

o a pensarla soltanto in termini di differenza.⁷⁵ Se l'incontro con l'alterità è qualcosa che fa vacillare, se «più che un incontro è una collisione», che sfida le proprie categorie esperienziali e conoscitive, grazie alla differenza il mondo dell'altro diviene descrivibile, comparabile, misurabile, insomma pensabile all'interno del proprio sistema categoriale. Prevale così presso i viaggiatori musulmani una registrazione metodica della vasta gamma delle diversità che da distaccata e elencativa si fa comparativa – elogiativa o giudicante –, ma che raramente manifesta turbamento. Al contrario la percezione delle diversità «vicine» risulta più acuita, producendo talvolta stupori e malesseri che altrove si legano all'impatto con l'alterità.

È stato detto che in Occidente il viaggiatore modello è colui che attraversando le sue frontiere culturali va «altrove» per confrontarsi con se stesso, mentre nell'Islam coloro che sono stati considerati come dei grandi viaggiatori «non sono quasi mai usciti dallo spazio geografico della loro fede» e, in luogo di andare «altrove», hanno viaggiato nello spazio del «sé» per costruirlo.⁷⁶ Ma se un infaticabile lavoro di tessitura normativa è stato l'opera di varie categorie di dotti musulmani dei primi secoli, realizzata attraverso un continuo viaggiare all'interno degli spazi dell'Islam,⁷⁷ l'idea di «interno» da loro costruita andrà a sovrapporsi a una realtà geografica e culturale di varietà ed estensione tali da produrre nei viaggiatori musulmani di epoche successive un tipo particolare di sguardo sulle diversità, non riducibile all'inverso speculare di quello che si manifesta nelle scritture di viaggio europee e che con quello sguardo andrebbe confrontato nella temporalità.

75. Per la distinzione concettuale fra «differenza» e «alterità», rinvio a AFFERGAN, *Essentismo e alterità*, cit., pp. 6 sgg.

76. TOUATI, *Islam et voyage*, cit., p. 301.

77. Si tratta di una dimensione del viaggio rimasta finora sommersa, perché non rappresentata da una letteratura e che il libro di TOUATI (*Islam et voyage*, cit.) ha posto al centro della sua osservazione.

TEMATICHE DI LETTERATURA ARABO-CRISTIANA DAL IX AL XIV SECOLO

I. IL CAMPO D'INDAGINE

Consideriamo letteratura arabo-cristiana quel complesso patrimonio culturale che in diversi e disparati ambiti della scienza e della conoscenza è caratterizzato e individuato sia per la sua struttura ispirata alla fede cristiana sia per l'autore che, pur non necessariamente di origine araba, traduce o scrive in tale lingua.¹ Dal punto di vista della credenza religiosa, egli può appartenere alla confessione melchita,² giacobita,³ nestoriana⁴ o anche copta.⁵ Si

1. Ciò implica che non si intende parlare della letteratura di una nazione araba cristiana, come fa giustamente notare G.R. CASTELLINO, *Letteratura araba cristiana*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, a cura di O. BOTTO, Milano, Vallardi, 1969, vol. 1 p. 409, ma piuttosto di quella letteratura creata da nazioni diverse «che dalla conquista araba furono forzate a adottare la nuova lingua accanto o al posto della propria».

2. Per quanto concerne l'insieme della letteratura sorta in ambiente melchita, è di estrema importanza l'opera di J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 1979-1983, 6 voll. Gli aggiornamenti e la continuazione dell'opera sono a cura di Rašid Ḥaddād. Per uno sguardo d'insieme su autori e tematiche di questa confessione, cfr. G.R. COQUIN, *Langue et littérature arabes chrétiennes*, in AA.VV., *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Cerf, 1993, pp. 61-64. Cfr. pure CASTELLINO, op. cit., pp. 417-18.

3. Detti pure siriani occidentali, vantano i più convinti e accesi polemist, nonché alcuni tra i più ragguardevoli teologi di tutta la letteratura arabo-cristiana. Cfr. COQUIN, op. cit., pp. 70-75. Sintetica ma oltremodo precisa è anche la sezione che a essi dedica sempre CASTELLINO, op. cit., p. 421.

4. Buona è per questa confessione l'opera d'insieme curata da J. SANDERS, *La littérature nestorienne*, Hageveld, s.e., 1985, pp. 192. Su autori nestoriani, detti anche siriani orientali, e loro opere cfr. ancora COQUIN, op. cit., pp. 65-70, così come CASTELLINO, op. cit., pp. 418-21.

5. Una buona introduzione alla letteratura arabo-cristiana dei copti, che va dal sec. VIII al sec. XIX, è recentemente apparsa, in lingua araba, in «Studia Orientalia Christiana-Collectanea», edita dai francescani del Centro Studi Cristiani Orientali del Muski (Il Cairo), 29-30 1996-1997, pp. 443-90, al quale rimandiamo per un aggiornamento della bibliografia. Si veda altresì la sezione consacrata a questo settore in COQUIN, op. cit., pp. 75-89, e in CASTELLINO, op. cit., pp. 421-23. Esauriente, è inoltre A.S. ATIYA, *Literature, Copto-Arabic*, in *The Coptic Encyclopaedia*, New York, Macmillan, vol. 5 1991, pp. 1460-67. Attento alle novità di indagini e studi nell'ambito della letteratura arabo-cristiana

vuole affermare che c'è una autorevole e poderosa letteratura in lingua araba, prodotta da autori arabo-cristiani, che non ha nulla da invidiare al pur notevole e pressoché generalizzato monopolio di una letteratura arabo-islamica o *tout court* musulmana in lingua araba.⁶ Ciò significa che, nella delucidazione delle tematiche arabo-cristiane, ci limiteremo all'attività di quegli autori che hanno prodotto originariamente in lingua araba, indipendentemente dalla loro area geografia o dalla confessione religiosa di cui era permeata la loro formazione culturale.

Grosso modo è una letteratura precipuamente finalizzata alla teologia e alla filosofia,⁷ contornate dalle loro conseguenti temati-

na è il « Bulletin d'arabe chrétien » o « Newsletter Christian Arabic Studies », ed. H. TEULE, L. VAN ROMPAY, pubblicato in varie sedi fra cui Heverbee, Leuven, Roma.

6. L'ampio ambito di discipline e di argomenti che siffatta letteratura abbraccia e percorre nelle diverse epoche della sua affermazione, induce non pochi studiosi a ritenerla una vera e propria miniera di scibile e di conoscenze, un'autentica enciclopedia della cultura arabo-cristiana, tanto che il prestigioso e forse più noto studioso contemporaneo della medesima, il gesuita Samir Khalil Samir, ha recentemente proposto un percorso di studi e di ricerche finalizzato a una « enciclopedia della letteratura araba dei cristiani ». Cfr. S.K. SAMIR, *Vers une Encyclopédie de la littérature arabe des chrétiens*, in « Parole de l'Orient », 24 1999, pp. 45-59. Ne sono del resto indice due fondamentali opere del Graf e del Brockelmann. Il primo è da ritenersi a buon titolo il più insigne cultore di detta disciplina da lui illustrata nella voluminosa sua opera di cinque volumi edita dalla Biblioteca Apostolica Vaticana tra il 1944 e il 1953 nella serie « Studi e Testi » con i nn. 118, 133, 146, 147 e il 172 relativo agli Indici. Sulla bibliografia e ruolo del Graf cfr. S.K. SAMIR, *Georg Graf (1875-1955). Sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études arabes chrétiennes*, in « Oriens Christianus », 84 2000, pp. 77-100. Del secondo sono indispensabili i voll. 2 e 3 di supplemento alla sua *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden, Brill, 1937-1949, dove predomina una sensibile attenzione verso l'evoluzione delle forme e del pensiero di autori arabo-cristiani non menzionati da Graf perché esclusivamente attento a tematiche di ordine religioso. Sempre del Brockelmann è l'utilissimo studio *Die syrische und die christlich-arabische Literatur*, in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, Amelang, 1907, pp. 1-75. Ma tanto la prima quanto le altre sono oggigiorno oggetto di revisione e di completamento nella prospettiva di una loro traduzione in altre lingue, come francese e arabo. Cfr. S.K. SAMIR, *Nouvelle histoire de la littérature arabe des chrétiens*, in *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1982, pp. 259-71, 273-79.

7. L'ambito filosofico è predominante rispetto ad altri e tuttavia non lo affronteremo in questa presentazione anche grazie ai notevoli interessi ch'esso ha sempre stimolato e all'ampia bibliografia che esiste a tal proposito. Segnaliamo l'opera di A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987, e rimandiamo, per informazioni sui singoli filosofi e la loro produzione, a COQUIN, op. cit., pp. 60, 68, 71, 72, e a SANDERS, op. cit., pp. II, 14-17, 19, 25, 27, 32, 41-42, 74-76, 79, 84, 99, 107, 127, 166.

che di più generale respiro, quali la Sacra Scrittura, l'apologetica, la storia della Chiesa, la letteratura devozionale, che non di rado ci offrono la possibilità di ripercorrere la genesi linguistica di un particolare lessico arabizzato su calchi greci o altre lingue in uso tanto tra popolazioni d'Oriente quanto in centri monastici dove più fervorosa era l'attività dei copisti o degli amanuensi. Non si può sotto-cere, di fatto, l'importanza che lingue come il siriano, il copto, l'etiopico, l'armeno e il georgiano ebbero per la diffusione del pensiero cristiano e per la stesura di grammatiche e di dizionari o *Scalae*, finalizzati alla comprensione di testi di teologia dogmatica e morale per sconfinare, pur se rare volte, in una sorta di letteratura popolare incentrata intorno a significative personalità della storia umana, dove il genere del racconto e della creazione fantastica e una particolare attenzione per le formule magiche e i rimedi delle erbe concorre a definire il vero e proprio discrimine tra letteratura dotta e teologica o sacra e letteratura popolare o profana.⁸ Opere prettamente lessicografiche, filologiche e grammaticali subentrano ben presto a lavori di pura e semplice traduzione e ne divennero, in realtà, un indispensabile strumento per la raffinata compilazione ed esposizione di assunti e problematiche di genuina creazione, soprattutto in campo biblico, al fine di stabilire, attraverso la riflessione epistemologica, un testo critico non più bisognoso di cercare luce nelle versioni greche, siriane o anche ebraiche. Tra le celebri *Scalae* sono annoverate quella copto-araba di Yūḥannā al-Samannūdī (m. dopo il 1257), nota sotto il nome di *al-Sullam al-kannā'isī* o 'Scala ecclesiastica'; quella di al-Mu'taman Abū Ishāq Ibn al-'Assāl, morto forse nel 1280; quella di Ibn al-Rāhib scritta nel 1263-'64; quella di al-As'ad Abū'l-Barakāt Ibn Kabar, morto nel 1324, e altre greco-saidico-arabe. Un lessico siriano-arabo compose anche il giacobita Eudocio di Melitene. Grammatiche sono altresì attri-

8. È quanto veniva discusso e prospettato durante il Seminario Internazionale sulla letteratura arabo-cristiana organizzato da la Universidad Complutense di Madrid nel 1999, i cui interventi sono stati poi pubblicati col titolo *Literatura árabe-cristiana*, in « Revista de ciencias de las religiones. Anejos. Serie de sucesivas monografías », IV 2001, a cura di M. ABUMALHAM, Madrid, Universidad Complutense, 2001.

buite ad al-Wağīh Yūḥannā al-Qalyūbī, ad al-Ṭīqa Ibn al-Duhayrī, a Ibn Kātib Qayṣar e ad Atanasio di Qus.⁹

È peraltro vero che molta di siffatta letteratura arabo-cristiana giace ancora celata in polverose pile di manoscritti accatastati o ammutoliti contro muri di stanze poco illuminate e umide di monasteri; è senz'altro rispondente al vero che moltissimi di essi sono gelosamente conservati in fondi di difficile accesso e consultazione; è innegabile che migliaia di essi sono sparsi qua e là per l'Oriente in biblioteche private e mercanteggiati con l'insana cupidigia che si scatenò con la scoperta dei rotoli di Qumran quando, pur di mettere soldo su soldo, si stracciavano i fogli per venderli a pezzi e far guadagno; è fortunatamente gradevole sapere che diverse associazioni filantropiche e a diverso titolo interessate alla storia e al recupero delle testimonianze dello scibile umano, lavorano incessantemente alla microfilmatura di manoscritti; fa onore a diverse università aver intrapreso iniziative per il restauro, la catalogazione, spesso ragionata, e la conservazione di tanti manoscritti altrimenti irrimediabili e irraggiungibili, portando spiragli di ottimismo per la fruizione di documenti sui quali e intorno ai quali si è da tempo scatenata una sorta di mercato del manoscritto. Accennavamo al problema della catalogazione che, purtroppo non sempre disponibile, agevola grandemente la ricerca degli studiosi.¹⁰

Dell'influsso di una vera e propria letteratura arabo-cristiana su quasi ogni aspetto della cultura diffusa tra le genti arabe preislamiche e in seguito musulmane, abbiamo più di una testimonianza storica e non poche e sicure attestazioni. Era stata una produzione letteraria, complessivamente denominata *ādāb* ('Belle lettere'), in grado di dare a se stessa voce nei campi della scrittura, della lingua,

9. Ricco di precisazioni e di non trascurabili osservazioni è a tal proposito il lavoro di A.Y. SIDARUS, *Coptic Lexicography in the Middle Ages. The Coptic Arabic Scales*, in *The Future of Coptic Studies*, ed. R.M. WILSON, Leiden, Brill, 1978, pp. 125-42. Cfr. COQUIN, op. cit., pp. 81-82, 85.

10. Oltre che presso la American Foundation Mt. Sinai Expedition e Louvain, il fondo sinaitico in microfilms o microfiches è reperibile per intero anche presso il Centro di Documentazione e Ricerche Arabe e Cristiane (CEDRAC) di Beirut, con sede presso la Université Saint Joseph, dove è possibile consultare ben 4500 manoscritti arabo-cristiani accuratamente microfilmati.

della gnomologia, della composizione, della poesia e dell'arte oratoria, come è attestato da letterati musulmani in alcune loro opere.¹¹ Tale prestigio della creatività letteraria dell'*élite* cristiana perdurò sia agli albori della comparsa e della diffusione dell'Islam quanto ai giorni di quella che è da quasi tutti considerata l'esplosione della civiltà musulmana, alla quale non poco contribuirono esponenti ed epigoni della civiltà arabo-cristiana.¹² Per questo la letteratura arabo-cristiana è coeva ad ogni affermarsi della parallela letteratura islamica. Non stupisce, quindi, se le sue tematiche sono essenzialmente teologiche, storiche, etiche, liturgiche, di narrativa edificante o sentenziosa, biografica o di galateo o di arte medica.¹³ In una parola, due letterature in simbiosi, con interazioni cul-

11. Interessante a tal proposito è l'opera di L. SHEIKHO, *Al-Naṣrāniyya wa ādābuhā bayna 'arab al-ḡāhiliyya* ('I cristiani e la loro letteratura presso gli Arabi in epoca preislamica'), Bayrūt, Manṣūrāt dār al-Maṣrik, 1989, pp. 1-526, spec. seconda parte. Cfr. anche R. TARDY, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut, Dar al-Machreq, 1999. Per la gnomologia in generale c'è un'opera di Ḥunayn ibn Ishāq, molto diffusa e letta nel Medioevo dell'Europa occidentale come vademecum o prontuario di etica e parentesi, conosciuta sotto il titolo *Sentenze morali dei filosofi*, riportata in arabo con il titolo *Nawādir al-falāsifa wa'l-ḥukamā' wa ādāb al-mu'allimīn al-qudamā'*: Cfr. L. SHEIKHO, *'Ulamā' al-naṣrāniyya fi'l-islām* ('Dotti cristiani in epoca islamica'), Bayrūt, al-Maktaba al-būlusiyya, 1984, p. 156. Per la sua impostazione su assiomi non va negletta l'opera di Abū Zakariyyā Yūḥannā Ibn Māsawayh, vissuto ai giorni del califfo Ḥarūn al-Rašīd e morto sotto il califfato di al-Mutawakkil, tramandata sotto il titolo di *Libro degli assiomi medici*, tradotto e pubblicato a cura di D. JACQUART, G. TROUPEAU, Genève 1980.

12. Per l'approfondimento di questa tematica relativa alle tipologie della letteratura arabo-cristiana, cfr. J.P. MONFERRER-SALA, *'Género' y 'tipo' en la literatura árabe cristiana. Contribución para una historia general de la literatura árabe*, in «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas», xxxv 1999, pp. 27-48.

13. È a tutti nota la letteratura medica che ebbe per protagonisti ragguardevoli personalità cristiane vissute nei secoli di cui ci occupiamo e della cui operosità e perizia danno testimonianza non poche fonti musulmane. Trattandosi di un campo vasto e oltremodo ricco di opere su diversi ambiti della medicina e della farmacopea, non ne faremo parola in questo breve studio, rimandando chi desideri saperne a sufficienza allo studio introduttivo di SHEIKHO, *'Ulamā' al-naṣrāniyya*, cit., la cui maggiore sezione è occupata dai medici cristiani che operarono e scrissero dal 622 al 1300, come è rilevabile dalle pp. 270-74 dell'Indice per categorie. Si veda pure l'Introduzione, dove è comunque messo in rilievo l'ampio raggio degli influssi che essi ebbero sullo sviluppo della farmacologia e delle scienze mediche tra i musulmani e in Europa. Per la sezione medicina e scienze rimandiamo altresì alle opere fondamentali di F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967, voll. III-V, con la presentazione che ne fa S.K. SAMIR, *La 'Geschichte des arabischen Schrifttums' et la littérature arabe chrétienne*, in «Orientalia Christiana Periodica», 44 1978, pp. 463-72. Per ulteriori indicazioni sui medici arabo-cristiani cfr.

turali e religiose, una delle quali, l'islamica, imperava in ragione della pubblica affermazione della religione e della consuetudine islamiche, mentre l'altra, quella cristiana, era piuttosto appannaggio di una certa *élite* culturale che perpetuava una delle più significative forme della manifestazione della propria fede e del fervore della propria intelligenza.

2. IL PERIODO D'ORO

In linea di massima la letteratura arabo-cristiana comincia ad affermarsi all'indomani dell'invasione islamica in paesi già sotto giurisdizione dei Bizantini o di altri stati vassalli dei medesimi, in special modo in Egitto, in Palestina e nella Grande Siria e Mesopotamia di allora, nei centri e nel cuore della dinastia abbaside, ossia in quelle città in cui maggiormente ferveva il mecenatismo califfale con la creazione di veri e propri centri di cultura e di traduzione di testi classici in lingua araba, direttamente o per il tramite del siriano. Se dovessimo indicare l'epoca del massimo suo splendore la si potrebbe circoscrivere tra i secc. IX e XIV, con punte di alta affermazione nelle comunità giacobita e nestoriana nei secc. X-XI e in quella copta nel sec. XIII considerato il suo periodo d'oro, con la predominante mediazione culturale favorita dall'ingegno e dall'appassionato fervore degli *Awlād al-Assāl* ('I figli di 'Assāl').¹⁴ Siffatta periodizzazione costituisce l'universo culturale entro il quale la letteratura arabo-cristiana scava il proprio alveo e si fa bacino di ogni susseguente sviluppo delle problematiche da essa aperte e affronta-

COQUIN, op. cit., pp. 59, 62, 63, 66, e SANDERS, op. cit., pp. 11-15, sull'attività della famiglia Baḥtīsū, alle pp. 13, 16, 105, 125, 127-129, 132, 138, 158, per altre figure di medici e riferimenti bibliografici sulle loro opere.

14. Si vedano a tal proposito gli studi di W. ABULLIF, *Bibliografia commentata sugli Awlād al-Assāl*, in «Studia Orientalia Christiana-Collectanea», 18 1985, pp. 33-79; ID., *Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-Assāl (sec. XIII)*, ivi, 20 1987, pp. 121-61; ID., *Al-Ṣafī Ibn al-Assāl (sec. XIII) e il suo pensiero cristologico*, ivi, 21 1988, pp. 1-72; ID., *Les Sources du 'Mağmū' uṣūl al-Dīn' d'al-Mu'taman Ibn al-Assāl*, in «Parole de l'Orient», 16 1990-1991, pp. 227-38; ID., *La traduction des quatre Évangiles d'al-As'ad Ibn al-Assāl*, in «Studia Orientalia Christiana-Collectanea», 24 1991, pp. 215-24. Per la questione della datazione della *Summa* di al-Mu'taman, cfr. S.K. SAMIR, *Date de composition de la 'Somme théologique' d'al-Mu'taman b. al-Assāl*, in «Orientalia Christiana Periodica», 50 1984, pp. 94-106.

te. Non tiene conto, quindi, dei successivi periodi solo perché non rappresentano nulla di particolarmente interessante sotto il profilo dell'originalità e del respiro universalistico delle premesse. Potremmo asserire, senza eccessivo timore di sembrare temerari, che anche nella letteratura arabo-cristiana si verifica quel fenomeno di stagnazione creativa cui andò incontro la pur ricca e originale varietà della letteratura araba classica con il decadere della dinastia abbaside, ossia con il venir meno dell'impulso positivo che la novità del fervore islamico aveva infuso in forme letterarie di culture appartenenti ad imperi avviati al tramonto politico.

Delimitato, grosso modo, il periodo di massimo splendore e affermazione della letteratura arabo-cristiana, una plausibile divisione, anch'essa puramente funzionale all'individuazione delle tematiche meglio caratterizzanti, la si potrebbe fissare su due fasi. Una, di traduzione di opere dell'antichità non per mero diletantismo culturale ma per vivere in pienezza il patrimonio della propria fede e l'incomparabile eredità biblica, patristica, teologica, filosofica e apologetica di cui abbondavano le opere dei primi scrittori della cristianità e una seconda, di produzione propria, che si innesta sulla prima come anima in un corpo, fregiandosi di una variegata molteplicità di forme, generi e tematiche dalle prime non dissimile, tanto da costituirne la naturale continuità tra le comunità che andavano sempre più distinguendosi come arabofone.

3. ARABO-CRISTIANO, ARABO DEI CRISTIANI

La tematica linguistica segna più di ogni altra un vero e proprio segmento di distinzione e di separazione dal corrente idioma arabo delle cancellerie e di ogni atto pubblico cui si provvedeva nei diversi *diwān* dell'amministrazione centrale. Non è di certo l'arabo delle celebri scuole di Kufa e di Baghdad, meno robusto e vigoroso di quello delle moschee e delle scuole coraniche, è vero, ma non meno efficace e capace di trasmettere il patrimonio culturale della grecità e della romanità nelle linee di una corretta riproposizione dei sistemi filosofici e degli impianti teologici già assimilati dalle comunità cristiane d'Oriente. È piuttosto un arabo franco, di im-

mediata mediazione, spurio perché frammisto al vero e proprio volgare nei cui segmenti sedimentano spesso calchi e prestiti che non sfigurano, ma che rendono più vivace la facilità di comunicazione tra persone che portavano il peso di una propria distinta eredità linguistica. Specchio di siffatta lingua divennero i manoscritti, perle preziose di una incantevole avventura culturale che hanno salvaguardato il luore del serto e la bellezza policroma della collana. E quante di queste perle sono ancora nascoste in oscuri e distanti ricettacoli, dinanzi a mani trascuranti e menti indifferenti! Si pensi invece a quanto si sa dei manoscritti custoditi nei due grandi centri monastici di san Saba, in Palestina, e di santa Caterina in Egitto. Ai monasteri e ai loro amanuensi dobbiamo la notevole abbondanza di scritti solitamente in caratteri simili al cufico almeno nei periodi relativi ai secc. VIII-XI, concernenti i grandi padri del monachesimo e della Chiesa con i loro *Apophtegmata*.

Altro campo in cui tale letteratura dà ampia testimonianza delle due fasi di traduzione e di elaborazione è proprio quello patristico che filtra nella cultura delle comunità cristiane arabofone partendo dagli originali greci, siriaci e copti. Sono traduzioni interessanti perché non rare volte gli originali risultano persi.¹⁵ Singolare in tale ambito è la ben nota opera *I'tirāf al-ābā'*, 'Confessione dei Padri', inimitabile modello di florilegio in cui sono confluite, accanto a detti e brani concernenti i Padri della Chiesa, intere citazioni della *Didascalia* e del *Synodicon* in una con altre testimonianze della dottrina generale della Chiesa. L'interesse per la patristica vera e propria comportò altresì una spiccata sollecitudine per la traduzione e l'elaborazione dei Canoni della Chiesa, partendo da quelli di Ippolito, fino alle formulazioni di nomocanoni di diversi autori, tra cui Michele, vescovo di Damietta, Cirillo Ibn Laqlaq, al-Šafi Ibn al-'Assāl e Macario il Canonista;¹⁶ per le opere del Crisostomo, del Nazianzeno,¹⁷ di Basilio, dello Pseudo-Areopagita, di Clemente di

15. Cfr. COQUIN, op. cit., pp. 54-55.

16. Ivi, pp. 55-56, 77-78, 80, 82-83, 84.

17. Cfr. L. TUERLINCKX, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Arabica antiqua*, II. *Orationes I, XLV, XLIV (arab. 9, 10, 11)*, in «Corpus Christianorum. Corpus Nazianzenum», Turnhout-Leuven, 2001.

Alessandria, tanto per citarne alcuni; per le traduzioni in arabo delle opere bibliche, tra cui i Vangeli e i diversi Libri del Vecchio e del Nuovo Testamento con relativi esegesi e commenti che non di rado testimoniano di altri filoni di cultura e sapienza popolari; per le Vite dei fondatori del monachesimo egiziano e palestinese, come quelle di Antonio, Pacomio, Macario, Eutimio, Saba, Caritone, Teodosio, Stefano Sabaita raccontate dai loro biografi Teodoreto di Ciro, Cirillo di Scitopoli e Leonzio di Damasco, così ricche di interessanti indicazioni toponomastiche e fedeli informatrici delle prime esperienze di vita delle comunità cristiane passate sotto l'egida dell'Islam conquistatore; per le diverse raccolte di Salmi o di libri per la recita dell'Ufficio notturno e diurno con i quali veniva scandita la quotidianità orante all'interno del monastero; per le opere liturgiche che costituivano le pulsazioni della vita di preghiera della comunità e che non furono esclusiva operosità di zelanti monaci, ma che si riverberarono altresì al di fuori dei cenobi e delle laure in un secondo momento, al tempo, cioè, della vera e propria elaborazione originale di questo materiale fornito dalle comunità monastiche, dove già ferveva l'interesse per le traduzioni in una lingua adeguata alla fruizione di genti tra loro diverse.

4. TEMATICA BIBLICA

I testi prevalenti in questa prima fase della letteratura arabo-cristiana, caratterizzata come la fase delle traduzioni, che diviene poi l'humus nel quale e dal quale si vivifica a diversi livelli la vivacità creativa dei più insigni esponenti del movimento letterario cristiano in piena dominazione islamica, sono, come accennavamo, quelli biblici nella loro totalità, pur se a prevalere sono i Salmi e i Vangeli. Dall'analisi della incalcolabile mole di manoscritti,¹⁸ è facile ri-

18. Quelli di San Saba e del monte Sinai sono i monasteri che conservano più di ogni altro manoscritti che attestano questa iniziale fase della letteratura arabo-cristiana che poi diviene attività delle grandi scuole di traduzioni e dei singoli esponenti della comunità cristiana del tempo degli Abbasidi. Ci sono oggi molti altri monasteri che ne sono ricchi e molti centri delle strutture patriarcali alle quali afferiscono le diverse comunità cristiane di differenti riti e confessioni. Molto del materiale che era una volta

levare come ad una iniziale fase di pura e semplice traduzione dei testi ad uso liturgico e formativo dei discenti e dei giovani monaci, subentra una vera e propria attività esegetica unica nel suo genere e fonte di insperate notizie e informazioni. Queste iniziali traduzioni, che nel secolo IX trovarono piena affermazione in ambito copto e anche nestoriano, grazie ad una abbondante messe di testi siriaci ben presto tradotti in arabo, riguardano il Pentateuco, o i cinque Libri di Mosè, solitamente accompagnate da introduzioni e commenti; i Libri storici, vale a dire Giosuè, Giudici, Re e i due libri delle Cronache; i Libri profetici; i Libri sapienziali ai quali si accompagnano non poche volte aggiunte o propaggini di carattere ascetico per il noto principio che l'inizio della sapienza è il timore di Dio; i Salmi; i Vangeli, che nell'esperienza della Chiesa copta vengono illustrati su due colonne con testo copto e arabo e le varie Lettere apostoliche in una con quelle di Paolo, nonché l'Apocalisse di Giovanni intorno alla quale nasce tutta una letteratura apocriфа di valore sia esegetico che storico e di tradizioni popolari. Di più vasti orizzonti sono invece gli sviluppi cui queste traduzioni iniziali vanno incontro, ad opera di autentici pilastri della tradizione culturale cristiana, tanto in Egitto quanto, soprattutto, nella Siria dei mecenati califfi abbasidi.¹⁹ Nella poliedrica sua attività di tradutto-

conservato a San Saba e in altri monasteri della comunità greco-ortodossa di Palestina, è ai nostri giorni custodito, seppur non definitivamente ordinato e numerato, nella biblioteca del Patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme. Manca un catalogo aggiornato, ma è ancora utile quello curato dal diacono Cleofas Koikulides nel 1901, così come l'opera di G. GRAF, *Die christlich-arabischen Handschriften des griechischen Kloster beim Hl. Grab*, in « Oriens Christianus », 5 1915, pp. 293-314; 6 1916, pp. 126-47, 317-22; 7-8 1918, pp. 133-46. Per i cataloghi del monte Sinai si segnalano invece le due opere fondamentali di M. KAMIL, *Fihrist Maktabat dayr Sānta Kātārīn bi Ṭūr Sīnā*, al-Qāhira, al-Maṭba'a al-'āmiriyya, 1951, pubblicato poi in ingl. con il titolo *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970. Per i fondi di altri manoscritti nei vari centri del Cairo e dei monasteri dell'Egitto, cfr. M. SIMAIKA-Y. 'ABD AL-MASIH, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, al-Qāhira, Publications of the Coptic Museum, 1942.

19. Di opportuna lettura sarebbe in siffatto ambito l'articolo di S.K. SAMIR, *Christian Arabic Literature in the Abbasid Period*, in *The Cambridge History of Arabic Literature*, ed. M. YOUNG, J.D. LATHAM, R.B. SERJEANT, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990, pp. 446-60, 545-46.

re e commentatore, Ḥunayn ibn Ishāq (808-873 o 877),²⁰ autore di più di 260 traduzioni e 100 opere originali, intraprende più decisamente che altri il percorso dei Padri, sorretto e ispirato da un rigore filologico e da una terminologia scientifica,²¹ grazie alla formulazione e alla fissazione di un lessico tecnico in ambito filosofico e fisico, che ne fa il più corretto ed efficace traduttore dei suoi tempi. Procedette alla traduzione della Bibbia dei Settanta, come attesta al-Mas'ūdī, opera di cui si sono perse le tracce. Più incisive sono però altre traduzioni di altri scrittori cristiani, al di sopra dei quali prevale senz'ombra di dubbio Ibn al-Ṭayyib,²² il quale, con rigore scientifico, tradusse il *Diatessaron* di Taziano,²³ i Salmi e i Vangeli ad uso personale.²⁴ Come traduttore affiancò glosse ad ogni libro della Bibbia sí da essere considerato il più grande esegeta di tutta la let-

20. Notevole fu il suo influsso sulla scienza medica occidentale grazie alle sue traduzioni dal greco, lingua nella quale erano scritti moltissimi dei manoscritti che abbellivano gli scaffali della sua biblioteca personale raccolti a Baghdad e ad Alessandria durante i suoi numerosi viaggi. Medico, autore e docente, Ḥunayn ibn Ishāq, conosciuto da noi sotto il nome di Johannicius, fu traduttore di Galeno, Platone, Aristotele e di altri scritti attribuiti ad Aristotele o legati alla letteratura mistico-allegorica e alle vicende epistolari intercorse tra Alessandro e Aristotele stesso (cfr. SANDERS, op. cit., pp. 31-38).

21. Non così rigoroso fu invece il lavoro di traduttore di Faṭṭūn Ibn Ayyūb (X sec.), che traduceva dal siriano in modo piuttosto libero il Libro di Giobbe, il Siracide e i Profeti. Ibn al-Nadīm lo considerava tra i più ragguardevoli traduttori del suo tempo. Era forse originario di Damasco, perché Abū'l-Barakāt lo menziona con la *nisba* al-Šāmi e molte fonti manoscritte gli danno l'appellativo di *al-turḡumān*, 'il traduttore', ad indicare forse la sua prevalente attività piuttosto che la sua personale valentia in tale ambito: cfr. SANDERS, op. cit., p. 28. Vd. anche ШЕЙКHO, 'Ulamā' al-naṣrāniyya, cit., pp. 200-1.

22. Di quest'autore è rinomato un suo commento all'*Isagoge* di Porfirio: cfr. K. ГΥΕΚΥΕ, *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Bayrūt, Université Saint Joseph, 1975. Tra le più note figure di filosofi e medici di cui vengono tradotte le opere figurano altresì Aristotele, di cui vengono tradotti *L'Organon* e *La Poetica*, insieme a singoli trattati o soggetti di Platone, di Galeno, di Ippocrate, al *De natura hominis* di Nemesio, ecc. Ne sono traduttori eccellenti filosofi, tra i quali emergono Ibn al-Buṭlān, Yaḥyā ibn 'Adī al-Takrītī, 'Isā Ibn Zur'a, e non pochi rappresentanti della scuola di Ḥunayn ibn Ishāq e della grande famiglia Baḥṭīšū'. Cfr. ШЕЙКHO, 'Ulamā' al-naṣrāniyya, cit., pp. 275-76, dell'Indice per categorie.

23. Per uno sguardo d'insieme su questo testo tradotto in arabo cfr. P. JOOSSE, *An Introduction to the Arabic Diatessaron*, in « Oriens Christianus », 83 1999, pp. 72-129.

24. Per un recente studio sulla Bibbia araba, cfr. S. KARAOU, *Die arabische Bibel und ihre Rezeption in der arabischen Literatur. Eine bibliographische Skizze*, in « Oriens Christianus », 83 1999, pp. 130-46, e V. POLOSIN, *The Arabic Bible. Turning again to an old controversy*, in « Manuscripta Orientalia », 6 2000, 3 pp. 3-19.

teratura arabo-cristiana. Il suo *Firdaws al-naṣrāniyya*, 'Giardino della cristianità', che altro non è se non un commento che abbraccia tutta la Bibbia, lo eleva al rango del piú significativo esponente della letteratura arabo-cristiana in siffatta branca del sapere biblico. Tale lavoro, non solo recupera e fissa lavori esegetici già stilati in lingua siriana, ma impreziosisce la tradizionale maniera di presentare il testo biblico con il ricorso a scoli, al genere ormai diffuso e altamente pedagogico dei quesiti e relative risposte per illustrare personaggi e tematiche strettamente biblici, vivacizzando l'esegesi con l'introduzione di soggetti e argomenti non biblici, quali episodi legati a diverse personalità religiose del tempo, delucidazioni su culti superstiziosi a carattere popolare intorno a reliquie di santi, trattatelli su aspetti della devozione e delle pratiche spirituali come la preghiera in genere e quella canonica, sulle elemosine e il diritto successorio.²⁵ Nella sua impostazione generale quest'opera, la quale risente, forse non marginalmente, dell'apparato espositivo in uso negli ambienti monastici, è meglio conosciuta come *Bustān al-ruh-bān*, 'Giardino dei monaci'. In essa gli episodi si intersecano in una serie di insegnamenti e di riflessioni biblici e patristici che sono il nutrimento quotidiano della comunità monastica. Ma prima di quest'opera enciclopedica, Ibn al-Ṭayyib aveva già composto commenti ai Salmi, ai Vangeli e alle Epistole. Questa particolare attenzione per il libro dei Salmi trova un suo originario riscontro nell'uso che nei vari monasteri si faceva della recitazione dei medesimi, ai quali veniva poi accostata tutta una serie di inni liturgici come dossologie, vale a dire inni in onore della Vergine, detti anche *tadākiyyāt*, e dei Santi nella ricorrenza delle loro festività, *lubš* ossia composizioni che parafrasano brani biblici, *ibṣāliyyāt* o composizioni in forma di acrostici alfabetici in onore di nostro Signore o dei Santi, *ṭurūḥāt* vale a dire inni variabili e canti vari o *alḥān*, suppliche e altri

25. Di tale materiale avrebbero poi fatto largo uso il copto Faraḡ Allāh di Aḥmīm in una sua opera sul diritto canonico e molti altri autori. Sulla questione cfr. SANDERS, op. cit., pp. 88-89. Ma ancora piú interessante, per l'individuazione dialettica dei principi alla luce dei quali i canoni relativi alle successioni mutuano la loro efficace applicazione, è seguire l'esposizione che ne vien fatta alle pp. 101-6, dove non si omette di fare cenno ad alcuni discepoli di Ibn al-Ṭayyib che si interessarono al medesimo argomento.

componenti tra cui le *muraddāt*, ossia salmi o responsori di introduzione alla lettura del Vangelo. La cornice dell'innologia, che soprattutto nella Chiesa copta si afferma con il grande interesse per le opere di Efrem Siro, su larga scala tradotte in arabo a detrimento della tenuta del siriano in cui erano state composte, è grandemente varia e policroma e di inestimabile valore nel processo evolutivo dell'adozione dell'arabo nelle comunità monastiche. Il contributo della liturgia per l'acquisizione formale di una propria identità nella coscienza del popolo cristiano, deve molto allo sviluppo e all'affermazione del genere innografico. Ad interessarsi alle omelie e agli inni di Efrem Siro furono innanzitutto le comunità di fede melchita, mentre quelle giacobite preferirono interessarsi ai discorsi o sermoni di Giacomo di Sarugh. L'ultima citazione è solo indicativa di un incalcolabile materiale che è possibile reperire all'interno dei monasteri nei quali, come detto, piú fervida fu l'attività degli amanuensi e dei traduttori tanto in territorio egiziano quanto in quello piú vasto dell'allora territorio bizantino passato ormai sotto l'Islam. Cospicue restano altresì le raccolte di antifonari e lezionari, i ben conosciuti *katameros* o letture bibliche previste per la messa e le aspersioni d'incenso della liturgia copta, e le abbondanti eucologie con le diverse anafore di Basilio, di Gregorio e di Cirillo non rare volte con testo greco-arabo e copto-arabo. Non trascurabile è pure la sezione che concerne gli *horologhia* o testi delle Ore per la recitazione dell'ufficio canonico. Ne sono chiari testimoni gli Indici qua e là approntati sul materiale manoscritto custodito nei monasteri che ancora oggi perpetuano la scelta di una vita monastica improntata soprattutto sulla preghiera biblica e sulla familiarità con la letteratura parenetica.²⁶

Un breve cenno andrebbe fatto altresì all'opera svolta da Ibrāhīm Ibn 'Awn, nestoriano vissuto prima del XIII secolo, che, sposando il genere della controversia sotto forma dialogica, ci ha la-

26. Cfr. M. BROGI, *La santa salmodia annuale della chiesa copta*, Il Cairo, Centro Francese di Studi Orientali Cristiani, 1962, p. 214; U. ZANETTI, *Les manuscrits de Dayr Abū Maqār*, Genève, Patrik Cramer, 1986, pp. 26-37. Sulle omelie di Efrem Siro vale la pena leggere l'articolo di S.K. SAMIR, *Le recueil éphrémien arabe des 30 homélies (Sinai Arabe 311)*, in « Parole de l'Orient », 4 1973, pp. 265-315.

sciato esegesi di parecchi passi della Bibbia in una sorta di confronto apologetico con la comunità giudaica del suo tempo nell'opera meglio conosciuta sotto il titolo di *Soluzione dei dubbi*.²⁷ Esempi di siffatta controversia contro i giudei, molto spesso vicina ad una vera e propria apologetica mirante a dimostrare la conformità a Cristo delle profezie e prefigurazioni del Messia di cui abbondano gli scritti del Vecchio Testamento, si trovano in scrittori attivi alla fine del IX secolo, con riverberi su aspetti di vera e propria esegesi, come in Ġibrā'īl ibn 'Ubayd Allāh Baḥtīšū' (m. 1006), cui viene attribuita una refutazione dei giudei alla luce di testimonianze irrefutabili sulla verità della venuta del Messia, e Yūḥannā ibn al-Ṣalt, che ci ha lasciato un *Kitāb al-iqnā'*, 'Libro della persuasione'. Quest'ultimo è forse da ritenere il padre di un altro scrittore a cavallo tra il IX e il X secolo, meglio conosciuto come Ḥannūn ibn Yūḥannā ibn al-Ṣalt, che si interessò piuttosto alla vita ascetica e mistica sulle tracce di Isacco di Ninive, lasciandoci tre interessanti lettere sull'astinenza e la vita monastica. Non meno significativa dovette essere l'opera svolta in tale ambito da Sabr Yašū' o Sabrīšū', soprannominato Ibn al-Sirrī, monaco nestoriano che tradusse, commentandoli, i Vangeli, opera ad oggi perduta, e scrisse una introduzione e un commento al Libro di Daniele.

Possiamo così ritenere che sin dal sec. IX si disponeva, in lingua araba, di traduzioni almeno parziali della Bibbia, che ebbe poi completa traduzione nell'opera di Ibn al-Ṭayyib già nel 1018.

Parallela a questo filone canonico, troviamo tutta una letteratura apocrifia di vario taglio e contenuto, ora ispirata a vicende del Vecchio Testamento, come la sezione riguardante i testi adamitici,²⁸ ora

27. Cfr. SANDERS, op. cit., pp. 70-71.

28. Tipici di questo filone mutuato da più antiche tradizioni di origine anche giudaica o giudeo-cristiana, restano i testi sorti intorno alla figura del patriarca Adamo, proiettato nelle vicende messianiche dalla lettura paolina della storia della salvezza. I più noti sono quelli oggi conosciuti sotto i titoli: *Le vite di Adamo e di Eva*; *Il combattimento di Adamo*; *Il testamento di Adamo*; *La caverna dei tesori*, che sono considerate tutte opere di tenore apocrifo o intertestamentario per i loro continui riflessi in chiave cristica e messianica. Tali testi sono stati tradotti in italiano da A. BATTISTA-B. BAGATTI, *La caverna dei tesori*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1979; ID., *Il combattimento di Adamo*, ivi, id., 1982; ID., *Historia Iosephi Fabri Lignarii' e Ricerche sulla sua origine*, ivi, id., 1978.

ispirata invece al Nuovo Testamento con le elaborazioni di materiali concernenti in primo luogo i Vangeli dell'Infanzia.²⁹ Accompagnata da varie elaborazioni di vite di Profeti si sviluppa così un'altra delle tematiche centrali di questa letteratura che recupera, a mano a mano che si sviluppa in piena autonomia, le coordinate letterarie proprie alle letterature precedenti e coeve.

5. TEMATICHE TEOLOGICHE

Dove maggiormente convergono molteplici tematiche della letteratura arabo-cristiana è il campo della teologia, concepita come scienza primaria nel percorso cognitivo e operativo del movimento letterario. La convergenza delle istanze prospettate dal coinvolgimento totale del credente in una costante sorta di teofania nelle diverse sfere della creatività della fede, che fa perno sul concetto centrale della storia della salvezza fondato nella persona di Cristo, dà luogo ad una teologia unitaria e trinitaria che ricomponne, nella propria strutturale armonia di sostanza e di operatività, la complessa natura dell'umana creatura. Forse sollecitata dalla contrastante visione musulmana gravitante attorno al monolitico principio dell'assoluta unità e unicità di Allāh, la letteratura teologica della comunità cristiana si avvia alla formulazione di una fraseologia e di un lessico capaci di contenere e di esprimere, magari anche in campo apologetico e di disputa, gli assunti e gli assi teologici grazie ai quali recuperare e vivere le radici del proprio essere cristiana. Anche su questo crinale, la letteratura arabo-cristiana è essenzialmente storia della propria vocazione e testimonianza forgiata e impressa dal segno della croce e dal nome di Cristo. La teologia diviene così la sostanziale parola dell'intelletto che delinea e traccia le coordinate della fede nei misteri della Trinità e dell'incarnazione, con tutto ciò che consegue dal punto di vista della dottrina e della prassi.

29. Per un esemplare di questa letteratura, con edizione critica del testo arabo e relativa traduzione in lingua italiana, indichiamo M. PROVERA, *Il vangelo arabo dell'infanzia*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1973. Ma per la tematica generale di questo genere letterario, cfr. L. MORALDI, *Vangelo arabo apocrifo*, Milano, Jaca Book, 1991.

L'affermazione di una letteratura essenzialmente teologica in ambiente cristiano comincia con il nascere della comunità contraddistinta dalla sua fede nella Trinità e in Cristo Dio e uomo, incarnato e immolato sulla croce per la redenzione del genere umano. Siffatto afflato universale della redenzione sospinge la riflessione dell'intelletto, rischiarato e illuminato dalla fede, a sviscerare gli arcani di questa paradossale teofania del divino nel fragile recinto della creaturalità umana. L'apparente illogicità del divino che inabitava la fallace natura umana, pone il problema teologico e filosofico del punto di incontro tra Dio e l'uomo, tra la natura divina e quella umana con i concomitanti quesiti sulla natura del bene e del male, della grazia e del peccato, della morte e della resurrezione, del castigo e della beatitudine. Su queste tematiche le comunità arabo-cristiane, a fronte del massiccio predominio della religione islamica, sviluppano una gamma di riflessioni e di visioni che finiscono con il caratterizzare gran parte della loro letteratura. Non pochi dei suoi eminenti autori, del resto, sono stati chi diacono, chi presbitero e chi vescovo o metropolita. Essa, perciò, non è solo contrastiva di un processo di isolamento e di soverchie confutazioni non poche volte impositive, ma vera e propria originalità di un pensiero cristiano-arabo, teologico e filosofico, con un suo proprio lessico e una forza argomentativa conferita dalla peculiare natura dei suoi fondamenti.

Il primo dei quali è la natura essenzialmente trinitaria e unica del Dio che la sostanzia, a cui si unisce, in maniera inscindibile, la questione dell'incarnazione e della redenzione. La capacità di tradurre dal greco, dal copto e dal siriano in arabo di molti cristiani, favorì l'autorità e il prestigio della loro supremazia intellettuale, che declinò sfortunatamente dal XIV secolo, a causa delle gelose ambizioni di una componente musulmana che volle scalfarli in nome di una superiorità religiosa, avallata da presupposti coranici e da sopravvenute elaborazioni dei medesimi.

Quello teologico costituisce, quindi, il bacino di maggiori risorse al quale attingono i diversi scrittori nelle differenti epoche o periodi storici della letteratura arabo-cristiana. Proliferano trattati, studi e dispute o apologie sugli assi teologici direttamente connessi

si alle problematiche dell'unicità di Dio, della Trinità e dell'incarnazione della seconda persona della Trinità stessa e dell'unione. L'interesse precipuo si concentra sul dogma dell'Unicità, all'affermazione del quale contribuiscono i trattati delle diverse confessioni nella loro totalità. Attento alla elaborazione e all'esposizione dei dogmi fondamentali del cristianesimo, Abū Nūḥ 'Abd al-Masīḥ al-Anbārī scrive, nel IX secolo, un "Trattato sulla unicità", *Maqāla fi'l-tawḥīd*, al quale faranno seguito interventi e temi formulati sullo stesso titolo³⁰ o, in modo più complesso, sull'intera gamma di problematiche teologiche, come fu, appunto, un manuale di teologia, distribuito su 77 capitoli, di Abū'l-Ḥasan Sa'īd ibn Hibat Allāh ibn al-Ḥusayn ibn Atrādī, vissuto tra il 1044-1101, nel quale si affrontavano i temi della Trinità, della creazione, dell'incarnazione e della redenzione, con sconfinamenti nelle conseguenti tematiche della penitenza, della preghiera, del digiuno, delle feste, della venerazione delle immagini,³¹ sulla messa, sul sacerdozio e sul monachismo. Il primo a disporre sistematicamente il sapere teologico nella Chiesa nestoriana fu Mārī ibn Sulaymān intorno al XII secolo, nella sua opera *al-Miḡdal li'l-istibṣār wa'l-ḡadal*, sorta di "summa teologica" costruita sull'architettura usuale per un palazzo, nella cui armoniosa unità concorrono le fondamenta, vale a dire la prova dell'esistenza di Dio; il piano architettonico, ossia la definizione trinitaria e unitaria di Dio con la conseguente incarnazione del Logos; le pietre angolari, cioè i sacramenti; i punti luce, che sono le virtù comprensive della preghiera e del digiuno; i colonnati, che null'altro sono se non le sane tradizioni bibliche cui segue la menzione dei patriarchi della confessione nestoriana fino all'anno 1147 e delle diverse eresie condannate dai concili con la fissazione dei cano-

30. Noti trattati sulla unicità di Dio, sulla Trinità e sull'Unione sono quelli di Elia di Nisibi, di Ibn al-Ṭayyib, di Quryāqūs Ibn Zakariyyā al-Ḥarrānī del X secolo, cui attinse Yahyā ibn 'Adī, filosofo giacobita (893-974), a sua volta autore di un celebre trattato sull'Incarnazione e sull'Unità (cfr. COQUIN, op. cit., pp. 71-72. Su questi due argomenti scrisse un'epistola Muḥyī'l-Dīn al-Iṣfahānī).

31. Per l'importanza della venerazione delle immagini nello sviluppo della letteratura arabo-cristiana fu notevole l'apporto del grande Teodoro Abū Qurra, sulla cui attività e opere rimandiamo a T. ABU QURRAH, *La difesa delle icone*, a cura di P. PIZZO, Milano, Jaca Book, 1995.

ni apostolici; i canali concepiti come immagini delle diverse tipologie culturali e i giardini, illustrati come gli orizzonti delle libere autodeterminazioni dei fedeli nello scegliere quanto fare alla luce dello spirito evangelico. Non a caso dal tronco della teologia si sviluppa tutta una letteratura apologetica su diversi fronti, partendo soprattutto dalla cristologia e dall'ecclesiologia. Numerosi sono i trattati che hanno per oggetto diverse occasioni di dispute con giudei, confutazioni di musulmani e cristiani con credenze non in linea con quelle dell'autore.³²

6. STORIOGRAFIA

Ma al di là di siffatti ristretti orizzonti, il maggiore impulso a trattati storici degni di confrontarsi con le tradizionali compilazioni storiche dell'antichità e della coeva proliferazione della comunità scientifica musulmana del tempo, germina in prevalenza in campo melchita. Non solo medico, ma anche storico fu Ibrāhīm Ibn ʿIsā, discepolo di Yūḥannā Ibn Māsawayh, morto al Cairo Vecchio nell'872, autore dell'opera *Kitāb aḥbār al-ḥawārīj* ('Il libro delle notizie dei kharigiti'). Il patriarca Eutichio d'Alessandria (877-940),³³ scrive una storia universale partendo dai tempi di Adamo fino ai primi tempi del califfato di al-Rāḍī, attestandosi su un canovaccio

32. Emblematiche di tale genere sono le testimonianze di molti autori arabo-cristiani. Vd. AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, a cura di L. BOTTINI, Milano, Jaca Book, 2000; C. FARINA-C. CIARAMELLA, *Per una edizione critica della apologia di al-Kindī*, in *Actes du premier congrès*, cit., pp. 193-206; E.B. MARCUZZO, *Dialogue d'Abraham de Tiberiade avec Abd al-Rahmān al-Ḥāsimī à Jérusalem vers 820*, Roma, in proprio, 1986. Per altri scritti apologetici o di disputa con studi e traduzione, cfr. COQUIN, op. cit., pp. 63-64, 66, 68, 70, 72. Vd. pure SANDERS, op. cit., pp. 4-6, 21, 28, 37, 50-64 (dedicate all'apologia di al-Kindī), 69-70, 77-80, 126, 127, 129-30, 154, 151-52, 156-57 (ove si illustra la figura di ʿAmmār al-Baṣrī come polemista), 159-60. Si veda pure S.K. SAMIR, *Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir al-Maḡribī sur l'Unité et la Trinité*, in «Islamochristiana», 5 1979, pp. 31-117.

33. Per la genesi del testo e la sua autenticità cfr. M. BREYDY, *Études sur Saʿīd Ibn Baṣṭiq et ses Sources*, in «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 450, to. 69 1983; ID., *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, ivi, voll. 471-472, to. 44-45 1985. Per una traduzione in lingua italiana - con introduzione, note e indici condotta sul testo approntato e consegnato alle stampe da L. CHEIKHO, *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, ivi, voll. 50-51, to. 6-7 1954 - cfr. EUTICHIO, *Gli Annali*, a cura di B. PIRONE, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1987.

allora in voga, che concepiva la storia come una serie ininterrotta di avvenimenti registrati in una meticolosa fissazione di date. Cronisti e compilatori, piú che filosofi e pensatori.³⁴ Ma anche testimoni autentici di un movimento cristiano che cercava di recuperare un proprio spazio nel registrare con piú personale partecipazione eventi e movimenti legati alla storia del cristianesimo o delle già frammentate comunità cristiane. Ne sono specchio non solo *Gli Annali* di Eutichio, storico apprezzato dal suo contemporaneo al-Masʿūdī³⁵ e la cui opera venne poi completata da Yaḥyà Ibn Saʿīd al-Anṭākī (m. intorno al 1034 o 1066?), ritenuto a torto suo parente,³⁶ ma anche la *Historia Universalis* di Agapio di Gerapoli, meglio conosciuto come Maḥbūb Ibn Qusṭantīn al-Manbiḡī (m. 942). Un'altra sorta di storia universale è altresí l'opera di un nestoriano anonimo, scritta poco dopo il 1036, conosciuta sotto il nome di *Cronaca di Se'ert*.³⁷ Tra gli altri anche Ḥunayn ibn Ishāq annovera tra

34. Di diversa connotazione appare l'opera *Kitāb al-azmina* ('Libro dei tempi') attribuito ad Elia, metropolita di Nisibi, che ha tutta l'aria di essere un approccio critico alla maniera di far cronaca o storia nell'antichità e nella contemporaneità. La cronografia di Elia è attestata come una delle piú studiate e apprezzate sin dai suoi contemporanei per l'ampiezza di orizzonti e il rigore scientifico dell'indagine, sorretti da una costante attenzione alla metodologia storiografica e cronachista dei Greci, dei Siriani e degli Arabo-musulmani, con un certo riguardo per Eusebio di Cesarea e Flavio Giuseppe: cfr. CHEIKHO, *ʿUlamā' al-naṣrāniyya*, cit., p. 114; SANDERS, op. cit., p. 10. Questo stesso autore parla poi di un *Kitāb al-ta'riḥ* ('Storia'), una storia politica ed ecclesiastica di un nestoriano anonimo del nono secolo, e di una ulteriore storia universale omonima di quella di Elia di Nisibi scritta, o forse ritrascritta (?), nel 1397: cfr. CHEIKHO, *ʿUlamā' al-naṣrāniyya* cit., p. 30.

35. Allo stesso autore musulmano, morto nel 957, dobbiamo la menzione di un'opera storica diffusa in Iraq e in Siria di non minor pregio di quelle di Eutichio e di Agapio, che attribuisce a Ya'qūb Ibn Zakariyyā al-Kaskarī, accompagnata alla menzione di una storia dei re e dei filosofi dei Rūm, attribuita ad Abū Zakariyyā Danḥā e di un libro di Aṭanāsiyūs al-Rāhib, vertente anch'esso sulle vite e le notizie riguardanti i re dei Rūm e di altri popoli, cominciando dai tempi di Adamo fino al tempo del regno di Costantino, figlio di Elena. Cfr. AL-MASʿŪDĪ, *Kitāb at-tanbīh wa'l-ishrāf* ('Le livre de l'avertissement et de la révision'), ed. M.J. DE GOEJE, Lugduni Batavorum, Brill, 1967, pp. 154-55 (trad. di B. CARRA DE VAUX, Paris 1896).

36. Per questa singolare opera sulla politica dei Bizantini e delle vicende che interessarono il già avviato tramonto della dinastia abbaside e la tumultuosa storia della dinastia fatimide, emblematicamente incarnata dal bizzarro e frenetico al-Ḥākim, cfr. YAḤYÀ AL-ANTAKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino*, a cura di B. PIRONE, Milano, Jaca Book, 1998.

37. La dizione precisa della località nel Kurdistan è invero Si'irt. Per maggiori ragguar-

le sue opere un *Kitāb ta'rīḥ al-'ālam wa'l-mabda' wa' anbiyā' wa'l-mulūk wa'l-umam wa'l-ḥulafā' fi'l-islām*, una sorta di "storia universale" dai tempi di Adamo sino ai giorni suoi, vale a dire ai tempi del califfo al-Mutawakkil (847-861). Marginali a queste storie sono quelle di altri eventi della Chiesa, quali le storie dei Concili, tra le quali ricordiamo quella di Sawīrus Ibn al-Muqaffa', vescovo copto di al-Ašmūnayn, nella seconda metà del X secolo, al quale dobbiamo altresì l'opera sulle vicende del patriarcato egiziano, conosciuta sotto il nome di *Storie dei Patriarchi di Alessandria*.³⁸ Una parte notevole di quella che molti considerano un'enciclopedia teologica ben sistematizzata, attribuita al nestoriano Mārī Ibn Sulaymān, collocabile a metà del XII secolo e intitolata *Kitāb al-miḡdal li'l-istibṣār wa'l-ḡadal* ('Libro della fortezza per il discernimento e l'argomentazione'), è occupata da una sezione storica estremamente preziosa perché è l'unica ad averci preservato alcune tra le più antiche fonti storiche del nestorianesimo in una con del materiale importante per la storia dei califfi di Baghdad nelle loro relazioni con le autorità ecclesiastiche del tempo.³⁹ Nato il 1226 e morto nel 1286, Ibn al-'Ibrī, che tutti conosciamo come Barhebraeus, l'unico grande storico tra i nestoriani occidentali e autore di più di una trentina di volumi in siriano o in arabo, scrive il *Muḥtaṣar ta'rīḥ al-duwal* ('Compendio della storia delle nazioni'), epitome in lingua araba di una più articolata storia scritta in lingua siriana, tradotta ai giorni nostri in arabo sotto il titolo *Tā'rīḥ al-zamān* ('Storia del tempo').⁴⁰

gli soprattutto bibliografici, cfr. COQUIN, op. cit., p. 69. Cfr. anche SANDERS, op. cit., pp. 133-34.

38. Cfr. B.T.A. EVETTS, *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, Paris, Firmin-Didot, 1910. Per quel che concerne la storia e l'analisi delle fonti greche e copte, la questione della recensione primitiva e vulgata con i connessi problemi di una necessaria esposizione critica dei manoscritti, cfr. COQUIN, op. cit., pp. 75-76. Una storia dei Patriarchi è altresì opera di Yūṣāb, vescovo di Fuwwa, il cui unico manoscritto è stato pubblicato a cura di ŠAMU'IL AL-SURYĀNĪ e NABĪH KAMĀL con il titolo *Tā'rīḥ al-ābā' al-baṭarika* ('Storia dei patriarchi'), al-Qāhira, Peeters, 1992. Per i patriarchi di Alessandria è altresì bene consultare *The Coptic Encyclopaedia*, cit., vol. 6 pp. 1913-20. Per altre notizie concernenti il testo relativo alla *Storia dei Patriarchi*, cfr. COQUIN, op. cit., pp. 75-76.

39. Per queste puntualizzazioni cfr. SANDERS, op. cit., pp. 140-42.

40. Suddivisa in varie sezioni, essa comincia da Adamo a Giosuè passando poi ad illustrare i periodi dei Giudici fino al re Saul, affronta poi la storia dei re di Israele, lambisce

Per quanto concerne la storia delle chiese e dei monasteri, con una messe di notizie oltremodo utili per l'onomastica e la toponomastica, ma anche per le peculiarità di certe informazioni di natura etnologica e antropologica su usi e costumi e tradizioni locali, fan bella mostra di sé *La storia delle chiese e dei monasteri* di Abū'l-Makārim⁴¹ e la *Cronaca* di al-Makīn Ğirġis ibn al-'Amīd, particolarmente interessante per la storia della dinastia ayyubide.⁴² Non è molto inverosimile che il *Kitāb al-tawārīḥ* ('Le storie'), attribuito all'insigne al-Nuṣū' Abū Šākīr Ibn Buṭrus al-Rāhib, sia all'origine del *Chronicon Orientale*, che ne è forse il riassunto. Più sensibile verso le vicende dei sopraggiunti mamelucchi è invece la seconda parte dell'opera di Mufaḍḍal Ibn Abī'l-Faḍā'il, autore copto del XIV secolo dallo stile difettoso, non troppo brillante e limato.⁴³

le vicende dei re dei Caldei, dei Medi, dei Persiani, dei Greci da Alessandro sino all'egiziana Cleopatra, degli imperatori romani fino a Giustiniano II e, infine, degli imperatori bizantini partendo da Giustiniano II fino ad Eraclio per finire con la trattazione dei sovrani degli Arabi. La traduzione è opera di Ishāq Armala. Già apparsa a puntate sulla rivista «al-Mašriq» tra gli anni 1949-1956 è oggi reperibile in volume per i tipi della tipografia Dār al-mašriq, Bayrūt 1986, in occasione del settimo centenario dalla morte dell'autore. Il compendio è stato invece pubblicato a cura del gesuita ANṬŪN ŠĀLIḤĀNĪ, Bayrūt, Dār al-rā'id al-lubnānī, 1983. Sull'autore, cfr. S.K. SAMIR, *Bar Hebraeus, le 'Daḥ' al-Hamm' et les 'Contes amusants'*, in «Oriens Christianus», 64 1980, pp. 136-60.

41. L'edizione che porta il titolo *Tā'rīḥ al-kanā'is wa'l-adyura fi'l-qarn al-tānī 'aṣar al-milādī* ('Storia delle chiese e dei monasteri nel XII secolo dell'era cristiana'), Dayr al-suryān 1984, è stata curata da *anbā' Šamu'il al-Suryānī*, un monaco dell'omonimo monastero che nel secolo XIII era stato centro e irradiazione di una vivace ed eclettica attività culturale con opere originali e di traduzione in siriano e in arabo. Si veda pure l'edizione inglese, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abu Sālih, the Armenian*, a cura di B.T.A. EVETTS, A.J. BUTLER, London 1969² (prima edizione Oxford 1895). Si tratta di una medesima opera, attribuita dai copti ad Abū'l-Makārim e da Evetts ad Abū Šāliḥ per averne trovato il nome in un manoscritto (cfr. COQUIN, op. cit., pp. 77, 79).

42. Per notizie sull'autore e sugli influssi che ebbe su di lui Ibn al-Rāhib cfr. COQUIN, op. cit., pp. 79-80. Molto più apprezzato è altresì per la sua opera *Kitāb al-ḥāwī* ('Il compendio') con la quale si accompagna degnamente alla schiera degli intellettuali copti deiditi all'enciclopedizzazione dello scibile teologico, tra i quali brillano Šams al-Ri'āsa Abū'l-Barakāt, morto nel 1224, Yūḥannā Ibn Sabbā' o Sibā', autore di una specie di enciclopedia teologica edita e tradotta in latino da V. MISTRICH con il titolo *Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis*, in *Studia orientalia christiana aegyptiaca*, al-Qāhira, Franciscan Printing Press, 1966, e Abū Ishāq al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, al quale dobbiamo una citatissima *Summa* edita con testo critico e studio a cura di W. ABULLIF e con trad. it. a cura di B. PIRONE nei voll. 5, 6a, 6b, 7a, 7b, 8, 9, ivi, id., 1997-2002.

43. La prima parte di quest'opera è stata invero pubblicata in «Patrologia Orientalis»

7. TEMATICHE AGIOGRAFICHE E BIOGRAFICHE

Il profilo religioso della letteratura arabo-cristiana si incrementa di ulteriori sviluppi con il genere agiografico e biografico che dà sostanza e convalida alle premesse pedagogiche della cosiddetta parenesi che, come tutti ben sappiamo, orientava al mondo delle virtù scansando i diaframmi dei vizi,⁴⁴ in una catarsi costante della componente umana e terrena della creatura, chiamata ad essere immagine e somiglianza del Creatore. È il campo della letteratura etico-ascetica dove nulla, meglio della proposizione di persone santificate ed esempi di vita virtuosa, poteva innescare una sorta di "combattimento", una propensione controllata e disciplinata all'imitazione di modelli che non potevano non divenire altrettanti maestri ed interpreti della parola rivelata. Tale resta di fatto il carattere precipuo della lotta o dell'agone che si intraprende sulla via della virtù per raggiungere il massimo grado di avvicinamento a Dio, alla stregua dei cherubini e dei serafini i cui gradi o ordini angelici si pongono a modello dell'ascesi purificatrice e catartica alla santità. Il termine *ḡihād* sta non poche volte a riprodurre il concetto di agone e di lotta che si prefigge una vittoria o un traguardo da tempo sperato e agognato, come di similare contenuto è il termine *sa'y* non rare volte utilizzato per definire il percorso ascensionale

in tre fascicoli e in diversi anni, vale a dire Wiesbaden, XII 1919, XIV 1920 e XX 1929. Il testo critico della seconda parte è in preparazione a cura di S.K. Samir e sarà pubblicato nella stessa rivista con trad. francese.

44. La sezione letteraria dedicata a questa tematica ha alcune opere significative tra cui il *Libro dell'abbattimento delle cure* di Elia di Nisibi; su una dottrina delle virtù proprie dei monaci risulta abbia scritto altresì Ḥannūn Ibn Yūḥānnā Ibn al-Ṣalt ricollegandosi alle linee maestre degli scritti ascetico-mistici di Isacco di Ninive: cfr. SANDERS, op. cit., p. 9 e 36, su una presunta *Expositio virtutum et vitiorum* di Ḥunayn ibn Ishāq. Sulle virtù proprie dei sacerdoti o presbiteri doveva con molta probabilità trattare l'opera trasmessaci sotto il titolo di *Da'wat al-qusūs*, o 'Simposio dei presbiteri', di cui troviamo notizia anche in al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, che però nel capitolo primo della sua *Summa* sui principi della religione l'attribuisce al giacobita Ya'qūb al-Māridānī, mentre SANDERS, op. cit., p. 128, l'attribuisce a Ibn Buṭṭān supponendola in tandem con un'altra opera a quest'ultimo riconosciuta, *Da'wat al-aṭibbā'* ('Simposio dei medici'). Su Ibn al-Buṭṭān cfr. anche ЧЕРКHO, 'Ulamā' al-naṣrāniyya, cit., pp. 52-54. Di un autore giacobita del XIII secolo, ossia di Agatone arcivescovo di Emesa, è altresì menzionato un trattato sul sacerdozio (cfr. COQUIN, op. cit., pp. 72-73).

dell'atleta di Dio lungo il sentiero della perfezione. In ultima analisi la *sīra* o modo di vivere di un santo non può depauperarsi cedendo l'arma del combattimento o deviando, magari, dalle pietre miliari indicate dalla parenesi tradizionalmente insegnata tra le mura dei monasteri o nelle grotte in cui i santi fondatori, immagini viventi della perfezione, istruivano i loro discepoli.

L'agiografia è profonda scaturigine della santità e della perfezione alla quale si è per divino disegno chiamati. Come genere letterario non è dunque fine a se stessa né potrà mai immaginare di sorreggersi su voli immaginifici e irreali dell'impeto creativo dell'umano intelletto. Essa è semplicemente funzionale ad una letteratura di sostanza qual è quella arabo-cristiana. Importante sotto tale aspetto è l'opera agiografica svolta dal copto Buṭrus al-Sadamantī, di origine armena, prosatore e poeta ma anche finissimo esegeta di rigorosa ermeneutica.⁴⁵ Abbiamo già accennato come la figura di Adamo sia passata in questa letteratura a causa della sua dimensione di prima creatura creata nella grazia, caduta nella disobbedienza e redenta dal pentimento, in un quadro di sviscerante elaborazione della storia dell'economia della salvezza alla luce dell'incarnazione di Cristo e della sua venuta messianica. Era quindi più che naturale che si ponesse mano a diverse elaborazioni concernenti le vite dei Profeti, tra le quali meritavano maggiore attenzione: la storia di Giobbe, la vita del profeta Habacuc, la vita di Abramo il cui epicentro si sublimava nel lacerante ma confidente sacrificio del frutto della sua carne e del suo sangue, le vite di Isacco e di Giacobbe con i relativi transiti, la vita di Giuseppe, la vita dei Tre Giovani di Babilonia, gli insegnamenti del saggio *Luqmān*, la vita di Giuseppe il Giusto o Falegname, la vita della Vergine soprattutto nella fuga della sacra Famiglia in Egitto e nel suo Transito, di cui abbonda tutta la letteratura apocriфа araba e in altre lingue.⁴⁶

45. Per queste due ultime attività si vedano le informazioni bibliografiche fornite da COQUIN, op. cit., p. 80.

46. Indispensabile a tal proposito è leggere almeno una delle raccolte degli apocriфи relativi alle tematiche legate alla figura della Vergine. Cfr. L. MORALDI, *Tutti gli apocriфи del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Piemme, 1944, voll. I, III. Per una più ampia panoramica del genere agiografico in lingua araba, riservato soprattutto alle figure del

Non mancano sporadici esempi di letteratura biografica, riservata a personaggi e figure della storia universale, ma che in qualche modo hanno finito con l'assumere valenze di rilettura cristiana nelle vicende di cui sono stati artefici e protagonisti. Centrale è in tal senso l'attenzione riservata alla storia di Alessandro Magno⁴⁷ in fonti arabe di pura e semplice traduzione o di ulteriori arricchimenti e rifacimenti, ove predomina non di rado un sostrato di leggenda e di folclore che pur hanno un settore a sé nelle nette articolazioni di ciascuna letteratura e, di conseguenza, pure in quella arabo-cristiana.⁴⁸

monachesimo orientale e ai santi della tradizione egiziana e palestinese, è opportuno consultare i diversi cataloghi sui manoscritti conservati nei monasteri maggiori e in quelli meno rinomati ma non per questo trascurabili. Si tratta di un materiale in gran parte inedito e sommamente interessante per le sorprese che potrebbe riservare.

47. Pur se del ciclo di Alessandro troviamo ben vistose tracce negli storici del IX secolo, quali Eutichio di Alessandria e Agapio di Gerapoli nonché in al-Makīn Ġirġīs Ibn al-'Amīd morto nel 1273, filoni autonomi piú vicini a tradizioni apocrife e a rifacimenti o ampliamenti di teorie filosofiche o morali ci ripresentano il protagonismo di Alessandro nell'opera pseudo-aristotelica *Istruzione di Alessandro il Grande*, tradotta da Yaḥyà (Yūḥannā) Ibn al-Biṭrīq, noto traduttore di Aristotele e di Ippocrate del IX secolo al servizio del califfo al-Ma'mūn, piú filosofo che medico. A Ḥunayn ibn Ishāq sono altresì attribuite un'opera pseudo-aristotelica dal titolo *Testamento per Alessandro* e una *Lettera di Aristotele ad Alessandro sulla politica*, comparse nella rivista «al-Mašriq», 10 1907, pp. 273-78, 311-19. Riportato in J. SANDERS, op. cit., p. 40. Per la figura di Alessandro Magno nelle fonti arabo-cristiane cfr. S.K. SAMIR, *Les versions arabes chrétiennes du Roman d'Alexandre*, in *La diffusion dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti*. Atti del Seminario internazionale di studio, Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997, a cura di R.B. FINAZZI-A. VALVO, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 227-47. Dello stesso autore cfr., ID., *La version arabe melkite du 'Roman d'Alexandre' du Pseudo-Callisthène*, in «Byzantinische Forschungen», 25 1999, pp. 55-82.

48. Comune all'impostazione del classico genere biografico instaurato dalla tradizione musulmana in grandi opere di notizie biografiche, è, tanto per citarne uno, il lavoro di al-Muwaffaq Faḍl Allāh ibn Abī Faḥr ibn al-Suqā'i, vissuto nel XIII secolo, noto sotto il titolo di *Tāli kitāb wafayāt al-a'yān* ('Epitome del libro dei necrologi degli uomini illustri'), trad. J. SUBLET, Damas, Institut Français de Damas, 1974.



10. *Mu'nis al-ahḡār fī dakā'iq al-aṣ'ār* di Ġāġarmī (Isfahan, 1341). Kuwait, Dār al-Āṭār al-Islāmiyya, LNS 9, f. 3r.

DOMINIQUE URVOY

I TESTI ARABI DI POLEMICA CONFSSIONALE
IN AL-ANDALUS

I. GLI INIZI DELLA POLEMICA RELIGIOSA (SECC. VIII-IX)

La polemica religiosa è iniziata quasi subito dopo la conquista della Spagna, fra il 710 e il 714. A differenza dell'Oriente, che ha conosciuto molto presto un'importante produzione scritta di controversia, in al-Andalus essa è rimasta a lungo confinata a relazioni orali fra due popolazioni, i musulmani conquistatori e i cristiani che rappresentavano la maggior parte dei conquistati. Se ne trova qualche eco nella storiografia, ma in momenti diversi: abbastanza presto per i cristiani, piú tardi per i musulmani. Questi ultimi, infatti, si sono a lungo limitati ad affermare tranquillamente la loro superiorità militare, segno di elezione divina; al massimo, essi hanno eventualmente sottolineato alcuni aspetti pacifici del loro insediamento, come il trattato stipulato nel 714 fra il governatore 'Abd al-'Azīz e il principe goto del Levante Teodomiro ad assicurare il completo rispetto della situazione materiale e morale dei vinti, mediante il pagamento di un tributo. I cristiani, invece, hanno avuto atteggiamenti contrastanti. Alcuni hanno guardato ai nuovi venuti come a una classe dirigente fra le tante, come testimonia la piú antica cronaca mozarabica, datata al 741. Questa descrive la situazione in modo abbastanza neutro, addirittura in termini benevoli verso il Profeta dell'Islam, qualificato come uomo molto prudente, membro di una tribú nobile, e in qualche modo ispiratore dei futuri successi dei suoi adepti. Il tono, però, cambia rapidamente: già nel 754, un'altra cronaca mozarabica offre una presentazione apocalittica della conquista, descrivendo le numerose estorsioni seguite a una 'pace menzognera' (*pax fraudilica*).¹ Una posizione intermedia si manifesterà piú tardi in una *Storia Universale* scrit-

1. Le due cronache latine figurano in J. GIL, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, Madrid, Csic, 1973, to. 1 pp. 7-54.

ta in arabo da un cristiano, che interpreta l'apparente *sauvagerie* dei primi contingenti musulmani come un loro semplice stratagemma per terrorizzare gli Spagnoli, facendo loro credere di essere cannibali.² Quanto agli ebrei, minoritari sia prima sia dopo la conquista, sembra che in un primo momento essi abbiano preferito il nuovo regime, rispetto al primo che li perseguitava, e che siano intervenuti solo tardivamente nella discussione, in gran parte a malincuore.

In meno di un secolo, il conflitto si arricchisce di elementi teologici, da parte non tanto dei musulmani, il cui pensiero religioso resta ancora grezzo in questa area periferica del mondo islamico, quanto dei cristiani che subiscono in modo incontestabile un'influenza – positiva e negativa – della nuova religione. In questo periodo si segnalano diverse eresie, alcune incentrate solamente su questioni rituali, altre invece con implicazioni molto più profonde. La principale è l'adozionismo, dottrina legata ai nomi di Felice di Urgel (VIII sec.) e di Elipando di Toledo (VIII sec.). Essa può essere intesa come uno sforzo per superare le critiche morali fatte ai vincitori, che hanno portato solo a forme di segregazione, simili da una parte come dall'altra. Felice ed Elipando capiscono che la convivenza di due comunità sia ineluttabile e che la Chiesa debba distinguersi unicamente sul piano dottrinale. L'adozionismo appare come l'esatto opposto dei dogmi musulmani: contro il credo islamico in un Dio numericamente uno, afferma la Trinità; contro il tema popolare musulmano che fa di un uomo, Muḥammad, il Paracleto annunciato dal Vangelo, mantiene la trascendenza assoluta di tale Trinità; contro la dottrina coranica che pone Gesù in una successione di profeti che culminerebbe in Muḥammad, sostiene il carattere insuperabile del Vangelo.³ In tutta quest'operazione gli unici testi arabi che intervengono sono il Corano e la *Sīrat nabawiyya*, la 'Vita del Profeta', la cui prima versione, di Ibn Ishāq, si è presto diffusa nella Penisola. La Spagna, invece, fornisce

2. *Note di Storia Letteraria Arabo-Ispanica*, trad. e ed. a cura di G. LEVI DELLA VIDA, Roma, Ist. per l'Oriente, 1971, pp. 133-92.

3. Si veda D. URVOY, *Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle*, in *Das Frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, hrsg. R. BERNDT, Mainz, Progressdruck, 1997, vol. II pp. 981-92.

una produzione latina autoctona con testi di Felice di Urgel indirizzati ai musulmani come agli ebrei. Purtroppo questi testi sono andati perduti perché il movimento adozionista fu condannato dalla romanità.

Bisogna attendere ancora mezzo secolo perché compaia una vera e propria letteratura polemica latina. Essa prende piuttosto la forma di un'apologetica contro la religione del potere, presentata come un elemento intruso, e contro il suo fondatore, considerato alla stregua di uno dei falsi profeti annunciati dal Vangelo, un eresia, ossia l'anticristo. Ne è occasione il celebre episodio dei "martiri di Cordova" (850-859). Più che una reazione contro le persecuzioni – certo esistite, ma più a livello politico che religioso – il gesto appare come un segno di disperazione di fronte al persistere della presenza musulmana e al definitivo radicamento del suo potere. Molti hanno anche voluto sottolineare quanto fosse insostenibile la loro condizione di sudditi di seconda categoria. Il Corano dice che pur pagando la tassa di tributari (la *ḡizya*), costoro debbano essere « umiliati » (IX 29), anche se non ne precisa il modo; tanto che gli uomini di religione musulmana hanno immaginato diversi sistemi, come quello di dare uno schiaffo a chi rimette il proprio tributo. A ciò si aggiungono altre disposizioni legali: il valore irrilevante della loro testimonianza, il divieto di ricostruire le proprie chiese, l'impossibilità di avere una posizione fisica più elevata di un musulmano (l'obbligo di scendere da cavallo quando quest'ultimo è a piedi), eccetera. Se l'imposizione di segni speciali nel vestiario è stata poco applicata nella realtà, giuridicamente poteva in ogni momento essere rievocata. Il cristianesimo, un tempo dominante, non poteva ammettere il perdurare di una tale umiliazione. Ma come protestare se non attraverso la provocazione, la proclamazione pubblica del fatto che non si può essere convinti da un falso credo, pur sapendo che questo porterà ineluttabilmente al martirio? È nella scia di fatti del genere che sono scritte le due famose lodi di questi eroi: il *Memoriale sanctorum* e il *Liber martyrum* di Eulogio di Cordova (egli stesso martirizzato nell'859),⁴ così come

4. Edite in GIL, op. cit., to. II pp. 363-459, 475-95.

l'*Indiculus luminosus* di Alvaro di Cordova,⁵ che contiene un celebre attacco contro i cristiani che si lasciano sedurre dagli aspetti civilizzatori dei conquistatori. Nello stesso spirito qualche anno più tardi, Samson (m. 890), abate di un monastero a Cordova, pubblica il suo *Apologeticus contra perfidos*.⁶ Di fronte a questa abbondanza di testi, non solo i musulmani restano silenziosi ma neanche nelle loro cronache si trova la minima menzione dell'episodio storico che ne è all'origine.

Gli stessi cristiani arabizzati, ossia i mozarabi (*mustaribūn*), non sono in grado di impostare una vera e propria controversia, che sarebbe interpretata come un insulto alla religione del potere. Ripiegano allora su una forma indiretta di apologetica traducendo la *Historiae adversus paganos* di Orosio.⁷ Si tratta di un testo, scritto su richiesta di sant'Agostino, di cui illustra la concezione teleologica della storia, nella speranza dell'avvento della "Città di Dio". D'altro canto, la traduzione araba rimodella l'opera iniziale secondo l'organizzazione della *Chronica* di sant'Isidoro da Siviglia e introduce alcuni elementi biblici, il che rappresenta una forma di affermazione di identità. Anche qui però i musulmani non si sentono chiamati in causa. Addirittura uno di loro partecipa all'impresa, verosimilmente in veste di revisore del testo arabo: ciò permetterà all'opera di diffondersi in ambiente islamico e di essere utilizzata dagli storici musulmani, felici di disporre di una storia universale.

Pertanto, si può dire che, durante i primi tre secoli di Spagna musulmana, si ha a che fare con una contrapposizione di apologetiche – che includono per i cristiani delle *doléances* sulla situazione sfavorevole determinata dal cambiamento dei governanti – e di aringhe *pro domo sua* più che con una vera letteratura di polemica interreligiosa. L'unica forma che potrebbe avvicinarsi alla polemica interreligiosa è la persistenza di attacchi da parte cristiana contro gli ebrei. Nelle versioni arabe del *Salterio* si trova, all'inizio di ogni salmo, un breve testo che ne dà un'interpretazione. Questi fram-

5. Ivi, to. I pp. 270-315.

6. Ivi, to. II pp. 506-658.

7. *Kitāb Hurūshiyūš* (Traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* de Orosio), ed. M. PENELAS, Madrid, CSIC-AECI, 2001.

menti in prosa sono chiaramente traduzioni di testi visigoti, come dimostra la cattiva qualità del loro arabo. Tuttavia sono stati conservati persino in saggi che testimoniano il notevole sforzo di arabizzazione di alcuni cristiani: un esempio è il *Salterio* versificato in *rağaz* da Ḥafṣ al-Qūṭī (il '[Visi]goto').⁸ Vi si ritrovano tutti i temi tradizionali sugli ebrei deicidi, associati agli « scismatici, ai magi e agli empi » e puniti dal Cristo con la dispersione. Sono testi che tentano di dimostrare che i salmi sono stati detti « per il Cristo »: annuncio della sua venuta, della sua resurrezione, della sua ascensione e del suo ritorno nell'Ultimo Giorno. Analogamente ai salmi si attribuisce il compito di esprimere la voce della Chiesa, inclusi i suoi rimproveri agli ebrei « per la loro miscredenza ». Ma queste formule aggressive sembrano destinate piuttosto ad uso interno dal momento che le comunità ebraiche di al-Andalus hanno semplicemente ripreso la versione di Ḥafṣ per la propria liturgia, accontentandosi verosimilmente di eliminare gli *argumenta* che pongono problemi. Quanto al conquistatore musulmano, non è improbabile che sia anch'egli preso di mira quando gli stessi *argumenta* parlano della « persecuzione » in generale, sebbene ciò non abbia avuto incidenza alcuna.

2. LO STADIO DELLA POLEMICA MATURA (SECC. X-XI)

Per arrivare allo stadio della polemica propriamente detta bisogna attendere una nuova situazione, determinata dalla congiunzione di tre fattori. Il primo fattore è l'indebolimento della dominazione musulmana, o quanto meno la sensazione, da parte degli interessati, di tale indebolimento, nonostante il carattere islamico del potere non sia messo in discussione. È quanto si verifica nel corso dell'XI secolo. Due le date spartiacque: il 1013, inizio della crisi del califfato di Cordova, che si conclude con la sua definitiva dissoluzione nel 1031; il 1064, inizio dell'avanzata decisiva dei regni cristiani del nord con la presa di Barbastro, ai piedi dei Pirenei,⁹ da cui

8. *Le Psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*, éd. et trad. M.T. URVOY, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

9. Sul considerevole impatto psicologico di questo avvenimento, in realtà di non così

prende avvio il processo di "riconquista", segnato nel 1085 da una prima tappa decisiva con la caduta di Toledo e di tutto il centro della Penisola.

Il secondo fattore è la reazione di fiera di letterati musulmani che procedono a un rilancio sia dell'arabismo contro gli autoctoni convertiti sia dell'Islam contro gli adepti di altre religioni desiderosi di essere partecipi della civiltà dominante. Ciò avrà d'altra parte un effetto positivo con la fioritura della letteratura andalusiana propriamente detta, in netto scarto temporale rispetto al periodo aureo della letteratura araba orientale.

Terzo fattore è l'utilizzo, da parte della comunità tributaria, di un contatto facilitato con il resto del mondo musulmano, il che le permette di attingere sul piano culturale dalle corrispondenti comunità orientali. Nell'ambito cristiano sono i sostenitori dell'eresia adozionista, sotto le mire della Chiesa romana, che approfittano delle analogie tra la propria dottrina e il nestorianesimo da cui possono prendere a prestito documenti che li mettano in grado di gestire la loro posizione verso il loro comune padrone, l'Islam.¹⁰ L'opera più importante è quella di 'Abd al-Masīh al-Kindī,¹¹ composta nei fatti di due parti: la prima è un'apologia dell'Islam redatta da un musulmano (reale o fittizio?), alla quale risponde più lungamente la critica oppostagli dal cristiano. Scritto nel X secolo, questo testo deve esser stato introdotto in Spagna al più tardi nel secolo successivo, poiché contiene un argomento peculiare sul quale si scontrerà tutta la prima reazione musulmana: l'Islam riconosce diverse "letture" del Corano (varianti nella vocalizzazione di alcune parole, dato che le lingue semitiche scrivono solo le consonanti), segno di un'elaborazione progressiva del testo: cosa che mina l'idea di una pura parola divina "scesa" sul Profeta.

grande importanza, si veda M. MARIN, *Crusaders in the Muslim West: the View of Arab Writers*, in «The Maghreb Review», XVII 1992, fasc. 1-11 pp. 95-102.

10. Si veda D. URVOY, *La pensée religieuse des Mozarabes face à l'islam*, in «Traditio», XXXIX 1983, pp. 419-32.

11. A. TIEN, *Risālat 'Abdallāh b. Ismā'īl al-Hāsimī ilā 'Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī wa risālat al-Kindī ilā'l-Hāsimī*, London 1880. Trad. G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les épîtres d'al-Hāsimī et d'al-Kindī*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1985.

La diffusione di questa epistola è considerevole tanto che sarà tradotta in latino, all'interno del *corpus* di testi raccolti fra il 1141 e il 1143 su commissione di Pietro il Venerabile, abate di Cluny, in vista della sua azione missionaria.¹² La traduzione, a sua volta, godrà della fortuna di figurare fra i testi stampati nel XVI secolo e di essere ripresa poi dai protestanti.¹³ Ma è alla versione araba che Raimondo Lullo (XIII sec.) consiglierà ai missionari di riferirsi.¹⁴ Scritto molto violento, si pone soprattutto sul piano morale (accuse contro il Profeta a denunciarne l'ambizione, i matrimoni, le guerre, gli assassini degli oppositori, il fascino per il bottino, ecc.), il tutto in conformità con la tendenza generale della polemica latina anti-musulmana. Egli evita tuttavia su Muḥammad le leggende bieche di cui si sono compiaciuti i cronachisti spagnoli. In particolare, introduce due elementi nuovi: oltre la questione già menzionata dell'elaborazione storica del Corano, egli si interroga sul senso di ciò che definisce la religione «ḥanīfita», quella cioè del primo monoteismo di Abramo, e sull'adesione a questa fede di Abramo stesso dopo esser stato pagano. Al-Kindī sottolinea che la formula secondo la quale non vi è «costrizione nella fede» è stata contraddetta nei fatti a partire dalla morte di Muḥammad. Infine rileva alcuni aspetti del dogma coranico che egli trova conciliabili con il cristianesimo: la questione degli attributi divini e del loro numero in Dio; la questione del Verbo e dello Spirito; la distinzione fra le critiche al paganesimo (Dio non ha né mogli né figlie) e quelle concernenti il cristianesimo.

Si sa che i mozarabi hanno utilizzato perlomeno un altro testo arabo d'origine nestoriana, *al-Muḥāwarāt al-dīniyāt al-latī ġarat bayna al-ḥalīfa al-'abbāsī al-Mahdī wa Ṭīmūtāws al-ġāṭaliq al-masīhī al-nisṭūrī* ('Dialoghi del patriarca Timoteo I e del califfo al-Mahdī').¹⁵ Qui la controversia è molto più morbida, senza dubbio perché ha avuto

12. J. MUÑOZ SENDINO, *Al-Kindī, Apologia del Cristianismo*, in «Miscelanea Comillas», XI-XII 1949, pp. 337-460.

13. Cfr. V. SEGESVARY, *L'islam et la Réforme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978.

14. Si veda C. LOHR, *Ramon Lull, Liber Alquindi and Liber Telif*, in «Estudios Lulianos», XIII 1960, fasc. 2-3 num. 35-36 pp. 145-60.

15. H. PUTMAN, *L'Eglise et l'islam sous Timothée I (780-823)*, Bayrūt, Dar al-Machreq, 1975.

luogo in un periodo piú antico, quando i rapporti tra le comunità in Oriente erano piú pacifici. Non sembra che essa abbia determinato risposte da parte dei musulmani di al-Andalus, né che abbia attirato l'attenzione del clero latino. Lo spirito che ispira tale controversia almeno in parte ricomparirà, ma ciò indipendentemente dalla lettura dei testi.

Invece non si sa se gli ebrei abbiano utilizzato un'opera di un celebre eretico musulmano persiano, Ibn al-Rīwandī. Nella confutazione di Ibn Ḥazm (Cordova, 993-Manta Lisham, 1064) di una pretesa « critica del Corano » che egli attribuisce al visir ebreo di Granada Šmū'el ha-Nagīd e di cui non si conosce l'originale, si è potuto constatare che quest'ultimo testo in verità era una raccolta di estratti del *Kitāb al-Dāmīg* (il 'Distruuttore del cervello') dell'autore persiano.¹⁶ È, di fatto, poco verosimile che un dignitario ebreo abbia corso il rischio di attaccare direttamente il Libro sacro della religione del potere, e Ibn Ḥazm stesso riconosce che non vi è stata presa di contatto diretta del testo che egli attacca, nonostante lo abbia cercato ovunque. Ma anche se l'attribuzione di Ibn Ḥazm è falsa, egli ha dovuto conoscere – quantomeno indirettamente – il contenuto del lavoro, il che significa che alcuni temi molto virulenti, a denunciare le contraddizioni del Corano e a contestarne il carattere miracoloso, circolavano all'epoca in al-Andalus.

La perdita della supremazia militare e il rovesciamento del rapporto di forza fra sud e nord durante l'XI secolo strappano i musulmani alla loro calma e fa loro prendere improvvisamente coscienza del pericolo che l'Islam correva nella Penisola. La falsa attribuzione a un ebreo di idee riconducibili a un eretico musulmano va a confluire nell'irritazione causata dalla rivolta dei musulmani non arabi che reclamano un trattamento paritario agli Arabi. Questo fenomeno, chiamato *šū'ūbiyya*, emerge in Spagna intorno alla metà di questo secolo con la *Risāla* del basco musulmano Ibn Garcia.¹⁷ In linea di massima non si sarebbe dovuto trattare di po-

16. Si veda S. STROUMSA, *From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Dāmīg*, in «Journal of the American Oriental Society», 107 1987, fasc. 3-4 pp. 767-72.

17. Ed. del testo di Ibn Garcia e delle quattro confutazioni ad opera di 'A.S. HĀRŪN,

lemica inter-religiosa, dal momento che era un affare interno all'Islam e che le questioni di fede non erano in causa. Tuttavia si constata che le critiche indirizzate all'autore basco, malgrado tutti gli sforzi di quest'ultimo per affermare la sua adesione all'Islam, non esitano a qualificarlo ipocrita e a collocarlo fra i cristiani. È vero che la confusione aumenterà progressivamente col passare del tempo: i coevi di Ibn Garcia sono ancora abbastanza misurati; solo piú tardi i suoi contestatori arriveranno agli insulti (il cui stereotipo è « suonatore cristiano di campane »).

3. IL CASO DI IBN ḤAZM (994-1064)

A partire da questo periodo, l'XI secolo, la virulenza è presente nei testi del primo grande polemista musulmano andaluso, Ibn Ḥazm. Si è visto che egli ha consacrato un'opera specifica ad attaccare un preteso autore ebreo,¹⁸ scritto che ha goduto di una grande diffusione fra gli Andalusi fino alla fine della Spagna musulmana. In risposta alla denuncia delle contraddizioni e puerilità reperibili nel Corano, egli ne stigmatizza di peggiori, quasi bestemmie, nella Bibbia. Ibn Ḥazm, infatti, impone una svolta alla storia dell'atteggiamento dei musulmani nei confronti dell'accusa, presente nel Corano contro ebrei e cristiani, colpevoli di aver 'alterato' (*tahrīf*) i loro libri sacri. Agli inizi ci si era contentati di pensare a una cattiva interpretazione dei testi. Il celebre poligrafo al-Ġāhiz (m. 868) aveva incominciato a mettere in discussione i Vangeli. Altri autori orientali erano andati oltre, ma è soprattutto il nostro Andalusino che mette integralmente in causa l'Antico e il Nuovo Testamento, raccogliendo le sue critiche in un particolare capitolo della sua grande storia delle idee religiose: « Evidenti contraddizioni e menzogne che si trovano nel libro che gli ebrei chiamano la Torah e negli al-

Nawādir al-maḥtūṭāt, al-Qāhira 1953, vol. III pp. 246-330. Trad. J.T. MONROE, *The Shū'ūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn Garcia and Five Refutations*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1970.

18. *Al-Radd 'alā Ibn al-Nagīla al-Yahūdī wa Rasā'il uḥra li-Ibn Ḥazm al-Andalusī*, ed. I. 'ABBĀS, al-Qāhira 1960. Si veda anche E. GARCIA GOMEZ, *Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagīla*, in «al-Andalus», IV 1936, pp. 1-28.

tri loro libri, come anche nei quattro Vangeli». ¹⁹ Di qui si passa all'accusa di falsificazione degli stessi testi, concezione che è quella generalmente più diffusa e condivisa in ambito musulmano, malgrado il fatto che alcuni dei più eminenti pensatori islamici non vi abbiano aderito.

L'atteggiamento di Ibn Ḥazm può essere capito in relazione alla sua posizione dogmatica in seno all'Islam: egli ha optato per la scuola letteralista (*ẓāhiriyya*) che presuppone che per ogni questione vi sia un testo rivelato (Corano) o ispirato (*ḥadīṭ*), e che questo testo debba essere compreso secondo le sole regole della lingua araba, lingua di detta rivelazione. Sia contro i suoi avversari musulmani sia contro gli adepti di altre confessioni, egli si sforza di dimostrare che questo è l'unico metodo che non faccia intervenire l'arbitrio umano. In opposizione agli infedeli, egli pretende che solo il Corano e la *Sunna* siano passibili di veder applicato questo procedimento diversamente dagli altri testi religiosi che a una simile lettura si rivelano « inintelligibili e contraddittori ». Se i testi hanno bisogno di un'argomentazione, come nel caso del cristianesimo, è fatto che li invalida automaticamente, il che, per converso, implica una visione statica della storia. Così, di fronte all'osservazione sulla diversità delle « letture coraniche », Ibn Ḥazm non può che rispondere con una posizione fideistica: le diverse possibilità di comprensione del testo – afferma – sono state rivelate simultaneamente e trasmesse, successivamente, da tradizioni degne di fede che ne assicuravano l'inalterabilità.

Il suo trattato di storia delle idee (i *Fiṣal*) è, dunque, in linea generale un'opera apologetica, al contempo, però, direttamente legata alla polemica più esacerbata, dato che Ibn Ḥazm mostra sempre una grande violenza di tono. L'opera segue un ordine che parte dal punto opposto per arrivare all'interpretazione zahirita del Corano. Oltre al capitolo già indicato sull'alterazione dei testi biblici, il cri-

19. IBN ḤAZM, *Al-Fiṣal fī'l-mīlāl wa'l-ahwā' wa'l-niḥāl*, al-Qāhira, s.e., to. I pp. 116-224; to. II pp. 2-75. Trad. spagnola M. ASÍN PALACIOS, *Abenḥazām de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Tip. de la « Rev. De Archivos, Bibliotecas y Museos », 1928-1932, to. II pp. 238-392; to. III pp. 9-118. Si veda I. DI MATTEO, *Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm*, in « Bessarione », xxxix 1923, pp. 77-127.

stianesimo è in causa a proposito di due punti: la questione dell'unicità di Dio e la profezia. Come in tutta la letteratura polemica musulmana, l'argomentazione è condotta secondo una logica nominalista: a ogni parola corrisponde una « cosa ». Così la Trinità diventa inintelligibile, le « cose » non potendo avere fra loro quelle relazioni professate dalla teologia cristiana. Quanto all'analogia con gli attributi divini, Ibn Ḥazm esclude quelli dipendenti da una teoria speculativa. A proposito dell'incarnazione, essa è contraria alla ragione e la critica testuale dei Vangeli mostra che Gesù non è stato che un profeta.

Innovatore in materia di discussione, Ibn Ḥazm ha però le stesse reazioni degli altri Andalusi. Se il poema in risposta all'inviato dell'imperatore di Bisanzio, che al-Subkī ci ha conservato in parte, è opera sua, si vede che ottantanove versi (su cento trentasette) sono consacrati a esaltare la potenza materiale dell'Islam, il che è in linea col disprezzo ostentato sino ad allora dai musulmani verso i tributari. Per quanto dubbiosa possa essere l'autenticità di questo testo, colpisce il fatto che nella critica del cristianesimo sviluppata nei *Fiṣal*, l'autore mostra molta erudizione sulle diverse Chiese orientali, ma non dice parola sui propri compatrioti mozarabi. Egli conosce bene il nestorianesimo ma sembra ignorare l'adozionismo, nonostante, come si è visto, persino l'adozionismo utilizzasse scritti polemici nestoriani. E ancora, Ibn Ḥazm è debitore su diversi punti alla cultura araba dei cristiani di al-Andalus: utilizza la loro traduzione dei libri biblici, e riprende la classificazione delle scienze di sant'Isidoro da Siviglia. Non riconosce, però, mai il suo debito. Lo stesso atteggiamento si ritroverà presso il suo discepolo Ṣā'īd di Toledo, la cui breve storia universale (*Ṭabaqāt al-umam*), ²⁰ per quanto rimarchevole, legge l'universo attraverso la lente della sola civiltà musulmana. Tutto quel che figura in questa recensione è ciò che Ṣā'īd vuole vedere, vale a dire unicamente ciò che l'Islam ha assimilato (eredità dell'India, della Persia, dei Caldei, dei Greci antichi, dei Bizantini – ridotti qui ai soli cristiani arabi – e degli an-

20. ṢĀ'ĪD AL-ANDALUSĪ, *Kitāb ṭabakāt al-Umam (Livre des Catégories des Nations)*, trad. R. BLACHÈRE, Paris, Larose, 1935.

tichi Egizi). In particolare egli proclama che non vi era assolutamente niente dal punto di vista culturale in Spagna prima dell'arrivo dei musulmani. Anche per il periodo successivo e per la sua epoca, egli prende in considerazione solo ciò che si iscrive nell'ordine politico degli Omayyadi e delle piccole dinastie instauratesi dopo la loro scomparsa.

Ci si può meravigliare del fatto che Ibn Ḥazm sia passato direttamente all'offensiva, invece di accontentarsi di rispondere a una prima chiamata in causa, come faranno altri autori musulmani. Egli reagisce, infatti, a ciò che considera un'aggressione. Bisogna però riferirsi all'intera sua opera per comprenderlo. Innanzitutto, egli è un accanito sostenitore degli Omayyadi e la sua posizione ideologica è in gran parte dovuta alla volontà di opporsi al crollo di quel sistema tradizionale che essi garantivano ai suoi occhi, e che poggiava su una gerarchia sociale che collocava gli Arabi al vertice. Con la pretesa di partecipare attivamente alla formazione di una cultura araba, i cristiani hanno cercato di uscire dallo stato di assoggettamento che compete loro. I musulmani, come si è visto, hanno d'altronde finto di ignorarne la produzione, pur utilizzandola. Gli stessi ebrei, che hanno saputo usare la grammatica araba per capire i meccanismi dell'ebraico e fondare così la linguistica semitica, e che hanno incominciato a elaborare una propria letteratura nella lingua dei vincitori, sono sospetti, anche quando riservano la loro produzione a uso interno. A maggior ragione se, come ha-Nagīd (Ibn Nagrīla), giungono a un posto di comando che dona loro qualche autorità sui musulmani, alcuni dei quali arriveranno a dire che « on ne doit pas vendre aux juifs ou aux chrétiens des livres de science, sauf s'ils ont trait à leur propre loi; en effet, ils traduisent les livres de science et en attribuent la paternité à leurs coreligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'œuvre des musulmans! ».²¹ Gli 'autoctoni convertiti' (i *muwalladūn*), che pretendono poter beneficiare di un trattamento uguale a quello degli Arabi, sono altrettanto colpevoli dal momento che contestano l'ordine ori-

21. E. LÉVI PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdūn*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1947, p. 128.

ginale emerso dalla conquista. Ibn Ḥazm fa parte del gruppo di letterati che decide di competere con i grandi nomi dell'Oriente e di produrre una letteratura propriamente andalusa, nel rifiuto, però, di ogni compromesso con le popolazioni sottomesse, cosa che egli traduce in attacchi in tutte le direzioni.

I pensatori arabi riformisti moderni hanno voluto vedere nell'opera di Ibn Ḥazm il punto di partenza della riflessione critica storica applicata al cristianesimo. Certo vi sono coincidenze fra i rimproveri formulati dall'autore andaluso e quelli degli scrittori razionalisti del secolo dei Lumi: contraddizioni fra il Pentateuco e i Vangeli; scandalo dell'abbandono delle pratiche rituali; preferenza accordata alle deduzioni ermeneutiche in rapporto alle interpretazioni allegoriche della Bibbia ad opera di san Paolo; eccetera. Ma si tratta verosimilmente della confluenza di due iper-criticismi. L'opera di Ibn Ḥazm non è stata mai tradotta prima del XX secolo. Se, come sosteneva Asín Palacios, san Tommaso ne ha subito l'influenza, ciò si è dato solo sul piano delle idee positive e a partire da una fonte intermediaria. Nello stesso contesto musulmano, i *Fiṣal* sono stati poco diffusi. Se ne trova traccia in molti polemisti andalusi più tardi. Certo è che a lui si deve l'idea che i testi biblici, così come sono stati divulgati, siano dei falsi, come denunciano le loro contraddizioni interne.

4. INIZIATIVE CRISTIANE E REAZIONE MUSULMANA

Due o tre decenni più tardi, si delinea un altro percorso ove la controversia è decisa, ma più pacifica. Questa si manifesta attraverso il genere letterario della *Risāla* ('Epistola'), polemica rispondente a un "messaggio" apologetico anteriore, come era stato il caso in al-Kindī. L'iniziativa non è ormai più musulmana, bensì cristiana. La lettera del Monaco di Francia suscita la risposta del teologo al-Bāḡī (Beja 1012-Almeria 1081),²² noto peraltro tanto come avversario di Ibn Ḥazm che per aver tentato di unire i principi musulmani con-

22. A.M. TURKI, *La Lettre du 'Moine de France' à al-Muqtadir Billāh, roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bāḡī, le faqīh andalou*, in « Al-Andalus », xxxi 1966, pp. 73-153.

tro la minaccia dei regni cristiani della Penisola. Il primo testo si situa in una prospettiva che sarà esplicitata più tardi da Pietro il Venerabile nel suo *Libro contro la setta o l'eresia dei Saraceni*: «affrontare (i musulmani) non con armi ma con parole, non con la forza, ma con la ragione». Al-Bāḡī non si pone sullo stesso piano visto che annuncia che procederà secondo «il metodo dei sermoni e delle epistole, e non secondo la via delle prove e degli argomenti». Tuttavia la sua controversia resta di ordine intellettuale: «non vi è né adepto di setta né di religione che non pretenda che la sua anima sia illuminata da ciò che sa, rischiarata da ciò in cui crede [...]. Ma porre nei giusti termini il Discorso divino, esporlo, coglierlo appieno, descriverlo, esalta la verità, la conferma, abbatte il falso e lo annienta». In qualche modo, al-Bāḡī si ricollega a Ibn Ḥazm, ponendo in primo piano l'analisi della lingua araba con cui il suo interlocutore ha avuto l'ingenuità di rivolgersi ai musulmani. Tutta la discussione è funzionale a dimostrargli che non capisce le parole che impiega e le colloca fuori dal loro giusto contesto. La polemica verbale continua con la denuncia della «mancanza di sapere alla quale i tuoi correligionari ci avevano abituati, così come d'altronde del loro allontanamento dalle finalità della controversia, la loro negligenza dello studio e del dialogo, senza parlare delle alterazioni inammissibili e degli assemblaggi eteroclitici, infondati e insostenibili».

Si ritroverà insieme la stessa struttura e lo stesso stato d'animo due secoli più tardi, in un libro intitolato: *Al-ʿIlām bi-mā fi dīn al-naṣārā min al-fasād wa'l-awhām wa izzhār maḥāsīn dīn al-islām wa izzhār nubuwwa nabīnā Muḥammad* ('Dimostrazione della falsità della religione cristiana e della verità della religione musulmana e giustificazione della missione del nostro Profeta Muḥammad').²³ Un trattato intitolato *Taṭlīṭ al-waḥdāniyya* ('La trinità dell'unicità'), che sa-

23. I. AL-QURṬUBĪ, *Al-ʿIlām bi-mā fi dīn al-naṣārā min al-fasād wa'l-awhām wa izzhār maḥāsīn dīn al-islām wa izzhār nubuwwa nabīnā Muḥammad*, ed. A. HIĠĀZĪ AL-SAQQA, al-Qāhira 1980. La parte cristiana sulla Trinità, *Kitāb min Ṭulayṭula, Taṭlīṭ al-waḥdāniyya*, è stata pubbl. e trad. da P. DEVILLARD, in «Études arabes», 24 1970, pp. 24-36. La trad. delle due prime parti è stata oggetto di una tesi inedita dello stesso autore (Aix-en-Provence, Univ. de Provence, 1970). Si veda T. BURMAN «*Taṭlīṭ al-waḥdāniyyah*» and the Twelfth-century Andalusian-Christian Approach to Islam, in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. J. TOLAN, New York, Garland, 1993.

rebbe stato inviato a Cordova da un prete di Toledo (città ancora largamente arabofona), è largamente citato o riassunto da un certo al-Qurṭubī (la cui identità è oggetto di discussione) nell'esordio e all'inizio dei diversi capitoli della sua confutazione. Questa è al contempo una controversia e un'apologia, come testimonia il titolo. È stata redatta in Oriente, ad al-Karak, ma essa si vuole centrale nella produzione di controversie andaluse vuoi per la menzione del luogo d'origine dell'autore (al-Qurṭubī, cioè di Cordova, che a quest'epoca è persa per i musulmani, cosa che l'interessato non sembra sapere) vuoi per la volontà manifesta di intavolare una discussione con un altro Spagnolo.

L'apologeta cristiano utilizza sia argomenti razionali sia riferimenti alla Sacra Scrittura. Egli intende soprattutto dimostrare che il Corano stesso giustifica la posizione della sua Chiesa, il che è un *topos* dell'apologetica orientale. Il musulmano non si accontenta, d'altronde, di rispondergli, ma fa riferimento anche a opere di cristiani arabi (di cui cita i titoli ma non gli autori), e in particolare a uno scrittore che egli chiama Agostino (che non corrisponde però a sant'Agostino). Egli ostenta molta stima per quest'Agostino nell'intento di evidenziare l'inferiorità dello scritto del Toledano, pur non rinunciando a confutare ulteriormente questo stesso Agostino. Come Ibn Ḥazm, egli fa appello alle contraddizioni fra le diverse cristologie; come al-Bāḡī fa riferimento alla dottrina teologica ufficiale (l'asharismo) quando discute degli attributi divini e in particolare del Logos. Infine, come tutta la letteratura musulmana del genere, si limita a un punto di vista nominalista, mette in primo piano la discussione del senso delle parole e fa ricorso alle distinzioni grammaticali, tanto da riprendere l'ovvio rimprovero della mancanza della piena padronanza della lingua araba.

Nella produzione musulmana andalusa, vi è un'altra opera che merita di essere citata, non tanto per il suo livello intellettuale, che è molto mediocre, quanto per la presenza di alcuni elementi completamente nuovi, e di cui non si troverà in seguito l'equivalente. *Maqāmi' al-ṣulbān* ('Le croci soggiogate')²⁴ è un testo che si presenta,

24. A. AL-ḤAZRAĠĪ, *Maqāmi' al-ṣulbān*, ed. 'A.M. ŠARFĪ, Tūnis, al-Šarikat al-tūnisiyya li-funūn al-rasm, 1975.

una volta ancora, come risposta a uno scritto cristiano, dato *in extenso* all'inizio del libro. È opera di un autore di secondo rango, Ahmad al-Hazraġī (Cordova, 1125/26-1186), vissuto per due anni a Toledo, sia perché prigioniero, sia per fuggire i torbidi della sua città. È il momento in cui il movimento di traduzioni è al suo apogeo, in particolare con la costituzione del *corpus cluniacensis*, già menzionato, i cui intenti missionari sono evidenti. Il nostro personaggio è dunque sollecitato in quanto letterato e 'tradizionista' (*muḥaddit*) dai musulmani restati sul posto (i *mudejar*) a rispondere alla pressione evangelizzatrice. Si è ipotizzato che lo scritto cristiano preso a pretesto sia apocrifo, dal momento che contiene un argomento che sarà sviluppato soprattutto in seguito: l'Islam in sé è buono e favorevole alla giustizia, ma è l'accettazione dei dogmi cristiani che lo renderebbe perfetto. Non è comunque impossibile che tale argomento sia più antico di quanto si creda e che sia stato sviluppato in ambiente arabo, prima di passare, poi, nelle controversie latine.

A fianco di un'argomentazione banale e addirittura povera, questo testo testimonia di una prospettiva più storica degli altri autori andalusi. Riprende l'idea, già sviluppata in Oriente, che il cristianesimo, autentico alla sua origine, sia stato deformato, nel IV secolo, dall'imperatore Costantino e da sua madre, Elena, con l'introduzione dei dogmi della morte di Gesù sulla croce e della Redenzione. Completamente nuove sono, però, le notazioni di etnografia religiosa, quale la descrizione dei miracoli ammessi dai cristiani dell'epoca,²⁵ indicazioni che non sono tuttavia proposte con la finalità di informare, ma in tono canzonatorio e in un imbarazzante amalgama di racconti meravigliosi tradizionali. Sono purtroppo i suoi difetti e non i suoi pregi che assicureranno il successo dell'opera fino al XVII secolo.

È da notare che i testi musulmani fin qui citati rispondono a testi sí cristiani ma in arabo. In ciò sono mera espressione della situazione generale dei musulmani che, per la maggior parte, non (ri)conoscono altra lingua che la loro, almeno sino alla nostra epo-

25. Vd. F. DE LA GRANJA, *Milagros españoles en una obra polémica musulmana*, in «al-Andalus», xxxiii 1968, fasc. 2 pp. 311-65.

ca. Per questo, la letteratura latina di controversia che si sviluppa considerevolmente a partire dal XII secolo, resta senza risposta. Per ottenere una reazione è necessario che i missionari cristiani si mettano in sintonia con i loro interlocutori, come si vede in un aneddoto in cui il domenicano catalano Ramon Martí (m. dopo il 1284) indica una sorta di concorso letterario con un musulmano.²⁶ Donde la creazione degli *studia* di lingue a Maiorca, Toledo, Murcia, Tunisi, per i missionari - cosa impensabile da parte islamica dove tocca al candidato alla conversione fare l'apprendistato della lingua del Corano.

5. IL RUOLO DEI CONVERTITI

L'Islam predilige utilizzare la testimonianza dei convertiti. In Oriente, vi è tutta una tradizione in questo senso. In Occidente due scritti hanno goduto di un successo particolare. Il primo è l'apostrofe lanciata dal medico e matematico marocchino Samaw'al al-Maġribī (m. 1174) ai suoi ex correligionari ebrei.²⁷ Il testo, scritto fra il 1163 e il 1167, contesta la visione che gli ebrei hanno della loro storia sacra, in particolare della loro pretesa di rifarsi a Mosè, rileva gli antropomorfismi del Pentateuco, e discute della profezia seguendo il metodo delle alternative giustapposte, caratteristico della 'teologia' musulmana (*kalām*). D'altro canto testimonia il ruolo del contesto culturale poiché spiega con compiacenza che, anche prima della sua conversione (del resto abbastanza tardiva dal momento che risale solo a undici anni prima della sua morte), amava leggere i racconti e le leggende arabe attribuite al periodo preislamico. Il secondo scritto è dovuto all'ex francescano catalano Anselmo Turmeda (Maiorca, 1350 ca.-Tunisi, fra il 1424 e il 1430), divenuto 'Abd Allāh al-Tarġumān:²⁸ personaggio enigmatico dal mo-

26. Si veda F. DE LA GRANJA, *Una polémica religiosa en Murcia en tiempo de Alfonso el Sabio*, in «al-Andalus», xxxi 1966, pp. 47-72.

27. SAMAW'AL AL-MAĠRIBĪ, *Iḥām al-Yahūd. Silencing the Jews*, ed. M. PERLMANN, New York, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. xxxii 1964.

28. M. DE EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdallāh al-Tarġumān (fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.

mento che è dopo la sua conversione, quando risiede a Tunisi, che egli scrive le sue principali opere catalane. Sembra, infatti, che egli abbia esitato a ritornare in terra cristiana, finché valica il passo nel 1420, redigendo in arabo la sua opera di polemica. Testo sorprendente, perché, sebbene scritto da un prete, testimonia una conoscenza piuttosto superficiale della religione che critica. In particolare, la sua discussione sulla Trinità e l'Incarnazione è basata sulle definizioni dogmatiche senza fondamento e la sua descrizione dei sacramenti resta puramente esteriore, lasciando il dubbio che l'autore non li abbia mai somministrati. Per converso, Turmeda non prende in considerazione la vita di Muḥammad: ciò lo porta a ignorare i miracoli che la tradizione popolare musulmana gli attribuisce mentre gli permette di definire un quadro delle obiezioni cristiane all'Islam che non contengono nessuno degli attacchi morali tanto ricorrenti all'epoca.

L'opera di Turmeda ha goduto di una fama considerevole, come testimonia la grande quantità di manoscritti. È possibile che sia stata rimaneggiata e completata, soprattutto in epoca moresca, visto che contiene attacchi contro il Papa e le indulgenze, facendo pensare alla letteratura protestante, cui i *moriscos* si sono a volte ispirati. Il fatto che si tratti del lavoro di un ex prete ha avuto l'effetto deplorabile di far credere ai suoi lettori di fornir loro informazioni di prima mano. Tanto più che, imputando la sua conversione a un altro prete che gli avrebbe detto che il Paracleto annunciato nei Vangeli era Muḥammad, Turmeda presentava questo vecchio tema dell'apologetica musulmana come fosse la verità del cristianesimo. Ora il testo, come noi lo abbiamo, riprende da un lato la presentazione coranica del cristianesimo, dall'altro la tematica di Ibn Ḥazm sulle contraddizioni delle Scritture. I pochi dettagli che Turmeda aggiunge sono o elementi di matrice popolare (tale il riferimento alla *Flos sanctorum*), o veri errori.

Anche il cristianesimo ha ceduto alla tentazione di utilizzare i transfughi. Il caso più celebre è quello dell'ebreo Mosè Sefardi (Huesca, 1076 ca.-Inghilterra [?] dopo il 1110) divenuto Pietro Alfonsi nel 1106. I suoi *Dialoghi*²⁹ in latino sono diretti prima di tutto

29. PETRUS ALFONSI, *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones evidentissimis cum natu-*

contro la sua antica fede e vogliono mostrare che egli l'ha lasciata non per interesse ma per ragioni filosofiche. Pietro Alfonsi consacra un capitolo anche all'Islam a dimostrazione che egli avrebbe potuto apostatare al profitto di questo e non del cristianesimo. Paragonato ai due autori appena citati, appare di maggiore levatura, e la grande diffusione di cui il suo libro ha fruito risulta, perciò, ben più giustificata. Sebbene l'opera sia apertamente polemica, il tono resta misurato. L'autore è molto informato non solo sulla sua antica fede – in particolare sulla letteratura talmudica – ma anche di quella cui non ha aderito: se egli ha verosimilmente letto la *Risāla* di al-Kindī, la sua conoscenza del Corano è buona e la sua traduzione di alcuni versetti è superiore a quella del *Corpus cluniacensis*. Da notare un parallelo interessante con Turmeda: mentre questi non fa alcuna allusione alle questioni concernenti la vita di Muḥammad, Pietro Alfonsi non dice mai, come lo farà la polemica successiva, che il Talmud ha diffamato Gesù e il cristianesimo.

In mancanza di convertiti, si è fatto talvolta ricorso a un uso orientato dei testi dell'avversario. I musulmani, come si è visto, si sforzano di dimostrare che i testi biblici ed evangelici annunciano la venuta di Muḥammad e stabiliscono che gli ebrei hanno cessato di essere il popolo eletto e che Gesù è un semplice profeta. I cristiani, dopo aver estrapolato dalla biografia del Profeta dell'Islam un certo numero di elementi che essi giudicano immorali, si volgono verso il Corano per rilevarvi espressioni quali “verbo di Dio”, “spirito di Dio”, che appaiono loro come un riconoscimento implicito della loro propria fede. In seguito, essi potranno ugualmente utilizzare *congiuntamente* convertiti dell'Islam e testi musulmani: è così che alla fine del XV secolo, il vescovo di Barcellona Martin Garcia si fa tradurre per i suoi sermoni dal suo canonico Juan Andres, antico *faqīh* di Jativa, alcuni passaggi del Corano e di celebri commentatori, come l'orientale al-Zamahṣarī e l'andaluso Ibn 'Atīyya.³⁰ Lo stesso Juan Andres scrisse una confutazione dell'Islam

ralis tum coelistis philosophiae argumentis confuntatur, in J.P. MIGNE, *Patrologie latine*, Paris, to. CLVII pp. 535-706.

30. Si veda J. VERNET, *Le Tafsīr au service de la polémique antimusulmane*, in « *Studia Islamica* », XXXII 1970, pp. 305-9.

in lingua spagnola ove, mentre si mantiene il piano tradizionale, si mettono a profitto elementi misconosciuti dal resto della letteratura polemica.³¹ Un tale modo di procedere si dimostra molto pertinente e testimonia una grande comprensione dei testi, in contrasto con quella tendenza generale della polemica latina, a partire dal XIV secolo, alla violenza e al disprezzo, che va parallelamente all'indebolimento dei musulmani di Spagna e all'accresciuto potere dei regni cristiani. A metà strada, tanto cronologicamente quanto ideologicamente, di questi due approcci sta l'utilizzazione di un'opera di polemica interna all'Islam, rivolta contro la totalità di questa religione. La *Contrarietas alfolica*,³² pur presentandosi come la confessione di un musulmano convertito, si basa sulla traduzione di una raccolta di 'opinioni divergenti fra gli uomini di religione' musulmana (*ihtilāf al-fuqahā*), risalente alla fine dell'XI o all'inizio del XII secolo. Si tratta di un'informazione di prima mano, che tende all'apologetica cristiana volendo dimostrare che Muḥammad non fu un vero profeta, capace di realizzare miracoli e annunciato dai profeti precedenti, e che il Corano – le cui contraddizioni sono peraltro rilevate – riconosce la divinità di Gesù. È l'esatto rovesciamento dell'apologetica musulmana, tanto più interessante per il fatto che il testo non esita a appoggiarsi sull'autorità di Ibn Ḥazm, malgrado sia il capo fila della polemica anti-cristiana.

La *Contrarietas alfolica*, in fondo, non fa che portare all'estremo un procedimento classico della letteratura della controversia che fa volentieri parte delle conflittualità di gruppi. È un procedimento che si trova già abbondantemente rappresentato nel Corano stesso, quando oppone ebrei e cristiani a profitto del suo proprio messaggio. Ma i musulmani possono affinare ancora il loro procedimento. Ibn Ḥazm, per esempio, nella sua polemica contro l'ebraismo, utilizza le due correnti – karaismo e rabinismo – una contro l'altra, prendendo a pretesto il fatto che la prima rifiuta di riconoscere gli apporti dalla seconda al *corpus* rivelato. Ma può anche accusare i

31. *Confusion de la secta mahomatica y del Alcoran compuesta por mossem Juan Andrès*, Valenza 1515.

32. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, ed. T. BURMAN, Leiden, Brill, 1994, pp. 213-388.

suoi stessi avversari musulmani malikiti di essere "giudaizzanti" dato che ammettono che il Pentateuco, pur abrogato dall'Islam e alterato dai suoi stessi adepti, serva da base alla definizione degli obblighi legali e intervenga in particolare nelle questioni delle interdizioni alimentari. Tuttavia è l'atteggiamento inverso, per amalgami successivi, che è per lo più adottato: i cristiani respingono ebraismo e Islam per la concezione che hanno in comune di un'unicità matematica di Dio e per il loro rifiuto della Trinità; gli ebrei contestano in blocco tutta la rivelazione successiva alla loro; i musulmani accusano la "gente del Libro", chiunque essa sia, di aver modificato le proprie Scritture. Per questa ragione, l'approccio di Pietro Alfonsi, che discute innanzitutto la fede ebraica un tempo sua e spiega in seguito perché non abbia adottato il credo dominante nel suo ambiente, costituisce un netto progresso logico a distinguere chiaramente uno stadio dall'altro.

Nella stessa direzione va la celebre opera di Yehuda ha-Levi (Tudela, 1075 ca.-Egitto o Palestina, dopo il 1140), il *Kuzari*, scritta fra il 1130 e il 1140. Sono anzitutto esposti gli argomenti di un "filosofo", poi quelli di un "dottore dell'Islam", prima di passare a quelli di un "rabbino". L'approccio resta apertamente apologetico, come dice il titolo completo: *Kitāb al-radd wa'l-dalīl fi'l-dīn al-dalīl* ('Libro della prova e del fondamento scritto in difesa della religione disprezzata').³³ Qui si ferma, però, la somiglianza. Pietro Alfonsi e ha-Levi, entrambi ebrei, originari della stessa regione, l'Ebro, e nati all'incirca nello stesso anno, non hanno nulla in comune su tutto il resto. Il primo si fa cristiano, si dirige verso le regioni del nord, scrive in latino e difende una posizione filosofica; il secondo resta fedele alla sua fede di cui diviene un ardente turiferario (sarà il primo cantore del ritorno a Sion), circola fra le zone musulmane e le regioni riconquistate di recente della Penisola prima di prendere il cammino dell'Oriente, scrive in arabo nell'alveo della grande letteratura andalusa, e adotta una posizione decisamente anti-filosofica

33. *Kitāb al-radd wa'l-dalīl fi'l-dīn al-dalīl*, ed. D.H. BANETH, H. BEN SHAMMEL, Leiden, Brill, 1977; trad. fr. C. TOUATI, *Juda Hallévi, le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, La-grasse, Verdier, s.d.

sull'autorità di un autore musulmano come al-Ġazālī. Non si può dunque parlare di influenza dell'uno sull'altro, ma piuttosto di una comune percezione della necessità di uscire dalla semplice polemica a favore di un atteggiamento più costruttivo.

Comunque, bisognerà attendere circa un secolo e mezzo per arrivare a un equilibrio in materia. In ha-Levi i punti di vista filosofico e musulmano sono esaminati abbastanza rapidamente nelle prime pagine del libro, di cui la maggior parte è consacrata a un dialogo fra un rabbino e un discepolo (il "re dei Khazari", da cui il nome corrente dell'opera) molto docile. Nel catalano Raimondo Lullo (Palma di Maiorca, 1232-Bugia o Palma, 1316), si trovano molti registri diversi, o meglio contrapposti. Alcuni suoi testi seguono la vena polemica più tradizionale, altri si articolano su un dialogo comparabile a quello del *Kuzari*, altri ancora mettono in scena una pluralità di attori più o meno alla pari ma con una conclusione apologetica. Due testi si allontanano da questo modello: sappiamo dallo stesso autore che sono stati oggetto di una prima redazione in arabo, mentre ne rimane solo la versione o catalana o latina. Si suppone che la *Disputa di Ramon il cristiano e di Hamar il saraceno* sia la trascrizione della discussione tenuta a Bugia nel 1307 dall'autore con un uomo di religione. Essendo stata perduta in un naufragio la versione araba originale, il lavoro di riscrittura e il cambiamento del contesto culturale si fanno nettamente sentire. Vi si trovano pertanto tracce interessanti dal punto di vista specificamente musulmano (come la concezione che alcuni movimenti sufi avrebbero di Dio quale "esistenza assoluta"). Una simile recettività intellettuale, di cui non si trova l'equivalente se non in alcuni convertiti come Pietro Alfonsi o Juan Andres – mentre è fenomeno unico in un non convertito – si può spiegare soltanto attraverso la presenza, fra le primissime opere di Lullo stesso, di un testo come il celebre *Libro del gentile e dei tre saggi*,³⁴ che mette in scena successivamente un ebreo, un cristiano e un musulmano, ciascuno a esporre tran-

34. RAMON LULL, *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. a cura di A. BONNER, Palma de Maiorca, Patronat Ramon Lull, 1993. Si veda D. URVOY, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, in partic. pp. 195-202.

quillamente la propria fede. Questo libro ha sempre affascinato il grande pubblico per l'assenza di quel clima polemico che caratterizza il Medioevo e per l'approccio improntato alla serenità e al rispetto verso l'altro. In effetti, la cosa non può essere spiegata dal contesto europeo, nel quale invece si iscrive molto bene il resto dell'opera apologetica lulliana. Vi è certo stato, nel XII secolo, il precedente del *Dialogo fra un filosofo, un ebreo e un cristiano* di Pietro Abelardo, che però è chiaramente messo sotto l'egida della filosofia e rimanda piuttosto allo scritto di Pietro Alfonsi che, redatto senza dubbio prima, ha potuto ispirarlo. Invece il *Libro del gentile* ha un parallelo evidente in un'opera quasi contemporanea, scritta a Baghdad da un autore ebreo, Ibn Kammūna, che si colloca per quanto lo riguarda nel prolungamento di tutta una tradizione di riflessione critica sul fatto religioso. Un tale approccio, sconosciuto in Europa prima di Lullo, è emerso all'interno dell'impero musulmano dalla metà dell'VIII secolo in poi, e, se è stato progressivamente messo da parte a partire dall'XI secolo, ha potuto riemergere in situazioni particolari che hanno indebolito la capacità di pressione sociale dell'Islam, come la conquista della Mesopotamia ad opera dei Mongoli nel caso di Ibn Kammūna, o quella di gran parte della Spagna musulmana da parte dei Catalani nel caso di Lullo.

6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Al termine di questo rapido profilo si può trarre come insegnamento principale il fatto che vi è netta correlazione fra evoluzione politica e produzione di controversia. L'Islam si accontenta abitualmente della polemica inclusa nel Corano. Sente il bisogno di appoggiarla (con la ricerca di annunci della venuta di Muḥammad nelle Scritture bibliche, con lo sforzo di documentare l'alterazione delle Scritture, con la messa in risalto della decadenza del popolo ebraico e del carattere meramente umano di Gesù, ecc.) solo quando è in posizione di ripiegamento, sia perché è in crisi sul piano socio-politico, sia, a maggior ragione, quando non è più la religione del potere. In tutti gli esempi che abbiamo visto, il tono può essere più o meno virulento, non è mai irenico.

Il cristianesimo e l'ebraismo presentano una tavolozza piú variata. Il primo parte da una reazione di rancore, di fronte alla conquista musulmana, e va a polarizzarsi sulle accuse morali. Ciò peserà su tutta la letteratura di controversia successiva, in particolare a partire dal XIII secolo, quando la potenza dei regni cristiani prevarrà in modo decisivo su quella dei musulmani: ma ci sono anche elementi a favore di altre modalità. Da una parte l'influenza dell'Oriente sui cristiani arabizzati si fa sentire in due direzioni: nella polemica, sottolineando i punti teologici ed esegetici cruciali; nella discussione, dove sembra che un confronto piú morbido sia possibile. Dall'altra parte, lo spirito europeo della crociata si arricchisce, sotto l'influenza di forti personalità, grazie a uno sforzo considerevole di informazione, di traduzioni dall'arabo e dall'ebraico. Tale sforzo non ha equivalente nell'Islam, dove ci si contenta di ciò che è accessibile in arabo, e per di piú secondo un'ottica molto selettiva imposta dal Corano e dalla sua visione delle altre religioni monoteiste, tanto che l'erudizione ostentata da un Ibn Ḥazm è facilmente riducibile, da discepoli mediocri, al rango di parole d'ordine e di invettive.

Gli ebrei approfittano della parentela della loro lingua liturgica con quella del potere per assimilare non solo la cultura araba ma buona parte dell'informazione musulmana. In ogni caso non la utilizzano apertamente per polemizzare, accontentandosi di lavorare *pro domo sua*. E ancora, la cosa non si dà se non tardivamente, col favore della situazione di crisi dello stato musulmano. Per converso gli ebrei possono integrare nella loro visione alcuni aspetti tipicamente arabo-islamici, come la rivendicazione di una superiorità linguistica.³⁵ Tuttavia lo fanno solo nei territori perduti. In modo analogo, è paradossalmente per rispondere alle molteplici costrizioni di evangelizzazione nel quadro della Spagna cristiana che gli ebrei produrranno un'abbondante letteratura di controversia confessionale.

35. Si veda J. SADAN, *Identity and Inimitability. Contexts of inter-religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain, in the light of two Passages by Moše ibn 'Ezra and Ya'aqov ben El 'azar*, in «Israel Oriental Studies», xiv 1994, pp. 325-47.

III CIRCOLAZIONE E RICEZIONE DEL TESTO

MARIE-FRANCE AUZÉPY

CONTROVERSIA DELLE IMMAGINI
E PRODUZIONE DI TESTI

1. QUESTIONI DI CARATTERE GENERALE

Parlare della produzione di testi durante la controversia delle immagini potrebbe sembrare paradossale, poiché è noto come questo periodo sia particolarmente povero di fonti scritte: i secoli VIII e IX – soprattutto l'VIII, nel quale la polemica raggiunge il culmine – sono considerati, a causa della rarità delle fonti, i “secoli oscuri”, i *dark ages* del medioevo. Non si sa se questa rarità sia dovuta all'alea della conservazione dei testi o se sia originaria, visto che nel corso dell'VIII secolo i testi, come tutti gli altri beni e come pure gli uomini stessi, si erano diradati. I manoscritti copiati dell'VIII secolo, per esempio, si contano sulle dita di una mano; quanto agli atti d'archivio, non ce n'è uno in tutto il territorio dell'impero, mentre resta qualche atto su papiro in greco nelle province ex-bizantine dell'impero omayyade. Ma per quel che riguarda lo scritto, un altro paradosso caratterizza il mondo bizantino dell'VIII secolo e, in misura minore, del successivo: i testi scritti dagli avversari delle icone, gli iconoclasti, che furono al potere per la maggior parte di questi due secoli, sono andati quasi tutti perduti, vittime della vendetta dei loro nemici e vincitori, i difensori delle icone o iconoduli. I testi scritti in questo periodo, dunque, sono allo stesso tempo poco numerosi e unilaterali: redatti quasi tutti da ecclesiastici – vescovi, preti o monaci – e quasi tutti da iconoduli, danno un'immagine solo frammentaria e parziale del periodo.

È a partire da queste testimonianze rare e malcerte che siamo costretti a ricostruire bene o male la storia del periodo, che sarà brevemente riassunto come introduzione. L'iconoclastia è la dottrina religiosa dell'impero bizantino in due momenti, tra il 730 e il 787 (prima iconoclastia, sotto la dinastia isaurica) e tra l'815 e l'843 (seconda iconoclastia, sotto la dinastia amorica). Essa inizia ufficialmente il 17 gennaio 730, quando l'imperatore Leone III (717-741)

chiede agli alti funzionari dell'impero, riuniti nel palazzo imperiale in una solenne assemblea, il cosiddetto *silentium* del Tribunale dei Diciannove Letti, di firmare una dichiarazione ostile alle icone e perseguita coloro che si rifiutano di firmare, tra cui il patriarca Germano di Costantinopoli, che viene deposto. Questo atto ufficiale era stato preceduto da una serie di discorsi pronunciati dall'imperatore e forse dalla distruzione, nel 726, di un'immagine di Cristo che si sarebbe trovata sulla Porta Bronzea del palazzo imperiale, detta perciò della *Chalke*. Il figlio di Leone III, Costantino V (741-775) fa dell'iconoclastia la legge religiosa dell'impero, convocando nel 754 nel palazzo imperiale di Hieria un concilio, il quale, definendosi ecumenico, proibisce la fabbricazione e il culto delle icone. Le decisioni del concilio sembrano essere state accettate senza difficoltà, ma nel 765 la partecipazione a un complotto contro l'imperatore di un monaco influente, Stefano il Giovane, scatena la collera imperiale. Allora si esige un giuramento iconoclastico da tutti i sudditi dell'impero e la persecuzione si abbatte sui refrattari, monaci e laici, con queste modalità: esili, pene corporali, confische e cerimonie di derisione dei monaci nell'ippodromo con la privazione dei loro attributi, barba e abito.

Il concilio di Nicea II (787), convocato dall'imperatrice Irene (780-802), che ha trovato in Tarasio (784-806) un patriarca a lei fedele, annulla le decisioni del concilio di Hieria: le icone sono riabilitate e il loro culto è imposto. L'impero resta iconodulo fino all'815, data in cui l'imperatore Leone V (813-820) torna all'iconoclastia: ripete il gesto di Leone III – o, se questo non ebbe mai luogo, innova – facendo distruggere da alcuni soldati l'immagine di Cristo che si trovava sulla Porta della *Chalke* del palazzo; poi convoca un concilio locale a Costantinopoli che riabilita quello di Hieria e annulla le decisioni del concilio di Nicea II. La reazione è molto più violenta che nel 754: il patriarca Niceforo (806-815), diversi vescovi (Eutimio di Sardi, Michele di Sinada, Giuseppe di Tessalonica, fratello di Teodoro Studita) e un certo numero di egumeni di grandi monasteri, tra cui Teodoro Studita, rifiutano le decisioni del concilio: Niceforo è deposto e gli altri sono esiliati. Verranno richiamati dall'esilio grazie all'ascesa al trono di Michele II,

ma non ritroveranno il loro posto. Michele II (820-829) fu un iconoclasta moderato, contrariamente a suo figlio Teofilo (829-842), che scelse come patriarca Giovanni Grammatico (836-843) e riprese la persecuzione contro gli oppositori (il futuro patriarca Metodio, Michele Sincello, i fratelli Grapti). Alla sua morte (842) si decide il ristabilimento del culto delle icone: la moglie di Teofilo, Teodora, dopo aver ottenuto l'impunità del marito, accetta la nomina di Metodio al patriarcato ed entrambi lavorano alla pacificazione, che avvenne non con un concilio ma con una semplice cerimonia liturgica, una processione e una messa a Santa Sofia, l'11 marzo 843, prima domenica di Quaresima, che in seguito divenne la domenica dell'Ortodossia. Il ristabilimento delle icone fu infatti chiamato ristabilimento o trionfo dell'Ortodossia, il che mostra come il culto delle icone fosse ormai considerato il fulcro della fede ortodossa.

Prima di affrontare l'esame della letteratura del periodo nel quale si dibatté la questione delle immagini sono necessarie alcune osservazioni preliminari.¹ Innanzitutto, non si dovrebbe trarre dalla rarità delle fonti scritte la conclusione che la scrittura avesse poca importanza; è anzi chiaro che in quest'epoca come in precedenza l'impero fu uno stato e una società in cui la scrittura era fondamentale. Per non parlare dell'amministrazione imperiale, il cui funzionamento era fondato sul documento scritto (censimenti, per esempio in Sicilia sotto Leone III,² *praktika* o elenchi fiscali attestati nella *Cronaca* di Teofane a proposito delle "vessazioni" di Niceforo I),³ i testi hanno avuto un ruolo di grande importanza nella polemica interna alla Chiesa sulle immagini. Le citazioni sono la spina dorsale degli Atti di Nicea II e un elemento importante di quelli di Hieria, cosicché possiamo essere sicuri che la ricerca nella letteratura patristica e agiografica delle autorità in favore dell'una o

1. Una trattazione d'insieme è in A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Athens, The National Hellenic Research Foundation, Inst. for Byzantine Research, 1999.

2. Vd. l'ediz. della *Cronografia* di TEOFANE CONFESSORE, a cura di C. DE BOOR, Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1883-1885, rist. Hildesheim, Olms, 1963, p. 410.

3. Ivi, pp. 486-87.

dell'altra posizione sia stata la prima e più importante tappa di ogni dichiarazione d'intenti a carattere ufficiale. Per il concilio dell'815 sotto Leone V sappiamo da un anonimo cronista del tempo, chiamato perciò *Scriptor Incertus*, che Giovanni Grammatico su richiesta dell'imperatore cercò citazioni favorevoli all'iconoclastia « nei libri antichi conservati nelle chiese e nei monasteri »; il cronista aggiunge che la ricerca fu infruttuosa e dovette essere ricominciata partendo dalla lista di autori contenuta negli Atti di Hieria.⁴ Una simile ricerca presuppone la frequentazione di diverse biblioteche, la lettura di molti libri e un solido acume filologico. D'altra parte ogni posizione doveva essere difesa da testi sostenibili e convincenti, per non parlare dei testi polemici che miravano a screditare l'avversario e a imporre la loro visione della storia del periodo.

Un'altra osservazione preliminare consiste nel fare giustizia della fama di ignoranza degli iconoclasti. Poiché i cronisti, Teofane e Niceforo, dicono che la cultura classica è morta all'inizio dell'VIII secolo – Teofane ne incolpa direttamente Leone III –,⁵ e d'altro canto le opere della polemica accusano gli iconoclasti di ignoranza e di incultura (*amathia*), la società bizantina al tempo degli imperatori iconoclasti è stata spesso descritta come rozza, avendo perso il contatto con la cultura antica che solo al momento della loro caduta risorgerà nella cosiddetta “rinascenza macedone”.

L'accusa sembra priva di fondamento per due motivi. Innanzi tutto, come ha giustamente notato Paul Lemerle,⁶ la comparsa di testi scritti in un greco corretto a partire dalla seconda metà del IX secolo, come d'altronde la comparsa di documenti iconografici di buona qualità, non può nascere dal nulla. Essi, infatti, presuppongono la continuità degli studi tanto letterari quanto pittorici nel corso dell'VIII e IX secolo, continuità che in ambito letterario si può scorgere da più indizi: le vite dei santi di quest'epoca testimo-

4. *Scriptor Incertus de Leone*, vd. l'ediz. a cura di F. IADEVAIA, Messina, Sfamini, 1987, pp. 59-60.

5. TEOFANE CONFESSORE, *Cronografia*, ediz. DE BOOR, cit., p. 405.

6. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, pp. 74-75.

niano un sistema educativo elementare e secondario in pieno funzionamento,⁷ e vediamo all'opera personaggi come Giorgio Cherobosco, diacono di Santa Sofia all'inizio del IX secolo, o Giovanni Grammatico, patriarca di Costantinopoli (837-843). Le opere di Giovanni sono perdute, ma di Cherobosco sopravvivono dei trattati sulle regole grammaticali e sull'ortografia che ebbero grande successo: furono tradotti in slavo a partire dall'inizio del X secolo e nel Rinascimento servirono di base alle prime grammatiche greche moderne composte da Costantino Lascari e Urbano di Belluno. In secondo luogo, l'accusa di *amathia* scagliata contro gli iconoclasti in generale e in particolare contro gli Isaurici è puramente ideologica. Se gli iconoduli, insomma, accusavano i loro avversari di *amathia*, non intendevano dire che erano ignoranti, ma che non avevano la conoscenza della verità divina. La loro *amathia* non si riferisce alla cattiva conoscenza delle regole grammaticali e dell'eredità letteraria antica, ma alla loro ignoranza della vera parola divina e della realtà dell'Incarnazione che rende possibile la rappresentazione del Cristo, come indicano in più punti gli Atti del concilio di Nicea II.

Questa reputazione – errata, come abbiamo appena visto – ha avuto non poche conseguenze sulla ricerca storica: tranne quando la data era indicata esplicitamente, un manoscritto non veniva mai datato all'VIII secolo, e se aveva una fattura classica veniva attribuito al VI o al IX. E così il celebre Vat. gr. 1291, un manoscritto in maiuscola delle *Tavole* di Tolomeo che contiene una miniatura dello Zodiaco, era comunemente attribuito al IX secolo⁸ fino al giorno in cui si dimostrò che i calcoli astronomici in esso contenuti potevano essere stati eseguiti solo sotto il regno di Costantino V.⁹

Detto ciò, questa accusa forse si fondava su una vera politica culturale degli Isaurici. Questo punto è stato affrontato solo – e in modo indiretto – da Lennart Rydén¹⁰ ma non si può non essere

7. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 97-103.

8. Ivi, p. 76.

9. D.H. WRIGHT, *The Date of the Vatican Illuminated Handy Tables of Ptolemy and Its Early Additions*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXVIII 1985, pp. 355-62.

10. L. RYDÉN, *New Forms of Hagiography*, in *The 17th International Byzantine Congress*, Major Papers, Washington (D.C.), 3-8 August 1986, Nex Rochelle-New York, U.S. National Committee for Byzantine Studies, 1986, pp. 537-54.

colpiti dal fatto che i testi di origine isaurica (l'*Ecloga* e i rari testi agiografici attualmente riconosciuti come di ispirazione iconoclastica, soprattutto la Vita di Filarete) sono scritti in un greco semplice e facilmente comprensibile che potremmo chiamare demotico, mentre i testi scritti dagli iconoduli, dai piú noti tra questi come il patriarca Metodio (autore della Vita di Eutimio di Sardi) a quelli appena convertiti che dovevano rendere conto della loro ortodossia come Ignazio di Nicea (cui si deve la Vita del patriarca Tarasio), sono scritti in una lingua purista, involuta e incomprensibile agli umili. Può darsi che ci sia stata da parte degli Isaurici una cosciente politica di diffusione di testi edificanti in una lingua comprensibile a tutti, cosa che sarebbe coerente con il complesso della politica da loro condotta. In questo caso, il loro sforzo di porre i testi alla portata di un pubblico vasto probabilmente potrebbe essere stato indicato dai loro avversari come una forma di ignoranza.

Bisogna infine ricordare, prima di affrontare la produzione dei testi durante la questione delle immagini, un evento che fu decisivo nella storia delle lettere greche, vale a dire la comparsa della scrittura minuscola, che nel corso del IX secolo sostituì la maiuscola. L'arrivo della minuscola è stato paragonato addirittura all'invenzione della stampa, giacché questa scrittura legata, accentata e interpunta ha reso possibile allo stesso tempo economia di materia prima – inchiostro e pergamena –, rapidità di esecuzione e comodità di lettura. Non si possono definire con certezza né la data né il luogo della sua comparsa; attualmente i paleografi, tra cui Boris L. Fonkič, fanno risalire fino agli anni 780 il suo impiego nella scrittura in due aree geografiche distinte, Costantinopoli e la Palestina.¹¹

Il primo manoscritto in minuscola datato con precisione giunto fino a noi è il cosiddetto Tetraevangelo Uspenskij, vale a dire il manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo, Petropol. gr. 219, datato all'835 da una nota dello scriba Nicola

11. B.L. FONKIČ, *Aux origines de la minuscule stoudite (les fragments moscovite et parisien de l'œuvre de Paul d'Égine)*, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio internazionale di Paleografia Greca, Cremona, 4-10 ottobre 1998, a cura di G. PRATO, Firenze, Gonnelli, 2000, vol. 1 pp. 169-86.

al foglio 344: è un codice copiato nel monastero costantinopolitano di Studio, il cui famoso *ergasterion* era stato riorganizzato dal grande egumeno riformatore Teodoro Studita. L'esistenza di manoscritti in minuscola datati ai primi anni del IX secolo e attribuiti allo *scriptorium* di Studio da codicologi e paleografi, se di certo conferisce al monastero un posto privilegiato nella diffusione della minuscola, non ne fa tuttavia il suo luogo d'origine, che resta ignoto. La minuscola, d'altro canto, non soppianta immediatamente la maiuscola, del resto rimasta in uso anche a Studio; ma la traslitterazione di manoscritti dalla maiuscola alla minuscola è un processo irreversibile realizzato a partire dal IX secolo. Questa innovazione è contemporanea a un'analoga innovazione in Occidente, dato che la minuscola carolina nasce alla fine dell'VIII secolo ed il suo uso appare generalizzato nel corso del IX. Questa marcia parallela in ambito culturale tra Isaurici e Carolingi merita di essere sottolineata, poiché non è un fenomeno isolato, come mostra, nei *Libri Carolini*, la vigorosa reazione carolingia, fin dal concilio di Francoforte (794), al concilio di Nicea II.

Fatte queste premesse, è possibile affrontare la produzione dei testi nel periodo della polemica delle immagini. Seguiremo un ordine cronologico, che permette di capire meglio l'evoluzione di questa produzione durante tutto l'arco della polemica. La prima età iconoclastica (ca. 730-787), infatti, nella quale si delineano le posizioni, si distingue nettamente dall'intermezzo iconodulo successivo al 787, in cui si scatena la polemica, mentre la seconda età iconoclastica (815-843) è caratterizzata da una radicalizzazione da parte degli ideologi e dalla proliferazione degli scritti agiografici. Bisogna ricordare ancora una volta che di tutto questo periodo non resta quasi alcun testo di parte iconoclastica, cosicché il quadro della "produzione dei testi" è necessariamente condizionato e ridotto a un solo punto di vista, quello degli iconoduli.

2. IL PRIMO ICONOCLASMO

Curiosamente sopravvivono alcune testimonianze iconoclastiche del primo periodo, mentre nel secondo sono quasi inesistenti.

Ci è rimasto un testo giuridico di primaria importanza, l'*Ecloga*,¹² pubblicato sotto il regno di Leone III nel 741, il quale testo, come indica il nome, è una scelta di leggi, una specie di codice semplificato a uso dei giudici in cui i casi, raggruppati per titoli, sono presentati in una lingua semplice e partendo da situazioni quotidiane. Se l'*Ecloga* si è conservata è perché conobbe un grande successo fino alla fine del IX secolo, prima di essere sostituita sotto Basilio I (867-886) dall'*Epanagoge*; questo successo è testimoniato dal numero dei manoscritti e delle traduzioni in slavo, arabo e armeno. L'*Ecloga* è poi accompagnata da un prologo che è l'unico testo conservato in cui sia espresso il pensiero politico-religioso dell'imperatore che ha fatto scattare l'iconoclastia. Ne possiamo tradurre il secondo paragrafo per mostrare di quale missione si credeva investito Leone III:

Poiché Dio, come prova del nostro « amore per Lui nel timore », come dice Pietro, principe degli Apostoli, ha stabilito l'investitura del potere dell'impero (τὸ κράτος τῆς βασιλείας) che ha giudicato giusto darci, ordinandoci di pascere il cristianissimo gregge, noi sappiamo che in cambio (ἀντίδοσις) nulla è più importante per Lui del governo « nel diritto e nella giustizia » di coloro che da Lui ci sono stati affidati, affinché ci si possa incoronare delle vittorie sui nemici dalla Sua mano onnipotente in modo più onorevole e magnificante di un diadema regale, perché l'impero sia conservato per noi nella pace e l'insieme dei cittadini (πολίτευμα) nella prosperità.¹³

Sappiamo inoltre che Costantino V (di cui il patriarca Niceforo, suo aperto nemico, riconosce le qualità di teologo), scrisse dei trattati che Teostericto, l'autore della Vita di Niceta di Medikion, dice di aver letto, e che Niceforo confuta nei suoi *Antirrhetici*. In questa occasione Niceforo cita alcuni estratti ai quali è stato dato il nome di *Peuseis* o *Questioni di Costantino V*,¹⁴ ma questi sono tanto frammentari e così poco numerosi che leggendoli non è possibile farsi un'idea dell'opera dalla quale sono tratti.

12. Il testo è edito in L. BURGMANN, *'Ecloga'. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Frankfurt a.M., Löwenklau-Gesellschaft, 1983.

13. *Ecloga*, ediz. BURGMANN, cit., pp. 161-62.

14. H. HENNEPHOF, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*, Leiden, Brill, 1969, pp. 52-57.

In compenso esiste un lungo testo che riassume teoria e pratica dell'iconoclastia, la *Definizione* o *Horos* – cioè le 'decisioni finali' – del concilio di Hieria. Come ogni *Horos*, esso è composto da una dichiarazione di fede e di accettazione dei concili (in questo caso i sei concili ecumenici precedenti) che intende continuare; seguono una descrizione dell' "errore degli idoli", un'argomentazione serrata per dimostrare l'impossibilità di rappresentare Cristo Dio e una serie di citazioni scritturali e patristiche a favore di questa tesi; si enumerano poi una serie di decisioni riguardanti il divieto delle immagini e la distruzione di quelle esistenti; infine si conclude con le acclamazioni agli imperatori e gli anatemi contro Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno, chiamato con il suo nome, Mansour. Lo *Horos* si presenta però in un modo talmente frammentario da renderne difficile la lettura: il fatto che venne confutato frase per frase al momento della sesta sessione del concilio di Nicea II, da un lato ne assicurò la conservazione, dall'altro ne ha frantumato l'unitarietà e la coerenza.¹⁵ In ogni caso, esso attesta il rigore teorico dell'imperatore isaurico che condusse il concilio, il suo attaccamento agli argomenti cristologici divenuti tradizionali a partire dal V secolo, e la precisione della sua lingua, densa e senza fioriture, di cui si può dare un saggio:

Quest'uomo ha difatti fabbricato un'immagine che ha chiamato Cristo: e Cristo è il nome del Dio e uomo, dunque è l'immagine del Dio e uomo. Allora, o egli ha circoscritto con il contorno della carne creata, come sembrava alla sua stoltezza, l'incircoscribibile della divinità, oppure ha confuso l'unità inconfondibile, cadendo nell'errore della confusione, attribuendo in questo modo due bestemmie alla divinità, a causa della circoscrizione e a causa della confusione. Colui che si prosterna davanti a queste stesse immagini è dunque anch'egli sottoposto alle bestemmie, e dire « guai a me » vale tanto per l'uno che per l'altro, poiché sono caduti nello stesso errore di Ario, Dioscoro ed Eutiche e dell'eresia degli Acefali.¹⁶

15. *Actio vi* del concilio di Nicea II [*Horos* di Hieria e sua confutazione]: vd. G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* [...], Florentiae, expensis Antonii Zatta, 1759-1798, vol. XIII coll. 203-364 (trad. ingl. D.J. SAHAS, *Icon and Logos Sources in Eighth Century Iconoclasm*, Toronto et al., Univ. of Toronto Press, 1986, pp. 44-185).

16. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cit., vol. XIII col. 252.

Non abbiamo nessun altro testo di parte iconoclastica: le lettere scritte da Leone III e Costantino V ai Pipinidi e a Carlo Magno, che quest'ultimo aveva unito a quelle dei papi nel *Codex Carolinus*, e quelle da loro inviate ai papi sono scomparse, così come non resta una cronaca contemporanea al regno degli Isaurici. Si può tuttavia ritenere che la *Nouthesia tou gerontos* o *Ammonimento del vecchio*, un testo della polemica iconodula, chiarisca un aspetto della politica isaurica che resterebbe altrimenti sconosciuto. Forse la *Nouthesia* rende conto con esattezza delle riunioni di "sensibilizzazione", come diremmo oggi, che hanno preceduto il concilio di Hieria e che vengono menzionate anche da Teofane.¹⁷ È un testo composto da un'introduzione e da due parti, di cui la prima è un dialogo tra un vescovo iconoclasta, Cosma, e un monaco iconodulo, il vecchio, e la seconda un discorso del vecchio a favore delle immagini. La datazione non è sicura, ma è senza dubbio anteriore al concilio di Nicea II. Il dialogo tra il vescovo e il monaco permette di capire le linee di forza dell'argomentazione iconoclastica: per il vescovo il rifiuto del culto delle immagini, tacciato di idolatria, è fondato sul silenzio della Scrittura sulle immagini e sul loro divieto trasmesso da Dio a Mosè,¹⁸ che l'imperatore ha applicato ai Cristiani. Ecco un estratto del loro dialogo:

Il vecchio dice: « Io penso che l'imperatore non sia della tua stessa opinione, e su di lui non ho niente da dire; ma colui che ha la tua stessa opinione proferisce delle bestemmie contro il Cristo, il Figlio di Dio, e non confessa l'economia incarnata: altrimenti non chiamerebbe "idolo" la forma della Sua carne immacolata ». E Cosma: « Ma chi è dunque colui che dice che un'immagine è l'economia di Cristo e la volontà della Sua carne, e che ha ordinato alle genti di venerarla come Dio e di abbandonarlo, ignorando colui che ha detto "io sono il primo e l'ultimo e al di fuori di me non esiste altro Dio" [Is., 44 6]? ».¹⁹

17. TEOFANE CONFESSORE, *Cronografia*, ediz. DE BOOR, cit., p. 427.

18. Secondo quanto si dice in Es., 20 4: « Voi non farete nessuna immagine intagliata, né alcuna figura di tutto ciò che è in alto nei cieli e in basso sulla terra né di tutto ciò che è nelle acque, sotto terra ».

19. Vd. l'ediz. della *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, a cura di M.B. ΜΕΛΙΟΡΑΝΣΚΙΥ, *Georgij Kiprijanin i Ioann Ierusalimjanin*, St. Pétersbourg 1901, p. x.

Di fronte a questa offensiva iconoclastica di cui non ci restano altro che frammenti – che comunque ci permettono di capire che, contrariamente a ciò che dicono le fonti polemiche, il suo livello intellettuale era nel complesso elevato –, ci furono poche reazioni nell'impero prima del 787. Se Roma, con Gregorio II (715-731) e poi con Gregorio III (731-741), aveva condannato già nel 730 la nuova politica religiosa di Leone III, sembra che i due papi abbiano colto soprattutto l'occasione del *silentium* del Tribunale dei Diciannove Letti per rifiutare l'imposta e cercare di asserire l'autonomia della « repubblica romana ».²⁰ Comunque, nel 754 non si alza nessuna voce per condannare il concilio di Hieria, e bisogna aspettare il 769 perché un concilio riunito a Roma per condannare un papa, il concilio del Laterano, anatematizzi solennemente le decisioni di Hieria. Verso la stessa epoca (767) viene spedito a Roma il sinodico di Teodoro, un patriarca di Gerusalemme: il documento aveva ricevuto l'approvazione di Cosma, il patriarca di Alessandria, e di un patriarca di Antiochia di nome Teodoro, e verrà letto venti anni più tardi a Nicea II per provare l'attaccamento dei patriarcati orientali al culto delle immagini. Le reazioni ufficiali dei diversi patriarcati all'iconoclastia imperiale – anche se bisogna sfumare ogni giudizio per la nostra grande ignoranza dei fatti nei patriarcati melchiti, spesso divisi tra due candidati – sembrano dunque tardive e concentrate sugli anni 766-769, nei quali viene scatenata nell'impero la persecuzione antimonastica. D'altra parte nel 786, se il papa Adriano I inviò dei legati al concilio convocato dall'imperatrice Irene e da suo figlio Costantino VI, che dopo un tentativo abortito a Costantinopoli si tenne l'anno seguente a Nicea, i patriarchi orientali non avevano inviato legati, e in seguito, per quel che sappiamo, non riconobbero ufficialmente il concilio.

In compenso, in Palestina si alzò la voce più ferma in difesa del culto delle immagini e più ostile a Leone III, quella di Giovanni Damasceno (ca. 650-ca. 750).²¹ Ma Giovanni Damasceno per gli

20. L'espressione è impiegata a proposito di Gregorio III nel *Liber Pontificalis*, vd. l'ediz. a cura di L.M.O. DUCHESNE, Paris, Thorin, 1886-1902, rist. Paris, de Boccard, 1955 e 1981, p. 420.

21. Si veda V. CONTICELLO, s.v. *Jean Damascène*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*,

storici è un enigma. Conosciamo le sue opere che, notevoli per la conoscenza della letteratura religiosa e della filosofia antica, fanno di lui l'ultimo Padre della Chiesa: è autore della *Fonte della conoscenza* (*Πηγὴ γνώσεως*), che comprende i *Dialectica*, una specie di manuale di logica, una lista delle eresie che si chiude al capitolo 101 sull'Islam, e l'*Expositio fidei*, una *summa* che ricapitola le acquisizioni teologiche della cristianità calcedonica e che influenzò tanto l'Oriente quanto l'Occidente (si pensi al solo Tommaso d'Aquino). Ma non sappiamo quasi niente dell'uomo, di cui ci restano solo alcune vite tarde e romanzate, stando alle quali sappiamo che fu monaco della lavra di San Saba nel deserto della Giudea; questo dato, tuttavia, non è confermato da alcuna fonte a lui contemporanea né dalle sue opere, che lo dicono monaco a Gerusalemme, all'*Anastasis*, cioè al Santo Sepolcro. Scorgiamo, stando alle cronache orientali, la figura di un aristocratico ricchissimo, di grande cultura, appartenente a una famiglia di potenti intrinseci al potere imperiale e poi califfale, di cui furono appaltatori di imposte, e legato per tradizione familiare a Bisanzio, come mostrò reagendo immediatamente alla nuova politica religiosa di Leone III. Avendo appreso i meccanismi del potere grazie a suo padre, Sergio, figlio di Mansour, uomo di fiducia del primo califfo omayyade Muawiya (661-680),²² se non dal nonno stesso, fu sicuramente coinvolto in un affare politico che Costantino V gli rinfacciò al concilio di Hieria – dove viene anatematizzato a tre riprese come « iconolatra e scrittore di menzogne », « che pronuncia ingiurie a Cristo e complotta contro la *basileia* »²³ – e che forse è riecheggiato nei testi agiografici che parlano di un tradimento sotto Leone III.²⁴

Un altro paradosso: Giovanni Damasceno ha scritto un trattato più volte rimaneggiato per difendere le icone quando la nuova po-

sous la direction de R. GOULET, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 2000.

22. *The History of al-Tabari*, vol. xviii. *Between Civil Wars. The Caliphate of Muawiyah*, ed. by M.G. MORONY, Albany (N.Y.), State Univ. of New York Press, 1987, p. 216.

23. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cit., vol. xiii col. 356 C-D.

24. M.-F. AUZÉPY, *De la Palestine à Constantinople (VIII^e-IX^e siècles): Étienne le Sabaitte et Jean Damascène*, in « Travaux et Mémoires », xii 1994, pp. 183-218.

litica di Leone III venne ufficializzata (*Contra imaginum calumniatores orationes tres*),²⁵ ma l'opera non fu utilizzata dalle più alte cariche della Chiesa bizantina. Qui Giovanni sostiene alcuni argomenti che diverranno le basi della dottrina iconodula: stabilisce la distinzione tra *latreia*, dovuta solo a Dio, e *proskynesis* (la 'prosternazione' con la faccia a terra che secondo gli iconoduli deve essere resa alle icone), che « implica timore, desiderio o rispetto e che è un simbolo di sottomissione o di umiliazione »;²⁶ insiste sul fatto che la proibizione di Mosè riguardava gli idoli pagani e non può essere applicata alle immagini cristiane, che d'altra parte sono una tradizione antica della Chiesa, non scritturale come del resto molte altre pratiche liturgiche. Giovanni riprende alcuni argomenti che erano stati utilizzati dai Cristiani nella polemica anti giudaica per rispondere agli Ebrei che deridevano il culto delle icone, da loro tacciato di idolatria, ricordando che Dio ha ordinato che i cherubini venissero rappresentati, scolpiti da mano umana, affinché coprissero l'arca con la loro ombra. Infine attacca gli imperatori che secondo lui sono usciti dal loro ruolo volendo legiferare in materia ecclesiastica: « Non ammetterò mai che gli imperatori debbano imporre le regole della Chiesa », e ancora « Non spetta ai re governare la Chiesa ».²⁷

Quest'ultimo punto, che Giovanni Damasceno poteva asserire senza rischio poiché scriveva sotto il califfato, lo accosta a Massimo il Confessore, eroe della lotta contro il monotelismo imperiale del VII secolo, che aveva negato all'imperatore quel ruolo di regolatore della Chiesa che aveva assunto da Costantino in poi. Del resto la famiglia di Giovanni Damasceno si era fatta conoscere in Palestina soprattutto per la sua militanza contro il monotelismo, e aveva perciò acquisito nelle cronache orientali il soprannome di massimita, in riferimento a Massimo il Confessore. Non sembra co-

25. Cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, a cura di M. GEERARD, Turnhout, Brepols, 1974-1987, num. 8045, e F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 19573, num. 1391e-g. Vd. anche B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin-New York, de Gruyter, 1975, vol. III.

26. GIOVANNI DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores*, III 40, ediz. KOTTER, cit.

27. Ivi, II 16 e 12, ediz. KOTTER, cit.

munque che la difesa delle icone sia stata essenziale per la comunità melchita, che doveva non solo difendersi contro i suoi nemici tradizionali, monofisiti ed Ebrei, ma anche tentare di impedire l'emorragia dei suoi membri, sedotti dall'Islam. Impedire la conversione all'Islam fu la preoccupazione principale dei Melchiti, e la questione della devozione alle icone era, a quanto pare, un problema derivante da questo cruccio. Bisognava scegliere una religione più pura, senza immagini, fondata sull'eucaristia e sui modelli veterotestamentari, che potesse fare concorrenza all'Islam? O bisognava invece accentuare la differenza con l'Islam e porre le icone al centro dell'ortodossia? E così, alla fine del secolo, Teodoro Abu Qurra scrisse un trattato in arabo sulla venerazione delle immagini che vuole rassicurare i Cristiani sulla legittimità della prosternazione davanti alle icone e farne il centro della pratica cristiana.²⁸

Per quanto importante sia stata l'opera di Giovanni Damasceno, sia in generale sia per la difesa delle icone e del loro culto e per la fissazione di una lista di autorità in loro favore, essa non venne utilizzata nell'impero. Il concilio di Nicea II cita il suo nome, ma in modo quasi anedddotico, per rispondere all'anatema scagliato contro di lui dal concilio di Hieria, e solo in questa occasione: la statua del personaggio così come i suoi trattati sono passati sotto silenzio, e il *Synodikon dell'Ortodossia*, in cui sono acclamati tutti gli eroi dell'iconodulia, lo ignora. In compenso questo personaggio, famoso ma isolato, si è visto ben presto attribuire la paternità dei testi scritti contro Costantino V, l'*Adversus iconoclastas*, l'*Adversus Constantinum Caballinum* e persino, contro ogni evidenza, l'*Epistola ad Theophilum*, il che fa pensare che malgrado tutto il suo nome fosse considerato pur sempre utile nella polemica.

Sembra dunque che Giovanni Damasceno, visibilmente poco considerato nell'impero dell'VIII secolo, sia stato esaltato a Costantinopoli a partire dalla fine dello stesso secolo in un ambiente di emigrati palestinesi attivo nella capitale. Il primo rappresentante fu

28. THÉODORE ABU KURRA, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran (c. 755- c. 830 A.D.)*, trad. ingl. a cura di S.H. GRIFFITH, Louvain, Peeters, 1997.

Andrea di Creta (ca. 660-740), che era stato prete all'*Anastasis* e poi notaio del Patriarcato di Gerusalemme, prima di recarsi in missione ufficiale nel 685 a Costantinopoli, dove restò e dove qualche anno più tardi divenne grande orfanotrofo, cioè direttore del più grande orfanotrofo della capitale, il quale era un'istituzione imperiale. Nel 711 diventò vescovo di Creta e fu richiamato nel 730 per la sua ostilità alla nuova politica imperiale, ostilità che nel 740 ne causò l'esilio a Mitilene, dove morì. Andrea è conosciuto soprattutto come "poeta", come dicono i Bizantini, cioè compositore di inni liturgici, come fu anche il suo contemporaneo Giovanni Damasceno. Il suo capolavoro è il *Grande Canone*, un insieme di inni in onore della Vergine (Concezione di s. Anna, 9 settembre; Nascita della Vergine, 8 settembre; festa di Maria Egiziaca salvata dalla prosternazione da un'immagine della Vergine).²⁹

Andrea sarebbe anche l'inventore della nuova forma di poesia liturgica alla quale è stato dato il nome di canone, una forma composta di nove odi ognuna introdotta da un irmo (εἰρμός), che ne determina il tono, e chiusa da un *theotokion*, una strofa consacrata alla Madre di Dio (*Theotokos*). Ma Andrea ha scritto anche, in uno stile segnato dalla pratica "poetica" (serie di apposizioni, onnipresenza degli aggettivi, cumuli di invocazioni), una serie di omelie, molte inedite, tra cui una contenente un riferimento ad alcune deplorevoli distruzioni di icone (*Homilia in circumcisionem et in s. Basilium*).³⁰ Si può anche citare la *Laudatio de miraculis s. Therapontis*,³¹ che declamò quando era orfanotrofo e che lo mostra in partenza per la guerra contro gli avversari del culto dei santi, da lui vigorosamente difeso, e della pratica dell'incubazione nei loro santuari. Non conosciamo nessun altro nome di emigrato palestinese prima della fine del secolo, oltre a Giorgio Sincello, di cui parleremo, ma possiamo comunque notare che Andrea di Creta possiede le qualità che ritroveremo negli altri emigrati fino al trionfo dell'Ortodos-

29. J. SCHIRÒ, *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, Roma, Tipografia S. Pio X, 1966-1983, 13 voll.

30. *Clavis Patrum Graecorum*, cit., num. 8175.

31. Ivi, num. 8196.

sia (Giorgio Sincello, Michele Sincello, i fratelli Grapti): pratica, acquistata al patriarcato di Gerusalemme, dell'amministrazione, cultura e pratica della scrittura, gusto per la poesia liturgica e attaccamento alle icone.

Come gli altri Palestinesi, Andrea di Creta non ha scritto alcuna opera polemica specificamente anti-iconoclastica. Restano in compenso due opere polemiche entrambe attribuite dalla tradizione manoscritta a Giovanni Damasceno, l'*Adversus iconoclastas*³² e l'*Adversus Constantinum Caballinum*,³³ che possono essere ragionevolmente datate agli anni precedenti al concilio di Nicea II. L'*Adversus Constantinum Caballinum* ha una storia complessa, come molti testi della polemica che ci sono rimasti in diverse redazioni perché più volte rimaneggiati; lo prenderemo perciò come esempio delle vicende di questi testi. È probabile che quest'opera sia stata originariamente il sinodico che il patriarca Giovanni di Gerusalemme, amico di Giovanni Damasceno, inviò a Roma per manifestare la sua opposizione alle decisioni iconoclastiche prese da Leone III al *silentium* del Tribunale dei Diciannove Letti. In questo stadio il testo era composto da una dichiarazione di fede, da un lungo passo sull'Antico Testamento, visto come "tipo" del Nuovo, e da una fine che chiedeva un ritorno alle tradizioni della Chiesa.

Si trattava dunque di un testo fermo ma rispettoso, caratterizzato dagli argomenti della polemica anti giudaica – soprattutto quello dei cherubini del tempio –, che venne rimaneggiato in modo da farne un dialogo fittizio inserendovi un avversario, l'iconoclasta (vale a dire l'imperatore Costantino V), che l'autore interpella e ai cui argomenti risponde. Questo secondo stadio del testo, cui la forma dialogica conferisce un tono polemico, è presente in un famoso manoscritto parigino, il Paris. gr. 1115.³⁴ È verisimile che questo rimaneggiamento del sinodico di Giovanni di Gerusalemme sia stato effettuato a Roma per preparare il concilio del Laterano

32. Ivi, num. 8121.

33. Ivi, num. 8114.

34. A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996.

(769) in cui venne anatematizzato il concilio di Hieria (754). Questa seconda fase del testo fu a sua volta rimaneggiata allungandola di molto e rendendola estremamente violenta. L'autore di questo secondo rimaneggiamento ha tolto tutto ciò che non era più di moda, come il lungo passo sull'Antico Testamento, e ha aggiunto un inizio e una storia dell'"eresia" che riporta la maggior parte delle leggende ostili agli Isaurici, presenti anche nella *Cronaca* di Teofane. Questo terzo stadio del testo è l'unico edito³⁵ ed è quello che di solito si indica con il nome di *Adversus Constantinum Caballinum*. Il contenuto suggerisce che fu scritto fra il 785 e il 787 per preparare l'abolizione del concilio di Hieria da parte di un concilio ecumenico.

Se la ricostruzione della storia di questo testo è esatta, essa ci mostra bene la lenta formazione di un testo polemico a partire da un documento originale trasformato in macchina da guerra contro gli Isaurici, ma ci mostra anche l'importanza delle regioni esterne all'impero (la Palestina e Gerusalemme) o ai suoi margini (Roma) nell'elaborazione della polemica anti-iconoclastica. Ora, c'è un'istituzione che lega Roma e Gerusalemme, cioè la lavra di San Saba o Grande Lavra del deserto di Giudea;³⁶ e a Roma un monastero di San Saba (o *Cellae novae*) era stato fondato tra il 647 e il 653 sul piccolo Aventino da alcuni monaci della Grande Lavra in fuga per l'avanzata araba, dopo una tappa in Africa. Disponiamo inoltre di un testo scritto in greco da un monaco di San Saba a Roma, Leonzio, tra il 750 e l'830, la Vita di Gregorio d'Agrigento,³⁷ una strana opera che racconta le avventure di un siciliano presso diversi patriarchi, in cui si sostiene la tesi dell'unità dell'impero sotto la guida dell'imperatore e dei cinque patriarchi (tesi arcaizzante e ben lontana dalla pretesa alla supremazia romana). Comunque stiano le

35. *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, accurante J.-P. MIGNÉ, Petit-Montrouge, ex typis Migne, 1857-1866, vol. xcv coll. 309-44.

36. Su questa lavra si veda *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by J. PATRICH, Leuven, Peeters-Departement Oosterse Studies, 2001.

37. A. BERGER, *Leontios Presbyteros von Rom, das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin, Hakkert, 1995.

cose, il monastero aveva avuto un ruolo di primo piano nella lotta contro il monotelismo imperiale³⁸ e optò chiaramente per l'iconodulia, come mostra il fatto che l'egumeno di San Saba di Roma, Pietro, fu scelto dal papa Adriano II (772-795) come rappresentante al concilio di Nicea II, in cui lui e l'altro legato romano, l'arciprete della Chiesa di Roma, ebbero un ruolo di primo piano. In particolare, i due proposero una lettura tratta da un libro da loro portato da Roma e sconosciuto a Costantinopoli, l'*Apologia contro i Giudei* del famoso agiografo e vescovo cipriota Leonzio di Neapoli, oltre alla lettura dell'epistola di Basilio di Cesarea a Giuliano l'Apostata. I monaci di San Saba di Roma avevano dunque una buona biblioteca, ovviamente greca, che su certi argomenti era più fornita di quella di Santa Sofia.

3. L'INTERMEZZO ICONODULO (787-815)

Il concilio di Nicea II apre un'era nuova per la produzione di testi. Gli stessi Atti del concilio costituiscono il testo essenziale di questo periodo, se non dal punto di vista letterario, almeno da quello della polemica ecclesiastica e dei suoi rapporti con la cultura. Si tratta di un testo molto lungo che occupa più di 600 colonne della collezione conciliare riunita da Mansi; ne conserviamo inoltre la traduzione latina eseguita da Anastasio Bibliotecario, pubblicata a fronte del testo greco, il che fa degli Atti una testimonianza preziosa dei rapporti tra greco e latino nel IX secolo. Lo stile è molto diverso da quello dello *Horos* di Hieria: è molto poco filosofico ed è fatto di domande retoriche che conoscono già le loro risposte, di deplorazioni, di esclamazioni, di affermazioni categoriche; l'aggettivazione è abbondante e si avverte l'influenza dello stile degli innografi come Andrea di Creta. Dal punto di vista del contenuto, gli argomenti riprendono in parte quelli impiegati da Giovanni Damasceno, soprattutto l'antichità delle icone e del loro culto nella Chiesa, che è forse il tema affrontato più di frequente

38. J.M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.)*, Bruxelles, Palais des Académies, 1983, 2 voll.

negli Atti perché ha il vantaggio collaterale di permettere di accusare gli Isaurici di *kainotomia*, cioè 'novità rivoluzionaria'. D'altra parte i vescovi, convocati dall'imperatore ancora piccolo e da sua madre Irene, non potevano essere altrettanto critici quanto Giovanni verso il potere imperiale, ma si permettono comunque di dare una definizione restrittiva della funzione imperiale, da cui sono esclusi gli affari della Chiesa.³⁹

L'insistenza sull'incarnazione, che autorizza la rappresentazione di ciò che è stato visto fin dai tempi di Cristo, era già presente in Giovanni, ma i vescovi di Nicea innovano mettendo avanti una relazione fra icona e modello (detto «prototipo»), la cui esistenza e legittimità sono garantite da questa frase di Basilio di Cesarea: «L'onore reso all'immagine raggiunge il prototipo».⁴⁰ Basilio aveva scritto questa frase a proposito dell'immagine dell'imperatore, presentata come una metafora destinata a facilitare la comprensione dell'unicità del Cristo a dispetto delle sue due nature, ma divenne lo slogan dell'iconodulia, tanto che il semplice formularla bastava a provare la propria ortodossia quando si era sospettati di devianza iconoclastica, e tramite la semplice enunciazione bastava anche a giustificare l'ortodossia nel senso che questa parola aveva assunto tra il 787 e l'815 e che riprese dopo l'843. La vera originalità dei vescovi di Nicea II è la loro insistenza sull'iscrizione del nome sull'icona. Essa evita l'accusa di idolatria, perché la venerazione viene resa al nome della persona e non alla sua immagine: «I Cristiani confessano che l'immagine vista partecipa del prototipo unicamente secondo il nome, non secondo l'essenza».⁴¹ Paradossalmente, in ultima analisi è la lettera, lo scritto, il garante dell'immagine.

Infine il concilio riunì una serie di *testimonia* tratti dai testi patristici e anche – una novità – dai testi agiografici: questo florilegio, che coincide solo in parte con quello di Giovanni Damasceno, forse era stato riunito in parte a Roma, poiché è quasi identico a quel-

39. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cit., vol. XIII col. 356 A-C.

40. BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, 18 45; vd. l'ediz. a cura di B. PRUCHE, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968 («Sources Chrétiennes», 17 bis), pp. 406-7. Citato da Giovanni Damasceno nel suo florilegio di citazioni patristiche.

41. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cit., vol. XIII col. 252 D.

lo contenuto nel Paris. gr. 1115, manoscritto copiato nel 1276, stando a una nota dello scriba, da un antigrafo trascritto a Roma nell'anno del mondo 6267, cioè il 759 secondo l'era bizantina o il 774/775 secondo l'era alessandrina, all'epoca usata più di frequente. In ogni caso, durante il concilio i vescovi, desiderosi di evitare l'accusa di falsificazione testuale che loro stessi avevano rivolto agli iconoclasti, chiesero di verificare l'origine dei manoscritti e delle pagine lette al concilio.⁴²

Gli Atti del concilio hanno inoltre ispirato una serie di opere letterarie: in Occidente sono stati metodicamente contestati nei *Libri Carolini*, scritti su richiesta di Carlo Magno da Teodolfo d'Orléans in occasione del concilio di Francoforte (794): poiché a questo riguardo le fonti bizantine tacciono, la lettura dei *Libri* fa capire che le decisioni del concilio di Nicea II non furono facilmente accettate nell'impero. Era dunque necessario difenderle, come fece brillantemente un testo agiografico che è un capolavoro della polemica anti-iconoclastica, la *Vita di Stefano il Giovane*.⁴³ Scritta nell'807 o 809 da un diacono di Santa Sofia anche lui di nome Stefano, questa *Vita* è, sotto la forma narrativa della biografia di un santo martire, un manifesto in favore del concilio di Nicea II, che l'autore conosceva bene, a giudicare dal numero di riprese dagli Atti. Stefano, detto il Giovane per distinguerlo dal protomartire, era un monaco che praticava l'eremitaggio sul monte Aussenzio, di fronte a Costantinopoli, ed era stato ucciso per le strade della capitale nel novembre del 765 dai soldati del corpo scelto delle *Scholae*. Sembra che la sua morte fosse dovuta più alla sua opposizione a Costantino V e alla campagna di conversione all'abito monastico da lui condotta a Palazzo che al suo attaccamento alle icone, ma fu scelto come figura di monaco fedele all'iconodulia fino alla morte.

La scelta, certo dovuta alla sua personalità, fu comunque dettata

42. Si veda a proposito C. MANGO, *The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850*, in *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1975, pp. 29-45 (rist. in C. MANGO, *Byzantium and Its Image*, London, Variorum, 1984, num. vii).

43. Edita a cura di M.-FR. AUZÉPY, Aldershot, Variorum, 1997; vd. anche EAD., *L'Hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*, ivi, id., 1999.

dalla necessità, visto che i martiri dell'iconoclastia, anche al momento della persecuzione antimonastica, si contavano sulle dita di una mano. La *Vita*, dopo una prima parte che espone gli inizi di Stefano nella vita monastica, segue lo schema di una *passio* di martire e descrive il conflitto tra il santo e l'imperatore persecutore, essendo un misto di abile racconto e di discorsi destinati a propagare l'ideologia nicena. Tra le scene più vivaci citiamo ad esempio quella in cui Costantino V fa venire davanti al popolo nell'ippodromo uno dei suoi favoriti, cui Stefano aveva dato l'abito monastico, lo fa spogliare, fa calpestare i brandelli dell'abito dal popolo, poi lo riveste lui stesso dell'abito militare e infine gli dà una promozione. Tra i discorsi, quello del patriarca Germano che insiste sull'antichità delle immagini dopo la descrizione dell'immagine di Cristo sulla Chalke – la *Vita* è il primo testo ad attestarla – e quello di Stefano davanti ai suoi persecutori, che dimostra la non-ecumenicità di Hieria, riprendono gli argomenti sviluppati a Nicea II, talvolta tramite il plagio di interi passi degli Atti. La *Vita* di Stefano il Giovane ha avuto un ruolo essenziale nella costituzione della storia "ortodossa" della prima iconoclastia: gli Isaurici, grazie alle leggi del genere agiografico, vi recitano la parte dei persecutori sicché ogni violenza contro di loro risulta giustificata, e inoltre, poiché Stefano viene rappresentato come la figura emblematica del monaco che resiste all'iconoclastia imperiale fino al martirio, il ruolo dell'intero corpo monastico come custode dell'iconodulia è stato considerato come un fatto reale.

Un passo del colloquio tra l'imperatore e il santo – cioè tra persecutore e martire, momento obbligato di ogni *passio* – può dare un'idea dello stile della *Vita* e della brutalità dell'attacco scagliato contro gli Isaurici:

Nel momento in cui entrò, solo a vederlo, preso dalla collera, il drago che porta meritatamente il suo nome gridò: « Che violenza! Quale inaudita testimonianza contro il mio potere imperiale? ». Poiché il santo non rispondeva nulla, ma restava chino a terra, il tiranno, dopo averlo guardato con collera, roteò due occhi iniettati di sangue, agitò la mano in aria, emise un gran soffio di drago e disse: « Non mi rispondi, maledetto? ». E il santo: « Imperatore, se vuoi condannare, castiga, ma se vuoi condurre un interro-

gatorio, che la dolcezza temperi il tuo cuore: perché proprio così le leggi ordinano che i giudici rendano giustizia». E l'imperatore disse: «Dimmi: quale definizione e decisione dei Padri abbiamo alterato per farti pensare che siamo degli eretici?». Il santo rispose: «Avete distrutto quello che fin dall'antichità è stato più volte accettato e venerato da tutti i Padri, cioè la rappresentazione dell'immagine, che avete illegalmente escluso dalle chiese». E l'imperatore: «Sacrilégio! Non chiamarle rappresentazioni tramite l'icona, ma tramite l'idolo! Dimmi, che cosa c'è di giusto nel mettere insieme i templi degli idoli e ciò che è santo? «Che cosa hanno in comune la luce e le tenebre?»». ⁴⁴

Bisogna senza dubbio datare attorno all'anno 800 anche i testi polemici rappresentati dalle (false) lettere di papa Gregorio II all'imperatore Leone III. ⁴⁵ È probabile che questi testi, come l'*Adversus Constantinum Caballinum*, presentino dei rimaneggiamenti rispetto agli originali, ma gli studiosi non concordano circa la misura in cui ciò sarebbe avvenuto e da quali fonti. La forma della lettera del papa all'imperatore permetteva comunque di inscenare un'accanita difesa dei diritti della Chiesa di fronte al potere imperiale e un attacco verso l'imperatore che, secondo una delle lettere, avrebbe osato dire: «Io sono imperatore e prete». Non sappiamo esattamente dove fu eseguito il rimaneggiamento; i Greci di Roma e in particolare di San Saba potrebbero essere autori plausibili.

L'intermezzo iconodulo è anche il momento in cui furono scritti i due soli testi storici che diano informazioni su questo periodo: la *Cronaca* di Teofane ⁴⁶ e il *Breviarium* (o *Storia breve*) ⁴⁷ redatto in gioventù dal patriarca Niceforo (758-828). Il *Breviarium* è l'opera d'uno storico, breve, sobria, e dalle solide basi, il cui obiettivo (ri-

44. *Vita di Stefano il Giovane*, 55, ediz. AUZÉPY, cit., pp. 252-53.

45. J. GOUILLARD, *Aux origines de l'iconoclasm: le témoignage de Grégoire II?*, in «Travaux et Mémoires», III 1968, pp. 243-307 (rist. in J. GOUILLARD, *La vie religieuse à Byzance*, London, Variorum, 1981, num. IV).

46. Vd. l'ediz. DE BOOR, cit.; vd. anche *The 'Chronicle' of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, ed. by C. MANGO and R. SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1997.

47. C. MANGO, *Nikephoros Patriarch of Constantinople 'Short History'*, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990 («Corpus Fontium Historiae Byzantinae», 13).

sito) era quello di fornire una sintesi della storia dell'impero a partire dal regno di Foca (602-610) e che si ferma (prudentemente?) al matrimonio nel 769 di Leone IV, figlio di Costantino V, con Irene. La *Cronaca* di Teofane, egumeno del monastero di Kalos Agros (760-818), è una cronaca prolissa che ricopre gli anni che vanno dal regno di Diocleziano all'ascesa di Leone V (813), ma l'autore la presenta nella prefazione come il proseguimento e la fine di una cronaca universale, provvista di una considerevole erudizione, che si apre con la Creazione del mondo e che l'autore, Giorgio Sincello, non avrebbe fatto in tempo a terminare. ⁴⁸ Il testo è organizzato per anni, e l'opera è il parto di un compilatore più che di uno storico, sebbene l'autore si presenti come testimone oculare in tre occasioni negli ultimi anni della *Cronaca*. La parte dovuta certamente a Teofane, monaco d'origine militare e poco intellettuale, nella *Cronaca* che porta il suo nome è stata diversamente valutata: le fonti della *Cronaca* sono infatti per la maggior parte orientali e forniscono numerose informazioni sulla storia delle province ex-bizantine del califfato, circostanza che si addice più al personaggio di Giorgio Sincello, emigrato palestinese nella capitale, che a quello di Teofane, che, per quanto sappiamo, non è mai stato in queste province. Tanto la *Cronaca* quanto il *Breviarium* sono opere di iconoduli convinti, che infatti saranno perseguitati nell'815 per aver rifiutato di abbandonare le loro convinzioni; vi troviamo comunque traccia di fonti favorevoli a Leone III prima della sua ascesa.

Un'altra vittima del ritorno all'iconoclastia nell'815 è il grande egumeno del monastero di Studio, Teodoro. Egli non è propriamente una figura letteraria, ma ha scritto molto e deve indubbiamente al fatto che Studio fosse provvisto di un efficiente laboratorio di copia la conservazione delle sue opere che altrimenti sarebbero andate perdute. Se anche la sua corrispondenza eccede i limiti cronologici dell'intermezzo iconodulo (Teodoro muore nell'826), essa diventa comunque particolarmente fitta a partire dall'815, quando è in esilio; per la sua abbondanza – si tratta di un *cor-*

48. GEORGH SYNCCELLI *Ecloga chronographica*, ed. A.A. MOSSHAMMER, Leipzig, Teubner, 1984.

pus di piú di 500 lettere ora edito nella sua totalità –⁴⁹ e varietà rappresenta un *unicum* tra gli epistolari bizantini rimastici. I suoi corrispondenti sono spesso monaci o monache, ma scrive anche a laici, di solito membri dell'aristocrazia e depositari di titoli imperiali, uomini e donne. Le sue lettere risentono dell'attualità, cercano di radunare sostenitori al momento della rivolta da lui guidata contro il patriarcato in occasione della disputa moicheanica (796-797 e 809), descrivono il cammino dell'esilio, danno ai monaci le lezioni richieste dal loro stato, richiedono di copiare opere, dopo l'815 rianimano il coraggio di quelli che hanno fallito e condannano quelli che non si sono ripresi dalla sconfitta, fanno il punto sullo stato della persecuzione, stabiliscono una scrittura segreta per sfuggire alle spie imperiali.

Stessa varietà nelle *Catechesi* da lui indirizzate ogni settimana ai suoi monaci al Sakkoudion, il suo primo monastero, e poi a Studio:⁵⁰ qui la vita monastica si svela in tutti i suoi dettagli, come le diaconie (funzioni) imposte ai monaci e le punizioni, talvolta terribili (i ferri!). Ma ciò che risalta sopra ogni altra cosa è il grande rigore del capo che mette l'obbedienza al di sopra di ogni altra qualità e la minuzia dell'organizzatore che controlla ogni dettaglio della vita della comunità. Inoltre Teodoro ha lodato in versi giambici le diverse diaconie attribuite ai suoi monaci, oltre ad aver scritto alcune poesie in risposta a componimenti iconoclastici.⁵¹ Daremo l'esempio dell'epigramma *Ai calzolai*:

Come è eccellente l'arte dei calzolai! / È proprio quella di Paolo, il grande apostolo. / Cercate di eguagliare il sudore dei suoi lavori, / accogliete con ardore le fatiche di questo incarico, / ogni giorno, come operai di Cristo. / Tagliate le pelli e cucitele come si deve, / riparate ciò che è vecchio e fate-

49. Vd. l'ediz. a cura di G. FATOUROS, Berlin-New York, de Gruyter, 1992 («Corpus Fontium Historiae Byzantinae», 31).

50. Le *Piccole Catechesi*, edite da I. COZZA-LUZI, in *Patrum Nova Bibliotheca ab Ang. Card. Maio Collecta* [...], Romae, ex Bibliotheca Vaticana, 1888, vol. IX to. I, sono state tradotte in francese da A.-M. MOHR: THÉODORE STOUDITE, *Petites Catéchèses*, Paris, Migne, 1993; le *Grandi Catechesi* sono state tradotte recentemente in francese da FR. DE MONTLEAU, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles en Mauges, 2002, ma il testo greco è ancora inedito.

51. Vd. l'ediz. a cura di P. SPECK, Berlin, de Gruyter, 1968.

ne altro nuovo, / badate a non gettare ai rifiuti, per indolenza o negligenza, / ciò che non merita di essere gettato, / e non tagliate troppo corto. / Infatti, se fate tutto come conviene, / compirete il percorso dei martiri.⁵²

Gli epigrammi di Teodoro non sono moltissimi, ma sono originali e innovativi in materia di versificazione. Teodoro ha scritto anche diversi inni. La poesia liturgica restava una parte importante della produzione di testi, poiché, a quanto pare, il cambiamento di rotta a Hieria e poi a Nicea II provocò una trasformazione degli inni cantati nelle funzioni non solo riguardo ai testi ma anche al modo di cantare; o almeno questo è ciò che fanno capire Teodoro Studita e l'autore della Vita di Teofilatto di Nicomedia,⁵³ che scriveva probabilmente nella seconda metà del IX secolo. Stando alla sua biografia, tarda e leggendaria, l'innografo Cosma, un palestinese molto misterioso forse amico di Giovanni Damasceno, sarebbe vissuto a Costantinopoli sotto Costantino VI e avrebbe insegnato agli abitanti della capitale a cantare secondo la nuova moda ideata da Giovanni e da loro ignorata.⁵⁴ Di lui ci restano molti inni in forma di canoni. Un altro celebre innografo è una donna, Cassia, altro personaggio sfuggente:⁵⁵ con questo nome conosciamo una monaca cui Teodoro Studita invia tre lettere negli anni 816-821 e una ragazza che, secondo i cronisti, a causa della sua indipendenza di spirito non riuscì a vincere il concorso di bellezza organizzato nell'830 per dare moglie all'imperatore Teofilo e si ritirò in un monastero. È impossibile, per motivi cronologici, far concordare questi due dati. Sotto il suo nome conserviamo alcuni canoni – in particolare uno su Maria Maddalena per il Mercoledì Santo – e degli epigrammi profani in metri giambici.

52. Ivi, p. 152.

53. F. HALKIN, *Hagiologie Byzantine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986, pp. 171-81, partic. p. 175.

54. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, cit., num. 394: A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀναλέκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963, vol. IV pp. 271-302, partic. p. 290.

55. I. ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin, Akademie-Verlag, 1967.

4. IL SECONDO ICONOCLASMO (815-843)

La cesura dell'815 è ovviamente artificiale, poiché, come abbiamo già visto, gli stessi uomini, come Niceforo e Teodoro Studita, continuarono a scrivere anche dopo quella data, e anzi l'esilio cui li costrinse il loro rifiuto dell'iconoclastia stimolò la loro produzione: le lettere di Teodoro si moltiplicano e Niceforo ha il tempo di redigere i suoi trattati in difesa delle immagini. Tuttavia il periodo del secondo iconoclasmo presenta caratteristiche proprie, in quanto la sua storia sembra meno disperata e oscura di quella del primo iconoclasmo. Anche se la congiuntura resta grave per l'impero, sempre minacciato da Arabi e Bulgari, il pericolo che incombeva su di esso nell'VIII secolo e rischiava di annientarlo sembra di fatto superato. E così la corte di Teofilo (829-842) brillava e la vita intellettuale traeva linfa vitale dai contatti con l'Oriente, come testimoniano la presenza a Costantinopoli di grandi intellettuali palestinesi quale Michele Sincello, degno continuatore di Giorgio Sincello,⁵⁶ e l'occasione offerta a Leone il Matematico, che il califfo al-Mamun (813-833) avrebbe voluto presso di sé a peso d'oro, cosa cui Teofilo, però, pose il proprio veto più assoluto. Ne risulta che la questione delle immagini, che sembra occupare tutto il campo culturale fino all'810 circa, ora è solo un dettaglio, importante ma non essenziale.

Una sola opera polemica può essere datata al regno di Teofilo, l'*Epistula ad Theophilum*, una lettera – e cioè un testo di forma simile all'*Adversus Constantinum Caballinum* e alle lettere di Gregorio II – che i tre patriarchi d'Oriente scrissero all'imperatore, e del quale si conservano molteplici versioni che ne rendono la tradizione assai intricata. L'*Epistula* ha il tono violento e l'argomentazione debole degli altri due testi; la sua autenticità è stata spesso messa in dubbio, ma l'esame fatto da D.E. Afinogenov della versione slava che tramanda il nome dello scriba che la trascrive (Basilio), il luogo

56. C. MANGO, *Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest*, in *Scrittura, 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, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, pp. 149-60.

della riunione dei patriarchi e della redazione della lettera (l'*Anastasis* di Gerusalemme) nonché la data (aprile 836), dovrebbero sgomberare il campo dai dubbi residui.⁵⁷

Si rispecchia qui la nuova vivacità della vita culturale, ad esempio nel personaggio di Leone il Matematico, cugino di Giovanni Grammatico e arcivescovo di Tessalonica dall'840 all'843, che è uno spirito universale, un umanista *ante litteram*: se gli viene attribuita sicuramente a torto l'invenzione di automi (uccelli in un albero, leoni ruggenti ecc.) che circondavano il trono imperiale alla Magnaura, è però certo che inventò un sistema di orologi sincronizzati che, servendosi di torri da fuoco, permettevano di sapere nel giro di un'ora a Costantinopoli il tipo di attacco sferrato alla frontiera con il califfato. Leone contribuì a stabilire il testo delle *Leggi* di Platone e probabilmente quello di Archimede; possedeva dei trattati di Euclide e ne scrisse di contenuto astrologico.⁵⁸ Michele Sincello, che per motivi non chiari arriva da Gerusalemme a Costantinopoli a circa 50 anni nell'812 o 813, è anch'egli un grande letterato il cui *Manuale di sintassi*⁵⁹ ebbe un enorme successo fino al Rinascimento (tra il 1515 e il 1526 ne uscirono quattro edizioni a Firenze e a Venezia); poco prima della sua morte (846) scrisse una poesia anacreontica sulla Festa dell'Ortodossia che mostra quanto padroneggiasse questo tipo di versificazione il cui uso, perduto a Bisanzio, si era conservato solo in Oriente, in Siria e in Palestina.

Le opere legate alla controversia delle immagini testimoniano questo cambiamento. Si può così notare il curioso trattamento che Teofilo inflisse a due fratelli palestinesi giunti nella capitale nello stesso periodo di Michele Sincello, la cui Vita li presenta come suoi

57. *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts*, ed. by J.A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK and CH. DENDRINOS, Camberley, Porphyrogenitus Publishers, 1997; questa ediz. non permette, secondo D.E. AFINOGENOV, *The New Edition of 'The Letter of the Three Patriarchs': Problems and Achievements*, in «Symmeikta», XVII 2003, i.c.s., di fare a meno di quella a cura di H. GAUER, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit: der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Frankfurt a.M., Lang, 1994, pp. 74-128.

58. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 148-76.

59. D. DONNET, *Le traité de construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem*, Bruxelles-Rome, Inst. Historique Belge de Rome, 1982.

allievi: l'iscrizione di versi giambici sulla loro fronte. Questo valse ai due il soprannome di Grapti, cioè 'scritti' o 'iscritti'; il castigo era tanto più crudele in quanto i due fratelli erano essi stessi poeti, validi e prolifici innografi, e in quanto i giambi impressi loro sulla fronte erano scadenti. È una versione della Vita di Michele Sincello a trasmetterci il racconto:

Al fianco dell'imperatore stava colui che aveva i giambi, un tale di nome Cristodulo che li aveva composti, cui [l'imperatore] ordinò di leggerli in modo che tutti li udissero, aggiungendo: « Anche se non sono buoni, non ti preoccupare ». Aveva detto ciò perché sapeva quanto i due eccellessero e fossero precisi nell'applicazione delle regole poetiche e a qual punto quei versi sarebbero stati ridicolizzati dai campioni del Cristo. E uno degli assistenti, per compiacere l'imperatore, disse: « Ma questi uomini, signore, non sono degni di giambi migliori ». [...] Sono dodici i versi giambici che scrissero sui volti di Teodoro e Teofane, santi e confessori, sotto il regno di Teofilo, nel pretorio. Eccoli: « Mentre tutti ardevano di correre verso la città in cui i santissimi piedi della parola di Dio si fermarono per l'ordinamento dell'ecumene, questi furono visti nel luogo venerabile, vasi perversi di stolta superstizione. Poiché lì, per mancanza di fede, fecero molte cose vergognose, terribili, empie, furono cacciati da lì come apostati. Rifugiatisi nella città del potere, non abbandonarono però le loro follie criminali. Perciò sono condannati come malfattori ad avere il volto iscritto, e sono di nuovo proscritti ». ⁶⁰

Un altro esempio dell'atmosfera del tempo nelle opere nate dalla polemica è il patriarca Niceforo, i cui vari trattati provano la sua erudizione e la sua conoscenza delle definizioni e dei sillogismi aristotelici, ⁶¹ derivata però non tanto dal testo di Aristotele quanto dai manuali di logica, come i *Dialectica* di Giovanni Damasceno. Il ragionamento di Niceforo segue le tappe aristoteliche nei diversi trattati in cui difende la rappresentazione di Dio e dei santi: i tre

60. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, cit., num. 1296: M.B. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos*, Belfast, Belfast Byzantine Enterprises, 1991, pp. 84-86; trad. fr. in M.-FR. AUZÉPY, M. KAPLAN et B. MARTIN-HISARD, *La Chrétienté orientale du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, Sedes, 1996, pp. 69-71.

61. P.J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Antirrhethici scritti in risposta alle *Peuseis* di Costantino V, ⁶² la *Refutatio et eversio*, vale a dire il rifiuto del concilio dell'815 e delle autorità che vi furono citate, ⁶³ l'*Apologeticus maior*. ⁶⁴ È con Teodoro Studita e soprattutto con Niceforo che l'iconodulia trova gli ideologi fondatori di una vera e propria teologia dell'icona: entriamo ora nel "periodo scolastico" della difesa dell'immagine, senza che si possa veramente giudicare come fosse l'iconoclastia, dato che degli Atti del concilio di Costantinopoli (815) restano solo i frammenti ripresi da Niceforo nella *Refutatio*. ⁶⁵ Prenderemo ad esempio l'argomentazione con cui Niceforo risponde alla dimostrazione di Costantino V sull'impossibilità di circoscrivere il Cristo, poiché « chi circoscrive questa persona evidentemente circoscrive anche la natura divina, che è incircoscritta »:

Ma devono capire questo: « E il verbo si è fatto carne » [Gv., 1 14] e ha assunto pesantezza, e l'impalpabile si è fatto toccare. Ma con ciò il verbo non ha abbandonato le sue prerogative divine, né la carne ha perso le proprietà in lei innate fin dall'origine, e non è uscita dalla sua specificità. [...] Il Signore, è vero, ha preso un corpo secondo la nostra natura, cioè simile al nostro stesso corpo, e questo corpo è assolutamente circosccrivibile. Infatti, dove si è mai udito che un corpo, da quando esiste il tempo, non è circoscritto? [...] Non esiste corpo senza luogo o senza tempo, dunque non esiste corpo senza circoscrizione. « Infatti il luogo circoscrive e delinea il corpo, poiché il luogo è il limite nel quale il contenente contiene il contenuto » [Aristotele, *Fisica*, iv 4, cit. da Giovanni Damasceno, *Expositio fidei*, 1 13]. Perciò, dire che il corpo non è circoscritto equivale a dire che non è nel luogo, e se non c'è più luogo non c'è più corpo. Che cosa risulta dunque da queste proposizioni, se non che il corpo non è un corpo? ⁶⁶

62. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, cit., vol. c coll. 205-533; trad. fr. di M.-J. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore, Discours contre les Iconoclastes*, Paris, Klincksieck, 1989.

63. J.M. FEATHERSTONE, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout-Leuven, Brepols-Univ. Press, 1997.

64. Vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, cit., vol. c coll. 533-832.

65. P.J. ALEXANDER, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in « *Dumbarton Oaks Papers* », VII 1953, pp. 37-66.

66. NICEFORO, *Antirrhethici*, I 20; vd. MONDZAIN-BAUDINET, op. cit., p. 83.

L'abilità retorica di Niceforo tende spesso al sofisma, ma la sua cultura è grande e i suoi libri dimostrano che aveva accesso a un gran numero di manoscritti. Un altro esempio della nuova cultura è Ignazio di Nicea o Ignazio Diacono, che un tempo fu iconoclasta e vescovo di Nicea, forse nello stesso periodo. Fu anche monaco sull'Olimpo e diacono di Santa Sofia. Questo grande personaggio ha avuto gli onori della *Suda*, un dizionario del X secolo, cosa rarissima per gli autori posteriori al VI secolo. La *Suda* gli dà il titolo di Grammatico e gli attribuisce la paternità delle vite dei patriarchi Tarasio e Niceforo, di elegie funerarie, di lettere e di una poesia giambica contro Tommaso (lo Slavo), un usurpatore che all'inizio del regno di Michele II condusse una lunga guerra. Se questa poesia è andata perduta, le lettere,⁶⁷ come pure le Vite dei patriarchi,⁶⁸ sono conservate e testimoniano la grande cultura tanto profana quanto religiosa di Ignazio, ma anche l'incredibile preziosità del suo stile, che scoraggia più di un lettore. La Vita di Niceforo, contenendo una descrizione sugli studi seguiti da quest'ultimo, fornisce informazioni preziosissime sull'educazione a Costantinopoli nei secoli oscuri, in questo caso negli anni attorno al 780. Niceforo, futuro grammatico e retore, aveva seguito il *quadrivium* (astronomia, geometria, musica, aritmetica) e infine la filosofia, su basi aristoteliche.

L'attribuzione a Ignazio di altre due vite di santi di stile molto diverso, la Vita di Giorgio di Amastride e la Vita di Gregorio Decapolita, caratterizzate da uno stile quasi demotico, resta discussa; ma tutti sembrano ormai accettare il fatto che la Vita di Giorgio di Amastride sia stata scritta in epoca iconoclastica e rifletta le virtù del santo iconoclasta. Come esempio della nuova generazione di intellettuali si potrebbe citare Metodio, il patriarca della restaurazione delle immagini, un siciliano che scrive in uno stile ricercato

67. Vd. l'ediz. a cura di C. MANGO, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1997 (« Corpus Fontium Historiae Byzantinae », 39), dove si trova una buona introduzione all'opera di Ignazio Diacono.

68. ST. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, Aldershot, Ashgate, 1998; la Vita di Niceforo è aggiunta all'ediz. delle opere dello stesso Niceforo a cura di C. DE BOOR, Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1880.

molte poesie liturgiche e alcune opere agiografiche, tra cui la Vita di Teofane e quella di Eutimio di Sardi.

L'agiografia, d'altra parte, è un genere letterario riccamente rappresentato durante il secondo iconoclasmo,⁶⁹ ma soprattutto negli anni successivi all'843, quando fu finalmente possibile celebrare liberamente gli eroi dell'iconodulia (si pensi che Ignazio scrisse la Vita di Tarasio, e forse la Vita di Niceforo, poco dopo l'843). Se è vero che esiste un genere agiografico con regole ben precise, non esiste tuttavia uno *stile* agiografico, poiché vi incontriamo tutti i livelli linguistici, che corrispondono senza dubbio alla cultura degli autori ma potrebbero essere il risultato di scelte politiche. Ai due estremi, scritte a pochi anni di distanza, troviamo la Vita di Eutimio di Sardi del patriarca Metodio, scritta in un greco simile a quello di Ignazio, confuso e oscuro,⁷⁰ e la Vita di Filarete il Misericordioso scritta da suo nipote Niceta in una lingua semplice e demotica che potrebbe essere capita da un greco di oggi.⁷¹ Anche il contenuto differisce, e i due santi non si somigliano affatto: Eutimio di Sardi è un gerarca della Chiesa, sostenitore di Tarasio al concilio di Nicea II, che sotto Teofilo fu rinchiuso nella stessa segreta murata in cui si trovava già Metodio nell'isola di Sant'Andrea al largo di Capo Acrita, nella Marmara, e dove morì nell'831 sotto la frusta. Sembra che i due siano stati perseguitati per motivi politici piuttosto che religiosi, poiché sotto il nome di Metodio si erano diffuse delle profezie sulla longevità degli imperatori ed Eutimio era stato accusato di aver partecipato a un complotto contro l'imperatore.

Nella Vita di Eutimio, a proposito della morte del protagonista e della miracolosa incorruttibilità del suo cadavere, l'autore fa un

69. I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, ed. by A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham, Centre for Byzantine Studies, Univ. of Birmingham, 1977, pp. 113-31 (rist. in I. ŠEVČENKO, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London, Variorum, 1982, num. v).

70. J. GOUILLARD, *La Vie d'Euthyme de Sardes († 831) une œuvre du patriarche Méthode*, in « Travaux et Mémoires », x 1987, pp. 21-89.

71. L. RYDÉN, *The Life of St. Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas*, Uppsala, Uppsala Univ. Library, 2002.

lungo *excursus* sulle icone concentrandosi soprattutto sull'uomo, immagine di Dio. Quanto a Filarete, questi è un proprietario terriero la cui virtù principale consiste in un'infinita bontà che esaspera sua moglie e lo porta alla rovina, dalla quale si salva grazie a una delle sue figlie, che vince un concorso di bellezza organizzato a palazzo e sposa l'imperatore (Costantino VI, il figlio di Irene); Filarete si sposta perciò a Costantinopoli, dove continua a distribuire la sua fortuna. Filarete è un santo atipico che non fa alcun miracolo, non subisce alcun martirio e che ha i caratteri – si è detto – del santo iconoclasta: un santo immerso nel mondo e che raggiunge la santità attraverso le proprie opere.

Ma le vite più numerose sono quelle dei monaci, spesso di Bitinia, che hanno resistito all'imperatore nell'815: Vita di Macario di Pelekete, Vita di Niceta di Medikion, *Elogio di Teofane* di Teodoro Studita. La più interessante è senza dubbio la Vita di Niceta di Medikion,⁷² scritta da Teostericto, un allievo dell'egumeno di Medikion, sulla costa meridionale del Mar di Marmara, un uomo dotto al quale si deve questa celebre frase sull'iconoclastia:

Alcuni la ritengono un'eresia minore e non la stimano alcunché, cosicché vengono convinti senza difficoltà e vanno facilmente con loro [gli iconoduli]; alcuni non la considerano neanche un'eresia ma un gusto per la polemica. Ma io – e anche, penso, ognuno di quelli che pensano bene –, io la ritengo assolutamente temibile, perché riguarda l'economia di Cristo. E bisogna anche fare attenzione a questo: le altre eresie avevano ricevuto il loro potere da vescovi e preti di minore importanza, mentre questa dai sovrani. E voi sapete quanto è grande la differenza tra preti e imperatori.⁷³

In questa Vita troviamo la relazione più precisa, per quanto sicuramente romanzata, della riunione che ebbe luogo a palazzo il 25 dicembre 815 e durante la quale l'imperatore Leone V cercò di ottenere il sostegno del patriarca, dei vescovi e dei monaci più influenti nei confronti dell'iconoclastia che voleva imporre. Teostericto

72. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, cit., num. 1341: *Acta Sanctorum Aprilis* [...], illustravit I. BOLLANDUS, Antuerpiae, apud Ioannem Meursium, 1675, vol. I pp. xxii-xxxii.

73. *Acta Sanctorum Aprilis*, cit., p. xxviii.

coglie l'occasione per mettere in scena il rifiuto della Chiesa di vedere i suoi affari gestiti dall'imperatore e fa parlare così il vescovo di Cizico:

Se è una questione riguardante la Chiesa, come tu dici, o imperatore, che sia dibattuta nella Chiesa, come è costume: infatti, fin dall'inizio e dal principio le questioni riguardanti la Chiesa vengono dibattute nella Chiesa e non nel palazzo.⁷⁴

Più tardi, dopo l'843, comparvero una serie di vite di santi monaci attivi soprattutto sotto Teofilo, tra le quali le più famose sono le Vite di Gioannicio, la Vita del suo amico Eustrato degli Agauri, la Vita di Antonio il Giovane e quella di Pietro d'Atroa. Scritte in una lingua abbastanza semplice, queste vite esaltano i meriti di santi monaci molto diversi tra loro: alcuni, come Gioannicio, sono eremiti inveterati, altri, come Pietro d'Atroa o Eustrato, sono egumeni di comunità da loro mirabilmente gestite. Esse mostrano un quadro interessante della vita in Bitinia nell'XI secolo,⁷⁵ ma si riferiscono necessariamente all'iconoclastia perché questi monaci erano vissuti complessivamente senza problemi sotto il regno di Teofilo.

Nell'843 la questione delle immagini ebbe fine, non con un concilio ma con una cerimonia liturgica in cui l'imperatore e sua madre si mostrarono in presenza di icone, il che fece capire che l'iconoclastia aveva fatto il suo tempo. L'elemento principale della cerimonia fu la lettura di un testo redatto per l'occasione: il *synodikon* dell'Ortodossia.⁷⁶ Così lo definisce il suo migliore conoscitore: «ringraziamento annuale, proclamazione dei dogmi della religione, disfatta delle empie: il *synodikon* è tutto questo, nell'ordine». Il testo loda il trionfo della verità sull'errore, poi, con costruzione simmetrica, fornisce una serie di proposizioni ortodosse riguardanti il culto delle immagini, seguite dall'acclamazione degli eroi dell'ortodossia, patriarchi e monaci, e una serie di proposizioni con-

74. *Acta Sanctorum Aprilis*, cit., p. xxix.

75. Si veda il capitolo sui monasteri di M.-Fr. AUZÉPY, in *La Bithynie au Moyen Age*, éd. par B. GEYER et J. LEFORT, Paris, Lethielleux, 2003, pp. 431-58.

76. J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, in «Travaux et Mémoires», II 1967, pp. 1-289.

dannate, seguite dagli anatemi dei patriarchi iconoclasti. Come esempio delle proposizioni condannate si può dare questo:

Quelli che ammettono verbalmente l'incarnazione della parola di Dio ma non tollerano di vederla in immagini e fingono perciò di ammetterla in parole, ma in realtà rinnegano la nostra salvezza: anatema.⁷⁷

Le proposizioni ortodosse insistono sulla legittimità della rappresentazione di Cristo nella sua natura umana, sulla continuità dell'Antico Testamento con il Nuovo e sull'unanimità della tradizione della Chiesa al riguardo:

Come hanno visto i profeti, come hanno insegnato gli Apostoli e come la Chiesa ha ricevuto la tradizione [...], così noi pensiamo [...] onorando il Cristo, nostro vero Dio, e i suoi santi, in parole, in scritti, in pensieri, con sacrifici, con santuari, con immagini, l'uno adorandolo e riverendolo come Dio e Signore, gli altri onorandoli per riguardo al Signore comune e come suoi buoni servitori e rendendo loro il culto relativo.

Si vede che, contrariamente a quanto si pensa comunemente, la controversia delle immagini, generalmente associata ai secoli oscuri, è stata comunque produttrice di testi. Aperta probabilmente da un testo, quello che Leone III dovette proporre al patriarca Germano e ai grandi funzionari al *silentium* del Tribunale dei Diciannove Letti del 730, si chiude nell'843 con un altro testo, il *synodikon* dell'Ortodossia. Ma quest'ultimo, integrato nella liturgia e letto ogni anno la prima domenica di Quaresima, diventata la Festa dell'Ortodossia, ha una longevità pari alla dimensione della stessa Chiesa ortodossa: la sua lettura ne assicura la perennità, inviando nei secoli gli iconoclasti nell'Ade e gli iconoduli nella luce di Dio.

77. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, cit., p. 55 ll. 138-40, e p. 54.

VITE PASSIONI MIRACOLI DEI SANTI

1. PREMESSA

Gli scritti che celebrano i santi possono sembrare a un lettore moderno una forma minore e marginale di letteratura, e certamente, almeno dal punto di vista della qualità letteraria – ove si escluda il vasto dominio dell'oratoria per restare nel campo della narrativa –, questa impressione corrisponde, nonostante numerose eccezioni, alla realtà. Un dato di fatto voluto e giustificato dalle finalità di opere di vasto consumo, destinate a raggiungere un pubblico eterogeneo, accomunato dall'interesse per quelli che sono, in una società profondamente permeata dall'ideale religioso, modelli ispiratori ed esempi realizzati di vita cristiana. Non è qui il caso di affrontare il tema del culto dei santi, ma è necessario aver presente l'importanza che tale fenomeno riveste fin dalle origini del Cristianesimo,¹ per comprendere le molteplici caratteristiche che il testo agiografico, sussidio indispensabile per la conoscenza, da parte dei fedeli, di ciò che riguarda l'oggetto della loro devozione, assume.

Questo interesse spiega la quantità e la varietà dei soggetti celebrati: martiri, vescovi, eremiti, monaci, uomini e donne, che esprimono ideali di santità diversi e non si sottraggono all'influenza di vere e proprie "mode", vale a dire modelli di santità, che si affermano in determinati periodi e luoghi. E spiega anche la varietà di forme che tali scritti assumono, rendendone a volte problematica la classificazione, e la ricchezza del repertorio narrativo, in cui sono confluiti motivi e intrecci desunti sia da altri generi letterari, come l'epica, ad esempio, l'encomio, il romanzo, la favola, il racconto di viaggi, sia dal grande bacino del folklore. Tanto che alcuni comparatisti sostengono che il vero veicolo di trasmissione di mo-

1. Sull'argomento, si vedano le trattazioni di H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933², e di P.R. BROWN, *Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, Univ. of Illinois, 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983).

LE TRADUZIONI IN LATINO DI TESTI GRECI

1. INTRODUZIONE

Si può dire che una traduzione, quella della Bibbia, costituisca la base e il perno dell'intera cultura del medioevo occidentale. Che le Sacre Scritture fossero tradotte da altre lingue, gli ecclesiastici e gli eruditi latini lo sapevano bene, ma ciò non suscitava particolari questioni in ordine all'autenticità o alla veridicità del testo: l'autorevolezza dei traduttori – Girolamo anzitutto – e il peso della tradizione fornivano in proposito sufficienti garanzie, e non si riteneva necessario procedere a eventuali controlli sui modelli greci o ebraici. Quando la Bibbia fu oggetto di attività filologica, nell'Occidente medievale, tale attività fu condotta esclusivamente su testi latini, vuoi comparando fra loro diverse versioni antiche, vuoi collazionando diversi manoscritti della medesima versione, in genere quella geronimiana, ma non si ricorse per dirimere eventuali dubbi alla consultazione di codici greci o ebraici.

Nemmeno i codici bilingui di alcuni libri della Bibbia sporadicamente prodotti nel medioevo, nei quali il testo greco e quello latino si trovavano impaginati uno di fronte all'altro, nascevano da intendimenti filologici: il loro scopo era quello, di natura documentaria, devozionale o misterica, di consentire la visione del testo – che difficilmente poteva tramutarsi in lettura, dato che essa avrebbe richiesto competenze linguistiche molto rare in Occidente – in due delle tre lingue sacre della Cristianità, nell'ambito di volumi di grande arte e grande pregio.¹ Una percezione meno chiara si aveva del resto di quali fossero le lingue in cui la Bibbia

1. Per un panorama sui codici bilingui cfr. A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, Filser, 1949, pp. 24-32. Il volume di Siegmund costituisce la migliore e ancora oggi indispensabile introduzione alle traduzioni dal greco in latino dell'alto medioevo, anche se su molti punti specifici, per i quali sono ormai disponibili nuove ricerche, richiederebbe di essere aggiornato.

era stata originariamente scritta; il che era inevitabile conseguenza di una situazione di fatto piuttosto confusa nell'origine stessa delle traduzioni latine, che per l'Antico Testamento in parte derivavano da versioni greche dei testi ebraici, in parte erano state tratte direttamente dall'ebraico, in parte costituivano il prodotto di controlli e contaminazioni fra l'una fonte e l'altra. L'atteggiamento dei dotti occidentali sul più importante dei libri tradotti rappresenta un segnale interessante del modo in cui, più in generale, essi si relazionarono alla cultura ellenica, antica o contemporanea. L'Occidente disponeva di un gran numero di traduzioni di opere greche antiche o tardoantiche, soprattutto di interesse ecclesiastico, ma anche di carattere scientifico o tecnico; tali traduzioni, effettuate negli ultimi secoli dell'antichità, circolavano ormai senza differenziarsi dai testi scritti fin dall'origine in latino, e quand'anche un prologo permettesse ancora di ricostruire l'esatta natura e genesi dell'opera, essa non aveva alcuna differenza d'uso. Avvenne così che il consistente debito che l'Occidente aveva nei confronti della grecità venne progressivamente dimenticato; e per molti secoli il numero nel complesso modesto di traduzioni "nuove", effettuate cioè in epoca ormai pienamente medievale, non permise di rinnovarlo.

La conoscenza del greco in Occidente diminuì progressivamente fin dal III secolo d.C., e divenne rarissima dopo la breve riconquista di Giustiniano, fatta eccezione per quelle aree, pressoché solo italiane, dove si manteneva una presenza politica bizantina o una tradizione monastica legata al mondo ellenico. Parallelamente, il pubblico della cultura subì un forte ridimensionamento numerico e modificò i propri interessi, che divennero di respiro più limitato rispetto a quelli che avevano avuto gli intellettuali antichi e tardoantichi. Per coltivare questi interessi erano in genere sufficienti le opere già disponibili in lingua latina; a lungo mancheranno agli Occidentali le occasioni, e fors'anche la curiosità intellettuale, per cercare altrove nuovi testi e nuove idee. Quando questi stimoli riprenderanno – a partire dall'età carolingia, ma più ancora dalla metà dell'XI secolo – la tradizione di unità culturale mediterranea sarà ormai irrimediabilmente spezzata. Per lungo tempo, l'antagonismo fra i due imperi e le polemiche dottrinali fra Roma

e Bisanzio ostacolarono gli scambi culturali, e resero sospetta la letteratura che proveniva dalla parte orientale del Mediterraneo; il terreno sul quale più facile sarebbe stato un dialogo – quello della cultura religiosa, dall'esegesi alla teologia, dalla liturgia all'agiografia – risultava incerto e pericoloso. Modesta fu l'attività di traduzione fino all'inizio del XII secolo, quando in un contesto politico ed economico ormai mutato gli scambi commerciali e culturali fra Occidente e Oriente ripresero con rinnovato vigore. Da quel momento le traduzioni si moltiplicarono, con un'intensità in precedenza sconosciuta; i testi tradotti furono per lo più opere di scrittori antichi, di carattere scientifico e filosofico, che interessavano alle nuove scuole di pensiero occidentali e, ben presto, alle università; mentre rimasero in secondo piano, con qualche importante eccezione, le opere greche scritte dopo la fine dell'antichità.

All'interno di queste linee evolutive generali, sarebbe forse arbitrario tentare di tracciare una vera e propria storia della traduzione di testi greci in latino fra VI e XIII secolo, collegando fra loro in un'evoluzione lineare fenomeni che, per quanto ciascuno in sé significativo, appaiono spesso indipendenti l'uno dall'altro. Si è preferito perciò mettere l'accento, nelle pagine che seguono, sui principali episodi, senza eccessive pretese di creare relazioni fra loro; ognuno di questi momenti, come si vedrà, trova giustificazioni e ragioni in situazioni di contesto assai diverse.²

2. LE ULTIME GRANDI TRADUZIONI TARDOANTICHE: IL VI SECOLO

Le versioni di opere greche in latino effettuate nel corso del VI secolo – localizzate, a quanto sappiamo, soprattutto in Italia – sono

2. Sui rapporti fra la cultura latina e greca nel medioevo esiste da alcuni anni un manuale di consultazione generale: W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München, Francke, 1980 (trad. it. *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Nicolò Cusano*, Napoli, Liguori, 1989). Un elenco di traduzioni, ormai invecchiato, è quello di J.T. MUCKLE, *Greek Works Translated Directly into Latin before 1350*, in «*Medieval Studies*», iv 1942, pp. 33-42, e ivi, v 1943, pp. 102-14. Per alcuni problemi collegati con quelli discussi nel presente saggio cfr. il nostro precedente contributo *Le traduzioni*, in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, dir. G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, vol. III. *La ricezione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 165-96.

state spesso interpretate come segnale della fine di un'epoca.³ I tre grandi promotori e organizzatori di queste traduzioni – Boezio, Dionigi il Piccolo, Cassiodoro – sembrano mossi, piú o meno consapevolmente, da un'ansia di salvaguardare il passato, di trasmettere a un Occidente che non è piú in grado di leggere il greco le parti piú interessanti e utili dell'esperienza culturale dell'Oriente. Le caratteristiche salienti di questa attività sono la pianificazione e la comprensività. Boezio progetta la traduzione dell'intero *corpus* aristotelico, quella delle principali opere platoniche e neoplatoniche, e un'armonizzazione dei due grandi sistemi filosofici dell'antichità. Dionigi il Piccolo si propone la raccolta dei canoni dei primi concili – ne predisporrà un'edizione greco-latina – per fornire uno strumento di legislazione e di consultazione alle autorità ecclesiastiche. Cassiodoro, ritiratosi dopo una lunga esperienza politica nel monastero da lui fondato a Vivarium, in Calabria, vi costituisce qui una biblioteca-modello, nella quale raccoglie tutti i volumi essenziali per lo studio e la comprensione dei testi sacri. Fra le tre, l'impresa piú duratura sarà quella, apparentemente meno ambiziosa, di Dionigi: la sua raccolta è stata alla base dell'intero diritto canonico e ha avuto conseguenze incalcolabili sulla storia dell'Occidente, non soltanto medievale. Boezio poté tradurre soltanto una piccola parte delle opere di Aristotele, quelle relative alla logica; la biblioteca fondata da Cassiodoro potrebbe non essere sopravvissuta alla sua morte. In tutti e tre resta, però, la consapevolezza di una separazione ormai imminente e irrimediabile fra Oriente e Occidente, e della necessità di trasferire in forma accessibile a un pubblico occidentale, che ormai il greco non è piú in grado di comprendere, alcuni importanti strumenti di governo e di cultura che fino a quel momento non avevano avuto bisogno di versione. La riunificazione di Giustiniano, in effetti, costituí un episodio effimero; dopo di allora, il dualismo linguistico divenne netto e irreversibile.

Le *Institutiones* di Cassiodoro, con il loro piano di studi – che è

3. Sulle traduzioni dell'età gota è ancora di grande interesse il fondamentale studio di P. COURCELLE, *Le lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, de Boccard, 1948².

anche il catalogo di una biblioteca reale, quella di Vivarium, e di una biblioteca ideale –, rappresentano bene ciò che il maggiore erudito dell'Italia gota considerava indispensabile per la formazione dei religiosi. Fra le molte opere citate, alcune sono greche; ma ai monaci non è richiesto di leggerle in greco. In parte si tratta di opere tradotte in latino già da tempo; altre lo stesso Cassiodoro si preoccupò di far tradurre. Nell'elenco troviamo, oltre alla Bibbia, vari libri di storia ecclesiastica o neotestamentaria (Giuseppe Flavio, di cui era già disponibile la versione latina del *De bello Iudaico*; Eusebio, la cui *Historia ecclesiastica* era stata tradotta da Rufino e il *Chronicon* da Girolamo, Socrate, Sozomeno e Teodoreto); alcuni autori di argomento medico, come Dioscoride, Ippocrate e Galeno, opere che circolavano già da tempo, spesso in forma di compendi, in lingua latina; gli scritti logici di Aristotele, che erano stati tradotti da Boezio; Euclide, pure tradotto da Boezio; alcuni fondamentali testi esegetici (*l'Hexaemeron* di Basilio; i commenti ai Salmi di Atanasio e di Filone di Carpasia); vari scritti di Origene e di Giovanni Crisostomo. La traduzione latina di alcune di queste opere, disponibili fino ad allora solo in greco, era stata commissionata da Cassiodoro stesso: così per le *Antiquitates* di Giuseppe Flavio, per le *Historiae* di Socrate, Sozomeno e Teodoreto – che vennero ridotte e unificate in un'unica *Historia tripartita* –, per il commento ai Salmi di Filone. Alcune di queste opere (come le storie ecclesiastiche, o i testi di Basilio e Giuseppe Flavio) ebbero buona circolazione nel medioevo; altre (come quelle di Euclide, o il commento di Filone) rimasero a lungo praticamente sconosciute.⁴

Può colpire il disinteresse che Cassiodoro mostra verso gli autori greci classici, che – con le piccole eccezioni di Aristotele e Euclide – sono del tutto assenti dalle *Institutiones*. Al modello della formazione antica, con i suoi obiettivi retorici, si era ormai sostituito quello della formazione monastica; le traduzioni eseguite fra IV e VI secolo sacrificarono la grande letteratura “pagana”, e il medioe-

4. Il commento di Filone è conservato nel solo manoscritto Vat. lat. 5704, che si è ipotizzato provenire da Vivarium e rappresentare l'originale della traduzione; la versione boeziana di Euclide, se si è conservata, lo è soltanto in modo frammentario.

vo occidentale pochissimo poté conoscere della greicità classica. Di Platone, in Occidente per lungo tempo si poté leggere soltanto il *Timeo*, l'unica opera che fosse stata tradotta in latino (da Calcidio nel IV secolo); di Omero, esisteva soltanto una riduzione dell'*Iliade* (la cosiddetta *Ilias latina*); di Aristotele le poche traduzioni boeziane di cui si è parlato; di tutti gli altri poco meno di nulla.⁵ Dei grandi autori greci, tuttavia, il medioevo occidentale ebbe conoscenza indiretta, attraverso i classici latini che continuarono a essere studiati, e le enciclopedie tardoantiche (come quelle di Macrobio o di Marziano Capella), e li considerò spesso con la riverenza dovuta ai misteriosi maestri dei propri maestri.

3. LE TRADUZIONI A ROMA NELL'ALTO MEDIOEVO

Fra la fine del VI secolo e la piena età carolingia, la principale area di contatto culturale fra mondo bizantino e Occidente fu senza dubbio l'Italia peninsulare, che era in parte ancora governata dall'imperatore di Costantinopoli e dove la conoscenza del greco non era venuta meno. A Ravenna, capitale dell'esarcato, doveva certo esservi chi era in grado di parlare entrambe le lingue e tradurre in latino testi greci, se non altro per scopi amministrativi e di governo; ma non sono attestate con certezza traduzioni letterarie. A questa zona sono state ascritte, con buone motivazioni, le versioni di alcuni testi medici, cui si devono probabilmente aggiungere quelle di alcuni scritti agiografici; ma ci è difficile delineare con qualche precisione i contorni di un'attività dei cui prodotti non ci è rimasto quasi nulla e che non sembra essere derivata da una vera e propria scuola.⁶

5. Scarsissima diffusione godette una traduzione latina dei *Phaenomena* di Arato, che è stata attribuita in via indiziaria all'VIII secolo e al monastero franco di Corbie (cfr. H. LE BOURDELLÈS, *L'Aratus latinus*, Lille, Univ. de Lille, 1985).

6. L'unico possibile traduttore ravennate di cui ci sia rimasto il nome è un *Iohannicius* vissuto nella seconda metà del VII secolo, citato nel IX secolo da Agnello di Ravenna, che apparteneva certo alla sua stessa famiglia; le notizie che fornisce Agnello lo dicono esperto in ambedue le lingue e in grado di svolgere il ruolo di interprete, ma non fanno cenno a eventuali traduzioni di testi. Cfr. M.L. HARTMANN, *Johannicius von Ravenna*, in *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siezigsten Geburtstag am 20 März 1902 von Schii-*

Meglio conosciuta e di più solida consistenza appare l'attività di traduzione a Roma, città anch'essa fino all'VIII secolo politicamente sottoposta a Costantinopoli.⁷ L'ambiente romano si presentava assai più favorevole grazie alla presenza di numerose comunità di monaci greci e agli stretti collegamenti che con essi il papato intrattenne, specie fra la seconda metà del VII e la prima metà dell'VIII secolo, quando si succedettero una decina di papi di origine ellenica.⁸ La parte più significativa e caratteristica di queste traduzioni riguarda testi canonici, e in particolare gli atti di alcuni concili e sinodi di data recente. Nel 649 venne riunito, per iniziativa di papa Martino I, un sinodo in Laterano per condannare il monotelismo, sostenuto in quel momento dall'imperatore Costante II; gli Atti vennero preparati in lingua ellenica da consiglieri e monaci greci, fra i quali Massimo il Confessore, e vennero poi tradotti in latino per i vescovi occidentali.⁹ Nella seconda metà del VII secolo a Roma sarebbe stata effettuata una nuova traduzione degli anatemmi del concilio costantinopolitano del 553-554;¹⁰ mentre sotto i pontificati di Leone II (682-683) e Sergio I (687-701) venne preparata la versione latina degli Atti del concilio di Costantinopoli del 680-681.¹¹

lern, Freunden, Collegen, Wien, Hölder, 1902, pp. 319-23. Sulla cultura a Ravenna prima dell'età carolingia cfr. G. CAVALLO, *La cultura scritta tra antichità tarda e alto medioevo*, in *Storia di Ravenna*, Ravenna-Venezia, Comune di Ravenna-Marsilio, vol. II 1992, to. II pp. 79-125.

7. Sulle traduzioni romane di questo periodo rimando a P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, in *Roma fra Oriente e Occidente*. XLIX Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 19-24 aprile 2001, Spoleto, presso la sede del Centro, 2002, vol. II pp. 455-92.

8. Sulla presenza di monaci greci a Roma cfr. J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantines et carolingiennes (milieu du VI^e - fin du IX^e siècle)*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1980.

9. Vd. l'ediz. degli *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, a cura di R. RIEDINGER, Series II, vol. I. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berlin, de Gruyter, 1984. Si tratta di un caso interessante anche sul piano metodologico, perché fino all'edizione di Riedinger era opinione comune che il testo originale degli *Acta* fosse stato redatto in latino, e tradotto in greco in un momento successivo.

10. R. RIEDINGER, *Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», IX 1977, pp. 253-301.

11. Vd. l'ediz. a cura di R. RIEDINGER, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series II, vol. II. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, Berlin, de Gruyter, 1990-1995.

Nel 790, infine, venne eseguita per incarico di papa Adriano I una versione degli Atti del concilio di Nicea del 787, la prima di cui si abbia notizia. In questo caso, a differenza dei precedenti, si trattava di una versione assai rozza, che a causa della povertà del lessico latino utilizzato e della scarsa padronanza della materia trattata – la controversia sul culto delle immagini – finiva per travisare profondamente il contenuto del concilio; la traduzione è oggi perduta, ma si può averne un'idea dalle ampie citazioni che ne trassero i cosiddetti *Libri Carolini*, un trattato duramente polemico contro la presunta posizione assunta dal concilio – una posizione che in realtà il concilio non aveva mai preso e che nasceva dagli errori di versione –, scritto presso la corte di Carlo Magno negli anni immediatamente successivi.¹²

Accanto ai testi di carattere canonistico, vennero certamente tradotti a Roma alcuni testi di interesse agiografico, omiletico, liturgico; ma un censimento appare in questo caso più complesso, sia per le scarse sopravvivenze di materiale, sia per le difficoltà di datazione e localizzazione che pongono testi di questa natura. Andranno assegnate a Roma almeno la versione di alcuni *miracula* dei santi Ciro e Giovanni, eseguita da un Bonifacio *consiliarius* negli ultimi decenni del VII secolo, il testo dei quali è però difficile da ricostruire in quanto confluito in seguito nella nuova e più ampia redazione latina che venne curata da Anastasio Bibliotecario;¹³ una traduzione, ancora parzialmente inedita, della Vita di s. Saba, cui a Roma era dedicato un'importante fondazione monastica greca;¹⁴ e una versione della Vita di s. Anastasio il Persiano, cui pure era dedicato un monastero greco che ne vantava le reliquie.¹⁵ Per varie

12. Cfr. E. LAMBERZ, *Die Überlieferung und Rezeption des VII. ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, cit., pp. 1053-99.

13. Su Bonifacio e la sua attività di traduttore cfr. W. BERSCHIN, *Bonifatius Consiliarius. Ein römischer Übersetzer in der byzantinischen Epoche des Papsttums*, in *Lateinische Kultur im VIII. Jahrhundert. Traube Gedenkschrift*, St. Ottilien, Eos, 1990, pp. 25-40.

14. Edita solo parzialmente da F. ERMINI, *La leggenda di san Saba nel lezionario spoletino*, in « Archivio della Società Romana di Storia Patria », XL 1917, pp. 117-31.

15. Il testo è stato rintracciato da C. VIRCILLO FRANKLIN-P. MEYVAERT, *Has Bede's Version of the 'Passio S. Anastasii' come down to Us in BHL 408?*, in « *Analecta Bollandiana* », C 1982, pp. 373-400.

altre *vitae* e *passiones*, nella congerie dei testi di questo genere di origine greca di cui possediamo una versione latina,¹⁶ si potrebbe sospettare un'origine altomedievale romana, ma mancano elementi di prova precisi, e in genere non vi è possibilità di stabilire termini cronologici. Del resto, il passaggio di *vitae sanctorum* non avvenne esclusivamente dal versante greco a quello latino. L'ultimo papa ellenico, Zaccaria (741-752), si preoccupò di tradurre in greco i *Dialogi* di Gregorio Magno, e la versione valse ad assicurare al grande pontefice il soprannome di $\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, che a lungo mantenne nel mondo bizantino;¹⁷ mentre più tardi, nell'824, Teodoro Critino, economo di Santa Sofia a Costantinopoli, trovandosi a Roma per un'ambasceria, si fece tradurre dal latino la *Passio* di Anastasia, che riportò con sé in Oriente.¹⁸

Molto più difficile è rintracciare nell'ambiente romano traduzioni che non siano di carattere strettamente ecclesiastico. L'unica che potrebbe essere ascritta a quest'area è quella del cosiddetto *Laterculus Malalianus*, una cronaca universale di stampo per altro fortemente religioso, forse tradotta nell'ambiente di Teodoro di Tarso, il monaco greco inviato come vescovo in Inghilterra da papa Vitaliano nel 668.¹⁹

Le traduzioni dal greco non si interruppero a Roma con la fine dell'epoca bizantina del papato, ma proseguirono per tutto il IX secolo, sia pure con caratteristiche diverse e in un contesto profondamente mutato. Dall'età di Pipino il Breve Roma andò progressivamente affrancandosi da Costantinopoli, e assunse piuttosto come interlocutore e protettore politico il regno e poi l'impero dei

16. Per una lista di tali testi cfr. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur*, cit., che richiederebbe anche in questo caso un aggiornamento.

17. Ediz. dal celebre manoscritto Vat. gr. 1666 – un codice prodotto nell'anno 800 in un monastero greco di Roma – di G. COZZA-LUZI, *Historia s.p.n. Benedicti a ss. pontificibus Romanis Gregorio I descripta et Zacharia Graece reddita*, Grottaferrata, Abbazia di Grottaferrata, 1880.

18. F. HALKIN, *Legendes grecques de "martyres romaines"*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1973, pp. 89-131.

19. J.B. STEVENSON, *The 'Laterculus Malalianus' and the School of Archbishop Theodore*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, pp. 204-21. Se anche la versione fosse stata eseguita in Inghilterra e dallo stesso Teodoro, come è stato supposto, si tratterebbe pur sempre di una propaggine della scuola di traduzione romana.

Franchi; ma la tradizione di collegamento con l'Oriente rimase a lungo saldamente radicata, e costituì una peculiarità della città. Di tale peculiarità culturale e delle prospettive che essa apriva anche sul versante politico pare ben consapevole quello che è forse il traduttore più significativo e prolifico di tutto l'alto medioevo, Anastasio di Santa Maria in Trastevere, che con la carica di *bibliothecarius* – cioè di segretario del pontefice – fu uno dei protagonisti della vita politica romana fra l'850 e l'870.²⁰

Ricollegandosi alla tradizione precedente, e assecondando l'interesse dell'episcopato capitolino per i canoni conciliari, Anastasio curò una versione degli Atti del concilio costantinopolitano dell'869-870, cui egli stesso aveva partecipato in rappresentanza del pontefice; e subito dopo curò una nuova versione di quelli del concilio niceno del 786-787, in una forma assai più corretta e affidabile rispetto a quella a suo tempo commissionata da Adriano I. Traducendo gli scritti conciliari, Anastasio non sembra a disagio neppure sul terreno più prettamente teologico; e di argomenti teologici trattano anche altre sue versioni. Così è per la traduzione dei cosiddetti *Collectanea*, una serie di documenti diversi relativi alla controversia monotelita, fra i quali figurano anche una Vita di papa Martino I, morto nel 653 in esilio sul Mar Nero dove era stato confinato dall'imperatore per essersi rifiutato di ratificare la dottrina da lui sostenuta, e gli atti del processo contro Massimo il Confessore, che per la stessa ragione aveva subito la mutilazione; e per la versione della *Historia mystica*, compendio di due trattati di simbologia liturgica dello stesso Massimo e di Germano di Costantinopoli.

Molte altre versioni di Anastasio riguardano testi agiografici: egli tradusse le biografie di alcuni vescovi dell'Oriente tar-

20. Su Anastasio e le sue traduzioni, oltre a G. ARNALDI, s.v. *Anastasio bibliotecario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), Roma, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, vol. III 1961, pp. 277-96, cfr. G. LAHER, *Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», XLVII 1928, pp. 416-68; C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale*, in *The Sacred Nectar of the Greek. The Study of the Greek in the West in the Early Middle Ages*, London, King's College, 1988, pp. 277-96; CHIESA, *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, cit.

doantico (Giovanni l'Elemosiniere, patriarca di Alessandria; Anfilochio di Iconio; Basilio di Cesarea); quella dell'eremita urbano Giovanni Calibita; le *passiones* dei martiri Ciro e Giovanni – cui allegò una versione rinnovata dei numerosissimi *miracula*, che soppiantava quella preesistente di Bonifacio *consiliarius* –, Clemente Romano, Pietro Alessandrino, Acacio e i suoi compagni giustiziati al monte Ararat, Demetrio di Tessalonica, Dionigi; la *translatio* delle reliquie di s. Stefano da Gerusalemme a Costantinopoli; e infine un sermone agiografico in onore di s. Bartolomeo apostolo, opera di Teodoro Studita. Accanto a questi scritti – in cui l'aspetto strettamente agiografico si associava talvolta all'interesse per la documentazione storica, evidente soprattutto nelle versioni delle biografie dei grandi vescovi orientali, per altro abbondantemente romanizzate nella loro forma greca – egli eseguì una traduzione della cosiddetta *Chronographia tripartita*, ricavata dalle cronache bizantine di Niceforo, Giorgio Sincello e Teofane, che costituì fino all'età umanistica l'unica documentazione storiografica disponibile in Occidente sulle vicende dell'impero bizantino nei primi secoli del medioevo.

All'ambiente romano, e forse alla mano stessa di Anastasio, è stata di recente attribuita²¹ anche la traduzione di un importante gruppo di sermoni greci sulla Vergine, opera di Andrea di Creta, Anfilochio di Iconio, Cosma il Vestitore, Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, che figura soltanto in un manoscritto proveniente dal monastero alamanno di Reichenau.²² La traduzione venne forse commissionata e certo utilizzata da Giovanni, vescovo di Arezzo – un altro fra i protagonisti della vita politica ed ecclesiastica romana della seconda metà del IX secolo –, che ne trasse il materiale per un sermone originale sul tema dell'Assunzione, oggetto della maggior parte dei testi della raccolta. La traduzione di questo *corpus* è singolare sia per l'impegno che presuppone

21. Da M. CUPICCIA, *Anastasio Bibliotecario traduttore delle omelie di Reichenau* (*Aug. LXXX*); in «Filologia Mediolatina», X 2003, pp. 41-102; ediz. a cura di A.P. ORBÁN, *Sermones in dormitionem Mariae*, Turnhout, Brepols, 2000.

22. Si tratta del codice conservato a Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. LXXX.

ne, sia perché gli autori greci che vi figurano – con la sola eccezione di Anfilochio di Iconio – non appartengono alla tarda antichità, ma all’VIII-IX secolo; essa denota perciò un interesse verso la produzione teologica e omiletica più recente che appare tipico dell’ambiente romano.

Le traduzioni di Anastasio, spesso denigrate per il loro carattere letteralistico, costituiscono un episodio unico nell’Occidente alto-medievale, e presentano un interesse culturale di grande rilievo. La mole e la tipologia del materiale tradotto denota uno sforzo consapevole di mettere a disposizione del mondo occidentale la parte della produzione letteraria bizantina di ambito ecclesiastico giudicata migliore, o quanto meno più utile nella prospettiva di sviluppo culturale e politico in cui la sede romana si muoveva in quegli anni. Facendo leva sul suo ruolo di luogo di passaggio della produzione teologica, agiografica e conciliare greca verso l’Occidente latino, Roma rivendicava una propria specificità e autonomia non solo nei confronti di Bisanzio, ma anche nei confronti del nuovo impero franco. Si è già detto che le opere tradotte in questo ambiente sono in larga maggioranza opere “recenti”, e non più tar-doantiche, e per questo loro carattere non appaiono protette dalla rassicurante neutralità fornita dalla distanza temporale. Molti testi riguardano personaggi “scomodi” o in conflitto con il potere imperiale, come Martino I e Massimo il Confessore; altri trattano temi sui quali si era svolto uno scontro fra papato e impero, come la controversia monotelita o quella iconoclasta; altri ancora privilegiano la figura agiografica del grande vescovo, e non più quella del martire, fino allora prevalente in ambito romano, ma ormai anacronistica e inefficace a rappresentare una proposta esemplare.

Le scelte appaiono nel loro complesso funzionali a promuovere una nuova identità dell’episcopato romano, che rivendica a sé la posizione di polo dialettico con il potere imperiale, non tanto e non solo quello di Costantinopoli, quanto quello ancora giovane e incerto dei Franchi: non per nulla diverse traduzioni anastasioane sono indirizzate all’imperatore Carlo il Calvo. Per questa ragione, l’affinità con le versioni romane eseguite nei secoli precedenti – che pure avevano riguardato testi canonistici, agiografici e stori-

grafici – è soltanto apparente: invece che a motivazioni e scopi pastorali, quelle del IX secolo sembrano rispondere a esigenze e finalità più strettamente politiche.

4. LE TRADUZIONI NEL MONDO CAROLINGIO

Forse la più impegnativa fra le versioni anastasioane, e insieme quella nella quale la rivendicazione del ruolo di Roma come intermediaria di cultura fra Oriente e Occidente appare più chiara, è una traduzione accessoria. Si tratta della versione di un nutrito commento alla *Hierarchia coelestis* dello Pseudo-Dionigi l’Areopagita, che Anastasio eseguì a corredo della versione latina dell’opera dionisiana, realizzata dall’altro grande traduttore della seconda età carolingia, Giovanni Scoto, che in virtù della sua origine irlandese venne detto l’Eriugena.

Il *Corpus* dello Pseudo-Dionigi era giunto in Occidente nell’827, quando l’imperatore bizantino Michele II ne aveva inviato al suo omologo Ludovico il Pio un esemplare, ancora oggi esistente.²³ Su questo manoscritto venne eseguita una prima traduzione dell’opera, sotto il controllo di Ilduino, abate di Saint-Denis, ossia del monastero che si voleva intitolato allo stesso Areopagita. La versione di Ilduino era però assai rozza, e non era in grado di rappresentare adeguatamente il senso dell’originale, che ne risultava incomprendibile o travisato. Una trentina di anni dopo, perciò, Giovanni Scoto, personaggio di ben maggiore levatura culturale e ben più esperto di teologia e di greco, ne intraprese una seconda traduzione. Della versione di Giovanni Anastasio acquisì e controllò una copia, e la rimandò anni dopo all’imperatore Carlo il Calvo con un giudizio pesante. Secondo Anastasio, il letteralismo della versione eriugena era tale da impedire la comprensione del testo, che richiedeva un’ulteriore operazione interpretativa (« quem interpretaturus susceperat, adhuc redderet interpretandum »); per ovviare almeno in parte alla difficoltà, egli dichiarava di aver ritenuto opportuno

23. Si tratta del Paris. gr. 437.

corredare il testo di un commento, costituito in gran parte dalle traduzioni di glosse greche – che circolavano sotto il nome di Massimo il Confessore e Giovanni di Scitopoli –, e in parte minore di commenti da lui stesso composti, ricavati anche da una collazione di codici greci del *Corpus* disponibili a Roma.²⁴ Queste glosse, trasmesse in seguito da numerosi manoscritti dionisiani, costituirono fino all'età della scolastica un fondamentale strumento di interpretazione del difficile testo, insieme alle *Expositiones* prodotte dallo stesso Eriugena indipendentemente dall'apparato anastasio.

Più che di un vero e proprio giudizio critico sul lavoro dell'Eriugena – il metodo seguito in prevalenza da Anastasio non era meno letteralista di quello di Giovanni, e del resto il Bibliotecario si astenne dall'eseguire una traduzione alternativa a quella eriugeniana, che evidentemente doveva considerare accettabile – la vicenda suona come una rivendicazione del primato di Roma e della curia pontificia nell'attività del tradurre. Le preoccupazioni di Anastasio di veder messa in discussione una posizione esclusiva nella mediazione culturale fra mondo bizantino e Occidente non erano del tutto infondate. Oltre al *Corpus Dionysianum*, negli anni fra l'850 e l'870 Giovanni Scoto aveva volto in latino due opere di Massimo il Confessore, gli *Ambigua* e le *Quaestiones ad Thalassium*, il *De officio hominis* di Gregorio di Nissa, e forse l'*Ancoratus* di Epifanio di Salamina; su queste opere aveva fondato la propria speculazione filosofica, in una linea del tutto originale per il medioevo occidentale.

A differenza di Anastasio, che costituisce l'ultimo e più glorioso rappresentante di una lunga tradizione, Giovanni Scoto costituisce un caso pressoché isolato, anche se di notevole grandezza. Egli apparteneva a quel gruppo di dotti irlandesi collegati alla corte carolingia per i quali la conoscenza del greco non costituiva soltanto un esotismo – secondo l'atteggiamento prevalente fra gli intellettuali franchi –, ma era un vero strumento culturale; allo stesso ambien-

24. La vicenda è descritta da G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo: l'organizzazione del sapere in età carolingia*. Atti del xxiv Convegno Storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1987, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 513-36.

te apparteneva Sedulio Scoto, cui si deve un Salterio che è fra i più celebri codici greco-latini del medioevo.²⁵ Ma fra costoro, per quel che ne sappiamo, Giovanni fu l'unico traduttore: la sua attività, per quanto significativa, non diede vita a una scuola. La conoscenza del greco rimaneva sporadica, anche se non del tutto inesistente, affidata com'era all'insegnamento occasionale di maestri ed ecclesiastici provenienti dall'Oriente; l'insegnamento della lingua non fu mai introdotto fra le discipline scolastiche. Neppure le versioni eriugeniane, con la parziale eccezione di quella del *Corpus Dionysianum*, ebbero grande fortuna: il terreno della cultura europea non era ancora pronto per la speculazione filosofica.

5. LE TRADUZIONI NELL'ITALIA MERIDIONALE FRA X E XI SECOLO

L'interesse per le opere teologiche in lingua greca, che aveva caratterizzato l'epoca di Anastasio e di Giovanni Scoto, sembra diminuire fortemente nei decenni successivi, e parallelamente assai rallentata appare anche l'attività di traduzione. A questo calo di produzione contribuirono vari fattori: la crisi che per tutto il X secolo devastò il papato, fino a quel momento l'istituzione che aveva mostrato maggiore interesse nei confronti della produzione teologica e canonistica orientale; la diminuita presenza dell'autorità bizantina in Italia, che ridusse le occasioni di scambio sul piano politico e amministrativo, nonché le necessità pratiche di tradurre documenti; il restringimento delle aree bilingui sufficientemente acculturate, e in particolare la perdita di importanza dei monasteri greci di Roma, che fino al IX secolo erano stati i principali luoghi di elaborazione teologica e di conservazione di libri in lingua greca; la probabile contrazione del numero di dotti orientali che stazionavano in Occidente. La tradizione romana, l'unica che avesse avuto nei secoli precedenti caratteri di continuità, finì per interrompersi: l'ultima versione attestata è quella di una *Passio* di Abibos e del *Miraculum* compiuto a Edessa dallo stesso Abibos con i suoi compagni

25. Si tratta del manoscritto di Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal, 8407.

Samonas e Gurias, che potrebbe risalire al piú tardi ai primi due decenni del X secolo.²⁶

Un'attività di traduzione in Italia risulta ora attestata piú a meridione, in una delle poche aree che potevano essere definite bilingui, o nelle quali comunque era ancora forte la presenza di ecclesiastici orientali, cioè a Napoli.²⁷ Qui, fra gli ultimi decenni del IX e la metà del X secolo, si sviluppò una scuola di traduzioni dal greco di argomento agiografico, sorta probabilmente dal progetto pastorale dell'episcopato partenopeo di acquisire e trasmettere ai fedeli notizie su tutti i santi venerati nel calendario della diocesi, parecchi dei quali, di tradizione ellenica, non disponevano ancora di una propria agiografia in latino. Conosciamo nomi, interessi e metodi di lavoro di questi traduttori grazie ai prologhi delle loro opere. Il piú antico fu Paolo diacono, detto Napoletano per distinguerlo dal piú celebre monaco cassinese, che dedicò a Carlo il Calvo le traduzioni della *Vita Mariae Aegyptiacae* e della *Poenitentia Theophili*, due testi incentrati sul potere di intercessione della Vergine, in seguito fortunatissimi anche per la loro piacevolezza narrativa. A lui seguirono Giovanni diacono, Bonito, Gregorio, Pietro suddiacono, Guarimpoto, Cicinnione, che approntarono nuove redazioni di una ventina di testi derivati dal greco, talvolta eseguendo nuove traduzioni, talvolta emendando e riscrivendo precedenti versioni di modesta qualità. Fra gli altri vennero tradotti o riscritti testi sui santi Teodoro, Biagio, Ciro e Giovanni, Giuliana, Febronia, Pietro Alessandrino, Nicola di Mira, Basilio, Anastasio il Persiano, Gregorio Taumaturgo, Eustrazio, Cosma e Damiano, alcuni dei quali ebbero in seguito ampia diffusione.²⁸

26. P. CHIESA, *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, in «Aevum», LXV 1991, pp. 221-58. Sempre all'ambito romano, ma a un'epoca non precisabile, potrebbe essere ascrivita la versione di un inedito *Sermo* di Cosma il Vestitore in onore di Giovanni Crisostomo, conservato nel codice Vall. T V. Sul declino della conoscenza del greco a Roma cfr. T.F.X. NOBLE, *The Declining Knowledge of Greek in Eight- and Ninth-Century Papal Rome*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXVIII 1985, pp. 56-62, partic. 61-62.

27. P. CHIESA, *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, in «Mittelateinisches Jahrbuch», XXIV-XXV 1989-1990, pp. 67-86.

28. Un'attività di traduzione di testi agiografici è attestata anche altrove nell'Italia meridionale, ma in modo sporadico. Si possono citare ad esempio una traduzione della Vi-

L'aspetto piú innovativo dell'opera dei traduttori napoletani consiste nel fatto che, distaccandosi dalla tradizione di versione *ad verbum* che aveva dominato fino a quel momento nell'Occidente medievale, essi giungono a produrre versioni assai piú libere, aggiornando in modo originale i dettami di Girolamo e di altri Padri latini che consigliavano una versione *ad sensum*, piú rispettosa delle regole stilistiche della lingua d'arrivo e piú interessata alle valenze retoriche del prodotto. L'obiettivo dei traduttori napoletani è del resto pastorale, non filologico; forse per questo essi paiono attenti a non mortificare la godibilità narrativa dei testi, che viene al contrario adeguatamente ricercata e sviluppata anche a costo di sacrificare l'esattezza documentaria. Non è un caso che nello stesso ambiente napoletano del X secolo sia stata prodotta anche una delle rarissime versioni di un testo greco privo di finalità religiose, l'*Historia Alexandri* dello Pseudo-Callistene, volta in latino da un arciprete di nome Leone per il duca Giovanni III (928-968).²⁹

L'attività di versione di testi greci, già ridotta rispetto ai secoli precedenti, pare assottigliarsi ancor di piú a partire dal 950 e per circa un secolo; non vi è alcuna traduzione in latino che si possa dimostrare eseguita in questo periodo. Quando si manifesta una ripresa, alla metà dell'XI secolo, le aree dove sono prodotte traduzioni sono ancora le stesse dell'alto medioevo: Roma, dove Umberto di Silvacandida tradusse o fece tradurre un dossier di documenti da usarsi contro il patriarca Michele Cerulario nelle controversie che prepararono lo scisma del 1054;³⁰ e l'Italia meridionale.

ta dell'eremita calabrese Elia lo Speleota, realizzata da un interprete anch'esso di nome Elia, forse da collocarsi nell'XI secolo; una versione di una Vita di Giovanni Crisostomo realizzata da un certo Leone «qui et Iohannes cognomine»; una versione della *Passio* di Ermulo. Cfr. la bibliografia segnalata nell'articolo cit. alla nota precedente (partic. p. 67 n. 2). Per altro quando le versioni mancano di un prologo o le indicazioni che esso fornisce sono troppo vaghe è in genere impossibile datarle o localizzarle con qualche precisione.

29. H.-J. BERGMEISTER, *De Historia de preliis Alexandri Magni. Synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J¹, J², J³ (Buch 1-11)*, Meisenheim, Hain, 1975.

30. Conservato nel manoscritto di Berna, Burgerbibliothek 292; ediz. a cura di C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI compositae extant*, Leipzig-Marburg, 1861 (rist. Frankfurt, Minerva, 1963).

A Montecassino è attestata la traduzione di almeno un testo agiografico, la *Passio* dei santi Senatore, Viatore, Cassiodoro e Dominata;³¹ sempre da Montecassino proveniva Alfano, arcivescovo di Salerno, che nella seconda metà dell'XI secolo tradusse il trattato medico di Nemesio di Emesa noto come *Premnon physicon*.³² Ma nell'Italia meridionale dell'XI secolo inizia anche un'altra attività di traduzione che, sia pure indirettamente, consentì l'arrivo nella cultura occidentale di vari testi fondamentali della cultura greca: quella che si svolse a partire dall'arabo. Il primo traduttore da questa lingua di cui si abbia notizia è Costantino, detto l'Africano, legato ad Alfano di Salerno e al monastero di Montecassino, dove concluse la sua vita; egli volse in latino il cosiddetto *Liber Pantegni*, un compendio di medicina araba di tradizione in gran parte greca, che costituì una delle opere di base, insieme alla traduzione di Alfano, della celebre scuola medica salernitana.

Legate all'Italia meridionale, ma materialmente effettuate in Oriente, sono le traduzioni più interessanti dell'XI secolo. Nell'area dell'impero bizantino si trovavano diversi insediamenti latini – monastici, diplomatici o commerciali –, e qui si poteva trovare un pubblico interessato a leggere testi greci in lingua latina. Presso il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos un monaco di nome Leone tradusse, in un momento imprecisato dell'XI secolo, il *Miraculum* che si raccontava essere stato compiuto dall'arcangelo Michele presso la città di Colossi, evidentemente per venire incontro al desiderio della sua comunità.³³ A Costantinopoli, nel 1047, un traduttore di cui non conosciamo il nome volse in latino per la prima volta un testo assai popolare nel mondo bizantino, il romanzo di Barlaam e Josaphat, su invito di un altro Leone, certo un lai-

31. H. HOUBEN, *Die Passio SS. Senatoris, Viatoris, Cassiodori et Dominatae. Ein Beispiel für griechisch-lateinische Übersetzertätigkeit in Montecassino im 11. Jahrhundert*, in *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, Sigmaringen, Thorbecke, 1988, pp. 145-60.

32. Ediz. a cura di C. BURKHARD, *Nemesii episcopi Premnon Physicon sive Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a n. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917.

33. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo*, in *Le millénaire du Mont Athos*, Chevetogne, Wetteren, 1963, vol. 1 pp. 217-51.

co.³⁴ Sempre a Costantinopoli, ma alcuni decenni più tardi, lavorò un traduttore assai prolifico, quel Giovanni che, anche per invito della comunità di mercanti amalfitani che risiedeva in città, tradusse vari testi agiografici (le *Vitae* di Giovanni Calibita, di Giovanni l'Elemosiniere, di Epifanio di Salamina, di Anfilochio di Iconio, una narrazione sulla morte di s. Nicola, una *Passio* di s. Irene) e un *Liber de miraculis* composto di brani tratti dal *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco e da altre raccolte di detti e fatti dei Padri del deserto, che costituivano forse già un'opera unitaria nel modello greco;³⁵ a lui è anche attribuita una descrizione della città di Costantinopoli tradotta dal greco oppure elaborata sulla base di fonti greche contemporanee.³⁶

Ciò che le traduzioni costantinopolitane di quest'epoca hanno in comune è il pubblico locale, e secondariamente il tema romanzesco della narrazione. Con scarsissime eccezioni (il *Miraculum Michaelis* tradotto da Leone, l'*Obitus Nicolai* e in misura assai minore la *Passio* di Irene), i testi tradotti in questo ambiente non hanno finalità liturgiche o cultuali: essi appaiono piuttosto prodotti per il piacere della lettura, sia pure una lettura a fini edificanti, e perciò lasciano ampio spazio a elementi quali il miracoloso e il fantastico. I metodi di traduzione sono in genere molto liberi, nella tradizione delle versioni napoletane del IX-X secolo, rispetto alle quali però quelle effettuate a Costantinopoli appaiono stilisticamente assai più modeste, in conformità con un pubblico meno esigente e non istituzionale. Le stesse vicende narrate non sono mai banali; anche

34. Ediz. a cura di J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Hystoria Barlae et Iosaphat (Bibl. Nacional de Nápoles VIII.B.10)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

35. Su questo traduttore, oltre a P. CHIESA, s.v. *Giovanni d'Amalfi*, in *DBI*, vol. LV 2000, pp. 652-54, cfr. W. BERSCHIN, *I traduttori di Amalfi nell'XI secolo*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1994, pp. 237-43; P. CHIESA-F. DOLBEAU, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la Vita latina di sant'Epifanio*, in «Studi Medievali», s. III, XXX 1989, pp. 909-51; P. CHIESA, *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere*, Cava de' Tirreni, Avagliano, 1995.

36. Il testo della descrizione di Costantinopoli è pubblicato (con un'attribuzione diversa, in seguito rettificata da Walter Berschin) da K.N. CIGGAAR, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, in «Revue des Études Byzantines», XXXIV 1976, pp. 211-67.

nel caso dell'unico testo di tipologia davvero tradizionale, la *Passio* di Irene, di argomento martiriale, la narrazione è assai più romanzesca di quella che figura abitualmente in un racconto di martirio. Alcune delle storie tradotte da Giovanni – in particolare quella di Cristo mallevadore, la più lunga fra quelle comprese nel *Liber de miraculis*, di cui conosciamo ben tre redazioni in vario modo ascrivibili all'ambiente amalfitano – hanno per protagonisti marinai e commercianti, e sviluppano temi caratteristici della devozione e dell'ideologia mercantile del primo medioevo. A un pubblico di questo genere si rivolgono perciò le versioni "amalfitane"; non essendo collegate a un destinatario istituzionale, esse ebbero una circolazione molto limitata, e sono giunte fino a noi spesso grazie a un solo testimone, cioè in modo sostanzialmente fortuito.

6. LE "NUOVE TRADUZIONI" DEL XII-XIII SECOLO

Le traduzioni di testi medici eseguite da Alfano e da Costantino possono essere considerate il primo, ancora isolato episodio di un più generale movimento che portò a una ripresa delle versioni di testi scientifici e filosofici – dal greco, dall'arabo e dall'ebraico – e che si sviluppò a partire dalla fine dell'XI secolo. I luoghi di queste traduzioni sono, ancora una volta, l'Italia meridionale e Costantinopoli, cui si aggiunge ora, per la parte araba ed ebraica, la Spagna; ma piuttosto diversi sono gli interessi dei traduttori, e soprattutto il contesto nel quale essi lavorano. La ripresa di traduzioni di opere scientifiche e filosofiche è legata da un lato allo sviluppo dell'attività speculativa in Occidente, che richiedeva nuovi testi e nuovi materiali, dall'altro alle più strette relazioni del mondo occidentale sia con l'impero bizantino, sia con il regno arabo di Spagna, relazioni che permettevano un più continuo scambio di uomini e libri. Non ultima causa fu il rinnovamento degli studi filosofici a Bisanzio e nei regni arabi, che provocò un aumento dell'interesse generale per la materia. Il rifiorire degli studi a Costantinopoli, con Michele Psello e poi Giovanni Italo, ebbe certo la sua parte nell'indurre traduzioni di testi rimasti obsoleti per secoli e diventati nuovamente di moda; e in tal senso la rinascita del pensiero speculativo

dell'Occidente si può dire abbia con l'Oriente un debito anche maggiore di quanto in genere non si riconosca.

Non è semplice tracciare un quadro schematico delle versioni dal greco di carattere scientifico e filosofico che vennero eseguite fra la fine dell'XI e la fine del XIII secolo, principalmente in Italia e a Costantinopoli; né si può tenere il fenomeno distinto da quelli paralleli delle traduzioni dall'arabo e dall'ebraico. Molte di queste versioni sono tramandate senza indicazioni che permettano di ricostruire autore, luogo o data di esecuzione; la loro trasmissione è spesso molto intricata, anche perché si svolse per lo più nell'ambito di cerchie di studio, come quelle delle nascenti università, dove i testi venivano fatti oggetto di commenti, rielaborazioni, collazioni e incroci.³⁷

Un breve elenco dei traduttori dal greco può iniziare con Cerbano, un veneziano³⁸ che eseguì – a quanto sembra nei primi decenni del XII secolo – versioni parziali del *De caritate* di Massimo il Confessore e del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, una

37. Lo studio fondamentale sulle traduzioni filosofiche e scientifiche del basso medioevo è quello di CH.H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1927², una raccolta comprendente diversi saggi dello studioso inglese sull'argomento; sintesi più aggiornate sono quelle di M.-TH. D'ALVERNY, *Translations and Translators, in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 421-62, e di P.B. ROSSI, *La nuova biblioteca*, in *Storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, vol. II pp. 159-79. Per le traduzioni di testi aristotelici occorrerà citare almeno la fondamentale raccolta di contributi di L. MINIO PALUELLO, *Opuscola*, Amsterdam, Hakkert, 1972. Negli ultimi anni il rinnovamento degli studi è stato continuo, ma manca ancora un contributo riassuntivo che faccia il punto della situazione, così come era stato possibile a Haskins negli anni Venti; importanti aggiornamenti si possono trovare, comunque, negli atti dei due convegni *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, e *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve-Cassino, Univ. Catholique de Louvain-Univ. degli Studi di Cassino, 1990. Le difficoltà di censire e riconoscere le traduzioni è rispecchiata nella lentezza con cui procede la compilazione del *Catalogus Translationum et Commentariorum. Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, ideato da Paul Oskar Kristeller negli anni Sessanta.

38. In genere identificato con l'omonimo personaggio che raccontò la *Translatio* delle reliquie di s. Isidoro da Chio a Venezia; egli avrebbe avuto una vita avventurosa, che lo avrebbe condotto infine nel regno di Ungheria. Cfr., oltre a M. PALMA, s.v. *Cerbano*, in *DBI*, vol. XXIII 1979, pp. 672-75, anche A. PERTUSI, *Cultura greco-bizantina nel tardo medioevo nelle Venezie e i suoi echi in Dante*, in *Dante e la cultura veneta*, Firenze, Olschki, 1966, pp. 157-95, partic. pp. 166-72.

delle opere greche più apprezzate dai dotti latini del basso medioevo, che sarà in seguito nuovamente volta in latino da Burgundione da Pisa e da Roberto Grossatesta. Attivi a Costantinopoli nella prima metà del XII secolo furono Giacomo Veneto e Mosè da Bergamo (o del Brolo); il primo³⁹ eseguì una nuova versione (ancorché parziale) dell'*Organon*, mentre il secondo, che ebbe fama di uomo di grande e versatile cultura, tradusse una *exceptio* di brani biblici dei Settanta e una lista di apostoli e discepoli.⁴⁰ Sempre a Costantinopoli verso la metà del secolo un certo Pascasio Romano eseguì le versioni di una *Disputatio Iudeorum contra Anastasium* e di una Vita della Vergine del monaco Epifanio di Costantinopoli, vissuto nell'VIII-IX secolo;⁴¹ allo stesso Pascasio viene attribuita, ma con maggiori dubbi, anche la versione dei cosiddetti *Ciranidi*, il celebre trattato sulle virtù magiche degli elementi naturali.⁴² Negli anni successivi lavorarono nella capitale bizantina i due fratelli Ugo Eteriano e Leone Tusco, pisani di nascita; a Leone si deve in particolare la versione dello *Oneirocriton* di Acmete (Ahmet ben Sirin), eseguita sulla base di una redazione greca del trattato,⁴³ e quella di una messa attribuita a Giovanni Crisostomo. Ugualmente pisano era Burgundione,⁴⁴ forse il più prolifico traduttore di quest'epoca, che svolse la sua attività intorno alla metà del XII secolo e lavorò principalmente in patria, pur avendo soggiornato a

39. Cfr. A. OTTAVIANI, s.v. *Giacomo Veneto*, in *DBI*, vol. LIV 2000, pp. 241-43, e la bibliografia relativa.

40. Su Mosè cfr. G. CREMASCHI, *Mosè del Brolo e la cultura a Bergamo nei secoli XI-XII*, Bergamo, Edizioni Sant'Alessandro, 1945; F. DOLBEAU, *Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame*, in « *Analecta Bollandiana* », CIV 1986, pp. 299-314; ID., *A propos d'un florilège biblique, traduit du grec par Moïse de Bergame*, in « *Revue d'Histoire des Textes* », XXIV 1994, pp. 337-58.

41. E. FRANCESCHINI, *Studi e note di filologia latina medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1938, partic. pp. 107-28.

42. L'ipotesi è di HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, cit., pp. 218-21, ma non è considerata da L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, Faculté de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège-Droz, 1942.

43. La versione latina in questo caso è di un certo interesse anche per la ricostruzione della forma greca del trattato, in quanto risale a epoca più antica dei testimoni diretti conservati.

44. P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, Heidelberg, Winter, 1974; N.G. WILSON, *New Light on Burgundio of Pisa*, in « *Studi Italiani di Filologia Classica* », s. III, IV 1986, pp. 113-18.

lungo a Costantinopoli. Le sue traduzioni comprendono il *De natura hominis* di Nemesio da Emesa, di cui esisteva già una versione latina eseguita un secolo prima da Alfano; le omelie di Giovanni Crisostomo sui Vangeli di Matteo e di Giovanni; le omelie di Basilio su Isaia; vari trattati di Galeno e Ippocrate; un testo sulla coltivazione della vite; e la già citata traduzione di una parte del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno.

Le traduzioni eseguite a Costantinopoli, o – come nel caso di Burgundione – da Italiani strettamente legati all'ambiente costantinopolitano, mostrano dunque varie novità nelle tematiche affrontate, ma anche un legame abbastanza stretto con la produzione precedente, di carattere prevalentemente teologico. Lo stesso non si può dire per le versioni eseguite nel corso del XII secolo nella Sicilia normanna, dove le preoccupazioni teologiche sono del tutto secondarie rispetto a quelle più strettamente filosofiche e scientifiche. Il traduttore più celebre è Enrico Aristippo, che ebbe cariche di rilievo alla corte di Guglielmo I il Malo e volse in latino – per la prima volta dalla tarda antichità – due dialoghi di Platone, il *Menone* e il *Fedone*, e inoltre parte dei *Meteorologica* di Aristotele; egli dichiara di aver progettato anche una versione delle *Vitae* di Diogene Laerzio e di alcune opere di Gregorio di Nazianzo, che, se furono realizzate, sono andate perdute.⁴⁵ Di poco successivo è Eugenio l'Emiro, che tradusse il romanzo orientale di Kalila e Dimna, partendo da una sua redazione greca, e la profezia della Sibilla Eritrea; egli fu perfetto conoscitore anche dell'arabo, dal quale tradusse in latino gli *Optica* di Tolomeo.⁴⁶ Nello stesso ambiente siciliano vennero tradotti in latino anche l'*Almagesto* di Tolomeo, la *Elementatio physica* di Proclo e vari scritti euclidei.

45. Su Aristippo cfr. E. FRANCESCHINI, s.v. *Aristippo*, in *DBI*, vol. IV 1962, pp. 201-6; sulla versione di Diogene Laerzio, cfr. T. DORANDI, *La 'versio latina antiqua' di Diogene Laerzio e la sua ricezione nel medioevo occidentale: il 'Compendium moralium notabilium' di Geremia da Montagnone e il 'Liber de vita et moribus philosophorum' dello ps. Burleo*, in « *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* », X 1999, pp. 372-96.

46. Su questo traduttore cfr. E.M. JAMISON, *Admiral Eugenius of Sicily. His Life and Work and the Authorship of the 'Epistola ad Petrum' and the 'Historia Hugonis Falcandi Siculi'*, London, Oxford Univ. Press, 1957.

A nord delle Alpi lavorò invece Giovanni Saraceno, misterioso autore della terza traduzione medievale del *Corpus* dello Pseudo-Dionigi, attivo nella zona di Poitiers poco dopo la metà del XII secolo.⁴⁷ Egli non fu l'unico traduttore a operare in Francia: a Saint-Denis, dove l'abate Guglielmo Medico si preoccupò di acquisire vari codici di opere greche, vennero volti in latino testi relativi alle Epistole paoline, l'encomio dell'Areopagita di Michele Sincello e la leggendaria Vita di Secondo, il filosofo che, per espiare la colpa di un incesto non consumato e di avere indirettamente causato la morte della propria madre, fa voto di non parlare più per tutta la vita, e risponde soltanto per iscritto all'imperatore Adriano che lo interroga.⁴⁸ Potrebbe essere stata eseguita nella Francia del XII secolo anche la seconda, fortunatissima versione latina del romanzo di Barlaam e Josaphat, la cui trasmissione sembra aver avuto avvio in questa regione.⁴⁹

Nel XIII secolo, la destinazione privilegiata delle traduzioni filosofiche e scientifiche divenne sempre più quella delle università. Il più prolifico traduttore del periodo fu Guglielmo di Moerbeke, un domenicano che fu arcivescovo di Corinto e che eseguì, anche per incarico di Tommaso d'Aquino, un vasto numero di versioni di opere di Aristotele e dei suoi commentatori (Alessandro di Afrodisia, Ammonio, Temistio, Giovanni Filopono, Simplicio), e anche di vari scritti di Proclo, fra cui i commenti al *Timeo* e al *Parmenide*.⁵⁰ Ma proseguì anche la tradizione della scuola siciliana, con Bartolomeo di Messina, vissuto alla corte di Manfredi, che per il suo re tradusse vari opuscoli aristotelici e medici; questi scritti vennero

47. G. THÉRY, Jean Sarrazin, 'traducteur' de Scot Erigène, in *Studia medievalia in honorem reverendi patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges, de Tempel, 1948, pp. 359-81.

48. R. WEISS, *Lo studio del greco all'abbazia di San Dionigi durante il medioevo*, in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », vi 1952, pp. 426-36; B.E. PERRY, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca, American Philological Association, 1964.

49. G. DAPELO, *Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat (BHL 979): preparando l'edizione*, in « Filologia Mediolatina », viii 2001, pp. 179-220.

50. Guglielmo di Moerbeke, a lungo considerato come un semplice aiutante di Tommaso, è stato negli ultimi tempi rivalutato, anche come pensatore; cfr. la miscellanea *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1989.

poi inviati all'università di Parigi.⁵¹ Ma il più importante traduttore del Duecento, per la sua capacità di comprendere le opere dei filosofi antichi, può essere considerato il francescano inglese Roberto Grossatesta, elogiato da Ruggero Bacone – grecista, ma non traduttore – per la sua competenza linguistica e insieme per la sua profondità di interpretazione. Gli interessi del Grossatesta spaziano da Aristotele, di cui tradusse l'*Etica Nicomachea*, corredata dalla versione di vari commenti ad essa, a Giovanni Damasceno, di cui tradusse il *De fide orthodoxa* (per la terza volta nel medioevo) e altre opere, agli studi biblici, in rapporto ai quali tradusse i *Testamenta XII patriarcharum*; alle sue traduzioni spesso egli accompagnò glosse e commentari.⁵²

Nel complesso, il grande movimento di riscoperta della cultura filosofica e scientifica che investì l'Europa occidentale a partire dalla fine dell'XI secolo portò a un'intensa attività di traduzione, non ancora del tutto delineata. Ma questa attività riguardò piuttosto le opere antiche che quelle più propriamente bizantine, che – con qualche eccezione, come lo Pseudo-Dionigi e Giovanni Damasceno – non vennero considerate di grande interesse speculativo.

7. DOPO LE CROCIATE

È noto che l'impatto delle crociate sullo sviluppo delle relazioni culturali fra Occidente e Oriente fu nel complesso modesto. Nate come spedizioni di pura conquista militare, esse non provocarono né il trasferimento di dotti latini verso il Mediterraneo orientale, né l'arrivo in Europa di libri o maestri greci o arabi. È significativo il fatto che durante il XII secolo, mentre in Spagna e in Sicilia si moltiplicavano le traduzioni in latino di testi scientifici arabi, nella Terra Santa crociata, la zona dove l'Occidente e l'Islam erano più

51. Su questo traduttore cfr. S. IMPELLIZZERI, s.v. *Bartolomeo di Messina*, in *DBI*, vol. vi 1964, pp. 729-30 (peraltro da aggiornare).

52. Su Grossatesta traduttore gli studi fondamentali sono quelli di E. FRANCESCHINI, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine*, in *Scritti di filologia latina medievale*, Padova, Antenore, 1976, vol. II pp. 409-544, e di R.W. SOUTHERN, *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

direttamente a contatto, siano state prodotte soltanto pochissime versioni, in genere legate a episodi occasionali.

Analogamente neppure la quarta crociata, che si concluse con il saccheggio di Costantinopoli e l'asportazione di tesori e corpi santi, pare avere provocato un significativo passaggio di cultura greca in Occidente: anche in questo caso il carattere prevalente fu quello dell'occupazione militare, e la cosa non si modificò durante il mezzo secolo dell'impero latino, che ebbe scarse implicazioni o conseguenze di ordine culturale. Una parziale eccezione è rappresentata da alcune traduzioni di carattere agiografico, attestate in ambiente veneziano dopo il 1204 e probabilmente collegate con l'arrivo di nuove reliquie relative a santi fino a quel momento sconosciuti in Occidente, che richiedevano un supporto agiografico per assicurarne la conoscenza e il culto. Alcuni di questi testi, recentemente venuti alla luce in manoscritti quattrocenteschi,⁵³ si riferiscono a santi i cui corpi furono acquisiti da chiese minori veneziane, senza i problemi di concorrenza che potevano provocare reliquie di santi più famosi; la secondarietà del santo può essere tale che, in certi casi, la versione latina conserva notizia di vicende altrimenti ignote, essendo andate perdute le fonti greche che le riportavano. Emblematici sono soprattutto i casi di Sisinnio, un vescovo vissuto all'epoca di Romano il Grande sull'isola di Teo, presso Efeso, e di Stefano il Neolampe, un eremita urbano vissuto a Costantinopoli nel IX secolo, dei quali in ambiente veneto è conservata una Vita, ancora inedita, collegata con una traslazione di reliquie:⁵⁴ prima della scoperta delle traduzioni veneziane, il primo era del tutto sconosciuto, mentre il secondo era noto soltanto da una notizia breve riportata in alcuni sinassari.

Altre traduzioni veneziane del periodo riguardano le *Vitae* di Paolo, martire dell'iconoclastia ai tempi di Costantino Copronimo, traslato a Venezia durante la quarta crociata e depresso nel mona-

53. P. CHIESA, *Recuperi agiografici veneziani dai codici Milano, Braidense, Gerli ms. 26 e Firenze, Nazionale, Conv. Soppr. G.5.1212*, in «Hagiographica», v 1998, pp. 219-71.

54. Nel caso di Sisinnio di una traslazione di reliquie a Venezia si fa esplicita menzione nel testo; nel caso di Stefano essa può essere soltanto ipotizzata, ma pare sia questo il santo dedicatario della chiesa veneziana di San Stin.

stero di San Giorgio; di Niceta di Nicomedia, il presunto figlio dell'imperatore Massimiano convertitosi al Cristianesimo e quindi martirizzato, del quale si venerava una reliquia nella chiesa di San Raffaele Arcangelo; di un altro Niceta, detto il Goto, supposto evangelizzatore delle terre danubiane, venerato a San Nicolò; di Giovanni martire, traslato a Venezia e depresso nel monastero di San Daniele. La lista si potrebbe allungare, fino a comprendere Magno, Teodosia, Ligorio, Acindino, Irene, Atanasio, per i quali date e localizzazioni sono però più incerte.

Alla fine del Duecento, l'Occidente ritornava ad avere a disposizione una notevole quantità di testi tradotti dal greco, direttamente o attraverso la mediazione di altre lingue dell'area mediterranea o medio-orientale. La maggior parte di queste opere erano antiche o tardoantiche; proporzionalmente minore interesse i traduttori del XII e XIII secolo avevano rivolto agli scrittori dei secoli più recenti, quelli dell'età che possiamo oggi classificare come bizantina. Le eccezioni sono tuttavia rilevanti, e tracciano un percorso di continuità con l'attività dei traduttori occidentali dei secoli precedenti. Così è per lo Pseudo-Dionigi, volto in latino ora per la terza volta, la cui influenza sul pensiero e sulla teologia occidentale appare enorme per l'intero medioevo; così per l'ampia messe di testi agiografici e omiletici, le cui versioni dal greco in latino sono le uniche a non registrare interruzioni di rilievo nel corso dei secoli; così per le opere di Massimo il Confessore, l'interesse per il quale sembra essere andato progressivamente diminuendo, ma che ancora venne tradotto nel XII secolo da Cerbano; così per Giovanni Damasceno, che al contrario ebbe progressivamente un maggiore successo, testimoniato dalle tre traduzioni di cui godette il *De fide orthodoxa* fra il XII e il XIII secolo. Nei primi decenni del Trecento l'Occidente avrà a disposizione un'altra opera fondamentale della spiritualità orientale, fino a quel momento poco nota in ambito occidentale, la *Scala paradisi* di Giovanni Climaco, tradotta dal francescano Angelo Clareno.

Non solo sul terreno della scienza e della speculazione filosofica, perciò, ma anche su quello della teologia agli albori dell'Uma-

nesimo appare recuperata, grazie soprattutto all'attività dei traduttori, una parziale unità culturale del Mediterraneo cristiano, che ricorda, a distanza di tempo, l'unità tardoantica che era stata comune radice, superando le differenze linguistiche, del medioevo occidentale e orientale.

LE TRADUZIONI IN GRECO DI TESTI LATINI

1. VOCI E SILENZI

Nel delineare un quadro delle traduzioni in greco dei testi latini realizzate durante il cosiddetto "millennio bizantino" si dovranno tenere a mente le parole di Jacques Le Goff, secondo il quale « occorre individuare, spiegare le lacune, i silenzi della storia e basare la storia tanto su questi vuoti quanto sui pieni che sono giunti sino a noi ».¹ Infatti, per il periodo di tempo compreso per pura convenzione tra il 324, anno della fondazione di Costantinopoli, e il 1453, anno della caduta della stessa nelle mani del sultano turco Maometto II,² parlare di una "storia" delle traduzioni dal latino in greco appare forse un po' troppo ambizioso: escludendo due stagioni durante le quali l'attività di traduzione fu effettivamente intensa, da collocarsi la prima nell'età tardoantica e la seconda in quella dei Paleologi, nel complesso i silenzi furono assai più numerosi ed eloquenti delle voci. E queste ultime, del resto, non ambiscono ad essere messe in serie e valutate all'interno di un più ampio discorso di reciproche relazioni, sì che sia possibile seguire l'evoluzione di un vero e proprio filone letterario. Nella maggior parte dei casi, infatti, l'atto di trasposizione dal latino in greco risulta pienamente comprensibile solo se calato in quel particolare contesto che lo ha determinato e al contempo condizionato, e al di fuori del quale sembra esaurire la propria portata. Considerazione, quest'ultima, che non è in contraddizione con la larga fortuna di cui godettero alcune traduzioni dal latino, fortuna estesa ben al di là del loro *hic et nunc*: si pensi, ad esempio, al favore con cui venne accolta la ver-

1. J. LE GOFF, *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1990², p. 43.

2. Sul valore di queste due date e per un tentativo di periodizzazione della storia di Bisanzio si veda ora I. PÉREZ MARTÍN, *Constantinopla, principio y fin: continuidad, ruptura y declive en la definición de la historia de Bizancio*, in *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, editores P. BÁDENAS DE LA PEÑA y I. PÉREZ MARTÍN, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, pp. 1-28.

sione greca compiuta da papa Zaccaria dei *Dialogi* di Gregorio Magno, la quale valse a quest'ultimo in Oriente l'appellativo di ὁ Διάλογος,³ o ancora alla ricchissima tradizione manoscritta dei *Disticha* (o *Dicta*) *Catonis* messi in greco da Massimo Planude, i quali, figurando in numerose miscellanee grammaticali d'età umanistica, tornarono in Occidente dove divennero uno strumento indispensabile per l'apprendimento del greco.⁴ In entrambi i casi il successo riscosso premia lo sforzo compiuto dal traduttore per adattare al sistema linguistico e culturale bizantino due testi originariamente estranei, ma certo le motivazioni, le scelte, le esigenze, gli interessi, i gusti di Zaccaria e di Planude, oltre che degli specifici fruitori cui costoro si rivolgevano, erano assai differenti e non riconducibili ad una cifra comune. Insomma, come un buon traduttore per scegliere tra le numerose accezioni di una determinata parola quella piú appropriata, deve necessariamente comprendere il contesto, giacché proprio in base a questo le parole assumono significati diversi, cosí occorre che anche chi aspiri ad interpretare piú in generale i principali episodi delle metafrasi bizantine (e delle metafrasi *tout court*) si ponga innanzi tutto il problema di capire i contesti, sempre differenti, nei quali ciascuna traduzione trova le proprie chiavi di lettura piú appropriate. Del resto, è stato detto, « la traduzione è innanzi tutto il riconoscimento delle intenzioni comunicative ».⁵

Prima di passare ai protagonisti delle traduzioni a Bisanzio, occorre tornare, almeno per un istante, a Le Goff e ai suoi « silenzi della storia », giacché anche questi – piú numerosi, s'è detto, delle voci – meritano di essere valutati attentamente. Se partiamo dal

3. Occorre ricordare che già Fozio nella *Biblioteca* parla a lungo dei *Dialogi* e anche di altre opere di Gregorio Magno che a suo dire – ma la notizia non trova conferma – sarebbero state tradotte dallo stesso papa Zaccaria: basti il rimando a H. DELEHAYE, *S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, in « *Analecta Bollandiana* », xxiii 1904, pp. 449-54, partic. p. 452.

4. Sulla diffusione e l'utilizzo della traduzione planudea dei *Disticha Catonis* come strumento per l'insegnamento del greco in Occidente si veda V. ORTOLEVA, *La traduzione di Massimo Planude dei 'Disticha Catonis': dalla divulgazione del latino a Bisanzio alla didassi del greco in occidente*, in « *Aufidus* », xv 1991, pp. 93-101.

5. E. ARCAINI, *Analisi linguistica e traduzione*, Bologna, Pàtron, 1986, p. 13.

presupposto, ormai comunemente accettato, che ogni traduzione non è solamente il passaggio da una lingua all'altra, ma piuttosto quello, ben piú problematico ed impegnativo, da una cultura o, per dirla con Umberto Eco, da un'« enciclopedia »⁶ all'altra, si potrà facilmente comprendere il gran numero di questi silenzi, e capire come mai il capitolo delle traduzioni bizantine dal latino sia nell'insieme piuttosto scarso.

È ben noto che i Bizantini, che pure si consideravano gli eredi diretti dell'impero romano – *Rhomaioi* era il termine con il quale erano soliti definirsi – nutrono proprio nei confronti dell'Occidente latino un atteggiamento di particolare diffidenza ed avversione. Non si trattava, beninteso, di una questione legata solamente alle controversie religiose che portarono ad una rottura tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente, e che pure finirono con il giocare un ruolo non secondario, né di un odio maturato solo in seguito alla quarta crociata, ma di un piú complesso senso di « alterità » culturale se non addirittura antropologica.⁷ I Bizantini, oltre che *Rhomaioi*, erano i depositari della tradizione classica e, in quanto tali, ragionavano in termini di Ἕλληνες e βάρβαροι, sí da attribuire a questi ultimi una serie infinita – e anche un po' stereotipata – di vizi, crudeltà e nefandezze che li ponevano – insieme a tutti gli altri che greci non erano – al di fuori dell'ordine voluto da Dio.⁸ Di qui un sistematico processo di svalutazione degli « altri » e,

6. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 162-64.

7. In aggiunta al classico H. HUNGER, *Graeculus perfidus – Ἰταλός ἱταμός. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, con un'introduzione di O. KRESTEN, Roma, Unione Internazionale degli Ist. di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte di Roma, 1987, si vedano ora S. VRYONIS, *Greek Identity in the Middle Ages*, in « *Études Balkaniques* », vi 1999 (= *Byzance et l'hellénisme: L'identité grecque au Moyen-Âge. Actes du Congrès international tenu à Trieste du 1^{er} au 3 octobre 1997 = Cahiers Pierre Belon*), pp. 19-36, e P. KARLIN-HAYTER, *Appartenir à l'Empire*, in *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, ed. by CH. DENDRINOS, J. HARRIS, E. HARVALIA-CROOK and J. HERRIN, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 117-28.

8. Su questa tematica riesce assai utile la lettura di M.D. SPADARO, *I barbari: luoghi comuni di etnografia bizantina presso gli storici*, in *Categorie linguistiche e concettuali della storiografia bizantina. Atti della Quinta Giornata di studi bizantini*, Napoli, 23-24 aprile 1998, a cura di U. CRISCUOLO e R. MAISANO, Napoli, D'Auria, 2000, pp. 233-47.

dunque, anche dei Latini.⁹ Niceta Coniata li assimila ad una « mortifera vipera o fatale serpente che insidia i calcagni, o leone uccisore di tori che trascura il cibo stantio, essendo pieno d'una bestia ancora calda ».¹⁰ Più sarcastico è il tono di Eustazio di Tessalonica allorché ricorda che i Latini « incivili, rozzi e privi di urbanità », se « nella loro dabbenaggine quasi infantile [...] trovavano un pezzo di legno profumato, lo prendevano per una scheggia qualunque. La bella uva passa sembrava loro dei pezzettini di carbone spento. L'acqua di rosa era da loro considerata un umore inservibile [...]. Ed era da stupire che essi tenessero in gran conto anelli di ferro, chiodini, coltellini, acciarini per accendere, e aghi, come se fossero cose di gran pregio, mentre poi, facevano calpestare gli oggetti di valore, ma la meraviglia cessava se si considerava il fatto che essi non avevano conoscenza di tali cose, e non erano abituati alla vita comoda e civile ».¹¹ Certo, non bisogna sottovalutare il peso che nelle parole di Eustazio e di Niceta ebbero da un lato la forza di una tradizione fatta di formule fisse, dall'altra i drammatici eventi che entrambi si trovarono a vivere, vale a dire rispettivamente l'espugnazione di Tessalonica del 1185 e quella di Costantinopoli del 1204. Eppure l'atteggiamento di Eustazio e di Niceta rientra in una categoria mentale di disprezzo e di difesa dal diverso – in quanto potenzialmente eversore del νόμος e della τάξις – tipicamente bizantina, che si traduce, in ultima analisi, in una chiusura nei confronti delle altre civiltà.

9. Si vedano a questo proposito i lavori di C. ASDRACHA, *L'image de l'homme occidental à Byzance: le témoignage de Kinnamos et de Choniates*, « Byzantinoslavica », XLIV 1983, pp. 31-40, e di J. KODER, *Latinoi – The Image of the Other according to Greek Sources*, in *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo)*. Atti del Colloquio internazionale organizzato nel centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o.p., Venezia, 1-2 dicembre 2000, a cura di CH.A. MALTEZOU e P. SCHREINER, Venezia, Ist. Ellenico di Studi Bizantini e Post-bizantini di Venezia-Centro Tedesco di Studi Veneziani, 2002, pp. 25-39.

10. NICETA CONIATA, *Narrazione Cronologica*, x 6 7, vd. l'ediz. a cura di J.L. VAN DIETEN, Berlin-New York, de Gruyter, 1975 (« Corpus Fontium Historiae Byzantinae », 11), p. 301; si è seguita la traduzione di A. PONTANI, in NICETA CONIATA, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, vol. II, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1999, p. 185.

11. EUSTAZIO DI TESSALONICA, *L'espugnazione di Tessalonica*, vd. l'ediz. a cura di S. KYRIAKIDIS, Palermo, Ist. Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1964, pp. 148-49 e 150-53.

Questa chiusura verso l'esterno, tuttavia, non nasce a Bisanzio in seguito ad un reale confronto – il quale implicherebbe un mettersi in discussione, un definire se stessi anche in relazione alle eventuali differenze o affinità con gli altri –, ma da un sostanziale pregiudizio e, dunque, dalla non conoscenza. Nel secolo XIV, quando era ormai salda a Bisanzio la presenza latina e intensi erano gli scambi con l'Occidente, la riflessione forse più matura dei rapporti tra Oriente e Occidente si deve a Demetrio Cidone, il quale ricorda come sia stata proprio una lunga separazione dei due popoli ad infondere in entrambi una « profonda ignoranza reciproca » (πολλὴν ἀλλήλων ἄγνοια),¹² quella stessa ignoranza che fa da sfondo anche alle parole di Niceta allorché afferma che « fra noi e loro [i Latini] si è aperto un immane baratro di diversità, non abbiamo la minima affinità nei nostri punti di vista e ci affrontiamo da posizioni diametralmente opposte ».¹³

Arroccata nella propria *turris eburnea* o, per usare l'immagine di Niceta, circondata da un « immane baratro », Bisanzio sembra non avere bisogno degli apporti che possono venire dalle culture circostanti con le quali, convinta della propria superiorità se non addirittura della propria unicità, non si commisura, giacché esse si pongono al di fuori dell'impero universale voluto da Dio e del sistema di valori ad esso sotteso. La percezione che i Bizantini avevano di se stessi così come la loro autorappresentazione erano talmente alte da tagliar fuori il resto del mondo ed escludere la possibilità che all'esterno potesse esistere qualcosa che valesse la pena conoscere. Quest'atteggiamento finì spesso col sostituirsi ad una qualsivoglia istanza di apertura e di conoscenza dell'altro, sicché anche l'interesse che la produzione letteraria straniera suscitò nei Bizantini rimase sempre assai debole. E come avrebbe potuto interessare una letteratura, quale ad esempio quella latina, scritta in una lingua che l'imperatore Michele III (842-867) aveva liquidato come la « lingua

12. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931, p. 366.

13. NICETA CONIATA, *Narrazione Cronologica*, x 6 8, ediz. VAN DIETEN, cit., p. 301.

dei barbari e degli Sciti»?¹⁴ Bisanzio, insomma, diede testi più di quanto essa stessa non ne abbia presi.¹⁵ Ma forse non fu neppure così, giacché il concetto del 'dare' implica quello, estraneo alla mentalità bizantina, dell'aprirsi, del tendersi verso gli altri. Si potrebbe dire, allora, che Bisanzio fu "saccheggiata" senza che abbia voluto compensare, se non in minima parte, questo "furto". Che poi i testi trafugati non fossero quelli propriamente "bizantini", quanto piuttosto quelli della tradizione classica, è un altro discorso, che ci porterebbe troppo lontani. Così come resta da chiedersi se questa "sdegnosa" autarchia bizantina sia effettivamente il segno della forza di chi sapeva di poter bastare a se stesso, o non, piuttosto, espressione della debolezza di una cultura forse fin troppo statica, che non seppe "rinnovarsi" se non nel costante recupero dei classici orgogliosamente riproposti, e che, sentendosi da più parti minacciata, fece del difensore delle proprie frontiere, il Digenis Akritas, uno dei suoi eroi più popolari.

2. DAL TARDOANTICO ALL'ICONOCLASMO

Un discorso sulle traduzioni dal latino in greco impone innanzi tutto di allargare il quadro alla diffusione del latino nel mondo ellenofono tra antichità e tardoantico. Occorre subito rilevare una profonda differenza: mentre, infatti, il greco si affermò in Occi-

14. W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, ediz. it. a cura di E. LIVREA, Napoli, Liguori, 1989, p. 36.

15. Non a caso nell'incontro tra cultura greca e cultura latina in età medievale si è parlato di una marcata « asymétrie »: si veda A. GRABAR, *L'asymétrie des relations de Byzance et de l'Occident dans le domaine des arts au moyen âge*, in *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, hrsg. von I. HUTTER, mit einem Vorwort von H. HUNGER, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984, pp. 9-24. Ma non va dimenticato che se da parte dell'Occidente latino vi fu sempre la coscienza di una netta superiorità culturale di Bisanzio – la quale si tradusse in un cospicuo numero di prestiti ed influenze di vario tipo –, questa ammirazione si accompagnò nondimeno ad un fiero atteggiamento di svalutazione e di disprezzo dell'elemento greco: si veda G. CAVALLO, *Una storia comune della cultura: realtà o illusione?*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH, Montréal, 29 agosto 1995, a cura di G. CAVALLO e G. ARNALDI, Roma, Ist. Storico per il Medio Evo, 1997, pp. 19-32, partic. pp. 30-32.

dente come lingua della cultura e, dunque, delle élite, in Oriente il latino penetrò almeno all'inizio per scopi tecnici, legato cioè all'amministrazione e alla burocrazia.¹⁶ Sebbene non debba essere sconosciuto in questo processo il ruolo di Diocleziano (285-305), fu soprattutto con la fondazione da parte di Costantino (324-337) di una "Nuova Roma" sul Bosforo e con l'effettiva divisione dell'impero alla morte di Teodosio I (395), che la conoscenza del latino si estese anche nella parte greco-orientale dell'impero, dove esso si affermò come lingua ufficiale, adottata nell'esercito, nell'apparato burocratico e nella prassi giudiziaria. Una lingua, tuttavia, verso la quale si guardò sempre con una certa "sufficienza": a Libanio che manifestò il desiderio di studiarla, Gregorio di Nissa espresse tutto il proprio disappunto, dal momento che con quella « lingua barbara » propria solo dei « soldati mercenari », al massimo ci si sarebbe procurati il « soldo militare », ma non la gloria dell'eloquenza, finendo anzi con il condannarsi al silenzio per tutto il resto della vita.¹⁷

Ad apprendere il latino, insomma, furono quanti erano impiegati negli uffici dell'amministrazione civile e militare, i quali avevano bisogno di conoscere questa nuova lingua per lavorare e al contempo sperare in una brillante carriera statale.¹⁸ Lo studio del latino avvenne, dunque, per esigenze pratiche, da parte di individui di cultura mediamente non alta, i quali, accostandosi spesso da autodidatti, necessitavano di un sistema di ausili per apprendere i primi rudimenti. Si trattava, nella maggior parte dei casi, di libri già in forma di codice, recanti soprattutto glossari bilingui o gramma-

16. Sul rapporto tra latino e greco nell'impero d'Oriente, riesce di grande utilità la lettura di G. DAGRON, *Aux origines de la civilisation byzantine: Langue de culture et lange d'État*, in « Revue Historique », CCXLI 1969, pp. 23-56 (rist. in Id., *La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations*, London, Variorum, 1984, num. 1; trad. it. in *2000 anni di storia*, vol. II. *Dall'impero di Roma a Bisanzio*, a cura di A. SAITTA, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 108-39).

17. GREGORIO DI NISSA, *Ep.*, 101 6, vd. l'ediz. a cura di P. MARAVAL, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990 (« Sources Chrétiennes », 363), p. 204.

18. In questo ambiente avvenne l'incontro tra scrittura greca ancora maiuscola e scrittura latina già minuscola, il quale creò le premesse per la nascita a livello grafico della cosiddetta *κοινή* greco-romana: si veda G. CAVALLO, *La κοινή scrittoria greco-romana nella prassi documentale*, in « Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik », XIX 1970, pp. 1-31.

tiche, come quella di Dositeo.¹⁹ E tuttavia, nella nostra prospettiva, risultano assai piú interessanti altre testimonianze digrafiche, nelle quali testi di autori latini che avevano incontrato grande successo nella scuola sono accompagnati dalle loro traduzioni in greco trascritte in un'apposita colonna, parallela a quella che reca il testo originale, o vergate nell'interlinea, e talora provviste di un sistema di dispositivi editoriali utili ad orientare un lettore inesperto.

Le sabbie dell'Egitto ci hanno restituito una manciata di frustuli papiracei contenenti le *Catilinarie* e le *Verrine* di Cicerone, ma l'autore che godette della piú grande fortuna fu senz'altro Virgilio.²⁰ Di quest'ultimo si conosce un cospicuo numero di frammenti di libri di papiro e pergamena, databili tra il IV e l'inizio del VI secolo, che recano traduzioni, ancorché limitate ad alcuni libri, delle *Georgiche* e dell'*Eneide* (la famosa traduzione della quarta *Bucolica* rimanda, come vedremo, ad un differente contesto socio-culturale). La

19. Rimando ai seguenti lavori di P. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latino-greci nell'antichità*, in «Papyrologica Lupiensia», vi 1997 (= *Ricerche di papirologia letteraria e documentaria*, a cura di M. CAPASSO), pp. 107-46, e *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nella tarda antichità*, ivi, vii 1998 (= *Da Ercolano all'Egitto. Ricerche varie di papirologia*, a cura di M. CAPASSO), pp. 153-85. Sulla traduzione della grammatica di Dositeo basti il rinvio a V. REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1943, pp. 88-100.

20. Un quadro sulle testimonianze papiracee è in B. BALDWIN, *Virgilius Graecus*, in «American Journal of Philology», xcvi 1976, pp. 361-68 (rist. in ID., *Studies on Late Roman and Byzantine History, Literature and Language*, Amsterdam, Gieben, 1984, pp. 149-56), M. GIGANTE, *Virgilio da Pompei all'Egitto*, in *La fortuna di Virgilio*. Atti del Convegno internazionale, Napoli, 24-26 ottobre 1983, Napoli, Giannini, 1986, pp. 7-43, e P. MERTENS, *Les papyrus littéraires latins d'auteurs classiques durant les deux dernières décennies*, in *Miscel·lania papirologica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè aniversari*, a cura di S. JANERAS, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1987, pp. 189-204; ma nella prospettiva delle traduzioni dal latino in greco si leggano soprattutto B. ROCHETTE, *Les traductions grecques de l'Énéide sur papyrus. Une contribution à l'étude du bilinguisme gréco-romain au Bas-Empire*, in «Les Études Classiques», lviii 1990, pp. 333-46, e *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Bruxelles, Latomus, 1997, pp. 188-98 e 302-15, con la bibliografia ivi citata, E.A. FISHER, *Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A.D.*, in «Yale Classical Studies», xxvii 1982, pp. 173-215, partic. pp. 183-89, e RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'antichità*, cit., pp. 122-27. Piú in generale sulla circolazione dei testi latini nei territori greco-orientali mi limito a rimandare a O. PECERE, *I meccanismi della tradizione testuale*, in *Lo Spazio Letterario di Roma Antica*, dir. G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA, vol. III. *La ricezione del testo*, Roma, Salerno Editrice, pp. 297-386, partic. pp. 366-86.

qualità di queste traduzioni è nel complesso alquanto modesta: esse, infatti, non nascono con velleità letterarie, come fossero opere poetiche, ma sono realizzate in modo pedissequo, *verbum de verbo*, giacché concepite come un puro strumento tecnico di carattere quasi lessicografico, volto a facilitare l'apprendimento del latino da parte di chi aveva con questa lingua scarsa dimestichezza. Il loro scopo – è stato detto – non era quello di sostituire gli autori latini, ma piuttosto di spiegarli.²¹ Ove poi si consideri la qualità tecnico-formale dei libri in questione, si ha a che fare con manoscritti d'uso, realizzati per lo piú con papiro, e spesso costituiti da semplici frammenti non riconducibili alla forma del rotolo né a quella del codice, in quanto sentiti come brogliacci elaborati nella o per la scuola, come mero supporto per testi d'uso quotidiano piuttosto che come libri di lettura veri e propri. Né sembra casuale che ove sia possibile decifrare la morfologia di questi libri, tra rotolo e codice sia quest'ultimo ad essere piú attestato: esso, infatti, al di là di motivazioni tecniche – quale una maggiore funzionalità nel presentare due testi affiancati –, non si identificava, come il rotolo, con la tradizione classica, rappresentando piuttosto la forma libraria delle classi medie, in possesso di un'alfabetizzazione funzionale e aduse a pratiche di scrittura piú sporadiche.²²

Queste traduzioni di carattere tecnico, che conservano scrupolosamente l'ordine delle parole del testo latino e si mostrano scarsamente attente alle particolarità della lingua greca, documentano in Oriente ambienti e individui di certo interessati alla cultura latina e, sia pure in modi e a livelli differenti, in possesso di una qualche familiarità con essa, ma che tuttavia non erano in grado di leggere i testi in lingua originale. È a questo pubblico che si rivolgono alcune traduzioni letterarie che mirano a fornire un testo fruibile di per sé, una sorta di "rifacimento" dell'originale latino compiuto non piú *verbum de verbo*, ma *sensum de sensu*.

Una traduzione della quarta *Bucolica* di Virgilio figura all'inter-

21. REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, cit., pp. 28-61, partic. pp. 33 e 48.

22. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'antichità*, cit., pp. 128-35.

no dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum*, un documento riportato da Eusebio nella *Vita Constantini* come esempio dello stile retorico dell'imperatore. Tralasciamo la questione, ancora dibattuta, relativa alla paternità dell'*Oratio* e della *Vita*; quel che più interessa è che nel testo eusebiano si dica che Costantino compose il suo discorso in latino e che successivamente furono i funzionari della sua cancelleria a metterlo in greco, cosa che avrebbero fatto anche per la *Bucolica*. Difficile dire se gli impiegati dell'amministrazione imperiale si siano serviti di versioni greche del testo virgiliano già circolanti, certo è che la storia del « puer » venuto a rigenerare il mondo, ripristinando l'ordine dei secoli e restaurando i « Saturnia regna »,²³ ben si addiceva allo spirito della propaganda e della politica costantiniana: conciliare armonicamente e senza traumi la tradizione classica con il messaggio cristiano.²⁴

Già intorno al 380, anche del *Breviarium* di Eutropio, completato solamente da una decina di anni, esisteva una traduzione in greco: si tratta della versione eseguita da Peanio il quale individuò nel *Breviarium*, oltre che un'opera di gradevole lettura, anche un manuale chiaro e conciso della storia e delle istituzioni romane.²⁵ Peanio non guarda solamente alle scuole: il suo pubblico, infatti, è costituito anche dai membri della corte e dell'amministrazione orientali, formati alle scuole di retorica del tempo, fedeli al paganesimo e interessati alla cultura latina, sebbene a digiuno di informazioni al riguardo e, soprattutto, sostanzialmente ignari della lingua. Per andare incontro alle esigenze dei suoi lettori, egli cerca di adattare alla loro enciclopedia il testo latino, e così cita le divinità romane nel loro corrispettivo greco, omette toponimi e antroponimi di

23. VIRGILIO, *Eclghe*, IV 6 e 18; tra le molte edizioni disponibili del testo virgiliano rimando a quella a cura di R.A.B. MYNORS, Oxford, Clarendon Press, 1972², p. 10.

24. Si vedano almeno REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, cit., pp. 58-61, FISHER, *Greek Translations of Latin Literature*, cit., pp. 177-82, e ROCHETTE, *Le latin dans le monde grec*, cit., pp. 315-19 e 325-26 per l'ediz. del testo.

25. REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, cit., pp. 62-87, FISHER, *Greek Translations of Latin Literature*, cit., pp. 189-93; si vedano anche E. MALCOVATI, *Le traduzioni greche di Eutropio*, in « Rendiconti dell'Ist. Lombardo di Scienze e Lettere », LXXVII 1943-1944, pp. 273-404, e P. VENINI, *Peanio traduttore di Eutropio*, in « Memorie dell'Ist. Lombardo. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche », XXXVII 1981-1983, pp. 421-47.

scarso interesse, taglia alcune espressioni, mentre si sofferma a spiegare il significato di certi termini, inerenti soprattutto a magistrature e istituzioni. In alcuni passaggi, infine, non rinuncia ad esprimere giudizi assolutamente personali su fatti e momenti della storia romana, tanto che la sua versione si carica di « un più vigoroso carattere "politico" » sí da apparire come « un testo dotato di autonomia storiografica ».²⁶

Grosso modo a questa stessa fascia di pubblico erano destinati, in quanto costituivano letture intellettualmente non impegnative, alcuni testi della cosiddetta letteratura di consumo, quali ad esempio certi trattati che talora recano traduzioni parziali di opere latine. Nel IV secolo Aspírito di Clazomene, veterinario dell'esercito di Costantino, compose un manuale sulla cura dei cavalli – conservatosi sotto forma di estratti contenuti in un compendio di IX-X secolo – nel quale si è servito, traducendolo in maniera molto libera, del *De re rustica* di Columella; e sempre nel IV secolo Vindanio Anatolio scrisse un trattato di agricoltura – anch'esso rimastoci in estratti traditi da uno scritto tecnico, i *Geoponica*, del IX secolo – nel quale ha utilizzato Virgilio e Varrone.²⁷ Dal momento, però, che in entrambi i casi si tratta di semplici riferimenti ad autori latini, resta forte il sospetto che ci troviamo dinanzi a citazioni indirette piuttosto che a vere e proprie traduzioni, e che sia un problema, per così dire, di *Quellenforschung*. E analoghi echi letterari latini sembrano scorgersi due secoli dopo anche nelle opere, assai più elevate sotto il profilo letterario, di Giovanni Lido, di Agatia, di Paolo Silenziario.²⁸

26. U. ROBERTO, *Il 'Breviarium' di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio*, in « Medioevo Greco », III 2003, pp. 241-71, partic. pp. 243-47 sulla metafrasi di Peanio (con ricca bibliografia) e p. 245 per la citazione. Sappiamo, peraltro, che del *Breviarium* di Eutropio vennero realizzate anche altre versioni, una da Capitone Licio, vissuto tra V e VI secolo, e altre due – a quanto pare indipendenti da quella di Capitone – utilizzate e rielaborate rispettivamente da Giovanni di Antiochia all'inizio dell'VIII secolo, e da Teofane Confessore, vissuto tra VIII e IX secolo; mi limito a rimandare a ROBERTO, op. cit.

27. FISHER, *Greek Translations of Latin Literature*, cit., pp. 207-11.

28. Si veda l'analisi condotta a questo proposito da M. GIGANTE, *Il latino a Bisanzio*, in ID., *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Napoli, Bibliopolis, pp. 65-103, partic. pp. 80-82.

Ove poi si consideri che era abbastanza sfumato il confine che separava alcuni testi della letteratura cristiana – soprattutto vite di santi e passioni di martiri – dalla letteratura di consumo, e che i primi lettori cristiani, in quanto non in possesso di adeguati strumenti intellettuali, non si discostavano molto da quelli fin qui individuati e non dediti a letture retoriche, il discorso deve necessariamente allargarsi alle traduzioni dei testi religiosi, soprattutto agiografici. Le traduzioni in greco di vite o passioni latine iniziano già prima del periodo di tempo qui preso in considerazione: alla prima metà del III secolo, infatti, risale la versione greca della Passione dei martiri Scillitani che aprì la serie, mentre fu probabilmente lo stesso Tertulliano o, in ogni caso, l'autore di una delle numerose redazioni latine a noi note, a mettere in greco la Passione di Perpetua e Felicità.²⁹ Si possono ancora ricordare le traduzioni della Vita di s. Ilarione e della Vita di s. Paolo di Tebe, le quali, a giudicare dalla coesistenza di più versioni greche indipendenti, godettero di un discreto successo. Ancora una volta non sembra essersi trattato di vere e proprie trasposizioni, giacché spesso la versione greca si deve allo stesso autore del testo latino: nel caso del perfettamente bilingue Tertulliano, ad esempio, si ha notizia che del *De baptismo*, del *De spectaculis* e del *De virginibus velandis* dovevano esistere versioni greche oggi andate perdute e forse addirittura anteriori a quelle latine conservatesi.³⁰ Altre volte ci troviamo di fronte ad una serie quasi inestricabile di passaggi da una lingua all'altra, per cui è ormai impossibile venire a capo di queste continue retroversioni.³¹ Del resto è stato rilevato come le storie dei santi abbiano circolato tra Oriente ed Occidente grazie a pellegrini, monaci e mercanti anche ad un livello sub-letterario, di informazione orale, tanto da avere dato luogo ad una sorta di *koine* agiografica, un vero e proprio bacino di raccolta cui diverse culture potevano attingere.³²

29. REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, cit., pp. 101-30.

30. Basti il rimando a E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, in «*Sacris Erudiri*», v 1953, pp. 193-233, partic. p. 196.

31. La questione è stata affrontata in un diverso contesto da B. ROCHETTE, *Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine*, in «*Latomus*», LIV 1995, pp. 245-61.

32. C. RAPP, *Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in La-*

Ma fu soprattutto la letteratura patristica latina ad essere tradotta in greco: si è già accennato a Tertulliano, e alla possibilità che egli abbia scritto versioni greche e latine di alcune delle sue opere. Per queste prime fasi della letteratura cristiana – anteriori, s'è detto, ai limiti cronologici qui “viginti”, e tuttavia di estrema importanza per poter cogliere in pieno la complessità e le molte sfaccettature della cultura tardoantica –, occorre ricordare almeno l'altro grande apologista, poco più giovane di Tertulliano e come lui nativo di Cartagine, Cipriano. Alcune notizie indirette sembrano alludere all'eventualità che l'intero *corpus* degli scritti di Cipriano abbia circolato in greco, e non solamente quelle epistole che anche autori dalla parziale se non nulla conoscenza del latino, quali Eusebio di Cesarea, Basilio Magno e Gregorio di Nazianzo, mostrano di conoscere.³³ Sappiamo, ad esempio, da Rufino che a Costantinopoli alcuni Macedoni eretici, «*homines illecti*», possedevano un libro di modesta fattura della corrispondenza di Cipriano, da loro utilizzato a sostegno delle proprie tesi.³⁴ Rufino non specifica se le lettere fossero in latino o in greco, e tuttavia se si considera il contesto sociale, storico e geografico nel quale si colloca l'episodio, sembra verosimile credere che dell'epistolario di Cipriano fosse stata realizzata una traduzione in greco. Questo è quanto si può ricavare indirettamente anche dalle parole di Agostino, allorché afferma che Cipriano «*ad alia loca per alienas linguas, ad alia vero per suas litteras venit, et innotuit regionibus multis, partim per famam fortissimae passionis, partim per dulcedinem suavissimae lectionis*». ³⁵ E tuttavia di queste ipotetiche traduzioni greche non si è conservata traccia, così come è accaduto per quella dell'*Apolo-*

te Antiquity, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. LI Settimana di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 24-30 aprile 2003, Spoleto, presso la sede della Fondazione, vol. II pp. 1221-81, partic. pp. 1251-66.

33. DEKKERS, *Les traductions grecques*, cit. pp. 197-98.

34. RUFINO, *Liber de adulteratione librorum Origenis*, vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, accurante J.-P. MIGNÉ, Petit-Montrouge, ex typis Migne, 1857-1866, vol. XVII coll. 628-29.

35. *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Latina*, accurante J.-P. MIGNÉ, Petit-Montrouge, ex typis Migne, 1844-1864, vol. XXXVIII coll. 1413-14.

getico di Tertulliano, della quale offre una sicura testimonianza Eusebio, che la utilizzò nel *Chronicon Paschale*.³⁶

Passando ai "veri" Padri della Chiesa latina, merita almeno un cenno Sulpicio Severo, fiorito tra i secoli IV e V: la sua *Vita sancti Martini* venne ben presto messa in greco, giacché a quanto racconta Postumiano, interlocutore insieme a Gallo dello stesso Sulpicio nei *Dialogi*, la Vita era in Oriente tra le mani di tutti (e s'è visto, di contro, come in Oriente il latino fosse ben lungi dall'essere la lingua di tutti).³⁷

Nel caso di Girolamo, coetaneo grosso modo di Sulpicio Severo, si conoscono versioni di alcuni suoi scritti non solo in greco, ma anche in altre lingue orientali, tra cui il siriano. A fornirci informazioni sulle traduzioni greche è lo stesso Girolamo, il quale in un passo assai celebre del *De viris illustribus* ricorda come l'amico Sofronio, «vir adprime eruditus», abbia volto «in graecum sermonem elegantissime» la *Vita Hilarionis*, la *Vita Malchi* e l'*Epistula ad Eustochium de virginitate*.³⁸ Un primo dato su cui riflettere è che le versioni greche furono eseguite da Sofronio quando Girolamo era ancora in vita, già prima della fine del IV secolo dal momento che il *De viris illustribus* fu composto nel 392/393. E tuttavia il loro successo fu nell'insieme assai modesto: esse, infatti, con la possibile eccezione, ancora tutta da verificare, della traduzione della *Vita Hilarionis*, non si sono conservate, e se si esclude il fatto che le parole pronunciate in punto di morte da Ilarione vennero riprese, due secoli più tardi, da Giovanni l'Elemosiniere, bisognerà attendere l'età dei Paleologi, con Procoro Cidone, perché la Chiesa d'Oriente si volga di nuovo, riscoprendola, alla spiritualità geronimiana. Ma va altresì ricordato che le traduzioni – ivi comprese quelle di Girolamo – non furono sempre un fatto programmato e organizzato in modo sistematico: talora, infatti, si trattò di un processo lento e ar-

36. FISHER, *Greek Translations of Latin Literature*, cit., pp. 203-7.

37. DEKKERS, *Les traductions grecques*, cit., pp. 203-4.

38. GIROLAMO, *De viris illustribus*, 134, vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Latina*, cit., vol. XXIII col. 755. La bibliografia sull'episodio è assai vasta: mi limito a rimandare al recente contributo di RAPP, *Hagiography and Monastic Literature*, pp. 1272-73.

ticolato, durante il quale un testo poteva sí essere tradotto una sola volta e in un solo ambito, ma poteva anche passare da una lingua all'altra in tempi e luoghi differenti, e secondo modalità varie. E così, ad esempio, nel caso di Girolamo si conoscono tre versioni greche della *Vita Hilarionis*, compiute tra la fine del IV secolo e l'inizio del successivo, le quali rimandano a contesti diversi e rispondono alle esigenze di pubblici anche questi diversi. Di queste versioni due sono letterali e una libera, e solo quest'ultima, secondo una vecchia ipotesi ora riproposta, potrebbe essere quella realizzata da Sofronio, dal momento che il traduttore, uomo colto e raffinato (si ricordi il geronimiano «vir adprime eruditus»), aggiunge un passaggio basato sulla conoscenza dell'*Epistula ad Eustochium*, anche questa tradotta, stando alle parole di Girolamo, dallo stesso Sofronio.³⁹

Amico di Girolamo e poi oggetto dei suoi attacchi, fu invece Rufino di Aquileia, il quale nella sua infaticabile attività di traduttore dal greco mise mano tra l'altro all'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio, da lui rielaborata, tradotta in latino e completata con l'aggiunta di due libri, il x e l'xi, che vennero subito messi in greco da Gelasio di Cesarea.⁴⁰

Per quanto concerne Agostino, Possidio narra di alcuni suoi libri «in graecum sermonem translato». ⁴¹ Non è dato sapere a quali opere agostiniane si riferisse Possidio e, per quanto suggestiva possa sembrare, va esclusa la possibilità che il testo in questione fosse l'*Adversus Nestoriana Dogmata*, di cui reca notizie il codice 54 della *Biblioteca* di Fozio: questi, che pure non dovette conoscere il latino, potrebbe essersi servito non tanto di una traduzione integrale dell'opera agostiniana, quanto di un più variegato *dossier* antinestoriano che, allestito in occasione di un qualche concilio e solo più tardi pervenuto tra le sue mani, doveva comprendere anche *excerpta* messi in greco dell'*Adversus Nestoriana Dogmata*.⁴²

39. FISHER, *Greek Translations of Latin Literature*, cit., pp. 193-200.

40. DEKKERS, *Les traductions grecques*, cit. p. 206.

41. POSSIDIO, *Vita s. Augustini*, 11, vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus* [...]. *Series Latina*, cit., vol. XXXII col. 42.

42. DEKKERS, *Les traductions grecques*, cit. pp. 208-10.

Proprio gli atti dei grandi concili ecumenici, infatti, contenendo passi di opere della patristica latina tradotti in greco e citati a sostegno delle questioni teologiche di volta in volta dibattute, costituiscono una fonte insostituibile per delineare il quadro delle versioni in greco – e dunque della ricezione in area ellenofona – della teologia occidentale. Non solo: grazie al costante riuso che si fece a Bisanzio di questi atti, molti Padri latini si assicuraron in Oriente una fortuna o per lo meno una qualche forma di conoscenza altrimenti insperate, specie per quegli autori che, meno fortunati di Agostino, non godettero di ulteriori trasposizioni greche. Tra questi è Ambrogio: i riferimenti alle sue opere che traspaiono negli scritti di Giovanni Damasceno, Leonzio di Bisanzio, Anastasio il Sinaita, Fozio, Eutimio Zigabeno e, ancora, nella relazione che Teoriano, legato di Manuele I Comneno, fece del suo dialogo con Norsese, sembrano dipendere più da un utilizzo degli atti dei concili, che non da ipotetiche traduzioni greche non altrimenti conservatesi.⁴³ Già nel concilio di Efeso del 431 e in quello di Calcedonia del 451 si incontrano le prime traduzioni del *De fide ad Gratianum imperatorem*, del *De incarnationis dominicae sacramento* e dell'*Expositio fidei* falsamente attribuitagli, sebbene la presenza più massiccia di passi ambrosiani volti in greco si abbia nel concilio lateranense del 649, in specie nella lettera indirizzata dai vescovi africani a Paolo di Costantinopoli. Ma a pochi anni di distanza, nel concilio di Costantinopoli III del 680, questa presenza venne drasticamente ridimensionata, così come più in generale solo vaghi e sporadici sono i riferimenti agli scritti di Ambrogio che si possono reperire nelle opere teologiche greche dei secoli VI-VIII.

E tuttavia, la presenza di Padri latini negli atti dei concili pone non pochi problemi: innanzi tutto è difficile stabilire quando furono realizzate le traduzioni dei loro scritti, se cioè già prima dei concili stessi o durante i lavori. In secondo luogo occorre verificare se i traduttori si siano limitati a volgere in greco solo i passi che più

43. Rimando all'ormai classico lavoro di A. PERTUSI, *Le antiche traduzioni greche delle opere di s. Ambrogio e l'Expositio fidei a lui falsamente attribuita*, in «Aevum», xviii 1944, pp. 184-207.

interessavano delle varie opere, o se di queste abbiano approntato traduzioni complete salvo poi, al momento della redazione degli atti, trascogliere solo le sezioni strettamente necessarie. Né è agevole ricostruire le relazioni stemmatiche di questi testi: spesso, infatti, si ha a che fare con una matassa inestricabile di traduzioni e di retroversioni, che testimoniano una pratica per molti versi paradossale. Sappiamo, ad esempio, di Greci che utilizzarono Gregorio di Nazianzo volgendolo in greco a partire dalla versione latina di Rufino e, sul versante opposto, si ha notizia dagli Atti del concilio di Efeso del 431 di una traduzione greca, ancorché parziale, del *De opere et eleemosynis* di Cipriano, dalla quale si ottenne un'ulteriore versione latina che fu infine impiegata per la redazione latina degli stessi Atti.⁴⁴ Non va trascurato il fatto che in un contesto altamente agguerrito e diffidente quale fu quello dei concili ecumenici, grande era lo scetticismo reciproco tra Latini e Greci, sicché era avvertita l'esigenza di verificare, ove e per quanto possibile, le traduzioni sugli originali, giacché di rado ci si poteva fidare degli interpreti della parte avversa.

Durante i lavori del concilio di Costantinopoli del 680, tutti i testi di Ambrogio utilizzati furono confrontati con gli originali latini che si trovavano nella biblioteca del Patriarcato a Costantinopoli, perché si comprovasse l'attendibilità della traduzione: « Quod testimonium similiter collatum est cum libro chartaceo vetustissimo, qui est de bibliotheca venerabilis patriarchii hujus a Deo conservandae regiae urbis [...] ».⁴⁵ E tuttavia doveva trattarsi di un caso limite, così come singolare risulta, a quanto si evince dalla stessa notizia, l'esistenza ancora nella Costantinopoli della fine del VII secolo di un *liber vetustissimus* di Ambrogio. Per quanto, infatti, almeno fino al V secolo dovesse esservi una condizione di diffuso bilinguismo, a partire dal VI secolo l'Oriente adottò definitivamente il greco sia come lingua della cultura sia come lingua di Stato e, s'è detto, i testi latini erano compresi solo a fatica: del resto, se così non

44. DEKKERS, *Les traductions grecques*, cit. pp. 223-24.

45. G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* [...], Florentiae, expensis Antonii Zatta, 1759-1798, vol. xi col. 395.

fosse stato, non si capirebbe il perché delle loro traduzioni in greco, né si potrebbe spiegare la ragione di un'altra pratica anch'essa largamente documentata dai concili. Mi riferisco all'alto numero di traduttori impegnati su entrambi i fronti ma in modi e per esigenze differenti: mentre in Occidente si approntavano traduzioni in latino di documenti greci già prima dei vari concili, in Oriente si avvertì l'esigenza soprattutto di disporre di traduzioni orali degli interventi latini durante le sedute stesse, sicché queste traduzioni venivano messe per iscritto solo nel momento della redazione finale degli atti.⁴⁶ La maggior parte di questi traduttori è rimasta anonima; per quanto concerne il versante orientale conosciamo i nomi di Costantino, un grammatico che per la sua conoscenza del latino prese parte ai lavori del concilio di Costantinopoli del 680, di Domnino, un funzionario imperiale al servizio di Giovanni di Gerusalemme in qualità di interprete, e di alcuni altri.

L'uso di traduttori non è attestato solo dai documenti ufficiali, quali per l'appunto gli atti dei concili: anche la corrispondenza epistolare, specie se tra orientali e occidentali, dovette necessariamente far ricorso ad interpreti. Certo, non mancarono personaggi di spicco esperti *utraque lingua*, quali Postumiano del quale Gregorio di Nazianzo, scrivendogli nell'estate del 383, riconosce la duplice cultura greco-latina.⁴⁷ Ma più spesso gli scambi di lettere avvenivano senza che vi fosse da entrambe le parti un'effettiva conoscenza della lingua dei destinatari: Cipriano, Girolamo, Ambrogio, Agostino, ma anche Potamio di Lisbona e Vigilio di Trento – che certo non avevano una buona conoscenza del greco – scrivono in latino ad orientali che conoscono solo il greco. Di qui il ricorso ai traduttori, di cui peraltro risultano muniti il *sacrum palatium* ove era attivo il *magister epistolarum graecarum*, gli uffici dell'amministrazione pubblica, le cancellerie delle sedi patriarcali e forse talune fondazioni monastiche. La presenza di interpreti che veicolavano il messaggio suscitava sempre un certo fastidio, giacché infrangeva l'inti-

46. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit. p. 89.

47. GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep.*, 173 1, vd. l'ediz. a cura di P. GALLAY, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1967, vol. II pp. 61-63, partic. pp. 61-62.

mità del rapporto epistolare: Agostino, scrivendo a Giovanni vescovo di Gerusalemme, afferma di sentirsi a disagio, «maxime quia per interpretes audis litteras meas».⁴⁸ Ma motivo di preoccupazione ancora maggiore era la qualità degli interpreti, e il timore che per il loro tramite potessero ingenerarsi errori o fraintendimenti: in questa prospettiva risulta emblematico, sotto diversi punti di vista, il caso di Gregorio Magno.⁴⁹

Fin troppo noto è quanto egli scrive nel giugno del 597 a Costantinopoli ad un religioso per consolarlo delle maldicenze messe in giro contro di lui. A questi Gregorio confessa di non poter intervenire: invano egli avrebbe scritto qualcosa, «quia hodie in Constantinopolitana civitate, qui de Latino in Graeco dictata bene transferant, non sunt. Dum enim verba custodiunt et sensus minime attendunt, nec verba intellegi faciunt et sensus frangunt».⁵⁰ Certo Gregorio dipinge una situazione che doveva conoscere assai bene, per avere egli soggiornato a Costantinopoli come apocrisario dal 579 al 585, e tuttavia le sue parole non devono essere caricate di un valore eccessivamente negativo: in fin dei conti egli lamenta solo l'assenza di *buoni* traduttori. Nondimeno traspare chiaramente da parte del pontefice la consapevolezza dei rischi sottesi ad ogni traduzione, in quanto spesso a traduttori attenti solamente al significato delle parole capitava che potesse sfuggire, venendone addirittura distorto, il senso generale dello scritto.

Ove poi si trattasse di documenti ufficiali o anche altrimenti impegnativi, la preoccupazione era, ovviamente, maggiore. Dopo l'elezione al soglio pontificio, avvenuta il 3 settembre 590, Gregorio impiegò parecchi mesi per redigere la sua epistola sinodica, l'atto

48. AGOSTINO, *Ep.*, 179 5, vd. l'ediz. a cura di A. GOLDBACHER, Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1904, vol. II to. III p. 693.

49. Sulle traduzioni degli scritti di Gregorio rimando a R. LIZZI, *La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla 'Regula Pastoralis' ai 'Dialoghi'*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, 9-12 maggio 1990, Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1991, vol. II. *Questioni letterarie e dottrinali*, pp. 41-57.

50. GREGORIO MAGNO, *Ep.*, VII 27 60-63, vd. S. GREGORII MAGNI *Registrum Epistularum*, edidit D. NORBERG, Turnholt, Brepols, 1982, vol. I p. 485.

ufficiale rivolto ai quattro principali patriarchi d'Oriente, con il quale, proclamando la propria *professio fidei*, accettava formalmente l'investitura. L'importanza del documento e, soprattutto, la preoccupazione che questo fosse pienamente compreso negli ambienti orientali non sfuggì al pontefice: le parole, dice, non sarebbero bastate per descrivere il suo stato d'animo. E così, inviando solo nel febbraio del 591 il testo dell'epistola all'allora patriarca di Costantinopoli Giovanni, egli lo accompagnò con un biglietto per Aristobulo, l'interprete ufficiale, cui chiedeva di rendere il testo della sinodica « non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu [...], quia plerumque, dum proprietates verborum tenditur, sensuum virtus amittitur ». ⁵¹ In seguito, chiamato ad esprimersi sull'ortodossia di alcune opere greche in odore di eresia, Gregorio confessò in una lettera dell'agosto del 600 al patriarca di Alessandria, Eulogio, un'analogia « gravem [...] interpretum difficultatem »: rari, infatti, erano i traduttori in grado non solo di « transferre verborum [...] proprietatem », ma anche di esprimere « sensum de sensu ». ⁵²

Quanto fosse matura la riflessione di Gregorio Magno in materia di *ars vertendi*, e quanto fosse chiaro al pontefice il condizionamento esercitato al riguardo anche, e soprattutto, dalle competenze culturali e dagli interessi dei lettori, si evince da un'altra epistola, la quale attesta indirettamente l'esistenza di una traduzione in greco, non più conservatasi, di un altro scritto di Gregorio: si tratta, in questo caso, di un testo letterario complesso, raffinato e di difficile lettura, la *Regula Pastoralis*. L'opera, trasposta in greco tra il 599 e il 601 da Anastasio II, patriarca di Alessandria dal 599 al 609, a quanto attesta una lettera inviata il 6 gennaio 602 da Gregorio al suddiacono di Ravenna, il *responsalis* Giovanni, venne consegnata dal diacono Anatolio all'imperatore Maurizio. ⁵³ La cosa non fu particolarmente gradita a Gregorio che scrisse a Giovanni: « Nam quia dilectissimae memoriae Anatolius diaconus quaerenti ac iubenti domno

51. GREGORIO MAGNO, *Ep.*, I 28 10-12, ediz. NORBERG, cit., vol. I p. 36.

52. GREGORIO MAGNO, *Ep.*, X 21 112-16, ediz. NORBERG, cit., vol. II p. 855.

53. GREGORIO MAGNO, *Ep.*, XII 6, ediz. NORBERG, cit., vol. II pp. 974-77, da cui sono tratte le espressioni citate.

imperatori librum regulae pastoralis dedit, aegre suscepi ». Il motivo di questo fastidio ci sfugge: forse lo preoccupava la qualità della traduzione, o forse l'impossibilità di seguire la circolazione dell'opera negli ambienti costantinopolitani; né il fatto che piacque all'imperatore cambiò le cose (« Et, sicut mihi scriptum est, ei valde placuit, sed mihi valde displicuit »). E tuttavia deve far riflettere un'ulteriore considerazione. Nella stessa lettera Gregorio, venuto a conoscenza che a Ravenna si tenevano letture pubbliche dei suoi commenti a Giobbe, si mostra nondimeno preoccupato: non si trattava, infatti, di un « opus popolare », e in quanto tale non era destinato « rudibus auditoribus », ai quali anzi avrebbe provocato « impedimentum magis quam proventum ». Per questi lettori, evidentemente non in possesso di un'adeguata preparazione, sarebbe riuscito più utile l'ascolto dei « commenta psalmodum [...], quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant ».

Gregorio, insomma, distinguendo tra tipologie di testi e tipologie di lettori tra loro strettamente connesse, sembra considerare l'imperatore Maurizio uno di quei *rudes auditores* non in grado di apprezzare fino in fondo la metafrasi della sua *Regula*.

3. LE TRADUZIONI A ROMA TRA VII E IX SECOLO

Ove si parli di traduzioni in greco di testi latini, il nome di Gregorio Magno si lega ad un'altra e ben più importante traduzione, quella dei suoi *Dialogi*, messi in greco a Roma da papa Zaccaria (741-752). Questa traduzione, rispetto a quelle delle altre opere gregoriane, rimanda ad un diverso ambito storico e geografico. Il pontificato di Zaccaria, infatti, chiudeva l'epoca a Roma dei papi greci e siriaci, la quale, iniziata con papa Teodoro I (642-649), se non già con Bonifacio III (607), si era protratta in modo più continuativo e con la sola parentesi di Gregorio II (715-731), da Giovanni V (685-686) fino allo stesso Zaccaria, se non addirittura a Stefano III (769-772). Una presenza così massiccia di pontefici ellenofoni si spiega solo pensando alla via via più intensa pressione esercitata negli ambienti della curia dalle comunità monastiche greche di Roma, le quali continuarono a crescere in dimensioni ed importanza a ra-

gione del sempre maggior numero di monaci orientali che si erano rifugiati in città, ove avevano trovato scampo prima dall'occupazione arabo-persiana della Siria e dell'Asia Minore, poi dall'invasione degli Avaro-Slavi e, infine, dalle persecuzioni iconoclaste. Numericamente significativo, del resto, era anche il gruppo dei monaci originari dell'Italia meridionale e della Sicilia, le quali erano allora province imperiali e costituivano una tappa quasi obbligata per tutti coloro che fossero diretti a Roma dall'Oriente.

La traduzione dei *Dialogi*, dunque, suggellando il pontificato di Zaccaria – della cui attività culturale, a quanto afferma anche il biografo papale del *Liber pontificalis*, costituiva un vero e proprio coronamento –,⁵⁴ rivelava al contempo « quanto cospicui e duraturi fossero stati gli esiti dell'apertura di Roma bizantina alle varie ondate di immigrazioni, che vi portavano nuclei sociali ed etnici eterogenei ai quali, però, erano comuni l'ellenofonia e la provenienza da province o ex province dell'Impero costantinopolitano ».⁵⁵ E questi nuclei greci si distinsero fin dal loro primo apparire per l'alto livello culturale esibito:⁵⁶ in aggiunta ai nomi, fin troppo noti, di Teodoro di Tarso (il futuro arcivescovo di Canterbury) e Massimo il

54. Così il biografo: « Hic beatissimus papa suo prudentissimo studio quos beatae recordationis Gregorius papa fecit quattuor Dialogorum libros de latino in graeco translavit eloquio et plures qui latinam ignorant lectionem per eorum inluminavit lectionum historiam »; vd. *Le liber pontificalis*, éd. par L. DUCHESNE, Paris, de Boccard, 1886-1902, vol. I p. 435.

55. F. BURGARELLA, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*, in *Roma fra Oriente e Occidente*. XLIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 19-24 aprile 2001, Spoleto, presso la sede del Centro, 2002, vol. II pp. 943-92, partic. p. 951, cui si rimanda anche per una messa a punto bibliografica. E tuttavia, sulla cosiddetta "bizantinizzazione" di Roma è d'obbligo il rinvio agli ormai classici lavori di A. PERTUSI, *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo*, in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medioevo*. XI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 18-23 aprile 1963, ivi, id., 1964, pp. 75-133, e di C. MANGO, *La culture grecque et l'Occident au VIII^e siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*. XX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 6-12 aprile 1972, ivi, id., 1973, vol. II pp. 682-721. Una ricostruzione della vita culturale alla corte di papa Zaccaria si deve ora a J. OSBORNE, *Papal Court Culture during the Pontificate of Zacharias (AD 741-52)*, in *Court Culture in the Early Middle Ages. The Proceedings of the First Alcuin Conference*, ed. by C. CUBITT, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 223-34.

56. J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.)*, Bruxelles, Palais des Académies, 1983, 2 voll.

Confessore,⁵⁷ e alla traduzione di papa Zaccaria, sulla quale torneremo tra breve, in questa sede andrà ricordata tutta una serie di traduzioni dal latino in greco che, per quanto minori, appaiono comunque di estremo interesse.

Si conoscono versioni greche di testi ufficiali, atti di concili ed estratti di cronache, ma la più parte è rappresentata dalle traduzioni di scritti agiografici. Queste traduzioni, che narrano le vite e le passioni di santi occidentali penetrati nella Chiesa d'Oriente in seguito alla traslazione delle loro reliquie, ebbero il merito, tra l'altro, di estendere il culto dei santi occidentali anche all'innografia bizantina.⁵⁸ Si pensi, ad esempio, ad Agnese, le cui reliquie furono trasportate a Costantinopoli insieme a quelle di Lorenzo al tempo di Teodosio il Giovane, e la cui Passione greca, o per lo meno una sua versione ridotta derivante da modelli latini, doveva esistere in greco già nel V secolo (sebbene la traduzione integrale sia più tarda). Al VI-VII secolo risale la versione greca della leggenda di Nereo ed Achilleo, mentre una redazione della Vita di Ippolito venne messa in greco nella prima metà del VII secolo. Ma è soprattutto nel corso dell'VIII secolo che questa attività di traduzione di testi agiografici latini visse una stagione particolarmente prolifica: ci limitiamo a ricordare, tra le altre, le versioni di vite e passioni di santi romani – o a Roma venerati – quali Pancrazio, Cecilia, Crisanto e Daria, Clemente, Eugenio, Lorenzo, Sebastiano, Sofia con le tre figlie Pistis, Elpis e Agape, Gallicano, e Giovanni e Paolo. E ancora, mentre la Vita di papa Gregorio I fu tradotta in greco prima della metà del IX secolo dai monaci del monastero di Sant'Andrea in Clivio Scauri sul Celio, le vite di altri pontefici o santi occidentali furono redatte direttamente in greco: si pensi alle Vite dei papi Leone I e Martino I, ma anche a quelle di Eugenia Alessandrina, di

57. Problematica è la presenza a Roma di Giovanni Mosco e di Sofronio di Gerusalemme: si veda E. FOLLIERI, *Dove e quando morì Giovanni Mosco?*, in « Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici », n.s., xxv 1988, pp. 3-39.

58. Una panoramica assai ricca di materiali e suggestioni si deve a E. FOLLIERI, *Santi occidentali nell'innografia bizantina*, in *L'Oriente cristiano nella storia delle civiltà*. Problemi attuali di scienza e di cultura. Atti del convegno internazionale, Roma, 31 marzo-3 aprile 1963-Firenze, 4 aprile 1963, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 251-72.

s. Gregorio di Agrigento (scritta sulla scorcio del VII secolo da Leonzio, abate di San Saba sul piccolo Aventino), di s. Grigenzio di Taphar.

Per contro l'originale della Vita di Silvestro I, composta a Roma ma da un orientale, era in latino. Talora, come nel caso della Vita di Melania la Giovane, in virtù di quella sorta di *koine* agiografica di cui si è detto e del fatto che, specie a Roma e in Italia, era maggiore la contiguità tra mondo latino e mondo greco, è difficile stabilire in quale delle due lingue fosse la redazione originaria di un testo. Né sembra casuale che più tardi, nella seconda metà del IX secolo, molte di queste vite greche furono tradotte in latino a Roma da Anastasio Bibliotecario tra i pontificati da Niccolò I (858-867) a Giovanni VIII (872-882), senza che questi sapesse che si trattava di retroversioni.⁵⁹ In ogni caso, fu proprio grazie a questo tipo di produzione letteraria che numerose leggende latine, spesso incentrate sui "campioni" della Chiesa d'Occidente, poterono diffondersi, per il tramite delle comunità monastiche greche, anche nell'agiografia orientale.

In questo stesso contesto si pone, s'è detto, la ben più fortunata traduzione dei *Dialogi* di Gregorio Magno eseguita da papa Zaccaria. Poco importa, in questa prospettiva, sapere se i *Dialogi* siano effettivamente opera di Gregorio Magno:⁶⁰ quel che più preme sot-

59. Sulla figura di Anastasio Bibliotecario traduttore dal greco rimando a C. LEONARDI, s.v. *Anastasio Bibliotecario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, 1961, vol. III pp. 277-96, e *Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale*, in *The Sacred Nectar of Greeks: the Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. by M.W. HERREN and S.A. BROWN, London, Short Run Press, 1988, pp. 277-96; per un inquadramento generale si veda anche G. CAVALLO, *La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo*, in *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*. Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Université degli Studi di Cassino, éd. par J. HAMESSE et M. FATTORI, Louvain la Neuve-Cassino, Univ. Catholique de Louvain-Univ. degli Studi di Cassino, 1990, pp. 47-64, partic. pp. 55-56.

60. Contro la paternità gregoriana dell'opera si è espresso F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden, Brill, 1987, 2 voll.; si veda ora per un bilancio S. PRICOCO, *Gregorio Magno e la sua età: ragioni di un incontro di studio*, in *Gregorio Magno. Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*. Atti del Convegno, Vizzini, 10-11 marzo 1991, a cura di L. GIORDANO, Catania, CUECM, 1991, pp. 16-18.

tolineare è che da parte di Zaccaria la scelta di questo testo fu tutt'altro che casuale. I *Dialogi*, infatti, pur fornendo un campionario di modelli di santità occidentale, utilizzavano al contempo fonti orientali, da cui derivavano forme e situazioni, ma soprattutto una certa spiritualità ed un'aurea carismatica che facevano rassomigliare, come è stato notato, i monaci e i santi taumaturghi ivi descritti a quelli della Cristianità d'Oriente.⁶¹ L'opera, dunque, rappresentava una possibilità d'incontro tra Cristianesimo occidentale e monachesimo greco, e così la intese anche papa Zaccaria: non a caso egli si rivolgeva in prima battuta proprio al pubblico delle comunità monastiche greche di Roma, cui voleva consegnare il patrimonio della tradizione agiografica occidentale in una veste familiare, facile da leggere, e non in contrasto con la loro sensibilità di Cristiani ortodossi.

È evidente, dunque, la sapiente politica ecumenica perseguita dal pontefice, per il quale tradurre i *Dialogi* significava « cercare una convergenza e una possibile integrazione tra due mondi spiritualmente già assai lontani ». ⁶² E questa politica ecumenica non si esauriva nella cerchia dei monasteri greci di Roma, che pure ne erano i primi destinatari: Zaccaria, infatti, presentando una Chiesa di Roma aperta verso Oriente e pronta al dialogo come mai lo era stata fino ad allora, mirava anche ad avvicinare i monaci greci in fuga dalle persecuzioni dell'iconoclasta Costantino V Copronimo, e a

61. LIZZI, *La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno*, cit., pp. 53-54.

62. E.V. MALTESE, *Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno*, in *La traduzione dei testi religiosi*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 10-11 febbraio 1993, a cura di C. MORESCHINI e G. MENESTRINA, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 243-52, partic. p. 245; ma si vedano anche dello stesso autore *Letteratura bizantina e identità greca. Un appunto sulle traduzioni a Bisanzio*, in « Études Balkaniques », VI 1999 (= *Byzance et l'hellénisme*, cit.), pp. 183-96, partic. pp. 188-91, e *Minima marginalia Byzantina. II*, in *Arma virumque... Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali*, a cura di E. LELLI, Pisa-Roma, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 67-70, partic. p. 67 (*Zaccaria papa*). È solo il caso di ricordare che attraverso la versione dei *Dialogi* di Gregorio Magno la leggenda di s. Benedetto da Norcia - la cui vita occupa il secondo libro dell'opera gregoriana - si diffuse a Bisanzio: se ne veda l'ediz. a cura di G. RIGOTTI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001. Per una diversa penetrazione della regola benedettina in Oriente, nella fattispecie all'Athos, forse già al tempo di Atanasio, il fondatore della Grande Lavra, si veda S.G. MERCATI, *Escerto greco della Regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos*, in « Benedictina », I 1947, pp. 191-96.

recuperare le relazioni con gli episcopi della Sicilia che prima Leone III e poi Costantino V avevano sottratto al controllo di Roma.⁶³ Date queste premesse, gli scarti riscontrabili tra l'originale latino dei *Dialogi* e la traduzione di Zaccaria, lungi dal dipendere dalle velleità letterarie e dalle ambizioni poetiche del pontefice, sembrano essere scelte mirate, da valutare nel piú complesso contesto della propaganda pontificia, in quanto condizionate in larga misura dal pubblico dei lettori greci di Roma, dell'Italia meridionale e insulare e dell'intera Bisanzio, ai quali Zaccaria, per le ragioni che si son dette, guardava costantemente.

In questa direzione si muovono alcune indagini di Enrico Valdo Maltese, le quali, privilegiando nello studio della traduzione di Zaccaria il momento della ricezione del testo rispetto a quello soggettivo, cioè della poetica d'autore, ha rilevato tutta una serie di interventi « che configurano una vera e propria manipolazione del testo » e che si legano « non a generiche finalità artistiche, ma alla strategia di un traduttore mosso da peculiari istanze propagandistiche e pastorali, allo sforzo coerente di raggiungere un determinato pubblico, di riconoscerne le specifiche esigenze ».⁶⁴ In questo senso vanno letti quei procedimenti che Maltese chiama di « riduzione » ed « espansione » dell'originale latino, in base ai quali Zaccaria tende ora ad attenuare i toni eccessivamente patetici, ora – e piú spesso – a rielaborare i passi cercando di rimarcare il ruolo dell'intervento divino e della grazia celeste specie dove si parla di miracoli e dove l'originale latino, poco incline al misticismo, procede in modo eccessivamente piano e terreno. Zaccaria – è stato detto – ha la « tendenza a esplicitare e rendere piú solenne la fonte suprema della santità, dunque una vera e propria inversione di tendenza rispetto all'originale, in cui la narrazione agiografica si svolge in un clima di spiccata umanizzazione del sacro e di estrema semplici-

63. LIZZI, *La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno*, cit., pp. 54-55; BURGARELLA, *Presenze greche a Roma*, cit., pp. 951-58, e MALTESE, *Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno*, cit., pp. 244-45.

64. MALTESE, *Letteratura bizantina e identità greca*, cit., p. 189, e *Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno*, cit.

tà».⁶⁵ Quando invece Zaccaria raddoppia il testo di Gregorio, rendendo il generico « quorundam vita, qui praesens saeculum tota mente reliquerunt » del latino, nel piú intenso e vibrante ἡ ζωὴ τῶν καταλειψάντων τὸν παρόντα κόσμον ὅλη τῇ διαθέσει, καὶ εἰς ὕψος ἀγγελικῆς πολιτείας ἀναδραμόντων, è chiaro che egli sta ammiccando ai monaci greci di Roma, nel cui circuito la traduzione ebbe la sua primissima circolazione.⁶⁶

Sebbene i *Dialogi* ben si prestassero ad un'incontro tra Oriente e Occidente, questo fu senz'altro agevolato, per così dire, dai « ritocchi »⁶⁷ di Zaccaria, che rendevano il "mondo" delineato da Gregorio immediatamente comprensibile all'enciclopedia bizantina. Quel che preme notare, però, è che questa mediazione culturale non venne operata da parte greca. Mentre Bisanzio, che in fin dei conti era il destinatario ultimo della traduzione, ancora una volta si mostrava disinteressata a guardare oltre i propri confini, lo sforzo di adattare alle corde greche un testo latino fu assunto per intero da un individuo che, ancorché *natione graecus*, appariva come il campione della Chiesa di Roma.⁶⁸ Insomma, uno di quei testi latini che, in traduzione greca, ebbe una larghissima fortuna in Oriente, vi giunse addirittura per mezzo di un papa, affermazione, quest'ultima, da intendere in senso assai stretto. Sappiamo, infatti, secondo quanto si trova scritto nel secondo degli epigrammi acrostici che accompagnano la traduzione dei *Dialogi* nell'Ambr. D 69 sup., che Zaccaria, quasi novello Paolo, volle inviare τοῖς τῆς ἐώρας, 'a quelli d'Oriente', una copia della sua traduzione, che egli fece trascrivere, come risulta dall'acrostico dell'epigramma stesso, da un certo Giovanni monaco, amanuense, dunque, ma anche autore dei due

65. MALTESE, *Letteratura bizantina e identità greca*, cit., p. 190.

66. MALTESE, *Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno*, cit., p. 250.

67. MALTESE, *Letteratura bizantina e identità greca*, cit., p. 189.

68. Che Zaccaria fosse originario non di Santa Severina, come vorrebbe una piú tarda leggenda, ma di Atene, è stato dimostrato in modo assolutamente convincente da BURGARELLA, *Presenze greche a Roma*, cit., pp. 943-50, il quale riprende e rivaluta la testimonianza offerta circa l'origine ateniese del pontefice da Costantino VII Porfirogenito; ma si veda anche dello stesso autore *L'identità dei Bizantini di Periferia: i Greci di Calabria*, in « Études Balkaniques », vi 1999 (= *Byzance et l'hellénisme*, cit.), pp. 131-57, partic. p. 155 n. 53.

epigrammi e, forse, del prologo greco premesso alla traduzione.⁶⁹

Il nome di Giovanni, del resto, ci offre l'occasione per una breve digressione sulla trascrizione di libri greci dei quali necessariamente una produzione letteraria assai vivace quale quella qui sommariamente delineata per i *milieu* greci di Roma, fatta di traduzioni e al contempo di opere originali, doveva aver bisogno. Ancora una volta la nostra attenzione viene attirata dalla traduzione di papa Zaccaria: dell'800 è, infatti, un suo testimone assai celebre, realizzato con ogni verosimiglianza in uno dei monasteri greci dell'Urbe da un copista latino in grado anche di scrivere in greco o, più probabilmente, da un greco che «aveva esperienza anche di scrittura latina».⁷⁰ Mi riferisco al Vat. gr. 1666, documento significativo e non isolato dell'interazione grafica realizzatasi a Roma tra scrittura greca e scrittura latina. Non è questa la sede per una rassegna dei manoscritti greci riferibili alla città nel periodo compreso tra il VII secolo e l'inizio del IX, anche perché spesso la loro attribuzione ad un qualche ambito di copia cittadino risulta controversa e dibattuta.⁷¹ Più interessanti si rivelano, invece, alcune noti-

69. S.G. MERCATI, *Sull'epigramma acrostico premesso alla versione greca di s. Zaccaria papa dal Liber Dialogorum di s. Gregorio Magno*, in «Bessarione», xxiii 1919, pp. 67-75 (rist. in ID., *Collectanea Byzantina*, Bari, Dedalo Libri, 1970, pp. 165-73, partic. pp. 171-73) per l'edizione dei due epigrammi. Per l'edizione del prologo e la sua possibile attribuzione a Giovanni, si veda I. HAVENER, *The Greek Prologue to the 'Dialogues' of Gregory the Great. The Critical Text*, in «Revue Bénédictine», xcix 1989, pp. 103-17.

70. G. CAVALLO, *Interazione tra scrittura greca e scrittura latina a Roma tra VIII e IX secolo*, in *Miscellanea F. Masai dicata MCMLXXIX*, ed. P. COCKSHAW, M.-C. GARAND et P. JODOGNE, Gand, E. Story-Scientia S.P.R.L., Éditions Scientifiques, 1979, vol. 1 pp. 23-29, partic. pp. 26-27.

71. Su circolazione e produzione di libri greci a Roma si veda G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, dir. G. PUGLIESE CARRATELLI, Libri Scheiwiller, 1982, pp. 495-612, partic. pp. 503-8, e *Italia bizantina e Occidente latino nell'Alto medioevo. Una contrapposizione culturale irrisolta*, in *Bisanzio fuori di Bisanzio*, a cura di G. CAVALLO, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 105-20, partic. pp. 106-8. Una messa a punto si deve ora a M.L. AGATI, *Centri scrittori e produzione di manoscritti greci a Roma e nel Lazio (secc. VII-IX in.)*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s., XLVIII 1994, pp. 141-65, e M.C. CARTOCCI, *La trasmissione scritta della Cultura greca a Roma tra il VI e il IX secolo*, in «Studi sull'Oriente Cristiano», 1 1997, pp. 30-46; utile anche P. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'Alto medioevo*, in «Römische Historische Mitteilungen», XL 1998, pp. 49-118, partic. pp. 86-103 (con ulteriore bibliografia). Per le numerose scritte greche incise, dipinte o graffite a Roma, le quali costituiscono un'ulteriore manifestazione di quanto la città fosse intrisa di cultura greca, rimando a G. CAVALLO, *Le ti-*

zie relative all'esistenza in città di copisti operanti in greco: oltre a già menzionato Giovanni, si conosce, ad esempio, un certo Paolo, abate di origine cilicia, attivo come scriba a Roma forse già tra il 614 e il 619, quando cioè i due primi monasteri greci della città probabilmente ancora non esistevano (quello cilicio di Sant'Anastasio *ad Aquas Salvias*, non lontano da San Paolo, e quello armeno di Santa Lucia detto *Renati*, forse sull'Esquilino).⁷² Sappiamo peraltro che a Roma appresero l'arte della calligrafia tanto Metodio, il futuro patriarca di Costantinopoli vissuto tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX,⁷³ quanto s. Biagio di Amorium, morto intorno al 911/912, di cui l'agiografo dice che acquisì in sommo grado «l'arte dei calligrafi» nel monastero romano di San Cesario *in Palatio*.⁷⁴ Completano il quadro alcune testimonianze inerenti alla circolazione – ma non necessariamente alla produzione – di libri greci a Roma: in ogni caso la loro disponibilità in città dovrà necessariamente essere messa in relazione con la presenza di ellenofoni, dal momento che «costoro erano [...] i naturali lettori e amanuensi di tal genere di libri».⁷⁵ Per quanto risaputi, si possono ricordare i casi dei manoscritti inviati intorno alla metà dell'VIII secolo dal pontefice Paolo I (757-767) al re franco Pipino (747-768),⁷⁶ del modello, scritto nel

pologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto medioevo*. xxxiv Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1986, Spoleto, presso la sede del Centro, 1988, vol. II pp. 467-516, partic. pp. 482-97.

72. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome*, cit., vol. I pp. 58 e 175.

73. Sull'attività di Metodio come copista a Roma, si veda P. CANART, *Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome*, in *Palaeographica Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, a cura della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, vol. I pp. 343-53.

74. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome*, cit., vol. I p. 45.

75. BURGARELLA, *Presenze greche a Roma*, cit., p. 975.

76. La vicenda, ben nota, è presa in esame, fra gli altri, da CAVALLO, *La cultura italo-greca*, cit., p. 508, da MANGO, *La culture grecque*, cit., p. 692, e da BURGARELLA, *Presenze greche a Roma*, cit., pp. 975-76. Tra i libri che il pontefice inviò a Pipino figurano alcuni libri liturgici, un trattato di grammatica, altri testi tecnici, un Aristotele e un Dionigi l'Areopagita, i quali però non necessariamente furono prodotti a Roma, né nel monastero di San Silvestro *in Capite*, giacché fondazione dello stesso Paolo I, come sostenuto invece da A. MICHEL, *Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, in «Ostkirchliche Studien», I 1952, pp. 32-45.

759 e conservato nella biblioteca di una chiesa romana, dell'attuale Paris. gr. 1115, trascritto da Leone Cinnamo nel 1276,⁷⁷ o, ancora, del libro della Passione greca di Dionigi l'Areopagita che Anastasio bibliotecario rinvenne in un monastero greco della città nell'876.⁷⁸

Ad un libro greco conservato a Roma rimanda anche la traduzione greca della Passione di s. Anastasia, la famosa *Φαρμακολύτρια* (*Veneficiorum dissolutrix*) dei Bizantini, sebbene l'operazione stessa di traduzione sia riferibile ad un ambito solo *lato sensu* romano: per quanto, infatti, realizzata a Roma e sulla base di un modello romano – o in ogni caso occidentale – essa si deve a personaggi constantinopolitani per formazione e provenienza. La vicenda, ben nota, merita comunque di essere ricordata, a partire da quanto si legge in un'annotazione che nel Paris. gr. 1451, uno dei testimoni più importanti della Passione, ne accompagna, seguendolo, il testo: «io, l'infimo Teodoro, mentre mi trovavo a Roma per l'ambasceria relativa all'unione della fede ortodossa, ho trovato nella chiesa di Santa Anastasia questo testo scritto in latino; e lo ho fatto tradurre dal buon Giovanni».⁷⁹ L'ambasceria cui si allude è quella inviata nell'824 dall'imperatore Michele II il Balbo (820-829) a Ludovico il Pio, della quale, a quanto si legge nella nota stessa, doveva far parte anche un certo Teodoro, che da altre fonti sappiamo essere stato l'economista di Santa Sofia. Questi, avendo trovato in una chiesa dedicata a s. Anastasia il testo *ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν* della Passione

77. Non interessa in questa sede né nel più generale contesto della circolazione a Roma di manoscritti greci l'incompatibilità tra il 759, anno che si desume dalla sottoscrizione di Leone Cinnamo nel Paris. gr. 1115, e la cronologia di alcuni testi contenuti nel manoscritto stesso; si vedano A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington (D.C.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, e la scheda a cura di J.A. MUNITIZ, in *Les manuscrits grecs datés des XIII^e et XIV^e siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*, vol. I. XIII^e siècle, par CH. ASTRUC et al., Paris, Bibliothèque Nationale, 1989, pp. 46-48 e tavv. 46-47.

78. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome*, cit., vol. II p. VIII n. 15.

79. Ταῦτα ἐγὼ ἐλάχιστος Θεόδωρος ἐν τῇ Ῥώμῃ γενόμενος ἐν τῇ πρεσβείᾳ τῆς ἐνώσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως εὔρον ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆς Ἁγίας Αναστασίας ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν ἐγκείμενα· καὶ ἐρμήνευσά διὰ καλοῦ Ἰωάννου: cfr. H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1936, pp. 155-56; sulla vicenda si veda anche R.-J. LOENERTZ, *La légende parisienne de s. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in «*Analecta Bollandiana*», LXIX 1951, pp. 217-37, rist. in *Id.*, *Byzantina et Franco-graeca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1970, pp. 163-83.

della santa, lo fece tradurre in greco da Giovanni ὁ καλός, che lo accompagnava in qualità di interprete. Insomma, la traduzione greca della Passione di s. Anastasia, attraverso la quale la leggenda della *Φαρμακολύτρια* giunse in Oriente – se ne rintracciano echi nella *Suda* e in Simeone Metafrasta –, venne realizzata a Roma solo per caso.

4. L'ETÀ MEDIOBIZANTINA E IL DIBATTITO GRECO-LATINO

Intorno alla metà del XIII secolo, in una data non meglio precisata ma sicuramente anteriore al 1252, due frati cisterciensi dei monasteri constantinopolitani di Sant'Angelo e dei Rufiniani – siamo ormai dopo la crociata del 1204 e numerose sono le comunità domenicane e francescane sorte in Oriente – si recarono dall'imperatore Giovanni III Vatatzes, che allora si trovava a Nicea – conseguenza, anche questa, della quarta crociata –, per trattare di problemi inerenti alle loro fondazioni. I due vennero ospitati nel monastero greco di Giacinto dove videro un monaco che stava ricopiando un codice. Uno dei due frati latini, «peritus [...] in lingua Graeca», si accostò e si accorse che il monaco stava trascrivendo il *Quicumque vult salvus esse*, il *Symbolum fidei* attribuito dalla tradizione a s. Atanasio e al centro del dibattito teologico tra Oriente e Occidente circa la processione dello Spirito Santo e il famoso problema del «Filioque».⁸⁰ Il cisterciense, desiderando verificare l'attendibilità del testo copiato dal monaco, chiese ed ottenne di visionare il codice che questi stava trascrivendo, e grande fu il suo stupore nel constatare che nel volume appena esemplato la pericope «incriminata» era stata omessa. A questo punto il frate latino, temendo l'ennesima contraffazione da parte greca, volle consultare la «litteram vetustissimi libri quem coram se habebat pro exemplari», e, vinte le non piccole resistenze del monaco greco «consciis malicie sue», trovò che nell'antigrafo il passo era esattamente come si leg-

80. Si vedano V. LAURENT, *Le Symbole «Quicumque» et l'Église byzantine. Notes et documents*, in «*Échos d'Orient*», xxxv 1936, pp. 385-404, partic. pp. 403-4 per il testo dell'episodio qui ricordato, e A. DONDAINE, «*Contra Graecos*». *Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», xxi 1951, pp. 320-446, partic. pp. 370-75.

geva nella Chiesa latina, « verbo ad verbum [...] sine omni mutatione ». Il monaco greco, smascherato, si rifugiò « ad consuetum et familiare [...] patrociniū, hoc est ad fictum et affectatum mendacium », sostenendo che quel libro antico doveva essere stato trascritto non da un cattolico ma da un qualche eretico, giacché era impossibile anche solo attribuire a s. Atanasio una tale menzogna. E, rivolgendosi al cisterciense, disse: « Sei tu piuttosto l'eretico ed il falsario di libri, che rimuovi la verità dai libri autentici e hai inserito a piacimento nel tuo libro il nuovo errore ».⁸¹

L'episodio si colloca nel più ampio panorama delle polemiche tra Greci e Latini riaccutesi dopo l'instaurazione nel 1204 di un regno latino a Costantinopoli, tanto che l'anonimo domenicano autore nel 1252 del trattato *Contra Graecos* in cui è riportato l'episodio appena narrato, così lo commenta: « Queste cose sono state scritte da noi perché ci sia una minore fiducia in quei libri greci che sembrano andare contro le tesi dei Latini, dal momento che i Greci di oggi, se qualcosa si oppone alle loro opinioni, non si fanno scrupolo alcuno di distruggerla o di aggiungere menzogne a loro vantaggio. Scrivono, infatti, e rinnovano i loro libri inserendo circa la Processione dello Spirito Santo ciò che nessun santo ha mai detto, e con una certa ingegnosa arte li fanno apparire più vecchi in modo che sembrino antichi ed autentici. Dico queste cose con sicurezza perché l'esperienza, in parecchi libri, mi ha già messo in guardia ».⁸² Al di là dell'interesse che questa "chiosa" presenta per chiunque si occupi della materialità del libro manoscritto greco – sembra esservi, a mio avviso, un'allusione abbastanza esplicita ad una sorta di *renovatio librorum* (« renovant libros ») anche altrimenti attestata in quel periodo⁸³ e ad una prassi anch'essa tipica del tem-

81. LAURENT, *Le Symbole « Quicumque »*, cit., p. 404.

82. Ivi, p. 404: « Hec autem idcirco a nobis scripta sunt ut minor fides Grecorum libris in hiis que contra Latinos facere videntur adhibeatur, quoniam nullam habent conscientiam moderni Greci si que sunt contra se destruere falsaque apponere ad libitum suum. Scribunt etiam et renovant libros inserendo de processione Spiritus Sancti quod nullus unquam sanctus dixit et ut videantur antiqui simul et autentici quadam arte et ingenio faciunt apparere vetustiores. Secure hoc dico quia experientia me docuit iam in pluribus libris ».

83. Rimando a D. BIANCONI, *Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei*

po, quella della mimesi grafica, vale a dire l'imitazione di forme grafiche antiche (« ut videantur antiqui simul et autentici quadam arte et ingenio faciunt apparere vetustiores ») –,⁸⁴ in questa sede sono altre le considerazioni da fare.

Innanzi tutto dall'episodio dei due frati si evince che la traduzione dal latino in greco del *Symbolum* pseudo-atanasiano doveva essere relativamente antica, giacché il monaco greco la trascrive da un *vetustissimus liber*. Difficile stabilirne la data; si può tuttavia ritenere che la prima traduzione fosse già disponibile almeno dal XII secolo, sebbene prima della quarta crociata non dovesse godere ancora di grande diffusione.⁸⁵ Sappiamo inoltre che il *Contra Graecos* uscì a Costantinopoli in un'edizione bilingue, il cui testo greco venne curato, tradotto cioè dal latino, dall'autore stesso del trattato, e che successivamente il trattato venne prima utilizzato, sul finire del XIII secolo, dal domenicano Buonaccorso da Bologna per la compilazione del florilegio bilingue *Thesaurus veritatis fidei*, e poi rielaborato, intorno al 1305, da Bartolomeo di Costantinopoli.⁸⁶ Ma l'anonimo autore del *Contra Graecos* si preoccupò anche di integrare il testo con vari *excerpta* greco-latini, che si sono conservati solo in una parte della tradizione manoscritta. Tra questi, sempre nella prospettiva delle traduzioni dal latino in greco, vanno ricordati al-

Paleologi, in « Segno e Testo », II 2004 (= *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*. Atti del Convegno internazionale, Cassino, 14-17 maggio 2003), pp. 311-63, ove si ricostruisce un episodio di *renovatio librorum* in relazione alla figura di Planude (e, dunque, solo di poco più tardo di quello qui preso in esame).

84. In aggiunta al classico G. PRATO, *Scritture librerie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli*, in « Scrittura e Civiltà », III 1979, pp. 151-93, rist. in G. PRATO, *Studi di paleografia greca*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 73-114, si veda ora G. DE GREGORIO-G. PRATO, *Scrittura arcaizzante in codici profani e sacri della prima età paleologa*, in « Römische Historische Mitteilungen », XLV 2003, pp. 59-102.

85. G. DE GREGORIO, *Tardo medioevo greco-latino: manoscritti bilingui d'Oriente e d'Occidente*, in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*. Atti del Convegno internazionale di Studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti, Bari, 2-5 ottobre 2000, a cura di F. MAGISTRALE, C. DRAGO e P. FIORETTI, Spoleto, Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 17-135, partic. p. 36 e n. 40.

86. Questa l'opinione di DONDAINE, « *Contra Graecos* », cit., pp. 328 e sgg., e 423-24; di contro R.-J. LOENERTZ, *Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », VI 1936, pp. 361-71 riteneva che Bartolomeo di Costantinopoli fosse l'autore del *Contra Graecos* e non un suo più tardo rielaboratore.

meno alcuni frammenti del *Constitutum Constantini* – peraltro citato non dall'originale latino ma da una retroversione in latino realizzata sulla base di una traduzione greca inserita nel XII secolo da Teodoro Balsamone nei suoi scoli al *Nomocanone* –, dello Pseudo-Gregorio Magno, di una lettera contro il patriarca di Costantinopoli Germano II (1222-1240) sulla questione del pane fermentato e azzimo, e di una lettera dei missionari domenicani in Georgia ai loro confratelli di Costantinopoli circa l'originale bizantino di un pentecostario in uso anche nella liturgia georgiana.⁸⁷ Il livello delle traduzioni di questi testi non è univoco, giacché si passa da meccaniche rese *verbum de verbo*, peraltro non esenti da grossolani fraintendimenti, a traduzioni più libere, e tuttavia prive di un qualsivoglia decoro letterario.⁸⁸

Che l'edizione del *Contra Graecos* fosse bilingue, costituisce un caso certo singolare, ma non isolato: specie, infatti, nel terreno del dibattito teologico « lo strumento della traduzione era [...] entrato nel costume ».⁸⁹ Già quando nel 1054 il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario venne scomunicato dal cardinale Umberto di Silva Candida, che deponendo sull'altare maggiore di Santa Sofia la bolla di scomunica suggerì lo scisma tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente, seguì l'allestimento, da entrambe le parti, greca e latina, di *corpora* di scritti polemici, genere nel quale lo stesso Umberto dovette eccellere. Nel codice 292 della Burgerbibliothek di Berna, il manoscritto che reca il *dossier* greco-latino messo insieme da Umberto, si legge che il dialogo che questi scrisse tra un romano e un costantinopolitano venne volto in greco per ordine dell'imperatore bizantino Costantino IX Monomaco.⁹⁰ E tuttavia questa traduzione, per quanto assolutamente degna di nota giacché si pone in un'età, quella medio-bizantina, in cui vi fu una chiusura pressoché totale tra i due mondi, al di là dell'abbattimento dello scoglio linguistico, non riuscì certo a superare l'incomunicabilità

87. DONDAINE, « *Contra Graecos* », cit., pp. 350-84.

88. A. GARZYA, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, in *La traduzione dei testi religiosi*, cit., pp. 171-84, partic. pp. 175-77.

89. GARZYA, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, cit., p. 174.

90. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., p. 259.

tra Bisanzio e l'Occidente, anche perché nata in un contesto di controversie dogmatiche.

Per avere i segnali di un qualche cambiamento bisognerà attendere il XII secolo, quando i rapporti tra Oriente e Occidente divennero meno sporadici e desultori, e non limitati ad ambascerie, trattative matrimoniali, questioni religiose. Certo, parlare di un "dialogo" è forse eccessivo: il XII secolo fu, infatti, l'età delle crociate e delle repubbliche marinare, che portarono ad una massiccia penetrazione delle forze occidentali a Bisanzio. Ma fu anche il secolo dei Comneni, e in specie di quel Manuele I (1143-1180) che, rompendo un silenzio perdurato secoli, fu tutto proteso verso Occidente, cercando non solo di far sí che Bisanzio ritornasse in Italia, per citare liberamente una felice espressione di Paolo Lamma,⁹¹ ma anche di inserire l'elemento latino nella vita dell'impero.⁹²

Non stupisce, dunque, che a rinfocolare la controversia religiosa e a portare il dibattito teologico nel cuore stesso di Bisanzio, sia stato un teologo occidentale di stanza a Costantinopoli come consigliere di Manuele I, il pisano Ugo Eteriano. Sebbene sia senz'altro più nota l'attività di quest'ultimo e del fratello Leone Tusco come traduttori dal greco in latino – e non si dimentichi un altro pisano, Burgundione, anch'egli residente per lunghi periodi a Costantinopoli, quantunque attivo principalmente in patria –,⁹³ sappiamo che Ugo provvide il suo trattato *De sancto et immortalis Deo* – più noto con l'erroneo nome di *De haeresibus quas Graeci in Latinos devolvunt*, scritto come risposta allo pseudo-foziano *Tractatus contra Francos* (del quale peraltro mise a punto una traduzione latina) – di una versione greca da lui stesso realizzata, la quale corredeva l'opera fin dalla sua prima comparsa a Costantinopoli nel 1177.⁹⁴

91. P. LAMMA, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, Roma, Ist. Storico Italiano per il Medio Evo, 1955-1957, 2 voll.

92. Sulla figura di Manuele I Comneno si veda più in generale P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos (1143-1180)*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

93. Si veda almeno P. CHIESA, *Le traduzioni in latino dei testi greci*, in questo stesso volume alle pp. 491-518.

94. GARZYA, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, cit., pp. 173-74; il testo di Ugo Eteriano venne più tardi utilizzato anche dall'autore del *Contra Graecos*: vd. DONDAINE, « *Contra Graecos* », cit., pp. 362-64.

L'episodio di Ugo, certo una voce isolata nella discontinua "storia" delle traduzioni in greco di testi latini, è comunque rappresentativo di come le cose stessero nemmeno troppo lentamente cambiando. Il secolo successivo, il XIII, che non a caso si aprì con la presa latina di Costantinopoli del 1204, vide da parte occidentale una vera e propria "invasione" di Bisanzio: l'instaurazione di numerosi regni latini in Oriente e la presenza sempre più capillare degli ordini mendicanti occidentali, francescani e domenicani su tutti, ne furono solo l'espressione più evidente.⁹⁵ Anzi, proprio i polemisti domenicani, rendendosi conto della necessità di conoscere il greco per il buon esito della loro "missione" e stringendo a tal proposito contatti anche con eruditi ellenofoni, fecero « da *trait d'union* fra le due culture nella ripresa dei loro contatti », ⁹⁶ creando le premesse per una stagione nuova, quell'età dei Paleologi (1261-1453) che vide un'eccezionale fioritura delle traduzioni in greco di testi latini, non più – o non più solamente – religiosi. Che vi fosse stata una svolta, del resto, lo testimonia anche un episodio avvenuto nel 1263 a due soli anni di distanza dal rientro a Costantinopoli di Michele VIII Paleologo (1259-1282) e avente per protagonista l'imperatore stesso. Questi, dopo aver trattato con Nicola vescovo di Cotrone, espresse al pontefice Urbano IV tutta la propria soddisfazione perché per la prima volta aveva conosciuto un nunzio che non aveva avuto bisogno di ricorrere alla mediazione degli interpreti.⁹⁷

5. MASSIMO PLANUDE E LE TRADUZIONI NELLA PRIMA ETÀ DEI PALEOLOGI

Nella prima età dei Paleologi (1261-1341) le relazioni tra Oriente e Occidente, maturate in precedenza grazie alle crociate, alla fon-

95. Sulla presenza degli ordini minori in Oriente si vedano almeno R.-J. LOENERTZ, *La société des Frères Pègrinants. Études sur l'Orient Dominicain*, Romae, ad S. Sabinae, 1937; J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au XIV^e siècle*, Rome, École Française de Rome, 1977, e C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, ivi, id., 1997.

96. GARZYA, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, cit., p. 177.

97. Ivi, p. 174.

dazione dei regni latini nei territori un tempo bizantini, alle missioni francescane e domenicane, ai rapporti commerciali con le repubbliche marinare e ai tentativi di ricomposizione dello scisma tra le due Chiese – si pensi al concilio del Laterano del 1215, nella progettazione del quale non poco peso aveva avuto la paura dell'avanzata islamica –, si tradussero anche in uno scambio culturale più saldo e duraturo. Quasi che Bisanzio, dopo essere stata conquistata politicamente ed economicamente dall'Occidente latino, ne abbia subito anche il fascino della cultura. Fino ad allora i Bizantini si erano limitati per lo più ad esportare verso Occidente i propri testi e la propria tradizione letteraria, ora, invece, cominciavano ad importare letteratura straniera, nella fattispecie latina.⁹⁸ Non solo: a realizzare le traduzioni in greco non erano più gli intellettuali bilingui di età tardoantica, i monaci greci di Roma o papa Zaccaria, individui che, pur greci, erano profondamente calati nella realtà e nello spirito occidentali, né i polemisti domenicani in grado di padroneggiare il greco, ma i principali protagonisti dell'intelligenza bizantina. È ancora *sub iudice* la questione se a tradurre il *De differentiis topicis* e il *De hypotheticis syllogismis* di Boezio sia stato Manuele Massimo Olobolo, filologo ed erudito ma anche insegnante nella seconda metà del XIII secolo della rinata Accademia Patriarcale.⁹⁹ All'ambiente dell'Accademia rimanda anche la versione di una raccolta di definizioni morali derivanti dallo *Speculum Doctrina-*

98. Per una panoramica di vedano G. SALANITRO, *Sulle opere latine tradotte in greco dal XIII al XV secolo: nuove prospettive di studio*, in « Sileno », xiv 1988, pp. 69-71, L.G. BENAKIS, *Lateinische Literatur in Byzanz: die Übersetzungen philosophischer Texte bis zum 14. Jahrhundert*, in « Bulletin de Philosophie Médiévale », xxxii 1990, pp. 159-60, e ID., *Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen philosophischer Texte*, in *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning*, ed. by C.N. CONSTANTINIDES, N.M. PANAGIOTAKES, E. JEFFREYS and A.D. ANGELOU, Venice, Ist. Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 1996, pp. 35-42.

99. Sulla figura di Manuele Massimo Olobolo rimando a C.N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Fourteenth Centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia, Cyprus Research Centre, 1982, pp. 53-60. Per quanto concerne le traduzioni dei due scritti boeziani si veda D.Z. NIKITAS, *Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' 'De hypotheticis syllogismis'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, e *Boethius' 'De topicis differentiis' καὶ οἱ βυζαντινὲς μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ 'Ολοβόλου καὶ Προχόρου Κυδώνη*, Athenai, Akademia Athenon, 1990.

le di Vincent de Beauvais e nota come *Libro di Actor*: questa traduzione, infatti, realizzata – se non da Olobolo – da un certo Sofonia, un monaco egualmente esperto nella conoscenza del latino, ebbe proprio all'interno del Patriarcato la sua primissima diffusione.¹⁰⁰ Certo è che il grosso delle traduzioni di età paleologa si lega al nome, ben più importante e significativo, di Massimo Planude.¹⁰¹

Questi, nato a Nicomedia in Bitinia intorno al 1255 e già morto nel 1305, fu monaco del monastero costantinopolitano di Cora, e figura di assoluto primo piano del rifiorire degli studi filologici d'età paleologa: a lui, infatti, e più in generale alla cerchia dotta ricostruibile intorno a lui – e all'interno della quale egli ricoprì un ruolo di *leader* indiscusso per averne promosso, guidato e coordinato le pratiche intellettuali e l'attività di studio –, si deve l'allestimento di numerose "edizioni" di testi classici, da Esiodo ad Apollonio Rodio, da Plutarco a Teocrito, Pindaro, Nonno e, scoperta assai recente, Platone.¹⁰² Sembra difficile, dunque, sottrarsi all'idea che proprio questo atteggiamento filologico, da intendere nel senso letterale di "amore per le lettere", di Planude e più in generale di un'intera età, possa aver se non condizionato, quanto meno favorito lo

100. I. PÉREZ MARTÍN, *El 'Libro de Actor'. Una traducción bizantina del 'Speculum Doctrinale' de Beauvais* (Vat. gr. 12 y 1144), in «Revue des Études Byzantines», LV 1997, pp. 81-136.

101. Sulla figura di Massimo Planude – in aggiunta ai lavori di C. WENDEL, *Planudea*, in «Byzantinische Zeitschrift», XL 1940, pp. 406-45, e ID., s.v. *Planudes, Maximos*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag in Waldsee (Württ.), 1950, vol. XX to. II coll. 2202-53, partic. coll. 2241-49 per le traduzioni –, si vedano CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium*, cit., pp. 66-89, e E. FRYDE, *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c. 1360)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp. 226-67, partic. pp. 257-63; utile, infine, specie per quanto concerne le traduzioni, G. RIGOTTI, *Prolegomena*, in AUGOUSTINOY Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἄπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετένεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης. *Editio princeps*, a cura di M. ΠΑΡΑΘΟΜΟΡΟΥΛΟΣ, I. ΤΣΑΒΑΡΗ e G. RIGOTTI, Athenai, Kentron Ekdoseos Ergon Hellenon Syngrapheon, 1995, vol. I pp. xv-LXXIX. Sulle metafrasi planudee riesce ancora particolarmente istruttiva la lettura del classico W.O. SCHMITT, *Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung*, in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft», XVII 1968, pp. 127-47.

102. Sull'edizione planudea di Platone, che sopravvive nel parzialmente autografo Laur. LIX 1, si veda D. BIANCONI, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, in *Actes du VI^e Colloque international de Paléographie Grecque*, Drama, 21-27 septembre 2003, i.c.s.

studio – e dunque anche la traduzione – dei testi latini. E tuttavia – fatto che andrebbe tenuto più a mente ove si parli di "rinascita" d'età paleologa – le stesse figure che lessero, trascrissero, fecero trascrivere libri e animarono cerchie dotte, risultano altresì coinvolte nelle questioni teologiche del tempo: la propensione di Planude per lo studio del latino, insomma, nacque o quanto meno ricevette impulso dal dibattito teologico greco-latino, così come, *mutatis mutandis*, le edizioni di Tommaso Magistro o la lettura intensiva dei classici di Niceforo Gregora rischiano di non essere valutate a pieno se non calate nel contesto della *querelle* esicasta. Come sempre a Bisanzio « qualsiasi discorso sull'atteggiamento verso i classici e la loro ricezione [...] deve misurarsi con uno sfondo nel quale il referente cristiano – fede, etica, dottrina – ha una valenza primaria ».¹⁰³ Insomma, filologia, erudizione, studio dei testi appaiono strettamente correlate alle dispute teologico-dogmatiche, che alimentano e sostengono, venendone al contempo alimentate e sostenute. E all'interno di questo quadro mi sembra possano rientrare anche le traduzioni.

Non è un caso che una delle prime metafrasi di Planude, anteriore al 1281, sia quella del *De Trinitate* di Agostino. La scelta di questo testo, che affrontava il problema trinitario risolvendo a vantaggio dei Latini l'annosa questione della Processione dello Spirito Santo, dovrà essere imputata sí all'"umanesimo" di Planude, ma anche alla volontà di perseguire una conciliazione con la Chiesa di Roma: quella stessa volontà, del resto, che contraddistinse la politica filo-unionista dell'imperatore Michele VIII Paleologo e che fu alla base del concilio di Lione II del 1274, in seguito al quale l'imperatore impose l'unione ai suoi sudditi con un atto di forza.¹⁰⁴ Quando dopo l'ascesa al potere nel 1282 di Andronico II ebbe luogo una violenta reazione antilatina, che attraverso aspre persecuzioni mirava alla restaurazione dell'ortodossia, Planude non solo si

103. G. CAVALLO, «Foglie che fremono sui rami». Bisanzio e i testi classici, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. III. *I Greci oltre la Grecia*, a cura di S. SETTIS, Torino, Einaudi, 2001, pp. 593-628, partic. pp. 593-94.

104. J. BOOJAMRA, *The Byzantine Notion of the "Ecumenical Council" in the Fourteenth Century*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXX 1987, pp. 59-76, partic. pp. 59-65.

tenne al di fuori della controversia fattasi via via piú drammatica – l'altra traduzione di un testo religioso da lui realizzata, quella dello pseudo-agostiniano *De duodecim abusivis saeculi*, esula dal contesto della disputa circa l'unione, esibendo piuttosto intenti didattici –, ma addirittura compose due opuscoli di polemica κατὰ τῶν Λατίνων nei quali confutò proprio la tesi agostiniana da lui fatta conoscere all'Oriente bizantino. Difficile, dunque, esprimere un giudizio conclusivo circa l'atteggiamento di Planude nei confronti del problema unionistico, se cioè egli abbia compiuto una sorta di voltafaccia o se invece la traduzione del *De Trinitate* gli sia stata imposta da Michele VIII per la sua conoscenza del latino. In entrambi i casi il contesto storico e, in ultima analisi, il pubblico – da convincere in un senso o nell'altro – ebbero un peso non indifferente, sicché, quale che sia stata la reale posizione di Planude, appare chiaro il movente letterario, teologico, ma anche politico, che sta alla base di questa traduzione.¹⁰⁵

Piú sfuggenti risultano invece le motivazioni che spinsero Planude a cimentarsi in una serie di traduzioni di testi latini profani, la cui scelta, meditata o meno, dettata da un preciso progetto o imputabile piuttosto al caso, merita comunque di essere discussa. Se l'attribuzione a Planude della versione della *Rhetorica ad Herennium* rappresenta solo un'ipotesi, ancorché altamente probabile in virtù di ragioni di ordine stilistico e testuale, è invece sicuro che di Cicerone il dotto monaco mise in greco il *Somnium Scipionis*, corredandolo del commentario di Macrobio, anch'esso in traduzione greca.¹⁰⁶ Ma Planude, «quasi a completare un ciclo ideale di opere rappresentative d'un determinato indirizzo culturale», attese an-

105. Sulle metafrasi planudee di Agostino si vedano S. VALORIANI, *Massimo Planude traduttore di s. Agostino*, in «Studi Bizantini e Neoellenici», VII 1953 (= *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini*, Palermo, 3-10 aprile 1951, vol. I. *Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica*), p. 234, G. RIGOTTI, *Massimo Planude traduttore del 'De Trinitate' di s. Agostino*, in *La traduzione dei testi religiosi*, cit., pp. 185-96, ID., *Prolegomena*, cit., pp. XLVI-LVIII, e GARZYA, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, cit., pp. 177-84.

106. Oltre a quella a cura di M. GIGANTE, *Ciceronis 'Somnium Scipionis' in graeco a Maximo Planude translatum*, in «La Parola del Passato», XIII 1958, pp. 173-94, recenti edizioni del *Somnium Scipionis* si devono a A. PAVANO, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1992, e a A.CH. MEGAS, Thessalonike, A.Ch. Megas, 1995.

che alla traduzione del *De consolatione philosophiae* di Boezio, con l'aggiunta di una *Vita Boethii* contaminata da piú vite latine di redazione diversa,¹⁰⁷ «segno che egli dovè almeno sentire, al di là e al di sopra di ogni contingente interesse didascalico e didattico, il valore non transeunte ed altamente formativo di quelle opere».¹⁰⁸ Occorre subito notare che i tre testi apparivano di stringente attualità: il *Somnium* con il ricco ed erudito commentario macrobiano, nel dimostrare platonicamente l'immortalità dell'anima e la via per giungere al cielo, insisteva sul concetto di *theoria*, quella 'contemplazione spirituale' che di lì a poco avrebbe animato anche il dibattito sul palamismo e, circostanza da non sottovalutare, sull'importanza di una salda strumentazione intellettuale per procedere alla contemplazione di Dio. La *Consolatio*, invece, con il suo tentativo di armonizzare Aristotele e Platone, sembrava adatta per un pubblico, quale quello bizantino, presso il quale la polemica filosofica era ben presto degenerata in lotta aperta tra i sostenitori dei due massimi filosofi.¹⁰⁹

Finalità didattiche sembrano scorgersi dietro la traduzione dei *Disticha Catonis*, una raccolta di massime morali costituita da una prefazione e da alcune sequenze in prosa, e da centocinquanta coppie di due esametri ciascuna, la quale impartiva conoscenze grammaticali e metriche mentre educava al buon senso (si ricordi che Planude, con eguale intento morale, tradusse anche le *Satire* di Giovenale, versione oggi andata perduta).¹¹⁰ Dal momento che

107. Si vedano, sia pure con qualche riserva, le edizioni a cura di A.CH. MEGAS, Thessalonike, A.Ch. Megas, 1996, e di M. PΑPATHOMOPOULOS, Athenai, Akademia Athenon, 1999, pp. XLVI-LIV.

108. M. GIGANTE, *Massimo Planude interprete di Cicerone*, in *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, cit., pp. 105-30, partic. p. 107; si vedano anche G.B. ALBERTI, *Massimo Planude traduttore del 'Somnium Scipionis'*, in *Studia Florentina Alexandro Ronconi Sexagenario Oblata*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, pp. 7-15, e A. PAVANO, *Osservazioni sul 'Somnium Scipionis' di Cicerone tradotto in greco da Massimo Planude*, in «Sileno», XIII 1987, pp. 175-96 (con ricca bibliografia); una piú generale valutazione di queste tre metafrasi è in GIGANTE, *Il latino a Bisanzio*, cit., pp. 87-96.

109. Rimando ad A. PERTUSI, *La fortuna di Boezio a Bisanzio*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», XI 1951 (= *ΙΑΓΚΑΠΠΕΙΑ. Mélanges Henri Grégoire III*), pp. 301-22, partic. pp. 303-15.

110. Sulla traduzione dei *Disticha Catonis* si vedano W.O. SCHMITT, *Bemerkungen zum Codex Baroccianus 72 fol. 306^r-309^v. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der von Maximos*

nella tradizione manoscritta i *Disticha* circolarono uniti sotto il nome di Planude alla grammatica dello Pseudo-Donato, la cosiddetta *Ianua*, anche la versione greca di quest'ultimo testo è stata attribuita a Planude. Ma si può legittimamente sospettare che si sia trattato di un'operazione atta a conferire maggiore visibilità a questo altrimenti anonimo manualetto.

Nell'ambito delle traduzioni dei testi profani, il progetto più ambizioso di Planude fu tuttavia quello di consegnare a Bisanzio Ovidio, del quale tradusse in prosa le *Metamorfosi*, le *Eroidi*¹¹¹ e forse anche il *corpus* noto come *Ovidiana Graeca* – costituito da *Amores*, *Ars amatoria* e *Remedia amoris* – conservato sotto forma di estratti nel Neap. II C 32 e, sia pure in misura minore, nel Paris. Suppl. gr. 1194.¹¹² Molto si è scritto sulle ragioni che indussero Planude a metter mano ad Ovidio: dalla volontà di fornire un manuale di mitologia classica (ma perché poi avrebbe dovuto prenderlo dall'Occidente quando ce ne erano di già disponibili in lingua greca), al desiderio di accostarsi alla materia delle trasformazioni primordia-

Planudes ins Griechische übersetzten 'Dicta Catonis', in «Helikon», xvii 1977, pp. 276-82, e V. ORTOLEVA, *Massimo Planude e i 'Disticha Catonis'*, in «Sileno», xv 1989, pp. 105-36, cui si deve anche l'ediz. del testo (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1992). I *Disticha* furono correddati da una serie di scoli giustamente attribuiti da Id., *Gli 'scholia' alla traduzione planudea dei 'Disticha Catonis'*, in «Siculorum Gymnasium», xlv 1991, pp. 275-80 allo stesso Planude. Secondo quanto sostenuto da Id., *Una traduzione inedita dei 'Disticha Catonis'*, in «Sileno», xvi 1990, pp. 287-306, è possibile che a Planude sia da attribuire anche un'altra versione dei *Disticha Catonis*, totalmente in prosa, la quale potrebbe rappresentare una sorta di bozza stesa da Planude prima di realizzare la redazione definitiva. Per quanto concerne la presunta traduzione di Giovenale, si veda S. KOUGÉAS, *Maximos Planudes und Juvenal*, in «Philologus», lxxiii 1914, pp. 318-19.

111. Rinvio, anche per una messa a punto bibliografica, al recente lavoro di E.A. FISHER, *Planudes' Greek Translation of Ovid's 'Metamorphoses'*, New York, Garland, 1990; il testo integrale della versione planudea delle *Metamorfosi* è ora disponibile grazie all'ediz. a cura di M. PAPHOMPOULOS e I. TSAVARI, Athenai, Akademia Athenon-Kentron Ekdoseos Ergon Hellenon Syngrapheon, 2002.

112. Su queste tre ultime traduzioni non si può prescindere da P.E. EASTERLING-E.J. KENNEY, *Ovidiana Graeca. Fragments of a Byzantine Version of Ovid's Amatory Works*, Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1965, e da E.J. KENNEY, *A Byzantine Version of Ovid*, in «Hermes», xci 1963, pp. 213-27; si vedano anche J. LAMOUREUX, *A propos de fragments d'Ovide traduits en grec*, in «Revue des Études Grecques», lxxvi 1963, pp. 206-9, e, più di recente, E.A. FISHER, *Innovation through Translation: The Greek Version of Ovid's Amatory Poems*, in *Originality in Byzantine Literature, Art and Music. A Collection of Essays*, ed. by A.R. LITTLEWOOD, Oxford, Oxbow, 1995, pp. 93-98.

li, fino alla sorte, che gli avrebbe semplicemente fatto ritrovare un manoscritto ovidiano.¹¹³ Certo, il perché di questa scelta ci sfugge, e tuttavia un primo passo da fare per comprenderne il reale significato consiste nello sgombrare il campo da un grosso equivoco di fondo: l'Ovidio di Planude non è il poeta dell'amore spregiudicato, disinvolto e talora cinico, ma è l'Ovidio moralizzato che tanta fortuna ebbe nel medioevo occidentale latino e volgare, e dunque per nulla in contrasto con la spiritualità dei Cristiani d'Oriente.¹¹⁴ Si può pensare, pertanto, che Planude abbia voluto fornire ad un pubblico d'*outramer* colto ed eterogeneo, fatto di orientali che guardavano ad Occidente, ma anche di Latini ormai impiantati a Bisanzio e forse non più in grado di leggere la loro letteratura in lingua originale, un testo assolutamente fruibile, presentato « sotto forma di narrazione piuttosto arguta e brillante e quindi ricca di motivi d'attrazione e di interesse », insomma una «buona» lettura bizantina del tempo». ¹¹⁵ Né dobbiamo del tutto annullare il momento

113. In aggiunta a GIGANTE, *Il latino a Bisanzio*, cit., pp. 96-103, si veda ora A. DIHLE, *Zu den Ovid-Übersetzungen des Maximos Planudes*, in *Ovid Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. SCHUBERT, Farnkfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, Lang, 1999, pp. 993-1003.

114. Per un inquadramento generale basti il rimando a L. ROSSI, *Ovidio*, in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 2. *Il Medioevo volgare*, dir. P. BOITANI, M. MANCINO, A. VÄRVARO, vol. III. *La ricezione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 2003, pp. 259-301.

115. RIGOTTI, *Prolegomena*, cit., p. XLIII. Almeno in una prima fase le traduzioni planudee dovettero circolare in un ambiente assai prossimo al dotto monaco e forse da identificare con il *milieu* erudito gravitante intorno a lui: l'autografo delle traduzioni ovidiane, il Vat. Reg. gr. 132 + Vat. Reg. gr. 133, risulta trascritto dallo stesso Planude insieme ad almeno uno dei suoi collaboratori. Non solo: sappiamo che Planude inviò un libro di Boezio da lui volto ἐκ τῆς Λατίνων γλώττης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ad un medico di Efeso, e che questi, trascorsi quattro anni, ancora non glielo aveva restituito, tanto da indurre Planude a rivolgersi all'amico Leone Bardale perché intervenisse nella faccenda: MASSIMO PLANUDE, *Ep.*, 5, vd. l'ediz. a cura di M. TREU, Breslau, Koebner, 1890, p. 12 (= ediz. P.A.M. LEONE, Amsterdam, Hakkert, 1991, p. 15). Ben presto, dunque, queste traduzioni si diffusero anche al di fuori delle élite costantinopolitane: del resto, già agli inizi del XIV secolo, grazie a Michele Lullude – scriba e intellettuale originario di Creta ma in contatto con i circoli filo-latini della capitale –, le versioni planudee, specie quelle di carattere filosofico e/o moraleggiante (Boezio e lo Pseudo-Catone), penetrarono nell'isola, ove riscossero un grande successo, che culminò nell'allestimento di numerosi manoscritti anche bilingui: su Lullude e, più in generale, sul *milieu* cretese di impostazione domenicano-tomista della tarda età paleologa, rimando ai due lavori di G. DE GREGORIO, *Per uno studio della cultura scritta a Creta sotto il dominio veneziano: i codici greco-latini del se-*

soggettivo della scelta, in cui era direttamente coinvolto il gusto personale del traduttore: il Planude *concepteur* della ben nota antologia ricca anche di epigrammi erotici tradita dal Marc. gr. 481 poteva trovare intrigante l'Ovidio poeta d'amore,¹¹⁶ così come non doveva certo dispiacere al Planude filologo l'Ovidio raffinato interprete dell'intertestualità.

L'attribuzione a Planude dell'*Ars amatoria*, dei *Remedia amoris* e degli *Amores* è stata messa in discussione per via di una serie « di gravi errori di traduzione » che indurrebbero a considerare queste versioni opera di uno scolaro o di un più tardo imitatore.¹¹⁷ A Planude, infatti, si è sempre riconosciuta un'ottima conoscenza del latino. Nei due epigrammi funebri composti in suo onore da un allievo di nome Gregorio, questi celebra il maestro, oltre che come « sacro amante delle Muse », anche per la sua attività di traduttore, con la quale si procacciò « la gloria di entrambe le lingue, di Grecia e d'Ausonia, delle quali raggiunse i limiti estremi ».¹¹⁸ Elogio che trova riscontro nelle parole di Bessarione, secondo cui Planude conobbe τὴν Λατίνων γλῶτταν ἐς ἄκρον:¹¹⁹ sebbene la lode espressa dal cardinale niceno nei riguardi dell'abilità versoria di Planude si unisca ad un più generale compiacimento per la scelta di tradurre Agostino, il giudizio positivo appare senz'altro fondato, tanto da essersi andato consolidando nel corso del tempo.

Le traduzioni planudee, seppur rispettose dell'originale latino, non furono pedestri e meccaniche rese *ad verbum*, ma alternando

colo XIV, in « Scrittura e Civiltà », xvii 1993, pp. 103-201, partic. pp. 130-52, e *Tardo medioevo greco-latino*, cit., pp. 55-71.

116. Sull'*Antologia Planudea* mi limito a rimandare in questa sede a C. GALLAVOTTI, *Planudea*, in « Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini », n.s., vii 1959, pp. 25-50, e *Planudea* II, ivi, n.s., viii 1960, pp. 11-23.

117. C. BESANA, *La traduzione greca medioevale dei 'Carmina amatoria' di Ovidio (cod. Neap. gr. II C 32)*, in « Aevum », xli 1967, pp. 91-113, partic. p. 113, seguita di recente da RIGOTTI, *Prolegomena*, cit., p. xlv.

118. Il testo dei due epigrammi, traditi nel Vat. Reg. gr. 117, f. 9r-v, è nell'ediz. TREU, cit., pp. 190-91 dell'epistolario planudeo; si vedano anche WENDEL, *Planudea*, cit., p. 444, e E.A. FISHER, *Ovid's 'Metamorphoses', Planudes and Ausonians*, in *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. by G.W. BOWERSOCK, W. BURKERT and M.C.J. PUTNAM, Berlin-New York, de Gruyter, 1979, pp. 440-46.

119. BESSARIONE, *Refutatio*, vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, cit., vol. CLXI col. 317 C.

diversi registri anche a seconda della tipologia del testo da tradurre, rivelano un approccio rigoroso e un'indiscutibile capacità di padroneggiare la lingua straniera. Capacità, del resto, che portò Planude a guidare una delegazione bizantina a Venezia nel 1296 e che risulta evidente anche dalla sua attività di filologo. Già nel 1280, trascrivendo insieme ad altri sei copisti l'attuale Laur. XXXII 16, egli così chiosa il termine νεπόδεσιν (f. 231v): οἶμαι νεπότεσιν δεῖν γράφεσθαι· νέποτας γὰρ Λατῖνοι τοὺς ἀδελφιδεῖς καὶ ἐγγόνους καλοῦσιν (« credo si debba scrivere νεπότεσιν: i Latini, infatti, chiamano *nepotes* i figli dei fratelli ed i figli dei figli »); e poco più avanti, al f. 257r, questa è l'annotazione relativa al termine βίτωνας: οὐχ' οὕτως· οἶμαι δὲ λατινικὸν εἶναι· ἐκεῖνοι γὰρ τοὺς μόσχους· βιτούλους καλοῦσιν (« non così [βίτωνας]: credo sia latino: quelli [i Latini], infatti, chiamano i vitelli *vituli* [cioè βιτούλους] »).¹²⁰ Ma non bisogna esagerare: Planude, al pari degli altri traduttori antichi, non è esente da imbarazzanti *defaillance*. Un solo caso. Nel tradurre il *De Trinitate*, xiii 5 8, egli rende l'avverbio « perperam », 'ingiustamente', con l'espressione διὰ βαλλαντίου, 'attraverso una borsa': evidentemente nel suo codice leggeva « per peram » e, non accorgendosi che si trattava di un avverbio e non capendone nulla – *pera* in latino è la 'borsa', per l'appunto –, lo ha mantenuto.¹²¹

Proprio questo e altri analoghi svarioni dovrebbero forse riaprire la questione circa la paternità planudea – cui si è solo accennato – delle versioni dell'Ovidio erotico, dal momento che « l'alternanza, nel lavoro, di oneste trasposizioni e cadute sconcertanti è il segno inconfondibile della mancanza di adeguati strumenti [...], non di superficialità o inettitudine congenite », ¹²² osservazione an-

120. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London, Univ. of Illinois Press, 1972, vol. I pp. 32-33.

121. Vd. l'ediz. PΑΡΑΘΗΜΟΡΟΥΛΟΣ-TSAVARI-RIGOTTI, cit., pp. 714-15.

122. L'esempio e la citazione sono tratti da E.V. MALTESE, *Massimo Planude interprete del 'De Trinitate' di Agostino*, in *Padri greci e latini a confronto (secc. XIII-XV)*. III Incontro internazionale per lo studio del Medioevo latino sulla fortuna dei Padri nel Medioevo e nell'Umanesimo, Certosa del Galluzzo, 19-20 ottobre 2001, a cura di M. CORTESI, i.c.s. Ringrazio l'autore per avermi permesso di leggere ed utilizzare il dattiloscritto del suo lavoro, che costituisce una riflessione assai matura ed equilibrata sulla tecnica versoria di Planude. Troppo netta, di contro, la posizione di M. PΑΡΑΘΗΜΟΡΟΥΛΟΣ nell'ediz. cit.

cor piú vera quando, come nel caso qui preso in esame, si richiede al nostro non solo perizia nel tradurre, ma anche la finezza eccdotica di individuare e sanare un guasto nell'originale latino.

6. VERSO L'OCCIDENTE

«Quali alleati potrebbero essere piú naturali per i Romani dei Romani stessi?». ¹²³ Questa interrogativa retorica – nella quale i primi «Romani» sono i *Rhomaioi*, vale a dire i Bizantini – riassume nel miglior modo possibile l'atteggiamento che tra XIV e XV secolo i Bizantini ebbero nei confronti dei Latini. O, meglio, alcuni Bizantini, nella fattispecie i *latinophrones*, coloro cioè che, spinti da ragioni di ordine prevalentemente politico, religioso e culturale, guardavano ad Occidente, ed il cui partito si faceva sempre piú numeroso grazie all'adesione di importanti personaggi di simpatie unioniste. ¹²⁴ Tra questi fu Demetrio Cidone (ca. 1324-ca. 1397/1398), l'autore della domanda, ma anche, e soprattutto, intellettuale, teologo, letterato e politico di rango al servizio prima di Giovanni VI Cantacuzeno, poi di Giovanni V e di Manuele II Paleologi, per conto dei quali sbrigò, vista la propria conoscenza del latino, molte missioni all'estero. ¹²⁵ Demetrio comprese che l'unico modo

della traduzione del *De consolatione philosophiae* (pp. LIII-LIV), secondo il quale Planude passerebbe da una traduzione *verbum e verbo*, quale quella del *De Trinitate*, ad una *sensum de sensu*, quale quella della *Consolatio* boeziana.

123. DEMETRIO CIDONE, *Ῥωμαίοις Συμβουλευτικός*, vd. l'ediz. in *Patrologiae Cursus Completus [...]. Series Graeca*, cit., vol. CLIV col. 977 D.

124. Per un quadro d'insieme, in aggiunta al classico MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., si vedano almeno A. ROLLO, *Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*. Atti del Convegno internazionale, Napoli, 26-29 giugno 1997, a cura di R. MAISANO e A. ROLLO, Napoli, Ist. Universitario Orientale, 2002, pp. 31-85, e ora J. SIGNES CODONER, *'Translatio studiorum': la emigración bizantina a Europa Occidental en las décadas finales del Imperio (1353-1453)*, in *Constantinopla 1453*, cit., pp. 187-246.

125. Sulla figura di Demetrio Cidone si vedano, tra gli altri, MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., R.-J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès*, I. *De la naissance à l'année 1373*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», XXXVI 1970, pp. 42-72, ID., *Démétrius Cydonès*, II. *De 1373 à 1375*, ivi, XXXVII 1971, pp. 5-39, F. KIANKA, *The Apology of Demetrius Cydonès: A Fourteenth Century Autobiographical Source*, in «*Byzantine Studies*», VII 1980, pp. 57-71. Le migliori ricostruzioni della sua attività si devono, però, a S. MERGIALI, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes, Société des Amis du Peuple-

per arginare l'avanzata turca era allearsi con l'Occidente, ma anche che, per far ciò, bisognava superare le barriere che ancora separavano Bisanzio dal mondo latino: barriere linguistiche certo, ma anche religiose. ¹²⁶ Fervente sostenitore del dialogo e della conciliazione tra le due Chiese, egli non riteneva affatto la tradizione teologica occidentale inferiore a quella orientale. E così, dopo aver appreso il latino grazie ad un monaco, forse di nome Filippo, del monastero domenicano del quartiere genovese di Pera a Costantinopoli, Demetrio si cimentò nella traduzione di numerosi testi teologici latini, tra cui Tommaso d'Aquino. Anzi, gli viene concordemente riconosciuto il merito di aver introdotto a Bisanzio il pensiero tomistico che cercò di conciliare con l'aristotelismo sí da renderne possibile una completa ricezione. ¹²⁷

La prima opera che Demetrio tradusse fu la *Summa contra gentiles*, completata, secondo la sottoscrizione attestata nel f. 313v del Vat. gr. 616, il 23 dicembre 1355; ¹²⁸ in realtà la metafrasi era già terminata, almeno in una versione provvisoria, prima dell'abdicazione di Giovanni VI Cantacuzeno il 29 novembre 1354. Quindi egli, con lo scopo di presentare fedelmente e per intero il pensiero di Tommaso, a partire dalla fine del 1354-inizio del 1355 attese alla ver-

Centre d'Études Byzantines, 1996, pp. 113-35, e a F. TINNEFELD, *Demetrios Kydones, Briefe*, Stuttgart, Hiersemann, 1981, pp. 4-74. Una dettagliata cronologia della vita di Demetrio Cidone è in R.-J. LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947, pp. 108-22.

126. F. KIANKA, *Byzantine-Papal Diplomacy: the Role of Demetrius Cydonès*, in «*The International History Review*», VII 1985, pp. 197-200 e 212-13.

127. Nell'ambito della ricchissima bibliografia circa la diffusione del pensiero tomistico a Bisanzio tra Demetrio Cidone e Gennadio Scolario, mi limito a citare in questa sede il lavoro di S. PAPADOPOULOS, *Thomas in Byzanz. Thomas Rezeption und Thomas Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1453*, in «*Theologie und Philosophie*», II 1974, pp. 274-304; per quanto concerne piú in particolare il ruolo di Demetrio e di Procoro Cidone, si vedano M. JUGIE, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siècles*, in «*Échos d'Orient*», XXVII 1928, pp. 385-402, TH.M. TYN, *Prochoros und Demetrio Kydones: der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1974, F. KIANKA, *Demetrius Cydonès and Thomas Aquinas*, in «*Byzantion*», LII 1982, pp. 264-86, ID., *A Late Byzantine Defence of the Latin Church Fathers*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», II 1983, pp. 419-25, e MERGIALI, *L'enseignement et les lettrés*, cit., pp. 125-30.

128. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., pp. 160-61, A. TURYN, *Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, in Civitate Vaticana, ex Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 150-54.

sione della *Summa theologiae*, che però sarebbe stata completata intorno al 1358 dal fratello Procoro (Demetrio ne tradusse solo le prime due parti).¹²⁹ Ma il *dossier* teologico filo-latino messo insieme da Demetrio e reso fruibile in greco fu molto più ampio, comprendendo, oltre ad una serie di scritti tecnici, per lo più simboli conciliari, altri testi di Tommaso (tra cui il *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, il *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenios*, e forse il *De corpore et sanguine*), di Agostino (alcune epistole, gli *excerpta* dai *Libri contra Iulianum* e da altri trattati, gli spuri *Soliloquia*, le *Sententiae* trascelte da Prospero di Aquitania), di Fulgenzio di Ruspe, di Anselmo d'Aosta, del cancelliere di Parigi Pierre de Poitiers, e del domenicano Ricoldo Pennini da Monte Croce, di cui tradusse l'*Improbatio Alcorani* contro la dottrina islamica.¹³⁰ La vasta conoscenza della letteratura greca classica, la buona padronanza del latino, la meticolosa indagine delle fonti, e la scelta di una via mediana nel tradurre, tra l'*ad verbum* e l'*ad sensum*, permisero a Demetrio di approntare versioni scrupolose e rigorose nella trasposizione dei dogmi latini, ma anche eleganti e di gradevole lettura.

La cerchia dei *latinophrones*, filo-unionisti, tomisti e anti-esicasti, che avevano in Demetrio Cidone il proprio campione, poteva contare anche su numerosi altri personaggi che a quello erano stretti da rapporti di parentela e/o di amicizia, e che pure, vertendo in greco opere della teologia latina, si distinsero nel dibattito tra cattolici e ortodossi che animò Bisanzio nelle ultime fasi della sua sto-

129. Di recente B. FONKIČ, *Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios*, in «Travaux et Mémoires», XIV 2002 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), pp. 243-50 ha individuato un'edizione in due tomi della metafrasi della *Summa theologiae* commissionata da Demetrio Cidone al noto copista Manuele Tzicandile (Athos, Vatop. 254 e Mosca, Museo Storico di Stato, num. 228), e da quello utilizzata come copia da lavoro (se ne riconoscono aggiunte, correzioni e interventi di varia indole tanto nel testo quanto nei margini); la presenza, inoltre, di una lunga annotazione nel f. 1v del codice di Vatopedi di mano di Gennadio Scolario e relativa a Tommaso d'Aquino e alle sue opere trascritte nel codice, impone di porre questo manoscritto al centro del dibattito sull'Aquinate e dell'attività di trasposizione dei suoi scritti a Bisanzio tra XIV e XV secolo.

130. Un elenco di tutte le traduzioni realizzate da Demetrio Cidone è in TINNEFELD, *Demetrios Kydones, Briefe*, cit., pp. 68-72; ma si veda ora, per un quadro d'insieme con ricca bibliografia sull'argomento, A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Demetrios Kydones as a Translator of Latin Texts*, in *Porphyrogenita*, cit., pp. 175-85.

ria. Si è già accennato al fratello minore di Demetrio, Procoro, che portò a termine la traduzione della *Summa theologiae* di Tommaso.¹³¹ Di lui si conoscono anche altre metafrasi, sia da Tommaso (il *De mundi aeternitate* e le *Quaestiones disputatae de potentia*), sia, e soprattutto, da Agostino (il *De vera religione*, il *De libero arbitrio*, il *De beata vita*, una selezione di otto epistole, e lo spurio *De decem verbis legis et de decem plagis*).¹³² Estratti dell'Aquinate si conservano, messi in greco, anche nella sua opera più impegnativa, il *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*, per il quale venne condannato dal patriarca Filoteo Coccino. Discepolo di Demetrio Cidone, e da questi introdotto allo studio del latino e della tomistica, fu Manuele Caleca, che tradusse il *Cur deus homo?* di Anselmo, il *De Trinitate* di Boezio, i simboli dei concili toletani I e III, e alcuni sermoni di Agostino e Tommaso, di cui, forse anche per il tramite delle versioni cidoniane, si rintracciano echi nel suo sistema teologico.¹³³ Le traduzioni di Caleca così come le sue opere dogmatiche, nelle quali seppe mettere

131. Sulla figura di Procoro Cidone basti il rimando a MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., pp. 1-61.

132. Sulle traduzioni del testo agostiniano nel XIV secolo si veda G. RIGOTTI, *I Padri latini a Bisanzio: traduzioni di Agostino nel secolo XIV*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*. Atti del Convegno, Ist. di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 273-82; circa le epistole di Agostino tradotte da Procoro si veda H. HUNGER, *Prochoros Kydones, Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984; per la versione del *De libero arbitrio* e del *De decem verbis legis et de decem plagis* rimando a ID., *Prochoros Kydones, Übersetzung von S. Augustinus, 'De libero arbitrio' 1-90 und Ps.-Augustinus, 'De decem plagis Aegyptiorum' (lateinisch-griechisch)*, ivi, id., 1990. Procoro tradusse anche il *De topicis differentiis* di Boezio: vd. D.Z. NIKITAS, *Ἡ βυζαντινὴ μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Βοηθίου 'De differentiis topicis' ἀπὸ τὸν Πρόχορο Κυδώνη*, in «Hellenika», xxxv 1984, pp. 275-315, e ID., *Boethius' 'De topicis differentiis'*, cit., pp. 205-32.

133. Su Manuele Caleca traduttore di testi latini, in aggiunta a MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., si veda A. PERTUSI, *Gli studi latini di Manuele Caleca e la traduzione del 'De Trinitate' di Boezio*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati*, vol. III. *Archeologia, storia, filologia classica e bizantina, filologia orientale, glottologia*, Milano, Hoepli, pp. 283-312, e *La fortuna di Boezio a Bisanzio*, cit., pp. 318-22; sulle traduzioni dei simboli conciliari si veda ora CH. ARAMPATZE, *Ἡ ἐλληνικὴ μετάφραση τοῦ συμβόλου τῆς πρώτης συνόδου τοῦ Τολέδου ἀπὸ τὸν Δημήτριο Κυδώνη ἢ τὸν Μανουὴλ Καλέκα*, in «Byzantina», XXI 2000, pp. 385-98. All'ambiente unionista rimandano senz'altro alcune traduzioni di inni latini prese in esame da A. PERTUSI, *Di alcune traduzioni greche di inni attribuiti a s. Tommaso e a s. Ambrogio*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s., XII 1958, pp. 141-50.

a frutto l'insegnamento di Demetrio Cidone, contribuirono a tenere vivo a Bisanzio il dibattito sull'Occidente anche dopo la morte di Cidone:¹³⁴ dibattito cui parteciparono, nel secolo successivo, Gennadio Scolario che tradusse il *De fallaciis*, il *De ente et essentia* (con commento) e il *Commentarium in de anima libros* di Tommaso,¹³⁵ e Teodoro Gaza, che traspose il *De senectute* e forse il *De officiis* di Cicerone, e due opuscoli latini di Michele Savonarola.¹³⁶

Ma siamo ormai al volgere di Bisanzio: la via verso l'Occidente, anche a ragione della conquista turca, era l'unica percorribile e un bizantino come Manuele Crisolora, protagonista di «une sorte de conversion culturelle»,¹³⁷ poteva sentirsi «in patria»¹³⁸ standosene a Roma. Una nuova età era iniziata.

134. J. GOUILLARD, *Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas*, in «Échos d'Orient», xxxvii 1938, pp. 37-52, R.-J. LOENERTZ, *Manuel Calécas, sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologie inédites*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», xvii 1947, pp. 195-207.

135. Si veda C.J. TURNER, *The Career of George-Gennadius Scholaris*, in «Byzantion», xxxix 1969, pp. 420-55; per quanto concerne le traduzioni rimando a H.CH. BARBOUR, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholaris and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the 'De ente et essentia' of Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

136. Per una rassegna delle versioni di Teodoro Gaza si veda G. SALANITRO, *Teodoro Gaza traduttore di testi classici*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*. Atti del Convegno internazionale, Trento 22-23 ottobre 1990, a cura di M. CORTESI e E.V. MALTESE, Napoli, D'Auria, 1992, pp. 219-25. Il nome di Teodoro Gaza, si sa, oltre a numerose traduzioni dal greco in latino (Aristotele, Eliano il Tattico, Origene, Alessandro di Afrodisia, Apollonio Alessandrino, Dionigi di Alicarnasso, Giovanni Crisostomo, Ippocrate), si lega anche ad alcune altre versioni dal latino le quali, tuttavia, spesso gli sono state attribuite in modo affatto erroneo: mi riferisco, ad esempio, alla metafrasi del *Somnium Scipionis* che s'è visto essere di Massimo Planude, e a quelle del *De amicitia* e dei *Paradoxa Stoicorum* di Cicerone, da assegnare la prima a Denys Petau, la seconda ad Adrien Turnèbe. Ancora tutta da verificare è la paternità della versione del *De bello Gallico*, la quale viene messa ora sotto il nome di Teodoro Gaza, ora sotto quello di Massimo Planude, ora, infine, sotto quello del condottiero fiorentino Piero degli Strozzi.

137. G. DAGRON, *Manuel Chrysoloras: Constantinople ou Rome*, in «Byzantinische Forschungen», xii 1987 (= *Byzance-Italie. Mélanges réunis en l'honneur de M. Freddy Thiriet*), pp. 279-88, partic. p. 282.

138. MANUELE CRISOLORA, *Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*, 63; vd. *Roma parte del cielo. 'Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma' di Manuele Crisolora*, intr. di E.V. MALTESE, trad. e note di G. CORTASSA, Torino, UTET, 2000, p. 97. Una nuova ediz. dell'opuscolo crisolorino si deve ora a C. BILLÒ, *Manuele Crisolora, 'Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma'*, in «Medioevo Greco», zero 2000, pp. 1-26, partic. p. 25.

LE PRATICHE DI LETTURA

1. ALFABETISMO, ISTRUZIONE, LETTURA

«Insegnami, padre, i rudimenti delle lettere, a che io impari a leggere il salterio». Queste parole risultano pronunciate come atto di umiliazione da s. Atanasio dell'Athos, pur se questi, prima di farsi monaco, aveva frequentato studi avanzati a Costantinopoli divenendo egli stesso insegnante. Ma v'è di più. Fingendosi non solo analfabeta ma anche duro nell'apprendere, s. Atanasio induce colui che gli insegna le lettere a pregare il Signore perché lo faccia progredire.¹ Questa messa in scena del santo aveva lo scopo, certo, di muovere alla preghiera, ma l'episodio è significativo anche per quanto suggerisce sull'alfabetismo a Bisanzio sotto un duplice aspetto: chi imparava a leggere (e a scrivere) doveva farlo, innanzi tutto, per conoscere il salterio, che del resto era il testo base dell'apprendimento, e più in generale per leggere le Sacre Scritture, e d'altra parte, ove si fosse duri di comprendonio, si impetrava l'aiuto del Signore, giacché imparare le lettere e quindi a leggere e a scrivere a Bisanzio era ritenuto socialmente rilevante. In fondo alla strada dell'alfabetismo, infatti, poteva esserci la svolta di un'istruzione più elevata e di conseguenza una carriera nell'apparato civile, militare o ecclesiastico, magari fino ai ranghi più alti dello Stato o della Chiesa. Da parte dei genitori i sistemi coercitivi si coniugavano con invocazioni, pratiche rituali e magiche perché il discente raggiungesse lo scopo: «Crisostomo, luce del mondo, e Basilio, sapiente splendore del cielo, e Gregorio Teologo, illumina la mente e il cuore [di costui] perché apprenda le lettere dell'alfabeto». Si ricorreva talora persino alla grafofagia: si portava il fanciullo in chiesa e gli si faceva ingoiare un intruglio di vino consacrato e pezzi di carta su cui erano scritte le lettere dell'alfabeto insieme a formule propiziatorie che venivano anche recitate.²

1. Si veda l'ediz. a cura di J. NORET, Turnhout-Leuven, Brepols-Univ. Press, 1989, pp. 20-22, 140-41.

2. Su queste testimonianze si vedano R. BROWNING, *Literacy in the Byzantine World*, in