὶ / μόχθοις λατρεύων [*sc.* Οἰδίπους] τοῖς ὑπερτάτοις βροτῶν. Si veda, al riguardo, Untersteiner, *ibid.*, p. 95.

¹⁷ Tale associazione potrebbe essere stata suggerita all'*auctor*, oltre che da alcuni luoghi del testo sofocleo (cfr., *e.g.*, S. *OT* 46 e 100-101), anche dall'interpretazione che lo scolio al v. 288 fornisce per l'aggettivo μοιριδία riferito alla punizione delle Erinni nei confronti dell'eroe: la voce, secondo il commentatore, rivelerebbe che Μοίρας γὰρ νῦν τὰς Ἐρινύας.

¹⁸ Sul rapporto fato/provvidenza presso gli stoici, cfr. J. Mansfeld, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought, with Some Remarks on the "Mysteries of Philosophy"*, in M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, pp. 129-188: 158-159; per la filosofia d'età imperiale, cfr. M. Dragona-Monachou, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, ANRW, II, 36/7 (1994), pp. 4417-4490.

Che, dunque, gli affari umani e, in particolare, la natura corporea siano governati non soltanto dagli dèi, ma anche dai loro corpi celesti, è in accordo alla ragione ed è vero.¹⁹

Nondimeno, Salustio tentava di conciliare la nozione di fato con quella di responsabilità personale,²⁰ un tema assai controverso nel mondo antico²¹ già prima che scendessero in campo i Padri della Chiesa. La concezione, sostenuta dal filosofo, per cui gli influssi astrali esercitano il loro potere necessitante sugli ἀνθρώπινα πράγματα καὶ μάλιστα τὴν σωματικὴν φύσιν, senza che questo comporti una deresponsabilizzazione dell'agire umano, potrebbe spiegarsi con la teoria di Giamblico (ideale maestro cui Salustio spesso attinge), il quale aveva risolto il dibattuto rapporto tra fato e libero arbitrio circoscrivendo il potere soggiogante della necessità al solo corpo e all'anima legata al mondo sensibile.²² Che, poi, fato e responsabilità individuale potessero anche convivere nel pensiero filosofico di Salustio è affatto plausibile, poiché

¹⁹ Sal. 9, 4, 2-5 Rochefort: Ἡ [sc. πρόνοια] δὲ ἐκ τῶν σωματῶν καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ἑτέρα τε ταύτης ἐστὶ, καὶ εἰμαρμένη καλεῖται, διὰ τὸ μᾶλλον «ἐν» τοῖς σώμασι φαίνεσθαι τὸν εἰρμόν. Περὶ ἣν καὶ ἡ μαθηματικὴ εὕρηται τέχνη. Τὸ μὲν οὖν μὴ μόνον ἐκ Θεῶν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θείων σωματῶν διοικεῖσθαι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ μάλιστα τὴν σωματικὴν φύσιν, εὐλογόν τέ ἐστι καὶ ἀληθές. La concezione di *heimarmene* proposta da Salustio deriva senza dubbio dagli Stoici (cfr. *SVF* II 917-918), i quali stabilivano la medesima connessione paretimologica tra Εἰμαρμένη (derivante da μείρομαι, i.e. *smer, lat. *mereo*) e εἰρμόν (da εἶρω, i.e. *ser, lat. *sero*).

²⁰ Salustio giudica intollerabile ascrivere direttamente agli dèi ogni insolenza e ingiustizia dell'individuo: gli astri in alcuni casi «indicano» soltanto, non «determinano» ogni cosa (cfr. Sal. 9, 6, 7-8 Rochefort: οὐ πάντα ποιούντων τινὰ δὲ σημαίνοντων μόνον τῶν ἀστέρων). Sulla questione, vd. Plot. *Enn.* III 1, 5-6; II 3, 1 (cfr. G. Luck, *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, II, *Divinazione, Astrologia, Alchimia*, Milano 1999, pp. 229-243, testt. 117-118). Sulle teorie astrologiche ai tempi di Plotino, cfr. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 89-101. Sulla concezione stoica degli astri come segni e non come cause del destino umano, cfr. E. Spinelli, *Sesto Empirico e l'astrologia*, in D. Frede, A. Laks (edd.), *Traditions of Theology*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 239-273: 266 n. 55 e 267 n. 60.

²¹ Per una rassegna sugli scritti contro e a favore del determinismo fatalistico, cfr. W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre* [1946], in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 46-103; E. Valgiglio, *Il fato nel pensiero classico antico*, «Rivista di Studi Classici» 15, 1967, pp. 305-330; 18, 1968, pp. 56-84; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, I-II, Udine 1984-1985.

²² Cfr. Iamb. *Myst.* 8, 6, 4-15: Δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ· τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παρούσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν ἢ τε λύσις γίνεταί τῆς εἰμαρμένης καὶ ἢ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος.

già Platone si era impegnato «à maintenir dans toute son ampleur l'idée déterministe de l'εἰμαρμένη et en même temps à sauvegarder pleinement la liberté de la vertu humaine». ²³

Come che sia, se l'estensore della *hypothesis* è, come si è tentato di dimostrare, il filosofo Salustio, questi aveva ben ragione di ammettere il potere determinante degli astri sull'eroe tebano: ai vv. 13-14, si sta, infatti, commentando il momento "fatale" di Edipo, l'εἰμαρμένη πορεία, per usare un'espressione cara a Giuliano, ²⁴ ovvero la morte di quel σῶμα sottoposto alla necessità degli influssi astrali «quando noi giungiamo quaggiù [ένταῦθα ἰόντας]». ²⁵ Le Moire, del resto, cui Edipo non può sottrarsi, secondo l'interpretazione di Platone (*Tim.* 69cd) ricordata da Plotino (*Enn.* II 3, 9), altro non rappresenterebbero che il «ruotare dei pianeti e delle stelle fisse [τό τε πλανόμενον καὶ τὸ ἀπλανές τῆς περιφορᾶς]».

L'idea di un destino influenzato dagli astri era in evidente disaccordo con il pensiero cristiano. Il fato, infatti, e le teorie astrologiche dei pagani erano diventate, in età tardo-antica, l'oggetto di un'aspra polemica, da parte dei cristiani, sempre più aggressiva e sistematica, ²⁶ anche in risposta alla politica religiosa giuliana ²⁷ che aveva pienamente riabilitato l'astrologia. ²⁸ Se, infatti, Paolo si limitava a promettere ai suoi fedeli la libertà dall'*heimarmene*, ²⁹ nel-

²³ Così D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Amsterdam 1973, p. 33.

²⁴ Cfr. M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano Imperatore*, Napoli 1991, p. 250 n. 5.

²⁵ Plot. *Enn.* II 3, 9, 12.

²⁶ Cfr. H. O. Schröder, *Fatum (Heimarmene)*, in *RAC* VII (1969), coll. 524-636: 634.

²⁷ Cfr. W. Gundel, H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, pp. 307-339.

²⁸ Cfr. *Paneg. Lat.* XI, 23, 5-6. Sulle convinzioni astrologiche in Giuliano, cfr. Gundel, *Astrologumena*, cit., p. 286; M. Paphanassiou, *Astronomie, Astrologie und Physik in der Rede Kaiser Julians auf König Helios*, «Klio» 72, 1990, pp. 498-507. Sulla posizione di Giuliano e il gruppo di filosofi che lo attorniavano in merito alla mantica tecnica, cfr. J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et l'«etrusca disciplina»*, in *La divination dans le monde étrusco-italique. 9, Les écrivains du IV^e siècle: l'«Etrusca disciplina» dans un monde en mutation. Actes de la table ronde tenue à Clermont-Ferrand les 17 et 18 septembre 1999*, Tours 2005, pp. 96-104. Non v'è dubbio, comunque, che, nonostante lo scetticismo verso questa tipologia di divinazione, il *Restitutor Romanae Religionis* fosse persuaso dell'esistenza del fato e della necessità da parte dell'uomo di doverlo accettare con serenità e mansuetudine: δοῦναι [...] ἀπαλλαγὴν τε τὴν εἰμαρμένην ἐκ τοῦ βίου πράττατην, domanda l'imperatore in preghiera ad Helios (*Or.* 11, 44, 29 Lacombrade). Inoltre, al momento di abbandonare la vita, quando, dinanzi ad amici abbattuti e tristi, dichiara di morire lieto, perché nonostante l'insuccesso militare, non ha nulla di cui rimproverarsi, Giuliano proferisce le seguenti parole riportate da Ammiano Marcellino (*Hist.* XXV 3, 17): «forze a noi superiori rivendicano a sé i risultati delle imprese umane» («coeptorum eventus superae sibi vindicant potestates»).

²⁹ Cfr. Amand, *Fatalisme et liberté*, cit., pp. 24-25.

l'ultimo scorcio del IV sec. veri e propri trattati *Contro il fato* composero Gregorio di Nissa e Diodoro di Tarso.³⁰ In tale frangente storico, pertanto, fare della vicenda di Edipo un esempio del potere soggiogante delle Moire, cioè degli astri (secondo la ricordata esegesi platonica), sull'uomo appare come una chiara adesione all'impianto dottrinario del paganesimo morente. Il che sembra costituire un ulteriore indizio a favore della paternità salustiana dell'anonima *hypothesis* bizantina, così come dell'identificazione dell'erudito con l'omonimo filosofo.

Gianluca Ventrella

³⁰ Per Agostino (*Doctr. Christ.* II 21, 32: «servus [...] aut Martis aut Veneris vel potius omnium siderum»), «*schiavo* o di Marte o di Venere o piuttosto *di tutte le stelle*» era chiunque, sull'esempio dei pagani, avesse consultato un astrologo. Per un quadro del dibattito tra pagani e cristiani, mi limito qui a rinviare, nell'ambito della vasta bibliografia sull'argomento, a M. Bandini, *Gregorio di Nissa. Contro il fato*, Bologna 2003, pp. 15-31; T. Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York 2007, pp. 113-115; B. Motta, *Il «Contra fatum» di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo*, Pisa-Roma 2008. Una raccolta di testi relativi alla questione astrologica si può leggere in M.-E. Allamandy, M. H. Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'Astrologie*, Paris 2003.

Abstracts

Eugenio Amato, *Sopra le epistole attribuite ad Eraclio in un codice dell'Ambrosiana Editio princeps*, Italian translation and commentary of the two epistles attributed to Heraclius in the ms. Ambrosianus A 110 sup. As to the author, the identification is suggested with the Antiochian sophist and rhetorician Heraclius, a contemporary of Libanius, who was governor of the Armenia in 391.

Eugenio Amato, *Una perdita prolalia di Procopio di Gaza (fr. 31 Amato) ed alcune considerazioni sul contesto epidittico delle «Descriptiones» procopiane (con un'appendice su Tzetze lettore di Procopio)*

The theme alluded in the fr. 31 Amato of Procopius of Gaza (the contest between Apollo and Marsyas) as well as the manner of quoting it in the *Lexicon Seguerianum* suggest the attribution of the fragment to a lost preliminary piece (*prolalia*) to the Procopius himself's *Descriptio imaginis*. Remarks on the epideictical context of the Procopius' *Descriptions*, recited very probably in a literary combat at Gaza (the *Description of the clock* possibly in two different times, night and day). In the appendix many (new) quotations of Procopius' sophistic works by Tzetzes are pointed out and examined.

Davide Baldi, *Nuova luce sul Riccardiano 46*

Ms. Ricc. 46 is composed of two codicological units containing Aristot. *Ethica Nicomachea* and *Poetica*; as concerns the *Poetics*, this ms. is a particularly important witness (B). It was produced in Byzantium inside the Ioannikios' milieu. Codicological and paleographical analysis suggests a new date: the half of 12th cent. instead of the 14th or 13th cent. that have been proposed until now. The new datation with the other discoveries contribute to a better understanding of the *Poetics*' textual tradition.

Tommaso Braccini, *Demoni e tempeste: su un passo del «Testamento di Salomone»*

The seventh chapter of the *Testament of Solomon*, the enigmatic Late Antique demonological treaty, is about a whirlwind demon that, according to the conjectural text established by McCown, is called Ἀΐξ Τετραύξ. A thorough analysis of the textual paradosis and of folklore parallels from the Middle East and the Mediterranean induces to think that the correct reading is Ἑλιξ Τέφραξ, «the Ash Spiral».

Matteo Ceperina, *La lettera e il testo: Areta Ep. 44 Westerink e Marco Aurelio*

A closer scrutiny of both the linguistic and rhetorical features of the Aretha's letter to Demetrius enables us to appreciate the wording of the most troubled passage in its full meaning: his old copy of the *Meditations* by the emperor Marcus Aurelius was not in the least utterly tattered. Therefore it won't be appropriate from now on to

quote the archbishop's witness as a piece of evidence of a manuscript tradition seriously damaged from the very beginning.

Francesco G. Giannachi, *Giorgio da Corigliano traduttore dal latino*

The first scholar to speak about Giorgio De Alexandris from Corigliano d'Otranto (XV c.) is Leo Allacci in his *Diatriba de Georgiis*. He considers Giorgio as the author of two works: a translation in Greek of Guy de Montrocher's *Manipulus curatorum* and a treatise about the fear of divine judgements, whose title was Περὶ φόβου θεῶν κριμάτων, written by Giorgio himself. This paper examines the preface of the second work as transcribed by Allacci and concludes that also the Περὶ φόβου θεῶν κριμάτων was a translation from Roberto Caracciolo's *De timore divinatorum iudiciorum*.

Daria Gigli Piccardi, *L'esilio di Apollo nella "Teosofia di Tubinga" (§ 16-17 Erbse = I 5-6 Beatrice)*

The author analyses the oracle of Apollon, included in the *Theosophia Tubingensis*, that speaks about the exile of the god of prophecy and the victory of Christianity. The paper aims at proving that the first part of this oracle, handed down by T, is older than the second one, handed down in some manuscripts in the so called *Symphonia*. The study of these verses highlights the cultural Alexandrian milieu where the work of christianizing the pagan oracles was carried out and where the commentaries on the oracles were written. It is very likely that it was the same milieu in which Nonnus worked at his poems. We find in both the same ingredients: deep knowledge of homeric exegesis, the search for christian equivalents to a traditional epic language and the Neoplatonic elements.

Martin Hinterberger, *Phthonos als treibende Kraft in Prodromos, Manasses und Bryennios*

This article explores the meaning and usage of *phthonos* in the works of Theodoros Prodromos, Konstantinos Manasses, and Nikephoros Bryennios. In all three authors *phthonos*, the personified human emotion envy, appears as a metaphysical power which destroys human good fortune, and its appearance plays an important role for the structure of the narrative. Although this motive goes back to ancient literature, it is argued that according to Byzantine understanding this destructive power to a great extent was identified with the devil.

Wolfram Hörandner, Anneliese Paul, *Zu Ps.-Psellos, Gedichte 67 («Ad monachum superbum») and 68 («Ad eundem»)*

In the two satirical poems wrongly attributed to Psellos in the only surviving manuscript the poet is mocking at a monk who had blamed him for a lack of higher education. As the poems are full of philological erudition, they deserve a closer investigation. In the article the authors offer an analysis focusing particularly on questions of contents, motifs, and sources. At the end a full German translation of the text is given.

Sofia Kotzabassi, *Notes on Letter 60 of Patriarch Gregory of Cyprus*

The article identifies the Grand Logothete to whom Gregory of Cyprus addressed the 60th letter of his collection as Theodore Mouzalon and adds new prosopographical data. According to this letter Mouzalon had a son, who died in an early age, while Mouzalon's wife was suffering from a grave illness.

Enrico V. Maltese, *Diod. S. XV 60, 3 e Giorgio Gemisto Pletone*

This problematic passage is quite probably sound: it is very likely to be understood as George Gemistus Plethon inferred from the context. Plethon here appears to interpret ἄλλότριος as a synonym of νόθος, a peculiar but very well attested meaning. In “modern” times he was the first to justify an otherwise suspected or unacceptable text.

Andrea Nicolotti, *Una reliquia costantinopolitana dei panni sepolcrali di Gesù secondo la «Cronaca» del crociato Robert de Clari*

The crusader Robert de Clari, in his *Chronicle* of the fourth crusade set in Constantinople, tells of the exhibition and the elevation of Jesus' sepulchral cloth that took place every Friday in the church of Blachernae. There is no mention of this fact in any other source, and it has been interpreted in various ways. Some state that this cloth is the Holy Shroud now kept in Turin. Others argue in favour of Edessa's Mandylion. A third lot claims that Robert would have described a Byzantine liturgical object, the Epitaphios. The analysis of several sources related to the liturgical cult of the church of Blachernae – herein featured and translated – suggests that Robert's account is quite a confused description of the famous miracle that occurred every Friday in that church: the so-called “habitual miracle”, that consisted in the prodigious elevation of a cloth before an icon of the Virgin.

Erika Nuti, *Restauro dei codici e restituzione dei testi: i Taurinensi B.III.39 e C.V.17*

The article enquires some mistakes made during the last restoration of two XVIth century exemplars of an anonymous Greek grammar preserved in the National Library of Turin; paleographic, codicologic and philologic data suggest a reordering of the sheets.

Diether Roderich Reinsch, *Weitere Vorschläge zur Korrektur des Textes von Michael Psellos, «Chronographia»*

Critical notes with new emendation proposals on Michael Psellus, *Chronographia* I 10, 9; 20, 17-18; II 6, 11; III 9, 33; 15, 11-15; IV 4, 1-3; 10, 1-12; 14, 8-11; 22, 10-11; 28, 13-16; 28, 15; 36, 17-20; 43, 9; V 9, 14-15; 20, 1-2; 21, 8-10; 24, 7-9; 41, 18; 41, 18-19; 44, 7-8; 47, 2-5; VI 3, 2-4; 9, 3-4; 10, 2-8; 28, 7-9; 41, 2; 60, 10; 85, 8-10; 94, 9-10; 95, 4-7; 97; 102, 17-20; 148, 1-2; 150, 14-17; 157, 10-11; 170, 13-15; 185, 2-5; VIa 8, 5; 8, 9-11; 9, 1-3; VII 8, 2; 24, 20; 68, 25-26; VIIa 4, 3-6; 13, 8; 14, 8-13; 22, 11-12; 25, 4; 28, 3; VIIb 39, 6-7; VIIc 2, 16-17; 6, 9.

Luigi Silvano, *Un esperimento di traduzione di Bartolomeo Fonzio: la retractatio della versione di «Iliade» I, 1-593 di Leonzio Pilato*

MS. Florent. Riccardianus 904 contains a fragment of a Latin translation of Homer's *Iliad* (book I, vv. 1-525) written by Bartolomeo Della Fonte (1446-1513). This text, which is edited here with the few accompanying glosses and scholia, appears to be a revision of the version made by Leontius Pilatus in the early 1360's.

Gianluca Ventrella, *Erudizione e paganesimo nell'anonima hypothesis metrica bizantina dell'«Edipo a Colono»*

The accurate knowledge of the *dictio tragica* as well as the deterministic conception of fate pointed out by the anonymous author of the metric hypothesis of Sophocles'

Oedipus at Colonus provide new elements for the attribution of the text to Salustius the Grammarian and for the identification of the latter with the homonymous philosopher of the IVth century A.D.

Recensioni

Asaph Ben-Tov, *Lutheran Humanists and Greek Antiquity: Melanchthonian Scholarship between Universal History and Pedagogy*, Leiden-Boston, Brill, 2009 (Brill's Studies in Intellectual History 183), pp. XII + 236. [ISSN 0920 8607; ISBN 9789004179653]

In questo lavoro, originato dalla sua dissertazione di dottorato, Asaph Ben-Tov (B.-T.) si propone di studiare «the nature and role of Greek antiquity in sixteenth century Lutheran historical consciousness» (p. 2). Il progetto è sicuramente ambizioso – anche per la mancanza di indagini d'insieme sul versante cattolico-romano: «no systematic survey of Catholic, or say Jesuit, attitudes to antiquity (let alone Greek antiquity) are at hand», osserva B.-T. a p. 33 – e il campo di ricerca potenzialmente molto vasto, se si considera il successo conosciuto dagli studi greci nella Germania protestante. Occorre quindi delimitare con cura il novero degli autori e dei testi da interrogare: B.-T. si concentra in particolare su un manipolo di ellenisti tra i più illustri del tempo (per i cui nomi adotto le grafie dell'autore: cfr. in proposito la nota di p. XI), tra cui Philipp Melanchton, Joachim Camerarius, Caspar Peucer, Michael Neander, David Chytraeus, Martin Crusius, Hieronymus Wolf. La scelta, per quanto ampia e rappresentativa, non ha la pretesa di essere esauriente: vengono esclusi i grecisti non inquadrabili nel medesimo «pedagogical milieu» dei filologi luterani summenzionati, come Wilhelm Xylander o Friedrich Sylburg. L'introduzione (pp. 1-33) spiega esaurientemente le ragioni di tale scelta e illustra con chiarezza scopi e metodi della ricerca.

Il primo capitolo (pp. 35-81) si sviluppa intorno a uno degli assi portanti della riflessione di B.-T., ovvero la definizione del concetto di storia universale espresso *in nuce* nel *Chronicon Carionis* di Melanchton, ambiziosa storia universale dalle origini a Carlomagno (poi proseguita fino all'incoronazione di Carlo V – 1519 – dall'allievo Caspar Peucer); la cronaca di Melanchton è innanzitutto la storia del mondo cristiano, di cui la fase greca è solo un tratto, coincidente con una delle monarchie a vocazione universale succedutesi secondo il fortunato schema della profezia di Daniele. Il paganesimo degli antichi non è che una corruzione dell'originaria dottrina cristiana rivelata a Noè, da cui i Greci discendono: un altro allievo di Melanchton, David Chytraeus, sottolinea in un opuscolo dedicato alla lettura delle opere storiche (*De lectione historiarum*, 1563) la preminenza della storia ecclesiastica su quella pagana, a motivo della maggiore antichità dei primi documenti storici ebraici (il Vecchio Testamento) rispetto ai più antichi documenti greci (Erodoto). La matrice ideologica e confessionale di quest'operazione di recupero del passato greco è evidente: se da una parte la concatenazione con la storia cristiana legittima lo studio dell'antichità greca (negli autori classici, benché pagani, permangono semi di sapienza e di autentica conoscenza), dall'altra la ricerca, da parte luterana, di una nobile discendenza greca, o perlomeno di un forte legame spirituale di continuità con la Grecia classica, fornisce un solido appoggio al rigetto delle pretese egemoniche e prima-

ziali cattoliche, fondate sulla primogenitura romana. Analoghi sono i presupposti concettuali sui quali si basa la rievocazione del passato del *Chronicon sive Synopsis Historiarum* di Michael Neander, il quale, al pari dei predecessori, non lascia trasparire alcun interesse per la storia politica e costituzionale delle antiche *poleis*, né per una rigorosa periodizzazione (p. 75).

Il secondo capitolo (pp. 83-131) è dedicato alla scoperta, da parte del mondo luterano, di Bisanzio e della cultura greca contemporanea (un interesse che anticipa il filellenismo d'età romantica: p. 84). Accanto a ellenisti eccezionalmente dotati come Martin Crusius, capace di parlare e scrivere correntemente in greco e di apprezzare la lingua greca nei suoi aspetti diacronici (nonché autore di monumenti di erudizione come la *Turco-Graecia*, compendio degli eventi posteriori alla caduta di Bisanzio, e coautore della *Germano-Graecia*, dedicata agli studi greci in Germania), altre figure meno note ebbero la funzione di mediatori culturali: vi sono attestazioni di rapporti epistolari fra il patriarcato costantinopolitano e i teologi di Tübingen, nonché resoconti di viaggi nei territori un tempo greci e ora ottomani (come quelli di Franz von Billerbeg, Hans Dernschwam e altri, brevemente passati in rassegna). Almeno alcuni dei testi menzionati in questa rapida carrellata avrebbero forse meritato una trattazione più diffusa. Dopo un'analisi della concezione dell'impero bizantino e delle considerazioni in merito alla caduta di Costantinopoli in Melanchton e Peucer, opportunamente B.-T. rievoca la pubblicazione del *Corpus Historiae Byzantinae* per cura del Wolf, una pietra miliare negli studi bizantini (pp. 106-109), attraverso il quale gli storici coevi, a partire da Neander, ebbero accesso a Giovanni Zonara, Niceta Coniata, Niceforo Gregora, Laonico Calcondila.

Il terzo capitolo (pp. 133-158) illustra il ruolo centrale assunto dalla lingua greca presso i protestanti, in un'ottica di emancipazione dalla cultura scolastica e romanocentrica in genere, in cui veniva messo in dubbio anche il valore conoscitivo del latino (si ricordi che la canonicità della *Vulgata* era contestata dai luterani), che pur restava la lingua dei dotti. Già Melanchton sottolinea la «necessity of Greek for any renewal of learning and piety» (p. 140); lo studio del greco, insiste Crusius nell'orazione *De conservanda lingua Graeca*, può avere diverse valide giustificazioni, ma soprattutto è raccomandabile come lingua della teologia (al pari dell'ebraico, l'altra lingua "del libro"); e soltanto il greco consente di conseguire una cultura veramente enciclopedica.

Il capitolo quarto (pp. 159-185) si sofferma su alcuni testi di scuola che permettono di farsi un'idea del tipo di interpretazione cui gli umanisti luterani sottoponevano i classici: le *enarrationes* su Esiodo e Teognide di Melanchton, le antologie scolastiche di Neander, il commento all'*Iliade* (I-II) di Camerarius, quelli su Omero e sulle *Etiopiche* di Eliodoro di Crusius (che si preoccupa, apprendiamo a p. 181, di giustificare la lettura di questo romanzo d'amore in quanto «tale of chaste love»: qui sarebbe appropriato un accenno alla ricezione bizantina del romanzo, e alla tradizione che faceva dell'autore un vescovo cristiano, già attestata a partire da Socrate Scolastico, *Historia Ecclesiastica* 5, 22 ed. Hansen e avallata da Fozio nella *Biblioteca*, cod. 73). La spiegazione degli autori antichi non è mai disgiunta da finalità moraleggianti ed edificanti. I commenti di Crusius sono indubbiamente i più originali fra quelli esaminati: essi accolgono anche, infatti, considerazioni sulla storia di Bisanzio e sulla situazione attuale dei territori già bizantini.

Il quinto e ultimo capitolo (pp. 187-212) prende spunto dal celebre aneddoto riferito per la prima volta da Melanchton nel *De studio linguarum* (1533) secondo cui Giovanni Argiropulo, dopo aver ascoltato il giovane Johannes Reuchlin (Capnio) leggere alla perfezione e tradurre all'impronta un brano di Tucideide, avrebbe esclamato «Graecia transvolavit Alpes». La fortuna della storiella (e delle parole attribuite ad Argiropulo, divenu-

te una «catch phrase in the later sixteenth and early seventeenth century»: p. 218) dimostra il tentativo, da parte dei filologi tedeschi, di costruirsi un «pedigree» e di stabilire un «mito di fondazione» degli studi greci in Germania (p. 187). L'Italia non viene percepita come il luogo in cui i primi maestri d'oltralpe furono educati, ma come il mero tramite tra la cultura greco-bizantina e quella germano-protestante: del resto già nel 1486 Conrad Celtis, nell'*Ode ad Apollo*, suggeriva come il debutto degli studi umanistici in Germania fosse il risultato di «a transfer of civilisation via Italy, rather than a borrowing from Italy» (p. 188 – corsivi nell'originale). Il desiderio di emancipazione dalla cultura umanistica italiana e cattolica è evidentemente una delle ragioni della diffusione di falsi miti, attestati presso molti dotti germanofoni già prima della Riforma (tra cui il medesimo Celtis), come quello della derivazione della lingua germanica dal greco, o quello della conoscenza del greco da parte degli antichi druidi e dei germani antichi, fino ai tempi di Carlomagno.

Le conclusioni delle pp. 212-220 sintetizzano efficacemente le argomentazioni sviluppate nel corso del libro e formulano alcune riflessioni più generali. Il travestimento ideologico per cui l'antichità classica viene percepita come una fase di un percorso unitario – quello della storia universale cristiana – che muove da Noè e giunge all'età contemporanea produce una percezione distorta della storia greca e bizantina: questo sfalsamento prospettico, dovuto anche alla oggettiva mancanza di strumenti esegetici e di adeguate conoscenze archeologiche e competenze filologiche (unito a un marcato disinteresse per la storia politica e sociale), fa sì che il mondo classico e bizantino vengano spesso concepiti dai letterati luterani come un'entità indistinta, e che nella loro ricostruzione del passato più remoto la storia sia spesso indiscriminatamente mescolata e confusa con la leggenda. D'altro canto il rinato interesse per gli studi bizantini procede di pari passo con quello per il destino dello scomparso impero d'oriente e per le sorti greche sotto la turcocrazia, e proprio nel secolo XVI vengono gettate le basi non solo dei futuri studi filologici scientificamente fondati, ma anche dell'interesse per la greicità classica e contemporanea dei vari Winckelmann, Lessing, Humboldt e Goethe, tanto che è lecito concludere che «the champions of German Neo Hellenism [...] stemmed, with few exceptions, from a Lutheran background» (p. 220). Il volume termina con un'agile bibliografia e un indice dei nomi e delle cose notevoli.

Non ho riscontrato che piccole incongruenze e minime lacune, di cui do conto di seguito, aggiungendo alcune osservazioni.

A p. 64 si discute dell'etimologia di Σιβύλλη proposta da Caspar Peucer, che spiega il termine come composto di Σιός (forma eolica di Διός) e βουλή. Con buona pace di B.-T. non mi pare eccessivamente problematica la sostituzione di Διός al θεός della tradizione – ai paralleli qui allegati (Varrone, Servio, Lattanzio, Agostino, Isidoro di Siviglia) si aggiungano Gerolamo, *Ad Jovinianum* 1, 41, *PL* 23, col. 270c («Aeolici genere sermoni sibylla θεουβούλη appellatur, [...] 'consilium dei'») e Gennadio Scolario, *Refutatio errorum Iudaeorum* 285, 3 Jugie-Petit-Sideras (σιβύλλη θεοβούλην σημαίνει).

In alcuni casi non vengono individuati o segnalati i *fontes* classici a monte dei passi citati. Un passo di esempi: ad es. a p. 127 sg. viene riportato uno stralcio del *Chronicon sive Synopsis Historiarum* di Michael Neander: «[...] lib. 10 apud Pollucem Graecum scriptorem [...] Atheniensibus in oraculo olim pronunciatum fuit, μή μοι Ἀθηναίους αἰνεῖτε μολγοὶ ἔσονται». B.-T. si limita a spiegare chi sia Polluce (p. 128 n. 127), senza precisare di dove sia tratto il brano (Poll. 10, 187), e soprattutto senza avvertire che le parole greche sono attribuite dal lessico ad Aristofane (e costituiscono il fr. 308 K.-A., da leggersi con la correzione di Kaibel «ἀνεῖτ', ἢ μολγοί»). A p. 181 si cita un passo dell'introduzione al corso

sofocleo di Martin Crusius, ove si raccomanda la lettura del tragico in quanto φιλόμηρος e quindi propedeutico allo studio di Omero, vero e proprio «Ocean from which all rivers flow»: l'immagine non è affatto originale, ma risale a Quintiliano X, 1, 46, *locus* immancabile nelle celebrazioni umanistiche della poesia omerica (basti rinviare alla prefazione del Poliziano alla propria versione del *Carmide*, ed. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1990, vol. II, p. 623, l. 29: «Homerus ille noster divinae sapientiae quasi quidam Oceanus»; e a Erasmo, *Oratio de virtute amplectenda*, in *Opera omnia* ed. J. Clericus, Leiden 1703-1706, V, 67: «Homerus ... omnium disciplinarum tanquam Oceanus quidam»). Oltre ad alcune sviste di varia natura (a p. 105 il nome dello storico Coniata è «Nicephorus» – altrove viene citato correttamente, benché con grafia oscillante tra «Niketās» e «Niketās»; a p. 127 viene indicato il 1330 come data di morte di Massimo Planude), si riscontrano diversi errori di stampa (ad es. p. 91 «Epaechos» *pro* «Eparchos»; p. 94 n. 28 «see bellow»; p. 100 n. 52 «Thoedorus»; p. 125 n. 122 «Phillhellenismus»; p. 126 «Orbis Terraru»; p. 136 n. 6 «privileged»; p. 194 n. 22 «rivuil» *pro* «rivuli»; p. 206 «Melissius» *pro* «Melissus») e refusi nelle citazioni dei brani greci, dove occasionalmente mancano o sono collocati fuori luogo spiriti, accenti, apostrofi (eclatante il caso della n. 55 di pp. 204-205). Va rilevata anche una mancanza di uniformità nella citazione in nota dei brani poetici, ove talora il cambio di verso è segnalato con una sbarretta – ad es. pp. 204-205 n. 55 –, talaltra con un a capo dopo ciascuna linea – ad es. p. 206 n. 60.

Come si vede, si tratta di questioni minori: la trattazione di B.-T., condotta con uno stile chiaro e conciso, costituisce una lettura istruttiva e stimolante, non solo per lo storico dell'età moderna, ma anche per il bizantinista e il classicista.

Luigi Silvano

Angelo Poliziano's *Lamia*, text, translation, and introductory studies, edited by Christopher S. Celenza, Leiden, Brill, 2010 (Brill's Studies in Intellectual History 189; Brill's Texts and Sources in Intellectual History 7), pp. XIV + 274. [ISBN 9789004185906]

Angelo Ambrogini è una delle figure che meglio impersonano il compimento della *translatio studiorum* da Bisanzio a Occidente iniziata con la fine del XIV secolo e il debutto dell'umanesimo italiano. Negli anni del magistero presso lo Studio fiorentino egli diede prova di saper illustrare pubblicamente, alla pari (se non meglio) dei colleghi bizantini, un'ampia scelta di poeti e prosatori greci. Al culmine della carriera, nei primi anni Novanta del XV secolo, egli intraprese l'*enarratio* delle opere di Aristotele, che da giovane e promettente allievo allo Studio aveva a sua volta sentito esporre dal caro maestro Argiropulo. La scelta di dedicare i propri corsi alle opere dello Stagirita fu percepita da alcuni colleghi e da certi intellettuali fiorentini, forse invidiosi dei successi accademici del Poliziano, come un'invasione di campo: i detrattori dell'umanista di Montepulciano, che presumibilmente gli rinfacciavano di non essere un filosofo o comunque di non possedere un'adeguata preparazione in materia e di mancare dei necessari strumenti esegetici per impartire corsi anche su testi filosofici, avevano buon gioco nello spargere simili maldicenze e nello sferrare i loro attacchi, ora che, morto il Magnifico nell'aprile 1492, Angelo si ritrovava orfano del suo mecenate e protettore.

Questo è il contesto in cui maturò la composizione dell'orazione inaugurale al corso sugli *Analitici primi* dell'anno accademico 1492/1493, la *Lamia* appunto, ovvero «la

strega», come intendeva l'autore dell'unica traduzione italiana, Isidoro Del Lungo (Angelo Poliziano, *Le Selve e la Strega. Profusioni nello studio fiorentino (1482-1492)*, per cura di I. D. L., Firenze 1925 – la *Strega* era già uscita in volume unico a Firenze nel 1864), o forse «la vampira» (vd. P. Orvieto, *Poliziano e l'ambiente mediceo*, Roma 2009, p. 378; per una esauriente messa a punto sulla presenza di questa figura mitico-folclorica nelle letterature classiche e moderne vd. M. Martelli, *Lamia*, «Humanistica» 1, 2006, pp. 95-98). In essa Poliziano disquisisce delle prerogative del *philosophus*, per poi rivendicare per sé il semplice ruolo di *interpres* di testi filosofici, ricacciando così in bocca alle *Lamiae* l'accusa di volersi spacciare come filosofo e maestro di filosofia: del resto, come ben spiega Celenza nel libro oggetto di recensione, «for Poliziano, the philologist was the *true* philosopher, since only the philologist could examine all evidence, be unimprisoned by disciplinary shackles, and go on to pass dispassionate judgment on the problems life presents» (p. 45).

Ma chi sono gli ignoranti e invidiosi che Poliziano, in questa dotta e pungente orazione, assimila ai mostri succhiasangue e divoratori di bambini evocati dal titolo, senza però nominarli esplicitamente? A detta dei commentatori, le *Lamiae* possono adombrare veri e propri nemici, come Bartolomeo Della Scala, colleghi-rivali come Giano Lascari e Demetrio Calcondila, e anche celebrati intellettuali fiorentini come Marsilio Ficino e Cristoforo Landino. La critica è unanime nel giudicare questa succosa prelezione, in cui il docente si propone di «confutare gli avversari divertendo e insegnando» (Orvieto, *Poliziano*, cit., p. 385), come una delle più riuscite orazioni inaugurali poliziane: «non solamente [...] la più piacevole a leggersi, ma altresì quella che forse meglio di ogni altra ci dimostra gl'intendimenti e il metodo della esposizione cattedratica non pure del Poliziano ma degli umanisti universalmente» (Del Lungo, *Le Selve*, cit., p. 231); «certo tra le profusioni la più originale e stipata di caustico humour [...] del tutto eccezionale, ancora una volta fuori dai canoni e creativa, sapida mistura di favola e di squisita cultura, di esternazioni personali e di attacchi agli invidiosi, tutta da rileggere» (Orvieto, *Poliziano*, cit., p. 378).

Nell'anno che ha visto la scomparsa di Ari Wesseling, autore dell'edizione critica di riferimento della profusione (basata sulla *princeps* del 1492, occasionalmente corretta con l'ausilio di altre stampe umanistiche e di una copia manoscritta di XVI secolo) e del migliore commento disponibile (Angelo Poliziano, *Lamia. Praelectio in Priora Aristotelis Analytica*, critical edition, introduction and commentary by A. W., Leiden 1986 – d'ora innanzi W.), compare una nuova edizione commentata del testo, ottimamente curata da Christopher Celenza (C.).

La prima parte del volume comprende quattro ampi saggi introduttivi. Il primo, *Poliziano's «Lamia» in context* (pp. 1-45), a firma di Celenza, fornisce un sommario dell'orazione, enucleandone i temi portanti ed evidenziando alcuni punti in comune con le altre *praelectiones* poliziane a corsi aristotelici (*Panepistemon* e *Praelectio de dialectica*); C. inoltre imposta il discorso sulle fonti, sottolineando come Poliziano prediligesse quelle più recondite (ad es. quando rievoca il celebre mito della caverna sulla scorta di Giamblico e non di Platone), e tratteggia il contesto fiorentino in cui maturò la concezione dell'opera. Francesco Caruso (*On the Shoulders of Grammatica: John of Salisbury's «Metalogicon» and Poliziano's «Lamia»*, pp. 47-94) propone una convincente interpretazione della *Lamia* come esempio di invettiva, genere in voga presso gli umanisti a partire dal *De sui ipsius et multorum ignorantia* del Petrarca. In particolare, Caruso si concentra sul «target» dell'inveire poliziano, quei filosofi scolastici che intendevano come unica praticabile una «traditional, institutionalized philosophy – narrow-sighted, self-referential, and

verbose» (p. 94), e che rassomigliano ai dialettici propugnatori di un sapere chiuso, vacuo e astruso contro i quali Giovanni di Salisbury (XII sec.) indirizzava pesanti critiche nel suo *Metalogicon*. Caruso postula una qualche dipendenza di Poliziano da quest'opera (di cui già A. Waschbüsch e P. Godman avevano segnalato possibili riecheggiamenti da parte dell'umanista), che sembrerebbe essere suggerita da una serie di analogie tematiche e somiglianze testuali (molte delle quali, va detto, sono in realtà riprese di *loci communes* – come l'*exemplum* di matrice esopica della cornacchia vestita delle piume di altri uccelli – o di espressioni di ascendenza classica – come la locuzione *dimisso aculeo*, di ciceroniana memoria, su cui vd. Wesseling *ad loc.*, che fa parte del bagaglio espressivo del Poliziano, il quale la usa anche in *Epist.* XI, 10 –; anche per il passo di p. 4, 10-11 W. «[...] quod ego videri velim esse philosophus, cum longe absim tamen a philosopho», i modelli più probabili sono quelli indicati da W. *ad loc.*, Epitteto e Temistio, piuttosto che *Metal.* I 24, 121-122 «homines videri quam esse philosophi maluerunt»); del resto la conoscenza diretta del *Metalogicon* da parte di Poliziano resta al momento non dimostrabile, come correttamente avverte lo stesso Caruso (vd. p. 56, e cfr. A. Wachbüsch, *Polizian: ein Beitrag zur Philosophie des Humanismus*, München 1972, p. 180).

Igor Candido (*The Role of the Philosopher in Late Quattrocento Florence: Poliziano's «Lamia» and the Legacy of the Pico-Barbaro Epistolary Controversy*, pp. 95-129), dopo aver distinto tra una *pars destruens* dell'orazione, tesa a dimostrare che cosa non sia un filosofo, e una *pars construens*, consistente in «a treatise on the role of the philosopher and the nature of philosophy» in cui l'umanista esprimerebbe la propria opinione sulla questione dell'ordine delle discipline e sulla funzione ancillare di dialettica e retorica rispetto alla filosofia, spiega come tale trattato si configuri quale «Poliziano's own response to the famous and still unsettled Pico-Barbaro epistolary controversy concerning language and philosophy» (p. 97). Poliziano riprende alcuni elementi da Pico (la concezione della funzione della dialettica, finalizzata a discernere il vero dal falso; l'utilità delle favole per trasmettere messaggi altrimenti difficilmente comprensibili al volgo), altri da Barbaro (la concezione del filosofo come *grammaticus*, la difesa dell'eloquenza come necessaria e propedeutica, al pari di grammatica e dialettica, per accostarsi alla filosofia).

Denis J.-J. Robichaud (*Angelo Poliziano's «Lamia»: Neoplatonic Commentaries and Plotinian Dichotomy between the Philologist and the Philosopher*, pp. 131-189) propone una dotta e articolata (benché a tratti prolissa) lettura della prelezione nell'ottica del dibattito umanistico contemporaneo sulle qualità e i doveri del filosofo, soffermandosi anch'egli sullo scambio epistolare Pico-Barbaro e indagando i precedenti neoplatonici del dibattito sullo statuto disciplinare della dialettica e sulle prerogative delle figure del filologo e del filosofo.

I saggi si fondano su una solida bibliografia e si integrano bene tra di loro; inevitabilmente, diversi passi sono oggetto di trattazioni ripetute e vengono citati *in extenso* più volte: d'altronde un testo tanto ricco di dottrina e carico di suggestioni si presta a riletture diverse sotto diverse prospettive.

La seconda parte del volume riproduce il testo latino dell'ed. Wesseling con a fronte la versione inglese di Celenza, che risulta nel complesso affidabile, scorrevole e adeguata a restituire la prosa al contempo sorvegliata e discorsiva, a tratti colloquiale, del testo («a lively, almost chatty Latin idiom», sintetizza efficacemente C. a p. 35). Faccio seguire qualche osservazione sulla traduzione e in generale sulla lingua dell'orazione.

- pp. 200-201 (= p. 4, 27 W.). All'interno della rassegna, dispiegata con intenti comico-caricaturali, di alcuni *symbola* attribuiti a Pitagora, inerenti tabù e prescrizioni di varia

natura, si leggono i due seguenti: «Cerebrum ne comedito. Cor etiam ne comedito»; C. traduce «Don't eat your brain. Don't eat your heart». L'interpretazione dei due precetti nel senso figurato di «Non ti rodere l'anima, non ti crucciare» che la resa di C. presuppone riprende in parte quella proposta da É. Des Places (Jamblique, *Protreptique*, Paris 1989), per la probabile fonte di Poliziano, Iambl. *Protr.* 21, 108 καρδίαν μὴ τρώγε. ἐγκέφαλον μὴ ἔσθιε: «Ne te ronge pas le coeur. Ne mange pas de cervelle»; tale interpretazione potrebbe essere suffragata anche da alcuni interpreti antichi dei medesimi *symbola* (ad es. Porph. *VP* 42 μὴ καρδίαν ἐσθίειν, οἷον μὴ λυπεῖν ἑαυτὸν ἀνίας, ovvero «ne pas manger le coeur, pour “ne pas se ronger de chagrin”», come traduce lo stesso Des Places, *Vie de Pythagore* [...], Paris 1982, p. 55; vd. anche Ath. X 452A, nella trad. di R. Cherubina – *I Deipnosofisti* [...], a c. di L. Canfora, Roma 2001–: «“non mangiarti il cuore” per dire “esercitati a non sentire il dolore”»). Mi pare preferibile una traduzione più neutra, che riprenda semplicemente l'idea del divieto alimentare, senza implicazioni metaforiche, come quella di Del Lungo: «non mangiar cervello; e neanche cuore»; cfr. anche T. Leuker, *Angelo Poliziano Dichter, Redner, Stratege*, Stuttgart-Leipzig 1997, p. 288: «Du sollst keine Bohnen essen» (vd., in aggiunta, la trad. di Iambl. *VP* 24, 109 – altro luogo che probabilmente Poliziano conosceva, come segnala W. alle pp. 32 e 34 – fornita da M. Giangiulio, Milano 1991: «proibiva di mangiare cuore e cervello, parti queste che tutti i pitagorici dovevano evitare di consumare in quanto preposte alla vita del corpo e per così dire fondamenta e sedi del pensiero e della vita»).

- p. 204 (= p. 5, 18 W.). «hic igitur Ipse, tam *portentosae* sapientiae professor ac venditor» [...] «a professor, a salesman really, of such a *revolting* kind of “wisdom”»; la resa di Del Lungo sottolinea meglio il carattere antifrastico del termine che ho evidenziato in corsivo: «professore e dispensatore di tanto *portentosa* sapienza».
- p. 204 (= p. 5, 31-32 W.). Manca la traduzione delle parole «et circulator illudit, et gladiator eludit, et orator blanditur»: «il saltimbanco la dà a bere, il gladiatore schermsce, gli oratori snocciolano gentilezze» (Del Lungo).
- pp. 230-231 (= p. 12, 35 W.) «irrisus ab *ancilla Thressa* Milesius Thales dicitur»: «Thales of Miletus is said to have been derided by *his maidservant, Thressa*» (corsivi miei): ma il testo (e la tradizione del celebre aneddoto: cfr. soprattutto Plat. *Theae.* 174a) richiedono senz'altro di tradurre «his Thracian maidservant»; si corregga analogamente poco oltre, ove «Thressae ancillulae» (= p. 13, 2 W.) è reso «to one little serving maid like Thressa».
- p. 250 (= p. 18, 20-21 W.) «me enim vel grammaticum vocatote, vel, si hoc magis placet, *philosophastrum*»: «call me “philologist”, or if you like it better call me “*dilettante*”»: in alternativa al termine evidenziato W. *ad loc.* propone «a would-be philosopher», forse preferibile perché riflette in qualche misura la *deminutio* da filosofo a «filosofastro» (così traduce Del Lungo) o «quasi filosofo», o meglio ancora «Möchtegernphilosoph» (J. Ramminger, *philosophaster*, in Id., *Neulateinische Wortliste*, www.neulatein.de/words/0/003348.htm, consultato il 14.7.2011), nel senso di “imitatore dei filosofi” (come chiosano il vocabolo Perotti e Valla: vd. *ibid.*); e forse proprio questa sfumatura è quella che meglio si accorda con il contesto della polemica poliziana contro le lamie, che lo accusano appunto, tra l'altro, di scimmiettare i veri filosofi.
- pp. 250-252 (= p. 18, 26 sgg. W.). L'apologo che conclude l'orazione, derivato da Dio Chr. *Or.* 72, 14-15, narra che un giorno gli uccelli si recarono dalla civetta per esortarla a nidificare tra i rami di giovani alberi, anziché nelle cavità degli edifici: «rogaruntque eam ne posthac in aedium cavis nidificaret, sed in arborum potius ramis atque inter frondes; ibi etiam *vernari* suavius» (prudentemente la civetta declina l'invito, perché non vuole rischiare di rimanere invischiata: cosa che puntualmente accade agli sprovveduti uccelletti). C. traduce come segue: «and asked her if, instead of nesting henceforth

in holes in houses she might not rather nest in the branches of trees, among leaves, for merry-making is sweeter there». Il verbo che ho evidenziato in corsivo assume in questo passo la valenza di «modulare canti primaverili» (G. B. Conte, E. Pianezzola, G. Rannucci, *Dizionario della lingua latina*, Firenze 2004, s.v.), detto di uccelli, come in Ov. *Tr.* III 12, 8 «*vernāt avis*» («singt ein Frühlingslied»: così G. Luck, Hrsg., P. Ovidius Naso, *Tristia*, II, *Kommentar*, Heidelberg 1977, p. 221, con segnalazione di *loci similes*), parallelo già segnalato da W. *ad loc.*, dove si rileva opportunamente come l'espressione corrisponda a ᾄδειν del modello dioneo. Non escluderei che sulla scelta del verbo, poco attestato in quest'accezione (e ancor più raro al passivo), abbia influito l'eco del volgare «svernare», nel senso appunto di «cantare pienamente, per lo più dopo la fine della stagione invernale (gli uccelli)» ovvero di «emettere un canto armonioso (gli uccelli)» (S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Torino 1964-2004, s.v.; vd. anche C. Battisti, G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, Firenze 1950-1957, s.v.), ben attestato in poeti e prosatori medievali e impiegato dal Poliziano medesimo nelle *Stanze per la giostra di Giuliano de' Medici* (I 17, 7: «udir li augei svernar») e nelle *Rime* (CXXXVI, 115-116: «gl'innamorati uccelli / svernando empion di versi ogni campagna»; cf. A. P., *Poesie volgari*, a c. di F. Bausi, II, Manziana 1997, p. 314); lo stesso termine fu impiegato da Del Lungo nella sua traduzione del passo (sarebbe ingeneroso pensare che lo studioso abbia inteso il verbo nell'accezione oggi corrente di “trascorrere l'inverno”, che non darebbe senso, dal momento che l'azione si svolge nella bella stagione, «fra le fronde degli alberi»).

Le note che accompagnano la traduzione sono essenziali – del resto i ponderosi saggi introduttivi rendono superfluo un commento continuativo al testo – e limitate per lo più alla segnalazione dei *fontes* menzionati esplicitamente da Poliziano (con qualche episodica mancanza: ad es. all'altezza di p. 6, 16 sg. W., ove si legge «unde vates Homerus fabrum quoque lignarium sapientem vocat», occorre rifarsi a W. *ad loc.* per risalire al passo omerico qui richiamato – *Il.* XV, 411-412 – e ai possibili tramiti della citazione – Clemente Alessandrino, Eustazio, gli scolii omerici).

Il volume è ben curato; vi ho riscontrato rarissimi infortuni (come a p. 154 nn. 59-60, dove si legge ripetutamente «Leipzig : Adler» anziché «Leipzig : Teubner» – per la canonica edizione del lessico di Suidas) e pochi errori di stampa (ad es.: p. 39 n. 91 «mansucript»; p. 54 n. 24 «and» – *lege* «und» –; p. 99 «ciations»; p. 112 n. 29 «Αἰαντος»; *ibid.* «ἐμῆ»; p. 113 n. 30 «γνωθι»; p. 133 «βυζα»; p. 153 «ανῆρ»; p. 169 «Περὶ διαλεκτικῆς»; p. 174 n. 118 «ᾄδόντων»).

Felicitazioni a C. Celenza e agli autori tutti per l'uscita di questo bel volume, che costituisce un eccellente complemento all'ed. Wesseling: questa nuova edizione della *Lamia* sarà apprezzata da studiosi e docenti di filologia umanistica e di letteratura neolatina, e risulterà di indubbio interesse anche per chi si occupa della storia degli studi greci nel XV secolo.

Luigi Silvano

Autori

- Eugenio Amato
Département de lettres classiques
Université de Nantes
Chemin de la Censive du Tertre
F-44132 Nantes Cedex 3 (France)
Eugenio.Amato@univ-nantes.fr
- Davide Baldi c/o Bellini
via A. Vannucci, 4
I-50134 Firenze (Italia)
sylvanus@tiscali.it
- Tommaso Braccini
via Lucchese 312 – loc. Spazzavento
I-51030 Pistoia (Italia)
tom.braccini@libero.it
- Matteo Ceperina
via Vegra 26
I-35013 Cittadella (PD)
m.ceporina@email.it
- Francesco G. Giannachi
Università del Salento
Dipartimento di Filologia Classica
e Scienze Filosofiche
via V. M. Stampacchia, 45
I-73100 Lecce (Italia)
francesco.giannachi@unisalento.it
- Daria Gigli Piccardi
Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Scienze dell'Antichità,
Medioevo e Rinascimento e Linguistica
piazza Brunelleschi, 3-4
I-50121 Firenze (Italia)
daria.gigli@unifi.it
- Martin Hinterberger
University of Cyprus – Department of
Byzantine and Modern Greek Studies
P.O. Box 20537
- CY-1678 Nicosia (Cyprus)
siebens@ucy.ac.cy
- Wolfram Hörandner
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Institut für Byzanzforschung
Wohllebengasse 12-14
A-1040 Wien (Österreich)
wolfram.hoerandner@assoc.oeaw.ac.at
- Sofia Kotzabassi
Aristotle University of Thessaloniki
Department of Medieval and Modern Greek
Studies
GR-54124 Thessaloniki (Greece)
kotzabas@lit.auth.gr
- Andrea Nicolotti
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Storia
via S. Ottavio, 20
I-10124 Torino
nicolotti@christianismus.it
- Erika Nuti
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Filologia, Linguistica
e Tradizione Classica
via s. Ottavio, 20
I-10124 Torino
erika.nuti@unito.it
- Anneliese Paul
Gentzgasse 10/I/5
A-1180 Wien (Österreich)
Anneliese.Paul@gmx.at
- Diether Roderich Reinsch
Kaiserswerther Str. 4
D-14195 Berlin
roderich.reinsch@t-online.de

Luigi Silvano
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Filologia, Linguistica
e Tradizione Classica
via s. Ottavio, 20
I-10124 Torino (Italia)

luigi.silvano@unito.it

Gianluca Ventrella
8, rue Babonneau
F-44000 Nantes (France)
gianlu.ventrella@libero.it

Schede e segnalazioni bibliografiche

Theodoros Alexopoulos, *Der Ausgang des thearchischen Geistes. Eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photios' «Mystagogie», Konstantin Melitiniotes' «Zwei Antirrhethici» und Augustins «De Trinitate»*, Göttingen, V&R unipress, 2009, pp. XII + 312. [ISBN 9783899715262]

Th. Alexopoulos (A.) si propone di studiare la posizione di Fozio, Costantino Meliteniote e Agostino in merito all'addizione del «Filioque», analizzando, di ciascuno, un'opera in particolare: rispettivamente la *Mistagogia dello Spirito Santo* (Teil 1: *Die Kritik am Filioque bei Photios*), gli *Antirretici sulla processione dello Spirito santo* (Teil 2: *Die Filioque-frage bei Konstantinos Melitiniotes und in seiner Zeit*) e *La Trinità* (Teil 3: *Filioque-Belege in Augustins De Trinitate*).

Negli ultimi due autori si rileva l'insistenza sulla funzione di mediatore del Figlio nel processo di emanazione dello Spirito dal Padre. Meliteniote, sulla base della constatazione dell'esistenza nella tradizione patristica delle formulazioni $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\iota\omicron\upsilon$ e $\delta\iota\ \alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\iota\omicron\upsilon$, sostiene che ambedue le particelle («da» e «attraverso»), impiegate senza sostanziale distinzione dai Padri, indicano un processo causativo; di conseguenza è corretto ritenere che il Figlio sia co-emanatore (causa indiretta, mediatrice) dello Spirito: ciò non presuppone una «doppia processione», quanto piuttosto una processione comune dal Padre e dal Figlio, le cui due persone partecipano contemporaneamente all'emanazione dello Spirito. Al Fozio della *Mistagogia*, al contrario, sono ben chiari i rischi che l'idea di una processione *ab utroque* comporta: in primo luogo essa presuppone una duplicazione della causa e implica la scissione dell'unità della monarchia divina in due principi distinti; in secondo luogo essa po-

trebbe dare adito all'inammissibile concezione di uno Spirito Santo sdoppiato. Secondo A. la concezione foziana sarebbe influenzata, attraverso la mediazione dello Ps.-Dionigi l'Areopagita, dalla nozione plotiniana della perfezione della semplicità assoluta e della negazione della possibilità di più principi causativi. Per Fozio insomma ammettere che lo Spirito sia «del Figlio» (come in NT *Gal* 4, 6) non comporta che esso debba essere anche «dal Figlio». Quanto al *De Trinitate*, A. sottolinea l'attenzione di Agostino per il ruolo del Figlio nel processo di emanazione dello Spirito, e la mancata insistenza, da parte del vescovo di Ippona, su una differenziazione fra economia e immanenza della processione. Com'è ampiamente noto, il *De Trinitate* agostiniano ebbe una notevole diffusione a Bisanzio per il tramite della versione greca di Massimo Planude (contemporaneo di Meliteniote!), di cui però sorprendentemente A. non fa menzione nella trattazione sugli sviluppi della *filioquistische Theologie* nel secolo XIII.

La quarta parte del volume contiene le riflessioni conclusive e indica alcuni possibili ulteriori spunti di ricerca, che non possono prescindere da un più dettagliato vaglio delle testimonianze bizantine. Seguono la bibliografia delle fonti primarie e secondarie e quattro indici: delle fonti citate, delle cose notevoli (un indice in greco e uno in tedesco), dei nomi di persona.

Per l'interpretazione dei tre testi (supportata da lunghe citazioni di brani, tutte corredate di traduzione tedesca) e in generale per la ricostruzione delle premesse storiche e dei presupposti dottrinali della questione del *Filioque* A. ricorre estesamente ai validi lavori di P. Gemeinhardt (*Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmitte-*

alter, Berlin 2002) e M. Orphanos (soprattutto *The procession of the holy Spirit according to certain Greek Fathers*, Athens 1979), da cui deriva buona parte delle pericopi patristiche e bizantine allegate a supporto della trattazione (tali citazioni di seconda mano talora riposano su edizioni superate: è il caso dell'opera storica di Giorgio Pachimere, citata sulla scorta di Orphanos secondo la vecchia ed. Bekker e non secondo quella Failler, CFHB 24).

La concezione e l'impianto di questa monografia, che lasciano intuire a monte istanze d'ordine confessionale (l'autore non fa mistero di propendere per la legittimità della posizione "filioquista") e che rivelano alcune carenze per quanto attiene una più accurata contestualizzazione storico-culturale delle opere oggetto di trattazione, ne fanno una lettura indubbiamente apprezzabile dal punto di vista del teologo, ma forse meno indispensabile per lo storico e in particolare per il bizantinista. [Luigi Silvano]

Aspetti di linguistica e dialettologia neogreca. Όψεις της ελληνικής γλωσσολογίας και διαλεκτολογίας, a cura di Anna Zimbone e Matteo Miano, Acireale-Roma, Bonanno, 2010 (Quaderni del Dipartimento di Filologia moderna 17), pp. 168.

Il volume, rigorosamente curato, raccoglie gli *Atti* dell'Incontro Internazionale svoltosi presso l'Università degli Studi di Catania il 3 e 4 aprile 2008. Al centro dell'interesse è la vicenda della lingua greca, con particolare riguardo alla diacronia metabizantina e all'incontro del "nuovo" idioma con le altre lingue e culture. Più di un intervento ha attinenza, com'è ovvio, con la fase bizantina della "gestazione". Ben documentato e stimolante è il saggio premesso da A. Zimbone (*Dalla koinè ellenistica alla lingua comune neogreca: osservazioni preliminari*), un succinto panorama critico delle questioni connesse e delle posizioni assunte in merito da scuole e specialisti. La studiosa si sofferma anche sul delicato problema dei materiali utilizzabili per la documentazione e l'analisi linguistica. Poiché tali materiali si attingono dai testi, diviene indispensabile disporre di edi-

zioni critiche adeguate, che assicurino al lettore la realtà storica in divenire; in proposito va assolutamente condiviso e sottolineato l'invito a non cancellare evidenze diacronicamente significative sostituendole con forme "normalizzate", ovvero grafie "tradizionali" là dove il filologo nutra dubbi sulla "legittimità" di quanto legge nei testimoni manoscritti, come opportunamente ricorda A. Zimbone a p. 12 n. 8: l'esempio dell'avverbio *τότεσον*, «allora», forma erasa dagli editori moderni del *Belisario* a favore della correzione *τότες οὖν*, è emblematico dei rischi che si corrono quando si confida eccessivamente nel restauro di una tradizione morfologica e ortografica soggetta invece a continua evoluzione; *τότεσον*, infatti, ricorre anche altrove, e va difeso (alle attestazioni menzionate dall'autrice aggiungo che la forma ritorna quasi venti volte anche negli *Ἀνδραγαθήματα τοῦ Μπούα* di Tzane Koroneos [1519], dei quali sto allestendo l'edizione critica). [Roberta Angiolillo]

Nunzio Bianchi, *Romanzi greci ritrovati. Tradizione e riscoperta dalla tarda antichità al Cinquecento*, Bari, Stilo Editrice, 2011 (Universitaria), pp. 156. [ISBN 9788864790282]

Si compone di cinque saggi, molto ben argomentati e di agile lettura, questo volume che si concentra su una serie di testimonianze, più o meno note, relative alla circolazione e fruizione dei romanzi antichi presso alcune figure insigni di studiosi e letterati tra VI e XVI secolo.

Vertono in particolare sulla fortuna di Senofonte Efesio il primo e il terzo capitolo, che propongono, rispettivamente (pp. 13-28 e 67-98), la segnalazione di un nuovo caso di ripresa dalle *Efesiache* (I 5, 1 O' Sullivan) nelle lettere di Aristeneto (*ep.* II 11, 8 Mazal) e l'analisi di alcuni passi della prima centuria dei *Miscellanea* di Poliziano, i quali attestano le ampie letture da romanzieri greci, come appunto Senofonte Efesio accanto a Longo ed Eliodoro, da parte del filologo mediceo. Alla tradizione delle *Etiopiche* rimandano invece il secondo contributo, *Filagato da Cerami lettore di Eliodoro (e di Luciano e Alcifrone)*, pp. 29-46, ed il terzo, dedicato a Niceta

Eugeniano (pp. 47-65). Del romanziere bizantino autore del *Drosilla e Caricle*, Bianchi indaga nello specifico il carne anepigrafo – da lui stesso (2010) ricondotto a Niceta – di sedici dodecassillabi sulla bella Cariclea delle *Etiopiche* (*a*), mettendolo in relazione ad un epigramma in lode di una κόρη, probabile analogo omaggio a Cariclea (*b*), e un distico (*c* = *epigr.* IX 748 dell'*Antologia Palatina*) presenti sul f. 167^v di uno dei due testimoni di *a* (il Monac. gr. 157 vergato da Isidoro di Kiev): sulla base dell'analisi condotta, con convincenti osservazioni, è «pensabile [...] che il responsabile della sequenza *a*, *b* e *c* – buon conoscitore di *Etiopiche* e *Drosilla e Caricle* – sia l'autore stesso di *a* e forse pure di *b*: Niceta Eugeniano» e «non sembra affatto improbabile [...] che Isidoro di Kiev possa aver copiato i tre carmi nel Monacense da un esemplare delle *Etiopiche* che risaliva (direttamente o meno) all'età comnena e, probabilmente, alla biblioteca di Niceta Eugeniano» (pp. 58-59).

L'ultimo capitolo del volume (pp. 99-126) tratta dell'*editio princeps* di Longo (Firenze, 1598). Bianchi pubblica, in proposito, la trascrizione integrale di dieci lettere inedite che al letterato e bibliofilo Baccio Valori, dedicatario della *princeps* oltre che suo promotore e probabile finanziatore, furono inviate nei mesi precedenti la stampa da un agente romano del Valori, tale Marco Antonio Dovizi (Filze Rinuccini 27, cassetta 1, inserto VII, della Biblioteca nazionale centrale di Firenze); mentre in appendice viene fornita una nuova trascrizione, fondata direttamente sull'originale autografo (Filze Rinuccini 27, cassetta 2, inserto non numerato, cc. 97-98), di una lettera in cui il dotto umanista Fulvio Orsini – che alla stampa dell'edizione di Longo contribuì largamente – su esplicita richiesta di Baccio Valori forniva notizie autobiografiche di grande interesse (pp. 127-131; testo dell'epistola alle pp. 128-129).

In chiusura sono riportate le abbreviazioni bibliografiche (pp. 132-156) relative agli studi citati nei cinque capitoli e nella *Premessa* (pp. 9-11), nella quale viene anche tracciata una brevissima “storia” delle acquisizioni di *testimonia* di cui hanno beneficiato negli ultimi anni, oltre a quello di Eliodoro, i romanzi

di Achille Tazio ed Antonio Diogene (si potevano in proposito ricordare le riprese da *Leucippe e Clitofonte* presenti in alcuni versi di Cassia e nell'*Alessiade* di Anna Comnena, sulle quali rispettivamente vd. E. V. Maltese, *Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazioni sui versi profani* [2001], in *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, nuova ed. accresciuta, Alessandria 2006, pp. 179-181, e rec. di Annae Comnenae *Alexias*, recensuerunt D. R. Reinsch et A. Kambylis [...] Berolini et Novi Eboraci 2001, «Medioevo Greco» 2, 2002, pp. 278-279, nonché in part. *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, «Humanitas» n.s. 58, 1, 2003, pp. 140-164: 152-164, con una disamina dei percorsi per i quali procedeva la “difficile” integrazione del romanzo antico nel sistema culturale bizantino). [A. M. T.]

Paul Botley, *Learning Greek in Western Europe, 1396-1529. Grammars, lexica e classroom texts*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2010 (Transactions of the American Philosophical Society 100, 2), pp. XIV + 270. [ISBN 9781606180020]

«How did students learn Greek in Renaissance Europe?». Da questo semplice quesito parte il mirabile lavoro di Botley, che esamina, raccoglie e organizza gran parte del materiale relativo alla ripresa e diffusione del greco in Occidente, sino ad ora frammentato tra inventari d'archivi, cataloghi di biblioteche, articoli e notizie specialistiche.

Il primo e maggior merito dello studioso consiste proprio in questa opera di ricognizione e sintesi di buona parte dell'esistente, con lo scopo, ben realizzato, di offrire una panoramica complessiva e approfondita su tutte le grammatiche d'autore, i lessici e i testi presumibilmente d'esercizio e studio che si diffusero in Europa a partire dall'arrivo di Crisolora sino all'edizione della grammatica di Clenard e del lessico di Budé nel 1529. L'organizzazione cronologica dei materiali aiuta gli studiosi a individuare le linee di sviluppo dei sussidi grammaticali e lessicali da Bisanzio all'Italia, dal Quattrocento al Cinquecento, tra costanti e cambiamenti, ed evidenzia i rapporti di filiazione tra docenti e scolari.

Lo studio, nato da lavori decennali dell'autore sulle edizioni a stampa di opere greche per uso scolastico e dall'interesse sempre coltivato per le traduzioni latine rinascimentali, si muove con rigore tra studenti e maestri in tutta Europa. La ricostruzione, che si fonda per lo più sulle edizioni a stampa, porta anche ad un'analisi delle dinamiche sociali ed economiche alla base di molti fenomeni culturali dell'epoca, quali la scelta di taluni sussidi, la loro tipologia, diffusione e circolazione.

Molto valida e interessante nelle argomentazioni e deduzioni originali nonché nei metodi d'indagine seguiti la terza sezione, dedicata all'analisi degli autori e delle opere in uso presso gli studenti di greco a scopo di esercizio e oggetto di lettura, traduzione e commento da parte di maestri e allievi: non solo utile strumento per gli specialisti che cercano informazioni sulle modalità di circolazione e studio di un determinato autore nel Rinascimento ovvero seguano i percorsi di lettura di un famoso scolaro, ma anche un significativo panorama della storia culturale europea.

Il volume è corredato di due appendici in cui si elencano tutte le grammatiche, i lessici e le antologie di studio stampati in Europa nel periodo in esame: accanto al titolo originale del testo, il sunto del contenuto effettivo, i riferimenti bibliografici di base e le collocazioni degli esemplari superstiti.

Pur con i limiti di un'opera di sintesi, alla quale non sempre si può chiedere competenza perfetta su ogni elemento (affiorano, per es., lacune di informazione e omissioni bibliografiche talora rilevanti), il lavoro si segnala come un fondamentale strumento di riferimento per la storia degli studi greci nell'Europa umanistica e rinascimentale. È auspicabile che questo pionieristico lavoro di raccordo possa incentivare e aiutare le ricerche ancora necessarie per rispondere ad attese e quesiti sinora poco indagati. [Erika Nuti]

Jean Damascène, *La Foi Orthodoxe, 45-100*, texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), traduction et notes par P. Ledrux, avec la collaboration de † G.-M. de Durand, Paris, Les

Éditions du Cerf, 2011 (Sources Chrétiennes 540), pp. 362. [ISBN 9782204095457]

Si conclude felicemente, a distanza di un anno dall'uscita del primo tomo, la pubblicazione della *Fede ortodossa* del Damasceno. Il volume è realizzato con la consueta cura ed è corredato di un nutrito apparato di indici (dei passi scritturali, delle fonti, dei nomi propri, dei termini greci più significativi, delle cose notevoli – quest'ultimo da integrarsi con quello dell'ed. Kotter). [Luigi Silvano]

Fernanda de' Maffei, *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, a cura di Claudia Barsanti, Alessandra Guiglia, Antonio Iacobini, Andrea Paribeni, Mauro della Valle, Napoli, Liguori Editore, 2011 (Nuovo Medioevo 77), pp. XIV + 408 + 171 tavv. f.t. b.n. [ISBN 9788820741341]

«Guardare da angolazioni differenti a Bisanzio come civiltà dell'immagine» (p. XI) è l'idea portante che lega gli undici saggi di F. de' M. pubblicati tra il 1980/1982 e il 1998 e riproposti, in questa utile silloge, in una nuova e accurata veste editoriale. I vari contributi, nel rivelare una volta di più la fine capacità di analisi, la persuasività delle argomentazioni e la brillante abilità di scrittura dell'illustre studiosa, recentemente scomparsa, consentono al lettore di addentrarsi nel variegato universo figurativo, sia profano che religioso, di Bisanzio, lungo tutto il suo percorso cronologico.

Tra i lavori qui selezionati domina anzitutto il tema della rappresentazione dell'ideologia del potere, indagato attraverso una serie di significativi esempi: *Tradizione e innovazione nei dittici eburnei* (1986 [1988], pp. 1-53); *Liturgia dell'immagine nell'impero bizantino* (1988, pp. 55-84); *La proskynesis e l'arte sacra figurata dopo il Concilio Niceno II* (1987, pp. 229-261); *Costantinopoli Nuova Roma: l'immagine del basileus «in Cristo-Dio»* (1998, pp. 263-301). All'ambito strettamente religioso rimandano invece gli articoli sull'iconografia biblica di Eva e il serpente (1980-1982, pp. 85-105), sui mosaici absidali della Dormizione di Nicea e di Santa Caterina al monte Sinai (1987, pp. 162-189) e sulla Sibilla «*Tiburtina*» e «*Prophitissa*», che negli affreschi della basilica

di Sant'Angelo in Formis presso Capua preannuncia l'eterna dannazione connessa al Giudizio finale (1984, pp. 303-321). Di particolare interesse sono poi gli studi dedicati a due preziosi manoscritti miniati: il *Codex Purpureus* di Rossano Calabro, un tetravangelo pervenuto mutilo (1986, pp. 107-117), e il ms. 129 D del Museo Storico di Mosca contenente il cosiddetto *Salterio Kbludov* (1985, pp. 191-228), che è il più antico di un gruppo di codici compresi tra il IX e il XIV secolo, «i quali si distinguono dai Salteri così detti "aristocratici" per la differente disposizione e finalità delle immagini che li corredano» (p. 191): non miniature a piena pagina intercalate, come quadri, nel testo, bensì figurazioni marginali, distribuite lungo i bordi della pagina allo scopo di istituire un particolare rapporto immagine-parola. Gli ultimi due contributi vertono sugli strumenti musicali (1997, pp. 323-348) e sulla produzione della seta a Bisanzio (1994, pp. 349-371). Alle pp. 373-403 è riportata la bibliografia generale che riunisce le sigle adottate, con intervento di omogeneità redazionale, nei singoli articoli. [A. M. T.]

Favorinos d'Arles, *Ceuvres*, t. III, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Eugenio Amato, Paris, Les Belles Lettres, 2010 (Collection des Universités de France), pp. XVIII + 616. [ISBN 9782251005577; ISSN 01847155]

Dopo il vol. I (2005: introduzione generale; *testimonia*; *Corinthiaca*; *De Fortuna*), prosegue la magistrale edizione del testo di Favorino ad opera di E. Amato. Nel vol. III sono raccolti i frammenti, tra le cui fonti figurano, oltre a testimonianze tardoantiche (*in primis* Stobeo), vettori di epoca bizantina (dalla *Melissa* al *Violarium*, dal *Corpus Parisinum* ai *Loci communes* dello pseudo-Massimo Confessore, da Stefano Bizantino al *Lessico* di Suida, etc.). [E. V. M.]

Lorenzo Geri, *A colloquio con Luciano di Samosata. Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011 (Studi (e testi) italiani. Collana del

Dipartimento di Italianistica e Spettacolo, Sapienza Università di Roma 23), pp. 280. [ISBN 9788878705579]

Il già nutrito panorama degli studi sulla ricezione umanistica di Luciano si arricchisce del saggio di L. Geri, che indaga l'appropriazione dei testi del Samosatense da parte di tre illustri umanisti, i quali non soltanto mutuarono dallo scrittore greco una serie di motivi e situazioni (ad es. la satira dei filosofi e degli dèi pagani), ma cercarono anche di imitarne lo stile, attraverso l'adozione di un registro serio-comico. L'introduzione rievoca in breve i primordi degli studi su Luciano in Italia, con l'affermazione come autore cardine nei *curricula* scolastici, a partire da Manuele Crisolora, e la diffusione delle prime traduzioni; quindi Geri prende in esame le opere di Alberti, Pontano ed Erasmo (quest'ultimo anche apprezzato traduttore di diversi opuscoli lucianei) in cui sono ravvisabili, in maniera più o meno esplicita, richiami al Samosatense, per poi riflettere su «elementi comuni e differenze nelle modalità di riu-so».

La trattazione è vivace e ben documentata. I numerosi brani citati in latino e greco sono sempre tradotti integralmente in nota, a tutto vantaggio del lettore non specialista. Il volume è corredato di indice dei nomi e indice dei passi lucianei. La cura redazionale talora lascia a desiderare: ad es., quasi ad apertura di libro, p. 22: «*scolia*» (nel testo e in nota); *ibid.* n. 19 «*Suidae Lexicon* 1993» (dalla *Bibliografia* si risale al vol. III, 1933); p. 23: «*Columniae non temere credendum*»; *ibid.*, alla n. 27 si legge il rimando a «Bianca 2000», che presumibilmente corrisponde alla voce «Concetta 2002» (*sic*) della *Bibliografia* (p. 259; si tratta ovviamente di Concetta Bianca). L'adozione del metodo citazionale "all'americana" per i testi antichi e medievali dà luogo a un sistema di rinvii poco uniforme. [Luigi Silvano]

Hammam. Le terme nell'Islam. Convegno internazionale di studi (Santa Cesarea Terme, 15-16 maggio 2008), a cura di Rosita D'Amora e Samuela Pagani, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2011 (Aequae. Studi e testi sulle ter-

me 5), pp. XVI + 290 + 40 tavv. f.t. [ISBN 9788822259967]

L'ampia silloge prospetta sotto diversi profili – geografico, archeologico, architettonico, letterario, religioso e sociale – quello che fino all'epoca moderna è rimasto un elemento essenziale della civiltà musulmana e che, pur presentando molti aspetti innovativi (segno delle profonde trasformazioni che hanno investito l'architettura e le pratiche sociali connesse all'istituzione dei bagni islamici), mantiene una stretta continuità con l'antichità greco-romana: a p. 7 ci viene ricordato come il termine stesso *ḥammām*, derivando dalla radice araba *ḥ-m-m*, che significa «calore», sia di fatto un calco del greco *ἔρμαι* passato attraverso l'aramaico. Numerose le fonti letterarie e documentarie qui analizzate, tra cui, ad es., le descrizioni dei bagni islamici da parte di viaggiatori europei fra XVIII e XIX secolo, che sono naturalmente una fonte preziosa sia come testimonianza storica sulle realtà dell'epoca sia per la conoscenza della visione occidentale dell'Oriente; presso costoro, infatti, a causa della mediazione ottomana, la percezione del *ḥammām* assume un aspetto sempre più esotizzante, di «bagno turco» specificamente «orientale», che tende a far dimenticare le origini classiche di tale istituzione. [A. M. T.]

History as Literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, edited by Ruth Macrides, Farnham, Surrey, Ashgate, 2010 (Society for the Promotion of Byzantine Studies 15), pp. XXVI + 324. [ISBN 9781409412069]

La storiografia bizantina poggia, come è noto, su un'aporia di fondo: perseguire intenti diversi dall'oratoria, ma non poter fare a meno di impiegare le norme che la scrittura dei fatti storici necessariamente condivide con il genere epidittico e la retorica in generale. Da qui deriva l'innegabile contraddizione nell'atteggiamento di quegli storici bizantini che nei loro proemi dichiarano di professare il culto dell'*ἀλήθεια*, ma nell'esposizione degli eventi ricorrono a procedure proprie dell'encomio e ad artifici retorici. Dalla

medesima aporia discende però anche il giudizio di alcuni studiosi moderni, che delle opere storiografiche bizantine criticano l'abbellimento del testo, il ricorso alle figure del linguaggio, ai *topoi*, alla mimesi come privi di valore o interesse rispetto alla ricostruzione veritiera dei fatti.

In realtà, a Bisanzio (e non solo), «History is literature» (p. XI). L'opera dello storico bizantino, sia egli autore di una monografia più dotta o di una cronaca, non si può comprendere appieno se non si presta attenzione alla sua strutturazione letteraria. Lo confermano i contributi raccolti in questa pregevole miscellanea, che nasce da un simposio tenutosi nel 2007 all'Università di Birmingham, sulla scia di alcuni studi e convegni (come il terzo colloquio internazionale "EPMHNEIA" organizzato a Nicosia nel maggio del 2004 dall'É.H.É.S.S. e dall'Università di Cipro) che negli ultimi anni si sono sempre più concentrati sulla stretta associazione delle parole "storia" e "letteratura". I sedici saggi di cui si compone il volume, ad opera di specialisti del settore, affrontano l'analisi della storiografia bizantina, tra VI e XV secolo, secondo sette diverse tematiche: I. *Aesthetics* (da Teofane ad Eustazio: S. Papaioannou, pp. 3-21); II. *Audience* (B. Croke, *Uncovering Byzantium's historiographical audience*, pp. 25-53; J. Davis, sulle metafrasi bizantine di Anna Comnena e Niceta Coniata, pp. 55-70); III. *Narrator* (M. Jeffreys, su Psello e "i suoi imperatori", pp. 73-91; T. Shawcross, sul narratore nella *Cronaca di Morea*, pp. 93-111); IV. *Story-telling* (R. Scott, *From propaganda to history to literature: the Byzantine stories of Theodosius' apple and Marcian's eagles*, pp. 115-131; G. T. Calofonos, sui sogni nella *Chronographia* di Teofane Confessore, pp. 133-144; N. S. Trahoulia, *The Venice Alexander Romance: pictorial narrative and the art of telling stories*, pp. 145-165); V. *The Classical Tradition Reinterpreted* (S. Efthymiadis, sull'*Historia universalis* di Teofilatto Simocatta, pp. 169-185; M. Hinterberger, *Envy and Nemesis in the Vita Basilii and Leo the Deacon: literary mimesis or something more?*, pp. 187-203); VI. *Sources Reconfigured* (D. Afinogenov, sulla storia del patriarca Costantino II di Costantinopoli in Teofane e Gior-

gio Monaco, pp. 207-214; E. N. Boeck, *Engaging the Byzantine past: strategies of visualizing history in Sicily and Bulgaria*, pp. 215-235; K. Zafeiris, *The Synopsis Chronike and bagiography: the presentation of Constantine the Great*, pp. 237-250; VII. *Structure and Themes* (A. Kaldellis, sulla *Guerra Persiana* di Procopio di Cesarea, pp. 253-273; P. Odorico, su Giovanni Malalas, pp. 275-288; A. Angelou, su Niceta Coniata, pp. 289-305). In chiusura al volume si trovano un indice dei nomi propri di persona, di luogo e dei termini notevoli (pp. 307-318) e un indice degli autori moderni (pp. 319-324). [A. M. T.]

Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposiums zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008), herausgegeben von Andreas Rhoby und Elisabeth Schiffer, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 402. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 21), pp. 286 + 5 tavv. f.t. [ISBN 9783700168256]

Volume ottimamente realizzato, che raccoglie, sull'argomento dell'imitazione nella letteratura bizantina (a quarant'anni dal celebre articolo di Herbert Hunger, *On the Imitation* (μίμησις) *of Antiquity in Byzantine Literature*, «Dumbarton Oaks Papers» 23-24, 1969-1970, pp. 15-38), venticinque contributi ad opera di grandi studiosi e specialisti internazionali, molti dei quali legati all'insigne figura di maestro di Wolfram Hörandner. Gli articoli affrontano diverse questioni di metodo e consentono di spaziare su numerosi generi letterari (storiografia: D. R. Reinsch, pp. 23-32; omiletica e agiografia: Th. Antonopoulou, pp. 57-79; romanzo erotico: C. Cupan, pp. 93-102; *specula principis*: A. Gianouli, pp. 119-128; metafrasi di *Vite* di santi: M. Hinterberger, pp. 137-151; la poesia "di accattonaggio" dei *Ptochoprodromika* e opere simili: M. Kulhánková, pp. 175-180; progimnasmii: E. Schiffer, pp. 237-242; lessicografia e grammatica: A. Cizek, pp. 81-91), su cultura ed arte bizantina (M. Grünbart, pp.

129-136; H. Maguire, pp. 189-194) e su autori e testi specifici, tra i quali, in particolare, il *Romanzo di Alessandro* (W. J. Aerts, pp. 33-44) e il *Digenis Akritas* (H.-A. Théologitis, pp. 261-272), Cassia (S. Schönauer, pp. 243-252), Giorgio Monaco (P. Odorico, pp. 209-216), la *Vita di Santa Teoctista di Lesbo* (I. Nilsson, pp. 195-208), Cristoforo di Mitilene (K. Demoen, pp. 103-118), Michele Psello (F. Kolovou, pp. 165-173), Niceta Coniata (A. Littlewood, pp. 181-188), Giacomo Monaco (E. Jeffreys, pp. 153-164), Neofito Enkleistos (E. Trapp, pp. 273-278), Manuele File (Pietsch-Braounou, pp. 217-230), Teoctisto Studita (A.-M. Talbot, pp. 253-259), Gennadio Scolario (A. Rhoby, pp. 231-236) o intellettuali della cerchia di Michele Cantacuzeno (E. Afentoulidou-Leitgeb, pp. 45-56). Osservazioni generali sulla tematica qui affrontata aprono e chiudono il volume, rispettivamente nell'introduzione a cura di A. Rhoby ed E. Schiffer (pp. 17-22) e nell'articolo conclusivo di M. Mullett (pp. 279-282). In ultimo, l'indice dei numerosi autori antichi e bizantini citati nei vari contributi (pp. 283-284). [A. M. T.]

Filip Ivanovic, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2010, pp. XII + 104. [ISBN 9781608993352]

La prima parte dell'agile ma ben curato volume tratta alcune questioni generali: l'identità e la cronologia dello pseudo-Dionigi, i suoi rapporti con il neoplatonismo ed il cristianesimo, la sua produzione letteraria, lo sviluppo storico-dottrinale della lotta iconoclasta. La seconda affronta direttamente il tema indicato nel titolo del saggio; attraverso un'attenta rilettura degli scritti dell'Areopagita l'A. individua quelle nozioni che saranno riprese dai difensori delle immagini, Giovanni Damasceno e Teodoro Studita su tutti, nella disputa contro gli avversari: «The concept of icon as anagogical instruments and books for the illiterate, the manifestation of God through material objects, the essential importance of symbols in the religious life, the relation image – prototype, the apophatic and deifying sense of icon» (p. 88). Ma, av-

verte I., il pensiero dello pseudo-Dionigi e dei teologi iconoduli non fu determinante soltanto per il ripristino del culto delle immagini; essi, infatti, contribuirono alla formazione dell'estetica bizantina, e, comprendendo l'inscindibile relazione fra spirito e materia, lasciarono ai posteri il concetto di "bontà del corpo", vivo ancor oggi nella tradizione della Chiesa ortodossa (cfr. pp. 88-94). [Paolo Varalda]

Julien Leroy (†), *Études sur les «Grandes Catecheses» de s. Théodore Studite*, édition par Olivier Delouis avec la participation de Sever J. Voicu, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008 (Studi e testi 456), pp. 360. [ISBN 9788821008528]

Il benedettino Julien Leroy (1916-1987) dedicò gran parte della sua attività scientifica allo studio della tradizione manoscritta delle *Grandi catechesi* di Teodoro Studita, una silloge di allocuzioni ai monaci pronunciate dall'igumeno di Stoudios prima dell'814. Fin dal 1948 Leroy progettò un'edizione critica dell'opera, che non riuscì mai a completare. Terminò invece l'introduzione all'imponente lavoro, che propose alla Biblioteca Apostolica Vaticana per la pubblicazione nella collana «Studi e testi». Tutto il materiale conservato in Vaticano in una redazione non definitiva e rimasto inedito per molto tempo esce ora grazie all'attenta revisione di Sever Voicu e di Olivier Delouis, che nella seconda *Préface* – la prima è dovuta a Paul Canart – fornisce preziose informazioni sulla genesi del lavoro di Leroy (cfr. pp. 9-14).

Il volume in esame si articola in dieci capitoli. Nel primo (pp. 25-37) Leroy tratta in generale dell'uso della catechesi nel monachesimo studita per passare poi ad una dettagliata ricostruzione codicologica dell'originale e dell'archetipo delle *Catechesi* di Teodoro (capp. II-III, pp. 39-63). Alla base della tradizione manoscritta non vi sarebbe, secondo il benedettino, un esemplare curato e forse trascritto dallo stesso Teodoro, ma una raccolta di sermoni vergati dallo studita su carta e da lui custoditi nel suo archivio personale, che solo dopo la sua morte i discepoli riunirono e fecero trascrivere su pergamena (p.

47). Nei capitoli successivi lo studioso francese stila un repertorio completo di tutte le *Grandi Catechesi* (pp. 65-76), definisce l'ordine di composizione dei tre libri in cui, secondo la testimonianza della *Vita* di Teodoro, esse furono suddivise (pp. 77-108), descrive i 39 testimoni che le contengono anche parzialmente (pp. 109-214), e studia la principale fonte di trasmissione indiretta dell'omiliario, il *Catecheticon* di Paolo dell'Evergetis (pp. 215-255). A conclusione della sua indagine Leroy traccia uno schizzo di storia della tradizione del testo delle *Grandi Catechesi*, giungendo a costruire per i libri I e II due stemmi "codicologici", in cui i testimoni sono raggruppati non in base a concordanza in varianti, ma per aree geografiche di provenienza (pp. 257-269), ed esamina le edizioni a stampa delle stesse omelie (pp. 271-287). Corredano la pregevole pubblicazione un inventario delle *Grandi Catechesi* (pp. 289-321), un inventario del *Catecheticon* di Paolo dell'Evergetis (pp. 323-346), un breve contributo del 1953-1956 (*Note sur un procédé byzantin de composition des homélies*, pp. 347-355), che Delouis ha ritrovato fra le carte di Leroy conservate nell'abbazia di En Calcat (cfr. p. 13), e un indice dei manoscritti citati (pp. 357-360). [Paolo Varalda]

Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale di Studi – Cassino, 7-10 maggio 2008, a cura di Lucio Del Corso e Oronzo Pecere, I-II, Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2010 (Studi Archeologici, Artistici, Filologici, Filosofici, Letterari e Storici 26), pp. 698 + 48 tavv. [ISBN 9788883170522]

I due volumi sono dedicati a un fecondo settore di ricerca, i cui risultati offrono abbondanti materiali per lo studio delle modalità di trasmissione e ricezione della cultura classica. Nella raccolta si osserva un buon equilibrio tra studi latini e studi greci e tra approccio letterario e approccio codicologico-materiale. Tale alternanza permette integrazioni reciproche e offre conferme della solidità dei risultati, che spesso convergono da diversi punti di avvio: in tal modo si aiuta lo studioso a individuare le costanti e le no-

vità che nello scorrere dei secoli caratterizzarono le pratiche di insegnamento, e a meglio interpretare le loro ripercussioni su testi e libri in differenti contesti geografici e culturali.

Introduce i lavori Guglielmo Cavallo, il quale, sulla scorta delle sue molteplici competenze, ne traccia l'orizzonte: la dialettica, costante dall'Antichità all'Umanesimo, tra pratiche orali di trasmissione del sapere e attività di scrittura finalizzata allo studio, alla memorizzazione e alla creazione di una propria biblioteca; la difficoltà nell'individuare, su criteri paleografici, codicologici e contenutistici, affidabili linee di demarcazione tra libri di insegnanti, di studenti e di eruditi, con la conseguente necessità di analizzare singoli casi senza assunti generali (in proposito vd. anche L. Del Corso, *Libri di scuola e sussidi didattici nel mondo antico*, pp. 71-110, e D. Bianconi, *Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio*, pp. 475-412); la fluidità del confine tra scuola e circoli eruditi dedicati ad attività comuni di lettura, studio e scrittura; il prestigio sociale e politico inscindibilmente connesso alla formazione culturale.

All'attenzione dei grecisti, tanto tardoantichisti quanto bizantinisti o studiosi dell'umanesimo, si segnalano gli interventi di A. Stramaglia (*Come si insegnava a declamare? Riflessioni sulle routines scolastiche tardoantiche*, pp. 111-152) e di R. Criatore (*The Use of Books in Late Antique Higher Education*, pp. 153-168), i quali, da angolazioni diverse, convergono nel definire le caratteristiche materiali e le implicazioni sociali dello studio superiore in età tardoantica; i due articoli trovano un valido complemento in ambito latino con l'intervento di M. De Nonno sull'istruzione grammaticale («*Et interrogavit Filocalus*». *Pratiche dell'insegnamento in aula del grammatico*, pp. 169-207).

La prima metà del secondo tomo si concentra sul Medioevo greco: oltre all'importante contributo di Bianconi sopra menzionato, si segnala da un lato l'articolo di D. Arnesano ed E. Sciarra (*Libri e testi di scuola in Terra d'Otranto*, pp. 425-473), che getta lo sguardo sulla grecità occidentale, dall'altro l'attenzione ai testi di ambito scientifico ad opera di G. Katsiampoura (*The Quadrivium of 1008*

and Pachymeres' Syntagma: Comparing Two Byzantine Quadrivia, pp. 409-424), dal quale si evince l'esistenza di una continuità anche in questo settore tra tarda antichità e Bisanzio nell'uso delle fonti, nella natura asceticoiniziatica delle discipline del *quadrivium* e nelle pratiche didattiche: queste si fondano soprattutto su antologie e compendi messi a punto dagli insegnanti, le cui scelte sono spie dei mutamenti sociali e culturali del mondo bizantino.

Chiudono la raccolta gli articoli dedicati agli studi latini e greci nel Rinascimento: il contributo di F. Ciccolella (*Greek Grammars and Elementary Readings in the Italian Renaissance*, pp. 577-606), sul fondamento di validi elementi codicologici e letterari, evidenzia i criteri di costruzione dei sussidi di didattica greca per gli occidentali (interazione greco-latino; ampliamento di nuove grammatiche tramite il confronto e la fusione con opere precedenti di cui si estrapolano gli elementi più utili per l'apprendimento; nascita di antologie volte a fissare le nozioni tramite la ripetizione e l'integrazione reciproca tra le nozioni offerte dai diversi testi). Spiace che gli interventi di M. Petoletti (*Libri di maestri, libri di scolari alla Biblioteca Ambrosiana di Milano*, pp. 537-575) e di M. Cortesi (*Libri di lettura e libri di grammatica alla scuola di Vittorino da Feltre*, pp. 607-635) non dedichino spazio ai testi greci, sebbene confermino e integrino sul versante latino spunti e deduzioni presenti negli articoli rivolti agli studi ellenici, soprattutto in merito alle modalità di costruzione del sapere grammaticale, alla concezione della cultura classica nelle scuole umanistiche, alle motivazioni sociali e culturali che causarono la circolazione più ampia di taluni testi e autori.

Nel complesso i due volumi si presentano come un solido punto di riferimento per le future ricerche sui testi di carattere scolastico e forniscono un esempio degli ottimi risultati cui si perviene attraverso la collaborazione di studiosi di diverse discipline e l'integrazione di metodi differenti. [Erika Nuti]

Jean Paul Lieggi, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di*

Nazianzo, presentazione di Guido Innocenzo Gargano, Roma, Herder Editrice, 2009, pp. X + 306. [ISBN 9788889670439]

Basta una rapidissima scorsa a questa trattazione per rilevarne tre caratteri essenziali: completezza del quadro di osservazione che considera tutti gli aspetti del tema, acutezza di penetrazione che scende nell'intimo dei problemi, pacatezza di valutazione che si tutela sia da un'aridità angusta che da entusiasmi celebrativi.

Un'opera d'arte, soprattutto se si dispiega su un largo orizzonte, ammette una molteplicità organica di specole di osservazione; e qui, a partire dagli elementi che potrebbero sembrare più esterni e tecnici, Lieggi stende una lista dei metri attraverso ai quali l'artista ha enunciato il suo messaggio; sono ritmi che con l'onda del loro passo hanno un'efficacia espressiva che si compone con la parola conferendole pienezza di effetto (pp. 94-108). Dal modo Lieggi passa all'intento: se la poesia è comunicazione, presuppone un interlocutore; giova quindi conoscere il motivo per il quale l'autore gli si rivolge; in Gregorio è la formazione pedagogica dei giovani, trasmettendo loro una verità attraente nella sua piacevolezza (pp. 129-135).

In quel IV secolo che vedeva una vigorosa affermazione del cristianesimo di fronte alla stanca cultura pagana, ansimante ma orgogliosa, costituiva per la fede un'urgenza impellente mostrare che il valore del suo pensiero teorico possedeva una vitalità che fioriva anche nella bellezza dell'arte: la poesia, oltre che rivelazione di un mondo concettuale nuovo, diventava testimonianza di una nuova attitudine alla bellezza. Gregorio intendeva appunto scendere in gara con la lirica pagana, superando ogni tradizionale complesso di soggezione; la sua era anche una sfida ed una polemica (pp. 136-158). Lieggi sa bene di inoltrarsi in un'area che era già stata percorsa da molti e valenti predecessori, i quali, attraverso alle loro singole personalità, avevano evidenziato aspetti particolari che, complessivamente, offrivano un apporto illuminante che non poteva venire trascurato. Lieggi redige quindi un elenco assai attento degli studiosi e delle letture significative che essi hanno proposte (pp. 17-84). Il cuore della sua

indagine è però l'impalcatura teologica, alla quale le esplorazioni precedenti si pongono come solidi supporti; è una teologia che s'incentra sui fulcri classici dell'inconoscibilità ed ineffabilità di Dio (pp. 159-209), sui quali s'innesta il quesito della poesia come linguaggio dell'ineffabile (pp. 211-250), arrivando alla conclusione della valenza della poesia quale linguaggio del teologo (pp. 251-261).

A completamento tecnico segue una bibliografia specificatamente e minutamente articolata, accuratamente raccolta (pp. 263-283), che misura l'interesse che suscitò la produzione poetica di Gregorio.

Nel muoversi in questa solida struttura, Lieggi dimostra una lucida capacità di orientamento, individuando i singoli filoni estetici e psicologici nei quali la poesia di Gregorio può essere, e fu effettivamente, considerata; li specifica in lettura retorico-formale, filologico-retorica, romantica, didattica (pp. 65-80); in questa panoramica apre l'adito alla sua nuova prospettiva, che è la lettura teologica (pp. 80-84).

La costruzione rivela un'analisi tanto informata quanto coerentemente connessa; l'autore nell'indagare i problemi dimostra una perspicacia di penetrazione che si compone con una tranquilla pacatezza di valutazione; non c'è una burocratica meccanicità di rilievi, come neppure un fervore che può smorzare la percettività critica; il suo atteggiamento traspare attraverso una calma obiettività. Nel riferire le opinioni altrui è assai più informativo che valutativo; lascia, in buona parte, l'apprezzamento al lettore. Nel presentare le questioni evita tuttavia le indeterminatezze evasive; se ne assume la responsabilità. Il saggio di Lieggi rappresenta un'utilissima acquisizione; garantisce un'affidabilità che rassicura il suo lettore. [Francesco Trisoglio]

Marci Monachi *Opera ascetica. Florilegium et sermones tres*, edidit Philipp Roelli, Turnhout, Brepols, 2009 (Corpus Cristianorum. Series Graeca 72), pp. XLIV + 212. [ISBN 9782503531960]

Il volume recupera e propone alcuni scritti del monaco Marco, figura finora sostanzial-

mente ignota agli studi bizantini, verosimilmente da identificare con il Marco menzionato da Pachym. *Rel. hist.* IV 17, II, p. 377, 23 Failler quale amico del deposedo patriarca Arsenio Autoreiano (se così, il passo di Pachymere indicherebbe il monastero di Marco in un non meglio identificabile Hiera, sull'omonima penisola nelle immediate vicinanze di Costantinopoli). Intorno al 1266 Marco, in età avanzata, decise di far trascrivere i testi della sua produzione ascetico-monastica raccogliendoli in un manoscritto (attuale Vaticano Chisiano gr. 27; C): troppo anziano per assolvere egli stesso l'oneroso compito, sorvegliò la redazione del testo e aggiunse di suo pugno in calce (f. 347^v) un ἐπίλογος di poche righe, nel quale fa brevemente cenno ai suoi ultimi trascorsi e chiede ai lettori di pregare per la salvezza della sua anima. Buona parte dei testi raccolti in C erano stati precedentemente indirizzati alla sorella di Michele VIII, Irene Paleologina, entrata in monastero dopo la morte del marito.

Il primo dei testi raccolti in C, un poderoso florilegio di *excerpta* patristici (ff. 1^r-306^v), non entra nell'edizione di R., che include invece: una seconda antologia, molto più breve; un'epistola dedicatoria a Irene; un sermone sui fondamenti della vita cristiana, ancora indirizzato a Irene; un sermone analogo, destinato a un laico in cerca della propria salvezza; il *typicon* per un monastero femminile; un *pascalion*; l'epilogo autografo.

L'edizione, condotta con acribia sulla base sostanzialmente dell'idiografo C e di R (Vaticano Reginense gr. 48), che soccorre a fronte di alcuni guasti materiali di C, è preceduta da un'introduzione esauriente, che presta grande attenzione, secondo l'apprezzabile linea della collana, anche alle questioni minute di morfologia e ortografia (pp. XXXVII sgg.). Molto opportunamente, l'editore ha accolto nel testo una serie di grafie apparentemente erronee, che si debbono invece alla diversa pronuncia in uso ai tempi dell'autore e alla contaminazione, ormai largamente attiva, di neogrecismi. [E. V. M.]

Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, tome 1 (*Questions 1 à 40*), introduction

et notes par Jean-Claude Larchet, traduction par Françoise Vinel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010 (Sources Chrétiennes 529), pp. 428. [ISBN 9782204093859]

Le Sources Chrétiennes avviano l'edizione (prevista in tre tomi) di un altro caposaldo della letteratura patristica: le *Questioni a Talassio*, uno dei testi teologici più letti a Bisanzio (come attestano la notevole quantità di manoscritti superstiti, i più antichi dei quali del X secolo, e la larga diffusione di porzioni talora cospicue dell'opera in estratti e florilegi), noto anche nel Medioevo occidentale a partire dalla traduzione di Giovanni Scoto Eriugena (IX sec.).

Le pp. 7-92 dell'introduzione si devono a Jean-Claude Larchet (e così pure l'agile apparato di note alla traduzione); vi si tratta innanzitutto della non facile collocazione delle *Questioni* all'interno del sistema dei generi letterari, al crocevia fra ἐρωταποκρίσεις (cui le avvicina la struttura per domande e risposte), opera esegetica (la maggior parte delle domande concerne la corretta interpretazione di passi scritturali poco perspicui) e trattato spirituale (all'interpretazione letterale dei testi sacri si predilige la lettura anagogica e tipologica, e in misura minore allegorica). Larchet si sofferma quindi sulla probabile datazione (circa 630-634), sul destinatario (Talassio, monaco, prete e igumeno di un monastero in Libia), sui modelli e le fonti; particolarmente denso (pp. 26-81) il capitolo sull'insegnamento spirituale delle *Quaestiones*. Vengono infine brevemente passate in rassegna le edizioni e traduzioni anteriori, e viene sinteticamente illustrato il quadro della tradizione manoscritta.

Alle pp. 92-95 Françoise Vinel espone i criteri adottati nella traduzione e mette in luce quante e quali difficoltà comporti la lettura della prosa di Massimo, sovente contorta e ardua a motivo della complessità dei periodi (spesso «smisurati») e ricchi di iperbatì, come già rilevava Fozio, cit. a p. 91, il quale rimproverava a Massimo una certa oscurità e della polisemia del lessico filosofico-teologico. Il testo critico su cui è stata condotta la traduzione francese, qui ristampato, è quello dell'edizione di riferimento curata da C. Laga e C. Steel (I-II, Turnhout 1980-1990 [CS-

SG 7 e 22)). In coda al volume l'indice dei passi scritturali citati. [Luigi Silvano]

John Monfasani, *George Amiroutzes: The Philosopher and His Tractates*, Leuven-Paris-Walpole, MA, Peeters, 2011 (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. Bibliotheca 12), pp. VI + 214 + 3 tavv. [ISBN 978 9042924604]

Fra i tre dotti bizantini di nome Giorgio che parteciparono al concilio di Firenze nel 1437, Pletone, Scolario e Amirutzes, quest'ultimo risulta oggi senz'altro il meno conosciuto e il meno studiato. Tuttavia, ai suoi tempi, Amirutzes, detto "il Filosofo", godeva di grande fama, tanto che dopo il concilio diventò *protovestriarios* della sua città natale, Trebisonda, e in seguito alla caduta della città (nel 1461) fu tenuto in gran conto dal Conquistatore. Ciò non ostante, la sua formazione e la sua carriera sono tuttora avvolte nel mistero. Forse fu compagno di studi di Argirupolo e Scolario (ma non ci sono certezze al riguardo). L'unico scritto filosofico di una certa portata di cui si disponeva fino a poco fa è il dialogo *De fide*, pervenuto in una traduzione latina ritenuta anonima, che costituirebbe la trascrizione di una serie di discussioni intercorse fra il nostro e Mehmet II.

Nel 2006 John Monfasani pubblicò l'ultima parte del *De fide* latino, che si supponeva persa, identificandone anche il traduttore in Zanobi Acciaiuoli. Lo studioso seppe anche riconoscere in un testo greco anonimo contenuto nel manoscritto 96-37 dell'Archivio y Biblioteca Capitulares di Toledo, precedentemente ascrivito a Teodoro Gaza, l'originale greco alla base del dialogo (di cui Monfasani annuncia la prossima pubblicazione con traduzione inglese). Nel medesimo codice di Toledo il dialogo è preceduto da quindici trattati filosofici dello stesso Amirutzes, finora del tutto ignoti, che qui vengono presentati, editi e tradotti in inglese. Dopo una minuta descrizione codicologica del testimone unico, Monfasani mette in rilievo vari aspetti dei trattati, «at times clearly fragmentary, at other times variants of each other, occasionally cryptic or difficult to follow, and certainly never published by Amiroutzes» (p. 24). Il primo trattato

è anche il più lungo. L'editore ipotizza che si tratti di appunti di lavoro – ritrovati poi dopo la morte dell'autore e trascritti in questo codice – di cui molto probabilmente il bizantino si serviva, almeno in parte, quale materiale didattico, come lascia intuire la banalità di un buon numero delle considerazioni ivi contenute. La *prima causa* è il tema predominante, cui sono dedicati nove saggi su un totale di quindici. Un secondo filone tratta questioni di ordine psicologico, cui sono dedicati tre trattati, «some of the more interesting of the corpus» (p. 43). I rimanenti tre sono dedicati rispettivamente alla critica del concetto di tempo e di eternità presso Plotino; all'analisi, in chiave antiplatonica, del problema della felicità (che risulta essere una rielaborazione del primo libro degli *Ethica Nicomachea*); alla confutazione – anch'essa di origine aristotelica – della teoria dell'indivisibilità di linee e grandezze. L'antiplatonismo è infatti una caratteristica onnipresente in questi saggi, in cui l'autore si mostra un aristotelico assai convinto. Altri temi ricorrenti sono il concetto delle κοινὰ ἔννοια e il conflitto tra φιλόσοφοι e νομικοί; in numerosi luoghi si può rilevare una considerevole influenza tomistica.

La seconda parte del libro contiene l'edizione dei quindici trattati, con una traduzione inglese a fronte, corredata di note che contengono brevi osservazioni, fonti e luoghi paralleli. L'apparato critico del testo greco presenta inevitabilmente le caratteristiche tipiche di un'edizione basata su un *codex unicus*. Monfasani indica i propri restauri ortografici e le congetture (proprie e altrui) con cui si è cercato di emendare un testo sovente oscuro e chiaramente incompiuto. Varie frasi lasciano di fatto perplessi, ma alla luce del carattere abbozzato del testo sarebbe del tutto ingiusto incolparne l'editore, che si dimostra ragionevolmente conservatore.

Ci si può congratulare con la casa editrice Peeters per un'esecuzione materiale e redazionale riuscita. Faccio notare soltanto il riferimento bibliografico a «MONFASANI (2010)» (p. 33 n. 84), che non trova riscontro nella bibliografia, e il refuso «dejà» (p. 18 n. 60). Dispiace vedere in un libro dotto e poliglotta come questo divisioni del tipo 'antag-onistic' (p. 5) e 'man-uscripts' (p. 12), che fanno pro-

prio male agli occhi. Ci si chiede anche perché il testo greco sia stato composto in un corpo così fastidiosamente piccolo, e non, poniamo, ingrandito di un mezzo punto, tanto più che la pagina sinistra, contenente il testo critico, risulta a volte mezzo vuota (sulla pagina opposta la versione inglese occupa più spazio).

Alla fine della parte introduttiva Monfasani riconosce che questa prima analisi dei trattati è per forza provvisoria e incompleta, e viene pubblicata nella speranza che il volume possa sollecitare l'interesse di altri studiosi. Indubbiamente con questa importante *editio princeps* egli ha gettato le fondamenta di ogni ulteriore ricerca, e c'è solo da augurarsi che i numerosi spunti da lui suggeriti stimolino un rinnovato interesse per l'opera del "Filosofo", avviando innanzitutto la necessaria esplorazione dei suoi antecedenti bizantini. [Jeroen De Keyser]

Franziska Naether, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 (Orientalische Religionen in der Antike 3), pp. XVIII + 492. [ISBN 9783161502507]

Tra gli scritti pervenuti come opera di Astrampsico, figura dai contorni evanescenti già menzionata da Diogene Laerzio (che ne fa un mago persiano vissuto prima di Alessandro), si annovera un prontuario di responsi oracolari articolato per domande e risposte noto appunto come *Sortes Astrampsychi*, probabilmente risalente al II-III secolo d.C. Le due differenti redazioni greche superstiti (pubblicate per la Bibliotheca Teubneriana rispettivamente da G. M. Browne, Leipzig 1983, e R. Stewart, München-Leipzig 2001), tradite da un buon numero di papiri tardoantichi e manoscritti medievali, ne attestano una discreta circolazione anche in ambito bizantino (dove la sopravvivenza del testo fu agevolata anche da travestimenti cristianizzanti: in alcuni testimoni manoscritti, ad esempio, i nomi delle divinità pagane risultano sostituiti con quelli di personaggi biblici).

L'imponente studio di F. Naether fornisce ora un'esautiva e solida introduzione alle

Sortes che non trascura alcun aspetto della composizione, trasmissione (alle pp. 77-80 un elenco dei testimoni delle versioni greche, che integra in alcuni punti quelli redatti dagli editori teubneriani) e fruizione del testo. La trattazione si apre con un istruttivo capitolo sulla definizione dei concetti di magia e divinazione nel mondo antico, e sui vari tipi di *divinatio*, tra cui appunto quella tramite *sortes* (la cleromanzia o *lot divination*). Nel secondo capitolo Naether discute la questione del genere e della paternità fittizia dell'opera, la datazione, i rapporti tra le due redazioni note, le interpolazioni cristiane, i procedimenti retorici, la complessa struttura della raccolta e le ancor più complicate modalità di consultazione dei responsi. Una minuziosa analisi dei contenuti delle domande permette di tracciare un ritratto dei probabili fruitori del testo («der typische Astrampsychi-Klient» era un uomo di estrazione sociale medio-alta). I capitoli 3-6 indagano i rapporti con altre raccolte di *sortes* antiche e medievali (come le *Sortes Sangallenses*, le *Sortes sanctorum*, le *Sortes Homericae* e *Vergilianae* ecc.) e con gli oracoli egiziani. Il cap. 7 tratta in breve dei reiterati ma poco efficaci divieti imperiali concernenti le pratiche magiche e divinatorie.

L'autrice ha compulsato una vastissima bibliografia e si muove a proprio agio fra fonti in geroglifico, demotico, copto, greco (per lo più citate in originale). Il volume è ben curato (al netto di qualche imprecisione nella trascrizione dei passi greci) e dotato di un *index fontium* e di un *Sachregister*. [Luigi Silvano]

Sulle orme di Shabrazàd: le «Mille e una notte» fra Oriente e Occidente. Atti del VI Colloquio Internazionale (Ragusa, 12-14 ottobre 2006), a cura di Mirella Cassarino, postfazione di Antonio Pioletti, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009 (Medioevo romanzo e orientale. Colloqui 10), pp. XVI + 390. [ISBN 9788849827521]

Esempio mirabile di intertestualità e interculturalità, le *Mille e una notte* si segnalano da sempre come testo dalla complessa genesi e dalla ancor più complessa fortuna, considerato il processo generativo di multiformi imitazioni, riprese, riscritture, sia di

più ampie porzioni dell'opera che di singoli motivi narrativi, cui sono andate incontro nel corso dei secoli. I numerosi contributi raccolti in questo ricco volume di atti del VI Colloquio MRO («Medioevo romanzo e orientale») propongono originali disamine sull'argomento, guardando alla tradizione orientale (persiana, araba, greca) e occidentale delle *Mille e una notte* nelle diverse epoche, dal medioevo fino all'età moderna e contemporanea. Per l'area bizantina si segnalano gli ottimi studi di Carolina Cupane e di Francesca Rizzo Nervo.

Cupane (*Itinerari magici: il viaggio del cavallo volante*, pp. 61-79) analizza il motivo particolare del cavallo magico nel *Libistro e Rodamne*: un elemento che non fa parte del repertorio tematico del romanzo, ma appartiene al mondo della fiaba – ed è appunto dominante nelle *Mille e una notte* –, e che al tempo stesso riflette una differente concezione del soprannaturale. Mentre infatti nelle *Notti demoni*, fate e geni (e così pure cavalli o altri animali dotati di capacità prodigiose) sono perfettamente integrati nella realtà quotidiana e dunque privi di ogni aura numinosa o terrificante, fino ad apparire come figure positive al servizio dell'eroe o dell'eroina, nel romanzo bizantino, «al contrario, la sfera del soprannaturale è identificata con quella del demoniaco, magia è esclusivamente opera del diavolo, magia nera. I cavalli appaiono perciò qui come opera del maligno, ancor più, essi sono incarnazioni teriomorfiche di demoni» (p. 74).

Rizzo Nervo (*Le «Mille e una notte» e il «Digenis Akritis»*, pp. 269-276) esamina a sua volta il motivo narrativo della donna guerriera, confrontandone la variegata tipologia quale emerge dalle *Mille e una notte* – in particolare dalla *Storia di Hasan di Bassora*, dalla *Storia del re Omar an-Numân* e da due racconti all'interno della *Storia dei sette visir* – con la celebre figura dell'amazzone Maximò nel poema bizantino del *Digenis Akritis*.

Di particolare interesse è anche l'intervento di Caterina Carpinato (pp. 29-41) che tratta della fortuna greca moderna delle *Mille e una notte* e presenta in appendice la traduzione italiana di un breve testo narrativo di Nikos Chuliaràs (*Il vicolo di Alibabà*, Ioanni-

na 1940, dalla raccolta *Tò μπακακόκ*, Athina 1988⁵).

Il volume è corredato di un indice degli autori e delle opere (pp. 373-380) e un indice della bibliografia (pp. 381-388). [A. M. T.]

The Oxford Handbook of Early Christian Studies, edited by Susan Ashbrook Harvey, David G. Hunter, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 1020. [ISBN 9780199596522]

Ampio volume di introduzione agli studi sul cristianesimo antico (I-VI secolo), che si affianca a E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (edd.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, già recensito in «Medioevo Greco» 10, 2010, pp. 323-324. Il manuale, utile da consultarsi anche per il bizantinista dato il carattere propedeutico dei suoi contributi, si compone di otto sezioni: *Prolegomena* (pp. 7-84), *Evidence: material and textual* (pp. 87-165), *Identities* (pp. 169-279), *Regions* (pp. 283-386), *Structures and authorities* (pp. 389-517), *Expressions of christian culture* (pp. 521-690), *Ritual, piety, and practice* (pp. 693-841), *Theological themes* (pp. 845-956). Chiude il capitolo: *Instrumenta studiorum: tools of the trade* (pp. 957-977). [Paolo Varalda]

Manolis Papatomopoulos, *Βίβλος Ξάνθου φιλοσόφου και Αισώπου δούλου αυτού περί τῆς ἀναστροφῆς Αἰσώπου*, κριτική ἔκδοσις μὲ εἰσαγωγή καὶ μετάφρασις, Athina, Ekdoseis Aletheia, 2010 (Λόγος Ἑλληνικός 3), pp. 248 + 6 tavv. b.n.

Dopo una serie di preliminari dedicati a singole redazioni del testo e alle parafrasi demotiche (1989-1999) P. fornisce una nuova edizione, destinata a sostituire quella canonica di B. E. Perry (*Aesopica*, I, Urbana 1952, pp. 35-77), del testo della *Vita Aesopi*.

L'introduzione tratta piuttosto estesamente del genere letterario, dei fondamenti storici delle varie *Vitae*, del particolare impasto linguistico dell'opera. La *constitutio textus*, fondamentalmente basata sul codice G (Pierpont Morgan Library 397), fa largo affidamento sul fitto lavoro critico compiuto da va-

ri filologi negli ultimi decenni, e su diverse proposte di rettifica avanzate da P. stesso. [E. V. M.]

Manolis Papathomopoulos, *Διογένους Παιδιόφραστος Διήγησις τῶν Ζώων τῶν Τετραπόδων*, κριτική ἔκδοση μεῖ εἰσαγωγή, μετάφραση καὶ γλωσσάριο, Athina, Ekdoseis Aletheia, 2010 (Λόγος Ἑλληνικός 6), pp. 260. [ISBN 9789609922531]

La tradizione manoscritta della *Storia dei quadrupedi*, prodotto della letteratura bizantina tarda di contenuto satirico e didattico, in 1082 versi politici, è affidata a cinque codici datati tra XV e XVII secolo: il Parisinus gr. 2911 (fine XV sec.) e il Constantinopolitanus gr. Seragliensis 35 (del 1461), oltre al Petropolitanus 202, il Vindobonensis theol. gr. 244 e il Petropolitanus 721. Basandosi sulla loro collazione e su una serie di interventi critici ad opera di vari studiosi – dall'*editor princeps* W. Wagner (1874) a N. Nicholas e G. Baloglou, autori dell'importante lavoro di traduzione in inglese e commento del testo nel 2003, ed altri ancora – Papathomopoulos propone una nuova edizione, che sostituisce quella di B. Tsiouni uscita nel 1972 [1975] nella collana «Miscellanea Byzantina Monacensis» e corregge la precedente da lui stesso pubblicata a Tessalonica nel 2002 (e seguita da Nicholas e Baloglou).

L'introduzione ripercorre sinteticamente una serie di questioni, relative alla data e al luogo di composizione dell'opera, all'autore, al titolo (Παιδιόφραστος ἢ πεζόφραστος: ma, come osserva lo studioso a p. 45, «Τὸ πρόβλημα παραμένει ἀκόμη ἄλυτο»), all'articolazione della Διήγησις (molto simile a quella del Πουολόγος) e alla sua iconografia: tre dei cinque manoscritti della tradizione presentano infatti una serie di illustrazioni, in particolare il Constantinopolitanus, i cui numerosi disegni – riprodotti alle pp. 234-260 – ricordano quelli propri dell'araldica medievale occidentale. Molto utile è il glossario che chiude il volume (pp. 207-225), in cui sono segnalati i termini inusuali o di significato particolare del Παιδιόφραστος e vengono indicati mediante asterisco gli *hapax legomena*. [A. M. T.]

Rosa Maria Parrinello, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (secoli IV-VI)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010 (Temi e testi 73 – Studi di storia del cristianesimo), pp. VIII + 258. [ISBN 9788863721560]

Frutto di un'indagine accurata e ben condotta, il volume si segnala per completezza d'informazione ed originalità di analisi. Dopo aver sinteticamente delineato la storia del monachesimo a Gaza tra IV e VI secolo, l'A. ne studia i rapporti con quello egiziano da un lato e quello basiliano dall'altro. Il terzo ed il quarto capitolo sono dedicati all'enigmatica figura di Isaia di Gaza ed alla sua comunità, della quale «le fonti ci offrono un quadro alquanto contraddittorio, dal momento che l'*Ascetico* veicola l'idea di un monachesimo monade, di una comunità chiusa in se stessa, in cui le dicotomie risultano essere tra monaco della comunità / monaco girovago e monaco / κοσμικός, pur lasciando intravedere, tra le pieghe, la pratica monastica di uscire dai monasteri, di viaggiare, e dunque di entrare a contatto con gli «altri» (p. 229), mentre la *Vita di Isaia* e quella di Pietro l'Iberico «ci disegnano il profilo di un monaco con intensi contatti sociali e culturali, inserito nella società del tempo e con una certa capacità di influenzarla e orientarla» (*ibid.*). I due capitoli seguenti trattano dell'esperienza monastica di Giovanni e Barsanufio, attraverso un'attenta rilettura del loro *Epistolario*. Secondo P., i due abba «lungi dall'essere i sostenitori di una rigida disciplina ascetica, sembrano essere invece molto attenti alle peculiarità individuali e alle singole personalità cui si rivolgono: riprendendo la misura del μικρόν, del poco, che si sostituisce al «niente» delle mortificazioni e delle pratiche ascetiche esasperate, si pongono sul solco del magistero isaiano. Essi inoltre non insistono molto sulla regola, cui sostituiscono il discernimento dei singoli abba e alcuni principi guida come, a seconda delle circostanze, il «fa' ciò che vuoi» o il «fa' ciò che puoi». La comunità monastica è una comunità cristiana allargata, come dimostrano i frequenti contatti con i laici, contatti a volte problematici, ma che permettono al cenobio di dialogare continuamente con l'esterno e di essere un

punto di riferimento, un centro religioso e culturale vitale nella Gaza del tempo» (p. 8). Chiude l'ottimo volume un breve capitolo su Doroteo, discepolo di Giovanni e Barsanufio e a sua volta igumeno di un monastero, che «compie, orientato dai due maestri, una scelta inequivocabilmente cenobitica» (p. 9) e nelle sue opere si concentra sulla vita interna della comunità. [Paolo Varalda]

Procopé de Césarée, *Constructions de Justinien I^{er}* (Περὶ κτισμάτων / *De aedificiis*), introduction, traduction, commentaire, cartes et index par † Denis Roques, publication posthume par Eugenio Amato e Jacques Schamp, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 39), pp. X + 469 + 10 carte. [ISBN 9788862742962]

All'attenzione di studiosi di varie discipline – filologiche e letterarie, storiche e geografiche, archeologiche e storico-artistiche – si propone questa che è la prima traduzione francese moderna del *De aedificiis* di Procopio di Cesarea (dopo quella ormai ampiamente datata di L. Cousin del 1671), accompagnata dal più vasto e approfondito commento che su questo testo sia stato composto. Anche il lettore non specialista può però trarre grande vantaggio dal fatto che venga resa ulteriormente accessibile – dopo la versione inglese (1940), tedesca (1977) e spagnola (2003), oltre a quella russa (1939), neogreca (1996) e polacca (2006) –, e sia così sistematicamente analizzata, quest'opera in sei libri dalla natura molto particolare. Il Περὶ κτισμάτων di Procopio è infatti uno scritto estremamente complesso: documento fondamentale per la conoscenza dei numerosissimi interventi di costruzione («1128, évaluation qui représente un *minimum minimorum*», p. 450) voluti da Giustiniano in tutto il territorio del bacino del Mediterraneo; panegirico in lode del “divino” Giustiniano (quello stesso che negli *Anecdota* viene descritto da Procopio come “principe dei demoni”); opera di propaganda «discrète mais efficace» (p. 64) a gloria di Dio e della religione cristiana; testimonianza ineguale dei gusti di Procopio («à peine trouve-t-on dans l'œuvre une brève

condamnation morale du luxe constantinopolitain!», *ibid.*).

Il volume, che esce a breve distanza dalla prematura scomparsa di Denis Roques (1948-2010), è frutto di una fatica ventennale e – come ricorda Jacques Schamp nella premessa – si pone in un certo modo come «le prolongement et un des sommets de l'œuvre de D. Roques» (p. VI), che è stato membro della missione archeologica francese ad Apollonia in Cirenaica, professore di lingua, letteratura e civiltà greca all'università di Metz, traduttore, tra l'altro, delle epistole di Sinesio di Cirene e del *Bellum Vandalicum* di Procopio. Molto ampia è l'introduzione (pp. 1-65), che bene illustra la vita e l'opera di Procopio, l'argomento e la struttura del *De aedificiis*, i temi principali e il valore documentario del testo, la sua data di pubblicazione (561) e la trasmissione. Ricchissima è soprattutto la bibliografia, cui viene fatto riferimento tanto nell'introduzione quanto nel commento che accompagna, libro per libro, la traduzione, condotta sull'edizione teubneriana di Haury-Wirth (Leipzig 1964). Completano il lavoro un *Index des interventions de Justinien selon Procope* (pp. 447-450), un indice dei toponimi e antroponimi (pp. 451-469) e dieci carte geografiche disegnate dall'autore stesso e accompagnate da una minuta legenda. [A. M. T.]

Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milano, Rizzoli, 2010, pp. 320. [ISBN 9788817045650]

Il volume propone una riflessione metodologica sull'interpretare e narrare la storia, che da un lato silenziosamente contesta la messe di romanzi storici, film e pseudobiografie dai toni mitico-legendari recentemente fioriti intorno alla figura della filosofa alessandrina del V secolo, dall'altro fornisce una lezione su cosa sia la storia, e come ci si debba muovere tra le fonti con spirito critico e competenze filologiche, porgendo così un rigoroso esempio applicativo del principio per cui «la storia di un evento è composta dalla somma dei dati fattuali di quell'evento e delle trasformazioni, interpolazioni, manipolazioni che via via ne sono susseguite» e «[...]

non sarà mai interamente ricostruibile, perché l'infiltrazione della propaganda comincia già subito con la sua primissima narrazione storica» (p. 185).

L'A. presenta una ricostruzione metodica della figura dell'ultima, tanto discussa filosofa dell'antichità e delle circostanze e cause del suo brutale assassinio, dapprima attraverso la voce diretta delle fonti antiche e bizantine, poi tramite la loro interpretazione e contestualizzazione. La terza parte (*Interpretare i fatti*) è certamente il sussidio maggiore per il lettore non specialista, in quanto offre fondamentali nozioni di letteratura e storia tardoantica e bizantina che permettono di comprendere appieno i testi citati nella prima parte (*Chiarire i fatti*).

Affascinante e istruttivo il viaggio tra le trasfigurazioni assunte da Ipazia nel corso della modernità negli scritti di storici, letterati e poeti: la sezione seconda (*Tradire i fatti*) documenta e spiega la varia fisionomia del percorso postumo di Ipazia, con inquadramento di ogni tappa nel corretto contesto storico-ideologico, così da suggerire già la lezione dell'intero volume e in particolare della sezione terza, secondo cui «l'attualità del presente determina la presa di posizione sul passato» (p. 111). Se il volume si rivolge a un pubblico ampio e vario per porre una parola «per quanto possibile vera» (p. 12) su Ipazia, il suo secolo e il suo *Nachleben*, esso appare tutt'altro che inutile anche per lo studioso, il quale non solo vi troverà integralmente raccolto il dossier sulla filosofa neoplatonica e un'ampia bibliografia ragionata, ma verrà anche indotto a rileggere la vicenda di Ipazia in una dimensione non circoscritta all'ambito meramente specialistico. [Erika Nuti]

Silvia Ronchey, Tommaso Braccini, *Il romanzo di Costantinopoli. Guida letteraria alla Roma d'Oriente*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 958. [ISBN 9788806189211]

Guida per appassionati e studiosi di letteratura di viaggio, utile sussidio per il bizantinista, l'archeologo e lo studioso di culture comparate, straordinario affresco della "città eterna" d'Oriente come crogiuolo e ponte tra culture in senso diacronico e sincronico

dalla fondazione sino ai tempi moderni, il volume raccoglie e organizza tematicamente centinaia di testimonianze bizantine e di viaggiatori di ogni epoca, lingua e cultura, che visitarono e vissero la "città delle città". Il corposo apparato di indici, bibliografie e note di commento aiuta ad orientarsi e a contestualizzare le fonti, oltre ad offrire le coordinate di un abbondante materiale sinora in gran parte inedito in lingua italiana e in vesti moderne.

Introduce il volume un saggio di Silvia Ronchey, che in poche pagine ripercorre la storia della percezione e dell'interpretazione di Costantinopoli e di Bisanzio da parte non solo dei Romani, ma soprattutto degli occidentali di diverse epoche, storici, filologi, archeologi, letterati, semplici viaggiatori. Costantinopoli, la Regina, emerge tanto nella concretezza dei suoi odori, delle sue visioni, dei suoi abitanti quanto nella sua forza simbolica, capace di fascinare generazioni: il simbolo dell'incontro e dello scontro tra culture, il luogo dell'unione travagliata e grandiosa tra Greci e Romani, la testimone della decadenza, della rovina, della barbarie che cancella e distrugge le opere dell'ingegno, ma anche della lotta per salvarsi, sopravvivere, rinascere. [Erika Nuti]

Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni. Atti del Convegno Internazionale – Torino, 18-20 maggio 2010, a cura di Adele Monaci Castagno, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011 (Collana di Studi del Centro di Scienze Religiose dell'Università di Torino 2), pp. VI + 324 + 31 tavv. f. t. [ISBN 9788862742993]

Nel volume – ben realizzato anche sul piano editoriale – sono raccolti gli atti di un convegno interdisciplinare svoltosi a Torino nel maggio 2010 durante il periodo di Ostensione della Sindone. In questa sede si segnalano soltanto gli studi più o meno pertinenti all'ambito bizantinistico. G. Lingua, *Le acheropite e i fondamenti della teoria dell'immagine cristiana*, pp. 113-128, sottolinea il ruolo decisivo delle icone "non fatte da mano d'uomo" nella formazione della teologia delle immagini; A. Vasiliu, *L'immagine-empreinte, identi-*

fiant visuel du Dieu-homme (réflexions sur la trace, le portrait antique et le Mandylion byzantin), pp. 129-151, delinea la complessa evoluzione dei concetti di impronta e di immagine sacra nel passaggio fra tradizione classica e cristiana; E. Brunet, *Le icone acheropite a Nicea II e nei «Libri Carolini»*, pp. 201-230, studia le testimonianze sulle acheropite che s'incontrano negli atti del Concilio del 787 e nell'opera di Teodolfo d'Orléans; B. Flusin, *L'image d'Édesse, Romain et Constantin*, pp. 253-277, dopo un'attenta rilettura delle tre redazioni della *Narratio de imagine Edessena* attribuita a Costantino VII, mette in rilievo il carattere propagandistico dello scritto, che fu composto all'inizio del governo personale del sovrano per diffondere una visione ben precisa degli avvenimenti: l'imperatore legittimo, degno di accogliere il *Mandylion* a Costantinopoli, non era Romano Lecapeno, ma lo stesso Porfirogenito; A. Nicolotti, *Forme e vicende del Mandilio di Edessa secondo alcune moderne interpretazioni*, pp. 279-307, confuta puntualmente recenti proposte d'identificazione del *Mandylion* con la Sindone; G. M. Zaccone, *Dalle acheropite alla Sindone*, pp. 309-323, insiste, invece, sulle affinità tra il Panno bizantino ed il Lenzuolo torinese: pur essendo oggetti diversi, entrambi furono icona ma anche reliquia e, insieme, «nella storia della devozione, coagulo dell'ansia di vedere il volto del Dio incarnato che prevale sul tema della visibilità esplorata dalla filosofia dell'immagine e dalla teologia» (così A. Monaci Castagno nella *Presentazione* al volume, p. 7). [Paolo Varalda]

Christopher D. Schabel, *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, Farnham (UK) and Burlington (VT), Ashgate, 2011 (Variorum Collected Studies Series 949), pp. XII + 332. [ISBN 9781409400929]

Secondo una vulgata storiografica moderna, per lo più di matrice ellenica, per tutto il periodo della francocrazia la società cipriota sarebbe stata segnata dalla irriducibile contrapposizione fra due blocchi socio-culturali a fortissima connotazione etnico-religiosa; da una parte i conquistatori latini, dal-

l'altra i greci ortodossi, oppressi, discriminati e frustrati nella rivendicazione della propria identità nazionale: «by emphasizing Latin domination of the Greeks, these historians are able to focus on the separate identity of the Greeks and to applaud all the more their heroic victory against oppression» (II, p. 277). Le ricerche di Schabel raccolte in questo bel volume tendono a demolire o quantomeno a sfumare questa concezione della storia di Cipro come una serie di invasioni e persecuzioni ai danni della comunità greca, che lo studioso propone di sostituire con quella di una società aperta in cui, a partire dal 1191 e fino al tardo XVI secolo, sotto il dominio franco e poi veneziano, greci, latini e diversi altri gruppi etnici minoritari riuscirono a instaurare una convivenza pacifica, fino a dare luogo, già intorno alla metà del XIV secolo, sotto la dinastia francofona dei Lusignano, a una «more unified yet still multicultural society of Cypriots» (*Preface*, pp. vii-viii).

Le relazioni fra cattolici e ortodossi sembrano essere state meno tormentate di quanto alcuni isolati episodi di intolleranza (come il martirio dei monaci di Kantara, per cui vd. *infra*) potrebbero lasciare immaginare: ad esempio non è corretto affermare che il clero franco impose una latinizzazione forzata a quello ortodosso, vietando il rito greco; né furono impediti i contatti fra la gerarchia ortodossa e Costantinopoli, come dimostrano la provenienza cipriota del patriarca costantinopolitano Giorgio-Gregorio II, o la partecipazione attiva di molti ciprioti alla controversia esicasta (al presunto assoggettamento del clero ortodosso al tempo della conquista franca è dedicato il secondo saggio). Le due comunità, al netto delle differenze dogmatiche e rituali, si riconoscevano pur sempre nel comune credo cristiano di osservanza calcedoniana: insomma «we should not exaggerate their differences in order to highlight a Greek-Cypriot nationalism that did not yet exist. Problems there were between the two clergies but – after the 1280s – no more than within the local Latin clergy or within the local Greek clergy» (I, p. 200). Queste riflessioni ben si prestano a fungere da chiave di lettura per l'intero volume.

I saggi trattano aspetti diversi della storia ecclesiastica cipriota; molti di essi sono basati sullo studio di documenti d'archivio e fonti di prima mano (come gli atti del processo al domenicano Pietro De Castro del 1330, accusato di aver imprigionato un nunzio papale, qui integralmente pubblicati); alcuni si occupano di problemi di storia locale (l'abbazia cistercense di Beaulieu, XIII secolo); altri sono incentrati sulle gerarchie ecclesiastiche greca e latina, e spesso toccano argomenti finora trascurati (come la sollevazione greca di Nicosia del 1313). S. è particolarmente interessato alla figura di Ugo IV (1324-1359), alla cui riabilitazione è espressamente dedicato il decimo saggio: la fama di Ugo quale monarca al contempo debole e crudele va riconsiderata alla luce delle fonti (soprattutto Leonzio Machairas) che ne lodano le virtù di giustizia e tolleranza, e dei documenti che dimostrano come il suo agire perseguisse la coesione delle varie anime della società cipriota; i frutti di quest'azione conciliatrice si videro alla sinodo di Nicosia del 1340, quando tutti i leader delle diverse comunità religiose (latini, greci, maroniti, armeni, nestoriani e giacobiti) sottoscrissero una comune professione di fede.

L'unico saggio finora inedito, *Martyrs and heretics, intolerance of intolerance: the execution of thirteen monks in Cyprus in 1231*, è dedicato alla tragica vicenda di un gruppo di monaci greci del monastero di Kantara torturati e messi al rogo al termine di una lunga disputa sugli azimi: «the only known martyrdom of Greeks by Latins for dogmatic reasons» (III, p. 32). L'episodio è conosciuto attraverso un diffuso resoconto noto come *Μαρτύριον Κυπρίων* ed è menzionato da altre fonti, che S. esamina nel dettaglio. S. illustra come in quell'occasione alcuni monaci greci abbiano deliberatamente cercato il martirio, tacciando pubblicamente le gerarchie ecclesiastiche latine di eresia e rifiutando ogni soluzione di compromesso; lungi dal doversi interpretare come l'eroico sacrificio di un manipolo di intrepidi difensori delle rivendicazioni della minoranza greca vessata e desiderosa di riscatto, come vorrebbe una consolidata tradizione storiografica che ancor oggi informa i libri di testo degli studenti

ciprioti, il supplizio dei monaci si spiega con l'intolleranza di tutte le parti in causa (il patriarca latino – domenicano – di Cipro, animato da fervore inquisitorio; il patriarca in esilio Germano II, che per via epistolare incoraggiò i monaci all'intransigenza; i monaci medesimi, per lo più di provenienza atonita o comunque non cipriota, spinti da un fanatico anelito al martirio) e con il concorso di particolari contingenze politiche che non ebbero più a verificarsi in seguito.

Conclude il volume una lista di *Addenda e corrigenda* ai saggi già pubblicati altrove e un completo *Index nominum*. La lettura di questo libro è vivamente consigliata non solo a chi si occupa della storia di Cipro sotto la francocrazia, ma più in generale a quanti sono interessati alla storia dei rapporti tra Bizantini e Latini. [Luigi Silvano]

Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, II, 2, *Economic, Social and Cultural History*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009, pp. XXIV + 392 + tavv. [ISBN 9780884023470]

Ce volume est le sixième d'une collection créée par Irfan Shahîd pour étudier les relations arabo-byzantines entre l'établissement de l'Empire romain en Orient et la naissance de l'Islam. Ayant déjà étudié les aspects politiques et militaires dans les précédents tomes de la série, l'auteur se concentre dans le présent ouvrage sur les caractéristiques économiques, sociales et culturelles du royaume arabe le plus important au service de l'Empire byzantin à cette époque, celui des Ghasânides.

Un des mérites de cet ouvrage, et de la collection en général, est l'utilisation sur un plan d'égalité des sources arabes et byzantines, ce qui permet à son auteur de travailler avec toute l'information textuelle disponible. La méthode utilisée est également remarquable, car l'auteur s'appuie largement sur le raisonnement analogique quand les sources directes font défaut. Les résultats de son application ne sont évidemment pas définitifs, mais ils présentent l'avantage de considérer les matériaux historiques selon la signi-

fiction qu'ils pouvaient avoir pour ceux qui les ont produits et non selon la valeur réduite que nous leur assignons aujourd'hui, faute de sources suffisamment nombreuses. Par ailleurs, l'emploi intensif de la poésie arabe est spécialement admirable. Longtemps ignorée par les byzantinistes en raison des barrières linguistiques évidentes, elle a été également sous-employée par les spécialistes de l'Islam à cause des préjugés traditionnellement portés à l'encontre des sources considérées comme littéraires. Au contraire, Shahîd estime que la poésie reflète la réalité d'une époque et qu'elle est donc plus fiable que les récits en prose postérieurs, étant moins exposée, de par sa forme, aux déformations inhérentes à la transmission orale.

La première partie de l'ouvrage a pour objectif d'attirer l'attention sur la contribution des Ghassânides à l'économie de Byzance. Shahîd juge leur rôle beaucoup plus important que celui de simples mercenaires de l'Empire, utilisés pour combattre les Perses et leur royaume arabe allié, celui des Lakhmides. Désignés dans les sources par le nom de *foederati*, Shahîd montre que les Ghassânides étaient de véritables alliés militaires chargés de défendre le diocèse d'Orient. Mais cette défense n'était pas restreinte à la protection des frontières, car ils devaient également garantir la sécurité des grandes routes commerciales qui traversaient les territoires de l'Empire. Deux d'entre elles étaient particulièrement importantes, la «route de la soie» qui, en provenance de l'Asie, passait par la Mésopotamie et les territoires de l'Empire perse, et la «route des épices» qui, à partir de l'Inde, traversait l'Arabie du Sud et le Hijâz pour arriver jusqu'en Palestine. Selon Shahîd, cette dernière route regagne de l'importance au VI^e siècle grâce à la volonté de Byzance de la privilégier sur la route de la soie qui favorisait les Perses, et à la formidable protection fournie par les Ghassânides et leur réseau de contacts en Arabie. Grâce à cette théorie, l'auteur apporte un nouvel argument précieux pour les détracteurs de Patricia Crone qui, dans son ouvrage *Meccan Trade* paru en 1987, met en doute le poids de cette route, et par conséquent, les thèses qui expliquent

la naissance abrupte de l'Islam à partir de l'importance de La Mecque en tant que ville caravanière. La protection des routes était également une activité en relation directe avec la perception des taxes dans les villes frontalières et lors des marchés organisés en territoire ghassânide. Finalement, en tenant compte de la valeur des marchandises qui étaient transportées à travers ces routes, Shahîd montre que le montant des impôts collectés au nom de l'Empire aurait été appréciable. Pour les Byzantins, le rôle économique des Ghassânides aurait donc été, au moins aussi important que leur rôle militaire. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à un effort de reconstitution de la société ghassânide en partant du principe qu'elle était influencée à la fois par la culture arabe et par l'Empire byzantin. Ainsi, Shahîd insiste sur le fait que les Ghassânides étaient, certes, des Arabes provenant du sud de l'Arabie, mais aussi des chrétiens de confession monophysite. En tant que tels, ils célébraient plusieurs fêtes du calendrier religieux comme le Dimanche des Rameaux, la Pâque et l'Ascension du Christ. Shahîd propose ensuite d'imaginer une série d'autres occasions qu'ils auraient dû également commémorer comme la Théotokos, l'Épiphanie et les fêtes des saints qu'ils vénéraient. Par ailleurs, sachant que le pèlerinage était une tradition très ancrée dans les coutumes arabes et que certains saints chrétiens étaient d'origine arabe ou avaient une relation avec l'Arabie, Shahîd émet l'hypothèse d'un pèlerinage ghassânide vers des lieux saints et surtout vers Jérusalem. Cette ville était proche de leur territoire et les Byzantins et les chrétiens d'autres origines avaient déjà l'habitude de s'y rendre. Toutefois, l'importance que les Ghassânides donnaient à leur identité arabe se manifeste dans le fait que, même baptisés, ils refusaient de prendre des noms non arabes, désobéissant ainsi aux directives de l'Église. Dans ce contexte, il serait intéressant de savoir s'ils continuaient à pratiquer la circoncision, mais Shahîd reconnaît qu'aucune source ne permet de le connaître.

Le chapitre consacré aux femmes mérite une mention spéciale puisqu'il montre l'importance qu'elles pouvaient avoir dans la société

ghassânide. Ainsi, un grand roi comme Arethas pouvait non seulement être connu comme «le fils d'un tel», ce qui est traditionnel dans les sociétés arabes, mais aussi comme «le fils d'une telle». Dans le cas d'Arethas, il s'agit de la reine mère Mâriya, dont le nom signifie probablement Marie et qui appartenait au prestigieux royaume arabe de Kinda. Selon Shahîd, les femmes de la noblesse ghassânide auraient pu avoir un rôle social important, par exemple, en accompagnant les hommes au combat pour les encourager et peut-être aussi pour prendre soin de la nourriture et des blessés. S'appuyant sur l'exemple des reines chrétiennes des Lakhmides et des Byzantins, Shahîd pense qu'elles auraient aussi impulsé la construction de monastères.

Shahîd traite également de sujets tels que la nourriture, les boissons, les vêtements, la musique, les loisirs et les chevaux, en établissant des parallèles entre les coutumes byzantines, les coutumes arabes et ce qu'il peut déduire de la poésie portant sur les Ghassânides. Par exemple, à partir de références à la culture omeyyade, qui selon Shahîd, aurait été largement influencée par les Ghassânides, l'auteur déduit l'intérêt de ces derniers pour la chasse. Les deux peuples auraient, en effet, cohabité pendant le début de la dynastie omeyyade et le calife Yazîd I^{er} se serait même marié à une princesse ghassânide. La thèse de l'auteur s'appuie sur le fait qu'un certain al-Ghiṭrîf al-Ghassâni était le maître chasseur des califes Hishâm et Walîd II et que le calife al-Ma'mûn aimait chasser dans la région sur laquelle étaient installés les Ghassânides. Les sources rapportent également que les Omeyyades utilisaient des résidences spéciales quand ils sortaient chasser, dont l'une des plus importantes, celle de Quṣayr 'Amra, se trouvait précisément dans l'ancien territoire ghassânide. Shahîd propose donc un comportement similaire pour les Ghassânides et suggère même que la construction de ce bâtiment pourrait remonter à leur époque et non à celle des Omeyyades, comme on le croit traditionnellement.

La dernière partie de l'ouvrage est consacrée aux aspects littéraires et artistiques de la cul-

ture ghassânide. Concernant l'architecture, Shahîd signale que les sources tardives s'accordent pour parler des Ghassânides comme de grands bâtisseurs, mais que les vestiges qui peuvent le prouver ne sont pas nombreux. Ainsi, les ruines d'une église dédiée à Saint-Serge, au village de Nitr, étant pratiquement le seul exemple d'architecture religieuse, Shahîd utilise des analogies avec d'autres églises de l'époque et quelques sources littéraires pour imaginer les caractéristiques des églises ghassânides. Concernant l'écriture arabe, Shahîd propose de considérer que les Ghassânides ont joué un certain rôle dans son développement. Cette thèse s'appuie d'abord sur le fait que deux des plus importantes inscriptions arabiques du VI^e siècle sont ghassânides, sur la volonté de ces derniers de conserver leur identité arabe et sur l'existence de nombreux monastères dans la région. Concernant ces monastères ghassânides, il n'existe pas d'information directe, mais Shahîd pense pouvoir déduire leur rôle culturel en faisant des parallèles avec les monastères syriaques et les monastères de Hîra. Ainsi, l'auteur propose que les institutions ghassânides étaient aussi des centres d'éducation, de production, de traduction et de copie d'ouvrages littéraires, activités qui auraient donc naturellement influencé le développement de l'écriture. Le syriaque, considéré par Shahîd comme la *lingua franca* de l'orient chrétien, aurait donc joué un rôle important dans la fixation des formes définitives de la nouvelle écriture arabe. Toutefois, il reconnaît aussi que la partie occidentale de la péninsule Arabique, et donc le nabatéen, aurait également contribué au processus dans une certaine mesure.

En conclusion, le dernier volume publié de la collection d'Irfan Shahîd est fort stimulant, car il présente le royaume arabe des Ghassânides d'une façon novatrice, à mi-chemin entre Byzance et l'Arabie, entre la foi chrétienne et les traditions arabes. L'auteur réussit ainsi à créer un nouvel espace de réflexion autour de l'importance du rôle qu'ont joué les Ghassânides en Orient à la fin de l'Antiquité tardive. Nous ne pouvons donc qu'attendre avec impatience le prochain et dernier volume de la série qui traite-

ra des relations arabo-byzantines à un moment critique de leur histoire: le VII^e siècle. [Bexen Campos]

Anthony Edward Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010 (Oxford Studies in Historical Theology), pp. X + 356. [ISBN 9780195372045]

«Se esistesse, nell'inferno descritto da Dante, un girone speciale riservato agli storici della teologia, la pena principale inflitta a quella cerchia di dannati, almeno per i primi eoni dell'eternità, potrebbe ben essere quella di studiare accuratamente tutti i trattati dedicati al quesito: "Lo Spirito Santo procede dal Padre soltanto, come pretendono i cristiani d'Oriente, o dal Padre e dal Figlio, come insegna la Chiesa latina?"». Con questa azzeccata citazione da Jaroslav Pelikan (cit. qui a p. V, trad. mia) si apre la monografia di Sicienski, primo *survey* in lingua inglese dedicato a una ricostruzione complessiva della controversia teologica che più di ogni altra è stata causa perdurante della frattura fra le cristianità d'Oriente e Occidente, e che «still awaits full and final ecumenical resolution» (dall'*Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation* pubblicato in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 48/1, 2004, cit. a p. 213), sebbene siano lontani i tempi delle reciproche scomuniche e generalmente le gerarchie ecclesiastiche – almeno nei loro settori più illuminati – siano generalmente persuase che le diverse modalità di intendere la processione non debbano più essere motivo di divisione e incomprensioni (*ibid.*).

Molto opportunamente la trattazione si apre con un capitolo dedicato alle proprietà e all'azione dello Spirito Santo quali enunciate nei Vangeli – dove, com'è noto, la questione della processione non riceve una sistemazione univoca, perché «very often the authors of the New Testament did not express themselves with a great deal of precision, especially when it came to the Trinity» (p. 31); e le ripercussioni di tale «lack of clarity» si fanno sentire sull'intero dibattito successivo (*ibid.*). Si passa poi all'esame delle opinioni dei Pa-

dri greci (cap. 2) e latini (cap. 4), quindi all'analisi della dottrina pneumatologica di Massimo il Confessore (cap. 5). Segue la ricostruzione degli sviluppi storici della controversia vera e propria, che prende in considerazione fonti di parte cattolica e ortodossa, sempre citate in traduzione (occasionalmente si riportano nella lingua originale i termini salienti) ed è suddivisa per periodi: dal settimo all'undicesimo secolo (cap. 5), dall'undicesimo al tredicesimo secolo (cap. 6), dal concilio di Lione all'inizio del Quattrocento (cap. 7), il concilio di Ferrara-Firenze (cap. 8), da Firenze alla fine del XIX secolo (cap. 9), il Novecento e l'inizio del XXI secolo (cap. 10).

Gli studiosi della *vexata quaestio* e gli storici del dogma constateranno che la trattazione, dal dichiarato impianto divulgativo, dedica poco spazio ad alcuni protagonisti (ad es., per il tardo XIII sec., Massimo Planude o Giorgio Metochita, o ancora il patriarca costantinopolitano in esilio Germano II, che promosse alcuni dibattiti con i Latini), tralascia alcune figure minori (ad es. Giorgio Moschampar, contemporaneo di Planude) e omette di citare testi meno noti o poco studiati (come gli *Opuscula de origine schismatis* pubblicati da J. Hergenroether). L'utilità del volume sta indubbiamente nella visione d'insieme e nella comodità di avere radunati pressoché tutti i maggiori personaggi e autori coinvolti nella controversia, di cui vengono illustrati con sufficiente chiarezza gli snodi fondamentali dall'alto medioevo al giorno d'oggi. I riferimenti bibliografici, per quanto talora essenziali, costituiscono un buon punto di partenza per ulteriori approfondimenti (si veda la *Bibliography* delle pp. 309-341). [Luigi Silvano]

John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, introduction, text and notes translated by John Wortley, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. XXXIV + 492. [ISBN 9780521767057]

Un particolare «cooperative plan» tra studiosi è alla base di questo volume, che offre la prima traduzione inglese del testo del contemporaneo di Michele Psello, Giovanni Sci-

litze (XI sec.). Come ricorda l'autore (p. VII), risale infatti ad una ventina di anni fa l'idea, concepita da Wortley (W.) assieme a Bernard Flusin e Jean-Claude Cheynet, di comporre in parallelo, in inglese e in francese, la traduzione annotata della *Synopsis historion*. Il piano prevedeva che W. e Flusin rendessero il testo ciascuno nella propria lingua, scambiandosi poi le versioni, capitolo per capitolo, per un reciproco controllo, e che Cheynet al tempo stesso preparasse le note di commento per l'edizione francese, che sarebbero state tradotte da W. per la pubblicazione inglese. Dopo l'uscita di una versione provvisoria di W. nel 2000 e la stampa nel 2003 di quella francese (Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople, texte traduit par Bernard Flusin et annoté par Jean-Claude Cheynet*, Paris 2003), esce ora la definitiva traduzione inglese di W., aggiornata nelle note da Cheynet con gli studi usciti negli ultimi anni. Si spiega così il particolare sottotitolo di questo volume, *Introduzione, testo e note tradotti da J. W.*, in quanto a W. risalgono, oltre appunto all'originale traduzione del testo greco (secondo l'edizione Thurn del 1973), anche la resa in inglese della prima parte dell'introduzione, scritta da Cheynet, relativa alla vita di Giovanni Scilitze e la sua famiglia (pp. IX-XI), e della seconda parte, per mano di Flusin, sull'opera cronografica dello Scilitze (il proemio, le fonti, la tecnica narrativa, la tradizione del testo: pp. XII-XXXIII).

Quanto al titolo vero e proprio, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, esso sintetizza felicemente da un lato il contenuto di queste pagine – che coprono la storia bizantina dall'811 (anno della morte di Niceforo I e della salita al trono, dopo Stauracio, di Michele I Rangabe) al 1057 (anno della caduta di Michele VI) – e dall'altro richiama il titolo tramandato e la natura dell'opera di Scilitze, che è di fatto una «sinossi storica», un'epitome che offre una visione complessiva degli accadimenti storici, a partire dalla *Cronografia* di Teofane Confessore, basandosi sulla rielaborazione delle fonti. L'intento dichiarato da Giovanni Scilitze nel suo celebre proemio, estremamente critico nei riguardi dei predecessori e contemporanei (compreso

Psello), è infatti di presentare un resoconto che punti esclusivamente alla sostanza degli eventi, senza però ridurli ad uno scarno elenco di nomi e date, rifiutando d'altro lato tutto ciò che è soggettivo, opinabile o comunque di netto taglio retorico (che si tratti della «glorification of an emperor, the censure of a patriarch, or to extol a friend», p. 2). Nel trattare di due secoli e mezzo di storia, imperatore dopo imperatore, Scilitze consente così al suo lettore di osservare fatti memorabili di politica estera, politica interna, religione, ma anche episodi a tratti curiosi o piccanti, strani o crudeli, attraverso un'esposizione chiara e consapevole della complessità di quanto è avvenuto. Questo volume di W., che mette ulteriormente a disposizione di un pubblico di specialisti e non la *Synopsis* di Scilitze, rappresenta dunque un'acquisizione importante e di grande utilità. In chiusura sono riportati i consueti apparati (glossario, bibliografia e indice). [A. M. T.]

Temi e motivi epico-cavallereschi fra Oriente e Occidente. Atti del VII Colloquio Internazionale (Ragusa, 8-10 maggio 2008), a cura di Gaetano Lalomia e Antonio Pioletti. Postfazione di Antonio Pioletti. Indici a cura di Giovanna Carbonaro, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010 (Medioevo romanzo e orientale. Colloqui 11), pp. 332. [ISBN 9788849827514]

Articolato in diciotto contributi ad opera di specialisti di differenti discipline, il volume presenta per l'ambito bizantino due interventi, molto ben curati, rispettivamente sul tema del sogno e del viaggio nei romanzi d'amore e d'avventura d'età paleologa.

Carolina Cupane (*Ἀκουσε τί μὲ ἐφάνη. Sogni e visioni nella narrativa greca medievale*, pp. 91-114) osserva come il motivo onirico – che era un artificio obbligato nel romanzo tardo-antico – tenda progressivamente ad indebolirsi nel passaggio dalla narrativa bizantina in lingua dotta a quella in volgare composta fra il XIII e il XVI secolo, e ne ipotizza la causa nella maggiore linearità e semplicità dell'intreccio romanzesco in greco medievale. Il confronto tra due opere di maggiore sofisticazione come *Ismine e Isminia* di Euma-

zio Macrembolita e il romanzo anonimo di *Libistro e Rodamne*, in cui la presenza del motivo del sogno appare più marcata, porta poi a rilevare l'innovazione letteraria del *Libistro*, che al posto del tradizionale sogno, inserito nel flusso del racconto, elabora il sogno-cornice, che inquadra un'azione narrativa indipendente da quella romanzesca vera e propria ma ad essa collegata nella figura del protagonista.

Francesca Rizzo Nervo, nello studio dal titolo *Il motivo del viaggio e il cronotopo del romanzo cavalleresco bizantino* (pp. 261-273), si concentra sul gruppo omogeneo dei tre romanzi del *Callimaco* e *Crisorroee*, *Beltandro e Crisanza* e *Libistro e Rodamne*, e nell'analizzare il tema del viaggio, sia esso reale che allegorico o immaginario, presente in tutte le fasi del racconto, rivela come sia questo a scandire il tempo del progredire dell'azione e a delinearne gli spazi. Alla società bizantina dell'età dei Paleologi, in piena decadenza, sarebbe infine da attribuire la concezione negativa del tempo, che per un processo di assimilazione vede Chronos assumere, in questi testi, gli attributi negativi di Tyche e Moira. [A. M. T.]

Franz Tinnefeld, *Die Briefe des Demetrios Kydonos. Themen und literarische Form*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 11), pp. XIV + 314. [ISBN 9783447063050; ISSN 09470611]

Il corpus epistolografico di Demetrio Cidone viene sottoposto a un'analisi completa, condotta per categorie di contenuto molto opportunamente individuate in base al *focus* sul quale vertono i singoli testi: 1. l'autore medesimo; 2. il destinatario (Giovanni V Paleologo, Giovanni VI Cantacuzeno, Manuele II Paleologo etc.); 3. persone terze; 4. temi politici (le relazioni con l'estero, il problema turco, l'obiettivo di una coalizione con i Latini contro i Turchi, la difficile situazione sociale dell'Impero). Si aggiunge una sezione 5, dedicata all'analisi di aspetti formali caratteristici del genere epistolografico. In appendice, oltre alla cronologia della vita di Demetrio, la traduzione commentata dell'im-

portante discorso autobiografico all'imperatore Giovanni V (1371). La monografia, corredata da utili e completi indici analitici, è un prezioso contributo a una migliore definizione – sul piano storico e letterario, ma anche in relazione all'ambiente sociale cui appartenne – del grande politico e dotto bizantino. [Emanuela Roselli]

La tradizione dei testi greci in Italia meridionale. Filagato da Cerami philosophos e didaskalos. Copisti, lettori, eruditi in Puglia tra XII e XVI secolo, a cura di Nunzio Bianchi, con la collaborazione di Claudio Schiano, Bari, Edipuglia, 2011 (Biblioteca Tardoantica 5), pp. 240. [ISBN 9788872286265]

Da una giornata di studio, tenutasi nel marzo 2010 e patrocinata dal Centro Interdipartimentale di Studi sulla Tradizione dell'Università di Bari, nasce questo volume di Atti che raccoglie, nella prima parte, una serie di contributi dedicati a Filagato da Cerami, insigne rappresentante del monachesimo italo-greco del XII secolo e figura controversa di intellettuale: Aldo Corcella ne indaga i modi di riuso dei testi antichi (pp. 11-19), Cristina Torre analizza alcune presunte riprese da Omero e Pindaro (pp. 21-37), Mircea Duluş esamina l'attività di predicatore nel contesto storico dell'Italia normanna (pp. 53-62), Gaia Zaccagni osserva la narrazione a incastro nell'omelia XLI Rossi Taibbi *Per la festa dell'Ortodossia* (pp. pp. 63-69), la cui edizione e traduzione vengono presentate dalla studiosa in appendice (pp. 149-161). Al curatore del volume, Nunzio Bianchi, si devono un intervento su Filagato lettore del *De domo* di Luciano (pp. 39-52) nonché un prospetto, fornito in appendice (pp. 145-148), delle edizioni disponibili e delle corrispondenze tra le due edizioni di riferimento (Scorso e Rossi Taibbi) per le ottantotto omelie filagatee finora note. La seconda parte della miscellanea contiene invece le relazioni svolte da Claudio Schiano (pp. 73-94), Daniele Arnesano (pp. 95-111), David Speranzi (pp. 113-124) e Giuseppe Ucciardello (pp. 125-142) sull'apporto del Salento alla trasmissione dei testi antichi, grazie anche a personalità di rilievo quali Nicola di Otranto (1155/60-

1235), vescovo di Casole col nome di Nettario, o il vescovo di Gallipoli e Molfetta, Alessio Celadeno (1450-1517), spartano d'origine e «auditor cardinalis Bessarionis».

Il volume si chiude con 23 tavole di manoscritti (pp. 163-187), una bibliografia generale (pp. 189-223) e un indice dei nomi (pp. 227-232) e delle testimonianze scritte (pp. 233-235). [A. M. T.]

Tradizioni epiche e letteratura, a cura di Gian Franco Gianotti, Bologna, Il Mulino, 2011 (Percorsi), pp. 392. [ISBN 9788815149220]

Il volume – che trae origine da un convegno su «Le tradizioni epiche dei popoli indoeuropei», organizzato in ricordo dell'illustre indologo Oscar Botto, nell'aprile del 2010, dall'Accademia delle Scienze di Torino e dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, in collaborazione con il Cesimo (Centro di Studi asiatici avanzati) – raduna, ad opera di insigni studiosi, numerosi contributi che ricostruiscono aspetti portanti o anche meno noti dell'epica come genere letterario, nell'evoluzione dall'età antica a quella moderna.

Per l'ambito greco medievale ha particolare rilevanza l'articolo di Enrico V. Maltese, *L'epica bizantina: il Dighenís Akritis?*, pp. 121-139, ma risulta interessante per gli studi bizantini l'intera raccolta, per il percorso attraverso il quale il lettore viene condotto nel volume, passando dall'epica indiana (G. Boccali; S. Sani), greca antica (F. Montanari) e latina (G. Garbarino), a quella dell'età di mezzo, con Bisanzio appunto, ma anche con l'epica persiana (A. M. Piemontese), variaga (N. Minissi), nordica (M. Meli), dell'Alto Medioevo inglese e tedesco (M. V. Molinari) e romanza (C. Segre), per giungere (con F. Marengo, A. Ruffinatto, F. Gregori e P. Boitani) alle «Metamorfofi, dissolvenze, riapparizioni» del genere in età moderna (per riprendere, da G. F. Gianotti, il titolo della terza sezione dell'*Introduzione*, p. 19). [A. M. T.]

Giovanni Tzetzes, *La poesia tragica*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Giovanna Pace, Napoli, D'Auria, 2007-2011²

(*Speculum. Contributi di filologia classica* 27), pp. 184. [ISBN 9788870923193]

I 202 vv. dell'opuscolo di Tzetzes (verosimilmente composto in età giovanile, verso il 1140) rappresentano «una sorta di bacino collettore dei sistemi di descrizione della struttura della tragedia greca succedutisi dal IV sec. a.C. al XII sec. d.C.» (p. 7): di qui le ragioni del loro interesse, accresciuto dal fatto che per certi tratti l'opuscolo condensa didatticamente interventi non noti da altre fonti. La costituzione del testo appare sempre condotta con equilibrato *iudicium*, e in un paio di occasioni le nuove proposte di emendamento migliorano, sul piano della plausibilità e dei costi, i rimedi finora avanzati (vv. 38, 127). Dal punto di vista ortografico, in assenza dell'autografo tzetziaco, è decisione corretta quella di rettificare *in usum scholasticum* le forme peculiari (soprattutto nel trattamento di enclitiche, prepositivi e postpositivi), ed è comunque apprezzabile che in apparato si sia dato conto di accentazioni non canoniche, evitando di cancellare tacitamente un tratto significativo per chi osservi l'evoluzione diacronica dell'uso greco. La traduzione è precisa e scorrevole, il commento conciso ma sempre bene informato, utile specialmente per la discussione delle fonti e della terminologia tecnica (vd. ad es. l'interessante, e sostanzialmente «nuovo», *excursus* sui metri lirici della tragedia: vv. 188-200). [E. V. M.]

Carlo Vidua, *Relazioni del viaggio in Levante e in Grecia*, presentazione di Fabrizio A. Pennacchietti, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2011 (Accademia delle Scienze di Torino. I libri dell'Accademia 7), pp. X + 454 + 8 tavv. f.t. [ISBN 9788822260536]

«Queste relazioni [...] Sin ora non si sono pubblicate, ne so se si pubblicheranno. Io le ho fatte legare così come sono, senza frontespizio, prefazione, indice e carte, temendo che possano essere soppresse». Con queste parole l'abate Costanzo Gazzera (1779-1859), bibliotecario dell'Università di Torino, esprimeva la sua preoccupazione per una possibile censura di alcuni diari di viaggio del conte Carlo Fabrizio Vidua (1785-1830),

che il marchese Cesare Alfieri di Sostegno (1799-1869) aveva ritrovato e fatto stampare in un unico esemplare di 449 pagine, correlandoli di note di commento. Resta un mistero il perché quest'*unicum* tipografico non abbia trovato circolazione e nel contempo abbia suscitato tanti timori nel suo legatore. L'opera viene però finalmente restituita al pubblico, in riproduzione anastatica, nella collana dei Libri dell'Accademia delle Scienze di Torino, con la bella presentazione di F. A. Pennacchietti.

Si tratta di un testo interessante che contiene i ricordi e le osservazioni di viaggio di un intraprendente intellettuale piemontese della prima metà dell'Ottocento, che nei suoi spostamenti sui quattro continenti si trovò a visitare i siti archeologici del Levante arabo (attuali Libano, Israele, Siria, Giordania), della Grecia e delle isole del Mare Egeo. I dati e le considerazioni di Vidua sono raggruppati in capitoli di varia lunghezza – Gerasa (pp. 1-117), Damasco (pp. 119-134), Palmira (pp. 135-196), Beduini (pp. 197-232), Arcipelago (pp. 233-278), Scio (pp. 279-381), Atene e l'Attica (pp. 383-446) – e oltre che sugli aspetti topografici e architettonici vertono sulle realtà sociali, politiche e culturali di quel mondo (da notare al proposito, *e.g.*, le pagine sul «vivere *raptò*», il «genio al furto», dei beduini e quelle sulle finanze e sulla scuola nell'isola di Scio). [A. M. T.]

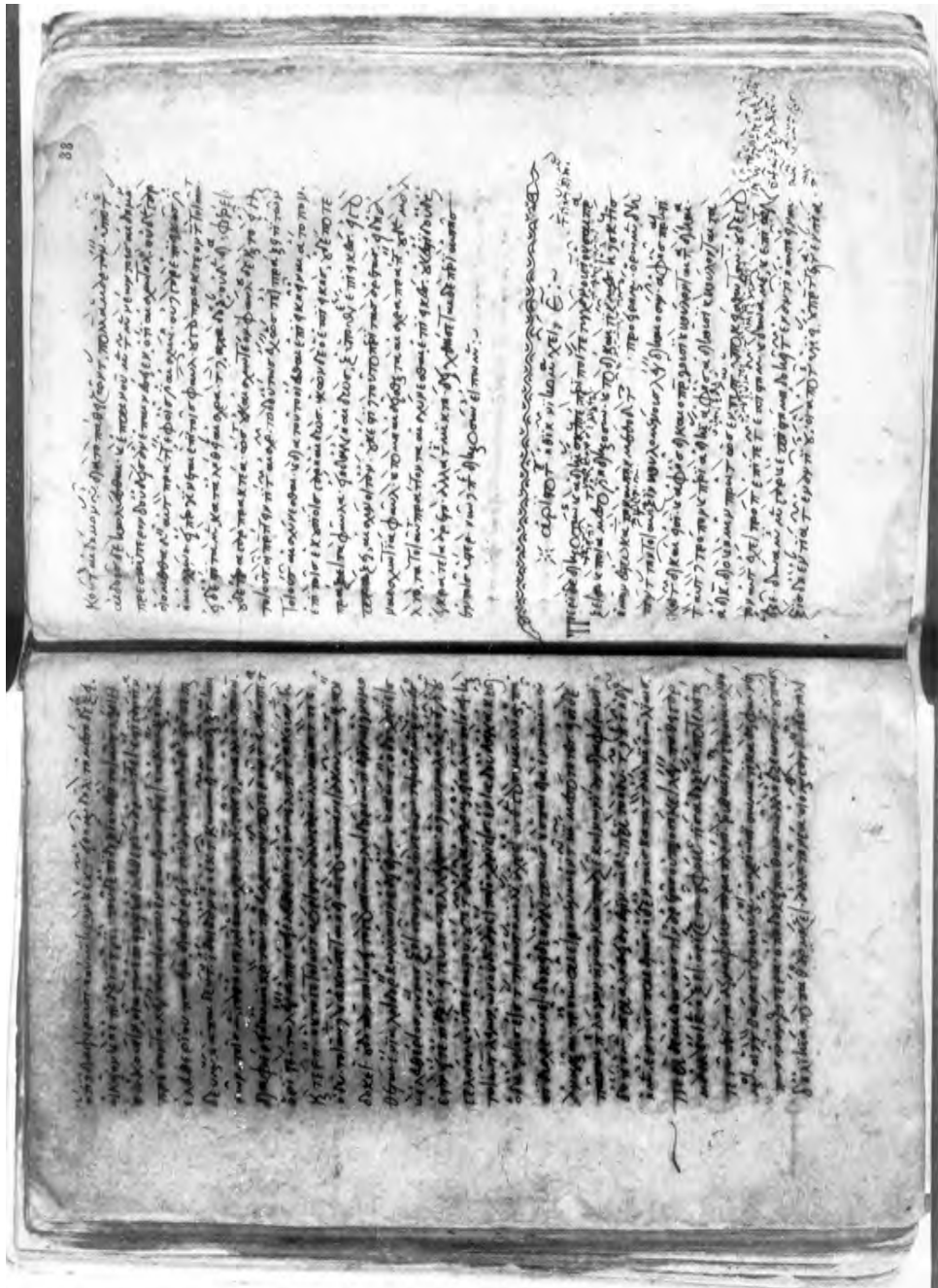
Voci dell'Oriente. Miniature e testi classici da Bisanzio alla Laurenziana, a cura di Massimo Bernabò, Firenze, Edizioni Polistampa, 2011, pp. 286 + 48 tavv. [ISBN 9788859609049]

Il percorso espositivo della Mostra sui codici greci laurenziani tenutasi a Firenze dal 4 marzo al 30 giugno 2011 mirava a mettere in luce la centralità di Bisanzio nel percorso di conservazione e trasmissione della letteratura greca, e a illustrare le vicende della trasmigrazione dei testi in Occidente attraverso i manoscritti bizantini, fino alle prime stampe umanistiche. L'allestimento si articolava in due sezioni, dedicate l'una alla letteratura greca a Bisanzio, l'altra alle miniature bizantine. Su questo doppio binario procede anche la stesura dello splendido catalogo pub-

blicato da Polistampa, introdotto dal saggio di M. Bernabò *Bisanzio e Firenze*. La prima parte comprende contributi dedicati alla tradizione di autori o gruppi di testi raggruppati per genere letterario: poesia (Fausto Montana), storiografia (Leone Porciani), filosofia (Idalgo Baldi), oratoria e retorica (Stefano Martinelli Tempesta), astronomia e medicina (Francesca Marchetti), agronomia e tecnica militare (Gastone Breccia). La seconda parte del volume, di taglio iconografico, raduna due lavori sulle edizioni illustrate dell'Antico Testamento (M. Bernabò) e sui manoscritti miniati del Nuovo Testamento (Jeffrey C. Anderson). L'ultimo saggio, a firma di David Speranzi, racconta la storia della formazione della biblioteca medicea attraverso l'attività di alcuni eruditi, bibliofili, filologi e stampatori attivi a Firenze nel secolo XV. Concludono il libro un'appendice sulle musiche antiche, medievali e rinascimentali che hanno accompagnato i visitatori della mostra (qui presentate da Sandra Martani, Eleonora Rocconi e Rodobaldo Tibaldi), una ricca bibliografia di riferimento (pp. 249-271) e un utile indice analitico.

Le 48 tavole a colori a tutta pagina sono accompagnate da esaurienti schede che contengono notizie sul manoscritto di pertinenza, sui testi ivi contenuti, sulla grafia, su disegni e miniature, sui possessori ecc., corredate di minuziose indicazioni bibliografiche.

Non andrà sicuramente disatteso l'auspicio di M. Bernabò, che si augura che «questo catalogo, sul quale abbiamo speso così tante energie, serva [...] anche, in futuro, come manuale di storia della civiltà letteraria e artistica bizantina» (p. 33): l'ampio apparato iconografico (completato da numerosi inserti all'interno di ciascun saggio) e l'elevata qualità dei contributi, che ben contemperano le esigenze di rigore scientifico con la semplificazione necessaria a raggiungere un pubblico non composto di soli specialisti, fanno di questo volume uno strumento didattico di prim'ordine, che sarà apprezzato (anche per il prezzo di copertina estremamente contenuto) da docenti e studenti di paleografia, storia della miniatura e della tradizione dei testi, filologia classica e bizantina. [Luigi Silvano]



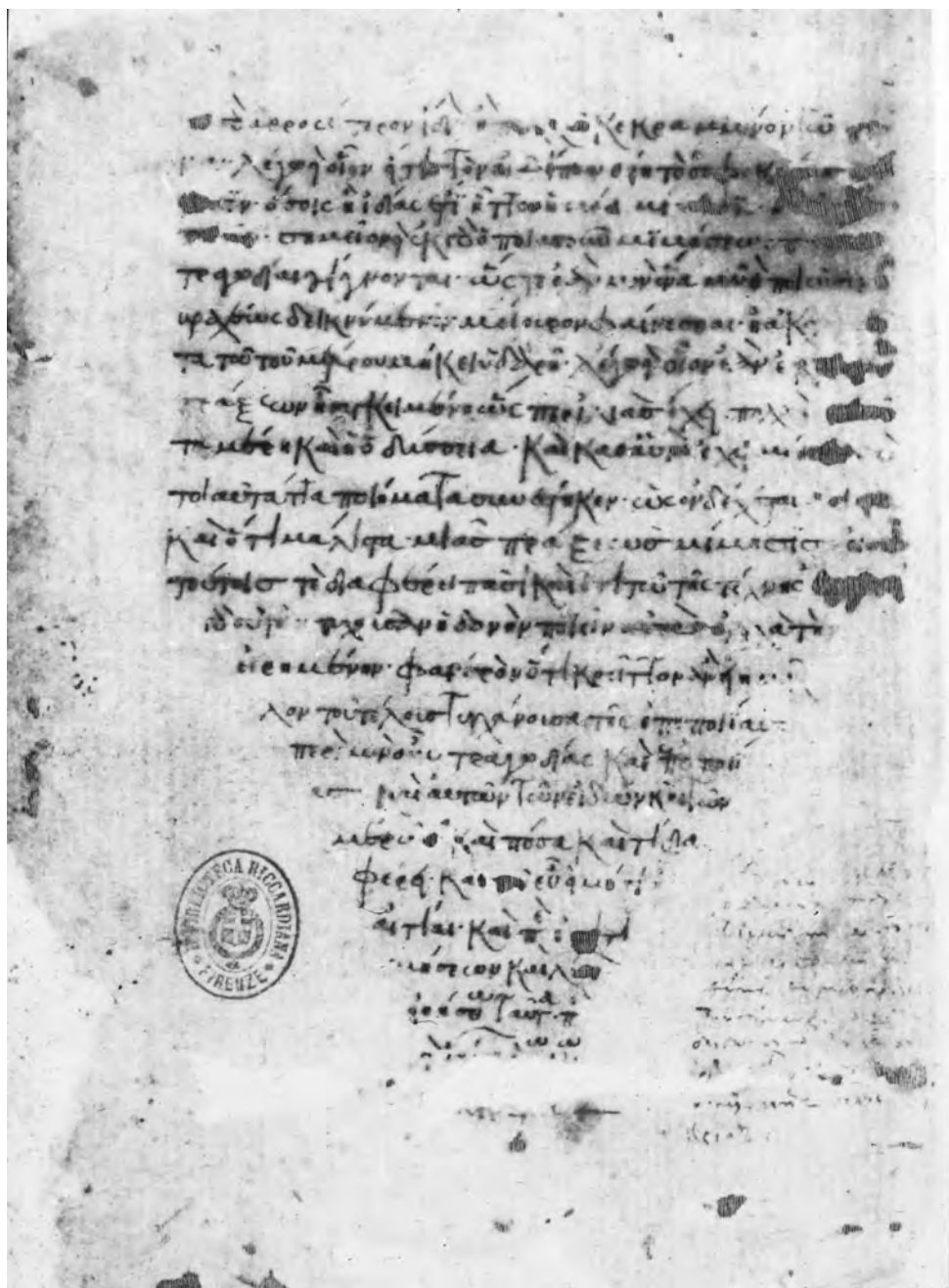
Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 46, ff. 32^v-33^r. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 46, ff. 90^v-91^r. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



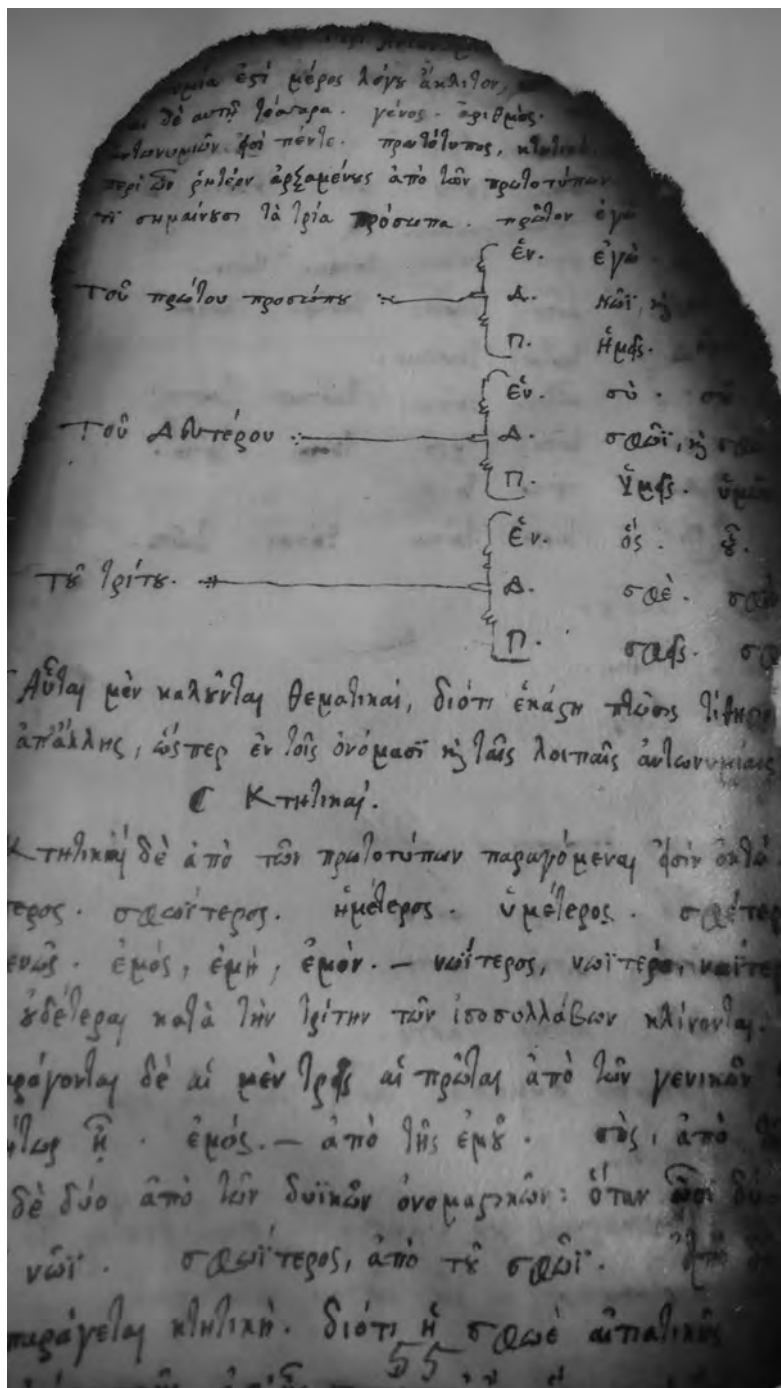
Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 46, ff. 110^v-111^r. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



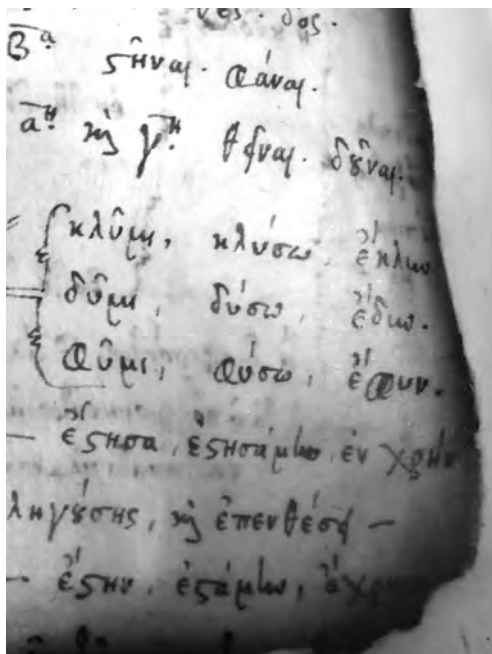
Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 46, f. 112^v. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



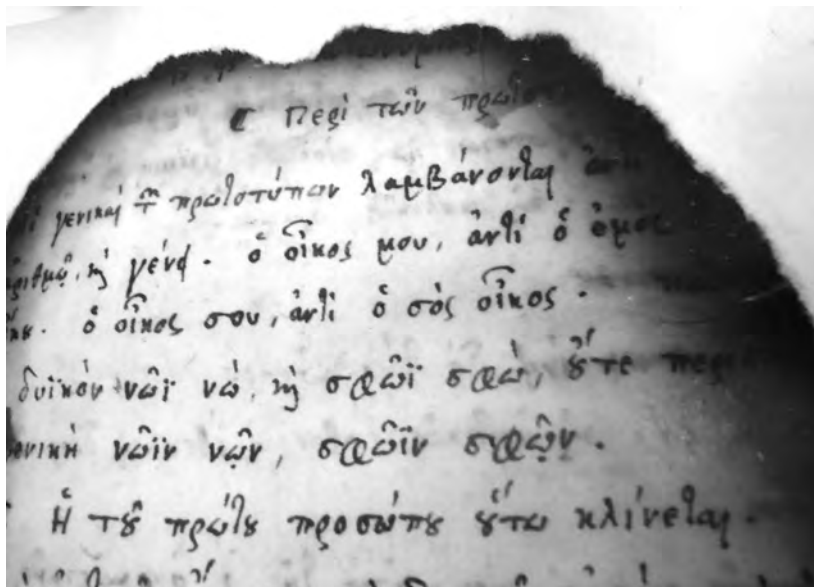
Taur. C.V.17 (= C), 49°-50°. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



C 55r: inizio della trattazione dei pronomi



C 49^v: particolare

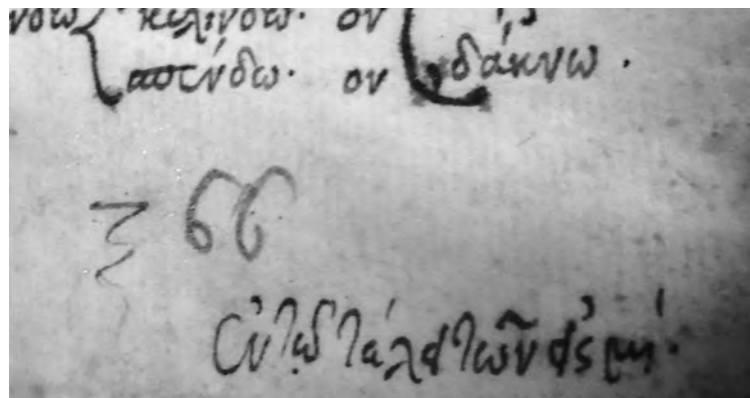


C 50^v: particolare

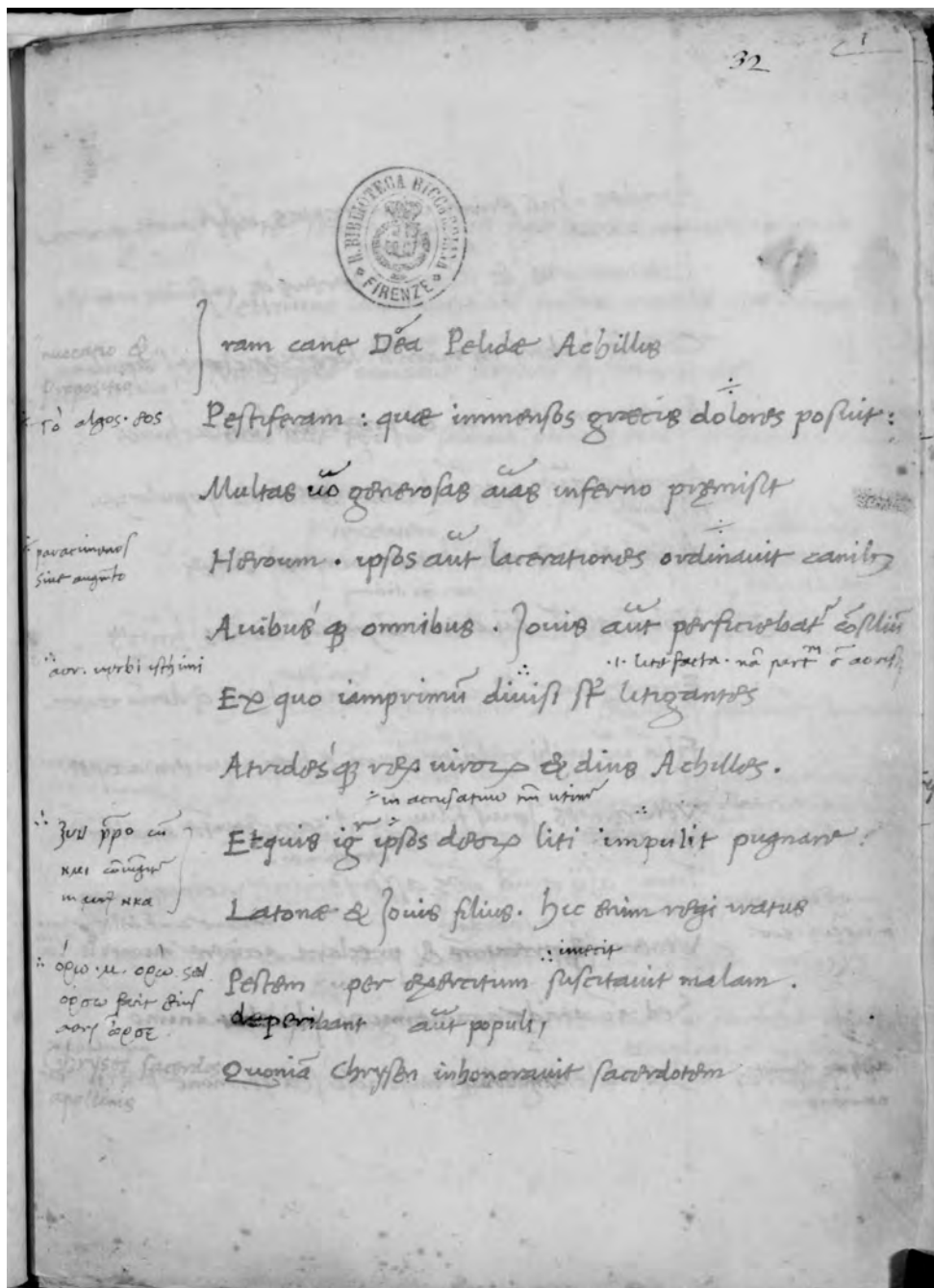
The image shows a handwritten table with three rows and approximately eight columns. The text is written in a cursive script. To the left of the table, there are some marginal notes, including a large 'V.' written vertically. Below the table, there is a large handwritten number '57'.

os as	fos nos fos	ei ni na	ea na	ou	ee re	ou nou	es es
os gn w	os oos	oi oi	oa oa	oi	o	oiv	oi
os sol cas	os aos aios	oi oi oi	os os	os	a aa ate	oi oiv a-oiu	a a a

C 57^r



C 66^r e particolare



Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 904, f. 32^r. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.

33 ^{c2}

Acamomion
 yaba ad chy
 507
 X^o d'atorus
 profum & iuuo

Ne te ^{senes} curuas ego iuxta nauis inuenio:
 Vel nunc morantem: ut postea rursus redpantem
 NO utiq; ^{tibi pderit} te inuabit sceptru & ^{corona} stamma d'oj. -
 Hanc aut ego no solam prius q; pam ^{quis p' futuro} et senectus inuadit
 Nostra in domo in argo procul patria
^{rextentem} Telam percurrense & ^{contra respiciens} meu lectu participant.
 Sed abine me inite: saluus ut reddeas.
^{missi aorp.}
 Sic dixit. portimuit aut ^{senes} & paruit ^{stamma}.
^{acr. eum. 15. 1.}
^{thoro augusto}
^{obstratus e}
 Iuit aut tacitus ius lectus multu ^{murmurabit} ^{ut profectus} ^{senes} ^{aorp.} ^{ist' alio no} ^{re}
 Multa aut postea procul discedes supplicauit ^{senes}
 Apollinij regi: quom pulchricome popporet latona.
 Chyso ^{ma}
^{es ad p' l' m}
 Exaudi me Argentifer: qui Chysson tutatus es:
 Cellam q; gloriosam: templo q; fortiter imperas
 Sminthos ^u si unq; tibi ^{templum} gratu ^{caus} sacrificiu ^{ip' p' d'} ornauit

Sminthos
 apollo

Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 904, f. 33^r. — Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.

Indice

Eugenio Amato	
Sopra le epistole attribuite ad Eraclio in un codice dell'Ambrosiana	pag. 1
Eugenio Amato	
Una perdita <i>prolalia</i> di Procopio di Gaza (fr. 31 Amato) ed alcune considerazioni sul contesto epidittico delle <i>Descriptiones</i> procopiane (con un'appendice su Tzetze lettore di Procopio)	5
Davide Baldi	
Nuova luce sul Riccardiano 46	13
Tommaso Braccini	
Demoni e tempeste: su un passo del <i>Testamento di Salomone</i>	23
Matteo Ceperina	
La lettera e il testo: Areta <i>Ep.</i> 44 Westerink e Marco Aurelio	35
Francesco G. Giannachi	
Giorgio da Corigliano traduttore dal latino	49
Daria Gigli Piccardi	
L'esilio di Apollo nella <i>Teosofia di Tubinga</i> (§§ 16-17 Erbse = I 5-6 Beatrice)	63
Martin Hinterberger	
Phthonos als treibende Kraft in Prodigios, Manasses und Bryennios	83
Wolfram Hörandner, Anneliese Paul	
Zu Ps.-Psellos, <i>Gedichte</i> 67 (<i>Ad monachum superbum</i>) und 68 (<i>Ad eundem</i>)	107
Sofia Kotzabassi	
Notes on Letter 60 of Patriarch Gregory of Cyprus	139
Enrico V. Maltese	
Diodoro Siculo, XV 60, 3 e Giorgio Gemisto Pletone	145
Andrea Nicolotti	
Una reliquia costantinopolitana dei panni sepolcrali di Gesù secondo la <i>Cronaca</i> del crociato Robert de Clari	151

Erika Nuti	
Restauero dei codici e restituzione dei testi: i Taurinensi B.III.39 e C.V.17	197
Diether R. Reinsch	
Weitere Vorschläge zur Korrektur des Textes von Michael Psellos, <i>Chronographia</i>	203
Luigi Silvano	
Un esperimento di traduzione di Bartolomeo Fonzio: la <i>retractatio</i> della versione di <i>Iliade</i> I 1-593 di Leonzio Pilato	225
Gianluca Ventrella	
Erudizione e paganesimo nell'anonima <i>hypothesis</i> metrica bizantina dell' <i>Edipo a Colono</i>	269
<i>Abstracts</i>	277
Recensioni	281
Autori	289
Schede e segnalazioni bibliografiche	291

Principali abbreviazioni in uso

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BA	Byzantinisches Archiv
BAW	Bayerische Akademie der Wissenschaften
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBS	Berliner Byzantinistische Studien
BGL	Bibliothek der Griechischen Literatur
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
BHO	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i>
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
BV	Byzantina Vindobonensia
CAB	Corpus des Astronomes Byzantins
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CBM	Classical and Byzantine Monographs
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	<i>Corpus Iuris Civilis</i>
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i>
CPL	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CTC	<i>Catalogus Translationum et Commentariorum</i>
CUF	Collection des Universités de France
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i>
DAGR	<i>Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i>
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
DPAC	<i>Dizionario patristico e di antichità cristiane</i>
DSAM	<i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i>
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
EBI	<i>Epistularum Byzantinarum Initia</i>
ENI	<i>Epistularum Neograecarum Initia</i>
FGrHist	<i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i>
FHG	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i>
FM	Fontes Minores
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
GG	<i>Grammatici Graeci</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>

HGM	<i>Historici Graeci Minores</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
IGI	<i>Indice Generale degli Incunaboli delle Biblioteche d'Italia</i>
IHEG	<i>Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae</i>
JGR	<i>Jus graecoromanum</i> , cura J. Zepi et P. Zepi
Lampe	G. W. H. Lampe, <i>A Patristic Greek Lexicon</i>
LBG	<i>Lexikon zur Byzantinischen Gräzität</i>
LChI	<i>Lexikon der Christlichen Ikonographie</i>
LCL	The Loeb Classical Library
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i>
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones, R. McKenzie, <i>A Greek-English Lexicon</i> [...] With a Revised Supplement
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
Mansi	G. D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio</i>
MB	K. N. Sathas, <i>Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη</i>
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich, J. Müller, <i>Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi</i>
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
MVB	Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik
NR	Nueva Roma
OCT	Oxford Classical Texts
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i>
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PB	Ποικίλα Βυζαντινά
PBE	<i>Prosopography of the Byzantine Empire</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PLP	<i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit</i>
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PMZ	<i>Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
PRK	<i>Das Register des Patriarchats von Konstantinopel</i>
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RB	<i>Reallexikon der Byzantinistik</i>
RBK	<i>Reallexikon zur Byzantinischen Kunst</i>
RE	<i>Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i>
RGK	<i>Repertorium der Griechischen Kopisten</i>
SByz	Supplementa Byzantina
SG	Serta Graeca
SC	Sources Chrétiennes
SH	Subsidia Hagiographica
Sophocles	E. A. Sophocles, <i>Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods</i>
ST	Studi e Testi
STB	Studien und Texte zur Byzantinistik
TGL	H. Estienne (Stephanus), <i>Thesaurus Graecae Linguae</i>
TIB	<i>Tabula Imperii Byzantini</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
TLG on-line	http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsell

TrGF
TU
VTIB
WBS

Tragicorum Graecorum Fragmenta
Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini
Wiener Byzantinistische Studien

«Medioevo greco» is a yearly journal devoted to the history and literature of the Byzantine millennium. It welcomes scholarly contributions in English, French, German, Greek, Italian, Spanish, in the form of articles, documents and short notes.

Contributors are requested to submit electronic version of their manuscripts in both «.doc» and «.pdf» format, either as email attachments (send to: enrico.maltese@unito.it) or on disk (send to: Enrico V. Maltese – «MEG» / Università degli Studi di Torino / Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica / via s. Ottavio 20 / I-10124 Torino, Italy).

All articles will be anonymously peer-reviewed by two referees (either members of the journal's international review committee or experts in the field of the paper), and once approved will be published.

Only papers submitted in their final version by April, 30th will be considered for publication within the next issue after manuscript acceptance.

«MEG» also publishes review articles and short reviews of current scholarly works in the field of Byzantine studies. Books for review may be sent to Enrico V. Maltese – «MEG» / Università degli Studi di Torino / Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica / via s. Ottavio 20 / I-10124 Torino, Italy.

Subscriptions:

Annual subscription: Italy, UE, Switzerland: € 30 • Other countries (by air mail): € 40.

Payment through postal giro, account No. 10096154 (Edizioni Dell'Orso – via Rattazzi, 47 – I-15121 Alessandria, Italy) or credit card (CartaSì, Visa, Master Card): www.ediorso.it.

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

“0” (2000)

C. Billò, *Manuele Crisolora, «Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma»* – S. Borsari, *La chiesa di San Marco a Negroponte* – L. Bossina, *La bestia e l'enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata* – F. Ciccolella, *Basil and the Jews: two poems of the ninth century* – W. Haberstumpf, *Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)* – I. A. Liverani, *In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia οὔτω / οὔτως* – E. Nardi, *«Bella come luna, fulgida come il sole»: un appunto sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo* – A. Nicolotti, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina* – A. Rigo, *Ancora sulle «Vitae» di Romlyos di Vidin (BHG 2383 e 2384)* – M. Scorsone, *Gli Ἐρωτες θεῖοι di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'intitolazione apocrifa* – A. Tessier, *Docmi in epoca paleologa?* – F. Tissoni, *Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli* [ISBN 88-7694-501-6]

1 (2001)

D. Accorinti, *Quaestiunculae Nonnianae* – C. Billò, *Note al testo dei «Praecepta educationis regiae» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina, *Per un'edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Cantico»: Cirillo di Alessandria o Nilo «Ancirano»?* – G. Breccia, *«Con assennato coraggio...». L'arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente* – M. Corsano, *Teodoro di Cirro e l'esegesi del «Libro di Ruth»* – G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell'«Anonimo di Londra»* – F. A. Farello, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta* – P. Guran, *L'auréole de l'empereur. Témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat* – I. A. Liverani, *Sul sistema di interpunzione in Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste* – J. Signes Codoñer, *L'identité des Byzantins dans un passage d'Ibn Battuta* – L. Silvano, *Per la cronologia delle lezioni di Angelo Poliziano sull'«Odissea»*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

2 (2002)

Ch. P. Baloglou: *The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links* – F. Bertolo: *Giovanni di Corone o Giovanni Mosco?* – C. Billò: *La «Laudatio in s. Iohannem Baptistam» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina: *Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314: come ripristinare il testo di Teodoro e della «Catena dei Tre Padri»* – M. Brogini: *Metrica prosodica e sensibilità accentativa in Sinesio: una nota agli «Anni» VI-VIII* – I. A. Liverani: *L'editio princeps dei «Commentarii all'Odissea» di Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico: *«Lascia le cose fresche e candide». À propos d'un récent compte-rendu et d'un moins récent livre* – M. Ortaggi: *Κομφοδοτραφῆδα, amori e seduzioni di fanciulle: Alceo comico e Anassandride in «Suda»* – R. M. Piccione: *In margine a una recente edizione dell'«Antholognomicon» di Orione* – G. Ravegnani: *I corpi dell'esercito bizantino nella guerra gotica* – A. Rhoby: *Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius* – L. Russo: *Tancredi e i Bizantini. Sui «Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana» di Rodolfo di Caen* – P. Schreiner: *L'uomo bizantino e la natura* – L. Silvano: *Angelo Poliziano: prolusione a un corso sull'«Odissea»* – F. Tissoni: *«Anthologia Palatina» IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

3 (2003)

G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache 25-38* – Ch. P. Baloglou, *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay's records* – A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei «secoli ferrei» di Bisanzio: la testimonianza dell'epistolario di Teofilatto Simocatta* – G. Breccia, *«Magis consilio quam viribus». Ruggero II di Sicilia e la guerra* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. α 1892 Adler ἀνύκλιον e la carcerazione di schiavi e liberti* – G. Cortassa, *Συμματογραφείν e l'antica minuscola libraria greca* – W. Haberstumpf, *L'isola di Thermia tra Bizantini e dinasti italiani (secoli XIV-XVII). I Gozzadini da Bologna: realtà latine e reminiscenze greche alla periferia dell'impero* – A. Kiewewetter, *Markgraf Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306-1338), seine «Enseignemens» und By-*

zanz – E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture* – E. van Opstall, *Jean et l'«Anthologie»*. Vers une édition de la poésie de Jean le Géomètre – D. R. Reinsch, *Il Conquistatore di Costantinopoli nel 1453: erede legittimo dell'imperatore di Bisanzio o temporaneo usurpatore? Alle origini della questione: appartiene la Turchia all'Europa?* – F. Rizzo Nervo, «Lascia «perdere»...». A proposito di un recente intervento e di una recente traduzione del «*Digenis Akritis*» – U. Roberto, *Il «Breviarium» di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio* – L. Silvano, *Citazioni polizianee dal «Lessico» dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica* – Francesco Tisconi, *Gli epigrammi di Areta*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

4 (2004)

D. Accorinti, *A proposito di una recente edizione critica di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli* – M. Balard, *Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento* – M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue* – D. Bianconi, «*Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnaseo*». Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105 – L. Bossina, F. Fatti, *Gregorio a due voci* – G. Cortassa, *Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le «tombe» di Marco Aurelio* – M. Curnis, *Addendum euripideum alla teicoscopia di Phoe*. 99-155: *Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina* – F. D'Alfonso: *Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi in Giovanni Malala* (pp. 5, 47-6, 65 Thurn) – M. Di Branco, *Il Marchese di Monferrato nel Masâlik al-absâr fi mamâlik al-amâr di al-'Umarî* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali* – Ph. Gardette, *La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfearade du 13^e au 15^e siècles* – E. Magnelli, *Il «nuovo» epigramma sulle «Categorie» di Aristotele* – D. Muratore, *Le «Epistole» di Euripide nel Parisinus gr. 2652* – A. Rigo, *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

5 (2005)

G. Agosti, *Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi* – E. Amato, *Prolegomeni all'edizione critica dei «Progimnasmî» di Severo Alessandrino* – Ch. P. Baloglou, *Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου* – D. Bianconi, «*Gregorio Palamas e oltre*». *Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica* – P. Cobetto Ghiggia, «*Suida*», *Teramene di Atene e Teramene di Ceo* – M. Fanelli, *Un apostegma di Simeone il Nuovo Teologo dalla «Vita» in extenso del santo di Niceta Stethatos* – D. Gigli Piccardi, *ΑΕΡΟΒΑΤΕΙΝ. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza* – E. Magnelli, *Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia* – E. Merendino, *Letteratura greca e geografia araba nella cultura normanna del XII secolo: la Siciliae laus del bios di s. Filareto di Calabria* – P. Orsini, *Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica?* – A. Rhoby, *The «Friendship» between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

6 (2006)

E. Amato, I. Ramelli, *Filosofia rhetoricans in Niceforo Cummo: l'inedito trattato «Sui corpi primi e semplici»* – F. Bargellini, *Per un'analisi strutturale dell'«Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος» di Giovanni di Gaza* – D. Bianconi, *Qualcosa di nuovo su Giovanni Catrario* – O. Biancotto, *Psello (?)*, «*Historia syntomos*» 79 – L. Bossina, *Patristica parvula varia 2. La «Narratio» di Nilo e il «Barlaam et Ioasaph»* – G. Cortassa, *I libri di Fozio: il denaro e la gloria* – J. De Keyser, «*Vertit Aretinus*». *Leonardo Bruni's Latin translation and the Greek text of Xenophon's «Apologia»* – J. De Keyser, L. Silvano, *Per un regesto dell'epistolario greco-latino di Francesco Filelfo* – M. Grünbart, *Da capo: Ein übersehene byzantinisches Sprichwort* – E. Magnelli, *Contributi ai carmi di Nicola Callicle* – E. V. Maltese, *Michele Andreopoulos, «Liber Syntipae», prol. 5-6 Jernstedt-Nikitin* – A. Rhoby, M. Grünbart, *Präliminarien zu einem Verzeichnis der neugriechischen Briefanfänge (Epistularum Neograecarum Initia [ENI])* – L. Sarriu, *Ritmo, metro, poesia e stile. Alcune considerazioni sul dodecasillabo di Michele Psello* – L. Silvano, *Massimo Planude o Giorgio Moschamper? Sull'attribuzione di un libello antilatino contenuto nel ms. Vindobonense theol. gr. 245* – G. Spatafora, *Antehomerica e Posthomerica nella letteratura bizantina* – P. Varalda, *L'«Homilia I ad populum Antiochenum (de statuis)» di Giovanni Crisostomo nella versione latina di Ambrogio Traversari*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

7 (2007)

E. Amato, A. Corcella, *Lo scambio epistolare tra Procopio di Gaza ed il retore Megezio: proposta di traduzione e saggio di commento* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia* – F. Conti Bizzarro, *Annotazioni al testo di Polluce alla luce dei lessicografi bizantini* – C. De Stefani, *Two Poems of Johannes Geometres* – J. Diethart, *Beispiele zur Volksetymologie im byzantinischen Griechisch* – C. Greco, *Ἄκαρπα δένδρα. Retorica, eredità culturale e descrizioni di giardini in Coricio Gazeo* – M. T. Laneri, *Contributo alla conoscenza dell'umanista Marco Aurelio* – F. Lauritzen, *Sul nesso tra stile e contenuti negli encomi di Psello (per una datazione dell'Or. paneg. 3 Dennis)* – M. Menchelli, *L'Anonimo Γ del Laur. plut. 85, 6 (Flor) e il Vind. Suppl. gr. 39 (F). Appunti sul "gruppo ω" della tradizione manoscritta di Platone e su una "riscoperta" di età paleologa* – T. Migliorini, *Teodoro Prodromo, «Amaranto»* – U. Roberto, *Ogigo re dell'Attica. Sul testo di Giovanni Malala III 11 (p. 44, 91-96 Thurn)* – H. Seng, *Ein Brief des Theodoros Prodromos an den νομοφύλαξ Alexios Aristenos, Codex Baroccianus 131, f. 173r.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

8 (2008)

D. Baldi, T. Migliorini, *Un epigramma inedito di Giorgio Cabasila nel Laur. S. Marco* – T. Braccini, *Atanasio l'Esorcista e la conoscenza di Trebisonda in un trattato genealogico del XVII secolo* – T. Braccini, *Una nota su Andrea Paleologo e la cavalleria a Bisanzio* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia. II* – C. De Stefani, *Alcune note ai «Carmi» autobiografici di Gregorio di Nazianzo. In margine a una nuova edizione* – J. Diethart, *Von Stinkern und Seelenverkäufern. Einige metaphorische Berufsbezeichnungen auf -πώλης -πράτης und anderes im klassischen und byzantinischen Griechisch* – Th. Ganchou, *Giourgès Izaoul de Ioannina, fils du despote Esau Buondelmonti, ou les tribulations balkaniques d'un prince d'Épire dépossédé* – J. Gerlach, *Die kompositorische Einheit des Corpus Parisinum. Eine methodologische Stellungnahme zu Searbys Gesamteition* – Ó. Prieto Domínguez, *Problemas de cronología relativa en dos corpora del patriarcha Focio: «Epistulae» y «Amphilochia»* – D. R. Reinsch, *Der Name der Adoptivtochter des Michael Psellos* – E. Roselli, *Anna Comnena e la tragedia greca* – M. Scarpa, *Considerazioni su alcuni testi di Simeone il Nuovo Teologo: altre successioni apostoliche?* – F. Trisoglio, *Lo stile in Giovanni Climaco.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

9 (2009)

E. Amato, *Favorino in Giorgio Pachimere* – E. Amato, *Il «Panegirico per l'imperatore Anastasio» di Procopio di Gaza nell'edizione e traduzione latina inedite di Francesco Del Furia* – L. Bossina, *Lessico famigliare. Due note su Niceta Coniata e la sua cultura scritturistica* – A. Corcella, *Note a Filippo il Filosofo (Filagato da Cerami), «Commentatio in Charicleam»* – J. De Keyser, *Solitari ma non soli. Traduzioni umanistiche della lettera «De vita solitaria» di Basilio di Cesarea* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Innovazioni progettuali normanne e tradizioni bizantine nella Calabria medievale: i dati archeologici* – A. Di Lorenzo, *Tra retorica e formularità. Le arenghe degli atti di donazione italo-greci di età normanna nel Mezzogiorno continentale* – J. M. Floristán, *Sylloge regestorum Mainae (ab 1568 ad 1619)* – C. Macé, P. Van Deun, *L'intellect n'est pas commun à tous les hommes: l'«Opuscule philosophique» de Georges Amiroutzès († vers 1470)* – M. D. J. Op de Coul, *The Letters of Theodore Prodromus and Some Other 12th Century Letter Collections* – D. R. Reinsch, *Wer gebiert hier wen? Transsexuelle Phantasie im Byzanz (Zu Psellos, «Chronographia» VI 144)* – M. Sotira, *Due note a testi popolari calabresi (?) in alfabeto greco* – D. Speranzi, *Un «libellus» del «Florilegio» di Stobeo e la scrittura dell'anziano Giano Lascaris* – I. Taxisidis, *Les monodies et les oraisons funèbres pour la mort du despote Jean Paléologue* – S. Tessari, *Fozio innografo e l'«anima sommersa». Un contributo all'index fontium di Melezio medico e Simeone il Nuovo Teologo* – P. Varalda, *Sull'uso delle fonti nella «Scala del Paradiso» di Giovanni Climaco.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

10 (2010)

E. Amato, *Favorino (e Stobeo?) in Manuele Adramitteno* – E. Amato, *Sul discusso plagio della «Refutatio Procli Institutionis theologicae» di Procopio di Gaza ad opera di Nicola di Metone: nuovi apporti della tradizione manoscritta* – I. Baldi, *Le due perdute opere grammaticali di Sinesio di Cirene* –

S. Fenoglio, *Eustazio di Tessalonica e la lingua del suo tempo* – E. Kaltsogianni, *A Byzantine metrical ekphrasis of Spring: On Arsenios' «Verses on the Holy Sunday»* – M.-J. Luzzatto, *Codici tardoantichi di Platone ed i cosiddetti Scholia Arethae* – E. Magnelli, *Prodromea (con una nota su Gregorio di Nazianzo)* – D. Muratore, *Una nota sulla morte di Giano Lascaris nel ms. C. II. 3 (Pasini gr. 64) della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino* – A. Pontani, *Note all'opera storica di Niceta Coniata (pp. 4, 83-222, 86 van Dieten)* – A. Rhoby, *Zur Identifizierung von bekannten Autoren im Codex Marcianus graecus 524* – J. Schamp, *Thémistios ou les enjeux d'une philosophie du progrès* – L. Silvano, *Un inedito opuscolo «De fide» d'autore incerto già attribuito a Massimo Planude* – S. Tessari, *Ancora sull'index fontium di Melezio, «De natura hominis» (PG LXIV, col. 1109B): l'irno Τριστάτης κραταιούς (EE p. 95 nr. 135) di Giovanni Damasceno e l'«anima sommersa»* – A. Tessier, *«Schicksale der antiken Literatur in Byzanz»: Maas e Pasquali giudicano la filologia dei Bizantini*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

Hellenica

Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας)*, 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. 278 [ISBN 88-7694-495-8]
8. Gregorio Magno, *Vita di s. Benedetto*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Gianpaolo Rigotti, 2001, pp. XLIV + 152 [ISBN 88-7694-583-0]
9. Elio Promoto Alessandrino, *Manuale della salute (Δυναμερόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Daria Crismani, 2002, pp. 284 [ISBN 88-7694-596-2]
10. *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, 2003, pp. XL + 648 [ISBN 88-7694-662-4]
11. *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz“ (Jena, 21.-23. November 2002)*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2003, pp. XIV + 202 [ISBN 88-7694-683-7]
12. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2004, pp. VI + 186 [ISBN 88-7694-744-2]
13. Emanuele Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei «Giambi» di Callimaco*, 2004, pp. VI + 166 [ISBN 88-7694-745-0]

14. Ferecide di Atene, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti, 2004, pp. IV + 428 [ISBN 88-7694-798-1]
15. Luca Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, edizione e commento, prefazione di Bruna Marilena Palumbo Stracca, 2005, pp. XII + 188 [ISBN 88-7694-836-8]
16. Demetrio Triclinio, *Scolii metrici alla tetraide sofoclea*, edizione critica a cura di Andrea Tessier, 2005, pp. LXVIII + 172, tavv. 5 [ISBN 88-7694-846-5]
17. Francis Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par Domenico Accorinti, 2005, pp. XIV + 662 [ISBN 88-7694-862-7]
18. *Selecta colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2005, pp. X + 492 [ISBN 88-7694-885-6]
19. Francesca D'Alfonso, *Euripide in Giovanni Malala*, 2006, pp. VI + 114 [ISBN 88-7694-901-1]
20. Tatiana Gammacurta, *Papyrologica scaenica. I copioni teatrali nella tradizione papiracea*, 2006, pp. VIII + 304 [ISBN 88-7694-919-4]
21. Rocco Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2006, pp. VIII + 652 [ISBN 88-7694-940-2 978-88-7694-940-1]
22. Rocco Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2007, pp. VIII + 268 [ISBN 978-88-7694-962-3]
23. Sergio Apro시오, *Écho taráxas. La costruzione di ἔχω con participio aoristo attivo nella lingua greca antica*, 2007, pp. VIII + 136 [ISBN 978-88-7694-969-2]
24. Stratone di Sardi, *Epigrammi*, testo critico, traduzione e commento a cura di Lucia Floridi, prefazione di Kathryn Gutzwiller, 2007, pp. XIV + 502 [ISBN 978-88-7694-967-8]
25. Walter Lapini, *Capitoli su Posidippo*, 2007, pp. XVIII + 506 [ISBN 978-88-7694-993-7]
26. Silvia Marastoni, *Metrodoro di Scepsi. Retore, filosofo, storico e mago*, 2007, pp. VIII + 128 [ISBN 978-88-7694-991-3]
27. *Nonno e i suoi lettori*, a cura di Sergio Audano, 2008, pp. VI + 126 [ISBN 978-88-6274-059-3]
28. Michele Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla «Teologia Platonica» di Proclo*, 2008, pp. X + 238 [ISBN 978-88-6274-064-7]
29. Luciano di Samosata, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*, a cura di Alberto Camerotto, 2009, pp. IV + 156 [ISBN 978-88-6274-099-9]
30. Ferruccio Conti Bizzarro, *Comici entomologi*, 2009, pp. VI + 250 [ISBN 978-88-6274-100-2]

31. Giovanna Rocca, *Nuove iscrizioni da Selinunte*, 2009, pp. XVI + 88 [ISBN 978-88-6274-140-8]
32. Davide Muratore, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, 2009, t. I, pp. XX + 812; t. II, pp. IV + 856 [ISBN 978-88-7694-870-8]
33. Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, 2010, pp. XIV + 322 [ISBN 978-88-6274-210-8]
34. *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*, a cura di Ettore Cingano, 2010, pp. X + 610 [ISBN 978-88-6274-206-1]
35. *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le «Epistole» di Procopio di Gaza*, a cura di Eugenio Amato, 2010, pp. XII + 708 [ISBN 978-88-6274-233-7]
36. Coricio di Gaza, *Due orazioni funebri (orr. VII-VIII Foerster, Richtsteig)*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2010, pp. VIII + 216 [ISBN 978-88-6274-232-8]
37. Angelo Poliziano, *Appunti per un corso sull'«Odissea»*, editio princeps dal Par. gr. 3069 a cura di Luigi Silvano, 2010, pp. CXXIV + 396 + 8 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-196-5]
38. Silvia Barbantani, *Three Burials (Ibycus, Stesichorus, Simonides) Facts and fiction about lyric poets in Magna Graecia in the epigrams of the «Greek Anthology»*, 2010, pp. VIII + 120 [ISBN 978-88-6274-260-3]
39. Procopio de Césarée, *Constructions de Justinien I^{er} (Περὶ κτισμάτων / De aedificiis)*, introduction, traduction et annotation par † Denis Roques, publication posthume par Eugenio Amato et Jacques Schamp, 2011, pp. X + 510 [ISBN 978-88-6274-269-2]
40. Eugenio Amato, *Xenophontis imitator fidelissimus. Studi su tradizione e fortuna erudite di Dione Crisostomo tra XVI e XIX secolo*, 2011, pp. VIII + 244 [ISBN 978-88-6274-297-9]

in preparazione:

41. Gregorio Magno, *I «Dialogi» (libri I, III e IV)*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Manolis Papatomopoulos e Gianpaolo Rigotti.
42. Enrico Livrea, *ΠΑΡΑΚΜΕ. Studi ellenistici e tardoantichi (1995-2002)*.
43. Cassia, *I versi profani*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Domenico Accorinti.
44. *Epigrammata Graeca de poetis (EGPoet) saec. I-XII p. Chr. n.*, introduzione, edizione e commento a cura di Gianfranco Agosti ed Enrico Magnelli.
45. Giovanni di Gaza, *Descrizione del quadro cosmico*, introduzione, testo critico e commento a cura di D. Gigli Piccardi, traduzione di F. Bargellini.
46. Mariangela Caprara, *Epica biblica greca. Storia di un genere mancato*.

Cardo

Études et textes pour l'Identité Culturelle de l'Antiquité Tardive

Collection fondée par Eugenio Amato et Jacques Schamp
dirigée par Eugenio Amato, Cécile Bost, Philippe Bruggisser, Pierre Chiron,
Aldo Corcella, Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël,
Bernard Pouderon, Ilaria Ramelli, Jacques Schamp

1. *Lettres de Chion d'Héraclée*, révisé, traduit et commenté par Pierre-Louis Malosse, avec une préface de Jacques Schamp, Salerno, Helios, 2004, pp. XIV + 116 [ISBN 88-8812-307-5]
2. *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers (6-7 mai 2004)*, édité par Catherine Saliou, avec une préface de Bernard Flusin, Salerno, Helios, 2005, pp. XVI + 240 [ISBN 88-8812-309-1]
3. *Ethopoia. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, édité par Eugenio Amato et Jacques Schamp, avec une préface de Marie-Pierre Noël, Salerno, Helios, 2005, pp. XVI + 232 [ISBN 88-8812-310-5]
- 4-5. Dion Chrysostome, *Trois discours aux villes (Orr. 33-35)*, t. 1, *Prolégomènes, édition critique et traduction*, par Cécile Bost-Pouderon, avec une préface de Heinz-Günther Nesselrath, Salerno, Helios, 2006, pp. XVI + 180; t. 2, *Commentaires, bibliographie et index*, Salerno, Helios, 2006, pp. 400 [ISBN 88-8812-311-0; 88-8812-312-7]
6. Romain Brethes, *De l'idéalisme au réalisme, une étude du comique dans le roman grec*, avec une préface de David Konstan, Salerno, Helios, 2007, pp. XIV + 298 [ISBN 88-8812-333-4]
7. Alberto J. Quiroga Puertas, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas*, con un prefacio de Pierre-Louis Malosse, Salerno, Helios, 2007, pp. XX + 200 [ISBN 88-8812-334-2]
8. *Clio sous le regard d'Hermès. L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive. Actes du colloque international de Montpellier (18-20 octobre 2007)*, édités par Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël et Bernard Schouler, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, pp. XII + 252 [ISBN 978-88-6274-247-4]
9. *Libanios, le premier humaniste. Études en hommage à Bernard Schouler (Actes du colloque de Montpellier, 18-20 mars 2010)*, réunies par Odile Lagacherie et Pierre-Louis Malosse, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. X + 246 [ISBN 978-88-6274-317-4]

Finito di stampare nel settembre 2011
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso