

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 8

Ο ΙΤΑΛΙΩΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ

ΑΠΟ ΤΟΝ Ζ' ΣΤΟΝ ΙΒ' ΑΙΩΝΑ

Μνήμη Νίκου Παναγιωτάκη



ΑΘΗΝΑ 2001

Το προλατορικό αμάρτημα
Μικρογραφία από χειρόγραφο του 12ου αι.
(Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη)
Βλ. σελ. 357

Ο ΙΤΑΛΙΩΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ

FONDAZIONE NAZIONALE ELLENICA DELLE RICERCHE
ISTITUTO DI RICERCHE BIZANTINE

CONVEGNO INTERNAZIONALE 8

L'ELLENISMO ITALIOTA
DAL VII AL XII SECOLO

Alla memoria di Nikos Panagiotakis

ATENE 2001

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 8

Ο ΙΤΑΛΙΩΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ Ζ' ΣΤΟΝ ΙΒ' ΑΙΩΝΑ

Μνήμη Νίκου Παναγιωτάκη

ΑΘΗΝΑ 2001

Ο παρών τόμος περιέχει ένα μέρος από τις εργασίες που παρουσιάστηκαν στο διεθνές συμπόσιο για τον Ιταλιώτη Ελληνισμό από τον 7ο στον 12ο αιώνα, που πραγματοποιήθηκε στην Βενετία από τις 13 έως τις 16 Νοεμβρίου 1997.

ISSN 1106-1448

ISBN 960-371-014-8

Επιμέλεια έκδοσης: Νίκος ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ (+)

Editor: Nikos ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ (+)

© Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών,
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών,
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

© The National Hellenic Research Foundation
Institute for Byzantine Research
Vassileos Constantinou 48, 116 35 Athens-GR

Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, ή
Βιβλιοπωλείο της ΕΣΤΙΑΣ Ι. Δ. ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑ Α.Ε.Ε.Ε.,
Σόλωνος 60, 106 72 Αθήνα. FAX: 36 06 759

Distribution: The National Hellenic Research Foundation; or
ESTIA, Solonos 60, GR-106 72 Athens. FAX: 36 06 759

Μνήμη Νίκου Παναγιωτάκη (1935-1997)



Ο Νίκος Παναγιωτάκης είχε την ιδέα της διοργάνωσης μιας επιστημονικής συνάντησης για τον Ιταλιώτη Ελληνισμό στο Ελληνικό Ινστιτούτο Βενετίας και εργάστηκε γι' αυτό από το 1995 ως το 1997. Δυστυχώς έφυγε δυο μήνες πριν από το συμπόσιο, το οποίο αφιερώθηκε στη μνήμη του από τους συμμετέχοντες.

Είχε ήδη ολοκληρώσει την επιμέλεια του τόμου αυτού ο Νίκος Οικονομίδης πριν επέλθει ο αδόκητος θάνατός του την 31η Μαΐου 2000. Λίγες μέρες αργότερα και όταν ο τόμος είχε παραδοθεί στο τυπογραφείο η σύζυγος του αιώνηστου Οικονομίδη, κυρία Ελισάβετ Ζαχαριάδου, βρήκε στα κατάλοιπά του το χειρόγραφο του *The historical significance of the Byzantine Presence in Italy*. Παρόλον ότι το κείμενο αυτό δεν διαθέτει την απαραίτητη τεκμηρίωση με τη μορφή υποσημειώσεων, αποφασίσαμε να το εντάξουμε στο προλογικό μέρος του τόμου, εις μνήμην του τέως διευθυντή του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών, του οποίου θρηνούμε την απώλεια.

Είναι συγκλονιστική η διαπίστωση ότι στο μεταξύ η διεθνής επιστήμη έχασε συνολικά τρία από τα πέντε μέλη της Επιστημονικής Επιτροπής του συνεδρίου, του οποίου ο τόμος αυτός περιέχει τα Πρακτικά, την Enrica Follieri, το Νίκο Οικονομίδη και το Νίκο Παναγιωτάκη.

Αιωνία η μνήμη των λαμπρών αυτών επιστημόνων!

Ευάγγελος Χρυσός

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόγραμμα του συμποσίου	xi-xv
Προσφώνηση του συνδιοργανωτή καθηγητή Ν. Οικονομίδη	xvii-xviii
Προσφώνηση του προξένου της Ελλάδας κ. Περικλή Μπούτου	xix
Προσφώνηση του σεβασμιωτάτου αρχιεπισκόπου Ιταλίας και εξάρχου για την Νότια Ευρώπη κυρίου Γενναδίου	xx-xxi
✓ ΝΙΚΟΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΕΣ (†), The historical significance of the Byzantine Presence in Italy	xxiii-xxxiii

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

AUGUSTA ACCONCIA LONGO, L'antichità pagana nell'agiografia italogreca di età iconoclasta	1-17
ENRICA FOLLIERI (†), Echi della Vita di Antonio nella Vita di Nilo da Rossano	19-26
MARIA DORA SPADARO, Le anacreontee di Costantino Siculo	27-41
JOHANNES NIEHOFF - PANAGIOTIDIS, La contribuzione di Eugenio da Palermo alla letteratura δημοτική in ambito italiota	43-55
CRISTINA ROGNONI, La langue des actes de la pratique juridique grecque en Italie méridionale. Cas de dissimultanéité	57-66
PAOLO ODORICO, La circulation des livres en Italie du Sud (Xe-XIe siècle). Une originalité?	67-82
JEAN IRIGOIN, L'Italie méridionale et la transmission des textes grecs du VIIe au XIIe siècle	83-98
MARIO RE, I manoscritti in stile di Reggio vent'anni dopo	99-124
ENRICO MORINI, Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios	125-151

↓ TÉLÉMAQUE C. LOUNGHIS, Le poids spécifique du commandement suprême en Italie dans la formation de l'idéologie politique du Xe siècle	153-164
ANDRÉ GUILLOU, Processus identitaire d'une périphérie	165-179
JEAN MARIE MARTIN, Hellénisme et présence byzantine en Italie méridionale (VIIe-XIIIe siècle)	181-202
WALTER HABERSTUMPF, Un'area marginale di contatti italo - greci: Il Piemonte (secoli VII-XII)	203-217
HENRY MAGUIRE, Medieval Art in Southern Italy: Latin Drama and the Greek Literary Imagination	219-239
WILLIAM TRONZO, Shield, Cross and Meadow in the Opus Sectile Pavements of Byzantium, Southern Italy, Rome and Sicily	241-260
JOHN OSBORNE, Artistic Contacts between Rome and Constantinople in the Years Following the Triumph of Orthodoxy (AD 843)	261-272
MARA BONFIOLI, Un caso particolare: Spoleto e l'Umbria in pittura	273-304
THOMAS E. A. DALE, La "Maniera Greca" come modalità devozionale nella pittura murale Romanica in Italia: le icone della Passione ad Aquileia	305-318
RENATO POLACCO, Il cosiddetto brucciapofumi del tesoro di San Marco a Venezia	319-363

Convegno Internazionale

L'ELLENISMO ITALIOTA

DAL VII AL XII SECOLO

13-16 novembre 1997

Organizzato da:

Istituto Ellenico di Studi Bizantini e
Postbizantini di Venezia

Istituto di Ricerche Bizantine/Atene

Comitato scientifico

Enrica Follieri (†), *Università di Roma*

André Guillou, *École des Hautes Études en Sciences*

Sociales/P.R.I. Pierre Belon

Henry Maguire, *University of Illinois*

Nikolaos Panagiotakis (†), *Direttore dell'Istituto*

Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia

Nikolaos Oikonomides (†), *Direttore del Istituto di Ricerche Bizantine,*

Fondazione Nazionale Ellenica delle Ricerche

PROGRAMMA

Giovedì 13 novembre

15.00 Saluti

Presidente: Enrica Follieri

15.30 Augusta Acconcia Longo, *L'antichità pagana nell'agiografia italogreca di età iconoclasta*

15.55 Thomas Brown, *Byzantine and quasi-Byzantine Survivals in Ravenna after 751*

16.20 Silvano Borsari, *La circolazione monetaria nell'Italia meridionale e bizantina (secoli X-XI)*

16.45 Dibattito e pausa

17.15 Télémaque Lounghis, *Le poids spécifique du commandement suprême en Italie dans la formation de l'idéologie politique au Xe siècle*

17.40 Giorgio Ravegnani, *I dogi di Venezia e la corte di Bisanzio*

18.50 Paul Magdalino, *Quelques figures italiennes au service de Byzance (XIe-XIIE siècles)*

18.30 Vera von Falkenhausen, *I funzionari greci alla corte dei re normanni di Sicilia*

18.55 Dibattito

Venerdì 14 novembre

Presidente: Paul Canart

- 09.00 Enrico Morini, *Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios*
 09.25 Enrica Follieri, *Echi della Vita di Antonio nella Vita di Nilo da Rossano*
 09.50 Maria Dora Spadaro, *Le anacreontee di un poeta siciliano: Costantino Siculo*
 10.15 Paolo Odorico, *L'utilisation des livres dans milieux monastiques de l'Italie du Sud*
- 10.40 Dibattito e pausa
- 11.10 Johannes Niehoff-Panagiotidis, *Eugenio di Palermo e la letteratura neo-greca nell'ambito siciliano*
 11.35 Renata Lavagnini, *Aspetti di lingua parlata nei documenti greci della Sicilia e dell'Italia meridionale*
 12.00 Cristina Rognoni, *La langue de la pratique juridique en Italie méridionale et Sicile. Cas de dissimultanéité*
- 12.25 Dibattito

Presidente: Paul Magdalino

- 15.00 André Guillou, *Processus identitaire d'une périphérie*
 15.25 Evangelos Chrysos, *Sub imperatoris ditione. Forms of Byzantine Authority in Southern Italy*
 15.50 Ewald Kislinger, *La grecità della Sicilia bizantina (secoli VII-VIII): continuità o nuovo inizio?*
- 16.15 Dibattito e pausa
- 16.45 Jean-Marie Martin, *Hellénisme et présence byzantine en Italie méridionale (VIIe-XIIIe siècles)*
 17.10 Nikolaos Oikonomides, *The Cosmopolitan Southern Italy*
 17.35 Filippo Burgarella, *Aspetti della cultura calabro-greca nel secolo X*
 18.00 Walter Haberstumpf, *Un'area marginale di contatti italo-greci: il Piemonte (secoli VII-XII)*
- 18.25 Dibattito

Sabato 15 novembre

Presidente: Henry Maguire

- 09.00 Guglielmo Cavallo, *Qualche osservazione sulle scritture distintive nei manoscritti italogreci*
- 09.25 Lidia Perria, *Scritture corsive e corsiveggianti nei manoscritti greci dell'Italia meridionale dal VII al XII secolo*
- 09.50 Santo Lucà, *Stilizzazioni librarie italogreche tra XI e XII secolo*
- 10.15 Mario Re, *I manoscritti in stile di Reggio, vent'anni dopo*
- 10.40 Dibattito e pausa
- 11.10 Paul Canart, *Le style d'écriture dit "en as de pique". État de la question*
- 11.35 Jean Irigoïn, *L'Italie méridionale et la transmission des textes grecs du VIIIe au XIIe siècle*
- 12.00 André Jacob, *La diffusion des oeuvres de Psellos dans l'Italie méridionale*
- 12.25 Dibattito

Presidente: Evangelos Chrysos

- 15.00 Mara Bonfioli, *Un caso particolare: Spoleto e l'Umbria e le Marche in pittura*
- 15.25 Thomas Dale, *The Maniera Greca as Devotional Mode in Italian Romanesque Mural Painting: Icons of the Passion at Aquileia*
- 15.50 Valentino Pace, *Pittura "bizantina" in Puglia. Abuso e limiti di una categoria storiografica*
- 16.15 Dibattito e pausa
- 16.45 Ennio Concina, *Arte ducale e miti costantinopolitani: memoria storica e immaginario del medioevo veneziano*
- 17.10 John Lindsay Opie, *The Disputed Question of the Portrayal of Christ as Lamb of God from the Council in Trullo to the Age of Charlemagne: a mise au point*
- 17.35 John Osborne, *Artistic Contacts between Italy and Constantinople in the Years Following the Triumph of Orthodoxy (A.D. 843)*
- 18.25 Dibattito

Domenica 16 novembre

Presidente: André Guillou

- 09.00 Ioli Kalavrezou, *Ivories between Italy and Byzantium. Considerations of Origin and Exchange*
- 09.25 Renato Polacco, *Cofanetto a cinque cupole del Tesoro marciano*
- 09.50 Giustina Ostuni, *Fra sacro e profano: ornamenti aurei di provenienza italiana*
- 10.15 Dibattito e pausa
- 10.45 William Tronzo, *A meadow that will never wither: Ornamental Pavements in South Italy and Byzantium*
- 11.10 Henry Maguire, *Medieval Art in Southern Italy and the Greek Literary Imagination*
- 11.35 Dibattito
- 12.00 Chiusura dei lavori
- 12.30 *Chiesa di San Giorgio dei Greci*
Messa in suffragio di Nikolaos Panagiotakis

Προσφώνηση του συνδιοργανωτή καθηγητή Νίκου Οικονομίδη (†) Καλώς ήλθατε, soyez les bienvenus.

Καλώς ήλθατε στην αίθουσα συνεδριάσεων της Ελληνικής κοινότητας Βενετίας, μιας κοινότητας που υπάρχει εδώ και πεντακόσια χρόνια, και που υπήρξε και πριν από την επίσημη αναγνώρισή της από τις Βενετικές αρχές το 1498.

Καλώς ήλθατε στο Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών, που είναι και ο κύριος οργανωτής αυτής της επιστημονικής συνάντησης. Όπως γνωρίζετε, το Ινστιτούτο πενθεί. Ο θάνατος του συναδέλφου και φίλου Νίκου Παναγιωτάκη είναι η πικρή πραγματικότητα την οποία πρέπει να παραδεχθούμε. Δεν μπορεί όμως κανείς να ξεχάσει το μεγάλο αυτό πνεύμα, του οραματιστή και οργανωτή από τον οποίο ξεκίνησε το συμπόσιό μας. Η απουσία του αφήνει κενό στην επιστημονική μας κοινότητα, κενό το μέγεθος του οποίου δεν μπορεί κανείς ακόμη να μετρήσει – μπορεί να υποπτευθεί. Του άρεσε να δημιουργεί και ποτέ δεν εγκατέλειπε τα σχέδιά του. Είμαι βέβαιος πως κι ο ίδιος θα ήθελε να πετύχει το συμπόσιό μας, παρά τις αντιξοότητες – το συμπόσιό μας που αφιερώνεται στη μνήμη του.

Ο σχεδιασμός μιας επιστημονικής συνάντησης για τον Ιταλιώτη Ελληνισμό ξεκίνησε στην Αθήνα, εδώ και δυο χρόνια. Θα πραγματοποιούνταν με την συνεργασία του Ελληνικού Ινστιτούτου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών της Βενετίας και του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών της Αθήνας. Σκοπός του θα ήταν να συγκεντρώσει επί το αυτό τους ειδικούς, να καταγραφεί το τι είναι γνωστό, να προταθούν νέες ιδέες και υποθέσεις. Η αντίδρασή σας μας ενθάρρυνε. Σε δυο μέρες θα γνωρίζουμε τι πράγματι πετύχαμε.

Στα μάτια ενός Βυζαντινού, ο Ιταλιώτης Ελληνισμός παρουσιάζει ιδιαιτερίες. Συνεχιστής ή ανανεωτής ενός ένδοξου παρελθόντος της Μεγάλης Ελλάδος, ο Βυζαντινός της Ιταλίας εμφανίζεται συχνά σαν ένας ελληνόφωνος Λατίνος, που κατοικεί σε μια μακρινή επαρχία που αναζητεί ένα δικό της κέντρο, άλλο από την Κωνσταντινούπολη – ένα κέντρο κατά καιρούς ανταγωνιστικό προς την Πόλη του Βοσπόρου. Σε μια λατινόφωνη θάλασσα, ο Ελληνισμός μπόρεσε να επιζήσει και, μερικές εποχές, να επιβληθεί – ακόμη και μετά την Νορμανδική κατάκτηση.

Χτυπητό παράδειγμα είναι τα χειρόγραφα. Οι παλαιογραφικές και κωδικολογικές μελέτες δείχνουν πως τα Ελληνικά χειρόγραφα κατείχαν εξέχουσα θέση στη Νότια Ιταλία χάρη στις χωριστές παραδόσεις τους που διαιωνίζουν, και στην

ποικιλία των κεμένων που περισώζουν. Σ' αυτή την λατινόφωνη θάλασσα υπήρχαν αναγνώστες της Ελληνικής, πολυάριθμοι και εύποροι, που εκτιμούσαν τα βιβλία της τοπικής παραγωγής και δεν αισθάνονταν την ανάγκη να τα αναζητήσουν στις ακτές του Βοσπόρου.

Συνεχής ανταλλαγή από την Ανατολή στη Δύση και από τη Δύση στην Ανατολή. Η Βυζαντινή διοίκηση, ο *κατεπάνω*, άφησε ίχνη στην ζωή και την ορολογία. Και όταν ήρθε η παρακμή, η Ιταλία του αυτοκράτορα κατέρευσε την ίδια χρονιά που οι Τούρκοι έμπαιναν στη Μικρά Ασία, το 1071.

Η Βενετία ήταν πάντα δεμένη με το Βυζάντιο. Από παλιά οι δόγηδες είχαν και αυτοκρατορικούς τίτλους. Οι Βενετοί είχαν έρθει να πλουτίσουν στην αυτοκρατορία. Η Βενετία όμως δεν γνώριζε τον Ιταλιώτη Ελληνισμό, για τον οποίο θα μιλήσουμε αυτές τις μέρες. Οι Έλληνες που τον επισκέφθηκαν κι εγκαταστάθηκαν εδώ προς το τέλος του Μεσαίωνα προέρχονται κυρίως από τις αποικίες της Γαληνοτάτης στην Ανατολή: έμποροι και ναυτικοί, σχεδόν Νεοέλληνες και ως εξαίρεση, ο καρδινάλιος Βηρσαρίων.

Και η παράδοση συνεχίστηκε, με διακυμάνσεις, ως σήμερα, με το Ινστιτούτο και το συνέδριο, με τον Ιταλιώτη Ελληνισμό.

Και πάλι καλώς ήλθατε.

Προσφώνηση του προξένου της Ελλάδας κ. Περικλή Μπούτου

Illustri membri del Comitato Scientifico, partecipanti al
Convegno, Signore e Signori

Con grande soddisfazione vi dò il benvenuto a Venezia. Sarò breve. Non perché sia riuscito a superare Pascal e a concentrare quanto ho da dire in due proposizioni, una in quando questo mi è stato richiesto. Saggia richiesta con la quale concordo pienamente, perché le parole devono essere soprattutto utili, e ciò significa sincere e comprensibili.

Mi risulta però difficile parlare in questo momento. Avrebbe dovuto esserci qui tra noi il primo promotore del Convegno e Direttore per quasi otto anni di questo Istituto.

Nicolaos Panagiotakis è stato un uomo di profonda conoscenza filologica e storica (anzi un amico scrittore ha detto che era uno dei pochi greci che conosceva così bene la sua lingua). Ha assunto la direzione dell'Istituto in un periodo difficile ed ha fatto tutto il possibile per renderlo un ente moderno internazionale e produttivo. Non sarebbe esagerato dire che si è sacrificato alle esigenze e ai doveri della sua carica.

Il presente Convegno, per quanto riguarda la grande partecipazione come anche la varietà dei soggetti, è una prova consistente della qualità dell'opera del compianto Direttore. Con grande piacere vediamo che esistono relazioni che comprendono argomenti d'arte, di agiografia, di storia, di sociologia, di politica ed economia.

E ora che ci avviciniamo alla scadenza del cinquecentesimo anniversario della fondazione della più antica Comunità Greca all'estero, si addice ancor più lo avvolgimento di un Convegno come questo.

Lo Stato Greco guarda con grande soddisfazione allo sviluppo del campo di studi e di ricerche attorno a questo per noi importante tema e appoggia tutti i modi ogni iniziativa di tal genere.

Vi auguro un buon lavoro, sicuro dell'esito rilevante del Convegno.

Προσφώνηση του σεβασμιωτάτου αρχιεπισκόπου Ιταλίας και εξάρχου για την Νότια Ευρώπη κυρίου Γενναδίου

Benché assenti da Venezia per rappresentare S.S. il patriarca Ecumenico Bartolomeo I all'Incontro Internazionale dei Vescovi, organizzato a Castel Gandolfo dal Movimento dei Focolari, desideriamo vivamente inviare il Nostro più cordiale saluto agli organizzatori, ai relatori ed ai partecipanti a codesto convegno. In un momento come quello in cui viviamo, caratterizzato da forte secolarismo, non sfugge l'importanza dello studio di un periodo in cui vivo e forte appare l'attaccamento alla Fede ed alla Tradizione, testimoniate dalla nostra Santa Grande Madre Chiesa, dal Trono Ecumenico di Costantinopoli, la Nuova Roma, la cui presenza costituisce un elemento prezioso ed indispensabile per lo sviluppo culturale e la crescita spirituale di questa importantissima regione d'Europa.

Il tema trattato, l'Ellenismo Italiota dal VII al XII secolo, tocca le corde più profonde della Nostra personale commozione, in quanto guida spirituale della neofondata Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia, autentica erede e continuatrice di questa meravigliosa e ricchissima Tradizione. I suoi figli hanno operato con onore, con fatica, con spirito di abnegazione, con sprezzo della stessa vita terrena in questo nobile paese per difendere intatta la Nostra fede, e glorificare il nostro popolo consentendo così oggi a tutti noi di usufruire di tesori inestimabili non solo nel campo della fede ma anche in quello dell'arte e, più in generale, della cultura.

Non è solo un onore, ma anche un grande titolo di merito per l'Istituto Ellenico di Venezia l'organizzare convegni ed incontri di questo genere, offrendo in tal modo strumenti non solo utili per approfondimento delle conoscenze scientifiche, ma anche per il progresso spirituale e l'interesse culturale della società nel suo insieme.

In modo particolare desideriamo ricordare la figura dell'indimenticabile caro professore Nikolaos Panagiotakis, a cui massimamente si deve l'odierno incontro scientifico, non più presente col corpo tra noi, ma certamente vicino dal Cielo in cui si rallegra vedendo i copiosi frutti del suo paziente e scrupoloso lavoro. Eleveremo continuamente la nostra preghiera perché possa godere del riposo eterno l'anima del professore, che ha dedicato la sua vita alla

scienza ed ha così bene valorizzato l'Istituto Ellenico di Venezia. Eterna sia la sua memoria.

L'occasione è grata per augurare al personale dell'Istituto Ellenico di Venezia, al prof. Oikonomides, organizzatore scientifico del convegno, ai chiarissimi relatori, ai signori partecipanti e a quanti hanno aiutato, un pieno successo dell'iniziativa i cui risultati si preannunciano di sicuro interesse per tutti.

A Tutti Loro i Nostri più calorosi saluti.

Castel Gandolfo (Roma), 13 novembre 1997

† Gennadios
Arcivescovo Metropolita Ortodosso d'Italia
ed Esarca per l'Europa Meridionale

NIKOS OIKONOMIDES (†)

THE HISTORICAL SIGNIFICANCE OF THE BYZANTINE PRESENCE IN ITALY

The sea is often seen as an element separating the peoples and civilisations that exist on its sides. This may have been true, when talking about oceans which were difficult to cross; It is not any more true, as the existence of such alliances as NATO and SEATO can prove. In fact, a sea that can be crossed with relative ease, works as a medium bringing together the coastal populations much more than separating them. And this “bringing together” may mean friendly or unfriendly togetherness.

The Ionian and the Adriatic Sea have always been easy to cross, bringing thus Italy close to the Balkans - then and now. Traffic between the two sides went on uninterruptedly and faced difficulties only for political or for security reasons. It is characteristic that the Romans felt the need to build two major roads, the Via Appia from Rome to Brindisi on the southeast side of the Italian peninsula, and the Via Egnatia, which started at Dyrrachion, on the Balkan side of the Adriatic and went all the way to the region of the Straits, where Constantinople was to be founded some centuries later. A large highway connecting Rome to Asia – and, later, to the New Rome.

There was also substantial migration going on from one side to the other of the Adriatic, usually from the poor east to the fertile west. Since Antiquity, Greek colonies sprang all over the coastline of southern Italy and Sicily and the region was called Magna Graecia. There is no doubt that with time these early hellenic populations have been largely assimilated, especially after the Roman conquest. But still they constituted a substantial demographic basis on which the Greek-speaking Byzantine domination will seat its power, when the Italian peninsula will be stormed by the barbarians. This Greek tradition and demographic presence in the south is one element that one should keep in mind when trying to understand Byzantine Italy.

The second element of importance, is the creation of Constantinople, inaugurated in 330, as the New Rome, the capital of the Roman empire in the East. Initially, this was meant to be an attempt to decentralize and to install the

administration at a strategically incomparable position, close to the economically developed parts of the Roman empire. And the two emperors, of the East and of the West, were supposed to reign together. But soon antagonisms appeared, starting with the Church hierarchy, in which the patriarch of Constantinople claimed an elevated position not easily acceptable to the pope of Rome. The abolition of the Western empire in 476 by the Herulian Odoacer left the *basileus* of Constantinople as sole successor to the Roman emperors. Then Northern Italy passed to the Ostrogoths, while important efforts were deployed by the authorities of Constantinople in order to keep control of the South. At last, in the VIth century, Justinian the Great, after long and painful wars, reconquered the whole of Italy and attached it to the empire.

This we will consider as the beginnings of Byzantine Italy. Justinian was inspired by the dream of the world empire of Rome, but in fact he installed for the first time proper Byzantine authorities and introduced the Eastern mentality to the peninsula. But as is normal, one must allow for quite some years before one can really speak of a plainly Byzantine province in Italy – in fact, Italy was never hellenized.

A third element is that for Byzantium there was not much of a patriotic ideology. What was important, was imperial authority and, above all, order that distinguished the civilized from the uncivilized. This is how Constantine Porphyrogenitus, a tenth century emperor spoke about the issue:

“By this praiseworthy order, imperial power appears better ordered and proceeds to better behaviour and thereby is more admirable to foreigners and to our own people. When the description and outline of imperial ritual is overlooked and so to speak perishing, it is really possible to see the empire unadorned and ugly... But when the imperial power is carried along in measure and good order, it would represent the Creator’s harmony and activity concerning the whole universe and it would seem more dignified to the subjects and therefore more pleasing and admirable...”

This is a rather cold approach to the State and the emperor, that speaks to reason but not to feeling. The absence of sentimental involvement in politics is one characteristic of Byzantium and sometimes contrasts with the violent positions that individuals have taken on religious matters. But even here nuances are necessary, since involvement was not universal.

The period we are going to consider starts with the VIth c. and ends with the XIth.: in 1071, the last Byzantine authorities have been expelled from the city of Bari, leaving Southern Italy and Sicily under the power of the Normans

– a new power openly antagonistic to the Byzantines. But the Greek populations had remained under this new regime, which was deeply influenced by its Byzantine predecessors. Byzantium survived in Magna Graecia for quite some centuries after 1071.

It is interesting to realize that in the first period, from the VIth to the mid-VIIIth c., Byzantine Italy was clearly divided into two parts with notable differences. The administrative center was at the north, in Ravenna, seat of the plenipotentiary governor sent by the emperor and called the exarch. This was a latin-speaking milieu, where Greek was hardly known although much respected as the language of the capital. In the Ravenna papyri of the VIIth and VIIIth c. we find several signatures written in Greek script but in Latin language – obviously the work of Latin speakers who wanted to use a “noble” alphabet or who just did not know to write in Latin. The tradition of the bilingual Roman empire was still alive here, and latin was prevailing. The Byzantine exarch of Ravenna was trying to apply imperial policies in the west, not without trouble, especially since the pontifical power, centered in Rome, was increasing and provoking locally inspired reactions that were not always easy to control. The exarch was able to arrest and send to exile pope Martin in 653, because he opposed the religious policies of Constantinople; but forty years later, another Byzantine imperial emissary was unable to arrest pope Sergius, because his own militia revolted against him. It became clear that imperial authority in northern Italy was shaky.

In the south, things were different. Greek was much more spoken and in some regions, in Sicily and Calabria, it could become predominant, especially after continued migration from the Peloponnesos. Emperor Constans II, before his death in 668, had even tried to transfer the imperial capital in Syracuse of Sicily (and not in Rome or Ravenna), in the hope that from there he would better control Northern Italy while being in a more secure environment. But this attempt remained without consequence. Sicily was soon to be organized as a *thema*, a military-administrative unit like those that existed in Asia Minor and the Balkans. Thus, while the North remained in outdated administrative forms, modern institutions appeared in the South, which was thus aligned on the rest of the empire.

Migration from the Balkans towards Italy and Sicily was enhanced by historical events. The Slavic onslaught forced many Greeks – in some cases, whole towns, such as Patras – to see temporarily refuge in Italy. Also, the theological quarrel known as iconoclasm, that is the prohibition of the cult of the icons, that broke in the early VIIIth c., pushed many opponents of the

iconoclastic dogma, that was official in the east, to flee to Italy and Sicily, where pressure was lesser. In the VIIIth c., we have a real wave of migration towards the Italian peninsula that reinforced the native Gree element.

Iconoclasm also brought the relations between the Pope, who rejected it altogether, and Constantinople, to the breaking point. So, while northern Italy was being lost for Byzantium with the fall of Ravenna to the Lombards (751), the south, together with the rest of the Illyrikon, i.e. the western part of the Balkans including Thessalonica, was taken by the emperor from the jurisdiction of the Pope and was attached to the patriarchate of Constantinople. This meant the definite disappearance of Lain from the Balkans (it was still spoken in Thessalonica by the end of the VIIIth c.) and the increased hellenization of Southern Italy and Sicily.

It is interesting to note that this transfer from one jurisdiction to the other did not meet any opposition from the populations concerned. It is obvious that the partly hellenized populations of the South felt at home with the Constantinopolitan hierarchy as they did with the Roman one: both were familiar to them and both wre a little foreign. The acceptance of the new hierarchy by the south Italian churches is even more remarkable, as we know that in these regions iconoclasm never was predominant and that they served for long as a refuge for persecuted iconodoule monks.

Thus, southern Italy and Sicily appear as a region inbetween two traditions, related to both and distant from both. The people accepted their lords, but they did not go to extremes to defend them; they were ready to accept the other, if necessary. They were even ready to accept a third party, if this could guarantee good and secure life. This happened in the IXth century with the arrival of the Arabs.

The appearance and expansion of Islam is one very important phaenomenon in Mediaeval history -and a very spectacular one. In less than one century from the beginnings of the new religion, the islamic armies had conquered all Northern Africa, had besieged twice, albeit unsuccessfully, Constantinople, and had taken a strong hold on European soil, in the Iberian peninsula. In the early IXth c. their offensive developed in the central Mediterranean: with important and well organized amphibious operations, the Arabs landed on Crete and on Sicily and some decades later became masters of both islands. In Sicily the conquest started from the less hellenized part, in the west, with the capture of Palermo. It is probable that the new conquerors took advantage of a latent hostility between the autochthone populations and the Byzantine administration. Be that as it may, Sicily became

Arab and Muslim, a new language and a new religion came to be added to the preexisting, but nothing seems to have changed in the people's everyday life. The three communities, speaking Latin, Greek and Arabic, lived side by side without any major frictions. It was as if the wars, including the all pervasive war of religion, the *djihad*, were happening above their heads and did not touch them -except when they came home with all their ugliness, and had to be weathered away.

The Byzantines retreated in Calabria, also heavily hellenized. Moreover, in 867, the empire occupied the city of Bari, that was going to become the capital of the Byzantine province of Longobardia - in a region where the Lombard Latin speaking element was preponderant and less ready to accept the imperial governors. But the Byzantine positions were thus strengthened and Byzantium became once more a major Italian power, able to dictate the law to the various minor princes of the peninsula, as its alliances went up until Naples. The Italian south more or less hellenized, was being aggregated around a Greek speaking central authority, while the north, occupied by the Franks, who guaranteed the pontifical independence, went even more away from Byzantium.

In the south, a long war of attrition started, with the Arabs mostly on the offensive. The Lives of Saints describe vividly this almost ritual exchange of raids, that created much suffering but on small scale. Saint Nilos, the founder of the monastery of Grottaferrata, who wandered around southern Italy in his youth provoking hostile reactions on the part of the inhabitants who took him to be a spy, had to face such raiding parties of Sicilian Arabs.

On the other hand, the countryside developed. Agriculture was prosperous and, most importantly, mulberry trees were grown in order to ensure a major production of silk. In the North, a new power, the Saxon empire made its appearance - and this was very antagonistic to Byzantium, that could by no means accept the idea that a second emperor, and of the Romans at that, could exist on earth. The trip of Liutprand, bishop of Cremona, to Constantinople, as an ambassador of emperor Otto I to Nikephoros Phokas, gave this learned bishop the opportunity to describe vividly several aspects of this political antagonism. When an embassy from the Pope came to Constantinople in 968 with a letter asking Nicephorus, "the emperor of the Greeks" to conclude an alliance with Otto "august emperor of the Romans", the Byzantines were outraged: they abused the sea, cursed the waves, and wondered how they could have transported such an iniquity, and why the deep had not opened to swallow the ship. "The audacity of it, they

cried, to call the universal emperor of the Romans, the one and only Nicephorus, "emperor of the Greeks" and to style a poor barbaric creature, i.e. Otto I, "emperor of the Romans". The Byzantines were very proud of their Roman past and were not disposed to share it with anyone.

This was big politics. There were also the small politics, the regional problems, created by local lords who tried to survive as separate entities between the three major powers present in Italy. All three tried to keep them at check by using them against one another. In 935, Emperor Romanus Lecapenus had to face such a rebellion. He sent to Italy reinforcements (some 1500 cavalry, which was not negligible) but more importantly nesent gifts, of which we have a detailed list: 7200 gold coins, 20 precious silk dresses, some utensils and some perfume. With this he managed to turn the king of Italy against the reberllious lords and forced them to surrender to the Byzantine governor of Longobardia. One may be sure that practices like this one were common. They show that the Italian populations had no real attachment to the emperor. They tried to play their own game but, knowing their limits, were ready to settle with the one who gave most. If the approach to politics was cynical from the point of view of the great powers, it seems to have been even more cynical from the point of view of the small lords. As long as the population was concerned, it obviously tried to survive and in any case it did not seem to have been motivated by any kind of patriotism or particular attachment to the empire.

In the context of a major administrative reform, Byzantine Italy, which was up to then divided into three provinces or themes, Sicily, Calabria and Longobardia (and later, Lucania), was placed in the Xth century under the general command of a *katepano*, the commander of the heavy cavalry that was then becoming fashionable as a central piece in all strategic planning, that had to be supported by numerous infantry. The *katepano*, whose name is at the origin of the term *capitaneus*, "captain", and of the province called now *Capitanata*, had to hire mercenaries wherever he could find them, mostly in western Europe, in order to fight his enemies, who also hired mercenaries at the same source. It is interesting to see that the elite units of the armies that confronted each other in Italy, came from the same stock, and some of them even changed sides with time in the same way as professional athletes change teams in our days. On the other hand, Byzantium, in order to ensure some support at the grassroot level, had to import to Italy foot soldiers from the east, including many Armenians, whose signatures start appearing at the bottom of contracts in the late Xth c.

What was the local participation to the war effort of the empire? Minimal. The population, Greek speakers and Latin speakers participated only occasionally at the military, mainly as a militia in the service of local lords. They do not seem to participate at any major effort on any side. They pay their taxes and watch the others fight.

On the other hand, the cultural life of this local population was very intense. Greek manuscript copying activity in Southern Italy and Sicily was a major occupation and the number of products of these scriptoria that survived to us is very impressive. Also monastic life was very active and will remain so for several centuries, giving birth to art and literature that is purely Byzantine in conception and technique. And one has the impression that this is not the result of imports -it is rather the result of an art and literature that developed in parallel with that of Byzantium, with some local characteristics, more or less in the same way as this would have happened in other provinces of the empire exposed to foreign influence.

Byzantium has tried seriously twice to reconquer Sicily. Once in the Xth century, under Nikephoros Phokas, when a major fleet and expeditionary force was sent from Constantinople to Italy and joined the local forces in a major operation that failed completely. Even the Byzantine admiral was taken prisoner, and later spent some years in captivity in Mehdia of Africa, where, to kill time, he copied manuscripts with the sermons of St John Chrysostomos.

The second attempt, in the early 1040ies, almost succeeded. The Byzantine general George Maniakes, at the head of Frank and Russian mercenaries, managed to reconquer the eastern part of the island with Messina and Syracuse. But he was suspected by the authorities of Constantinople and was almost forced to revolt against the emperor. A hero as he was, he marched against Constantinople with his troops, that were composed of western mercenaries. He was killed and his movement disperced.

What is interesting in both cases, is that the operations were conducted by soldiers coming from abroad. There must have been some local participation, but it is not mentioned in our sources so we can surmise that it was insignificant.

There is more. Hellenophone and latinophone christian popupations had survived in large numbers in Muslim Sicily. We have metnioned how these populations have maintained their cultural lins with the motherland. Yet, in all these operations there is no mention of any anti-Arab revolt that would have manifested itself at the arrival of the Christian army, not even after its victory.

Neither did the Sicilian population fight valiantly to defend the muslim regime. Here again, one has the impression that war and its result did not really concern the local populations.

The apathy of the populations might explain one phenomenon that is practically unique in southern Italy and Sicily, the creation of the Norman state in the XIth c.

The Normans, who lived in French Normandy since the IXth/early Xth c., were reputed to be exquisite warriors, especially as a heavy cavalry able to break any lines with its charges. Around the year 1000 they started being hired as mercenaries by the Byzantine authorities of Italy, and they were so efficient, that the Arabs also started hiring them in their own army. In a context of political instability and acute antagonisms between the empires, papacy, the Arabs, and a multitude of local lords, the mercenaries started taking over castles and forming their own principalities. They united, managed to beat the traditional powers and ended up by taking their place. In 1071, the Normans took Bari, the last Byzantine stronghold in southern Italy; in 1072 they took Palermo and put an end to the Muslim state of Sicily. What in the past had initially been Byzantine south Italy and Sicily, then was shared between Byzantines and the Arabs, was now reunited under the Norman scepter.

The new power that emerged had one ambition, to expand to the east and conquer Byzantium. In 1081, the Normans landed in Durazzo, in Albania, and were repelled after much trouble, and only thanks to the support of the Venetian fleet that the Byzantines obtained. They still created problems to Byzantium with the crusades; in 1147, the Norman fleet devastated Central Greece and Peloponnesos and carried off many Byzantine silk weavers to Sicily; and in 1185, after another landing in Durazzo, the Normans managed to conquer and pillage Thessalonica. This was a power definitely hostile to Byzantium.

Yet, inside the Norman state, the Greek element was omnipresent and very manifest. In spite of the schism of the Churches (1054), Gree religious life continued to thrive in Italy and Sicily. Many top administrators were Greeks and were closely related to the Byzantine tradition - some were even former Byzantine officials. Large sectors of the state were run by Greeks. I think, for example, of admiral Christodoulos, who was granted the title of protonobelissimos by emperor Alexius Comnenus; or admiral George of Antioch, the founder of the church of la Martorana in Palermo, with its superb mosaics. In mid- 12th c. the art that the admiral has chosen was completely Byzantine, as did the patron of the famous capella palatina in the same city. It

has been remarked that the choice and the position of scenes of the surviving mosaics in both churches, were affected by Byzantine rhetorical conventions, familiar from homilies, may be the ones of Philagathos Kerameus.

The art that prevailed in Norman Sicily was deeply influenced - in fact, a continuation- of Byzantine art, with substantial influence from the Arabs. But the latter, being mainly aniconic as far as religious topics were concerned, remained, in the margin.

The Byzantine presence is also very obvious in the literary production of the Norman state. That Greek was a largely spoken language is obvious from the many Greek documents -deeds of sale, of donation, wills, etc.- that have survived in Sicilian archives until the 13th century. Greek survived together with Arabic and Latin, the latter one being on the rise for obvious reasons. But the high brow literature of Sicily was mainly Byzantine. Two examples would suffice.

1. Philagathos Kerameus was born probably under Byzantine regime, and became monk of the monastery of Rossano, where he died in the mid-12th century. He is the author of a so-called Italo-Greek homiliary, i.e. a collection of sermons in Greek based on patristic tradition as well as on classical authors. He was a monk of an absolutely new type. He also wrote commentary to ancient or oriental novels such as the *Aithiopika* of Heliodoros, trying to interpret them as Christian allegories. His writings constitute an integral part of Byzantine literary tradition, while in fact being the work of a man who never put his feet in the Eastern empire. He may be seen as a model for the Italo-Greek monk of the Sicilian kingdom. In his time, Greek was sufficient to be written on its own merits. Things will change with time, as this appears from the following example.

2. Eugenius of Palermo (ca 1130-ca 1203) was a layman, a high-ranking official at the court of Palermo, who also became an admiral. He distinguished himself as a translator and as a poet. He translated Ptolemy's works from Arabic into Latin, and the Sibylline oracles from Greek into Latin. He published one version of the novel *Stephanites and Ichnelates* in Greek. He wrote many poems, in classical Greek language and metrics. He was interested in the instability of human life and in human behaviour, that he treated on the basis of Greek classical and patristic tradition.

It is clear that his language and culture was mainly Greek, and in this language he wrote whatever he did for his pleasure and to show off. But he was also a cosmopolitan and felt the need to help the other citizens of Palermo by translating into their language (i.e. Latin) texts that were not easily accessible to them.

Cultural affinity between Palermo and Constantinople has remained active for quite some time. Traffic of books and scribes from Constantinople to southern Italy and Sicily is well attested in the XIIth century. Many Basileian monks, i.e. monks of Greek rite, travelled to Constantinople in order to acquire books: for example Bartholomaios of Simeri, the founder of Rossano and Luke the first abbot of the Monastery of the Saviour in Messina, both did their shopping in Constantinople and even attracted and hired well educated calligraphers in order to make copies of the Greek books on the spot; similar shopping did Sabas, the founder of the Saviour at Bordonaro and Nektarios of Otranto. Other books came to the Norman court as imperial gifts to the Norman rulers. All this information, based on narrative sources, is now supported by recent codicological studies. Many codices of the library of the Saviour in Messina come from oriental libraries. In a Norman Sicily open to the Byzantine influence, this flow of books could result from the wealth of the Basileian institutions as well as from the nostalgia of the Italiotic population for its Byzantine past.

This attachment to Byzantium may have changed after 1155. At that year, emperor Manuel Comnenus attempted the reconquest of Italy. The Byzantines landed to Ancona and with the help of rebel Norman lords – and with some help of Grek population and church – they managed to reestablish imperial sovereignty on most of the territories between Ancona and Taranto. In spite of its initial success, the operation ended in a failure, as it created a vast antibyzantine alliance and obliged the troops of Constantinople to abandon Italy two years later. After that, the Norman authorities became much more sceptical about supporting the contacts of their own Greek speakers with Constantinople. This may have been an important change in trend, but nothing changed immediately, because contacts between the Bosphorus and southern Italy was not only the business of Greeks.

Many were the Latins, especially, Normans, who stayed in Constantinople, initially as military leaders, who later penetrated the Byzantine aristocracy; some even married in the imperial family. But other South Italians also lived in Constantinople and were participating to all arts and crafts, including copying of Greek manuscripts. Thus, Byzantine influence in Norman territory was also supported by the contacts of Normans with Constantinople. What brought things to the final breaking point, was the abolition of the Norman monarchy by the German emperor Henry the VIth (1194) and, even more, the fall of Constantinople to the Crusaders in 1204. The conditions had then changed completely. The Italiotic Hellenism remained

alone on its way to the inevitable assimilation, that started with the ecclesiastical submission to Rome. But still one must not forget that a major figure in 14th century theological discussions in Constantinople was Barlaam of Calabria, the man who unsuccessfully opposed the excesses of the hesychastic doctrine. He represented the logical approach to religion and opposed the oriental mysticism that was then preached by his adversaries.

The Greek presence in southern Italy and Sicily had roots that went a long way back in time. It has always been secondary to the overwhelming presence of the autochthonous populations. But it was important for its qualitative contribution. It was a major bridge that united East and West. The new culture that sprang in the Italian *Mezzogiorno* favoured the exchange of trends and ideas, the same trends and ideas that will prepare the way to humanism and, ultimately, to the renaissance.

There is also a second aspect that I tried to stress in my paper and which appears interesting to me. Italiotic Hellenism has heavily contributed to the creation of the cosmopolitan milieu that I tried to describe – a milieu that lived above (or, may-be, below) the constraints of language, religion or political affiliation. Southern Italy in the Middle Ages could be seen as a really international region, with many peoples and languages and religions, living and thriving next to each other, under the one or the other political authority each keeping its own characteristics and enriching the community with its own tradition, culture and specificities. Moreover, these people were interested, beyond survival, to the quality of life that individual traditions would provide and left aside – if not completely ignored – the inevitable participation to political life and its partisan involvements.

One might say that Philagathos Kerameus or George of Antioch and their contemporaries, were some kind of early Europeans if not citizens of the world.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

AUGUSTA ACCONCIA LONGO

L'ANTICHITÀ PAGANA NELL'AGIOGRAFIA ITALOGRECA DI ETÀ ICONOCLASTA

Premessa. Tre opere agiografiche italogreche, composte tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo, sfuggite almeno in parte, come vedremo, agli interventi «normalizzatori» delle età successive, mostrano atteggiamenti diversi nei confronti dell'antichità pagana, attribuibili non ad un ristretto ambiente di persone letterate, ma ad un vasto pubblico, quale poteva essere il destinatario di simili testi.

Composte in quel periodo di crisi e di mutamenti che va sotto il nome di «secoli oscuri», periodo che si conclude con l'età della lotta per le immagini, esse descrivono tra l'altro, nel loro piccolo e a un livello culturale non elevato, il rapporto tra Bisanzio e il mondo antico.

Tale rapporto si manifesta sia nel giudizio su ciò che rappresenta la sopravvivenza dell'eredità culturale classica¹, sia nel persistere di forme della religiosità pagana all'interno della mentalità religiosa cristiana², sia, infine, nella «rappresentazione» del mondo antico, che, diremmo oggi, «l'uomo della strada» poteva crearsi attraverso la stratificazione di varie fonti in un momento in cui quel mondo, ormai definitivamente scomparso, era racchiuso nella categoria della diversità.

Se è vero che le fonti relative ai cosiddetti «secoli oscuri» presentano numerosi problemi per la ricostruzione della storia e, soprattutto, della storia culturale di Bisanzio³, ben più gravi difficoltà si incontrano per l'Italia

1. Cito soltanto, nella vastissima bibliografia sull'argomento, il libro di P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, e in ultimo l'articolo di P. Speck, *Byzantium: cultural suicide?, Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? (Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996)*, ed. L. Brubaker, Aldershot 1998, 73-84.

2. Anche a questo proposito mi limito a ricordare l'opera di E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 14-48, 199-270 e *passim*, tesa ad affermare l'origine pagana del culto dei santi, e la meditata riconsiderazione di H. Delehay, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴, 140-201; utile è anche l'opera di P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. Torino 1983.

3. Cf. Lemerle, *Le premier humanisme*, 74-108.

bizantina⁴, su cui le notizie sono infinitamente più scarse e l'interpretazione delle poche fonti superstiti più incerta. Tanto che per lungo tempo, ad esempio, si è potuta diffondere la convinzione che durante il periodo iconoclasta i domini bizantini in Italia meridionale e in Sicilia costituissero un mondo separato, in cui l'eresia dominante a Bisanzio non aveva attecchito, e un'oasi di salvezza, un rifugio per gli ortodossi perseguitati in Oriente⁵. Convinzione diffusa⁶ anche dopo che l'edizione di F. Dvornik della Vita di S. Gregorio Decapolita – dove si narra come ad Otranto vi fosse un vescovo iconoclasta – indicava che l'Italia sottoposta all'influenza bizantina era travagliata dalle stesse dispute religiose che imperversavano in Oriente⁷, come poi hanno confermato successive ricerche⁸.

Ancora più problematica dell'indagine storica sull'Italia bizantina di quel periodo è la definizione del livello culturale di questa provincia dell'Impero nell'età in cui per prima Bisanzio sembra oscurata, almeno a quanto ci dice la cronaca di Teofane⁹, dalle tenebre dell'ignoranza e dell'abbandono di ogni tipo di istruzione.

E quando si parla di cultura e di istruzione, nel mondo bizantino, si intende sempre, in senso umanistico, la cultura ereditata dal mondo pagano, e l'istruzione strutturata secondo le regole delle scuole antiche.

4. Cf. A. Guillou, *L'école dans l'Italie Byzantine*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1972, 291-311.

5. Cf. D.G. Lancia di Brolo, *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del Cristianesimo*, II, Palermo 1884, 155-157.

6. Solo a titolo di esempio, in un articolo recente, U. Nisticò, Padre Raimondo Romano da Staletti, il culto di san Gregorio Taumaturgo e le incursioni turche del 1644 e 1645, *Vivarium Scyllacense* 8/1 (1997) 31 e nota 22, si accenna ancora a monaci iconoduli che lasciavano le province orientali dell'Impero bizantino per trovare rifugio soprattutto in Calabria.

7. F. Dvornik, *La Vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IXe siècle*, Paris 1926, 18, 22, 41, 58.

8. A. Acconcia Longo, La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 26 (1989), 3-98, in particolare 43-55; F. Luzzati Laganà, Tentazioni iconoclaste a Napoli, *ibid.*, 99-115. Si potrebbe aggiungere, in tale contesto, l'esempio dell'orazione di Epifanio di Catania, inserita negli Atti del II Concilio di Nicea, ma non è possibile attribuire con sicurezza ad Epifanio stesso la parte «iconoclasta» dell'opera, identificata da A. Kazhdan, Epiphanius of Catania. A Panegyrist of the Council in Nicaea of 787?, *Konvoniá* 15 (1991) 145-153.

9. Theophanis, *Chronographia*, ed. C. De Boor, Lipsiae 1883-85, I, 405; cf. anche Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, ed. C. Mango, Washington 1990, 120; Lemerle, *Le premier humanisme*, 94.

Nel suo libro sul «primo umanesimo bizantino» Paul Lemerle ha, però, dimostrato che i «secoli oscuri» sono sì un periodo di crisi, ma che, contrariamente a ciò che vorrebbe farci credere il cronista iconodulo, le lotte iconoclaste non hanno determinato la totale scomparsa della cultura e l'annientamento di qualsiasi tradizione scolastica¹⁰.

Nella sua dimostrazione egli si è servito anche di un certo numero di testi agiografici che celebrano santi vissuti tra VIII e IX secolo¹¹, dai quali, pur utilizzando tali testimonianze con l'indispensabile cautela, ha tratto la conclusione che, nonostante le difficoltà che l'impero attraversa, l'articolazione e la struttura dell'insegnamento profano, almeno nelle aspirazioni, se non nella pratica quotidiana, non erano cambiate. Il fatto poi che non tutte le discipline dell'ἑγκύκλιος παιδεία fossero di volta in volta realmente insegnate è un altro discorso.

Una stessa riconsiderazione critica può essere fatta anche per quanto riguarda il livello culturale e di istruzione dell'Italia bizantina, su cui le scarse notizie storiche non gettano alcuna luce, e i testi agiografici, pochissimi per l'epoca e oltretutto, in gran parte, di carattere dichiaratamente favoloso, sembrano a prima vista offrire ben poche indicazioni al riguardo.

Se però si parte dal presupposto che un testo agiografico rispecchia sempre non solo la personalità e gli interessi dell'autore, ma anche la mentalità e le esigenze del pubblico cui è destinato, un pubblico, per di più, non esclusivamente di *élite*, anche nel nostro caso si può ricavare qualche indicazione sul «clima culturale» da testi del genere, sebbene di per sé inaffidabili per la ricerca storica.

Per una prima riflessione sull'argomento, i tre testi agiografici italogreci di età iconoclasta qui presi in esame, tutti di contenuto leggendario, manifestano una indubbia varietà di atteggiamenti nei confronti della cultura pagana, intesa sia come sapere profano, depositario delle forme letterarie e del pensiero antico, sia come sopravvivenza di forme della religiosità e della mentalità pagana, un aspetto, quest'ultimo, di un certo rilievo in un'età in cui il culto delle icone è assimilato dai suoi oppositori all'idolatria pagana.

La Vita di S. Leone di Catania. Parlerò anzitutto della Vita di S. Leone vescovo di Catania¹², di ispirazione iconoclasta, anzi uno dei pochissimi

10. Lemerle, *Le premier humanisme*, 74-108.

11. *Ibid.*, 97-104.

12. La Vita è stata tramandata in diverse redazioni: qui prenderò in esame quella che è quasi certamente la più antica, cf. F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (da ora BHG), Bruxelles

esempi di agiografia di parte iconoclasta giunti fino a noi, e, tra questi, quella più coerente, più chiara dal punto di vista ideologico. Quest'opera, infatti, non si limita a esprimere un sottofondo iconoclasta, più o meno decifrabile, ma sembra impostata proprio come un *pamphlet* contro il culto delle immagini¹³.

Per chiarire meglio ciò che intendo dire con un confronto, le Vite iconoclaste di S. Giorgio di Amastride, di S. Eudocimo e di S. Filareto il Misericordioso¹⁴ conservano indubbiamente indizi della loro origine iconoclasta, ma mantengono al tempo stesso una loro validità intrinseca di documento agiografico vero e proprio.

Nel caso della Vita di Leone di Catania si ha invece l'impressione che la celebrazione del santo costituisse soltanto il pretesto per una virulenta polemica, intrisa di riferimenti all'attualità locale¹⁵, contro i fautori delle immagini.

Perciò il testo della narrazione è giunto fino a noi con molte inevitabili censure che hanno reso accettabile e apparentemente ortodosso il suo contenuto¹⁶, ed hanno consentito la sopravvivenza di questa leggenda così carica di significati e di conseguenze, che certo l'autore non immaginava, per la cultura del Medioevo¹⁷.

L'unica perplessità che l'opera suscitava nei lettori moderni era l'evidente sproporzione tra il ruolo modesto che nel racconto occupa il protagonista, cioè il santo vescovo di Catania, e la grande importanza che viene invece riservata al suo diabolico antagonista, il mago Eliodoro, il vero centro della narrazione¹⁸, almeno così come è giunta fino a noi¹⁹.

1957³, 53 n. 981, il cui testo greco è stato edito solo recentemente in Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 80-98. La Vita era tuttavia nota attraverso una traduzione latina contenuta in O. Caietanus, *Vitae Sanctorum Siculorum*, II, Panormi 1657, 6-9, e in *Acta Sanctorum Februarii*, III, Antverpiae 1658, 223-225. Sugli altri testi greci del dossier agiografico di S. Leone di Catania (BHG 981 b-e) e sulla Vita nota solo nella traduzione latina – cf. Socii Bollandiani, *Bibliotheca Hagiographica Latina* (da ora BHL), II, Bruxelles 1901, 719 n. 4838 – si veda Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 3 nota 3, 61-66.

13. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 43-55.

14. I. Ševčenko, *Hagiography of the Iconoclast Period, Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, ed. A. Bryer-J. Herrin, Birmingham 1977, 120-127.

15. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 36-43.

16. *Ibid.*, 52-53.

17. *Ibid.*, 29-36, 61-66.

18. Cf. G. Da Costa-Louillet, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles, Byzantion* 29-30 (1959-60) 95.

19. Ho espresso altrove la convinzione che, nella versione non censurata della Vita, la parte riservata al protagonista Leone fosse molto più ampia, e fosse di contenuto più esplicitamente iconoclasta: Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 52-53.

Ma non destava perplessità il prologo, che, così come appariva nella traduzione latina, alterata rispetto al testo greco tramandato dai manoscritti²⁰, è stato interpretato come un tipico esempio di prologo-confessione, naturalmente di fede ortodossa²¹, mentre invece, nel testo greco, pur tra fratture e mascheramenti, risulta essere un riassunto divulgativo dei contenuti dell'*horos*, il decreto finale, del concilio iconoclasta di Hieria, promulgato nel 754 da Costantino V²².

Comunque, a parte questi aspetti, già esaminati nella mia edizione della Vita antica, che ha messo in luce il carattere iconoclasta dell'opera, ciò che in questa sede mi interessa rilevare è il rapporto del narratore, e della fazione che egli rappresenta, con il mondo della cultura pagana.

È un rapporto complessivamente ostile, che non si limita al biasimo della religiosità e dell'idolatria pagana, biasimo che può essere condiviso da tutto il mondo cristiano, ma investe tutta la cultura del mondo pagano. Il personaggio di Eliodoro descritto nel nostro testo agiografico, infatti, è la sintesi della trasformazione medievale di Eliodoro di Emesa, autore delle *Etiopiche*, che, grazie alla confusione con un omonimo rappresentante del tardo neoplatonismo, è diventato nella mitologia popolare del medioevo uno dei «sapianti», del tipo, per intenderci, del più noto Apollonio di Tiana²³; quei filosofi, o meglio filosofi-maghi, che riescono a fare cose impossibili e incomprensibili ai più, grazie a vaste conoscenze che permettono loro di superare i limiti dei fenomeni naturali ed interferire con essi²⁴.

Accade che spesso, nel sentire comune, questi personaggi non siano guardati con ostilità dall'uomo del Medioevo, ma, fatte le dovute distinzioni di ordine religioso, essi siano addirittura considerati con una certa ammirazione. Basti pensare a quei passi di Anastasio Sinaita dove si discute in termini razionalistici sulle azioni prodigiose di Apollonio di Tiana e altri simili personaggi²⁵.

20. Cf. *Acta SS. Februarii*, III, 223; Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 52, 80-82.

21. F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933, 307-310.

22. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 46-52.

23. *Ibid.*, 13-29.

24. Cf. G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria»*, Paris 1984, 99-125.

25. G. Dagron, *Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de «Questions et réponses» des Ve-VIIIe siècles*, *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, 143-155; idem, *L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle*, *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992) 61-64.

Non è così nella nostra narrazione iconoclasta: Eliodoro, che, pur essendo cristiano di nascita, rappresenta la sopravvivenza della cultura pagana nel suo complesso, cioè non solo la cultura letteraria e il sapere scientifico del mondo antico²⁶, ma anche un tipo di religiosità fatta di «idolatria» e di sopravvivenze rituali paganeggianti²⁷, è fin dall'inizio della sua rappresentazione bollato con termini come «mago malvagio», «ignobile», «coadiutore dei dèmoni»²⁸.

La sua funzione nell'economia del racconto è quella di corrompere i giovani e le fanciulle, di rendere impossibile la convivenza civile, sovvertire le istituzioni, attentare alla sacralità della chiesa e, soprattutto, indurre il popolo all'idolatria e alla superstizione²⁹. Non vi è nulla che si salvi dai suoi poteri diabolici: egli compie prodigi e supera i limiti delle forze della natura non perché abbia acquisito un profondo sapere, ma perché si è venduto l'anima a Satana, che gli ha concesso il suo aiuto e gli consente di compiere imprese soprannaturali³⁰.

Quindi l'autore della Vita di Leone di Catania porta alle estreme conseguenze la condanna del paganesimo come ispiratore di idolatria, contenuta nel decreto del concilio iconoclasta del 754³¹, estendendo tale condanna ad ogni aspetto della cultura pagana.

Tuttavia la costruzione sapientemente architettata di questo romanzo agiografico, che tanta fortuna ha incontrato nei secoli successivi, sia in Oriente sia soprattutto in Occidente – dove, attraverso la leggenda di Virgilio mago, arriva fino all'Ariosto dei *Cinque Canti*³² – presuppone – per venire al nostro tema – l'opera di un autore tutt'altro che ingenuo o sprovvisto, che conosce bene ciò di cui parla sotto metafora, e presuppone soprattutto l'esistenza di un pubblico locale in grado di comprendere e valutare le sue allusioni. Segno che

26. Cf. sopra e nota 23.

27. Si pensi, oltre che all'episodio dello ξόανov, che è τοῦ ἀέρος στοιχείov, cioè un talismano contro le eruzioni dell'Etna, su cui cf. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 15-18, 31-32, 89 (§ 8), all'altro più famoso della vendetta del mago contro la *stratorissa* Talia, che sembra derivare dai riti di purificazione, cf. *ibid.*, 32-35, 93-95 (§§ 13-14), e a quello del giovane Crise e del cavallo bianco, che presenta affinità con i riti di iniziazione, cf. *ibid.*, 27-28, 85-86 (§ 5).

28. *Ibid.*, 83 (§3).

29. *Ibid.*, 85-89, 94-96 (§§5-8, 14-15).

30. *Ibid.*, 83-84 (§3).

31. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Florentiae 1767, col. 273 BD; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977, 78-79.

32. Cf. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 24-25, 29-36, e la relativa bibliografia, dove sono ricordate anche altre imitazioni.

quel tipo di formazione culturale che lo scritto condanna aveva in ambiente catanese i suoi cultori ed estimatori.

Al tempo stesso bisogna rilevare come quest'opera, anomala sotto molti aspetti, e soprattutto difficile da giudicare nello stato in cui ci è pervenuta³³, presenta nei temi narrativi quei fermenti di novità già rilevati nella letteratura di questo periodo, fermenti che, e forse non è un caso, la «restaurazione» classicista del IX-X secolo avrebbe più tardi spento³⁴.

La Vita di S. Pancrazio di Taormina. Ben diverso è l'atteggiamento verso l'antichità pagana che si riscontra nella Vita di S. Pancrazio, leggendario fondatore e primo vescovo della chiesa di Taormina³⁵, martirizzato, secondo il suo agiografo, lo pseudo-Evagrio, nel primo secolo dopo Cristo³⁶.

Questo testo agiografico italogreco, sebbene ancora inedito³⁷, è ormai abbastanza noto almeno nel contenuto e nelle sue linee essenziali ai cultori di agiografia e storia dell'Italia bizantina³⁸.

Anche esso è stato composto in età iconoclasta³⁹, ed è di segno opposto alla Vita di Leone di Catania: contiene infatti una difesa a tutto campo del

33. Sulle censure apportate all'opera, cf. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 46-53.

34. Cf. Speck, *Byzantium: cultural suicide?*, 74-75, 80-84 e relativa bibliografia.

35. BHG n. 1410.

36. F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927, II, 617-623, assegna, con maggiore realismo, le origini della chiesa di Taormina al III-IV secolo.

37. L'edizione annunciata da C.J. Stallman, dopo la prematura scomparsa della studiosa, sarà pubblicata a cura dei suoi colleghi.

38. Cf. M. Van Esbroeck - U. Zanetti, *Le dossier hagiographique de S. Pancrace de Taormine, Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi (Catania, 20-22 maggio 1986)*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1988, 155-171.

39. L'opera circolava sicuramente nell'815. È ricordata infatti da Teodoro Studita e da Niceforo Patriarca: cf. Theodori Studitae, *Epistulae*, rec. G. Fatouros, Berolini - Novi Eboraci 1992, 346, 536, 799; P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, 12 nota 2, 236. È datata tra VII e VIII secolo da Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, 304-305, e da C. J. Stallman, *The Past in Hagiographic Texts. S. Marcan of Syracuse, Reading the Past in Late Antiquity*, ed. G. Clarke, Singapore 1990, 353 e 363 nota 16, la quale considera come *terminus ante quem* della composizione dell'opera l'inizio della crisi iconoclasta (730) e il passaggio delle diocesi siciliane sotto l'autorità del Patriarcato di Costantinopoli (732/33, o 752/57). Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 157, considerano come *terminus ante quem* dell'opera l'editto di Leone III contro Ebrei e Montanisti del 721/22. Io ritengo invece che tale data sia piuttosto il *terminus post quem* e che sia più probabile la datazione tra VIII e IX secolo proposta da É. Patlagean, *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIIIe-IXe siècles)*, *Studi Medievali*, s. III, 5 (1964) 588, 594, anche se non per gli stessi motivi: cf. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 56 nota 6; eadem, Siracusa e Taormina

culto delle immagini, la cui legittimazione è fatta risalire all'età degli Apostoli, anzi, per maggior precisione, allo stesso Pietro, che, dopo aver consacrato vescovi i suoi discepoli Pancrazio e Marciano, e prima di inviarli in Occidente, consegna loro delle icone e un particolareggiato programma iconografico per la decorazione delle chiese che essi dovranno costruire⁴⁰.

Inoltre, mentre la Vita di Leone di Catania si svolge ai tempi degli imperatori Leone III e Costantino V, cioè in un'epoca molto vicina alla data della sua composizione⁴¹, la leggenda di S. Pancrazio, ordinato ad Antiochia da S. Pietro apostolo che lo invia ad evangelizzare Taormina insieme a Marciano, designato a sua volta alla sede di Siracusa, è collocata alle origini del cristianesimo, in età di paganesimo dominante⁴².

Quindi l'agiografo si cimenta nella ricostruzione e nella descrizione particolareggiata della Sicilia del primo secolo della nostra era. In realtà egli non fa che proiettare nel I secolo problemi e situazioni del suo tempo. Oltre all'esaltazione delle immagini, che occupa gran parte della narrazione, i rapporti tra le sedi vescovili, le usanze liturgiche, la situazione politica e amministrativa delle città siciliane, la diffusa ostilità contro gli Ebrei, e soprattutto l'affermazione dell'origine apostolica della chiesa locale, sono tutti elementi anacronistici, che l'agiografo trasferisce dai suoi giorni al passato⁴³. Valga tra tutti come esempio l'episodio in cui è descritto l'uso del fuoco greco sulle fortificazioni del Porto Grande di Siracusa⁴⁴.

Al di là di questa mistificazione, è tuttavia interessante vedere quale conoscenza e quale valutazione del mondo pagano esprima l'agiografo di S. Pancrazio, che pure, dal punto di vista dello stile letterario, si colloca ad un livello molto basso della scala culturale.

Osservando da vicino il testo, il filone narrativo cui esso appartiene è quello degli atti pseudo apostolici⁴⁵, e rielabora alcuni temi narrativi dei più

nell'agiografia italogreca, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 27 (1990) 39 nota 30; Eadem, L'encomio per S. Marciano di Siracusa (BHG 1030): un'opera di età normanna?, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 33 (1996) 5 nota 14.

40. Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, 306-308; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire* 312-1453, Toronto 1986, 137-138. Cf. anche Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 158-159.

41. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 53-55.

42. La vicenda si svolge prima del martirio dell'apostolo Pietro, che è ancora vivo quando Pancrazio viene ucciso: cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 162-163.

43. Acconcia Longo, *Siracusa e Taormina*, 33-54; Eadem, L'encomio per S. Marciano, 11.

44. Acconcia Longo, *Siracusa e Taormina*, 36-39.

45. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 157-158 e nota 15, 165.

antichi atti apocrifi⁴⁶. Tuttavia, diversamente dai suoi modelli, l'atteggiamento dell'autore verso il mondo pagano non è ostile: certamente gli *Hellenes* vivono nell'errore di adorare i dèmoni, ma, nel complesso, essi sono ben disposti alla conversione.

Così avviene con Bonifacio, che nel racconto porta il titolo di *hypatos*, console, ma in realtà ha le funzioni e le prerogative di uno stratego bizantino⁴⁷. Egli è tra i primi convertiti e diventa ben presto un valido aiuto del vescovo nell'opera di evangelizzazione della città e del territorio circostante.

Così con Crise, la sacerdotessa di Artemide, che, dopo aver spezzato gli idoli del suo tempio, diventa diaconessa e seguace di Pancrazio⁴⁸, e con Santippo «arcifilosofo» ed esperto di cose mediche, un uomo di cultura, quindi, illuminato, già prima di conoscere Pancrazio, dalla lettura del Vangelo⁴⁹.

Così infine con le masse anonime che Pancrazio converte in più occasioni, senza incontrare le resistenze che invece gli opporranno gli Ebrei, responsabili, alla fine del racconto, del suo martirio.

Ma non è solo questo atteggiamento, comprensibile d'altronde in un'epoca in cui il paganesimo ormai sconfitto non costituisce più una minaccia per il cristiano, ma è considerato anzi, a posteriori, un fertile terreno di coltura per il cristianesimo, a determinare la singolarità di un testo agiografico, dove emerge ammirazione e, in una certa misura, rimpianto per il mondo pagano.

Gli *Hellenes*, i pagani, sono definiti, in un passo dell'opera, βιβλιοφιληταὶ καὶ σοφοί, sapienti, cioè, e abituati a maneggiare libri⁵⁰. È descritta con vero compiacimento la conversione al cristianesimo di personaggi come Santippo «arcifilosofo» e medico⁵¹, o come Neofito, che sapeva scrivere in

46. Van Esbroeck - Zanetti, *ibid.*, 165, segnalano, oltre a motivi comuni ad Agatangelo, anche motivi che si ritrovano negli Atti apocrifi. Aggiungerei a queste osservazioni che il nome di Falconilla, uno dei personaggi della leggenda di Pancrazio, cf. *ibid.*, 159, potrebbe derivare dagli Atti di Paolo e Tecla (II sec.) o dalla Vita di S. Tecla (V sec.): cf. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, *Atti e Leggende*, Torino 1966, 264, §§ 27-29; G. Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978, 5, 43, 232-234, §§ 16-18.

47. Acconcia Longo, *Siracusa e Taormina*, 48-49.

48. Il passo è trascritto in parte, dal *Vat. gr.* 1591, ff. 45v-47v, in A. Acconcia Longo, *Canones Iulii, Analecta hymnica Graeca et codicibus eruta Italiae inferioris I. Schirò consilio et ductu edita*, XI, Roma 1978, 165-166; cf. eadem, *La Vita di S. Leone*, 59.

49. Cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 160. *Vat. gr.* 1591, f. 41v, 1a col.: εἷς δὲ τις ἀρχιμολόσοφος καὶ τὰς βίβλους πασῶν τῶν ἱατρικῶν θεσπισμάτων διακατέχων. τοῦνομα Ξάνθιππος...

50. *Vat. gr.* 1591, 82r.

51. Cf. sopra e nota 49.

greco e in latino⁵². Falconilla, la mitica madre del dio Falcone, il cui tempio sarà distrutto da Pancrazio⁵³, è descritta con candida ammirazione⁵⁴. E si può considerare un omaggio alla letteratura pagana il romanzo d'amore di Tauro e Menia inserito nella leggenda agiografica⁵⁵.

Anche il sapere scientifico, o pseudoscientifico, profano è visto con favore: mentre nella Vita di Leone di Catania – dove il mago Eliodoro trasforma varie sostanze in oro per corrompere e ingannare, e poi aggiunge la beffa di riportarle allo stato precedente – l'alchimia era considerata un'arte diabolica⁵⁶, qui invece è considerata una scienza benefica. A Taormina e dintorni infatti non esistono poveri, poiché la mitica fondatrice, Menia, conosceva l'arte di fabbricare l'oro e l'argento e altri metalli, ciò che aveva reso la città prospera oltre ogni immaginazione⁵⁷.

Quasi un'età dell'oro, quindi, il mondo antico immaginato dall'agiografo, che mostra anche un'evidente condiscendenza verso un tipo di religiosità

52. *Vat. gr.* 1591, f. 70v, 2a col. : ... ἦν γὰρ ὡς ἐπ' ἀληθείας εἰπεῖν ὁ μακάριος Νεόφυτος νέος μὲν τῆ ἡλικίας, παλαιός δὲ τῷ φρονίμῳ, νηφάλιος (-ιος?) ὄλιος καὶ σόφρων, καὶ ἐργῶ καὶ λόγῳ κεκοσμημένος, ἰδύτατος δὲ πάντων, καὶ γραμματεὺς τῆς τε ῥωμαϊκῆς καὶ ἑλληνικῆς γλώσσης. Cf. anche Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, 304-305.

53. Cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 159.

54. *Vat. gr.* 1591, f. 10 r-v: Αὐτὴ ἡ Φαλκονίλλα σοφὴ ἦν καὶ φαιδρὰ τῷ προσώπῳ εἰς ὑπερβολὴν, ὡς ἐμφέρεται ἐν τοῖς ἱστορικοῖς, ὥστε διὰ τὴν πολλὴν αὐτῆς σοφίαν καὶ φαιδρότητα δῶρα πολὺτα προσέφερον αὐτῇ, ὥστε θαυμάζειν τὴν ὠραότητα τοῦ κάλλους αὐτῆς.

55. Cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 156, 162, 166.

56. Cf. Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 5-6, 86-89 (§§ 6-8).

57. Cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 160, 162; Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 57. Vale forse la pena trascrivere dal *Vat. gr.* 1591, f. 45r, 1a col., un passo in cui, tra l'altro, si può valutare lo stile narrativo dell'agiografo: Εἰσενέγκας οὖν ὁ Βονημάτιος τὸν μακάριον εἰς οἰκίσκον καὶ ἐξενέγκας πάντας τοὺς θησαυροὺς τῆς ἡγεμονίας, χρυσοῖον ἀνεῖκαστον ὡς γὰρ ἐπὶ ἄλλωνος σιτικῆς – οὕτως ἔγμεον ἀ ἀποθίηκα αὐτοῦ πεπληρομένα τοῦ χρυσοῦ· ἐμφέρεται γὰρ ἐν τοῖς ἱστορικοῖς ὅτι αὐτὴ ἡ Μένεια Μακεδόνισσα, ἥτις ἀπάσης μεταλλικῆς τέχνης ἐν πείρᾳ ἦν καὶ τὰ μαζικά στυλβουσα (che faceva risplendere – στυλβω-, cioè diventare oro o argento, gli impasti, le leghe di metalli, oppure τὰ μαζικά indica oggetti d'uso comune?), ἀόκνος τὴν πόλιν αὐτῆς ἔπλησεν χρυσοῖον καὶ ἀργυροῖον, ὡς μὴ εὐρίσκεισθαι ἐν τῇ πόλει ἐν ἐνδείᾳ τινὰ πολλοὶ δὲ τὸν περίρις ἐπαρχῶν χάριν πλοῦτου ἤρχοντο καὶ ἐνεπιπλοῦντο· ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ἐπὶ τὸν προκείμενον ἐπανέλθομεν λόγον, καὶ μετ' ὀλίγον ποιούμεθα τὸν τῆς πόλεως γενεαῖων·, εἶτα φησὶ ὁ Βονημάτιος πρὸς τὸν μακάριον· «Τί ποιήσωμεν, πάτερ, ταῦτα πάντα». Ὁ δὲ μακάριος πρὸς αὐτόν· «Τέκνον, δῶς (an δὸς) αὐτὰ πτωχοῖς». Ὁ δὲ Βονημάτιος· «Πάτερ, ἐν τῇ πόλει ἡμῶν ἐν ἐνδείᾳ τις οὐχ εὐρίσκειται, ἀλλ' ὡς οἰδηρὸς καὶ χαλκοῦς, οὕτως ἐστὶν ἐν αὐτοῖς χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς». Ὁ οὖν μακάριος, ὑπομειδίσας τῷ τιμίῳ προσώπῳ, ἔφη· «Καὶ λοιπὸν τέκνον, ἔστω τὰ τῆς ἡγεμονίας εἰς τὴν ἡγεμονίαν καὶ τὰ τοῦ πραιτωρίου εἰς τὸ πραιτώριον».

intriso di sopravvivenze pagane, che invece l'agiografo di Leone di Catania condanna⁵⁸. Unico difetto di questa età dell'oro è l'idolatria.

E qui l'agiografo, consapevole dell'accusa di idolatria rivolta dagli iconoclasti ai fautori delle immagini, è molto attento a distinguere il culto delle immagini cristiane dall'idolatria pagana e, sebbene accolga anche gli aspetti deteriori della devozione alle immagini cristiane⁵⁹, è ingenuamente attento a non confondere mai l'immagine sacra dipinta, l'icona, con l'idolo pagano, che è sempre un ἀνδριὰς λαξευτός, una statua scolpita⁶⁰.

In tale contesto, egli condanna l'idolatria, accomunando pratiche teurgiche e sacrifici umani compiuti dai pagani⁶¹, e, oltre a sfoggiare qualche mal assimilata reminiscenza mitologica nella descrizione dei culti di Taormina pagana, chiude l'opera con un elenco dei templi distrutti da Pancrazio durante il suo episcopato⁶². Elenco che è certamente segno di compiacimento per le

58. Cf. sopra, e nota 27. Ho già rilevato altrove –Acconcia Longo, *La Vita di S. Leone*, 56-61– come in alcuni episodi della Vita Pancrazio si comporti più da mago che da santo.

59. Oltre all'episodio in cui le icone sono usate dal santo contro i nemici della città, trascritto in parte, dal *Vat. gr.* 1591, ff. 95v-97v, in Acconcia Longo, *Canones Iulii*, 162, vorrei segnalare un altro episodio della Vita di s. Pancrazio che si può accostare a quelli già segnalati da H.J. Magoulias, *The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the sixth and seventh Centuries A. D.*: Sorcery, Relics and Icons, *Byzantion* 37 (1967) 259-269. L'episodio riguarda la missione evangelizzatrice di Santippo-Epafrodito, discepolo di Pancrazio, e un uomo da lui battezzato in un torrente dinanzi a un'icona di Cristo, probabilmente nella funzione di padrino del battesimo (di tale uso delle icone nelle cerimonie di battesimo parla anche Teodoro Studita, *Epistulae*, ed. cit., 48-49): dopo il battesimo, ... ἔλεγεν ὁ ἀνὴρ πρὸς τὸν Ἐπαφροδίτου ὅτι «εἶδον τὴν εἰκόνα ταύτην ἀπλώσασαν τὴν χεῖρα αὐτῆς καὶ ἀρκαμένην μου ...»: *Vat. gr.* 1591, f. 74r, 1a col.

60. *Vat. gr.* 1591, f. 10v, 1a col., dove si parla del dio Falcone, figlio di Falconilla, in onore del quale viene eretto un bellissimo tempio, dove ... ἔστησαν ἐπάνω τοῦ τάφου ἀνδριάντα λαξευτόν, ὃν ὀνόμασαν Θεὸν Φάλκωνα, cui venivano dedicati sacrifici cruenti, di fanciulli e di animali, voluti dal πάρεδρος (il demone) che in esso abitava. *Ibid.*, f. 56r, 1a col., l'empio politarca Elido ... ἀνέστησεν ἑαυτῷ ἀνδριάντα λαξευτόν κατ' οἶκον, οὐ μέντοι φανερώς, καὶ ἐπεκαλεῖτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σζάμιανδρον ...

61. Oltre ai vari episodi sulle divinità di Taormina, su cui cf. Van Esbroeck - Zanetti, *Le dossier hagiographique*, 159-160, nella parte dedicata a S. Marciano di Siracusa, quando si parla della costruzione di un nuovo tempio in onore di Artemide, voluta dai pagani cacciati dalla città, descrive un processo diverso dalla costruzione di un ἀνδριὰς λαξευτός abitato da un demone, cui sono tributati sacrifici umani: ... καὶ λαβόντες κόρην ἀμαίαν, ὀνόμασαν αὐτὴν Θεάν· καὶ κατεκόμησαν αὐτὴν χρυσῷ καθάρῳ καὶ λίθων πολυτελῶν, καὶ κατέκρυψαν αὐτὴν ἐν τῇ γῆ σὺν τῷ κόσμῳ ᾧ ἦν περιβεβλημένη ζῶσαν...: *Vat. gr.* 1591, f. 83v, 1a col.

62. *Vat. gr.* 1591, f. 107v.

gesta dell'eroe cristiano, ma è al tempo stesso un omaggio all'importanza e allo splendore della città antica.

La Vita e i Miracoli di S. Fantino di Tauriana. Fin qui, dunque, abbiamo visto un abile e ben informato detrattore della cultura antica e della scienza profana, di parte iconoclasta, e un ingenuo e maldestro ammiratore, di parte iconodula.

Un terzo testo agiografico, la Vita, o piuttosto l'encomio, per S. Fantino di Tauriana, tramandato insieme ad una collezione di 20 Miracoli⁶³, propone un diverso tipo di contrasto. L'autore di questo encomio, Pietro vescovo «occidentale»⁶⁴, è l'unico, fra gli autori delle tre opere qui prese in esame, in cui si possa riconoscere chiaramente l'impronta di una formazione culturale di un certo livello. Lo stile dell'opera, il linguaggio ricercato, la sintassi elaborata del discorso, la presenza costante della clausola ritmica, dimostrano che questo autore, nato a Tauriana in Calabria, come ci dice egli stesso⁶⁵, e vissuto a Siracusa, di cui fu probabilmente vescovo, intorno alla fine dell'VIII secolo⁶⁶, ha ricevuto un'istruzione di buon livello. Istruzione prevalentemente religiosa, è chiaro, ma non aliena dalla ricerca dell'eleganza formale.

Ebbene, proprio questo autore esplicitamente «letterato», fiero della sua cultura, che sfoggia cimentandosi con etimologie e intermezzi didascalici⁶⁷, dotato oltretutto di una certa consapevolezza critica, come dimostra in una digressione sulle circostanze della morte del santo⁶⁸, ci trasmette una leggenda

63. BHG nn. 1508-1509. Vita e Miracoli, tramandati dal *Vat. gr.* 1989, ff. 194v-208 (XII sec.) e dal *Mess. gr.* 29, ff. 142-152 (a. 1307/8), sono noti nella traduzione latina edita in O. Caietanus, *Vitae Sanctorum Siculorum*, I, Panormi 1657, 152-161, e in *Acta SS. Iulii*, V, Antverpiae 1727, 556-567. Un'edizione dei testi greci è stata pubblicata da V. Saletta, *Vita S. Phantini Confessoris ex Codice Vaticano Graeco N. 1989 (Basil. XXVIII)*, Roma 1963, 39-75. Un'edizione critica è in preparazione ad opera di chi scrive: le citazioni del testo greco ne sono un'anticipazione.

64. Cf. A. Acconcia Longo, *La Vita e i Miracoli di S. Fantino di Tauriana e l'identificazione dell'imperatore Leone «eretico»*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 32 (1995) 77-90, dove sono assegnati a Pietro, oltre all'encomio, i Miracoli XIX e XX della collezione.

65. In un passo dell'encomio, l'autore dice di S. Fantino: Οὗτος δὲ ὁ μέγας τῆς εὐσεβείας ὀπίτης καὶ τῆς καρτερίας νοερός ἀδόξιας ἔφην μὲν ἀπὸ τῆς πατρίδος ταύτης· καὶ γὰρ εἰ καὶ ἐξ οἰκέτιδος ὤρητο λαρόνος, ἀλλ' οὐν γε ἡμέτερος, ὄθεν καὶ μᾶλλον αὐτὸν ἀγαπῶμεν καὶ νοητῶς περιπτυσσοῦμεθα, διότι οἰκεῖος ἡμῖν ὁ κόσμος. E, più avanti: ... ἡμέτερος γὰρ καθότι καὶ ἐξ ἡμῶν. Cf. *Acta SS. Iulii*, V, 560-561 (§§ 17, 24). E nel Mir. XIX, quando i naviganti disperano di salvarsi dalla terribile tempesta, ... ἡμεῖς δὲ πάλιν ἐπεκαλούμεθα σὺν θεῷ τὴν δεοποιαν ἡμῶν τὴν ἄριαν θεοτόκον καὶ τοὺς λοιποὺς ἄγιους, μεθ' ὧν καὶ τὸν ἄγιον Φαντῖνον, ὡς ἄτε ἡμέτερον ὄντα, ἐλθεῖν εἰς βοήθειαν ἡμῶν. Cf. *Acta SS. Iulii*, V, 566 (§ 58).

66. Sulla data e l'ambiente in cui è vissuto l'autore dell'encomio, cf. Acconcia Longo, *La Vita e i Miracoli*, 85-89.

67. Cf. *ibid.*, 82-83; *Acta SS. Iulii*, V, 558 (§§ 9-10), 566 (§ 57).

68. Cf. *Acta SS. Iulii*, V, 560-561 (§§ 18-24).

agiografica in cui affiora il meccanismo più oscuro, inconsapevole e trasgressivo, attraverso il quale la cultura pagana si insinua nelle pieghe della civiltà cristiana.

Bisogna dire innanzitutto che il culto di S. Fantino nasce e si sviluppa intorno al monastero femminile di Tauriana, che è un santuario-ospedale, dove, secondo la tradizione, era custodita la reliquia del santo⁶⁹. Il santo appartiene quindi alla categoria dei santi guaritori e taumaturghi, legati ad un luogo preciso di culto, celebrati in raccolte di miracoli, dove affiora sempre una religiosità molto ambigua, contaminata da usi e credenze pagane⁷⁰. E spesso il santo guaritore acquista connotati specifici di divinità pagane.

È il caso dei SS. Cosma e Damiano, nei quali Deubner volle ravvisare una trasformazione cristiana dei Dioscuri⁷¹, suscitando le critiche di Delehaye, che, pur ammettendo la presenza invadente di reminiscenze pagane nelle raccolte di miracoli, rifiuta questo tipo di trasformazione automatica della divinità pagana in santo cristiano⁷².

Altri hanno sottolineato come certi tratti della personalità di S. Tecla, che emergono dalla raccolta di miracoli composta per celebrare il santuario a lei dedicato a Seleucia, coincidano con i caratteri di Atena, la divinità cui Tecla si sostituisce come protettrice della città⁷³.

Non fa eccezione a questa regola la figura di S. Fantino, che, così come emerge dall'encomio di Pietro vescovo «occidentale» e dalla raccolta di Miracoli giunta fino a noi, presenta indubbiamente delle contaminazioni pagane.

L'encomio narra che Fantino era un servo, il guardiano dei cavalli di un padrone pagano. Servendosi di questi cavalli, Fantino aiutava di notte i contadini più poveri a trebbiare il raccolto. Denunciato, riesce a sottrarsi una prima volta alla punizione facendo apparire agli occhi del padrone i cavalli che riposano tranquillamente. Ma la seconda volta, scoperto, è protagonista di

69. Come dimostra il complesso dei Miracoli I-XVI: cf. *Acta SS. Iulii*, V, 561-566.

70. Cf. H. Delehaye, *Les recueils antiques de Miracles des Saints, Analecta Bollandiana* 43 (1925) 5-73, in particolare 8, 13-15, 64-73.

71. L. Deubner, *De Incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, 68-79; Idem, *Kosmas und Damian*, Leipzig 1907, 52 ss.

72. Delehaye, *Les recueils antiques*, 8, 68-73.

73. Cf. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, 84-85, che comunque respinge l'identificazione con la divinità pagana proposta da E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 205-214, e da L. Radermacher, *Hippolytos und Thecla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Wien 1916, 65-68.

un prodigio – fugge coi cavalli oltre il fiume Metauro, le cui acque si fermano al suo passaggio –, che provoca la conversione del padrone pagano⁷⁴.

La raccolta di Miracoli, di genere misto, che contiene cioè non solo guarigioni, ma anche altri tipi di miracoli⁷⁵, ce lo presenta legato strettamente al suo territorio. Il santo «abita» nel santuario⁷⁶, più precisamente nelle profondità del santuario, sotto il quale vi è una cripta dove scorre dell'acqua miracolosa⁷⁷: ha quindi i connotati di una divinità ctonia, come rilevava G. Dagron per S. Tecla⁷⁸.

Dalle profondità del santuario egli esce, per apparire in sogno ai malati che giacciono nel tempio, o per soccorrere, talvolta a cavallo, i suoi concittadini in pericolo in altri luoghi. Ed è proprio nei miracoli compiuti lontano da Tauriana, che si insiste di più sul legame di Fantino con la sua città⁷⁹. Oltre a concedere guarigioni, Fantino compie, come già detto, prodigi di vario genere: una particolare protezione è quella che egli riserva ai naviganti⁸⁰, ricorda anche alla fine dell'encomio⁸¹.

74. *Acta SS. Iulii*, V, 557-559 (§§ 3-12).

75. Sulla distinzione tra le raccolte di miracoli quasi esclusivamente legate alle guarigioni e quelle in cui l'intervento miracoloso si riferisce a situazioni diverse, cf. Delehay, *Les recueils antiques*, 7.

76. Nel Mir. I (si veda per il contenuto la traduzione degli *Acta SS.* sopra indicata), il santo, accorso in aiuto di un suo concittadino in gravi difficoltà a Siracusa, si fa riconoscere così: Γεῖτων σου εἰμι εἰς Καλαβρίαν ἐν τῇ πόλει Ταυριανῆς. πλῆσιον οἰκῶν τοῦ ὀδείου τοῦ προεβντέρου, e, poco oltre, l'autore dello scritto aggiunge: ... ἔκρυψε τὸ ἴδιον ὄνομα. μόνον ὡς ἐκ τοῦ τόπου τὸν ἴδιον ναὸν φανερώσας. ἐν ᾧ τὸ πολῦτιμον αὐτοῦ ἀπόκειται λείψανον. Questa sua appartenenza al luogo è evidenziata anche nel Mir. XII, quando, durante un'apparizione, risponde all'egumena del monastero che gli chiede da dove venga: Ἐγὼ ἀπὸδε εἰμί, e, indicando con la mano la chiesa, καὶ ὁ οἶκος οὗτος ἐμός ἐστιν.

77. Nel Mir. VI si parla di un medico guarito da una malattia agli occhi dall'acqua che sgorga nella cripta, ἐν τῇ λεγομένῃ κάτῳ σοροῦ, dove un tempo riposava il corpo del santo, e, nel Mir. VII, un malato che dorme nel santuario lo vede in sogno, ἀνερχόμενον ἀπὸ τῆς σοροῦ τῆς κάτῳ.

78. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, 96.

79. Mir. I, XIX, XX.

80. Mir. XIII, XIX. A un salvataggio miracoloso di naviganti, non identificabile con quelli della collezione giunta fino a noi, accenna anche il canone di Giuseppe Innografo in onore del santo: cf. Acconcia Longo, *La Vita e i Miracoli*, 84 nota 26.

81. Le parole finali dell'encomio di Pietro vescovo riguardano proprio i miracoli per i naviganti in pericolo: ... αἱ τε δὲ ἐν θαλάττοις κινδύνους ἐπιφάνειαι. τῶν κινδυνευόντων ἕξ ὀνόματος τὸν ἄγρον ἐπικαλούμενον καὶ διὰ τῆς αὐτοῦ ἐπιφανείας τε καὶ βοηθείας τῶν κινδύνων λυτρουμένων καὶ ποικίλων, ὡς εἴρηται, συμφροῶν. Cf. anche *Acta SS. Iulii*, V, 561 (§25).

Uno dei miracoli descrive un salvataggio da una tremenda burrasca in mare: apparendo ad uno dei naufraghi tra le onde in tempesta su un enorme cavallo, il santo le percuote tre volte con la sua frusta di cavallaro e le placa⁸².

La figura che emerge da questi testi, soprattutto dall'encomio, è particolarmente evanescente: una figura notturna, che vive nella solitudine dei campi in simbiosi con i cavalli che custodisce, legata alla terra, alle messi, alle acque. Altri caratteri apparentemente più precisi, che emergono dalla sua rappresentazione nei Miracoli, sono in realtà frutto di imitazione letteraria da altre raccolte di miracoli più antiche⁸³.

L'aura che circonda il personaggio, nonostante gli sforzi dell'agiografo, è più idilliaca che sacra, più pagana che cristiana. E, se si cerca in questo senso, partendo soprattutto dalla presenza dei cavalli e dalla protezione accordata ai naviganti nella leggenda del santo, si trovano coincidenze innegabili con il mito di Posidone, che è in origine una divinità infera, sposo della Terra e protettore delle messi – Fantino, lo ricordo, aiuta i più poveri a trebbiare il raccolto –, Posidone, che è l' «amico dei cavalli», o addirittura divinità equina, che fu anch'egli servo, come Fantino, e che, oltre alla più nota prerogativa di dio del mare e protettore dei naviganti, era anche legato alle acque sotterranee e alle sorgenti⁸⁴: oltre ai miracoli di Fantino in favore dei naviganti, ricordo l'acqua miracolosa che sgorga nella cripta della chiesa e il miracolo delle acque del fiume Metauro, che si aprono al passaggio del santo e dei cavalli.

Non so dire se il culto di Posidone fosse presente proprio a Tauriana⁸⁵, ma si può ragionevolmente accettare che nell'Italia meridionale esso doveva essere ampiamente diffuso, se il nome greco di una delle più importanti città della Magna Grecia, Paestum, era Posidonia.

È superfluo precisare come l'agiografo di S. Fantino non sia consapevole di questa mutazione di prerogative tra una divinità pagana e un santo,

82. Mir. XIX: ... ὄρα κατ' ὄναρ τὸν ἄγων, τῷ αὐτῷ σχήματι καὶ τῇ αὐτῇ μορφῇ, ὡς εἶηστο καί-
νεσθα ἅει τοῖς αὐτόχοισι τοῦ τόπου. ἐρχόμενον ἐπὶ τὸν ἕδατον ἐπιτρόχως οἰνεὶ δρομαῖος ἀζμαίω
ἴπῳ ἐπιζαθήμεος, ἐπιτόντα δὲ ἐπὶ τῇ πρῶρα τοῦ πλοίου καὶ τύψαντα τὴν θάλασσαν τῇ μάστιγι τοῦ
ἴπῳ. ἢ ἐπεφέρετο ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ, τρίτον ...

83. Questo argomento, che sarebbe troppo lungo affrontare in questa sede, sarà trattato nell'edizione del testo.

84. Cf. A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1971, 408-410, 426-427, 469, 484-485; cf. anche F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950, *passim*; L.R. Palmer, *Minoici e Micenei. L'antica civiltà Egea dopo la decifrazione della lineare B*, trad., Torino 1969, 145.

85. Sulla storia della città, si veda S. Settis, Tauriana (Bruttium): note storico-archeologiche, *Rendic. Accad. Naz. Lincei, Cl. sc. mor. stor. filol.*, s. VIII, 19 (1964) 117-144.

mutuazione che avrà percorso gli stessi canali attraverso i quali S. Tecla ha acquisito caratteristiche di Atena, e i SS. Cosma e Damiano dei Dioscuri, pur non rappresentando una trasformazione automatica di divinità pagane in santi⁸⁶.

Sorprende, tuttavia, quanto sia scarna e poco elaborata la leggenda di questo santo italogreco così come appare dall'encomio, ed è l'autore stesso a rilevarlo, quando, in una lunga digressione sulla santità, confessa di non sapere nemmeno se Fantino ricevette il martirio⁸⁷. È come se l'autore si fosse trovato a promuovere per ragioni che ci sfuggono – forse l'amore per la città natale⁸⁸ – un culto locale e secondario e a dare ufficialità a un materiale agiografico costituito quasi esclusivamente da miracoli, mentre la personalità del santo era molto indefinita, un genio del luogo, un santo rurale e marinaro, i cui caratteri rispecchiavano le esigenze e le aspettative di una società di contadini e naviganti, come poteva essere quella di Tauriana.

Vedremo infatti che una più tarda redazione della leggenda, pervenutaci solo in latino, risulta arricchita da nuovi elementi biografici, tratti dal repertorio dei luoghi comuni del genere, che ne «normalizzano» per così dire l'aspetto esteriore⁸⁹.

Scarsità culturale e scarsità di testimonianze. Quindi un autore iconodulo come Pietro vescovo «occidentale»⁹⁰, un autore, oltretutto, in cui si percepisce apertamente l'influenza della cultura, della scuola, arriva ad accogliere un tipo di religiosità paganeggiante che l'autore iconoclasta della Vita di Leone di Catania, ostile alla tradizione culturale classica, aveva invece consapevolmente rifiutato, mentre vi aveva ampiamente consentito, forse solo per incultura, l'agiografo di S. Pancrazio, favorevole al culto delle immagini e ingenuo ammiratore della sapienza degli antichi.

La situazione sembrerebbe così conforme al parere di P. Lemerle, quando afferma che «les iconodules sont dans la ligne du christianisme «humaniste», infléchi par la tradition gréco-romaine; les iconoclastes ... dans celle du christianisme sémitique et asiatique...», e che, «Si cette interprétation est juste, on est moins surpris que l'apparition et, pour un temps, le triomphe de

86. Cf. sopra e note 71, 73.

87. Cf. *Acta SS. Iulii*, V, 559-561.

88. Cf. sopra e nota 65.

89. Sulla Vita BHL 2824, cf. E. Follieri, *La Vita di san Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993, 379-393.

90. Cf. sopra e note 64, 66.

l'iconoclasme coïncident avec l'obscurcissement, non certes de toute culture, mais de cette forme de culture qui prolongeait la tradition antique...»⁹¹.

Non tutto, però, è così chiaro, dal momento che l'autore della Vita di Leone, che pure condanna la cultura pagana come ispiratrice di idolatria, sembra il più consapevole, attento, smaliziato, in definitiva il più «istruito» in senso umanistico, tra i tre.

Ciò che invece l'esame di questi testi, così inaffidabili per tanti aspetti, permette di affermare con una certa tranquillità è che, in fondo, anche nei «secoli bui» e anche nei territori di provincia, la civiltà bizantina non aveva rinunciato alla cultura profana. Con le inevitabili distinzioni tra la provincia e la capitale, si può osservare che l'istruzione, la tradizione culturale classica continuano ad essere una conquista e uno strumento di promozione sociale.

Certo, considerato il numero e il livello complessivo di queste opere, si potrebbe affermare che la crisi affrontata dall'Impero dovette avere conseguenze dannose sul piano culturale più nella provincia italiana che in Oriente.

Eppure, in questo quadro di scarsità di fonti, restano fatti significativi come, ad esempio, la circostanza che all'inizio dell'VIII secolo un siciliano, lo ieromonaco Cosma, è in grado di impartire a Giovanni Damasceno l'istruzione non solo religiosa ma anche profana⁹², e all'inizio del IX secolo un altro siciliano, il futuro patriarca Metodio, dopo aver ricevuto la sua formazione scolastica a Siracusa, si reca a Costantinopoli per entrare nella carriera amministrativa⁹³.

È probabile quindi che la scarsità di testimonianze sul persistere della cultura e dell'istruzione nell'Italia bizantina sia da attribuire a cause contingenti, come la conquista araba della Sicilia, ma che, finché è durato il dominio di Bisanzio, i parametri culturali della provincia, fatte le dovute proporzioni, siano stati analoghi a quelli della capitale.

91. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, 107-108.

92. PG 94, coll. 440-445 (BHG 884); cf. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, 98 ss.; Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, 298-299.

93. PG 100, col. 1245 (BHG 1278); cf. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, 102 nota 91, 104; Guillou, *L'école dans l'Italie byzantine*, 297.

ENRICA FOLLIERI (†)

ECHI DELLA VITA DI ANTONIO NELLA VITA DI NILO DA ROSSANO

La Vita di Sant'Antonio, composta da Atanasio di Alessandria poco dopo la morte del protagonista (avvenuta nel 356), ha goduto di un'immensa popolarità in tutto il Medioevo sia nel testo originale greco, sia attraverso le numerose traduzioni nelle varie lingue parlate nel mondo cristiano. Essa è servita di modello a numerose Vite di santi monaci, nelle quali agiografi di ogni epoca si compiacquero di ricalcare episodi, considerazioni e detti contenuti nella biografia del primo e più celebre tra gli anacoreti.

Anche nella Vita di San Nilo da Rossano, il fondatore della Badia di Grottaferrata († 1004), composta da un discepolo del protagonista nella stessa Badia, alle porte di Roma, nei primissimi decenni del secolo XI, si possono trovare echi della Vita di Antonio. Il dotto autore della biografia di Nilo, giustamente considerata il capolavoro dell'agiografia italogreca, fu uomo di molte letture, e nella sua opera sono stati segnalati copiosi riferimenti sia alla Sacra Scrittura, sia alla letteratura agiografica e patristica in lingua greca¹. Non mi sembra però che si sia dato finora il dovuto risalto agli echi della Vita Antonii presenti nella Vita di Nilo. Su questi vorrei soffermarmi qui, giovandomi della recentissima edizione critica della Vita Antonii curata di G.J.M. Bartelink², e della mia ormai lunga frequentazione della Vita Nili, della quale preparo da tempo una nuova edizione – ormai quasi pronta – per la collana di Scrittori greci e latini della Fondazione Lorenzo Valla.

Nel mondo monastico italogreco la Vita Antonii fu certo ben nota da età molto antica. Tra i numerosissimi manoscritti greci che la conservano – oltre

1. Si vedano vari contributi raccolti negli *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano*, Rossano-Grottaferrata 1989: G. Otranto, Tra Bibbia e agiografia: note sull'esegesi scritturistica di Nilo di Rossano (*ivi*, 181-196); I. G. Galli Calderini, La cultura letteraria profana dell'autore della Vita Nili (*ivi*, 477-488); M. Capone Ciollaro, La cultura letteraria sacra dell'autore della Vita Nili (*ivi*, 489-501); C. Crimi, Osservazioni sulla 'fortuna' dei Padri Cappadoci nella Vita Nili ed in altri testi dell'Italia e della Sicilia bizantine (*ivi*, 503-517); F. Milito, La Bibbia nella Vita Nili (*ivi*, 519-558).

2. *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris 1994.

165, secondo G. J. M. Bartelink, che si rifà a una ricerca condotta già nel 1956 da Gérard Garitte³ – ve ne sono parecchi eseguiti nell'Italia meridionale. Fra i più antichi giunti a noi citerò il Vat. gr. 1589, un codice membranaceo attribuibile al più tardi all'inizio del secolo X, contenente una raccolta di Vite di santi monaci⁴, e il Vat. gr. 866, menologio premetafrastico per l'intero anno databile al secolo XI, in cui la Vita Antonii è collocata sotto la data della festa liturgica del santo anacoreta, il 17 gennaio⁵.

Nella Vita Nili il nome di Antonio è citato esplicitamente più di una volta. In una delle prime pagine, là dove l'agiografo illustra le virtù di Nilo fanciullo, si legge che egli «amava la lettura assidua delle vite dei Santi Padri, ossia di Antonio e di Saba e di Ilarione»⁶. Il primo posto, come si vede, è dato alla Vita del fondatore dell'anacoretismo; a quello di lui segue il ricordo della Vita, composta da Cirillo di Scitopoli, di quel Saba che fondò la Grande Laura presso Gerusalemme († 5 dic. 532), titolare fra l'altro del celebre monastero greco sull'Aventino⁷; al terzo posto segue il nome di Ilarione, l'asceta originario di Gaza († 381) che, secondo il suo biografo, San Girolamo, sarebbe stato il fondatore del primo monastero palestinese. La Vita Hilarionis (BHL 3879), ricca di elementi leggendari, fu tradotta presto in lingua greca (cf. BHG 751z, 752, 753) ed ebbe diffusione nel mondo italogreco. Vale la pena di notare che nella raccolta di vite monastiche contenute nel già ricordato codice Vaticano greco 1589 sono contenute tutte e tre le agiografie qui citate: la Vita Antonii è al 50° posto, quella di Ilarione al 60°, quella di Saba all'110°.

Il nome di Antonio riappare nella Vita Nili quando il suo autore presenta una delle figure più caratteristiche e direi più simpatiche della Vita: quella di Stefano, che sarà il discepolo obbediente e fedele di Nilo durante tutta la sua

3. G. Garitte, Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine, *Studia Anselmiana* 38 (1956) 1-12; riproduzione in idem, *Scripta disiecta 1941-1977*, Louvain-La Neuve 1980, 192-203.

4. La Vita Antonii è trascritta nei ff. 29v-51v. Sul ms. cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III, Berlin-Leipzig 1952, 918-920. Il manoscritto appartenne alla Biblioteca di Grottaferrata, dalla quale passò alla Vaticana non prima del 12 dicembre 1614: cf. C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci. Codices 1485-1683*, In Bybliotheca Vaticana 1950, VIII; descrizione del manoscritto alle 211-215.

5. Ehrhard, *op.cit.*, I, Leipzig 1937, 338-346.

6. *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου τοῦ Νέου ...* a cura di P. Germano Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1972, 48, cap. 2.

7. Cf. J.-M. Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne, I, 22-23, 90-91, ecc. (*Acad. Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres*, Coll. in-8o, T. 66, fasc. 1, 1983).

esistenza, dal romitorio del Mercurio fino alla comunità di Serperi. Stefano, un giovane contadino ingenuo e incolto, si presenta a Nilo, ritirato in solitudine, per esser da lui iniziato alla vita monastica. Dice di lui l'agiografo che «era di tale innocenza e semplicità, che non si andrebbe lungi dal vero, se uno lo dicesse un patriarca Giacobbe o quel Paolo il semplice discepolo di Antonio abate»⁸. Il riferimento qui non è alla Vita Antonii, ma ad uno dei capitoli più gustosi della *Historia Lausiaca*, quello dedicato appunto a «Paolo il semplice», il rozzo contadino che chiede ad Antonio di essere iniziato alla vita eremitica⁹. L'episodio si legge anche nella *Historia monachorum in Aegypto*¹⁰, ma la fonte della Vita Nili fu certamente l'opera di Palladio: lo dimostra tutto lo svolgimento dell'episodio, a cominciare dal dialogo tra il postulante e Nilo. Ciò non stupisce, perché certamente l'*Historia Lausiaca* fu ben nota all'autore della Vita Nili, dato che la biblioteca del cenobio criptense possedette ab initio una copia di quel testo esemplata dalla mano dello stesso Nilo, il cod. Crypt. B. β. I¹¹.

Il nome di Antonio è citato più avanti come modello di amore per la contemplazione nella solitudine, allorché Nilo, vedendo riunirsi intorno alla sua persona, nel monastero calabrese di Sant'Adriano, un gran numero di discepoli, medita di rinunciare alla vita cenobitica, per ritirarsi a vita eremitica¹². I modelli di eremiti che qui vengono ricordati sono, oltre ad Antonio, Arsenio e Giovanni il Nano (Ἰωάννης ὁ Κολοβός): nomi che si possono ritenere desunti da un esemplare della collezione alfabetica degli *Apophthegmata Patrum*. Nella collezione alfabetica-tipo, infatti, i primi episodi sono quelli posti sotto i nomi di Antonio e di Arsenio (§§1-2); più avanti, al § 48, si hanno i passi relativi a Giovanni il Nano¹³: un asceta, quest'ultimo, per il quale non si conosce altra letteratura agiografica.

Il nome di Antonio è citato per l'ultima volta nella Vita Nili nella narrazione della prima visita di Nilo a Montecassino. Ai monaci cassinesi, scrive l'agiografo, «sembrava di udire e di vedere o il grande Antonio venuto

8. *Vita Nili*, ed. Giovanelli, 73, cap. 26.

9. Palladio, *La Storia Lausiaca*, introd. di Chr. Mohrmann, testo critico e commento di G. J. M. Bartelink, trad. di M. Barchiesi, [Milano] 1944, cap. 22, 118-126.

10. Ed. A.-J. Festugière, Bruxelles 1961, cap. 24, 131-133.

11. Cf. E. Follieri, Niceforo «il Nudo» e una nota del codice niliano Crypt. B.b. I, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 39 (1985) 3-13; S. Lucà, *Manoscritti 'rossanesi' conservati a Grottaferrata*, Grottaferrata 1986, 35-36 e tav. I.

12. *Vita Nili*, ed. Giovanelli, 88, cap. 44.

13. Cf. J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1962, 19-20, 23.

da Alessandria, o il grande Benedetto, il loro divino legislatore e maestro, risorto dai morti»¹⁴. L'agiografo attribuisce così a Nilo, attraverso gli occhi dei Benedettini di Cassino, una dignità pari a quella dei due sommi maestri del monachesimo orientale e occidentale.

Ma veniamo ai luoghi della Vita Nili in cui si possono riconoscere echi della Vita Antonii.

Nel Prologo con cui si apre l'opera, l'autore della Vita Nili dichiara di essersi accinto a tale lavoro non per motivi umani, o per richiesta o esortazione di uomini; giacché, egli aggiunge, «negli ultimi tempi di questi ultimi secoli non vi è chi ami e apprezzi narrazioni di questo genere; al contrario, piuttosto, molti sono quelli che se ne fanno beffe e ne provano tedio»¹⁵.

È implicito il contrasto con altre biografie di santi monaci, composte su richiesta di committenti, a cominciare appunto dalla Vita Antonii, che si apre con la lettera dell'autore, Atanasio di Alessandria, agli anacoreti ἐν τῇ ξένῃ, ossia agli asceti che vivevano fuori dell'Egitto, lontano dalla regione dove si era svolta la vita di Antonio, e bramavano sapere come egli aveva cominciato l'ascesi, quale fu la fine della sua vita, se era vero quello che si diceva di lui, per poterne imitare lo zelo¹⁶. Analogamente, Palladio afferma di aver scritto la Storia Lausiaca per soddisfare il comando di Lauso, desideroso di conoscere le vicende dei padri, uomini e donne, che egli aveva incontrato in Egitto, in Libia, in Mesopotamia, in Palestina, in Siria, in Occidente¹⁷. Del pari Callinico dichiara di aver composto la Vita di Ipazio su richiesta di un ἱερεὺς φιλόχριστος e di pii ἐν Χριστῷ ἀδελφοί¹⁸, e Cirillo di Scitopoli scrive, alla fine della Vita di Eutimio, di aver composto le Vite di Eutimio e di Saba per obbedire all'ordine di Giorgio, prete e egumeno del monastero di Beellà presso Scitopoli¹⁹.

Altri esempi si potrebbero facilmente aggiungere, e non si può affermare perciò con sicurezza che l'autore della Vita Nili abbia avuto presente proprio la Vita Antonii allorché lamentava l'assenza di interesse per le Vite dei santi nella sua epoca. Può suggerirci tuttavia che un tale accostamento ha una qualche probabilità di essere valido il fatto che poco più innanzi l'autore della

14. *Vita Nili*, ed. Giovanelli, 112, cap. 73.

15. *Vita Nili*, ed. Giovanelli, 47, cap. 1.

16. *Vita Antonii*, prologo (ed. Bartelink, 124-126).

17. *Historia Lausiaca*, prologo (ed. Bartelink, 4-6).

18. *Vita Hypatii*, prologo (Callinicos, *Vie d'Hypatios*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G.J.M. Bartelink, Paris 1971, 66-68).

19. *Vita Euthymii*, cap. 60 [ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (TU 49,2), 83].

Vita Nili aggiunge: «se anche a nessun altro questa narrazione sarà utile, almeno a noi che ad essa ci siamo dedicati... procaccerà non poco giovamento e profitto» (οὐ μικρὰν τὴν ὄνησιν καὶ τὸ κέρδος). Il concetto del profitto (κέρδος) che viene all'autore dalla narrazione della vita del santo è presente, col medesimo vocabolo, appunto nel prologo della Vita Antonii, dove Atanasio dichiara, accingendosi a soddisfare la richiesta dei monaci forestieri: «anche per me è grande e vantaggioso profitto (μέγα κέρδος ὠφελείας) perfino il solo ricordare Antonio».

Un punto di contatto tra le due Vite che merita di essere sottolineato consiste nella svalutazione del miracolo come prova della santità. Nella Vita Antonii lo stesso protagonista ammonisce: «Non bisogna vantarsi per il fatto che si scacciano i demoni, né inorgogliersi perché si operano guarigioni; non bisogna ammirare soltanto colui che scaccia i demoni, e disprezzare colui che non li scaccia. Bisogna piuttosto esaminare l'ascesi di ciascuno, e poi o imitarla e riprodurla, o correggerla. Fare miracoli non è opera nostra, ma del Salvatore. Egli diceva infatti ai discepoli: «Non rallegratevi perché i demoni vi sono sottomessi, ma perché i vostri nomi sono stati iscritti nei cieli»²⁰.

L'autore della Vita Nili a sua volta scrive: «Poiché delle molte sue gesta poche bisogna ricordare ... queste ci proponiamo di narrare...: gesta che non presentano grandissimi miracoli o prodigi, all'udire i quali rimangono colpiti gli spiriti incolti o gli infedeli, ma fatiche infinite e travagli, quelli di cui so che si vantava l'apostolo Paolo»²¹. È una posizione la quale, posta a confronto con tanti scritti agiografici che collezionano serie di prodigi talvolta sensazionali, si potrebbe definire anticonformista, poiché dà più valore alle virtù profonde e nascoste dell'animo che alle manifestazioni mirabolanti del potere taumaturgico²².

Di vari altri momenti e passi della Vita Antonii si trovano echi nella Vita Nili: ad esempio l'assalto diabolico contro Antonio, che colpito da violente percosse rimane esanime al suolo²³ trova corrispondenza nell'analogo episodio della Vita Nili, in cui il diavolo, in aspetto di Etiope (anche questo è un particolare documentato altrove nella Vita Antonii²⁴) colpisce con un

20. *Vita Antonii*, cap. 38 (ed. Bartelink, 238).

21. *Vita Nili*, cap. 14 (ed. Giovanelli, 62).

22. Su questo luogo della Vita Nili si vedano le ottime osservazioni di F. Luzzati Laganà, *Catechesi e spiritualità nella Vita di S. Nilo di Rossano: donne, Ebrei e «santa follia»*, *Quaderni storici* n.s. 93 (1996) 709-737, precisamente 710-711.

23. *Vita Antonii*, cap. 8 (ed. Bartelink, 156).

24. *Vita Antonii*, cap. 6 (ed. Bartelink, 146).

grosso bastone Nilo, e lo lascia a terra semivivo²⁵. La tunica di Antonio è dello stesso grossolano tessuto caprino (τριχίνον)²⁶ di quella di Nilo (ἀπὸ τριχῶν αἰγῶν σάκκος, τὸ τριχίνον ἔνδυμα)²⁷. La scena della morte dei due santi presenta molti punti di contatto: Antonio chiama a sé i due discepoli che gli erano stati compagni negli ultimi quindici anni di vita eremitica, li esorta a perseverare nell'ascesi, dà loro disposizioni per la sua sepoltura e sulla distribuzione delle sue povere vesti²⁸. Nilo chiama intorno a sé i monaci che lo avevano accompagnato nel suo ultimo viaggio al piccolo monastero di S. Agata, alle pendici dei colli tuscolani, distribuisce loro i suoi poveri cenci, e dà anch'egli disposizioni per la sua sepoltura²⁹. Entrambe le scene si concludono con una frase desunta dalla narrazione della morte di Giacobbe nel libro della Genesi³⁰: «sollevati i piedi», dice la Vita Antonii³¹, «sollevò i suoi piedi» leggiamo nella Vita Nili³². È il gesto – nobilitato dal riferimento scritturistico – che prelude al trapasso, col distendersi della persona sul giaciglio.

Altri rapporti si possono segnalare nei discorsi che i due autori, Atanasio e l'agiografo di Nilo, attribuiscono ai rispettivi protagonisti dei loro scritti. Nel lungo discorso pronunciato da Antonio, che occupa quasi un terzo della Vita (capp. 16-43), si è giustamente visto il mezzo letterario di cui si è servito Atanasio per presentare le idee di Antonio sulla vita ascetica, associando ad esse le sue personali concezioni³³. Sulle labbra di Nilo il suo agiografo pone tutta una serie di risposte di carattere dottrinale ed esegetico (nello stile, diremmo, delle ἐρωταποκρίσεις) nel dialogo con alcuni alti personaggi che si recano a visitare il santo in Rossano (capp. 47-50); un altro dialogo di contenuto teologico-esegetico è quello che si svolge tra Nilo e i Benedettini di Montecassino (capp. 74-78). Nel primo dialogo è inserita l'apologia di quella che era stata la condotta di Nilo, ossia la scelta della vita monastica nonostante il precedente vincolo matrimoniale: espediente adottato dall'agiografo per giustificare il gesto del suo protagonista con argomenti tratti dalla Sacra Scrittura (Matteo 19, 27-30; Luca 18, 28-30). Nel secondo dialogo Nilo espone brevemente la sua dottrina ascetica, illustra alcuni luoghi della Scrittura, e

25. *Vita Nili*, cap. 23 (ed. Giovanelli, 70).

26. *Vita Antonii*, cap. 47 (ed. Bartelink, 262).

27. *Vita Nili*, capp. 17 e 18 (ed. Giovanelli, pp. 65 e 66).

28. *Vita Antonii*, cap. 91 (ed. Bartelink, 368-370).

29. *Vita Nili*, cap. 97 (ed. Giovanelli, 132-133).

30. Gen. 49, 33: ...καὶ ἔξαρσεν τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κλίνην...

31. Cap. 92 (ed. Bartelink, 370).

32. Cap. 98 (ed. Giovanelli, 133).

33. Cf. Bartelink, ed. cit., 177, nota 3.

soprattutto chiarisce, in spirito di fraterna carità, le differenti usanze di Orientali e Occidentali in materia di digiuno. Anche qui è evidentemente l'agiografo che parla per bocca del santo.

E ancora: sia Antonio sia Nilo appaiono impegnati in discussioni polemiche. Gli antagonisti di Antonio sono dei filosofi pagani, di fronte ai quali Antonio difende la fede cristiana con argomenti che sono indubbiamente di Atanasio³⁴; gli antagonisti di Nilo sono alcuni dotti ebrei, e in particolare il medico Donnolo³⁵. In questo episodio, come in altri luoghi della Vita Nili caratterizzati da palese ostilità verso il mondo ebraico, Francesca Luzzati Laganà ha proposto giustamente di vedere il riflesso di contestazioni antiebraiche dell'epoca in cui visse l'autore della biografia di Nilo³⁶.

Vorrei concludere notando come uno dei luoghi più problematici della Vita Nili può trovare una spiegazione attraverso il riferimento alla Vita Antonii. All'inizio della sua narrazione, il biografo di Nilo si trovò davanti a una difficoltà non lieve: come giustificare la scelta dello stato matrimoniale da parte del suo protagonista, che sarebbe stato più tardi un campione illustre del monachesimo. Egli scrisse perciò: «Quando cominciai a spuntare in lui il fiore dell'età, non vi era chi curasse di porre al giovane il freno della correzione, non uno dei vescovi, non dei sacerdoti né degli egumeni o dei monaci: raro era infatti in quei tempi a Rossano l'abito monastico, per non dire che vi era disprezzato»³⁷.

«Questa affermazione del biografo sembra alquanto paradossale!», commenta il padre Germano Giovanelli in una nota alla sua versione di questo passo³⁸; e continua «Non si comprende infatti come con tanti monasteri, laure e grotte eremitiche da cui era costellato tutto il territorio rossanese per un largo giro, nelle quali abitavano tante numerose comunità monastiche d'ambo i sessi, in Rossano l'abito monastico si vedesse di rado, ed ancor peggio, esso vi venisse disprezzato». L'argomento cui il padre Giovanelli ricorre per spiegare questo luogo della Vita consiste nella minaccia delle incursioni saracene, per cui i monaci si erano dispersi, rifugiandosi in regioni impervie, montuose e selvose, quali il Mercurio, il Latiniano e simili.

34. *Vita Antonii*, capp. 74-80 (ed. Bartelink, 324-340).

35. *Vita Nili*, capp. 50-51 (ed. Giovanelli, 93-94).

36. Luzzati Laganà, art. cit., 718.

37. *Vita Nili*, cap. 3 (ed. Giovanelli, 49).

38. *Vita di S. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*. Versione e note a cura dello jeromonaco Germano Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1966, 123, nota 13.

Ma è possibile piuttosto che alla base di questo passo sia quanto si legge all'inizio della Vita Antonii: il giovane Antonio intraprende il cammino dell'asceti vivendo in severa disciplina presso la propria casa. «Infatti, continua la Vita, non vi erano ancora in Egitto così numerosi monasteri, né il monaco conosceva affatto il grande deserto: perciò chi voleva curare la propria anima si esercitava da solo non lontano dal suo villaggio»³⁹.

La situazione dei primordi del monachesimo presentata nella Vita Antonii sembra essere stata applicata, dall'autore della Vita Nili, alla Rossano del X secolo, in contrasto con l'effettiva realtà. Poco più avanti infatti la Vita Nili presenta un monaco di nome Gregorio, che fa da guida a Nilo da Rossano al Mercurio⁴⁰; vi si parla poi dell'egumena di un monastero femminile, Teodora, nativa di Rossano e nota a Nilo fin dalla sua gioventù, «vegliarda santa e molto prudente e saggia»⁴¹, alla quale Nilo affida la madre e la sorella del monaco Stefano; vive a Rossano un monaco di nome Antonio, cui il giudice imperiale Euprassio confida la direzione del monastero femminile di Santa Anastasia⁴². Insomma nella fiorente città calabrese l'abito monastico era tutt'altro che ignorato.

Rimane da osservare che gli echi della Vita Antonii riconoscibili nella Vita Nili non consistono in veri e propri estratti letterali, ma documentano comunque la conoscenza dell'opera di Atanasio da parte dell'agiografo italogreco. È un situazione analoga, se pure su scala più limitata, a quella constatata nell'opera di Cirillo di Scitopoli da Gérard Garitte e da Bernard Flusin, e da entrambi giudicata indizio di una seria cultura letteraria⁴³.

39. *Vita Antonii*, cap. 3 (ed. Bartelink, 136).

40. *Vita Nili*, cap. 4 (ed. Giovanelli, 49).

41. *Vita Nili*, cap. 28 (ed. Giovanelli, 75-76).

42. *Vita Nili*, cap. 45 (ed. Giovanelli, 89).

43. Cf. G. Garitte, *Reminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis*, *Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati (Studi bizantini e neoellenici 9, 1957)*, 117-122, precisamente 122 (ristampa in idem, *Scripta disiecta*, 262-267, precisamente 267); B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, 44-45.

MARIA DORA SPADARO

LE ANACREONTEE DI COSTANTINO SICULO

1. Sulla vita e sull'attività di Costantino, un poeta siciliano del IX secolo, sappiamo ben poco, anzi, a voler essere precisi, quasi nulla¹. Ed infatti, se si eccettuano i lemmi apposti a due sue poesie in metro anacreontico² (poesie che potrebbero anche essere tre, qualora si ascrivesse allo stesso autore qualche altro componimento³), che lo qualificano Siculo e lo connotano come Filosofo e come Grammatico, nonché qualche altro elemento interno riferito alla patria (la Sicilia, per l'appunto) e ad un preciso momento storico (la conquista araba della Sicilia), null'altro è dato sapere su questo personaggio. Quello che fino ad oggi di lui si è detto dipende, in larga misura, dal fatto che è stato collegato con Leone il Filosofo⁴, appassionato conoscitore e studioso profondo dell'antichità classica, il quale, nella prima metà del IX sec., e forse anche poco

1. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978, 93 ss.; S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano 1975, 334-337; M. Gigante, *La civiltà letteraria*, in AA. VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 624 s.

2. Sulla fortuna di tale *metron*, oltre a T. Nissen, *Die byzantinische Anacreonteen*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Philos.- histor. Abteilung, München 1940, Heft 3, nonché Hunger, *cit.*, 93 ss., si veda l'ottimo lavoro di C. Crimi, *L'anacreontea a Bisanzio*, in AA. VV., *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo* (Atti della prima giornata di studi bizantini sotto il patrocinio dell' AISB, Napoli 14-15 febbraio 1992), a cura di R. Maisano, Napoli 1993, 135-158.

3. La paternità, ad es., di una terza anacreontea (Ἀνακρεόντειοι <στίχοι> χωρὶς ἀναζλωμένων. πρὸς τινα ἐρχόμενα παρόθεν. κατὰ ἀλφάβητον) attribuitagli da P. Matranga, *Anecdota Graeca e mss. Bibliothecis Vaticanae, Angelicae, Barberiniana, Vallicelliana, Mediceae, Vindobonensis deprompta*, Romae 1850, II, 696, è stata contestata da T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Lipsiae III⁴, 354 s. Pare invece che possa ascriversi a Costantino Siculo un epigramma (Κωνσταντίνου τοῦ Σικελοῦ εἰς τὸν Θρόνον αὐτοῦ) di *Anthologia Palatina*, XV, 13: cfr. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, 175, n. 104; R. C. McCail, *Did Constantine of Sicily Read Daphnis and Chloe?*, *Byzantion* 58 (1988) 121.

4. Maria Dora Spadaro, *Sulle composizioni di Costantino il Filosofo del Vat. 915, Sicularum Gymnasium* 24 (1971) 175-205, *praesertim* 176 s.

dopo, ha impartito lezioni alla gioventù dorata di Costantinopoli, dapprima a livello privato e poi pubblico⁵.

La collocazione di Costantino Siculo nel medesimo arco temporale di Leone ha come unico punto di sostegno il fatto che gli sono state attribuite alcune composizioni poetiche, pervenute sotto il nome di un Costantino anch'egli Filosofo, nelle quali viene chiamato in causa Leone. Va altresì ricordato che in questa sbrigativa e sommatoria operazione non è stato tenuto conto, fra l'altro, che il Costantino in questione in nessuna parte della sua produzione asserisce di essere uno ξένος nativo della Sicilia⁶. Codesto disinteresse per tale indicazione, reputata marginale e priva di importanza, ha dato luogo ad un processo di sovrapposizione e di identificazione dei due poeti. Ed una volta che si è proceduto alla loro assimilazione, si è avuta, come logico corollario, una sola e identica cronologia. La individuazione di essa è risultata, peraltro, abbastanza agevole in quanto i componimenti di questo Costantino, Filosofo ma non Siculo, contengono parecchi riferimenti a personaggi rappresentativi di un preciso momento storico, nonché elementi che ineriscono ad un *milieu* caratterizzato da vivaci fermenti culturali.

Ed infatti, dopo la restaurazione del culto delle immagini, si assiste ad una serie di processi interattivi volti a suturare le scissure che la crisi iconoclasta aveva causato non solo nella vita religiosa e socio-politica dell'impero ma anche in ambito culturale. In esso si va difatti profilando un processo atto a ristabilire i confini della σοφία θύραθεν (pagana) onde evitare che quella cristiana assumesse un ruolo di subalternità: l'imitazione degli autori antichi era, e rimaneva, senza dubbio, una esigenza pressoché ineludibile del dotto bizantino, il quale li adibiva come modelli con cui confrontarsi e gareggiare. E ciò poteva creare pericolosi equivoci, come quello di ritenere di tono minore la produzione cristiana. Questo stato di cose ha fatto sì che, di tempo in tempo, le due culture, dovendo soddisfare o contemperare esigenze diverse, si trovasero a confronto. Non a caso in una di queste poesie Costantino Filosofo attacca Leone, suo διδάσκαλος (definito tra l'altro empio)⁷, rinnegando, in maniera abbastanza virulenta, la sapienza ellenica e contrapponendogli la σοφία cristiana di Fozio: asserisce infatti di avere eletto quest'ultimo a suo maestro perché, al contrario di Leone, lo nutre attingendo non al sapere pagano bensì alle 'fonti divine' (i testi sacri)⁸.

5. Lemerle, *Le premier humanisme*, 148 ss.

6. Spadaro, *Sulle composizioni*, 179 ss.

7. ...ὁ πατρούραϊσθης δυοσεβιοῦς διδασκάλων (*ibid.*, 201, 30).

8. Φώτιον ἀρχιερέα γεροντοδιδάσκαλον εὐρών / ὄς με γάλακτι <γε> θρέψε θεῖον ναμίτων (*ibid.*, 202, 2 s.)

Come si vede, in base a questa e ad altre indicazioni interne, è stato agevole stabilire il periodo in cui ha operato Costantino Filosofo (fatto divenire anche Siculo), ed in base ad esse si è anche potuto fissare il *terminus ante quem* della sua attività. Tale *terminus* viene ad essere l'869, probabile anno della morte di Leone⁹, come lascia desumere una apologia in dodecasillabi, nella quale Costantino Filosofo si difende da coloro che gli imputano di avere trinciato accuse e giudizi molto disdicevoli nei riguardi del defunto διδάσκαλος¹⁰.

E tuttavia, non può sfuggire, né peraltro deve, che il processo che ha portato ad identificare i due poeti è stato effettuato basandosi su elementi di convergenza alquanto fragili, quali il nome (Costantino) e l'appellativo (Filosofo), senza vagliare per converso le divergenze di cui si fanno interpreti e latrici le stesse *inscriptions*. Le quali, mantenendo netta la distinzione fra un Costantino e l'altro (ed infatti indicano come Σικελός l'autore delle due anacreontiche) si guardano bene dall'assimilare i due 'professori'. Una precisazione che obbediva certamente all'esigenza di evitare la confusione e la sovrapposizione di due autori accomunati (caso abbastanza frequente nei nostri testi letterari) da omonimia¹¹.

Ci pare dunque corretto, in assenza di dati e di argomenti che infirmo le indicazioni tradite, rispettare le indicazioni e le testimonianze dei mss. e quindi, almeno fino a prova contraria, considerare i due Costantini come due autori indipendenti. È altresì chiaro che codesta distinzione turba l'assetto cronologico vigente, in quanto viene a spezzarsi quel filo che ha fatto costantemente abbinare il poeta siciliano a Leone¹², determinandone la collocazione cronologica: ed infatti, una volta che viene a mancare l'aggancio con Leone, appare destituita di sostegno anche la cronologia attribuita a Costantino Siculo, per cui l'individuazione del periodo in cui egli opera deve essere riconsiderata alla luce di quegli elementi che è possibile reperire dalle due anacreontee.

2. Un componimento del nostro autore, di cui parleremo con maggiore precisione di dettagli, ci fornisce una indicazione di carattere storico molto utile per fissare delle coordinate temporali: ci riferiamo alla menzione della

9. Lemerle, *Le premier humanisme*, 159; Spadaro, *Sulle composizioni*, 190.

10. Spadaro, *Sulle composizioni*, 202 ss.

11. Concorda su questa tesi anche Impellizzeri, *La letteratura*, 336-337.

12. Anche nel saggio di K. A. Trypanis (*Greek Poetry. From Homer to Seferis*, London 1981 = *La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della turcocrazia*, tr. it. di Lucia M. Raffaelli, Milano 1990, 144), tale rapporto di identità fra i due non viene messo in discussione.

conquista araba della Sicilia. Questa notizia, per quanto proficua, risulta tuttavia abbastanza vaga se teniamo conto che la penetrazione araba, snodandosi, come sappiamo, per tre quarti di secolo, si attua in un arco cronologico alquanto divaricato. Diviene, pertanto, necessario tentare, nei limiti del possibile, di precisare tanto il periodo in cui Costantino, partendo dalla Sicilia, compie gli studi a Costantinopoli, quanto quello in cui svolge la propria attività di retore. Questo ci serve per capire in quale momento storico-culturale il poeta siculo vive la propria esperienza intellettuale e quindi se egli si inserisca o meno all'interno di quello straordinario rinnovamento culturale, che ascende ad altissimi livelli dopo la crisi iconoclasta, e che è stato definito «le premier humanisme byzantin»¹³. E dunque, non ci resta che passare al setaccio tutte le notizie reperibili dalle sue composizioni, le anacreontee, per l'appunto, le quali, almeno a tutt'oggi, costituiscono le nostre uniche fonti di informazione.

Di queste due anacreontee, ἠφδάριον ἐρωτικόν non può fornirci che qualche scarno elemento di natura letteraria: si tratta infatti di una composizione squisitamente retorica, in cui il poeta lamenta le pene d'amore che gli infligge Eros e invita i giovani amici a portare soccorso alle ferite inferte dai dardi di Cupido.

Con molta probabilità siamo in presenza di un'opera giovanile, come si desume, peraltro, da alcuni versi in cui egli chiama in suo aiuto i giovani indicandoli come «schiera di coetanei»¹⁴. Alla medesima conclusione ci inducono pure i lemmi riportati dai nostri testimoni, i quali definiscono il componimento un *divertissement* ἐν νεότητι¹⁵: si tratta, forse, di uno dei tanti esercizi di scuola che gli studenti più promettenti e bravi erano adusi fare nei circoli letterari. Tale composizione non offre, dunque, come si può constatare, indizi cronologici proficui.

Si presta invece ai nostri fini, stante la presenza di allusioni ad eventi storici, l'anacreontea scritta per la (presunta) morte in mare dei genitori (e dei fratelli)¹⁶. Da essa estrapoliamo qualche motivo chiarificatore:

13. Così Lemerle, superando una *querelle* della comunità scientifica circa la pertinenza o meno di definire umanesimo una rinascita culturale a cui difettano i presupposti dell'analogo movimento post-medievale, intitola in tal modo il suo esemplare studio sulla rinascita culturale bizantina: vd. *supra*, n. 3.

14. ...συνομηλικῶν χορεία / συναρῆξατε προθύμως (R. Cantarella, *Poeti bizantini*, a cura di F. Conca, II, Milano 1992, 704, 77 s.).

15. Leggiamo infatti: ἠφδάριον ἐρωτικόν δι' ἀναγρέ(οντος) ὄπερ ἦσεν ἐν νεότητι παίζων οὔτι σπουδάζων. ἔλαβε δὲ τὴν ὑπόθεσιν ἐκ μελωδίας τινὸς ἀδομένης ἐν γάμῳ.

16. *Anecdota Graeca e codd. manuscriptorum Bibliothecae Regiae Parisiensis*, ed. A. Cramer, Oxonii 1841, IV, 380 ss.; Matranga, *Anecdota*, 689-693; G. Monaco, *Constantini Siculi anacreonticum*

a) il naufragio dei famigliari avviene (vv. 31 s.) nel mar Tirreno (Γενέθλιην ἡμετέριην τυροανὲς οἶδμα / ἐπιβροῖσαν ζακότοις ἔλκυσσε ῥεῖθροις);

b) la notizia della morte dei genitori e dei fratelli (vv. 49 s.) giunge mentre Costantino poetava in terra straniera (λογικὸς πόνους μελίττης / πόλιν ἐς ξένην ἀμέλων);

c) la sua patria (vv. 95 s.) è la Sicilia (Ἐμὲ τὸν μουσπόλον κλαύσατε, κοῦροι / πινυτοί, Σικελίης πατρίδος ἔρρη);

d) in quel tempo gli Arabi (vv. 105 s.) stanno conquistando l'isola (Ἀγαρηῶν νομάδων ἄσπετα φῦλα, / πατρίδα πλουτοδότιν σπεύσατ' ὀλέσσαι);

e) al contrario di Ulisse, non ha forse motivo di tornare in patria (Ὁ πολίτης Ἰθάκης μνήσατο νόστου, / τάχα δ' ὡς Δημοφῶν νόστον ἀλίξω: vv. 121s.).

Dati interni confermano dunque che il poeta era isolano per nascita; che si trovava lontano dalla patria; che la sua famiglia, rimasta in Sicilia, si era messa in navigazione nel mar Tirreno, dove per l'appunto avviene il naufragio; che gli Arabi stavano conquistando l'isola.

Altri possibili itinerari esplorativi ci vengono indicati dalle iscrizioni apposte ai codd.

I lemmi dei mss. che tramandano queste composizioni¹⁷, o tramite la sola *inscriptio* (come è il caso del Barber.) ovvero tramite anche il testo – come è il caso del Vind. e del Varsav. (cod. che però è da tempo smarrito¹⁸) –, pongono seri interrogativi. Essi infatti da una parte ci forniscono elementi nuovi, e quindi non autoschediastici, rispetto al testo, completando in qualche misura il quadro che sta alla base della composizione, dall'altra inseriscono una notizia (codd. Vind. e Barber.) che contraddice addirittura al testo stesso. Poiché è importante verificare la loro attendibilità, onde evitare che, utilizzando notizie destituite di fondamento, si costruisca sul nulla, riteniamo opportuno agevolare l'intelligenza dell'ingarbugliata questione riportando il testo delle tre *inscriptiones*:

a) cod. Barber.: Κωνσταντίνου γραμματικῷ ἀνακρεόντιον, ὃς μαθημάτων χάριν πατρίδα καταλιπὼν καὶ τοὺς γονεῖς εἰς Βύζαντος ἀνήλθε πόλιν, ψευδῆ δὲ φήμην περὶ τῶν γονέων μαθὼν, ὡς ναυαγίῳ ἀπώλοντο ἐκ Σικελίας ἀπαίροντες, πένθει ἀτλήτῳ βεβολημένος ἦσε τοιάδε.

b) cod. Varsav.: Ἀνακλώμενοι τοῦ γραμματικῷ Κωνσταντίνου, ὃς καταλιπὼν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ ἐν Σικελίᾳ, χάριν μαθημάτων εἰς τὸ Βυζάντιον ἦλθεν,

carmen Ἀπὸ μουσικῶν μελῶθρον, *La parola del Passato* 21 (1951) 457- 463. I vv. citati nel corso del lavoro sono attinti dall'edizione di quest'ultimo.

17. Vd. *infra*, n. 35.

18. Cfr. *infra*, n. 20.

ἀκούσας δὲ ὅτι ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν τῷ ἀπαίρειν ἐκ τῆς πατρίδος ἐναυ-
άγησαν, ἐν κατωτάτῃ καρδίᾳ ἤσθη ταῦτα.

c) cod. Vind.: Στίχοι ἀνακρεοντεῖοι κατὰ ἀλφάβητον Κωνσταντίνου φιλοσόφου τοῦ Σικελοῦ, κινδυνευσάντων τῶν γονέων αὐτοῦ καὶ ἀδελφῶν ἐν τῇ θαλάσσει.

È importante rilevare che per quanto attiene agli epiteti attribuiti a Costantino (γροαμματικὸς i codd. Barber. e Varsav. e φιλόσοφος il cod. Vind.) e alla sua sicilianità, i testimoni sono concordi. Per quanto concerne le altre notizie, va invece rilevata qualche discrepanza fra i lemmi del Barber. e del Varsav. Ed infatti, mentre il Barber. definisce falsa la notizia della morte dei genitori di Costantino (ψευδῆ δὲ φήμην), – versione che trova riscontro nella lapidaria ed essenziale *inscriptio* del Vind. (κινδυνευσάντων τῶν γονέων αὐτοῦ καὶ ἀδελφῶν)–, il Varsav., allineandosi con la notizia riportata nel testo, conferma che essi sono periti in mare (ἐν τῷ ἀπαίρειν ἐκ τῆς πατρίδος ἐναυάγησαν).

Certamente la versione del Varsav., appunto perché rispettosa del testo, sembra essere quella più attendibile. E tuttavia, a ben guardare, essa va considerata come una sorta di *lectio facilior* esitata sulla scorta del contenuto della anacreontea stessa. Ed infatti, lo scampato pericolo, menzionato nell'*inscriptio*, sarà apparso ad uno scriba (o ad un lettore) come un errore da correggere¹⁹. L'attendibilità della notizia riportata dal Vind. e dal Barber. trova, peraltro, validi supporti. I lemmi del Barber. e Varsav., pur divergendo sul particolare della morte, hanno senza dubbio una fonte comune. Quel che però accredita la versione del Barber. è la sua coincidenza col Vind., codice che appartiene ad un ramo della tradizione ms. diverso dal Varsav.²⁰. Inoltre, dovremmo spiegarci a chi poteva risultare utile imbastire una serie di dati e di precisazioni che non solo non si conformavano al testo della anacreontea, ma che lo smentivano. E dunque, se, come sembra, tale alterità dipende dall'autore o da una fonte a lui vicina, le notizie *extra textum* a prescindere da chi le abbia redatte, sono da ritenere fededegne.

19. G. Monaco, L'anacreontica di Costantino Siculo Ἀπὸ μουσικῶν μελόθρον. *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 7 (1953) 155. Ma è possibile anche una spiegazione diversa. Il poeta, infatti, potrebbe aver appreso l'infondatezza della notizia solo dopo che l'anacreontea era stata composta e magari resa di pubblico dominio e che solo in un secondo momento egli stesso, o altri a conoscenza dei fatti, abbiano potuto apporre la chiosa chiarificatrice.

20. Sulla base dell'apparato critico dell'ediz. di Monaco (Constantini Siculi, 457 ss.), nella quale viene utilizzato, fino al v. 90, lo scomparso ms. di Varsavia, tale rapporto di indipendenza appare chiaro.

Quanto poi a destituire la composizione di ogni fondamento storico, considerandola una semplice *μελέτη*, una pura esercitazione retorica, ci pare, dato il soggetto trattato, ipotesi poco convincente. Ma, anche a volere accedere ad essa, i termini della questione sostanzialmente non muterebbero, perché, se la morte dei genitori (e dei fratelli) potrebbe magari far parte di una *factio* retorica indispensabile per sostanziare il componimento, a nulla sarebbe servito aggiungere, mistificandoli, alcuni dati storici quali, ad esempio, la conquista araba della Sicilia o la patria dello scrivente.

Chiarito questo, vediamo di utilizzare i *minima* in nostro possesso e di inserire il nostro poeta all'interno di un possibile contesto storico e culturale.

3. Che Costantino, come si legge, si sia allontanato dalla patria per completare la sua formazione, è una notizia che conferma la vigenza di una prassi consueta presso i ceti abbienti. Era infatti una usanza diffusa quella secondo cui i figli delle famiglie in vista andassero fuori a completare i loro studi²¹, sia che avessero acquisito solo le prime nozioni del sapere, sia che avessero ultimato in patria la loro formazione²². E nella Sicilia bizantina, dove si registrava una presenza greca non trascurabile²³, pare non mancassero adeguate forme di istruzione: e ciò rende possibile accedere tanto all'una quanto all'altra ipotesi. Questo rende più difficile stabilire a quale età Costantino si rechi a Costantinopoli, una città che poteva considerarsi tappa obbligata per un greco che volesse fare carriera all'interno della gerarchia laica ed ecclesiastica o che volesse acquisire posti di rilievo negli ambienti culturali. Non a caso nell'immaginario collettivo provinciale la capitale era avvertita, nel bene e nel male, come il centro di ogni potere: una convinzione che era

21. Non sempre la meta di tali studenti o studiosi era Costantinopoli e non sempre il viaggio aveva come destinazione le città dell'Oriente. Roma, ad es., aveva assunto, specie nel corso della crisi iconoclasta, un ruolo di mediatrice culturale fra Oriente ed Occidente (si veda, ad es., il soggiorno romano di Metodio: Gigante, *La civiltà*, 620).

22. N. B. Tomadakis, *La lingua di Giuseppe innografo (poeta greco palermitano)*, in AA. VV. *Byzantino-Sicula*, II, Palermo 1975, 502, scrive: «Alla Sicilia Giuseppe deve le basi naturali della sua dolcezza e moderazione...e la conoscenza di numerosi scrittori tanto pagani quanto cristiani, non estranei alla cultura greca dell'isola». Circa la capacità di assorbimento che la capitale esercita sulle intelligenze provinciali e le ragioni per le quali si registra la presenza di cultura greca nell'isola cfr., fra l'altro, A. Guillou, *La Sicile byzantine. État de recherches, Byzantinische Forschungen* 5 (1977) 128-135; F. Burgarella, *Bisanzio in Sicilia*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, III, Torino 1983, 202 ss.; Vera von Falkenhausen, in AA. VV., *I Bizantini in Italia*, 1-136 *passim*.

23. «Les liens de la société sicilienne sont étroits avec la capitale, qui enverra dans l'île des dignitaires palatins jusqu'au IXe siècle, donc longtemps même après l'instauration du régime des thèmes»: Guillou, *La Sicile*, 116; cfr. pure Burgarella, *Bisanzio*, 202 ss.

radicata saldamente nel bizantino, quale che fosse l'estrazione sociale o il gruppo di appartenenza. Dal fatto che nelle *inscriptions* l'autore venga connotato come φιλόσοφος ο γραμματικός, si inferisce che debba aver maturato, quanto meno allorché scrive una delle due anacreontee, i suoi studi. Ed infatti, tali appellativi non indicano di solito un principiante, bensì un personaggio di spiccata cultura, sia che questi eserciti, come di solito avveniva in tali casi, la professione di insegnante, sia che si trovi nel novero degli intellettuali in vista. Pertanto, se tali appellativi erano prerogativa di personalità che in un preciso momento storico godevano di una solida reputazione culturale, Costantino non solo doveva aver superato l'apprendistato, ma doveva avere pure acquisito uno statuto culturale riconosciuto e accreditato. Fissare questo punto non è irrilevante per l'indagine. Cercare di stabilire a quale età egli abbia scritto il lamento per i genitori, non va quindi considerato mera curiosità né sterile esercizio intellettuale; al contrario, ciò costituisce il tramite per risalire, seppur in qualche misura, all'ambiente in cui Costantino ha formato la propria *Bildung*. Una difficoltà, questa, che si aggiunge a difficoltà, sia a causa delle scarse notizie sul nostro poeta, sia perché su tale periodo e su alcune personalità di intellettuali che ne hanno dominato la scena, una tradizione di parte, di stretta osservanza iconodula, ha gettato ombre e formulato giudizi ambigui e contraddittori.

Altra notizia, desumibile dal testo di questa anacreontica, e quindi incontrovertibile, è che ci troviamo nella fase in cui si sta compiendo una graduale, quanto inesorabile, conquista della Sicilia da parte degli Arabi²⁴.

Ed è sulla base di questi elementi, invero esili, ma comunque gli unici non opinabili, che cercheremo, fin laddove è possibile, di stabilire delle relazioni fra il nostro poeta e il tessuto sociale e culturale in cui egli vive ed opera. Ma, per far questo, è necessario un quadro di riferimento, che fornisca notizie suscettibili di ampliare le nostre conoscenze sull'autore. Cominciamo dal problema della conquista araba in Sicilia.

4. È nell'827 che gli Aglabiti sbarcano a Mazara²⁵: ma dietro questa capitolazione si staglia la torva vicenda di un militare bizantino, il turmarca Eufemio. Il suo tradimento, che, stante la disparità delle notizie lasciate dalle fonti storiche, si è prestato a molteplici interpretazioni, talvolta romantiche²⁶,

24. Si vedano i vv. 25 s.; 105 s.

25. Sulla conquista araba della Sicilia vd. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, 66 ss.; Guillou, *La Sicile*, 118 s.; Burgarella, *Bisanzio*, 215 ss.

26. Sulle diverse versioni giunte fino a noi, cfr. Burgarella, *Bisanzio*, 214 s.

scaturisce certamente da velleitarie ambizioni personali. Costui mirava infatti alla costituzione di un impero autonomo da Bisanzio²⁷, anche se, giocoforza, questo implicava che egli, dovendosi appoggiare agli Arabi per sconfiggere Bisanzio, da un lato si affrancasse dall'impero d'Oriente e dall'altro divenisse un vassallo dell'Islam²⁸. Ma il disegno del turmarca non va inteso solo come l'atto velleitario di un ufficiale dissidente²⁹, bensì esso assomma una serie di malcontenti diffusi nell'isola: non a caso Eufemio può avvalersi di un insieme di protezioni e di coperture in vari settori e, sopra tutto, può contare sull'appoggio di quei funzionari che avrebbero dovuto presiedere, su mandato del potere centrale, al controllo e alla salvaguardia del tema³⁰. Queste solidarietà gli permettono, in un primo tempo, di fruire dell'aiuto delle forze navali e militari, nonché di quello dei ceti emergenti, e di far arrivare in porto, seppur per poco tempo, il disegno eversivo³¹.

E tuttavia, se da una parte i quadri dirigenziali dell'apparato militare e burocratico, costituito in larga misura da Bizantini che radicati nel territorio hanno interessi da difendere e ambizioni da far valere, sono concordi nel contestare la gestione del potere centrale, dall'altra, sul piano dell'attuazione di tale dissidenza, essi appaiono poco coesi e privi di propositi politici improntati a continuità e a chiarezza³². Per cui, se è vero che queste forze, orientate in senso centrifugo e protese alla ricerca di una autonomia che li affranchi da Costantinopoli, confermano la presenza di disperate e molteplici

27. Da notare che la reiterazione di tale formula istituzionale costituiva, tutto sommato, una sorta di professione di fede nella insostituibilità e inalterabilità dell'istituto imperiale, segno di un retaggio culturale e di un solido attaccamento politico a Bisanzio. Sull'argomento cfr. Burgarella, *Bisanzio*, 216.

28. Rifugiatosi con la famiglia in Africa per sottrarsi ad una condanna inflittagli da Michele II, ritornò in Sicilia con un contingente arabo, avendo egli stretto un patto di alleanza con i nemici dell'impero bizantino, assieme al cadi Asad ibn-Furât. Gli Arabi avevano, peraltro, tutto l'interesse di sottrarre ai Romei un punto strategicamente nevralgico del Mediterraneo, come era appunto la Sicilia.

29. Circa le ragioni, le testimonianze di parte occidentale e orientale su tale episodio non sono concordanti: cfr. Iohannes Diaconus, *Gesta Episcop. Neapol.*, in *M.G.H.*, 54, 429 s.; Theophanes Continuatus, II, 27, 81 ss. de Boor; Zonaras, III, 351 s. Büttner-Wobst.

30. «Eufemio ... era stato un tipico rappresentante dell'alta dirigenza bizantina nell'isola, ivi radicata da alcune generazioni, ormai fattasi nobiltà terriera, stretta da vincoli reciproci di parentela, illusa per la potenza localmente raggiunta con l'influenza sulle truppe greco-sicule ... di poter condurre un gioco politico proprio»: così Lellia Cracco Ruggini, in *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980, 49.

31. Ed infatti sono i suoi-stessi sedicenti sudditi che ad Enna lo uccidono a tradimento.

32. Cfr. Burgarella, *Bisanzio*, 215.

insofferenze nei riguardi del potere centrale (si pensi alla rivolta di Tommaso lo Slavo³³), insofferenze che in maniera più o meno latente serpeggiano un pò dovunque nella periferia dell'impero, è anche vero che si avverte, se guardiamo ai loro esiti, la mancanza di un centro propulsore unitario in grado di agglutinare e di far convergere in una direzione unica gli interessi di gruppo, le solidarietà politiche, i consensi economici e culturali; in poche parole, quegli elementi indispensabili e fondamentali per chiunque voglia portare a buon fine qualsiasi disegno politico che non sia utopico e velleitario.

Gli esiti di tale contestazione tanto avvertita quanto disorganizzata, data, come si è detto, la successiva assenza di unitarietà e solidarietà, hanno pesanti ripercussioni sulla Sicilia e sugli isolani. L'incapacità organizzativa, riconducibile in massima parte alla presenza di dissensi e di particolarismi locali e ambientali, rendeva, fra l'altro, sterile questa lotta armata che non dava luogo alla creazione e all'ascesa degli esponenti delle oligarchie locali, né promuoveva la formazione di un ceto dirigente in grado di effettuare un ricambio burocratico e dirigenziale sostitutivo del sistema bizantino. Ed accresceva invece, dal momento che non si trovavano linee di intesa unitarie per far causa comune contro le aggressioni esterne, la debolezza difensiva dell'isola, accelerandone il tracollo. Tale conflitto con il potere centrale, che si affida ad effimere situazioni contingenti, si traduce, dunque, in un danno gravissimo, in quanto favorisce la lenta, ma inesorabile conquista araba. E se non v'è dubbio che non è solo per tale ragione che vengono espuguate importanti città isolane (nell'831 cade Palermo, nell'842 Messina, nell'858/9 Enna, nell'878 Siracusa e nel 902 Taormina), bensì per la preponderanza militare aglabita, va messo nel debito conto che l'avanzata araba è stata agevolata, oltre che dalla debolezza di Bisanzio, dal persistente gioco degli intrighi locali.

In tale colluvie generale, ai ceti benestanti e alla classe dirigente dei Greci di Sicilia restavano aperte due vie: o l'espatrio, e quindi lo sradicamento dalla propria terra, oppure la dedizione ai conquistatori. Orbene, in larga misura, stando ai dati che gli studiosi hanno desunto da varie fonti, fu l'espatrio ad essere preferito: in larga misura, sotto l'arabocrazia in Sicilia rimane infatti, assieme all'impalcatura dell'organizzazione ecclesiastica, una grecità esigua e di basso ceto³⁴.

33. Su tale στάσις vd. P. Lemerle, Thomas le Slave, *Travaux et Mémoires* 1 (1965) 255- 297.

34. Cfr. Burgarella, *Bisanzio*, 214.

5. Ma torniamo a Costantino, probabile discendente di quei funzionari bizantini che, in servizio nell'isola, vi hanno poi messo radici: egli, come si è visto, piange nella anacreontica la morte della sua famiglia, genitori e fratelli, avvenuta durante un viaggio per mare. Sarebbe allora utile per noi capire, o sapere, la ragione o il fine del viaggio, e, più precisamente, se esso vada ascritto ad interessi di varia natura o se non si debba considerare come un vero e proprio espatrio per sottrarsi all'arabocrazia. Questa ipotesi potrebbe, in qualche misura, trovare conferma nel fatto che il nostro poeta scrive di non voler forse (τάχα) più tornare nella sua isola: asserzione che sotto il profilo retorico va intesa, senza dubbio, come un *topos* rovesciato del νότος di Ulisse, ma che sotto quello dei *Realien* può tradire una realtà speculare a quella dell'eroe omerico. Questi lotta contro le avversità e sfida l'ira degli dei pur di tornare in patria, perché lì lo attendono gli affetti più cari; Costantino, al contrario di Ulisse, non ha lotte da sostenere né ragioni per tornare nella sua terra perché, morti i suoi cari, non v'è rimasto nulla di tanto importante da spingerlo al ritorno. In poche parole, proprio l'uso di tale *topos* rovesciato lascia spazi sufficienti per ipotizzare che la famiglia del poeta al completo si sia messa in viaggio nel corso di un esodo massiccio, uno dei tanti a cui si sono sbarcate le famiglie abbienti siciliane per sfuggire all'Arabo conquistatore³⁵.

E non siamo lontani dal vero quando ascriviamo la famiglia del nostro poeta ai ceti abbienti siciliani. Non erano infatti quelli tempi che permettessero a tutti la frequentazione delle scuole e meno che mai di acquisire alti livelli di istruzione. Era questo un privilegio riservato a coloro che avevano alle spalle una situazione economica florida e una famiglia di alto livello sociale.

Se, come sembra, le cose stanno così, resta da stabilire quando sia partito Costantino e quando sia avvenuto l'abbandono dell'isola da parte dei suoi cari.

6. Il viaggio della famiglia di Costantino si può certamente collocare in un arco di tempo abbastanza ampio che va dall'827 al 902. Poiché la partenza del giovane dall'isola deve aver preceduto di un buon numero di anni tale esodo, essendo nella anacreontea di già connotato come φιλόσοφος e γραμματικός, i due fatti, ai fini della cronologia, non possono essere scissi.

Allorché il giovane siciliano va a completare i suoi studi a Costantinopoli, dominano fra gli inizi e la metà del sec. IX due rilevanti figure di intellettuali:

35. Circa la destinazione dei viaggiatori non è possibile dare una risposta certa: la famiglia poteva essere diretta in terra di Calabria, rifugio di molti esuli, ovvero a Costantinopoli: ma in proposito ogni ipotesi sarebbe plausibile; e comunque si tratta di un accertamento ininfluenza per il nostro assunto.

il dotto Giovanni Grammatico, patriarca iconoclasta sotto Teofilo³⁶, e Leone il Filosofo, altrettanto dotto ellenista, sospettato di iconoclasmo³⁷ e nipote, fra l'altro, di Giovanni Grammatico.

Che i giovani delle famiglie benestanti andassero, come si è detto, anche in terre lontane a completare il loro ciclo di studi, è certamente prassi consolidata da una consuetudine plurisecolare. Di segno diverso appare invece la permanenza dei medesimi a Costantinopoli: ed infatti, soggiornare in questa città non era visto solo come una operazione di tipo culturale, in quanto non sempre la capitale aveva sotto questo profilo un ruolo egemone rispetto ad altre città dell'impero. Vivere a Costantinopoli, partecipare alla vita dei ceti aristocratici e frequentare taluni circoli comportava vantaggi non trascurabili sul piano pratico: significava infatti entrare in un giro di solidarietà, di rapporti consociativi, e quindi far parte di clan che, protesi alla tutela di reciproci interessi, personali o di gruppo, agevolavano la scalata ai ranghi del funzionariato cittadino e provinciale o l'acquisizione di una posizione di rilievo in ambito culturale³⁸.

Poiché agli inizi del secolo Leone il Filosofo, stando alle nostre fonti, è andato a perfezionarsi nell'isola di Andros, presso un maestro erudito e fornito sopra tutto di quei libri che egli non era riuscito a reperire nella capitale³⁹, dobbiamo credere che il nostro vada in una Costantinopoli che ha recuperato un qualche prestigio culturale. Ma vediamo se è possibile fissare dei limiti cronologici più precisi.

Se poniamo la partenza di Costantino prima dell'827, anno che segna la caduta di Mazara, l'esodo della famiglia del poeta può essere avvenuto poco dopo, magari in seguito alla espugnazione di Palermo (831). Se così fosse, il nostro autore già φιλόσοφος e γραμματικός, nel momento in cui compone il θρήνος in metro anacreontico deve avere non solo compiuto ma anche perfezionato gli studi. Egli si sarebbe trovato dunque nella capitale al tempo di Giovanni Grammatico e di Leone il Filosofo. Quanto al primo, è stato un erudito di grande versatilità, su cui la tradizione ha lasciato una serie di

36. Lemerle, *Le premier humanisme*, 135-147. Di lui non sappiamo neppure con certezza quando è stato elevato al soglio patriarcale dal dotto imperatore Teofilo: secondo le nostre fonti l'anno potrebbe essere sia l'832 sia l'837.

37. *Ibid.*, 135-147.

38. Questa concezione si va accentuando ancor più nel corso dei secoli: sull'argomento vd. Hélène Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, *Travaux et Mémoires* 6 (1976) 99-124.

39. Lemerle, *Le premier humanisme*, 149 s.

notizie inquinate da pregiudizi, di carattere religioso e culturale, che mettono in discussione perfino la sua origine: si tratta però di una questione controversa e abbastanza complessa e che qui non è il caso di affrontare⁴⁰. Quanto al secondo, personaggio alquanto maltrattato dalle fonti, che spesso riportano su di lui notizie distorte, ne ha tracciato un buon profilo P. Lemerle⁴¹. Lo studioso, che analizzando le testimonianze ne evidenzia i dati contraddittori e spesso malevoli, scrive che, negli anni che vanno al più tardi all'820-825, Leone era ancora uno sconosciuto διδάσκαλος, che dispensava l'insegnamento da privato e in un sito modesto. Successivamente, scoperto e tenuto in grande considerazione dal califfo Al Mamun, viene chiamato dal dotto imperatore Teofilo e da Teoctisto a ricoprire un insegnamento pubblico⁴²: attività che secondo lo studioso va posta prima che Leone occupasse, dall'840 all'843, il seggio metropolitano di Tessalonica, a cui lo ha destinato, non sappiamo sulla base di quali esigenze e considerazioni, Teofilo.

Il poeta siciliano si troverebbe allora a Costantinopoli nel corso di quel fervore filologico e letterario di cui si avvalevano, all'inizio del secolo IX, sia gli iconoclasti sia gli iconoduli per difendere le proprie tesi⁴³: un momento particolare, dominato da personalità del mondo laico ed ecclesiastico, per i quali il sapere era un campo in parte scervo da riserve e censure, e quindi privo di rigide e preclusive barriere. E questa temperie può ben spiegare i motivi di cui è contesto ἡ ᾠδὴ αἰὼν ἐρωτικόν così intriso di cultura classica, di motivi e di atmosfere paganeggianti:

In mezzo al fiume vidi
una volta il figlio di Citerea:
nuotava scherzando
col coro delle Naiadi;
e il fiume dai gorgi d'oro
gridava: «Perché mi incendi?
Perché mi infiammi, o fanciullo?
Va' via dalle mie correnti»⁴⁴.

40. Cfr. *supra*, n. 36.

41. Cfr. *supra*, n. 37.

42. Lemerle, *Le premier*, 148 ss.

43. La ricerca di παλαιὰ βιβλία, a partire dalla Pentecoste dell'814, conservati nelle chiese e nei monasteri, va intesa, secondo il Lemerle (*Le premier humanisme*, 139) come circoscritta a Costantinopoli e dintorni anche se nulla esclude che tale ricerca si estendesse fino alle provincie.

44. Trad. di Cantarella, *cit.*, 699.

Se, come pare, il Siculo si trova a Costantinopoli quando dispensano il loro sapere Giovanni Grammatico e Leone il Filosofo, vediamo, avvalendoci del $\theta\eta\eta\nu\omicron\varsigma$, se è possibile fissare meglio la data. Nel cuculio della composizione il nostro autore scrive: «...Agareni, adopratevi a distruggere la mia ricca patria»⁴⁵.

Ebbene non è agevole collegare tale visione catastrofica, seppur sarcastica, con la sola caduta di Mazara e di Palermo, visto che la partita con gli Arabi era ancora aperta e tutta da scrivere; per non dire che sulla base della perdita di due città, sarebbe stato di dubbio gusto e di cattivo auspicio formalizzare, seppure in tono irridente, un tale augurio. Anche perché simili asserzioni non avrebbero riscosso favore e consenso in vari ambiti, ivi compresi i letterari, che spesso prosperavano perché erano sotto l'alto patronato dei $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\iota$. Per cui gli intellettuali, legati come erano agli uomini di potere, neppure per un *lusus* letterario avrebbero potuto concedersi il lusso di essere «disfattisti», sopra tutto quando ne mancavano le ragioni e se si tien conto che le composizioni retoriche spesso venivano adibite per fare veicolare messaggi propagandistici che orientassero, in misura diversa, la pubblica opinione.

Codeste invocazioni hanno invece senso qualora si collochino in un arco cronologico posteriore all'842 (presa di Messina) e anteriore, per la ragione che diremo, all'878 (caduta di Siracusa⁴⁶): dopo questa data agli Arabi sarebbe stato infatti sufficiente conquistare poche città (Taormina e Rometta) per assicurarsi, come avvenne, il possesso di tutta l'isola. Tale arco temporale ci sembra rifletta meglio la situazione adombrata nella anacreontea, la quale appare drammatica ma non tragicamente conclusa⁴⁷.

7. Se, come riteniamo, i fatti stanno così, possiamo allora sintetizzare quanto è emerso da questo nostro rapido *excursus*.

45. Cfr. 459, v. 25 e 462, v. 105 Monaco.

46. «Quanto alla datazione, bisogna collocare l'ode nella seconda metà del IX secolo [...]. Una precisazione ulteriore mi pare che non si possa ottenere»: così Monaco, *L'anacreontica*, 156, mentre C. Gallavotti [Note su testi e scrittori di codici greci, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 24 (1987) 9] suppone si tratti dell'878, anno della presa di Siracusa: «Si direbbe che la città fosse proprio Siracusa, la $\mu\eta\tau\rho\acute{o}\rho\omicron\mu\lambda\iota\varsigma$. Quindi il carne è databile nell'877-878, quando il blocco navale fu imposto dalla flotta saracena».

47. Quanto alla partenza della famiglia di Costantino, essa è stata probabilmente determinata da un attacco sferrato dagli Arabi nella parte orientale dell'isola, e questo spiegherebbe perché i famigliari del nostro prendano il largo dal Tirreno: evidentemente siamo ancora in un periodo in cui uscire dall'isola per via di mare era possibile: successivamente invece il blocco navale posto dagli Agareni avrebbe reso alquanto problematica ogni sortita.

In primo luogo si è potuto collocare, e con buona approssimazione, l'attività del poeta Siculo a cavallo del IX sec. sulla base di elementi interni alle sue composizioni. In secondo luogo, la presenza di un altro Costantino, ex allievo apostata di Leone, chiarisce quale importanza, sia presso i contemporanei sia presso i posteri, rivestisse l'appellativo Σικελός come elemento di discriminazione fra i due Filosofi. Quel che invece non possiamo accertare è se, o in che misura, Costantino possa essere stato alunno di Leone il Filosofo né ci è dato sapere se alla sua formazione letteraria abbia dato un apporto un altro διδάσκαλος: Giovanni Grammatico. Ma il fatto ci pare, nel complesso, ininfluenza. Basti comunque avere accertato che egli vive la sua stagione culturale in un periodo di grande fervore e apertura verso il sapere degli *Hellenes* e che la sua attività rispecchia un periodo che precede quella sorta di giro di vite che le autorità civili ed ecclesiastiche imprimono ai cultori della σοφία pagana e a certe forme di sapere θύραθεν. Certo questo avviene senza visibili o violente coercizioni e si verifica anche sotto forma di disputa letteraria⁴⁸, senza l'espressa formulazione di divieti categorici. Era d'obbligo, difatti, la prudenza sia fra le alte gerarchie dello Stato sia fra quelle della Chiesa se si volevano suturare le lacerazioni che la lotta iconoclasta aveva prodotto e se si intendeva evitare una fase di stallo a quel processo di ricompattazione religiosa, politica e sociale che, dopo la restaurazione del culto delle immagini, con alto senso di responsabilità e con una buona dose di *Realpolitik*, Stato e Chiesa avevano con successo avviato.

48. Si veda, ad es., l'epigramma di Costantino il Filosofo in cui vengono ad essere messi in contrapposizione l'insegnamento di Fozio e quello di Leone (Spadaro, *Sulle composizioni*, 176 s.)

JOHANNES NIEHOFF – PANAGIOTIDIS

LA CONTRIBUZIONE DI EUGENIO DA PALERMO ALLA LETTERATURA ΔΗΜΟΤΙΚΗ IN AMBITO ITALIOTA

La repentina ed inaspettata morte del nostro amico e collega, Nikolaos Panayotakis, il quale si era dedicato con tanto impegno al problema della nascita della letteratura neogreca, mi ha indotto a trattare un tema del quale si era occupato il defunto per tutta la sua vita: L'Ambito italiano –ο italiota– dei primordi della letteratura in δημοτική¹. Da cretese, il professor Panayotakis aveva, si potrebbe dire, una vena per le relazioni letterarie veneto-greche, soprattutto in area cretese nell'epoca dal rinascimento in poi. Un giorno gli parlai dell'argomento che intendo presentare in questa sede: la possibilità di una pista italiota in riferimento ad una possibile nascita della letteratura popolare bizantina prima della conquista di Costantinopoli nel quadro della Quarta Crociata. Io partivo allora, durante la nostra conversazione, dall'osservazione, che tutti i primi testi di carattere popolare che appaiono negli ultimi decenni del dodicesimo secolo, provengono, per quanto siano rintracciabili, dalla capitale, il centro di potere, di mecenatismo e dell'educazione. Anche i tentativi di connettere lo Spaneas in toto con un ambito italiota sono andati a monte, almeno dopo lo studio di Danezis².

Questo fatto stupiva allora non solo il nostro collega, prematuramente decesso, ma anche me. Infatti: tenendo presente la particolare situazione storico-culturale dell'Italia normanna, sembrerebbe un pò strano che non ci fossero mai stati dei tentativi di creare una letteratura almeno popolareggiante³. Il mutuo contatto fra le culture araba, latina, francese e greca è

1. Vedasi N. Panayotakis, *The Italian Background of Early Cretan Literature*, *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995) 281-323, spec. 284. Interamente dedicati al presente tema sono anche i due volumi editi da lui: *Αρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας/Origini della letteratura neogreca. Atti del secondo congresso internazionale «Neograeca Medii Aevi» (Venezia, 7-10 Novembre 1991)*, 2. voll., Venezia 1993. Un trattamento più ampio e dettagliato dell'argomento si trova nella mia *Habilitationsschrift*, ancora inedita, «Übersetzung und Rezeption. Die byzantinischen, neugriechischen und altspanischen Versionen von Kalila wa-Dimna», citata come Niehoff (1998).

2. Vd. G. Danezis, *Spaneas, Vorlage, Quellen, Versionen*, Tesi Monaco 1987.

3. Risulta superfluo citare in questo luogo tutta la letteratura disponibile sull'importanza della corte normanna per la nascita della letteratura italiana. Basti ricordare qua le pagine 79-99

stato un impulso forte e di carattere incomparabile per tutte le culture implicate⁴. Sotto il patronato dei re normanni o degli aulici impiegati nella corte reale assistiamo a una fioritura troppo nota per essere descritta in tutti i suoi dettagli in questo contributo. Resta, però, da notare, che anche la tradizione più contraria a dare dignità letteraria alla lingua volgare, quella araboislamica, passò almeno parzialmente ad assumere un atteggiamento più aperto: influenzati dalla consuetudine di scrivere in volgare, introdotto in Sicilia dai Normanni insieme con la loro cultura francese, gli scribi arabi usarono il dialetto arabo locale, vale a dire, il siculo-arabo, per i documenti della corte reale, che catalogavano i servi della gleba (i famosi *ḡarā'id*)⁵. Oltre tutto, la scrittura di questi documenti è, almeno in parte, l'alfabeto greco.

Che l'arabo volgare fosse stato, seppure parzialmente, scritto in caratteri greci, e che invece questa lingua stessa non avesse conosciuto almeno in via sperimentale un processo paragonabile, desta stupore; e questo tanto più, dato che dall'undicesimo secolo in poi, dopo l'inaugurazione della monarchia normanna, la cultura greco-bizantina conobbe una fioritura incomparabile colla stagnazione degli ultimi secoli di diretta dominazione bizantina⁶.

Lo studioso che, in cerca della *δημοτική* in Italia meridionale, si casse ai documenti della corte reale, a quelli dei vari monasteri di tale zona⁷, viene quasi sempre deluso: è vero, molti di questi documenti mostrano delle tracce indubitabili del greco parlato in Italia, tracce che si possono classificare o come

della *Letteratura Italiana. Storia e geografia*, vol. primo: *L'età medievale*, sotto la direzione di A. Asor Rosa, Torino (Einaudi) 1987.

4. Di recente, esiste un numero relativamente grande di studi sullo sfondo storico di quel capitolo della storia letteraria del quale ci occupiamo in questa sede. Basti ricordare: D. Matthew, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge 1992; H. Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden 1993; H. Bresc et alii (edd.), *Palermo 1070-1492. Mosaïque de peuples, nation rebelle. La naissance violente de l'identité sicilienne*, Paris 1993. Da consultare è anche Chr. Reisiger, *Tankred von Lecce*, Köln/Weimar/Wien 1992.

5. Non esiste, al mio sapere, uno studio recente sui documenti arabi provenienti dalla corte normanna. L'articolo del Noth (A. Noth, *Die arabischen Dokumente Rogers II.*, in: C. Brühl, *Urkunden und Kanzlei König Rogers II. von Sizilien*, Köln 1978) costituisce solo un primo tentativo. Il libro di G. Caracausi (*Arabismi medievali di Sicilia*, Palermo 1983) è un buon dizionario etimologico.

6. Vd. l'articolo di P. Canart in G. Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino*, Roma/Bari 1982, 105ff.

7. Non possiamo citare qui tutta la bibliografia sull'argomento. Basti ricordare l'esauritiva bibliografia fornita dal Caracausi: G. Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale*, Palermo 1990, e l'articolo review di A. Bravo García, *Algunos aspectos de la influencia bizantina en el Sur de Italia y Sicilia: Los documentos de la practica jurídica*, in: P. Bádenas/J. Egea (edd.),

caratteristiche della δημοτική in genere o del dialetto locale⁸; le ultime si mostrano soprattutto nel vocabolario. Nessun documento, però, è scritto conseguentemente e consentemente in lingua popolare. Tutti gli scribi tentano, per lo quanto sappiano ed anche se solo alla buona, di scrivere nell'idioma tradizionale. Commettono molti errori, non conosco però nessun caso di una *ruttura volontaria* col linguaggio pesante, tipico dei documenti bizantini. Per la storia della lingua greca in Italia hanno un valore paragonabile a quello dei documenti scritti in latino maccheronico della corte dei Merovingi. Essi costituiscono una parte indispensabile per la preistoria del francese e meritano uno studio approfondito da questo punto di vista (come quello citato sopra di Costis Minas per le carte greche); nonostante questo né i documenti della Gallia protomedievale sono scritti in francese né quelli dall'Italia normanna in δημοτική⁹.

La letteratura in senso stretto (*belles lettres*) invece ci delude completamente per quanto riguarda la nostra tematica. La scuola dei poeti di Otranto per esempio, alla quale appartiene anche il nostro Eugenio, scrive, o cerca di scrivere, in greco classico (giambi, ecc.)¹⁰. Si parla anche, di tanto in tanto, di manoscritti della letteratura popolare provenienti dall'Italia. Per quanto tali casi siano certi (come per esempio una redazione dello «Spaneas» o il famoso manoscritto G (Grottaferrata) del Digenis Akritas¹¹), non si tratta, però, in nessun caso di testi originariamente composti in quell'ambito.

C'è una sola eccezione a questo magro risultato, per non dire povero. In alcuni manoscritti dello «Stefanitis», traduzione greca del famoso libro arabo (*speculum principis*) «Kalila wa-Dimna» appare come committente della traduzione (δέδωκε πρὸς ἡμᾶς τὸ βιβλίον, VI f. della ed. di V. Puntoni) Eugenio da Palermo¹². L'allusione, già in se stessa poco chiara, sta in contraddizione ad altri manoscritti, i quali asseriscono invece che il traduttore è Simeone Seth,

Oriente y Occidente en la edad media. *Influjos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria-Gasteiz 1993, 77-94.

8. Vd. il recente studio, dettagliato ed equilibrato, scritto da K. Μηνᾶς, *Ἡ γλῶσσα τῶν δημοσιευμένων μεσαιωνικῶν ἐλληνικῶν ἐγγράφων τῆς Κάτω Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας*, Atene 1994.

9. Su questo punto essenziale vd. J. Niehoff-Panagiotidis, *Koine und Diglossie*, Wiesbaden 1994, 179ff.

10. Cf. M. Gigante, *Poeti bizantini di terra d'Otranto nel secolo XIII*, Napoli 1979, e Niehoff (1998), 43, 290, etc.

11. Vd. E. Trapp, *Digenes Akrites (sic). Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wien 1971, 34ff.

12. Vd. V. Puntoni, *Στεφανίτης καὶ Ἰγνηλάτης. Quattro recensioni della versione greca*, Firenze 1889. Per la bibliografia anteriore al 1971 vd. H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*,

medico ed astronomo alla corte di Alessio Comneno, vissuto nell'ultima metà del undicesimo secolo; Eugenio invece è attivo cento anni dopo¹³.

Che fare? L'unica traccia di letteratura in volgare appare più che dubbia; l'ultimo studioso, che si è occupato di questo problema, l'editore dello Stefanitis, lo svedese Sjöberg, non trovò nessuna soluzione a questo dilemma e si limitò ad editare la versione dello Stefanitis, la quale risale sicuramente all'attività de Simeon, lasciando però irrisolto il problema del contributo di Eugenio.

Al fine di compiere il nostro proposito, ovvero di prendere in considerazione questo contributo dell'ammiraglio siciliano, bisogna gettare un'occhiata, anche breve, all'attività storico-scientifica di questo personaggio straordinario, rappresentante esemplare della cultura trilingue della Sicilia normanna.

Eugenio da Palermo¹⁴ è un personaggio famosissimo di quel «rinascimento del dodicesimo secolo», così definita dallo storico della scienza Charles Homer Haskins che introdusse tale concetto già negli anni venti¹⁵: alto politico di famiglia nobile, nipote dell'ammiraglio Basilio, servì gli ultimi re normanni come rappresentante tipico dell'elemento bizantino alla corte: greco convinto ed etnicamente conscio di questo patrimonio –per esempio firmava i documenti latini solo nella lingua materna, fedele sostenitore alla dinastia, trascorse una carriera brillante, il cui culmine era il titolo ἀμυράς, vale a dire ammiraglio. La sua attività politica, della quale non ci si occuperà molto in questa sede, dato il fatto che disponiamo di un libro di immenso valore storico

München 1971, 41ff., dove il Beck riassume lo Sjöberg (vd. più avanti). Oltre al riassunto del Beck non c'è nessuno studio recente sul ruolo giocato da Eugenio, neanche nel libro di H. Condylis (*Stephanites kai Ichneutes. Traduction grecque [XIe siècle] du recueil de fables arabes Kitab Kalila wa-Dimna d'Ibn al Muqaffa [VIIIe siècle]. Étude lexicologique et littéraire*, tre voll., Louvain 1989) tranne il mio (Niehoff-Panagiotidis [1998], 43ff.).

13. La biografia di questo medico/astronomo/letterato aulico rimane difficilmente rintracciabile. Non pare possibile di ottenere informazioni più precise di quelle che ci offre L.-O. Sjöberg, *Stephanites und Ichneutes. Überlieferungsgeschichte und Text*, Stockholm et alibi 1962, Cap. III., 87ff.

14. Il recente articolo di V. von Falkenhausen, messo cortesemente alla mia disposizione dall'autrice stessa, risulta indispensabile per chiunque si occupi della biografia di Eugenio; rimandiamo continuamente a essi: V. von Falkenhausen, Eugenio da Palermo, in: *Enciclopedia Italiana* 43, 1993, 502-505.

15. Vd. C. H. Haskins, *Studies in Medieval Science*, Cambridge, Mass. 1924; una discussione delle tesi del Haskins, sessanta anni dopo l'apparizione del suo libro, si trova in: R. L. Benson/G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982.

su questo argomento, frutto del lavoro della ricercatrice inglese Evelyn Jamison¹⁶, conobbe una sola interruzione quando l'imperatore tedesco, lo Staufer Enrico (VI), lo mandò in prigione. Poco tempo dopo fu liberato e continuò la sua attività, fungendo da funzionario nello stesso posto come prima. Morì con ogni probabilità nel 1203.

Il suo interesse principale era rivolto alla scienza, soprattutto alla matematica e all'ottica. Per il nostro problema ha, invece, un fatto un valore fondamentale: Eugenio era plurilingue e non solo a livello orale, poiché maneggiava anche tutte le lingue ufficiali dell'impero in modo scritto: egli tradusse dall'arabo al latino, come per esempio l'«*Ottica*» di Tolomeo, il cui originale greco era andato perduto.

Se c'era invece un testo greco a sua disposizione, lo traduceva -o faceva tradurre- dall'originale, sottolineando anche con questa politica di traduzione l'importanza che aveva per lui l'idioma paterno.

Questa figura centrale del commercio dei libri e delle idee, tipica della trinacria pluriculturale, è anche coinvolta, non sappiamo ancora in che maniera, nella traduzione del «*Kalila wa-Dimna*» dall'arabo in greco. L'unica indicazione diretta -e l'unica di cui disponiamo fino a questo momento- è il già menzionato prologo annesso a un gruppo di manoscritti greci, la cosiddetta (secondo la classificazione dello Sjöberg) redazione Be. Questa redazione è rimasta inedita fin'ora. Lo svedese Sjöberg, editore della prima traduzione in greco di questo testo, compiuta da Simeon Seth, negò la possibilità di delimitare il ruolo di Eugenio in questa traduzione.

Noi consideriamo questa idea come erronea: l'estensione della versione eugeniana è invece dimostrativa molto facilmente considerando prima il carattere della traduzione di Simeon, dall'epoca dei Comneni in confronto al testo arabo, e poi la versione siciliana¹⁷.

Per illustrare ciò, ho scelto un capitolo di questo testo, quello che racconta la storia di due popoli, dei corvi e dei gufi, e la loro guerra, che finisce con la vittoria dei corvi, dovuta però a uno stratagemma (secondo la numerazione dell'edizione Sjöberg, si tratta del capitolo IV). L'analisi dei livelli di narrazione per questo capitolo (data negli schemi I e III) mostra già a prima vista la netta differenza fra l'originale arabo e la traduzione comnena. Il

16. E. Jamison, *Admiral Eugenius of Sicily*, Londra 1957; questo libro rimane un classico, anche se l'identificazione di Eugenio con l'autore dell'*Epistula ad Petrum* e del *Liber de Regno Siciliae* rimane discutibile. Vd. anche il già citato articolo della von Falkenhausen.

17. Questo confronto, impossibile in questa sede, si trova invece nella mia tesi in corso di stampa, Niehoff (1998).

traduttore Simeon non ha solo abbreviato il testo originale -e questo lo sapeva già Sjöberg, ma lo ha in fondo anche completamente ricostruito, lasciando da parte quasi tutti gli episodi intercalati, che erano però tipici per lo stile narrativo orientale: una persona in un racconto narra un'altra storia ad un'altra persona, la quale fa lo stesso con una terza ... e così via. Quello che rimase di questo tessuto narrativo molto complesso nella versione di Simeon, era un racconto abbastanza lineare, influenzato dalla tradizione proveniente dal romanzo di Esopo.

La redazione invece di quel gruppo di manoscritti che si può identificare con Eugenio è quella dove appare il suo nome nel prologo (cioè Βε). Egli utilizzò quella più antica, vi inserì però la traduzione di tutti i racconti orientali esattamente là, dove il primo traduttore li aveva cancellati. Il risultato di questa reintegrazione, dovuta a una profonda conoscenza del testo arabo, appare nello schema IV. Quando si confronta questa versione coll'originale arabo, si vede subito che non si tratta di una semplice rielaborazione o di un *remaniement* della versione greca esistente e trovata da Eugenio, ma di una piena ricostruzione del tessuto narrativo di carattere orientale, rappresentato dal testo arabo.

Prima però di discutere le conseguenze storico-letterarie di questo atteggiamento ed il ruolo di Eugenio, conviene occuparsi anche del carattere del linguaggio usato da lui e dai suoi collaboratori per questa traduzione. Questo è ormai possibile, se possiamo separare le due diverse traduzioni, quella di Simeone e quella di Eugenio, il chè però presuppone un continuo confronto coll'originale arabo. Le parti tradotte sotto la sorveglianza di quest'ultimo mostrano un livello di lingua completamente distinto da quello usato da Simeone. Simeone traduce, in piena Epoca Comnena, in un idioma molto dotto, quasi privo di parole straniere, ma pieno di allusioni e citazioni dalla letteratura classica, la bibbia e gli scritti medici -la qual cosa non stupisce, dato che Simeone era medico¹⁸.

Il linguaggio invece della traduzione eugeniana è molo più popolare, non senza citazioni classiche, ma in molti punti già vicino alla δημοτική. Per citare un esempio solo: in quella famosissima favola, dove la moglie del falegname subisce la pena destinata alla moglie del barbiere (p. 77, 11. 24 e 28 nell'edizione Puntoniana), il quale le taglia il naso -racconto notissimo, che riaffiora

18. Un'analisi delle citazioni, che si trovano nel Simeone ha dato già lo Sjöberg nella sua edizione, 246. Dopo, anche P. Speck riuscì ad identificare un numero di citazioni nella rassegna del libro di Sjöberg in: *Byzantinische Zeitschrift* 56 (1963) 101-105. Ultimamente, si trova una lista allargata nel libro della Condylis (1989), 294ff.

in tutta la letteratura medievale, dai *fabliaux* francesi fino al Boccaccio¹⁹ –la vittima grida ἡ μύτη μου, ἡ μύτη μου –espressione chiaramente neogreca.

Comunque, il tratto decisivo per l'origine siciliana di questa traduzione è l'uso di parole tipicamente siciliane nel greco scelto da Eugenio.

Nella favola di origine indiana dell'asceta e del topo (p. 219ff. puntoni), trasformato poi in una ragazza attraverso la forza della preghiera dell'asceta, l'uccello che lascia cadere al suolo il topo, è un uccello rapace, chiamato in arabo «hid'a». Il traduttore lo rende con una parola stranissima in greco: νίβλα. Non conosco nessun testo greco, dove si trovi questa espressione. Il Puntoni, unico editore di questo passo, escluso da Sjöberg, non lo mette nel testo, ma lo bandisce all'«apparatus criticus» –con una «crux desperationis».

Si tratta ovviamente di una parola romanza, prestata al greco locale dell'Italia meridionale: il cognato della parola «nibbio» dell'Italiano moderno²⁰. Bisogna invece sottolineare a questo punto, che non si tratta, nel nostro testo, della parola toscana, cioè italiana, ma di una variante arcaica e dialettale, la quale somiglia soprattutto alla forma attuale del calabrese, citata sotto la forma *nigliu* dal Rohlf²¹. Ci troveremmo, però, nel campo della speculazione, se non ci fosse una attestazione diretta della stessa parola in un documento greco dell'Italia meridionale dal 1119, pubblicato dallo Schneider nel 1907²². Là troviamo un nome familiare in singolare e plurale, νιβλάδες, νιβλάς, riferito, evidentemente, ad un tipo di falconiere.

L'uso, d'altronde senza glossema, di questa parola italiota è molto significativo per la struttura letteraria del nostro testo. Invece di usare la parola greca comune per «nibbio», ἱκτινος, il traduttore utilizza la forma normale del suo dialetto. Come sempre in casi paragonabili –i quali infatti, non mancano nel nostro testo– l'uso di una forma dialettale presuppone la

19. Boccaccio, *Decameron* VI, 8. Una discussione di questo *fablel* classico si trova da J. Bédier, *Les fabliaux. Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, sec. ed., Parigi 1969, 165ff. È però da notare che in tutte le versioni europee medievali la storia originale, in cui si taglia il naso della donna, appare mitigata, in quanto si tagliano solo le trecce (per questo, appunto, si chiama anche il *fablel des tresses*; la più significativa eccezione consiste nella traduzione spagnola).

20. Vd. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, 5. ed., Heidelberg 1972, Num. 5904; è erronea invece il lemma «Geier» (avvoltoio). Ultimo trattamento della cosa/parola da M.-D. Glessgen, *Die Falkenheilkunde des <Moamin> im Spiegel ihrer volgarizzamenti. Studien zur Romania Arabica*, due voll., Tübingen 1996, vol. 2, 508f.

21. G. Rohlf, *Dizionario dialettale delle tre Calabrie*, due voll., Halle/Milano 1932/34, Vol. 2, 93 e 94.

22. Caracausi, *op.cit.* (1990), 402.

limitazione del pubblico letterario, specie nell'ambito greco, dove dopo la vittoria della Koinè è diventata quasi impossibile la citazione letteraria di forme prese dai dialetti vivi (l'uso protratto dell'idioma omerico è tutta un'altra cosa). Lo stesso Eugenio scrive le sue poesie nella forma tradizionale.

Se si considera questa ed altre analoghe particolarità di carattere locale ritrovate nel nostro testo, si raggiunge una certa cognizione dei fatti: l'estensione della traduzione più antica del «Kalila wa-Dimna/Stephanitis» commissionata da Eugenio non è solo una amplificazione con reintegrazione di nuovo materiale arabo, ma mostra caratteristiche completamente distinte da quella più antica. Con un pò di esagerazione si potrebbe dire che Eugenio abbia fatto la sua traduzione *contro* la prima. Vediamo, in questo intento di Eugenio e dei suoi collaboratori, un esperimento molto originale fino ad allora inaudito: l'emergere del dialetto italiota, alla fine del dodicesimo secolo, come lingua letteraria autonoma. Per la prima volta, infatti, ci troviamo davanti all'utilizzo della δημοτική locale come organo letterario, fatto questo inspiegabile per un testo così complesso come una raccolta di favole, uno «speculum principis» arabo.

Se si esamina, come conclusione, gli altri casi della prima δημοτική in ambito bizantino, c'è un fatto che salta agli occhi: tutti questi testi sono di datazione o difficile o discussa –come per esempio i poemi prodromici– o posteriori alla quarta crociata²³. Se si accetta, invece, l'attribuzione dei poemi del presunto Prodrómo a Teodoro Prodrómo (come lo fece –con riserva– il Hörandner²⁴), si impone la conclusione inevitabile: dopo i versi scritti da Michele Glycas prigioniero e la produzione prodromiana, il nostro testo è uno dei più antichi tra tutti gli scritti in lingua volgare, databile con sufficiente esattezza fra il 1190 e la morte di Eugenio nel 1203. In più, sappiamo ormai che l'ellenismo italiota non era muto in quanto all'invenzione di una lingua letteraria popolare –dovuto, senza dubbio, a sviluppi simili subiti dagli altri idiomi del regno normanno. L'impero multilingue e multiculturale degli ex-invasori di cultura francese precede la dominazione «latina» sul suolo bizantino anche in quanto alla letteratura popolare.

23 Vd. l'introduzione di H. Eideneier alla sua recente edizione di questi poemi, Colonia 1991.

24. W. Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Wien 1974, 65.

DESCRIZIONE SCHEMATICA DEI LIVELLI DI NARRAZIONE

Tabella I – Arabo	1	2	3	4
re e filosofo (143,1-7 CH; 147,1-148,2 AZZ)				
i corvi ed i gufi (143,7-147,15 CH; 148)				
maġal: la causa dell'odio (147,16-148,4 CH; 152,15-153,10 AZZ)				
maġal: elefanti e lepri (148,5-149,16 CH; 153,11-155,8 AZZ)				
continuazione; cause dell'odio (149,17-20 CH; 155,9-12 AZZ)				
maġal: l'usignolo, la lepre e il gatto (149,21-151,3 CH; 155,13-157,3 AZZ)				
causa dell'odio (151,4-152,11 CH; 157,4-158,16 AZZ) (incluso al fine il monologo del corvo)				
i corvi ed i gufi (152,12-19 CH; 159,1-7 AZZ)				
maġal: l'asceta ed il ladro (152,20-153,5 CH; 159,8-14 AZZ)				
i corvi ed i gufi (153,6-155,3 CH; 159,15-162,1 AZZ)				
maġal: il mercatore, sua moglie ed il ladro (155,3-13 CH; 162,2-8 AZZ)				
i corvi ed i gufi (155,14-18 CH; 162,9-14 AZZ)				
maġal: asceta e diavolo (155,19-156,12 CH; 162,15-163,11 AZZ)				
i corvi ed i gufi (156,13-20 CH; 163,12-164,2 AZZ)				
maġal: il carpentiere e sua moglie (156,21-157,21 CH; 164,3-165,8 AZZ)				
i corvi ed i gufi (158,1-159,6 CH; 165,9-167,1 AZZ)				
maġal: l'asceta ed il topo (159,7-160,6 CH; 167,2-168,8 AZZ)				
i corvi ed i gufi (160,7-162,12 CH; 168,9-170,15 AZZ)				
maġal: il cobra vecchio, il figlio dell'asceta (162,13-163,12 CH; 170,16-172,3 AZZ)				
i corvi ed i gufi (fine) (163,13-166,9 CH; 172,4-174,10 AZZ)				

La citazione si fa secondo l'edizione di Keller/Linker

Tabella II – Spagnolo	1	2	3	4
re e filosofo (197)				
i corvi ed i gufi (198-204A/B)				
enxemplo: causa dell'odio (204-205A; 204-205 B)				
enxemplo: elefanti e lepri (205-208 A; 205-208 B)				
causa dell'odio (209A; 208B)				
enxemplo: l'usignolo e il gatto (210-211 A; 209-211 B)				
causa dell'odio (211-213 A; 211-213 B)				
i corvi ed i gufi (213-214 A; 213-214 B)				
enxemplo: l'asceta ed il ladro (214-215 A; 214-215 B)				
i corvi ed i gufi (215-218 A mutil.; 215-218 B)				
enxemplo: il mercatore, sua moglie ed il ladro (A mutil.; 218 B)				
i corvi ed i gufi (A, mutil.; 218-219 B)				
enxemplo: l'asceta ed il diavolo (219 mutil. A; 219-220 B)				
i corvi ed i gufi (220 A; 220 B)				
enxemplo: il carpentiere e sua moglie (221-223 A; 221-223 B)				
i corvi ed i gufi (224-225 A; 224-225 B)				
enxemplo: l'asceta ed il topo (226-229 A; 226-229 B)				
i corvi ed i gufi (229-232 A; 229-232 B)				
enxemplo: cobra e topi (232-234 A; 232-234 B)				
i corvi ed i gufi (fine)				

La citazione si fa secondo l'edizione del Sjöberg

Tabella III – Simeone Seth (versione bizantina)	1	2	3	4
quadro: re e filosofo, 215,13				
i corvi ed i gufi, 215,14-219,10				
causa dell'odio, 219,1-220,11				
i corvi ed i gufi, 220,12-225,13				
il cobra vecchio, 225,13-226,9				
i corvi ed i gufi, 226,9-227,12				

Si cita secondo l'edizione di V. Puntoni

Tabella IV – Eugenio	1	2	3	4
re-filosofo § 89	■			
corvi-gufi § 90-92		■		
causa dell'odio § 93a-c			■	
elefanti e lepri § 94				■
causa dell'odio § 95a-b			■	
l'asceta falso § 96				■
causa dell'odio § 97a-d			■	
corvi e gufi § 98a-b		■		
l'asceta ed il ladro, § 99			■	
corvi e gufi § 100a-101		■		
mercatore § 102			■	
corvi e gufi § 103		■		
l'asceta, il diavolo ed il ladro § 104			■	
corvi e gufi § 105a-c		■		
il carpentiere e sua moglie § 106			■	
corvi e gufi § 107a-108b		■		
l'asceta ed il topo § 109			■	
corvi e gufi § 110-112		■		
cobra vecchio § 113			■	
corvi e gufi § 114a-d		■		

Si cita secondo l'edizione (non pubblicata) di L. Stefou, dal cui manoscritto prendo la numerazione delle pagine

Tabella V – Zigomalas (versione neogreca)	1	2	3	4
re e filosofo (manca la frase comparativa) p. 19				
i corvi ed i gufi (mutilo) § 92				
causa dell'odio (mutilo)				
elefanti e lepri (abbr.) p. 19/20				
causa dell'odio (mutilo)				
l'asceta falso				
causa dell'odio (mutilo)				
corvi e gufi				
l'asceta ed il ladro				
corvi e gufi (molto mutilato)				
mercatore				
corvi e gufi (mutilato)				
l'asceta, il diavolo, il ladro (senza introduzione) p. 20/21				
corvi e gufi				
il carpentiere e sua moglie				
corvi e gufi (mutilo)				
l'asceta ed il topo				
corvi e gufi (mutilo) p. 21/22				
il cobra vecchio				
i corvi ed i gufi				

CRISTINA ROGNONI

LA LANGUE DES ACTES DE LA PRATIQUE JURIDIQUE GREC EN ITALIE MÉRIDIONALE. CAS DE DISSIMULTANÉITÉ

Notre connaissance de la pratique juridique grecque médiévale dans le domaine du droit privé ne pourrait consister qu'en une série de considérations fragmentaires sans l'apport fondamental de la documentation provenant de l'Italie méridionale. C'est une affirmation qu'on peut faire sans gêne depuis le travail de Ferrari dalle Spade¹, qui a démontré scientifiquement dans le détail les similitudes entre les actes d'Italie et ceux de l'Orient byzantin pour ce qui est de la structure, la terminologie et certains aspects concernant la production matérielle des documents. Cette étude pourtant remonte à une époque, les années Cinquante, où tant pour l'Orient byzantin tant pour l'Italie méridionale byzantine et post-byzantine les données étaient d'une part assez réduites et d'autre part n'avaient pas reçu une systématisation scientifique convenable. Or, la publication du recueil des Archives de l'Athos et puis l'éditions selon la même méthode diplomatique des actes privés de l'Italie méridionale² ont confirmé les conclusions de Ferrari dalle Spade tout en fournissant aux chercheurs la base pour une réflexion bien plus complète et plus diversifiée. Ce cadre vient de s'enrichir davantage grâce au dossier de Medinaceli qui comprend plus de cents documents privés grecs de provenance sicilienne et calabraise relatifs surtout à la période normande mais aussi, pour la Calabre, à l'époque byzantine. Les documents coïncident donc formellement, dans leur structure, avec le document byzantin d'Orient, structure qu'on peut brièvement résumer ici par l'énumération des parties constitutives: *signon* de l'auteur, invocation trinitaire, *notificatio*, *dispositio*, clauses de garantie, formules finales, mention du scribe, date par l'année du monde et l'indiction, annonce des témoins, souscription de ceux-ci.

1. G. Ferrari dalle Spade, *I documenti medievali di diritto privato dell'Italia meridionale e le loro attinenze con quelli bizantini d'Oriente e con i papiri greco-egizi*, Lipsie 1910.

2. *Archives de l'Athos*, fondées par Gabriel Meillet et Paul Lemerle, I-XI, Paris 1937-1999; A. Guillou, *Les Actes grecs de S. Maria de Messina*, Palerme 1963; *Corpus des actes grecs d'Italie du sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie*, 1-5, Cité du Vatican 1967-1974.

Ainsi, la description diplomatique classique formalisant une série de clauses et leur agencement, restitue la structure portante du document, un paradigme qui est valable pour tout texte relevant de la pratique juridique privée grecque. Étant donné que pour un texte juridique les structures invariantes qui en constituent le paradigme narratif sont en nombre limité dans la mesure où ce texte répond à un usage défini et vise à un résultat précis, on a toutefois la possibilité de dégager sur cette trame des fils multiples, un répertoire de modes expressifs. Ce sont ces fils qui finalement déterminent l'ὑφός, au sens archaïque et ici particulièrement significatif de «tissu», un tissu composé d'éléments culturels différents. Étant par excellence performatif, tout discours juridique laisse assez discrètement percer ce type de conditionnement extra-juridique; pourtant la lecture de ces documents nous amène souvent à y lire une langue qui n'adhère pas complètement à la pratique, c'est à dire à la fonction de définir et enregistrer un fait légal. Elle ne peut pas être comprise s'il on demeure à l'intérieur de son code. L'ὑφός, le «texte», la teneur, est bien sûr le résultat concret et simultané de l'action d'énoncer, mais, comme pour toute production écrite (et l'ὑφός est toujours «écrit»– disent les souscriptions), il s'agit de reconnaître et d'expliquer tous les phénomènes qui produisent un écart par rapport à une telle coïncidence spatio-temporelle.

Il s'agit, plus simplement, de déterminer dans les mailles du discours, tout ce qui s'y reflète sans le recouvrir totalement: le lien social dont le document est un des effets de surface. De ce point de vue, une étude de la langue des actes de la pratique juridique implique certes la définition des règles de composition des textes par le moyen des convergents successifs, mais aussi la perception du fait que cet ensemble structuré de généralités abstraites n'est productif que lorsque on en opère un choix à l'intérieur. C'est notamment ce choix qui réalise le cas particulier –un acte– à travers une médiation entre l'occasion ponctuelle et l'espace de liberté expressive du scribe. On n'est pas toujours en mesure de suivre l'activité d'un scribe –ou d'un notaire s'il en est– mais, le cas échéant, il est évident que si la marge de la pratique est assez limitée par la fonction même donc la forme de son texte, toutefois elle existe et ne manque d'apparaître. On assiste alors à une superposition de langages par l'emploi de formes linguistiques relevant d'un registre différent où d'une époque pas forcément contemporaine. Ceci est remarquable notamment à la fin de l'époque byzantine et au début de l'époque normande; plus tard, lorsque le cadre culturel de référence aura perdu sa force d'attrait, la langue grecque des actes semble ne répondre qu'à sa fonction immédiate, se cristallisant dans des formules extrêmement

conservatrices et ne survivant ensuite que partiellement et à la mesure de la contamination avec la langue latine.

Pour cette esquisse j'ai choisi de prendre appui sur les quelques documents calabrais du dossier, qui sont intéressants soit à cause de leur datation, la fin de l'époque byzantine, soit à cause de leur «apparente» homogénéité. Dans l'ensemble du dossier, on peut isoler quatre fonds d'origine calabraise: le monastère de Saint Pancrace de Briatico, le monastère de Saint-Nicolas-des-Drosi, le monastère de Saint-Philippe de Bojoannes, la Vallée de Tuccio. Ces fonds, qui sont très précieux pour une histoire de l'hellénisme «italiote», le sont davantage encore pour une étude sur la langue des actes de la pratique. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord en considération de leur nombre relativement remarquable, plus de soixante documents; ensuite, qualitativement, par la variété de leur teneur, car il ne s'agit pas seulement d'actes de ventes ou de donations, mais aussi d'échanges et de testaments, ce qui entraîne une relative variété sur le plan du discours juridique. Ensuite, parce que ces documents s'étalent sur une durée assez longue, c'est à dire à partir de l'époque bouleversée qui précède le royaume normand jusqu'au beau milieu du XIII^e siècle.

Entre 1038 et 1047-48, le moine Georges, un *klerikòs*, rédige trois actes de donations pieuses faites par des personnes privées en faveur de monastères; deux se réfèrent au monastère de Saint Pancrace de Briatico, le troisième au monastère de Saint-Philippe de Bojoannes. En 1038, c'est la nonne Théodore, fille de Zosyme Platzatinités, qui donne à Saint-Pancrace des terrains, avec vignes, arbres fruitiers, bois de chênes et jouissance de l'eau. L'auteur –ainsi que d'autres personnes mentionnées dans le document– porte un nom tout à fait grec et, selon une pratique bien attestée en Italie du Sud, ce nom indique et une famille et l'endroit où celle-ci détient une propriété: εἰς τοὺς Πλατζατηνίτες. Le support du document est gravement abîmé par des taches d'humidité surtout dans la partie gauche et centrale du texte, néanmoins on remarque, au début, l'absence de l'invocation trinitaire. Assez rare dans les documents d'Orient, cette absence peut en revanche être relevée en Italie du sud, et en Calabre en particulier, dans nombre de documents par ailleurs rédigés assez soigneusement. Le texte, en forme subjective, commence par la croix et le *signon* de l'auteur juridique. La *notification* est suivie par la *dispositio* réalisée par l'auxiliaire φαίνομαι et le participe du verbe ποιῶ dans la forme propre au grec de l'Italie du sud de l'accusatif masculin en -οντα, devenue indéclinable, qui prend son sens dispositif par la présence du terme technique δωρεά en tant que complément. L'objet de la donation est défini par sa

localisation –un bref *perihorismos*– et par l’indication de son statut – c’est un bien qui appartient à l’auteur suite à un héritage paternel. Il est faite allusion ensuite à la motivation spirituelle qui gouverne l’action ainsi qu’à la spontanéité du vouloir. Il s’agit là de deux clauses typiques du protocole, réalisées de façon formulaire selon des figures plus au moins complètes et/ou redondantes. Dans ce document, elles se trouvent l’une après l’autre mais décalée après la *dispositio* les deux exprimées dans leurs termes les plus concis ὑπέκλυτρούσεως καὶ ἀφέσεως τῶν πολλῶν μου ἁμαρτιῶν et οἰκεία μου γνώμη καὶ οἰκεία προαίρεσι καὶ μηδὲν βιαζόμενος...). Au chapitre des clauses finales, l’action contraire est exprimée traditionnellement sur le mode de l’éventualité dans le syntagme formulaire du type εἰ δέ τις φανῆ ποτὲ καιρῶ ἢ χρόνῳ par les verbes ἐνοχλέω et ἀντιποιῶ. A l’intérieur de ce syntagme, le premier verbe, «perturber», est l’un des plus fréquents et normalement il est en liaison avec ἐμποδίζω, «entraver». Le deuxième ἀντιποιῶ, en revanche, quoique sa signification demeure la même depuis l’antiquité («contredire; faire opposition; s’arroger un droit») est curieusement presque étranger au lexique juridique médiéval. On remarquera d’ailleurs qu’il s’agit d’un synonyme savant du plus courant ἐμποδίζω. D’autre part, si on lit la même formule telle qu’elle se trouve dans le document suivant, de 1047-48, les verbes employés sont κωλύω et ἀνασείω: «interdire, empêcher; détourner» le premier, «agiter une menaces» le deuxième. Étant donnée la structure binaire typique des adages juridiques, où la répétition partiellement synonymique a une fonction rhétorique déclarative, la coïncidence des deux formules est évidente. Cependant, leur interchangeabilité est la conséquence non seulement d’une maîtrise du paradigme discursif de la part du scribe mais aussi de sa conscience aiguë du patrimoine linguistique tout court, d’où l’aisance à s’en servir. Les peines prévues au cas d’une telle action perturbatrice sont, dans le document de 1038, d’ordre spirituel: le contrevenant encourra le traditionnel anathème du Père, du Fils et du Saint Esprit, celui des 318 Pères de Nicée, et subira aussi le sort de Judas et celui de ceux qui crient «crucifiez le».

Parfaitement byzantine est la corroboration finale: πρὸς πίστωσιν καὶ ἀσφάλειαν ἐποιήσαμεν τὴν παρούσαν δωρεάν qui est suivie d’une phrase à peine lisible qui fait allusion au passage du droit au nouveau propriétaire: dans ce cas, à nouveau, on assiste à un déplacement de la formule, qui habituellement est déclarée avant la corroboration. Le texte se conclut en bas par une demi ligne presque illisible. La rédaction de trois dernières lignes qui annoncent et ensuite mentionnent par leur noms les témoins ἀξιόπιστοι est faite sur le verso du document.

Un an après, le *klerikòs* Georges rédige un acte de donation pour le compte d'un laïc, Kalokyros fils du prêtre Constantin Artzoukas. Le texte commence par deux croix et l'invocation trinitaire dans sa formulation la plus courante. Sur la même ligne la croix autographe de l'auteur est cette fois suivie par *σημεῖον τοῦ*, terme non inconnu dans la pratique, mais décidément plus rare que *σίγνον*. *Notificatio* et *dispositio* se succèdent tout comme dans le document précédent: rappel de la croix; verbe auxiliaire et participe en *-οντα* de *ποιῶ* suivi du terme technique, séparé cette fois par une longue allusion à la spontanéité du vouloir. Ensuite, après l'indication du destinataire on lit la motivation: il s'agit pour l'auteur de faire don au monastère de Saint-Pancrace, *ὅπου ὁ μοναχὸς Θεόδουλος ἐπικρατεῖ ... διότι καὶ πολλὰ με ἐπέβληψεν καὶ ὀφέλεσεν ὁ αὐτὸς ἡγούμενος*. Il ne s'agit pas d'une motivation d'ordre éminemment spirituel, mais d'une raison ponctuelle et personnelle.

Ce genre de «justification» circonstanciée se retrouve rarement dans les documents conservés d'époque byzantine, où il est coutume de ne faire allusion qu'au salut de l'âme ou à la rémission de ses propres péchés, ainsi qu'aux péchés de ses parents. Normalement, cette allusion à la motivation spirituelle qui serait à l'origine de l'action est toujours présente ayant un emplacement précis dans le texte, c'est à dire à l'intérieur de la *dispositio*; toutefois; comme il ne s'avère presque jamais pour les documents d'archives qu'une définition concernant leur aspect formel ne soit pas contredite par le document successif, elle peut manquer et/ou être déplacée à un endroit différent du texte, plus facilement au chapitre des formules finales.

Plusieurs donations d'époque normande, montrent en revanche une attention majeure à l'égard des conditions réelles, pratiques, qui sont à l'origine de l'action juridique du don tout en récupérant souvent l'aspect spirituel en rajoutant au texte un préambule édifiant. D'ailleurs la lecture de ces documents laisse légitimement supposer qu'au cours du temps les raisons économiques, existantes certes avant, mais cachées par la dévotion toute byzantine envers l'autorité spirituelle, l'emportent, dans la pratique, au profit d'une énonciation plus articulée.

Sur le plan lexical, il faut remarquer dans la proposition susdite l'emploi du verbe *ἐπικρατῶ* pour indiquer la relation existant entre le monastère et son higoumène. Cette même relation qui, dans le document rédigé par Georges en 1047-48, est signifiée par le simple concept exprimé dans *καθηγούμενος*. Le sens ordinaire de *ἐπικρατῶ*, «régner, maîtriser, dominer sur» est maintenu mais, assez fort pour le contexte, il réclame une nuance qui prélude au glissement sémantique vérifiable dans des contextes d'époque normande.

Il s'agit en fait, ici, d'indiquer un type particulier de possession, omnicompréhensive mais non absolue: une sorte de gestion unique d'un pouvoir qu'on exerce sur un ensemble de domaines, de compétences attribuées. Ce sera justement ἐπιχορατῶ (mais aussi le simple χορατῶ) le verbe qui, autour des années 1150, est le plus souvent choisi pour exprimer une relation nouvelle déterminée dans la gestion foncière, celle du tenancier qui exploite la propriété d'autrui.

S'il est vrai, et ceci est confirmé par d'autres sources documentaires, que l'higoumène étant à la tête de domaines souvent très vastes était une figure clef dans le cadre des rapports économiques de la petite société rurale de l'époque, il ne faut pas pour autant négliger le rôle d'autorité spirituelle qu'il occupait au sein de la communauté. La proposition causale qui explique, comme on a vu, les raisons de l'action juridique en cours fournit une preuve des deux aspects liés à sa fonction. Introduite par διότι, indice d'une langue en pleine évolution, la phrase est constituée par deux verbes en liaison syntagmatique, ἐπιβλέπω et ὠφελεῶ. Tout en gardant leur signification ordinaire «veiller, porter un regard attentif» et «se rendre utile, procurer des avantages» les verbes avec le pronom neutre πολλά en complément renvoient ici sensiblement au domaine matériel. Le deuxième notamment, car ὠφέλεια, le substantif correspondant, est un terme qui à l'intérieur du discours juridique perd souvent toute généralité et abstraction pour signaler précisément un bénéfice d'ordre économique.

Un cas analogue est le terme εὐλογία qui signifie d'abord la bénédiction et qui, dans le langage ecclésiastique, peut aussi indiquer l'offrande faite à l'église. Le verbe correspondant, εὐλογίζω, signifie par suite «donner quelques chose avec la bénédiction du destinataire». Lorsque ces termes sont utilisés dans le discours juridique, seulement le contexte peut rendre raison de la polysémie dont ils sont porteurs. Ainsi retrouve-t-on le terme εὐλογία en Calabre pour désigner le cadeau remis pour une vente déguisée ou même une récompense pécuniaire³. Mais encore, dans un acte calabrais relevant de Saint-Nicolas des Drosi de 1065, le scribe Grégoire, prêtre et *taboullarios* de l'église de Tauriana, dans la corroboration finale, emploie le participe du verbe en fonction appositive sans qu'on puisse y lire autre chose que la rhétorique du don (ἔστω δὲ ἡ αὐτὴ ὑπόστασις εὐλογημένη καὶ ἀποχαρισμένη εἰς τὴν ἀγίαν ἐκκλησίαν). Plus tard, en 1135, en Sicile, au bas d'un acte de donation écrit par Nicolas, notaire de Messine, on lit: πρὸς δὲ μικρὰν ὑπόμνησιν καὶ εὐλογίας χάριν

3. Cfr. par exemple A. Guillou, *St Jean Théristsès*, 79, n. 6

ἐλάβομεν ἡμεῖς ... ἀπὸ σοῦ κῦρ Παφνουτίου ταρία ἐξήκοντα. Il n'y a pas de doute qu'il s'agisse ici d'un usage figuré des termes, les deux relevant du lexique religieux: les auteurs donnent à l'higoumène du Saint-Sauveur de Bordonaro leur verger et ils en reçoivent à titre de «commémoration et de récompense» la somme élevée de 60 *taria*. Comme dans nombre d'autre cas similaires, il s'agit donc d'établir si on est en présence d'une métaphore consciente de la part du scribe (qui d'ailleurs est un ecclésiastique et rédige un acte en faveur d'une institution monastique) afin d'occulter la préoccupation toute temporelle qui demeurerait à la base de cette donation pieuse; il s'agit également d'établir si, au contraire, les deux mots en passant d'un registre à l'autre deviennent également pertinents. Dans ce cas, j'aurai tendance à pencher pour la première hypothèse: on est en présence d'une pratique non encore affirmée dans la pratique légale et culturelle, mais coutumière, face à laquelle le recours à des formules linguistiques du registre religieux vaut en tant que renvoi à une tradition d'autorité et de prestige.

Quant à la donation de 1039-40 écrite par George, cette interprétation par contextualisation se justifie aussi par la suite du texte. Les clauses finales suivent en effet le schéma et la terminologie attestés par le document précédent, à l'exclusion du chapitre des sanctions. Exprimées par une proposition finale construite avec τοῦ et l'infinitif, construction propre à la langue grecque de l'Italie méridionale (τοῦ ἔχειν αὐτὸν τὸ ἀνάθημα...), les peines spirituelles sont aggravées par la peine matérielle de l'amende de 36 *nomismata* à verser au fisc, τὸ δημόσιον. Or, à cette époque il n'est pas fréquent de rencontrer une telle sanction à l'intérieur d'un acte de donation pieuse, car justement motivation et but souvent coïncident dans le seul horizon de salut éternel, loin de toute préoccupation d'ordre matériel. Sur le plan juridique, ceci se traduit dans un rapport éminemment personnel, privé, entre donateur et donataire qui ne concerne pas l'administration. Lorsque l'amende pécuniaire est prévue, elle est motivée normalement par l'outrage porté à la croix initiale du document, ὑπὲρ παραβάσεως τοῦ τίμιου σταυροῦ, notation qui est ici omise par le scribe. On sait que le document byzantin et post byzantin trouvait dans la croix initiale des auteurs la marque de son authenticité: elle devait toujours être présente et être autographe. L'expression ὑπὲρ παραβάσεως indique le fort lien entre fonction symbolique et valeur juridique, deux facettes d'une même pratique en témoignage d'une ancienne conception sacrale du droit. On lit cette expression, entre autres, dans une vente relevant du Saint-Pancrace et daté au 1057-58 qui souligne: ζημιοῦσθαι δὲ καὶ εἰς τὸ βασιλικὸν σακκέλιον ὑπὲρ παραβάσεως τοῦ τίμου σταυροῦ λόγου τὸ πρόστιμον (*sic*) νομίματα λ' Ϛ'. La

locution «en raison, en forme d’amende» qu’ on voit ajoutée, tout en expliquant la formule par le mot technique, *πρόστιμον*, signale notamment de l’aspect juridique.

Les actes de donation d’époque normande, en revanche, présentent presque toujours des sanctions matérielles et on y trouve rarement la formule *ὑπὲρ παραβάσεως*. Dans le dossier de Medinaceli par exemple, en 1135, le contrevenant à la donation en faveur du monastère de Saint-Sauveur de Bordonaro, déjà mentionnée, est menacé d’une amende de 62 *nomismata* pour avoir outragé la vénérable croix. Toujours en Sicile, en 1166, le prêtre Jean, *taboullarios*, écrit que celui qui essaiera de bouleverser ou d’entraver la donation qu’il vient d’accomplir encourra l’anathème de la Sainte Trinité, la malédiction des 318 Pères de Nicée et οὐ μὲν τοῦτο ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἀντιστασίας ζημιούσθαι εἰς τὸ δεσποτικὸν σακκέλιον ὄνγᾶτα λ’ Ϛ’. A l’intérieur donc d’un formulaire stéréotypé, le notaire opère une substitution et introduit un mot nouveau, qui a un sens différent. Il ne s’agit plus de la transgression, mais du fait de se «dresser contre», plus forte et congrue aux implications juridiques nouvelles que la formule doit refléter. C’est que –comme on a dit– à cette époque donation et vente se confondent parfois, la première cachant la deuxième par la solennité rhétorique d’un préambule et de ses termes relevant du langage de l’église et souvent aussi par la répétition redondante de la motivation spirituelle qui soutiendrait l’action du type *ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τῶν ἡμῶν ἁμαρτιῶν*. Cette formule, et d’autres analogues, se maintiennent dans la pratique, d’une part pour respecter la tradition, de l’autre pour observer la cohérence du schéma textuel codifié. Le document daté de 1172 feut en être un excellent exemple: la dernière donation conservée concernant le monastère de Saint-Pancrace et rédigé par Nicolas, prêtre et prôtopapas de Briatico. L’action est simple: Paenos conscient que le moment de la mort est proche, laisse son terrain au monastère. Le document présente un préambule qui se lie syntactiquement et logiquement au texte par le syntagme-charnière stéréotype: *τοῦτο ἀγῶ ἀκούσας* qui renvoie à une situation d’oralité. Ce que le scribe mentionne dans son préambule sont les paroles normalement prononcées dans un contexte d’édification spirituelle, emprunté au langage de l’Église, et sur le même ton. Mais Nicolas ne semble pas être à l’aise dans cette langue: la construction syntactique y est très gauche, caractérisée par la non-distinction des cas et, nombreuses sont les erreurs dues à l’isotonie des voyelles; la graphie est très maladroite. Les citations se succèdent l’une après l’autre comme mises bout à bout sans lien logique et avec la conjonction typique des reports narratifs *ὄτι, καὶ τό*. Cependant, le prôtopapas connaît la

fonction de son texte, ainsi que l'essentiel des formules et leur place dans le discours; ensuite, dans cet ordre, il intervient en brisant la cohérence, juxtaposant sans lien évident. Par exemple: au verbe dispositif ἀφιερῶω suit le but spirituel qui en serait à l'origine: c'est ἵπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως traditionnel, mais d'une part la phrase ne comporte pas le génitif de spécification, de l'autre, et surtout, avant d'être évoqué pour soi-même et les parents ce souhait est adressé au très bienheureux αὐθέντου λέγω δὴ Ῥογερίου μεγάλου ἡγιός et à sa descendance qui n'est plus. En 1170, se référer au roi Roger II et prier pour son âme représente un curieux mélange de piété chrétienne, de culte de l'empereur, d'une dévotion envers l'autorité le tout temporellement décalé par rapport à la durée de l'énonciation.

Malgré une exigence formelle, qui se manifeste aussi au niveau lexical par la nécessité «juridique» d'un langage non équivoque, l'espace de la liberté créative du rédacteur n'est pas négligeable, en pleine époque normande toute comme à l'époque byzantine.

Le *klerikòs* Georges n'a pas rédigé trois textes identiques: ils sont symétriques. Mises à part des variations sur le plan syntactique (la proposition finale une fois avec ἵνα et l'indicatif présent, une autre avec τοῦ et l'infinitif; un génitif absolu là ou ailleurs il y a coordination, l'emploi variable des prépositions) c'est en effet surtout sur le plan de la structure du texte et du choix lexical que se manifeste son style. Il est intéressant alors de considérer que les variations sont remarquables en particulier à l'intérieur des parties constitutives du document, a priori les plus stéréotypées. Quelques exemples: présence et absence de l'invocation trinitaire; avec ποιῶ et πήγνυμι pour indiquer l'apposition de la croix, le deuxième tout à fait byzantin dans son signifié fort connoté symboliquement; δωρεά et ἀφιέρωσις qui alternent en tant que terme technique, le deuxième plus fréquent à l'époque normande; des *perihorismoi* seulement ébauchés; la double façon d'exprimer l'action perturbatrice fruit d'un choix qui montre une maîtrise avertie de la langue; la corroboration finale deux fois selon l'expression πρὸς πίστωσιν καὶ ἀσφάλειαν, une fois par le plus simple et habituel souhait εἶθ' οὕτως στέργειν καὶ ἐμμένειν. Ces exemples montrent indéniablement une compétence linguistique qui va au delà du simple aspect verbal du texte, et qui est le fruit de l'entrelacement entre technique et fait, perception et conscience du caractère d'outil de la première par rapport aux modes, temps et lieux du deuxième.

Trois actes sont peu de chose, il est vrai, pour esquisser le profil d'un «style» de son auteur matériel, néanmoins il est significatif que ces textes apparemment clos car performatifs, laissent percevoir les conditions de leur

composition. En faisant une comparaison avec d'autres actes de la même époque, cette considération demeure valable et l'on regrette parfois de ne pas être en mesure de les tracer avec moins d'approximation. C'est que parfois on tombe dans le piège séduisant de la «normalisation», par le confort de l'uniformité, par le raccourci d'une correspondance immédiate aussi bien que facile entre espace et durée. Et un propos de M. Foucault vient à l'esprit: «La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une continuité par delà la dispersion de l'oubli ... sa tâche est au contraire de maintenir ce qui est passé dans la dispersion qui lui est propre, c'est respecter les accidents, les infimes déviations, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous»⁴. J'ai essayé de mettre en évidence comment toute tentative de ce genre s'estompe face aux fuites, en avant et en arrière, de l'espace du texte, même du texte juridique, par excellence acte (processus, procédure...) et dépôt des valeurs de la société qui s'en sert. Mais peut-être est-ce précisément à cause de cela et dans les adaptations accidentels de la langue que se joue l'intérêt pour l'interprétation de ce genre de textes.

4. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) in: *Dit et écrit*, Paris 1994, vol. 11, 141.

PAOLO ODORICO

LA CIRCULATION DES LIVRES EN ITALIE DU SUD (Xe-XIe SIÈCLE). UNE ORIGINALITÉ ?

La construction de l'histoire est toujours le résultat d'un travail personnel, où le «moi» du chercheur agit d'une façon déterminante. Comme dans les plus récents jeux à l'ordinateur, où la réalité est toujours virtuelle et les parcours de l'aventure sont établis par le joueur sur une base déjà réunie, l'historien essaye avec ses données de parcourir un itinéraire qu'il choisit, en combinant ses sources avec ses fantaisies, ses souvenirs, ses analogies. Il faut bien maîtriser les outils du jeu, et la façon de s'en servir sera le charme de la création historique. Cependant ce jeu cache un danger, un piège redoutable: le charme, on le sait bien, est le proche parent de la fascination, et le miroir est son outil par excellence. Mais le miroir montre avant tout l'image de l'ego, de sa propre spécificité; l'excès de confiance dans ses propres outils peut amener à voir seulement les particularités: c'est l'ancienne histoire de Narcisse, qui tombe dans l'eau où il se mire.

Il en est de même pour la recherche historique. En hommes habitués au papier écrit, nous essayons de nous reconnaître dans le miroir des bibliothèques, auxquelles nous avons à faire par pratique et par tendance. Le monde de l'écrit, notre dimension familiale, d'un monde à part devient *le* monde tout court, sa spécificité est *la* spécificité, et toute singularité crée à la fin *l'autre* qui se fait ainsi réalité, toute virtuelle qu'elle soit.

L'Italie Méridionale, en tant que région appartenant à l'Empire byzantin, nous apparaît si spécifique par rapport au reste de l'Empire, considéré comme une unité homogène, qu'elle nous fait douter de son caractère byzantin. Mais il faudrait se demander si cette spécificité est due aux outils dont nous disposons, si on les compare aux autres périphéries. Selon le type d'analyse, selon le sujet traité, selon le point de vue adopté, l'Italie du Sud donne l'impression d'être plus ou moins éloignée du reste de l'Empire, plus ou moins proche de la culture byzantine. La culture du mûrier et la production de la soie peuvent marquer les confins du monde byzantin dans l'Italie Méridionale¹;

1. A. Guillou, La soie du katépanat d'Italie, *Travaux et Mémoires* 6 (1976) 69-84.

mais ces mêmes confins peuvent être mis en doute si on souligne la présence à leur intérieur des communautés hétéroclites par rapport à la culture gréco-romaine. L'outil, lui-même, par sa nature semble déterminer les résultats de l'analyse, surtout si sa présence est attestée de façon plus massive dans un coin de l'Empire par rapport à la totalité du territoire byzantin, et si cet outil, doué d'une spécificité, sait la montrer. Mais le problème doit être posé de façon différente: trop souvent, au lieu de porter l'analyse sur une aire périphérique considérée comme partie intégrée dans un ensemble, on l'a examinée séparément pour découvrir ses caractères particuliers, avec le résultat que toute spécificité est devenue un signe de différentiation.

Les livres sont parmi les outils dont je viens de parler. Nous connaissons suffisamment bien la circulation des manuscrits grecs en Italie du Sud², beaucoup mieux que celle de Cappadoce ou d'Asie Mineure ou de Trébizonde, où les hasards de l'histoire en ont décidé différemment. La possibilité de localiser les lieux de production des livres, de vérifier leur utilisation et leur diffusion, au lieu de devenir un élément de comparaison, est devenu un élément de séparation. Les chercheurs qui se sont occupés de la production des livres dans ce coin de l'Empire – bien étudiée et si riche de témoignages – ont parlé d'une spécificité qui oppose l'Italie du Sud à l'ensemble de la société byzantine: à leur avis, l'analyse des manuscrits de l'Italie Méridionale nous

2. La bibliographie sur ce sujet est très vaste: au delà des travaux désormais classiques de P. Battifol, *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris 1891, et R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (histoire, classement, paléographie)*, Cité du Vatican 1955, en ce qui concerne la circulation des livres on peut tirer grand profit de la lecture de P. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, *Scrittura e Civiltà* 2 (1978) 103-162, et de G. Cavallo, *La cultura italo-greca nella produzione libraria, I Bizantini in Italia*, Milan 1982, 495-612 (où on trouvera une riche bibliographie); voir aussi J. Irigoien, *L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 37-55; Idem, *La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXII (*La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*), I, Spoleto 1975, 425-456; E. Follieri, *Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI*, *Calabria bizantina*, Reggio C. - Roma 1983, 103-142; P. Canart, *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XIV*, *Ibidem*, 143-179; G. Prato, *Attività scrittoria in Calabria tra IX e X secolo. Qualche riflessione*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36 (1986) 219-228 (réimp. in *Studi di Paleografia greca*, Spoleto 1994, 1-12); S. Lucà, *Scritture e libri della «scuola niliana»*, *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio (Atti del Seminario di Erice, 18-25 settembre 1988)*, Spoleto 1991, 318-388; M.-B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, Messina 1992. Plusieurs renseignements sur l'Italie du Sud et en général sur le livre à Byzance se trouvent dans H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz*, München 1989.

fait découvrir un monde fondamentalement «monastique», dans le sens où la presque totalité des manuscrits conservés provient des monastères de la région et contient des ouvrages liés au rythme de la vie monacale. C'est au moins la définition que l'on retrouve dans toutes les études consacrées au sujet. On parle ainsi de «structure culturelle monastique»³, de lectures typiques des moines, de «manuscrits destinés à l'usage liturgique, à la culture religieuse, au perfectionnement ascétique»⁴. Ainsi, puisque les livres de littérature profane sont très rares, toute la culture de l'Italie du Sud est vue dans le cadre monastique, et est éventuellement exposée aux influences latines; voici comment G. Cavallo résume le problème, dans l'une des meilleures études parues sur la circulation des livres dans l'Italie du Sud: *«le fait est que dans l'Italie du Sud les hauts fonctionnaires byzantins, qui dans la plupart des cas venaient de la capitale, vu les difficiles conditions militaires, politiques, économiques, qui souvent rendaient provisoire leur séjour, ne fondèrent pas une véritable tradition culturelle laïque, de façon que celle-ci, même dans ses aspects techniques et profanes, à cette époque (c'est-à-dire au X-XI siècle) a été fondamentalement, même si –peut-être– pas totalement, confiée aux 'milieux' religieux, selon ...des paramètres et des influences occidentales ou plutôt bénédictines. ...Bref, Byzantins dans l'Italie du Sud, plutôt que l'Italie du Sud byzantine»*⁵.

Néanmoins, je crois qu'il faut poser la question d'une façon autre que celle suivie jusqu'à présent: puisqu' il nous est presque impossible –en l'état de nos connaissances– d'établir une comparaison entre différentes aires périphériques, il est utile d'essayer d'enquêter sur le sujet de la circulation des livres dans l'Italie du Xe-XIe siècle, en posant les questions à l'ensemble du monde byzantin et, en même temps, il n'est pas inintéressant d'interroger l'ensemble de la société byzantine, sans introduire davantage de catégorisations. D'abord je veux préciser que j'emploierai le mot «bibliothèque» dans le sens qu'il faut lui donner dans ce monde: à savoir une collection de livres. Car déjà l'utilisation des mots cache le danger des analogies trop faciles: dès

3. Foti, *op.cit.*, passim.

4. Follieri, *op.cit.*, 130.

5. Cavallo, *La cultura italo-greca*, 542: «gli è che nell'Italia meridionale i funzionari bizantini d'alto rango, per lo più venuti dalla capitale, date le precarie condizioni militari politiche, economiche, che ne rendevano spesso provvisoria la stessa permanenza, non fondarono una vera e propria tradizione laica di cultura, sicché questa, anche nei suoi aspetti tecnici e profani, in quest'epoca (c'est-à-dire au X-XI siècle) rimase affidata sostanzialmente, pur se, forse, non del tutto, ai 'milieux' religiosi, secondo ... parametri e influenze occidentali, benedettine anzi. ... Bizantini nell'Italia meridionale, insomma, piuttosto che Italia meridionale Bizantina».

qu'on choisit un mot clé, représentatif d'une idée ou d'un phénomène historique, il faut être sûr que tout lecteur est au même niveau de réflexion, et que la valeur du mot ne glisse pas à un autre niveau sur la pente verglacée du malentendu, surchargée du poids que le mot a acquis au long des siècles.

C'est cela qui, à mon avis, s'est produit avec le terme «bibliothèque»; et d'ailleurs, même lorsque nous sommes en présence d'une «bibliothèque», comme les bibliothèques monastiques, il faut enlever au terme toute idée liée à l'organisation moderne d'une bibliothèque. Il y a –il est vrai– des bibliothèques bien organisées à Byzance, avec la cote des livres bien marquée; mais le plus souvent il s'agit de dépôts de livres, de βιβλιοαποθήκαι. Je dois avouer en effet que l'opinion la plus courante, celle d'une diffusion relativement importante du livre à Byzance, me laisse plutôt perplexe.

Je veux citer à ce propos un travail souvent utilisé par ceux qui se sont occupés du sujet, le livre de C. Manafès sur les bibliothèques impériales et sur la bibliothèque patriarcale à Constantinople⁶. Parmi d'autres affirmations, on retrouve celle-ci qui concerne la Bibliothèque de l'Octagone: puisque la bibliothèque publique de Constantinople avait brûlé complètement en 475, elle fut reconstruite dans l'édifice dit Octagone, qui selon la légende brûla à son tour sous Léon III pendant la première moitié du VIII siècle. Michel Glykas et Constantin Manassès nous assurent qu'au moment de l'incendie elle contenait 36.500 volumes, chiffre que Manafès refuse comme trop faible pour tous les livres qui avaient été réunis pendant les deux siècles et demi de vie de la bibliothèque. Il est curieux que l'appréciation de Manafès ait été souvent reprise par les chercheurs qui se sont occupés de la diffusion des livres à Byzance. Je crois personnellement qu'il faut interpréter différemment les sources: il se peut que, à côté des manuscrits volumineux écrits sur parchemin, qui étaient la majorité, pendant cette époque aient été recueillis certains livres de dimensions plus modestes écrits sur papyrus; il se peut aussi que plusieurs volumes aient été apportés d'autres parties de l'Empire. Mais si on calcule que, au Xe siècle, pour écrire l'oeuvre de Métaphraste en douze volumes il fallait environ 800 animaux, et que la copie d'un manuscrit demandait environ 3 à 4 mois de travail, *mutatis mutandis*, pour les 36.500 manuscrits de l'Octagone il aurait fallu prévoir environ deux millions et demi de chèvres (ou d'autres animaux), et environ 8.000 à 12.000 ans du travail d'un seul scribe pour les recopier. Et d'ailleurs, comment les sources, postérieures de quelques

6. C. Manafès, *Αί ἐν Κωνσταντινουπόλει βιβλιοθήκαι αυτοκρατορικαί και πατριαρχική (-αί): και περί τῶν ἐν αὐταῖς χειρογράφων μέχρι τῆς ἀλώσεως* (1453), Athènes 1972, notamment 33 s.

siècles aux événements, connaissaient-elles avec une telle précision le nombre de manuscrits conservés? Je crois qu'on peut facilement expliquer les 36.500 volumes, si on pense à un chiffre symbolique: les chroniqueurs ont voulu dire que les manuscrits étaient tellement nombreux, qu'on pouvait lire 1 livre par jour pendant 100 ans ($365 \times 100 = 36.500$). J'ai voulu me référer à cet exemple de la littérature spécialisée comme type d'une spécialisation abusive.

De la même manière on parle toujours de quelques «*scriptoria*» importants, dont le rôle a déterminé la survie de la culture byzantine, un peu partout dans l'Empire; même si les sources ne nous donnent pas beaucoup de détails sur leur activité réelle, on les a toujours vus comme des sortes de foyers culturels ou de berceaux de l'activité intellectuelle. Les paléographes ont été très habiles à identifier certains centres de copie des manuscrits; ainsi a été volontiers soulignée la contribution donnée par ces *scriptoria* à la diffusion de la lecture et à la conservation du savoir écrit. Le but de déterminer l'époque et le lieu de production d'un manuscrit, nous a permis de connaître l'activité de plusieurs copistes, de savoir avec une précision suffisante quand un manuscrit donné a été réalisé. Mais au-delà de l'enthousiasme des paléographes, quel a été réellement le poids des *scriptoria* par rapport à la circulation des livres? Si celle-ci était largement confiée à ces centres, pouvons nous l'évaluer correctement dans une perspective historique? Hélas, nos renseignements ne nous permettent pas d'avancer trop d'hypothèses.

Le monastère de Stoudiou avait certainement un *scriptorium*, probablement l'un des plus importants de toute l'histoire byzantine. Théodore Stoudite nous parle longuement du monastère et des activités qui s'y déroulent. Selon les désirs de ce réorganisateur de la vie monastique byzantine, les moines devaient consacrer au travail environ sept heures par jour⁷. Mais la réalité était certainement moins idyllique. Nous ne connaissons pas les dimensions exactes du monastère, ni son potentiel humain. Il serait probablement exagéré de penser à dix moines travaillant dans le *scriptorium*. Parmi les activités des moines, il faut penser qu'il y avait la préparation du parchemin, l'écriture, la décoration, la reliure du volume, etc. Dans le même temps, le monastère avait besoin de s'approvisionner en peaux pour fabriquer le parchemin: chaque manuscrit demandait quelques dizaines d'animaux. Ajoutons que la plus grande partie de la production annuelle, évidemment pas énorme, servait à remplacer les manuscrits d'usage abîmés. Si cela était vrai, le rôle de la diffusion de la culture de ce monastère, si souvent souligné, serait

7. Voir J. Leroy, La vie quotidienne du moine studite, *Irénikon* 27 (1954) 21-50.

certainement plus restreint que notre imagination peut le rêver, comme d'ailleurs toute idée d'une large circulation du savoir à Byzance. Mais, faute de renseignement précis, ces appréciations sont condamnées à rester seulement des jugements personnels.

Par contre il est sûr que le livre à Byzance coûtait très cher: comme on le sait bien, pour chacun des manuscrits d'usage, Aréthas, au Xe siècle, avait payé environ 20 nomismata, lorsqu'un haut fonctionnaire de la cour avait un salaire d'environ 72 nomismata. Sauf de rares exceptions, la collection d'un riche Byzantin ou d'une institution quelconque était limitée, ce qui explique les nombreuses notes de possession et l'absence presque totale de catalogues. Dans la pratique quotidienne la lecture n'était pas facile: où, comment, à quel moment, pendant combien d'années le lecteur s'adonnait-il à sa prétendue passion de lecture? Sa collection de livres devait forcément être la plus représentative possible, pour servir aux intérêts de son propriétaire, sans le ruiner économiquement et sans l'obliger à passer sa vie penché sur les livres; les ouvrages devaient en même temps être les plus riches en informations dans un espace d'écriture (et donc dans un temps de lecture et donc un coût de réalisation) le plus réduit possible. La règle devait être celle de l'économie du temps et de l'économie de l'espace. Cela apparaît de toute évidence dans les manuscrits des chronographes. Les chronographies, comme celle de Georges le Moine, par exemple, non seulement fournissent tous les renseignements sur l'histoire de l'humanité, bien organisée dans un cadre idéologique, mais elles sont conçues de façon à donner plusieurs autres informations sur maints sujets, de la géographie à l'anthropologie, de la physique aux sentences morales. En outre, elles sont constituées d'*excerpta*, ce qui permet de connaître plusieurs ouvrages en même temps, comme souvent le disent avec orgueil les écrivains dans leurs préfaces. C'est pour cela, à mon avis, qu'une chronique figure très souvent dans les collections. Pour les mêmes raisons, nous trouvons d'autres ouvrages-miscellanea, dont la qualité est déterminée par la nature des ingrédients, ouvrages qui ont été souvent définis avec mépris comme des compilations: florilèges, chaînes exégétiques, *géoponica*, *gérontika*, *patérika*, etc.

Mais quelle était la vraie nature des lectures byzantines? Évidemment il ne faut pas prendre comme modèle les grands savants, figures rares et les seules qui nous ont donné quelques renseignements sur leurs goûts raffinés. À côté de Photius et d'Aréthas, il y avait des gens plus ou moins intéressés aux lectures, qui pouvaient s'acheter quelques manuscrits. Mais leur attention se portait pas vers les auteurs de l'Antiquité, comme aimeront le rêver les philologues classiques. Le Byzantin lisait d'abord des livres que nous avons

l'habitude de classer dans la littérature ecclésiastique: les vies de saints, (surtout du saint qui, pour une raison quelconque, onomastique, familiale ou personnelle, est lié au propriétaire de la collection), et les vies de saints en abrégé (synaxaires et vies métaphrastiques, par exemple); des ouvrages qui servaient à l'aider dans sa relation au sacré, comme la *Scala Paradisi* ou les histoires de moines en général; lorsque le Byzantin veut s'appliquer au discours rhétorique, c'est plutôt vers les Pères de l'Église qu'il se dirige, vers les *Logoi* de Basile ou de Jean Chrysostome; les épîtres de Basile deviennent de véritables modèles à suivre et à imiter⁸; un recueil de lettres ou de discours pouvait toujours servir de modèle; mais la première place était tenue par les Évangiles, la Bible, le psautier, utilisé aussi comme livre d'apprentissage de la lecture: ce sont ces livres qui restent la base et souvent le seul matériel constitutif d'une collection. S'il peut se le permettre, le Byzantin ajoutera quelque traité de théologie, et parmi les manuscrits appartenant à une collection nous trouvons toujours, par exemple, un nombre important d'ouvrages de Jean Damascène. Seulement à côté de ces lectures on ajoute éventuellement un roman, de préférence celui d'Alexandre, quelquefois les Éthiopiennes, et quelques lectures pour l'interprétation des phénomènes naturels (*seismologia*, *brontologia*), des rêves (*oneirocritica*), du destin de l'humanité (apocalypses, évangiles apocryphes etc.). Finalement, une collection pouvait avoir aussi quelques ouvrages spécialisés, selon les intérêts du propriétaire: un recueil médical pour un médecin ou une collection de lois pour un notaire; en effet il y avait souvent un recueil de lois, dont la présence peut probablement être expliquée comme une référence historique et culturelle plutôt que comme un manuel pratique: quelle importance pratique pouvait avoir le *Corpus Iuris Civilis* au XIe siècle? Dans ce cas il ne s'agit pas de manuels d'usage, mais de livres de références, puisque fort probablement l'apprentissage d'une profession était plutôt confié à la pratique, et on constate d'autre part que les «manuels», dans le sens moderne du terme, sont fort rares à Byzance. On comprend bien qu'une collection de dix manuscrits (souvent *miscellanea*) pouvait très largement suffire aux besoins normaux d'un Byzantin, qui avait les moyens de satisfaire son goût de posséder des manuscrits.

Le même contenu se retrouve dans les collections de la plupart des institutions monastiques et des églises, qui avaient naturellement besoin de

8. Voir, par exemple, l'épître de Basile, qu'un lecteur prend comme modèle pour écrire à son tour une lettre, dans le ms. Marcianus gr. 23: P. Odorico, ... *Alia nullius momenti. Osservazioni sulla letteratura dei marginalia*, *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985) 23-36.

quelques livres en plus pour leur exigences liturgiques, même s'il ne faut pas croire que toutes les petites églises avaient des manuscrits liturgiques complets à leur disposition: souvent la liturgie était apprise par cœur par les *papades* qui ne savaient pas nécessairement lire.

Pour bien se faire une idée de la circulation des livres à l'époque qui nous concerne (le Xe-XIe siècle), étant donnée la rareté des sources, qui s'explique probablement par le manque de bibliothèques dans le sens moderne du terme, et donc d'inventaires⁹, nous pouvons nous référer aux civilisations slavophones. En effet, les peuples qui entraient dans le Commonwealth byzantin, importaient de Byzance les modèles religieux et culturels fondés sur un savoir écrit. De cette manière les premiers ouvrages traduits dans les langues slaves (bulgare et russe en premier lieu) nous donnent par analogie une idée des intérêts culturels des milieux cultivés byzantins.

Les premiers documents littéraires écrits en paléoslavie dont nous avons la trace sont tous des textes religieux, mais pas exclusivement liturgiques: en glagolitique, des évangiles, des prêches et des panégyriques, un psautier, un euchologe et une traduction d'Ephrem le Syrien, tous datés du Xe-XIe siècle; en cyrillique des évangiles, un ménologe, les *Règles* de saint Basile, l'oeuvre de Jean, exarque de Bulgarie, et celle de Cyrille de Jérusalem. Il s'agit bien sûr de traductions liées à la propagation de la foi, mais à son tour celle-ci constitue la base de la culture byzantine; Jean l'exarque, l'un des premiers hommes de lettres bulgares, formé à Byzance, traduit du grec Jean Damascène et l'Hexaéméron; la première production jugée autochtone est constituée par le *Recueil de Syméon*, un florilège formé d'*excerpta* surtout patristiques, pareil à ceux qui circulaient à Byzance; bientôt seront écrits des évangiles apocryphes. Toujours parmi les premières traductions on retrouve la *Guerre de Troie*, le *Roman de Barlaam et Joasaf*, le *Roman d'Alexandre*. Parmi les historiens, la *Chronique* de Malalas a été traduite en slave.

Lorsque le monde russe adopte le modèle byzantin et essaye de se fonder sur les prototypes importés de Constantinople, une véritable littérature se constitue, dont les caractères ne sont pas encore autochtones. Les premiers livres traduits sont naturellement les livres d'Église, mais pas seulement pour servir à la liturgie. Ils sont la base des intérêts littéraires du public, russe comme bulgare ou byzantin. Les autres lectures sont celles que nous venons d'indiquer. En 1073 on traduit du bulgare le *Recueil* préparé par le roi Syméon:

9. Même s'ils sont plus nombreux que ce qui semblait autrefois; une liste a été dressée par J. Bompaire, Les catalogues de livres-manuscrits d'époque byzantine, *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 59-81.

la traduction russe de cette chrestomathie, qui correspond parfaitement aux intérêts des lecteurs byzantins, comme je viens de le dire, prendra le nom de *Izbornik Svjatoslava*, du nom de son commanditaire, le tsar Svjatoslav Jaroslavić. Parmi les premiers ouvrages en langue russe nous retrouvons toujours des traductions du grec ou du bulgare: l'*Hexaèméron*, la *Pčela*, qui même dans le titre reprend les originaux grecs (*Pčela* veut dire «Abeille», le grec *Μέλισσα*), le *Physiologus*; parmi les chroniqueurs ont été traduits du grec Jean Malalas, George le Syncelle et Georges le Moine; l'oeuvre de ce dernier a été mélangée au *Roman d'Alexandre*; finalement le *Roman de Barlaam et Joasaf* a connu une version russe, tout comme la *Guerre de Troie* et –peut-être– le *Digénis*.

Retenons ces titres pour les comparer à ceux que nous donnent les sources byzantines. En 1059, un riche magnat de l'Asie Mineure, Eustathios Boïlas, fait son testament: les vicissitudes de la vie l'ont mis à dure épreuve, et il décide de donner naissance à une fondation pieuse dans une des ses propriétés. La fondation, dite de la Théotokos de Salem, est dotée d'une collection de manuscrits, qui contraste par son ampleur avec les dimensions de l'institution; mais il ne faut pas oublier que, de toute manière, il était prévu que la Théotokos de Salem resterait toujours une propriété de la famille, notamment des deux filles du fondateur. Les manuscrits cités par Eustathios ont été l'objet de plusieurs études: au fond, le problème est de savoir si les 80 titres cités correspondent chacun à un volume ou plutôt, comme à raison le croit Wilson¹⁰, à un ouvrage, en sachant que chaque manuscrit pouvait contenir plusieurs oeuvres. De toute manière c'est le nombre relativement très élevé de manuscrits qui nous étonne: peut-être, comme le dit Mango¹¹, s'agit-il d'une collection réunie dans l'espace de plusieurs générations. Nous pouvons peut-être imaginer une double origine de la collection: d'une part les livres appartenant à la famille d'Eustathios, qui représentent les intérêts d'un Byzantin cultivé, de l'autre ceux qu'il avait prévus pour l'institution qu'il venait de fonder. On peut en effet observer une série de titres qui correspondent parfaitement aux intérêts d'un lecteur: il y a des ouvrages comme les *Pandectes*, le *Patérikon* et la *Mélissa*, puis deux chroniques, un livre d'*Oneirokritika*, un livre de grammaire, le *Roman d'Alexandre* et celui de *Leucippe et Clitophontès* d'Achille Tatios, les *Fables* d'Esopé; un autre volume comprenait les *Persica*, un autre les poèmes de Georges de Pisidie; à remarquer aussi

10. N. G. Wilson, *Books and Readers in Byzantium, Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington 1975, 8.

11. C. Mango, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, London 1980.

la présence d'un ouvrage juridique (*Nomos*). Toutes ces lectures de base du Byzantin sont très bien représentées: d'abord un évangile décoré, manuscrit de grand luxe, comme on le voit dans la description, dont la valeur est soulignée avec orgueil par Eustathios; puis le psautier avec un commentaire, et les *Actes des Apôtres*; d'autres titres indiquent les intérêts pour la rhétorique: les *Antirrhêtica* de Basile, les *Ethica* de Chrysostome, un manuscrit *miscellanea* contenant plusieurs discours. Une Vie de saint est particulièrement intéressante: il s'agit de saint Michel Maléïnos, représentant de la puissante famille des Maléïnoi, qui avaient de grandes propriétés en Cappadoce, la région dont était originaire Eustathios. La présence de cette Vie peut donc être justifiée par ses relations économiques et sociales entre les familles de la région. A côté de ceux-ci, il y a d'autres ouvrages de large lecture, comme deux exemplaires du *Pré Spirituel*, Philon d'Alexandrie, le *Synodikon* de Chalcedoine, le *Panarion*, des *Synaxaires*, les *Questions de grammaire* ou les vies des saints métaphrastiques.

Jusqu'ici, on le voit, les volumes de cette collection ne diffèrent pas, quant à leur contenu, du cadre normal des lectures que nous avons essayé de dessiner. Par contre, elle présente aussi des manuscrits de contenu plus strictement liturgique: la copie de plusieurs évangiles, des hymnes, des eucologes, des *kontakaria*, des *heirmologia*, des *octoechos*, des *stichèraria*, des *triôdia*, des ménées, etc. Il est possible que ces livres aient été préparés pour la fondation pieuse d'Eustathios, sur sa commande personnelle. Cela semble être confirmé par le fait que la copie de son testament est transmise par le ms. *Parisinus Coislín* gr. 263, qui contient une copie de la *Scala Paradisi* de Jean Climaque. Comme nous en informe une note du manuscrit¹², celui qui a rédigé le testament est le copiste même du volume, Théodule, moine et prêtre de la Théotokos de Salem, qui est la fondation d'Eustathios Boïlas. Donc, au moins un livre de la collection a été copié dans l'institution déjà installée dans la maison d'Eustathios, par un membre de la fondation. Bref, on peut penser que Boïlas avait trouvé le moyen de réaliser une bonne économie d'argent.

Mais il ne faut pas croire qu'une collection si riche ait été la règle à Byzance. L'autre catalogue important de l'époque est celui de Michel Attaliatès, contenu dans le *brébion* qui suit sa célèbre *Diataxis*, écrite pour régler la vie du monastère du Christ Miséricordieux qu'il avait fondé. Parmi les biens cités, il y a aussi une importante liste de manuscrits¹³; mais il faut

12. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, 16 s.

13. La liste constitue le troisième chapitre du *brébion* du monastère: on peut lire le texte dans P. Gautier, La diataxis de Michel Attaliatès, *Revue des Études Byzantines* 39 (1981) 123-127; sur le texte voir Lemerle, *Cinq études*, 65-112.

remarquer que la collection résulte de la fusion de plusieurs autres fonds de livres, à savoir: les livres donnés par Attaliatès lui-même, les livres donnés par le *praepositos* Jean, *grammatikos* du fondateur (probablement son secrétaire), les livres offerts par l'higoumène Michel (qui n'est pas le fondateur), et les livres entrés dans le monastère après la mort des fondateurs, Attaliatès et son fils Théodore, livres qui provenaient des *épitropoi*, et de Jean, père spirituel d'Attaliatès (qui n'est pas le *grammatikos*, son secrétaire), et ceux qui ont été achetés pour les nécessités du monastère (la liste devait se trouver à la fin du *typikon*). De cette manière la bibliothèque du monastère est composée de plusieurs collections individuelles, dont nous pouvons constater le volume et la qualité. Encore une fois ces collections sont faites des livres appartenant à la même typologie que nous avons constatée jusqu'ici.

La première collection, celle donnée par Attaliatès, comprend un évangile de luxe (comme celui de Boïlas), les *Actes des Apôtres*, une apocalypse commentée, une partie des Écritures (*prophètai*), deux psautiers, le discours de Grégoire de Naziance sur l'Évangile selon saint Jean, quatre volumes du ménologe de Métaphrastès, un livre dit *panégyrikon*, un livre de discours, les *Pandectes* (ouvrage constitué d'excerpta), les *Hexaèméron* de Chrysostome et de Basile, un livre de théologie de Jean Damascène, dont le titre n'est pas indiqué, les *Catéchèses* de Théodore Studite, un ménée de toute l'année et un *triôdion*. On peut donc penser qu'Attaliatès avait prévu pour la vie intellectuelle de sa fondation les livres de base de la lecture du Byzantin moyen.

Le deuxième fonds s'insère également dans le cadre des lectures d'un particulier: un livre avec des ouvrages de Chrysostome et des vies des saints (notamment d'un saint, Artémios), un deuxième avec des hymnes (*kanones*) commentés et un *seismobrontologion*, un troisième incluant une synopsis de l'Évangile, le *Roman d'Alexandre* et quelques autres lectures non précisées, un quatrième, contenant l'*Histoire écrite* par Attaliatès lui-même.

L'higoumène Michel avait donné un manuscrit contenant les *Actes des Apôtres* commentés, les passages gnomiques (un florilège) de la Bible (Job, Proverbes etc.), et le *Cantique des Cantiques* commenté; un deuxième livre d'histoire (Flavius Joseph); un nomokanon; un commentaire à Grégoire de Naziance et deux livres liturgiques, contenant le psautier, un *heirmologion*, les *schématologia* etc.

Comme on le voit, tout en étant très rares, les sources nous donnent un cadre suffisamment homogène de ce qui pouvait être l'horizon de lecture d'un Byzantin au XIe siècle. S'il peut se permettre l'achat de livres, sa collection présente une typologie apparemment fixe; s'il s'agit d'une fondation

monastique, au delà –peut-être– de certains livres plus «techniques», comme le *triôdion* ou l'*ochtoëchos* (mais on pourrait discuter même de cela, et se demander si parmi les lectures d'un particulier ne se trouvaient pas aussi des ouvrages de ce type), le cadre ne change pas: les lectures sont plus ou moins standardisées.

Lectures réduites et standardisées, donc collections de livres limitées: ce sont les caractéristiques communes à la capitale tout comme à la périphérie, si on fait foi de nos sources. Voyons donc quelle est la situation dans la périphérie byzantine du katépanat d'Italie, d'après les documents dont nous disposons. Notre première source est constituée par le *brébion* de la métropole de Reggio, qui date du XI^e siècle. Comme tous les *brébia*, il énumère ses propriétés, avec tous les biens qui en font partie. Parmi ces propriétés, il y a l'hospice du Sauveur, où sont conservés les manuscrits suivants: un Évangile, les *Actes des Apôtres*, un volume de Γεννησπαρομμία, quelques livres liturgiques (*triôdion*, ménées, tropaires, *octoëchos*, un *panégyrikon* ou livre de prières, un recueil de vies de martyrs), les *Dialogues* de Grégoire le Grand traduits en grec, les sermons de Syméon le Stylite, les traités d'ascétisme de Nil d'Ancyre¹⁴. Le contenu de cette collection est absolument comparable, par exemple, à celle prévue par Attaliatès pour sa fondation pieuse.

Deux documents, qui dépassent légèrement l'époque que j'étudie, présentent un cadre tout à fait semblable. En 1138 l'higoumène Barthélémy Parillas lègue au monastère Saint-Jean-Théristès¹⁵ 21 livres, presque tous liturgiques. En 1189, Oulô Graphéo, qui appartient à la haute société de l'Italie du Sud, décide de doter le monastère de Sainte-Marie-de-Bordonaro¹⁶ contre un revenu annuel. Parmi les objets donnés figurent aussi dix manuscrits; on peut imaginer qu'ils appartenaient à sa collection privée, ou qu'elle a pensé fournir les livres qui faisaient partie des intérêts des lecteurs de l'époque (ce qui revient au même): Actes des Apôtres, Évangiles, Jean Damascène, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, questions de grammaire, un euchologe, un stichérarion, un panégyrikon, un ménée.

Les conditions historiques particulières nous ont permis –et c'est le seul cas pour tout l'Empire byzantin– de pouvoir suffisamment contrôler la production des livres dans l'Italie du Sud. Le fait de pouvoir disposer d'une partie importante des livres produits dans ce coin de l'Empire, nous permet de

14. Voir A. Guillou, *Le brébion de la métropole byzantine de Région (vers 1050)*, Cité du Vatican 1974, texte à la p. 181 et commentaire à la p. 50.

15. A. Guillou, *Les Actes grecs de S. Maria di Messina*, Palerme 1963, 210.

16. A. Guillou, *Saint-Jean-Théristès*, Cité du Vatican 1980, 102.

voir de près ce qui y a été recopié. Naturellement, production ne veut pas dire circulation ou bibliothèque: certainement à côté des manuscrits réalisés sur place, circulaient d'autres livres d'origine orientale qui enrichissaient les collections des particuliers et des institutions. G. Cavallo a présenté les résultats de l'analyse des manuscrits d'Italie méridionale dans l'une des études les plus complètes et éclairantes sur ce sujet¹⁷. Même si on imagine un quelconque pourcentage de fausses attributions, de cette analyse globale l'Italie du Sud présente la même image qui semble caractériser les Byzantins d'Outre Mer. Les manuscrits du Xe-XIe siècle contiennent les ouvrages que nous avons connus pour l'époque: *gérontika*, *patérika*, *Historia lausiaca*, *Historia Philothea*, *Scala Paradisi*, recueils des discours de Chrysostome ou de Basile, comme les *Pandectes*, ou les florilèges, les Saintes Écritures naturellement, quelques romans, comme *Barlaam et Joasaf*, Esope, le *Physiologus*; quelques ouvrages techniques, comme des traités de médecine ou de droit, et des traités de grammaire complètent le cadre. Par contre, l'histoire et la chronique sont plus rares. Deux caractéristiques apparemment sont propres à l'Italie du Sud: la présence importante de dictionnaires et les rouleaux liturgiques.

La contiguïté entre collection appartenant aux monastères et collections appartenant aux particuliers, l'identité des intérêts littéraires et le fait que souvent le sort d'une collection privée était d'entrer, avec ou sans son propriétaire, dans une institution monastique, ne nous autorisent pas –à mon avis– à partager l'opinion que ces manuscrits démontrent une culture en grande partie monacale. Ils nous montrent tout simplement quelles sont les lectures de la composante grecque de l'Italie du Sud, dans sa globalité.

Il est vrai d'ailleurs que nous ne connaissons pas la consistance de chaque bibliothèque et que les vues d'ensemble peuvent être fausses. Pour cela on peut essayer de suivre, même si c'est avec la plus grande précaution, une autre voie, celle des inventaires du *Liber Visitationis*. La précaution est due au fait que ces inventaires remontent à 1457-1458, et que la situation des bibliothèques avait certainement évolué au fil des siècles. D'autre part la décadence économique de la Calabre à partir du XIIIe siècle, l'isolement progressif des communautés monastiques et la perte ou la destruction de manuscrits pendant cette époque nous obligent à donner à ces renseignements une valeur relative. Cette voie d'enquête a été suivie aussi par P. Canart¹⁸. Mais son étude était fondée sur l'index du *Liber Visitationis*, ce qui peut fausser

17. Cavallo, *La cultura italo-greca*, 495-612.

18. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale*.

la vision d'ensemble. Voyons donc comment étaient organisées les bibliothèques de la Calabre selon cette source.

Les monastères grecs visités par Athanase Chalkéopoulos ne sont pas très bien tenus: les constructions sont en ruine, les objets liturgiques et les livres conservés avec les outils de la vie quotidienne. Les moines ne vivent pas toujours dans le monastère, mais ils sont mêlés à la vie des communautés rurales de la région. Certains vivent avec des femmes, dont ils ont eu des enfants. Lorsque Chalkéopoulos demande s'ils savent lire et s'ils célèbrent la messe, on lui répond souvent que l'archimandrite ne sait pas lire. Cependant presque tous les monastères conservent des manuscrits. La plus grande partie est constituée ou bien par les Écritures et le psautier, ou bien par des livres d'usage, comme des *katanyktika*, des ménées, des *triôdia*, des *stichèraria*, des *exapostèlaria*, des *heirmologia*, des *kontakaria*, ou encore par le *typikon* du monastère etc. Mais il y a aussi certains livres qui ne sont pas strictement liés à la liturgie ou à la vie du monastère: on trouve des légendes de saints, les *Questions et Réponses* d'Anastase le Sinaïte, plusieurs ouvrages de Jean Chrysostome et de Basile (particulièrement l'*Hexaéméron*) et de Grégoire de Naziance, les oeuvres de Cyrille d'Alexandrie, d'Ephrem le Syrien, la *Scala Paradisi* de Climaque, les *Homélie*s de Léon VI le Sage, les traités du patriarche Nicéphore, etc. Certains ouvrages, comme les *Pandectes*, et la *Mélissa* ne manquent pas; on trouve des livres de grammaire, des *schedae grammaticae*, des dictionnaires (pas très nombreux), quelques recueils de lois, le *Roman de Barlaam et Joasaf*, le *Physiologus*, etc. Bref, le même monde de la lecture que nous pouvons aussi retrouver en Orient. Et, comme en Orient, la présence de quelques rares exemplaires de lectures classiques (Euripide, Homère, Aristophane) doit être considérée comme exceptionnelle.

Les livres peuvent être conservés dans l'église et dans le monastère lui-même, comme dans le cas du monastère Saint-Sauveur-de-Calomeno. Parfois, lorsque l'institution est prête à se dissoudre, les manuscrits sont mal conservés, comme dans le monastère Saint-Martin (*invenimus libros hinc inde dispersos*). Parmi tous les inventaires je veux retenir celui du monastère Saint-Onuphre-de-Chao: le monastère était dans un triste état, prêt à tomber en ruine. Les manuscrits conservés étaient les suivants: des livres pour la liturgie (deux anciens missels, un *horologion*, un *katanyktikon*, deux *triôdia*, un eucologe, un *schématologion*, etc.), les Saintes Écritures (Évangiles et psautiers), la Vie de saint Onuphre, un synaxaire, un légendaire, une homélie de Jean Chrysostome, le *Roman de Barlaam et Joasaf*. Dans ce monastère cependant s'installe un moine, *frater Bissarius*, qui apporte des livres: encore des livres pour suivre

(ou célébrer) la liturgie (un missel, un autre missel avec commentaire, deux *anastasima*, un eucologe), les Écritures (Évangile, Bible, psautier), les oeuvres de saint Ephrem, un «exposé sur la Sainte Écriture», un livre «diversis auctoritatibus», un livre de chroniques. La collection apportée donc par le moine, qui était (si j'interprète bien le texte) sa collection privée, n'est guère différente des autres collections, que nous avons considérées jusqu'ici.

* *
*

J'arrive ainsi à mes conclusions. Pendant longtemps les études byzantines ont été caractérisées par une conception «philologique»: la civilisation de Byzance et sa production littéraire ont été étudiées dans le but de retrouver les *membra disiecta* de l'Antiquité. Pour cela, on a imaginé un monde très savant, peuplé de gens courbés sur les bouquins, occupés à nous transmettre les textes magnifiques de la littérature grecque antique. Cette conception semble encore survivre lorsqu'on essaye de retrouver le niveau culturel du Byzantin. Chercher à tout prix la littérature profane, évaluer sur cette base l'homme byzantin, sa culture, son monde, ne nous amène pas, à mon avis, à comprendre Byzance.

Mais le Byzantin en tant qu'homme du Moyen Âge, était tout à fait inséré dans l'esprit chrétien, et ses références culturelles étaient les Pères de l'Église, la Bible, les Évangiles, les vies des saints, bref, le même monde qui caractérisait tout chrétien capable de lire, membre ou non du clergé; d'ailleurs la division entre une société laïque et une société cléricale n'a aucun sens ni au niveau du vécu ni au niveau de l'imaginaire. C'est pour cela que nous ne pouvons pas séparer les collections de livres entre «monastiques» et «laïques» sur la base de lectures religieuses; le seul élément éventuellement à remarquer est le suivant: une bibliothèque monastique, par rapport à une collection privée, aura quelques outils de travail plus spécialisés, comme par exemple certains livres liturgiques. Dans l'Empire byzantin l'Église et la société ne sont pas séparées, elles ne sont pas non plus contiguës. L'Église est dans la société, la société est orthodoxe par définition. On a, par exemple, parlé longtemps d'une production historiographique liée aux monastères, la chronique. On a dit qu'elle est écrite par des moines et pour les moines. H.-G. Beck a fait justice de ces positions¹⁹. Je crois que la même route doit être suivie aussi en ce qui concerne la vie quotidienne du Byzantin, et ses lectures.

19. H.-G. Beck, Zur byzantinischen «Mönchschronik», *Speculum historiale. Geschichte: im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, Freiburg-Munich 1965, 188-197.

Quoi conclure donc de la documentation que nous possédons, toute réduite qu'elle soit? Je reviens à mes premières propositions: l'histoire est le résultat d'une lecture individuelle, un miroir où nous voyons notre image. Dans toutes les sociétés, les grands intellectuels sont des exceptions, même si ce sont eux qui les font évoluer. Si nous croyons que Photius, Psellos, Arétas sont les lecteurs normaux à Byzance, il faut bien conclure que l'Italie du Sud présente un cadre où les institutions monastiques sont détachées de la vie quotidienne et que leur patrimoine de livres est seulement «monastique», et donc qu'il faut parler d'une présence occasionnelle et superficielle des Byzantins en Italie. Si nous croyons, comme les sources tendent à nous le révéler, que le Byzantin riche achetait un type plutôt standardisé de lectures, liées surtout à ses intérêts religieux, il faut nécessairement admettre que le cadre présenté par l'Italie du Sud s'insère complètement dans les attitudes byzantines communes: autrement dit, que les Byzantins étaient bien enracinés dans cette province qui était la leur.

JEAN IRIGOIN

L'ITALIE MÉRIDIONALE ET LA TRANSMISSION DES TEXTES GRECS DU VIIe AU XIIe SIÈCLE

Le rôle joué, du VIIe au XIIe siècle, par l'Italie méridionale –Italie du sud et Sicile– dans la transmission des textes grecs ne représente qu'une partie, délimitée par le sujet de notre colloque, d'une histoire plus longue. Ce rôle commence bien avant le VIIe siècle et il durera jusqu'à la Renaissance. Il y a une trentaine d'années, j'avais tenté de retracer l'histoire de la transmission des textes grecs antiques dans l'Italie méridionale en me fondant avant tout sur le témoignage des manuscrits copiés dans cette région¹. Depuis lors, les progrès de la paléographie grecque ont été grands, tout comme ceux de la codicologie, et des travaux spécialisés sur la tradition des textes ont éclairé la phase italote de leur transmission. L'an passé, à pareille époque, l'exposition de la Biblioteca Marciana, «I Greci in Occidente. La tradizione filosofica, scientifica e letteraria», a permis d'admirer quelques beaux spécimens de cette phase. L'essai que j'ai publié en 1969 devrait maintenant faire place à un livre. Plutôt que de vous offrir aujourd'hui une sorte de concentré –de *digest*– de ce livre qui n'est pas écrit, je me contenterai de présenter les directions de recherche qui me paraissent les plus prometteuses pour l'avenir. Au lieu d'établir un bilan, je tracerai quelques lignes directrices. Sans prétendre négliger les travaux qui portent sur l'écriture, les scribes et les centres de copie italotes², travaux dont l'intérêt est reconnu de tous même s'il arrive que les conclusions des spécialistes ne fassent pas toujours l'unanimité, je me propose de voir avec vous, successivement puis de manière entrelacée, ce que l'examen

1. L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 37-55; reproduit dans D. Harlfinger (éd.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, 234-258.

2. A titre d'exemple je mentionnerai deux articles déjà anciens parus dans la même revue, mais représentant deux approches différentes: P. Canart, Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes Normand et Souabe: aspects matériels et sociaux, *Scrittura e Civiltà* 2 (1978) 103-162; G. Cavallo, La trasmissione scritta della cultura greco-antica in Calabria e in Sicilia fra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione, *ibid.* 4 (1980) 157-245.

des manuscrits palimpsestes et des manuscrits restaurés, l'étude des traductions latines médiévales et de leurs modèles grecs, et enfin l'attention prêtée à des annotations mineures ou même minimales, peuvent apporter comme éléments nouveaux, d'interprétation incontestable.

Je commencerai par les manuscrits palimpsestes, nombreux dans l'Italie méridionale et sur lesquels sont parus des travaux récents³. Au printemps dernier, en vue d'un colloque organisé à Palerme sur le rôle méditerranéen de la Sicile dans l'Antiquité tardive, les responsables du comité scientifique m'avaient invité à commenter une brève phrase de l'*Expositio totius mundi*, une oeuvre anonyme du milieu du IV^e siècle. Cette phrase, tirée du chapitre 65, la voici, traduite en français d'abord, puis dans le texte latin original: la Sicile «possède des hommes riches et instruits en toute culture, grecque aussi bien que latine» (*Viri divites et eruditi omni doctrina, Graeca quoque et Latina*)⁴. J'avais déjà eu, en 1969, l'occasion de montrer qu'aux IV^e et V^e siècles l'usage de la langue grecque était prédominant dans la Sicile orientale, comme en témoignent les inscriptions, alors que la situation paraît différente dans le sud de la péninsule. Mais je n'avais pas cherché s'il subsistait quelques restes des bibliothèques dont disposaient ces personnages riches et cultivés dans les deux langues. Or ces restes existent, depuis quelques folios du *Phaëthon* d'Euripide datables du milieu du IV^e siècle –le temps même de la rédaction de l'*Expositio totius mundi*– et utilisés au VI^e siècle pour restaurer un manuscrit bilingue gréco-latin du Nouveau Testament (*Parisinus gr. 107*), jusqu'à des fragments plus ou moins importants de la *Géographie* de Strabon (Ve siècle) et de l'*Histoire romaine* de Dion Cassius (fin du Ve siècle), plus deux folios d'un historien non identifié (contemporains des fragments de Strabon), remployés pour leur parchemin ou utilisés comme feuilles de garde. Je n'avais pas signalé alors une particularité commune aux trois manuscrits de prose: le texte y est disposé à raison de trois colonnes à la page⁵. Cette présentation est exception-

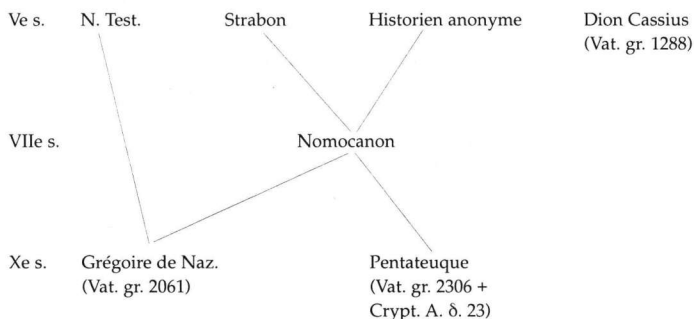
3. Notamment M. Formentin, *I palinsesti greci della Biblioteca Nazionale Marciana e della Capitolare di Verona*, *Δίπτυχα* 2 (1980-1981) 146-186 et 16 planches, et E. Crisci, *I palinsesti di Grottaferrata. Studio codicologico e paleografico*, 2 vol., Napoli 1990.

4. Cette phrase latine est le titre que porte ma communication, à paraître dans la revue *Kôkalos* avec les Actes du colloque. Les lignes qui suivent dans le texte en résument les conclusions.

5. L'observation avait été faite dans ma recension (*L'Antiquité Classique* 27 [1958] 176-177) du livre de W. Aly sur le palimpseste de Strabon; elle a été reprise, sans mention de ce compte rendu, par C. M. Mazzucchi, *Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina*, *Aevum* 53 (1979) 94-139 (ici 106), mais il ne semble pas en avoir vu l'importance.

nelle en tous temps. Pour l'Antiquité tardive, E. Turner n'en cite qu'un cas sur les cinq cents exemples de codex qu'il a examinés⁶; G. Cavallo et H. Maehler n'en mentionnent aucun dans l'index de leur livre qui couvre la période 300-800⁷. Parmi les nombreux manuscrits bibliques en majuscule, on n'en connaît que trois: le *Vaticanus B* (*Vaticanus gr.* 1209) du IV^e siècle; un témoin de l'Ancien Testament conservé à l'Ambrosienne (A 147 inf.), du Ve siècle⁸; et 21 folios d'un manuscrit du Nouveau Testament, du Ve siècle lui aussi, qui se

TABLEAU 1



Calabre (Patir de Rossano?)

	N.T.	Str.	Hist.	D.C.
Hauteur	300	280	320?	320
Largeur	270	260	300?	300
Colonnes	3	3	3	3
Haut. col.	?	210	252	260
Larg. col.	?	55/58	65	65
Lignes	40+	38	44	42

6. E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Univ. of Pennsylvania 1977.

7. G. Cavallo-H. Maehler, *Greek bookhands of the early Byzantine period*, London 1987.

8. Dans ces deux manuscrits bibliques l'encre plus ou moins effacée a été repassée, au Xe ou XI^e siècle semble-t-il.

trouve associé à nos trois manuscrits profanes puisqu'il est employé dans le même livre que le manuscrit de Strabon⁹.

Le tableau de la page précédente, qui montre la filiation matérielle des manuscrits, donne leurs principales caractéristiques; on trouvera ci-dessous quelques explications complémentaires.

Deux de ces quatre manuscrits, dont la mise en page d'un type très rare pourrait attester une communauté d'origine, à savoir celui de Strabon et celui de l'historien anonyme, se sont retrouvés ensemble au VIIe siècle dans le même centre de copie: leur parchemin a été réutilisé pour transcrire un *Nomocanon* dans une cursive stylisée¹⁰, prélude de ce qui sera bientôt la minuscule. Au Xe siècle, la lecture de la cursive faisait difficulté et, après la réforme canonique de Photios, le texte du *Nomocanon* était devenu périmé. Le parchemin a donc été utilisé une troisième fois, dans un même centre de copie: d'une part pour transcrire un Pentateuque dans une minuscule du type en as de pique, écriture caractéristique de l'Italie du sud; d'autre part, en association cette fois avec le parchemin du manuscrit du Nouveau Testament déjà cité, pour recopier les *Discours* de Grégoire de Nazianze dans une minuscule apparentée à celle du Pentateuque. Les deux manuscrits sont parvenus à la Bibliothèque Vaticane, en passant par Rossano, puis par Grottaferrata où sont restés six folios du Pentateuque. Il est remarquable que, à cinq siècles d'écart, le manuscrit à trois colonnes du Nouveau Testament ait rencontré, en Italie du sud, les deux manuscrits profanes à trois colonnes dépecés dès le VIIe siècle. Il n'est pas moins remarquable que les treize folios du manuscrit de Dion Cassius, lui aussi à trois colonnes, aient été réemployés dans la bibliothèque d'un monastère de la région de Rossano, sinon à Rossano même, pour servir de gardes à un ménologe de décembre; en effet le parchemin, extrêmement fin et quelque peu transparent, ne pouvait pas être lavé ni gratté en vue de servir une nouvelle fois comme palimpseste. Pour expliquer comment s'est produite cette série de rencontres dans l'Italie méridionale, la solution la plus simple, la plus économe d'hypothèses, est d'admettre qu'on a affaire, avec l'ensemble de ces manuscrits à trois colonnes, à des produits siciliens destinés à l'origine, au moins pour les manuscrits à contenu profane, à ces *virī divites et eruditi omni doctrina, Graeca quoque et Latina* dont parle l'auteur de l'*Expositio totius mundi*;

9. On retrouvera cette mise en page sur trois colonnes (de 33 lignes chacune) dans les restes d'un lectionnaire des Évangiles gréco-copte du IXe siècle (1 965 + 1 1994 = van Haelst 464+465), dont le format est de 420 x 335 mm.

10. Sur cette écriture voir C. M. Mazzucchi, *Minuscole greche corsive e librerie, Aegyptus* 57 (1977) 166-189.

bien qu'il présente une mise en page à deux colonnes et non trois, le manuscrit du *Phaëthon* d'Euripide me paraît appartenir à la même série en raison de l'adaptation de la mise en page à la longueur des vers, supérieure à celle qui était adoptée pour le découpage de la prose. Ces livres d'une présentation très rare me paraissent être, dans l'Antiquité finissante, la première contribution de l'Italie méridionale à la transmission des textes grecs. Il n'est pas inutile d'observer que le plus ancien manuscrit grec daté et localisé avec certitude dans l'Italie méridionale, le *Patmiacus* 33, achevé en octobre 941, à Reggio de Calabre, par le moine Nicolas et son fils spirituel Daniel, offre lui aussi une mise en page à trois colonnes dont ce témoin des discours de Grégoire de Nazianze est l'unique représentant complet durant toute la période byzantine, en Orient comme dans le domaine italiote¹¹. N'aurait-on pas là une survivance, restée sans suite, d'une pratique locale remontant à la fin de l'Antiquité? Je pose la question.

Au passage, je voudrais faire une suggestion relative aux palimpsestes. Le remploi du parchemin provenant de livres gravement détériorés ou jugés inutilisables parce que le contenu en était périmé ou l'écriture hors d'usage suppose la présence en un même lieu des manuscrits sacrifiés et de modèles servant à la copie de nouveaux textes sur le parchemin ainsi récupéré. En d'autres termes, l'examen de palimpsestes provenant d'un même centre de copie peut nous informer sur la présence de livres plus anciens dans la bibliothèque correspondant à ce centre. Ou encore, si l'on préfère, les palimpsestes sont les reliques de bibliothèques antérieures, localisables dans les cas favorables. Pour l'Italie méridionale au sens large, le Patir de Rossano, en Calabre, et le Saint-Sauveur du Phare, en Sicile, fournissent de bons exemples. Il vaudrait la peine d'examiner de ce point de vue les manuscrits palimpsestes de Messine et de Grottaferrata, ceux des fonds italiotes de la Bibliothèque Vaticane, d'autres encore dispersés dans de grandes bibliothèques. On pourrait faire de même pour les folios de manuscrits utilisés comme feuilles de garde au Saint-Sauveur du Phare, conservés aujourd'hui à Messine, à Madrid ou ailleurs.

11. Trois manuscrits de l'Ancien Testament, de grand luxe et de grand format, confectionnés dans les dernières années du Xe siècle, présentent pour des annexes du texte (*protheōriai*) transcrites en majuscule alexandrine une mise en page sur 3 colonnes (voir H. Belting-G. Cavallo, *Die Bibel des Niketas*, Wiesbaden 1979). Un manuscrit apparenté, de moins grand format, le *Petropolitanus gr.* 55, est un lectionnaire dans lequel le texte du Nouveau Testament, ici encore en majuscule alexandrine, est disposé sur trois colonnes (*ibid.*, 25 et pl. 46). Tout différent est le cas

Avec les pages du *Phaëthon* d'Euripide, nous avons vu le cas d'un manuscrit complété avec du parchemin de remplissage. L'examen des restaurations peut apporter, du point de vue matériel, des indications sur la date et le lieu de l'opération, et du point de vue philologique, des renseignements sur l'origine du texte utilisé en complément à cette date et en ce lieu. A titre d'exemple, je mentionnerai un cas discuté, celui d'un manuscrit des livres I à V de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile, un historien d'origine locale, le *Neapolitanus* gr. 4*. D'un petit format (212 X 154 mm), inhabituel sinon unique au Xe siècle pour un manuscrit d'historien antique, mais avec un nombre de lignes égal (30 en face de variations de 28 à 32 dans les autres manuscrits de Diodore du Xe siècle)¹², le manuscrit avait perdu des quaternions entiers et quelques folios lorsque son propriétaire ou un bibliothécaire, disposant d'un autre témoin du texte très proche du *Laurentianus* 70,1 (manuscrit copié vers 1330 sur papier italien filigrané), entreprit de le restaurer. Pour cette opération, le scribe a d'abord utilisé des feuillets de parchemin neuf, mais ne disposant pas d'une quantité suffisante de cette matière, il a ensuite constitué des ternions de papier qu'il a encartés dans un feuillet de parchemin plié en deux. Le papier utilisé, d'apparence espagnole, a été complété par une demi-feuille de papier italien (ff. 145-146) que l'écart des pontuseaux (50 mm en moyenne) permet d'attribuer aux dernières années du XIIIe siècle ou au début du siècle suivant, soit deux ou trois décennies avant la copie du *Laurentianus* 70,1. Ce mode d'utilisation de cahiers mixtes à une date assez reculée a de grandes chances d'être une pratique italienne. Il faut aussi relever une autre relation entre la tradition de Diodore et l'Italie méridionale: le *Parisinus* gr. 1665, du Xe siècle, avec les livres XVI à XX de la *Bibliothèque historique*, s'est trouvé en Terre d'Otrante au début du XIIIe siècle, comme en témoignent des notes inscrites dans les marges du manuscrit par Jean d'Otrante (Giovanni Grasso), notaire royal et poète actif dans la première moitié du XIIIe siècle, et par son maître et ami Nicolas d'Otrante, *alias* Nectaire de Casole¹³. Région d'origine ou lieu

des manuscrits trilingues à trois colonnes, chacune réservée à une langue, comme le lectionnaire des deux Testaments pour la Semaine Sainte copte-grec-arabe, du XIIe siècle et fait de papier, dont des restes retrouvés en Egypte sont conservés à Londres, à Oxford et dans une collection privée (I 1605 + I 1993 = van Haelst 2).

12. *Vatic. gr.* 130 (mil. Xe s., 360x260 mm, 28 ll.); *Marcianus* gr. 375 (mil. Xe s., 270x190 mm, 31 ll.); *Patmiacus* 50 (Xe-Xle s., 261x195 mm, 32 ll.); *Parisinus* gr. 1665 (mil. Xe s., 305x220 mm, 30 ll.).

13. Voir A. Diller, Diodorus in Terra d'Otranto, *Classical Philology* 49 (1954) 257-258, reproduit dans A. Diller, *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Amsterdam 1983, 339-340 (pour la main de Giovanni Grasso); A. Jacob, Une épigramme de Palaganus d'Otrante dans l'Aristénète de

de passage, l'Italie méridionale, Sicile comprise, a joué un rôle important dans la tradition littéraire de l'antiquité grecque avant la Renaissance.

Le second point que j'aborderai est celui des traductions latines d'oeuvres grecques. Non pas les versions de l'antiquité finissante ni celles des premiers humanistes, mais ces traductions qui se font entre le IX^e et le XIII^e siècle dans une zone géographique qui s'étend de la Sicile à la Campanie, avec quelques pointes plus au nord. Des traductions supposent à la fois la libre disposition de livres écrits en grec et la demande d'érudits ou d'hommes de science ne connaissant pas cette langue. La rencontre pouvait se faire à Constantinople même, et les exemples ne manquent pas pour des oeuvres, souvent mineures, de caractère religieux. En Europe occidentale, l'abbaye royale de Saint-Denis-en-France a été, à partir du IX^e siècle, un lieu privilégié à cet égard. Mais c'est l'Italie méridionale et ses confins septentrionaux qui offrent les conditions les plus favorables et les exemples les plus nombreux. Je ne m'attacherai ici qu'aux traductions latines dont l'original grec a pu être identifié. Le cas de Burgundio de Pise, traducteur d'Aristote et de Galien ainsi que de nombreuses oeuvres patristiques, est bien connu depuis les beaux travaux de Nigel Wilson sur Ioannikios et son mystérieux centre de copie¹⁴, et avec les découvertes complémentaires de R. J. Durling, G. Vuillemin-Diem, M. Rashed et F. Bossier¹⁵. Les deux séjours de Burgundio à Constantinople ont été relativement courts si on les compare à sa longue vie, et c'est en Italie qu'il a fait la plupart de ses traductions. Les manuscrits grecs qu'il a utilisés sont restés groupés et ils ont abouti, dans leur presque totalité, à la Biblioteca Laurenziana de Florence. Leur lieu d'origine est discuté: l'un des arguments proposés en faveur de Constantinople est le caractère presque complet du corpus aristo-

Vienne et le problème de l'Odyssée de Heidelberg, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 25 (1988) 185-203 (189 n. 15 pour l'identification de Nicolas d'Otrante).

14. N. G. Wilson, A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and his Colleagues, *Scrittura e Civiltà* 7 (1983) 161-176 et 13 pl.; Idem, New Light on Burgundio of Pisa, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 3e s., 4 (1986) 113-118; Idem, Ioannikios and Burgundio: a Survey of the Problem, *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, a cura di G. Cavallo, G. Di Gregorio e M. Maniaci, II, Spoleto 1991, 447-455.

15. R. J. Durling, The Anonymous Translation of Aristotle's «De generatione et corruptione (Translatio Vetus)», *Traditio* 49 (1994) 320-330; G. Vuillemin-Diem et M. Rashed, Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997) 136-198; F. Bossier, L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise, à paraître dans les Actes du colloque «Aux origines du lexique philosophique chez européen. L'influence de la 'latinitas'» (Rome, juin 1996), et cité dans l'article précédent (139 n. 9).

télicien¹⁶ et l'extrême rareté de certains traités du corpus galénique; le postulat sous-jacent à cet argument est que les bibliothèques italiotes ne possédaient qu'un petit nombre d'oeuvres profanes.

C'est contre ce postulat que je voudrais évoquer quelques faits. Les ouvrages d'historiens et la *Géographie* de Strabon dont j'ai parlé en commençant attestent la présence durable en Italie d'oeuvres composées à Rome même sous l'Empire. Les traités de Galien ont été, pour la plupart, rédigés à Rome durant ses longs séjours dans la capitale; quelques-uns ont subsisté, comme palimpsestes eux aussi, dans le nord de l'Italie, à Bobbio¹⁷. Après la reconquête byzantine sous Justinien (535), avec l'installation à Syracuse de l'empereur Constant II, qui y sera assassiné en 668, les courants se renforcent entre l'Orient et l'Occident byzantins, comme le montrent d'autres restes palimpsestes conservés à Grottaferrata, quatre feuillets d'un manuscrit de l'historien Jean Malalas, datable de la première moitié du VIIe siècle¹⁸.

Mais déjà, avant le milieu de ce VIIe siècle, les Arabes avaient conquis la Syrie, la Palestine et l'Égypte; en 641, Alexandrie tombe entre leurs mains. Une partie des populations chrétiennes s'enfuient avec ce qu'elles peuvent emporter de leurs trésors, notamment leurs livres. Ainsi s'explique la présence, dans les palimpsestes du Saint-Sauveur de Messine, de *l'Építome* de Paul d'Égine, qui enseignait la médecine à Alexandrie au milieu du VIIIe siècle. Il s'agit d'une quarantaine de folios d'un exemplaire en majuscule¹⁹, postérieure

16. Un autre groupe de manuscrits d'Aristote, d'origine italiote, montre qu'une partie au moins du corpus aristotélicien circulait dans l'Italie méridionale du XIIe siècle. Le *Vaticanus gr.* 260 constitue avec deux autres manuscrits d'Aristote, un petit ensemble remarquable par son format étiré en hauteur (la hauteur est le double de la largeur); il porte, au début du *De anima*, une traduction latine écrite par une main du XIIIe siècle. Ce format exceptionnel se retrouve un siècle et demi plus tard dans un manuscrit de papier de la *Rhétorique à Alexandre* (*Neapolitanus* II. E. 2 = *gr.* 137, de la deuxième décennie du XIVe siècle), qui se rattache à la tradition du premier ensemble. Un autre groupe de manuscrits d'origine italiote montre que l'oeuvre éthique d'Aristote accompagnée de *l'Économique* circulait dans l'Italie méridionale au XIIIe siècle et probablement plus tôt, comme le montrent le *Cantabrigiensis* li.5.44, copié à Messine en 1279, et le *Vaticanus gr.* 1342 son jumeau.

17. Voir: Les textes grecs circulant dans le nord de l'Italie aux Ve et VIe siècles, *Teodorico e i Goti tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Carile, Ravenna 1995, 391-400 et pl. 198-200.

18. Ces folios sont remployés dans le *Cryptensis* Z.a.24; voir l'ouvrage de E. Crisci cité à la note 3, 252-254 et pl. 113.

19. J. Noret, Trente-six grands folios onciaux palimpsestes (avec un fragment inédit de Paul d'Égine), *Byzantion* 44 (1979) 307-313. M.B. Foti, Frammenti di Paolo d'Égine in un manoscritto messinese, *Codices manuscripti* 13 (1987) 88-91 (cinq folios insérés au XIIIe siècle dans le *Messanensis gr.* 2, en minuscule du style de Reggio).

de quelques décennies à la mort de l'auteur, qui a servi de base, très tôt, à une traduction latine qui sera connue des premiers auteurs de l'École de Salerne²⁰. Traités et commentaires, médicaux et philosophiques, de l'École d'Alexandrie arrivent dans la Sicile et le sud de l'Italie avant l'invasion arabe de ces régions. Ceux qui survivent à celle-ci sont reproduits après le reflux des envahisseurs. Les annotations mineures, auxquelles j'ai fait allusion en commençant, peuvent être invoquées pour confirmer le passage des manuscrits d'Alexandrie en Italie. C'est ainsi que le *Marchalianus* (*Vaticanus* gr. 2125), témoin des livres prophétiques de l'Ancien Testament, copié au VII^e siècle dans l'écriture, typique de l'Égypte, que l'on nomme «majuscule alexandrine» ou «onciale grecque de type copte», porte huit notes marginales en brachygraphie italiote²¹, signe indiscutable de son séjour en Italie méridionale aux alentours de l'an mil.

Il suffira de mentionner ici, pour la médecine, quelques commentaires d'origine alexandrine dont des manuscrits italiotes, datables du Xe au XII^e siècle, sont les *plus anciens témoins*:

- le commentaire de Palladios (parfois transmis sous le nom de Jean d'Alexandrie) au livre VI des *Epidémies* d'Hippocrate, dans l'*Urbinas* gr. 64 (XII^e siècle, style de Reggio) et dans le *Laurentianus* 74,11 (début du XII^e siècle, manuscrit annoté et corrigé par le collaborateur de Ioannikios)²²; cette oeuvre sera traduite en latin au milieu du XIII^e siècle par Bartholomée de Messine;

- le commentaire de Stéphane (dit tantôt d'Athènes, tantôt d'Alexandrie)²³ aux *Aphorismes* d'Hippocrate, dans le *Scorialensis* Σ-II-10, du Xe siècle;

- le commentaire de Théophile aux mêmes *Aphorismes* dans le *Vaticanus* gr. 2254, du Xe siècle, dans l'*Urbinas* gr. 64 et dans le *Laurentianus* 74, 11, tous deux déjà mentionnés;

- le commentaire de Palladios au *De sectis* de Galien dans le *Laurentianus* 74, 11.

20. Le plus ancien témoin conservé de cette traduction est un manuscrit du Mont Cassin du XI^e siècle.

21. N. P. Chionides-S. Lilla, *La brachigrafia italo-bizantina*, Città del Vaticano 1981, 227-228.

22. Ce manuscrit a été annoté par le collaborateur de Ioannikios; voir Wilson, *A Mysterious Byzantine Scriptorium*, qui ne croit pas à l'origine italiote du manuscrit: «Laur. 74,11, which seems to me to have been written early in the twelfth century, [...] bears no obvious mark of origin in the Italo-Greek area» (167 et pl. 7).

23. W. Wolska-Conus, Stéphane d'Athènes et Stéphane d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie, *Revue des Études Byzantines* 47 (1989) 5-89.

Aux commentaires de traités médicaux²⁴, on peut ajouter des commentaires d'Aristote; je citerai seulement, à titre d'exemple, celui de Stéphanos au *De interpretatione* et celui d'Ammônios aux *Premiers analytiques*, tous deux contenus dans le *Parisinus gr.* 2064, de la fin du Xe siècle.

A cette liste, qui ne représente qu'un choix volontairement limité aux commentaires tardifs, il conviendrait d'ajouter des noms aussi variés que ceux de Plutarque et de Lucien²⁵, de Diogène Laërce (dont Henri Aristippe, au milieu du XIIe siècle, a traduit les deux premiers livres) et de Stobée, d'Héliodore (qui sera commenté par Philagathos) et d'Aristénète, de bien d'autres encore dont la tradition italiote est ancienne, sinon unique²⁶. Compte tenu de leur nombre et de leur importance, je voudrais profiter de cette matinée où sont rassemblés ici les meilleurs spécialistes des manuscrits de l'Italie méridionale et où les exposés que nous venons d'entendre concernent au premier chef l'écriture, ou plutôt les écritures, pour soumettre à l'auditoire un mode d'approche diversifié des problèmes posés par l'attribution à cette région de manuscrits anciens (Xe-XIIe siècles) d'auteurs de l'Antiquité. Il s'agit de ces manuscrits dont certains paléographes contestent le caractère italiote – «je ne vois rien dans cette écriture qui soit particulier à l'Italie méridionale», me disait l'un d'eux – alors que d'autres n'hésitent pas à y reconnaître des produits de cette région. Devant ce parterre de spécialistes avertis, je voudrais montrer comment, en entrelaçant des observations de divers ordres, on peut aboutir à des conclusions difficilement contestables, pour ne pas dire sûres et certaines.

Mon premier exemple concerne la poésie. L'oeuvre assez courte du pseudo-Phocylide est attestée dans une centaine de manuscrits (je ne parle pas des copies scolaires des XVIIe-XIXe siècles)²⁷. Deux de ces manuscrits sont du Xe siècle, les autres s'échelonnent du XIe-XIIe siècle jusqu'à la Renaissance. L'examen du texte montre qu'on se trouve en présence de deux translit-

24. Des traités antiques de médecine, dont c'est aussi l'attestation la plus ancienne, se trouvent tantôt mêlés à ces commentaires, tantôt copiés indépendamment: d'Hippocrate, le *Pronostic* (*Vaticanus gr.* 2254; *Urbinas gr.* 64); de Galien, la *Méthode thérapeutique* (pages de garde en style de Reggio dans le *Messanensis gr.* 111 et le *Scorialensis X-III-10*) et la *Composition des médicaments selon les lieux* (*Marcianus gr.* 288, style de Reggio).

25. Voir: La tradition de Lucien dans l'Italie méridionale, à paraître dans les *Mélanges Jacques Bompain*.

26. Pour d'autres auteurs dont la Biblioteca Marciana possède des manuscrits d'origine italiote, voir le catalogue de l'exposition *I Greci in Occidente* avec l'exposé de G. Fiaccadori, *Umanesimo e grecità d'Occidente*, XVII-LXVII, suivi d'une importante bibliographie, LXVII-LXXV.

27. Voir l'édition de P. Derron («Collection des Universités de France»), Paris 1986, LXXXV-XCI.

térations distinctes, les deux manuscrits du Xe siècle s'opposant ensemble au reste de la tradition. Ces deux manuscrits sont le *Baroccianus* 50 et le *Parisinus suppl. gr.* 388 (dit aussi *Mutinensis*, mais à tort puisqu'il provient de la bibliothèque capitulaire de Vérone). Ainsi, du point de vue textuel, les deux manuscrits sont très proches. Or le premier porte au f. 7v une annotation mineure, l'addition de quelques mots en brachygraphie italiote, sur l'importance de laquelle j'ai déjà appelé l'attention au congrès de paléographie d'Oxford²⁸. Quant au *Parisinus*, il présente dans l'interligne une traduction en latin datable de la seconde moitié du XIIe siècle²⁹; le traducteur, bon connaisseur de la langue grecque, a même apporté au texte original quelques corrections sur grattage.

Les deux manuscrits contiennent d'autres oeuvres poétiques, l'épyllion de Musée, *Héro et Léandre*, dans le *Baroccianus*, et dans le *Parisinus* les *Poèmes élégiaques* de Théognis (y compris le livre II dont ce manuscrit est l'unique témoin) avec une traduction latine interlinéaire partielle v. 1-256, 261-274 et 1231-1236), et la *Périégèse* de Denys, avec une traduction interlinéaire complète; ces deux traductions, comme celle du pseudo-Phocylide, sont de la seconde moitié du XIIe siècle³⁰. Pour Musée, Théognis et Denys, le texte ainsi attesté est isolé dans leurs traditions respectives, et les autres témoins anciens sont d'origine orientale. Il vaut la peine de rappeler qu'un autre poème, *l'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos de Lycopolis, n'est connu que par le *Parisinus* et par un manuscrit, aujourd'hui perdu (mais à l'origine d'un groupe de copies de la Renaissance), que le cardinal Bessarion avait trouvé au monastère Saint-Nicolas de Casole, en Terre d'Otrante, en même temps que *l'Hydruntinus*, lui aussi perdu, de Quintus de Smyrne, l'auteur de la *Suite d'Homère*, dénommé alors, pour cette raison, *Quintus Calaber* au sens de la Calabre antique.

Tenons compte de cet ensemble de faits: d'une part l'étroite parenté des deux représentants les plus anciens du texte du pseudo-Phocylide, d'autre

28. Pour un bon usage des abréviations: le cas du *Vaticanus graecus* 1611 et du *Barocci* 50, *Scriptorium* 48 (1994) 3-17 et pl. 1-3.

29. La toute récente étude d'A. Carlini, *Appunti sulla versione interlineare di Teognide e Ps.-Focilide nel Par. Suppl. Gr. 388, Synodia* (Miscell. A. Garzya), Napoli 1997, 121-135, offre une analyse détaillée des procédés du traducteur, que cet auteur situe au XIIe siècle; dans une note complémentaire (134-135), A. Petrucci attribuerait volontiers l'écriture de la traduction latine à un «personaggio della curia palermitana, abituato alla carolina e non alla beneventana», et il la daterait du troisième quart du XIIe siècle ou, plus prudemment, de la seconde moitié de ce siècle.

30. A. Carlini se propose d'éditer la traduction latine dont est pourvue la *Périégèse* de Denys.

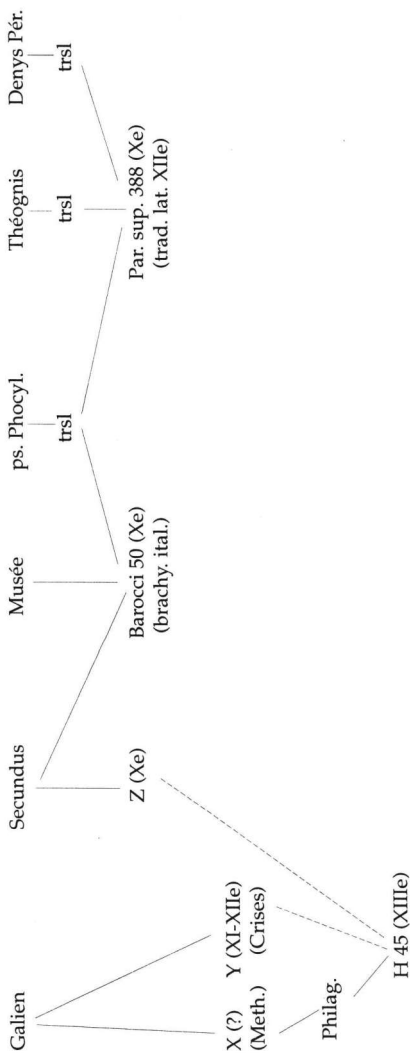
part la présence assurée du *Baroccianus* en Italie méridionale aux alentours de l'an mil et l'utilisation du *Parisinus* dans un milieu gréco-latin au XIIe siècle, et enfin l'isolement de l'un ou l'autre des deux manuscrits par rapport au reste de la tradition de ces divers poètes. La solution la plus simple, la plus économe d'hypothèses, n'est-elle pas de considérer ces deux manuscrits comme des produits italiotes et non comme des importations de l'Orient byzantin?

L'exemple suivant va nous entraîner de la poésie vers la médecine. Mgr Canart a décrit en 1966 les manuscrits grecs de l'Archivio di San Pietro³¹. Celui qui porte la cote H 45 est un exemplaire acéphale de la *Méthode thérapeutique* de Galien, copié dans l'Italie méridionale au XIIIe siècle, sur parchemin palimpseste, et pourvu dans les marges, au XIIIe-XIVe siècle, de la traduction latine (faite sur l'arabe) de Gérard de Crémone. La souscription du traité est suivie de deux courtes épigrammes sur Galien, tracées de la main du scribe; la seconde est attribuée par lui au philosophe Philagathos³², le fameux prédicateur italiote de la première moitié du XIIe siècle. Parmi les huit manuscrits dépecés pour constituer l'exemplaire de la *Méthode thérapeutique*, il se trouve que l'un (partie B dans le catalogue) contenait un autre traité de Galien, celui des *Crises*; la copie en est attribuée par Mgr Canart au XIe-XIIe siècle ou au XIIe siècle, ce qui en fait le plus ancien témoin du traité de Galien et un contemporain de Philagathos. On a donc dans le manuscrit de l'Archivio di San Pietro une séquence Galien, *Crises* + Galien, *Méthode thérapeutique* + Philagathos, qui se situe dans l'Italie méridionale. Plus instructive encore, à mon avis, est la présence, dans la partie E du palimpseste, des restes d'un exemplaire des *Réponses* de Secundus, le philosophe muet. Cet exemplaire, daté du Xe siècle par Mgr Canart, est contemporain du plus ancien manuscrit grec de cette oeuvre, manuscrit qui n'est autre que le *Baroccianus* 50, déjà mentionné pour le pseudo-Phocylide et pour Musée.

31. P. Canart, *Catalogue des manuscrits grecs de l'Archivio di San Pietro*, Città del Vaticano 1966.

32. Pour écrire ces deux mots qui comportent trois fois la lettre *phi*, le copiste a utilisé le tracé qui ressemble à un *psi* renversé, propre à la brachygraphie italiote (no 850 Chionides-Lilla; voir ci-dessus n. 21) tout comme le sont l'abréviation de l'article τοῦ (no 810 Ch. -L.) et celle de l'alpha (no 1 Ch.-L.).

TABLEAU 2



Il serait facile d'établir d'autres correspondances entre le contenu du *Baroccianus* et des manuscrits italiotes, par exemple à propos du *Physiologos*, puis de ce traité aux fables de Babrios, mais il vaut mieux rester dans le domaine des manuscrits médicaux, quitte à être entraîné, à l'occasion, dans celui des manuscrits philosophiques, effleuré avec les *Réponses* de Secundus.

Tout récemment, Kl.-D. Fischer a découvert dans un manuscrit de Munich (CLM 23535, f. 115) du XIIe siècle une traduction latine médiévale des chapitres 1 à 11 du traité hippocratique des *Airs Eaux Lieux*. Cette traduction a été publiée l'an dernier par H. Grensemann, qui la met en relation avec Alfanus de Salerne et son cercle, et l'attribue donc à la seconde moitié du XIe siècle ou aux toutes premières années du XIIe siècle³³. Or le traité des *Airs Eaux Lieux* est resté inconnu de la tradition constantinopolitaine de la collection hippocratique, représentée par le *Marcianus gr. 269*, du milieu du Xe siècle, et par les descendants de ce manuscrit aujourd'hui mutilé. Un seul manuscrit nous l'a transmis, le *Vaticanus gr. 276*, du XIIe siècle, dont l'histoire, nous allons le voir, est étroitement associée à l'Italie méridionale dès le milieu du XIIIe siècle. Certes l'écriture du *Vaticanus* ne paraît pas en relation avec des types courants dans cette région, comme le style de Rossano et le style de Reggio. Toutefois une particularité codicologique doit être signalée: les cahiers, des quaternions, ne portent pas de signature au recto du premier folio, mais ils sont numérotés, de la main du copiste, au verso du dernier folio, ce qui peut être la trace d'une influence occidentale³⁴. En plein milieu du XIIIe siècle, le *Vaticanus* est aux mains de Bartholomée de Messine, qui traduit d'après lui deux traités: la *Nature de l'enfant* et la *Nature de l'homme*³⁵. La situation devient plus compliquée dans la seconde moitié du siècle. Sur la première page du manuscrit est portée l'abréviation *And*, d'interprétation discutée, ainsi qu'un titre en latin, ce qui met le *Vaticanus* en relation avec une liste de manuscrits grecs entrés au plus tard en 1295 à la bibliothèque pontificale. Une autre particularité de l'histoire du *Vaticanus* est moins connue parce que la découverte en est récente. Je la rappelle brièvement d'après Mme Vuil-

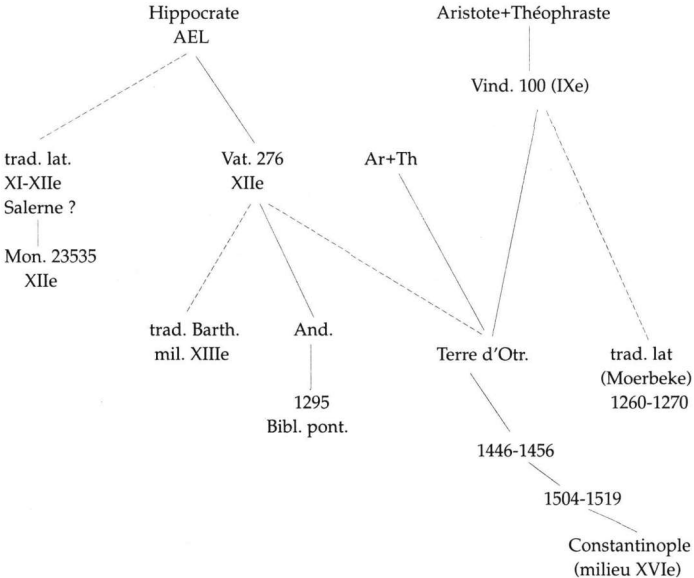
33. H. Grensemann, *Hippokrates. De aeribus aquis locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung*, Bonn 1996.

34. Dans le petit fonds de la bibliothèque universitaire de Messine, huit manuscrits italiotes du XIIe siècle sont signés seulement au verso du folio final de chaque cahier (gr. 1, 8, 9, 25, 54, 65, 68 et 112).

35. Le premier traité est signé de Bartholomée de Messine dans le colophon; le second est attribué au même traducteur par J. Jouanna dans son édition du traité de *La nature de l'homme* («Corpus medicorum Graecorum», I. 1, 3, Berlin 1975), au terme d'une démonstration convaincante (127-130).

lemin-Diem³⁶. Le *Vaticanus* s'est trouvé dans l'Italie méridionale au même endroit que le plus ancien manuscrit des traités physiques d'Aristote et de la *Métaphysique* de ce dernier précédée de celle de Théophraste, le *Vindobonensis*

TABLEAU 3



phil. gr. 100, du milieu du IXe siècle. Dans ce manuscrit, d'où avaient disparu la fin de la *Métaphysique* de Théophraste et le début du livre α de la *Métaphysique* d'Aristote, un restaurateur a inséré deux folios (137-138) sur lesquels il a recopié, dans une écriture typique de la Terre d'Otrante, les deux portions de texte manquantes, ce qui suppose qu'il disposait sur place des deux modèles nécessaires – indication précieuse sur la richesse d'une

36. G. Vuillemin-Diem, La liste des oeuvres d'Hippocrate dans le *Vindobonensis phil. gr.* 100: un autographe de Guillaume de Moerbeke, dans J. Brams et W. Vanhamel (éd.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Louvain 1989, 135-183.

bibliothèque italiote! Dans la marge externe du f.137v, donc après la copie de ces compléments, une main latine qui pourrait être celle de Guillaume de Moerbeke (le savant traducteur a en effet utilisé dans les années 1260-1270 le *Vindobonensis* pour établir sa version de la *Métaphysique* de Théophraste) a transcrit fidèlement, jusqu'aux fautes d'orthographe, la liste des traités hippocratiques que donne l'index du *Vaticanus*. L'écriture du restaurateur montre que le manuscrit d'Aristote est passé par l'Italie méridionale. Il n'est donc pas superflu de préciser que ce manuscrit, qui porte dans ses marges deux carnets de famille datés mais non localisés, semble avoir beaucoup voyagé: en effet il a été acheté à Constantinople au milieu du XVI^e siècle par Ghislain de Busbeck, envoyé de l'empereur romain-germanique.

De ces quelques exemples, choisis en raison de leur variété, il ressort que l'attribution à l'Italie méridionale de manuscrits d'auteurs classiques ne peut se fonder exclusivement sur un examen paléographique, dont les résultats donnent souvent lieu à des interprétations contradictoires. Les particularités codicologiques, sur lesquelles je n'ai pas insisté faute de temps, l'étude philologique du texte et des traditions parallèles, dont l'importance n'est pas toujours reconnue, les renseignements fournis par les traductions latines sur leurs sources grecques, enfin les aventures des manuscrits après leur copie, voilà autant d'éléments objectifs dont l'entrelacement permet de décider sans laisser place au doute ni à l'incertitude. Tout autant que l'histoire des textes, la paléographie grecque y trouvera son profit.

MARIO RE

I MANOSCRITTI IN STILE DI REGGIO VENT'ANNI DOPO

Nel 1977 furono pubblicati gli atti del primo Colloquio Internazionale di Paleografia greca, tenutosi a Parigi nel 1974¹. Quel volume costituisce ancora oggi un punto di riferimento irrinunciabile per chiunque, a vario titolo, si occupi di manoscritti greci. Fra le varie comunicazioni apparse nel volume figura lo studio di Paul Canart e del compianto Julien Leroy, presentato sotto forma di rapporto provvisorio relativo a ricerche in corso, dal titolo *Les manuscrits en style de Reggio. Étude paléographique et codicologique*². I due studiosi, sviluppando alcune osservazioni contenute in lavori precedenti (ricordiamo, in particolare, lo studio del Devreesse³, cui si deve la denominazione di manoscritti di Reggio e di Sicilia), riuscirono a individuare un gruppo abbastanza numeroso di codici, di sicura origine italo-greca, da essi sottoposti ad indagine sia dal punto di vista paleografico che da quello codicologico.

Va subito rilevato che, a distanza di vent'anni, quella comunicazione mantiene inalterata la sua validità; anzi, ricerche successive, seppur non espressamente dedicate al medesimo gruppo di codici, hanno confermato le linee di ricerca tracciate dai due studiosi, anche rispetto ad alcune questioni che in quella sede erano state solamente accennate (mi riferisco, soprattutto, al problema dell'origine). Su tali aspetti (origine dello stile, sua evoluzione nel tempo, individuazione di centri scrittorii) si è oggi in grado di approfondire e

1. *La paléographie grecque et byzantine* (Paris, 21-25 oct. 1974), Paris 1977 (*Colloques Internationaux du CNRS*, no 559).

2. *Ibid.*, 241-261.

3. R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (histoire, classement, paléographie)*, Città del Vaticano 1955, 37-41. Vanno ricordati, inoltre, M. L. Concasty, *Manuscrits grecs originaires de l'Italie méridionale conservés à Paris*, *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (Palermo, 3-10 aprile 1951), I (*Studi bizantini e neoellenici*, 7), Roma 1953, 21-34, *precisam.* 26-29; N. G. Wilson, *Litera neritina*, *Scriptorium* 21 (1967) 73-74; L. Perria, *Alcuni lezionari greci della «Scuola di Reggio» nella Biblioteca Vaticana*, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 28 (1974) 13-36; M. Naoumidis, *The Date, Scribe and Provenience of Cod. Holkham gr. 112 (olim 298)*, *Scriptorium* 28 (1974) 65-68.

integrare le osservazioni di Canart e Leroy. È questo il compito che ci si è proposti, tenuto conto che l'intera problematica non è stata più globalmente riconsiderata.

1. Origine dello stile.

I recenti studi condotti da Santo Lucà sullo stile rossanese⁴ hanno consentito, da un lato, di definire meglio sul piano paleografico i limiti dello stile di Reggio, dall'altro di sviluppare l'intuizione di Canart e Leroy in merito all'origine di esso. I due studiosi, infatti, scrivevano che «il y a des affinités entre l'écriture et la decoration des manuscrits de Barthélemy de Rossano et celles du *Vat. gr.* 1646»⁵. È noto che Bartolomeo fu attivo nello *scriptorium* del monastero rossanese del Patir durante i primi anni del sec. XII; la sua minuscola di piccolo modulo, fluente, con nuclei regolari ed uniformi, diritta o leggermente inclinata a destra, che conferisce alla pagina scritta un notevole grado di eleganza e leggibilità, costituisce indubbiamente l'espressione più significativa, quasi la perfezione dello stile rossanese⁶. Il *Vat. gr.* 1646 (tav. 1), vergato nel 1118 da Nicola di Reggio (Massimo Confessore), è stato considerato il primo codice datato in stile di Reggio⁷. La scrittura del manufat-

4. Cf., soprattutto, S. Lucà, Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 22-23 (1985-1986) 93-170; Idem, Attività scrittoria e culturale a Rossano: da S. Nilo a S. Bartolomeo da Simeri (secoli XI-XII), *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano (28 sett.-1o ott. 1986)*, Rossano - Grottaferrata 1986, 25-73; Idem, *Manoscritti "rossanesi" conservati a Grottaferrata*, Grottaferrata 1986. Recente messa a punto Idem, Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo stile «rossanese»), *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 47 (1993) (= *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno*, V), 165-225, precisam. 199-222.

5. Canart - Leroy, *Les manuscrits*, 250; cf. anche P. Canart, Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del sec. XIV, *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria medievale*, Roma - Reggio C. 1983, 143-160, precisam. 147; S. Lucà, Il lessico dello ps.-Cirillo (redazione V₁): da Rossano a Messina, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 31 (1994) 45-80, precisam. 74.

6. Su Bartolomeo si veda Lucà, *Rossano*, 102-103, tavv. 1-6; Idem, *Lo scriba*, 211-212.

7. Il codice vanta una ricca bibliografia, sulla quale cf. P. Canart - V. Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1986, 623; M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, II, Città del Vaticano 1986, 917; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)*, Città del Vaticano 1991, 391-392. Fra gli studi più recenti si segnalano S. Lucà, Membra disiecta del *Vat. gr.* 2110, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 43 (1989) 3-52, precisam. 29-30, nota 126; Idem, *Il lessico*, 53-54; Idem, *Lo scriba*, 175-176. Elenco delle riproduzioni in S. J. Voicu - S. D'Alisera, *Index in manuscriptorum graecorum edita specimina*, Roma 1981, 273, aggiornato in Lucà, *Il lessico*, 53, nota 31, cui va aggiunto

to, pur presentando una certa opposizione tra lettere larghe e lettere strette, non si distacca in modo netto da certe scritture italo-greche tradizionali, che, evolvendo verso forme sempre più arrotondate, approdano, tra la fine del sec. XI e gli inizi del secolo successivo, nella minuscola rossanese; la scrittura del codice vaticano, insomma, appare attestare più una fase di transizione o di elaborazione di nuovi moduli stilistici, piuttosto che un nuovo stile già formato; che esso, poi, sia da riferire all'ambito rossanese, è stato già sostenuto con motivi che ritengo inoppugnabili, basati anche su dati di natura storico-culturale⁸.

Sul piano strettamente paleografico appaiono evidenti le affinità tra la minuscola del *Vat. gr. 1646* ed alcuni manoscritti rossanesi come il *Vindob. Theol. gr. 157* o il *Vat. gr. 2060*⁹. Vi è, poi, il tipo di ornamentazione utilizzata, che si allontana, sia per quanto riguarda la tipologia delle iniziali, sia in riferimento alla varietà cromatica delle stesse iniziali e dei fregi, dai modi prevalenti nell'ambito dello stile di Reggio¹⁰; l'accostamento, ad esempio, di colori vivaci come il rosso, il giallo e il blu scuro, contrasta con la sobrietà monocromatica dello stile carminato, utilizzato in modo pressoché esclusivo nei manufatti del gruppo¹¹.

Un discorso simile va fatto per lo *Scorial. Σ.III.18* (Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*), ultimato nell'anno 1131/32, secondo quanto recita la sottoscrizione di f. 281r¹². La minuscola utilizzata dal copista rimane ancora nell'ambito della scrittura rossanese, sebbene il modulo delle lettere cominci ad ingrandirsi ed appaia un primo abbozzo di contrasto. Come nel caso del *Vat. gr. 1646*, tra

il recentissimo P. Eleuteri - E. Gamillscheg - D. Harlfinger - H. Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 3 C: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Berlin 1997, Taf. 291 (3 A - B: No 524).

8. Lucà, *Rossano*, 137 e 154; Idem, *Il lessico*, 53-54.

9. Si vedano le tavv. 11 e 21 in Idem, *Rossano*.

10. Idem, *Attività scrittoria*, 66 e nota 191.

11. Cf. Canart - Leroy, *Les manuscrits*, 253-254. Fra i codici in stile di Reggio, la cui ornamentazione non è esclusivamente al carminio, vanno segnalati il *Barb. gr. 322* (oro, rosso, blu e verde); il *Vat. gr. 1349+1391* (oro); il *Vat. gr. 300*, che presenta lo stile solo ai ff. 263-273 (oro, rosso, blu e verde); il *Vat. gr. 2290* (rosso, violetto e azzurro, ma solo nel fregio di f. 9r). Si possono ancora ricordare lo *Scorial. Σ. III. 18* (azzurro, rosso, verdino e giallo) e il *Paris. gr. 83* (rosso, giallo, verde e blu scuro), la cui scrittura, tuttavia, non è, a mio parere, immediatamente classificabile come stile di Reggio.

12. Il codice misura mm 278x200, è stato vergato su due colonne e rigato secondo i sistemi 1 e 9 e il tipo 44D2. Descrizione in A. Revilla, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca de El Escorial*, I, Madrid 1936, 383-387. Riproduzione in Lucà, *Lo scriba*, tav. 15.

l'altro, l'appartenenza all'ambito rossanese è confermata da altri elementi; innanzi tutto il motivo dossologico trinitario presente nella sottoscrizione (εἰς δόξαν τῆς προσκυνητῆς καὶ μακαρίας τριάδος πατρὸς υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος), la cui origine patiriense è stata dimostrata dal Leroy¹³; in secondo luogo, la particolarità, tipicamente rossanese, dell'accento acuto che precede lo spirito¹⁴ e la presenza del punto in alto di grosse dimensioni¹⁵. Non va taciuto, infine, che l'ornamentazione è accostabile, per i colori usati (rosso, blu, verde chiaro) e per la tipologia di numerose iniziali, al già ricordato *Vat. gr. 1646*¹⁶.

Alla medesima realtà scrittoria vanno riferiti indubbiamente alcuni codici del Lessico dello pseudo-Cirillo, anch'essi inseriti nella lista dei manoscritti in stile di Reggio (*Bodl. Holkham gr. 112, Laur. 57.42, Vat. gr. 2130* e un codice del monastero di S. Gerasimo a Cefalonia privo di segnatura), prodotti con ogni probabilità nello *scriptorium* del Patir¹⁷. Rossanesi sono anche altri codici inseriti nella lista dei manoscritti in stile di Reggio, come il *Messan. gr. 89* (panegirico), vergato dal prete Filippo, probabilmente nel 1136¹⁸, il nomocanone *Valllic. C 111*, attribuibile agli anni venti del sec. XII¹⁹, i ff. 96-275

13. J. Leroy, *L'oméga paraphé, particularité d'un scriptorium calabrais, Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, 199-217, precisam. 215-217. Cf. anche Lucà, *Rossano*, 110-116, 155; Idem, *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII, Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993) 1-91, precisam. 44.

14. Lucà, *Rossano*, 99.

15. Cf. Leroy, *L'oméga*, 212.

16. In particolare il *tau* di p. 18 (il codice presenta una numerazione per pagina fino al f. 87 = p. 175) è pressoché identico, nella forma e nei colori usati, a quello di f. 9r del *Vat. gr. 1646* (riproduzione in E. Follieri, *Codices Graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti, commentariis et transcriptionibus instructi*, apud Bibliothecam Vaticanam 1969, tab. 37).

17. Dopo gli studi di M. Naoumidis, *The v-Recension of St. Cyril's Lexicon, Illinois Classical Studies* 4 (1979) 94-135, e Idem, *The Date*, una precisa messa punto è reperibile in Lucà, *Il lessico*, 45-63, in cui si leggono le seguenti principali conclusioni: 1) il codice di Oxford e quello di Firenze si devono ad un unico scriba attivo intorno al primo quarto del sec. XII (il *Laurentianus* è databile, sulla base delle tavole pasquali, al 1123 ed è apografo del primo); 2) in entrambi i codici in questione l'anonimo si è avvalso della collaborazione del Costantino presbitero che ha ultimato nel 1125 il *Bodl. Univ. College* 52; 3) un secondo anonimo copista ha vergato sia il volume di Cefalonia che il *Vat. gr. 2130*, sempre nei primi anni del sec. XII; 4) tutto il gruppo dipende dal *Crypt. Z.α.XXX*, in minuscola niliana del primo quarto del sec. XI, anch'esso riferibile al milieu rossanese; qui, tra il 1099 e il 1100, sarebbe stata curata una 'riedizione' del lessico trådito dal codice di Grottaferrata, di cui i volumi sopra ricordati sono i testimoni a noi pervenuti.

18. Sulla data cf. Canart - Leroy, *Les manuscrits*, 256; si veda anche M. B. Foti, *Il monastero del S.mo Salvatore 'in lingua phari' di Messina. Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989, 89 e tav. 94.

19. Cf., da ultimo, Lucà, *Lo scriba*, 214 e tav. 11.

del *Vat. gr. 2073 (Apophtegmata patrum)* e i ff. 1-61 del *Messan. gr. 62* (Antico Testamento)²⁰, il *Matrit. 4605* (Teodoro Studita) del 1124/25²¹; quest'ultimo codice risulta di particolare interesse, in quanto, insieme ad altri testimoni coevi²², quasi tutti riconducibili con certezza all'ambito rossanese²³, presenta una divisione in due libri delle *Piccole Catechesi* di Teodoro Studita, conforme alla pratica liturgica in uso al S. Salvatore di Messina, ivi introdotta dai fondatori che, come è noto, provenivano dal cenobio del Patir²⁴. Sul piano paleografico occorre rilevare che alla realizzazione del manufatto hanno collaborato tre mani diverse; la prima (ff. 1-47r, 49-52), mostra già di evolversi verso i modi dello stile di Reggio, mentre la seconda (ff. 53-142) e la terza (ff. 47v-48, 143-225) presentano le caratteristiche peculiari della minuscola rossanese; questa terza mano, peraltro, è la stessa cui si deve il *Vat. gr. 1274* (Dorotheo di Gaza), manoscritto che era stato inserito nella lista dei codici in stile di Reggio²⁵. Al gruppo qui delineato aggiungerei il *Barb. gr. 391*, un lezionario profetico di ff. 138²⁶, vergato su due colonne da una sola mano che, in un inchiostro biondo pallido, assai frequente nei manufatti rossanesi²⁷, ha utilizzato una minuscola priva di un contrasto modulare studiato, in cui prevalgono forme morbide e arrotondate.

Vanno ricordati, infine, manoscritti in cui sono riconoscibili entrambi gli stili grafici considerati; è il caso, ad esempio, del *Barb. gr. 501* (lezionario dell'*Apostolos*), anch'esso incluso nella lista dei codici in stile di Reggio,

20. Cf., rispettivamente, Idem, *Attività scrittoria*, 60, e Idem, *Rossano*, 161. Si noti che i ff. 96-275 del *Vat. gr. 2073* costituivano un unico volume insieme ai ff. 57-66 del *Vat. gr. 2112* e i ff. 32-61 del *Crypt. B.β.IX* (Idem, *Lo scriba*, 212, nota 172).

21. Descrizione in G. De Andrés, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1986, 103-106.

22. Si tratta del *Sinait. gr. 401* (a. 1086), dei *Messan. gr. 83* (a. 1104/05) e 17 (a. 1107), del *Bodl. Laud. gr. 89*, degli *Scorial. X.II.16* e *X.III.11* e, infine, dell'*Ambros. F 132 sup.*

23. Cf. M. Re, Note paleografiche su tre codici greci della Biblioteca Nacional di Madrid (*Matritenses 4605, 4554+4570, 4848*), *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 28 (1991) 133-148, precisam. 134-135; Lucà, *I Normanni*, 62; Idem, *Lo scriba*, 213.

24. Re, *Note*, 133-136, con rinvio agli studi di Julien Leroy, cui si deve il merito di aver collegato la divisione in due libri dell'opera dello Studita alla tradizione liturgica in uso al Patir e al S. Salvatore.

25. *Ibid.*, 136-139 e tavv. I-VII. Cf. anche Lucà, *I Normanni*, 62, nota 249, in cui viene respinta, probabilmente a ragione, la mia attribuzione dei ff. 64-66, 67v-69 del *Vat. gr. 1600* alla prima mano del codice di Madrid.

26. Il codice, acefalo, misura mm 210x165 (c.s.: mm 145x106; linn. 23) ed è stato rigato secondo il sistema 9 e il tipo 20B2. La scrittura è, solitamente, di piccolo modulo (ma cf. ff. 70-80, che presentano una scrittura un pò più grande).

27. Cf. Lucà, *Rossano*, 99.

vergato da due mani: i ff. 1-97 si devono ad un copista che ha utilizzato una scrittura «ad oméga paraphé»; i rimanenti fogli presentano, invece, uno stile di Reggio non ancora completamente formato, in cui, comunque, il contrasto modulare appare ben rilevato²⁸. Ugualmente, nel già citato *Messan. gr.* 62 ai ff. 1-61, in scrittura rossanese, seguono i rimanenti esemplati in stile di Reggio²⁹; ancora, il sinassario *Barb. gr.* 475, di ff. 196 (i ff. 1-4 e 195-196 sono insitici), vergato in parte da Giovanni ἄβροῦτιμος che portò a termine il suo lavoro nel 1174 (sottoscrizione a f. 16v e 171r)³⁰, è il prodotto della collaborazione di una decina circa di copisti, dei quali nessuno, in verità, adopera un vero stile di Reggio (riscontrabile, invece, negli insitici 195-196); la grafia dello stesso Giovanni appare, infatti, ancora di impronta rossanese, per il *ductus* fluente, l'assenza di un contrasto modulare ricercato, la sostanziale rotondità della sequenza grafica.

Il rapporto di filiazione dello stile di Reggio dalla minuscola rossanese, che emerge con evidenza sul piano paleografico, trova puntuale conferma dal punto di vista storico-culturale, in particolare nel legame che unisce il monastero del Patir all'archimandrita messinese del S. Salvatore, vera e propria colonia rossanese. Si tratta di fatti assai noti sui quali non occorre insistere³¹; per ciò che concerne la produzione libraria il dato più rilevante segnalato in questi ultimi anni riguarda, indubbiamente, l'attività del copista del tetraevangelo atonita *Esphigm.* 25. Il codice in questione fu ultimato da Teodoro nel 1129, con ogni probabilità al Patir, come dimostrato, fra l'altro, dalla già ricordata formula dossologica trinitaria (εἰς δόξαν πατρὸς υἱοῦ τε καὶ τοῦ θεοῦ πνεύματος)³²; in seguito questo copista fu sicuramente attivo al S. Salvatore³³, la cui fondazione, come è noto, risale al maggio 1131³⁴. Ora, il

28. *Ibid.*, 108 e 154.

29. Si consulti la bibliografia citata alla nota 20.

30. Sul codice si veda, da ultimo, S. Lucà, Il monastero di S. Maria di Polsi. Note storiche e manufatti librari, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 49-50 (1995-1996) 151-171, che propone, come luogo d'origine, la città di Oppido.

31. Mi limito a rinviare a Idem, *I Normanni*, 45-63.

32. *Ibid.*, 43-44. Riproduzioni del manoscritto in K. and S. Lake, *Dated Greek Manuscripts to the Year 1200*, III, Boston 1935, no 118, pl. 200-201; I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, I-II, Leiden 1982, no 136, figg. 255-256.

33. Cf. M. Re, Il Barb. gr. 460 e la data di morte del vescovo di Bova Nicodemo, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 47 (1993) (= *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno*, V), 261-269, precisam. 261-265., in cui è reperibile l'elenco dei manoscritti attribuibili al copista Teodoro e la relativa bibliografia.

34. Cf. M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, secoli XI-XIV* (ristampa anastatica con aggiunte e correzioni dell'edizione del 1947), Roma 1982, 175 e note 39-40; Foti, *Il monastero*, 9-17.

tetraevangelo atonita è il primo codice datato esemplato in uno stile di Reggio pienamente maturo; ne consegue che l'ipotesi di un'origine patriense (o, comunque, rossanese) di questa minuscola viene ulteriormente e, credo, definitivamente, confermata; così come appare evidente che tale tipizzazione fu, per così dire, «esportata» al S. Salvatore da quei calligrafi radunati nel nuovo cenobio dal primo archimandrita Luca, secondo quanto si legge nella prefazione al *Typikon* dello stesso Luca³⁵. Fra essi è assai probabile, se non certo, che vi fosse quel Dionisio $\chi\theta\alpha\mu\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ che ultimò nel 1141 il *Messan. gr. 3* (ff. 1-215, panegirico) nello *scriptorium* archimandritale³⁶, così come l'anonimo copista della parte originaria dell'eucologio *Bodl. Auct. E.5.13*, che continua ad usare la minuscola rossanese³⁷. Proprio lo stile di Reggio di Dionisio mi sembra si ponga in linea di stretta di continuità con le grafie rossanesi che, in qualche modo, annunciano la nuova stilizzazione, in particolare quella del Nicola copista del *Vat. gr. 1646* e degli anonimi cui si devono i ff. 64-66, 67v-69

35. Testo pubblicato da S. Rossi, La prefazione al *typicon* del monastero del SS. Salvatore scritta da Luca primo archimandrita, *Atti della R. Accademia Peloritana* 17 (1902-1903) 71-84; da G. Cozza Luzzi, De Typico sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis, in A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, X/2, Roma 1905, 117-130 (il brano in questione a 125); e, in traduzione italiana, da A. Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, 476-481. L'intero *typicon*, ma senza l'introduzione, è stato pubblicato da M. Arranz, *Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115, A.D. 1131*, Roma 1969. Si consultino, inoltre, i seguenti articoli: J. Leroy, La date du *typicon* de Messine et de ses manuscrits, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 24 (1970) 39-55; M. Re, Il copista, la datazione e la genesi del *Messan. gr. 115* (typicon di Messina), *ibid.*, 44 (1990) 145-156; Lucà, Il Diodoro Siculo Neap. B.N. gr. 4* è italo-greco?, *ibid.*, 33-79, precisam. 73-74, nota 178; Idem, *I Normanni*, 70-75.

36. Manoscritti vergati da Dionisio finora individuati, oltre al *Messan. gr. 3*: *Vat. gr. 2110*, ff. 37-39; *Messan. gr. 2*, 46, 63, 76; aggiunte e integrazioni ai *Messan. gr. 5* e 49 e quattro linee del f. 9r del *Vat. gr. 1495*. Si veda al riguardo Foti, *Il monastero*, 33-38, tavv. 1-9; Lucà, *Membra disiecta*, 29-48, tav. 16. Si noti che il *Vat. gr. 1495*, codice che fece parte della biblioteca del S. Salvatore (portatovi dai fondatori patriensi?), presenta lo stile rossanese ai ff. 9-24, mentre la parte rimanente presenta una scrittura che mostra già una certa evoluzione verso lo stile di Reggio (cf. Lucà, *Rossano*, 153 e nota 286, 162 e tav. 23); quindi lo scriba con cui Dionisio ha collaborato adoperava lo stile rossanese, mentre il fatto che a lui di debbano solo quattro linee può far supporre che fosse agli inizi della sua carriera di copista: un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che Dionisio provenisse dal monastero del Patir. Sull'appartenenza del codice vaticano alla biblioteca archimandritale cf. G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935, 155.

37. Cf. A. Jacob, Un *euchologe* du Saint-Sauveur 'in lingua phari' de Messine. Le *Bodleianus* Auct. E.5.13, *Bullettin de l'Institut historique belge de Rome* 50 (1980) 283-364, precisam. 284-288.

del *Vat. gr. 1600 (Scala Paradisi di Giovanni Climaco)*, e i ff. 1-47r, 49-52 del Teodoro Studita *Matrit. 4605*³⁸.

Sintetizzando: lo stile di Reggio, evoluzione della minuscola rossanese, di cui rappresenta una sorta di stadio finale, giunge a maturazione sul finire degli anni '20 del sec. XII in ambito patiriense, grazie all'opera di alcuni copisti alcuni dei quali, qualche anno dopo, al seguito del primo archimandrita Luca, si trasferiranno al S. Salvatore; qui e in altri centri scrittorii calabresi continuerà ad essere utilizzato per tutto il sec. XII e oltre. Si tocca, così, un altro aspetto della questione, ovvero l'evoluzione dello stile.

2. Evoluzione dello stile.

Si è appena detto che è riconoscibile una fase, da collocare intorno agli anni '20 del sec. XII, in cui lo stile di Reggio appare in formazione in scritture che, sostanzialmente, si rivelano ancora rossanesi; l'assenza di un contrasto modulare studiato e regolare e l'aspetto generale della scrittura sono le caratteristiche principali dei codici che si possono assegnare a questa prima fase. Oltre ai già citati *Vat. gr. 1646*, *Scorial. Σ.III.18*, *Bodl. Holkham gr. 112*, *Laurent. 57.42*, *Vat. gr. 2130*, vanno qui ricordati l'eucologio *Crypt. Γ.β.II* (ff. 1-22, i rimanenti sono in stile rossanese)³⁹, l'*anastasimon Crypt. Δ.γ. XIII*⁴⁰ e lo *Scorial. T.III.13*, contenente testi giuridici. Quest'ultimo codice è stato vergato da quattro mani diverse; la prima, cui si devono i ff. 1-13r e 36-41r, mostra notevoli analogie con quella che ha esemplato il già ricordato *Vat. gr. 2130*; di mano più tarda (sec. XIII *in.*), invece, sono i ff. 13v-16 e 122-128, mentre chiaramente rossanese appare la scrittura dei ff. 17-35 e 90-121. La quarta mano, infine, cui si devono i ff. 41v-89, utilizza uno stile di Reggio non ancora perfettamente formato⁴¹.

38. Cf. la bibliografia citata alla nota 25.

39. Cf. Lucà, *Manoscritti 'rossanesi'*, 61-62, tav. XX. Il manoscritto è strettamente apparentato dal punto di vista testuale al *Bodl. Auct. E.5.13*, il già ricordato (si veda *supra*, nota 37) eucologio prodotto al S. Salvatore di Messina nei primi anni di vita del cenobio: cf. Jacob, *Un euchologe*, 295.

40. Cf. Lucà, *Manoscritti 'rossanesi'*, 63-64, tav. XXII. Il volume ha sicuramente fatto parte della biblioteca del Patir (*ibid.*, 64).

41. Il manoscritto, di ff. 129 (palinsesti i ff. 122-128), misura mm 238x204 (c.s.: mm 175x135), è stato vergato a piena pagina con 26 linee e rigato secondo il sistema 9 ed il tipo 00D1. Fregi carminati a f. 17r e 90r, eseguiti «en resérve» con motivi «à rameaux». Descrizione in Revilla, *Catálogo*, 532-541; cf. anche Lucà, *Attività scrittoria*, 60; M. B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci (Quaderni di Messina, 2)*, 12, nota 2; Eadem, *Il Vangelo miniato di Parma e la biblioteca del monastero in lingua phari, Kouvonia 16* (1992) 75-84 precisam. 79 e nota 29.

Alla fase della piena maturazione dello stile, da fissare, all'incirca, nel secondo quarto del sec. XII, appartengono i numerosi codici che presentano una scrittura già pienamente formata, col contrasto modulare ben accentuato e regolare, che determina quell'effetto di notevole compattezza ed ordinata, quantunque artificiosa, eleganza, suscitato dalla pagina scritta di questi manufatti. Nell'ornamentazione si fa un uso quasi esclusivo del carminio, in continuità con la precedente e coeva produzione rossanese, anche se non manca qualche prodotto di «lusso» in cui compare anche l'oro⁴², altrimenti assai raro nei codici italo-greci⁴³; si diffondono le caratteristiche iniziali «grêles et pleines», la cui altezza raggiunge notevoli livelli; peculiarità, questa, dei manufatti rossanesi e in stile di Reggio⁴⁴. Fra i migliori rappresentanti di questo gruppo si possono ricordare il salterio trilingue *Lond. Harl. 5786*⁴⁵, i *Barb. gr. 448* (ff. 136-207, lezionario dei Vangeli con calendario)⁴⁶ e 500 (sinassario), *l'Urb. gr. 64* (ff. 1-95r, Ippocrate), il *Vat. gr. 1349+1391* (Achille Tazio, Libanio, Teofilatto Simocatta), il *Marc. gr. 288* (Galeno); gli ultimi tre codici citati, ascrivibili tutti ad una stessa mano⁴⁷, risultano di particolare interesse: essi, infatti, sono tra i pochi testimoni di contenuto profano del gruppo.

Per tutto il sec. XII le caratteristiche dello stile restano pressoché inalterate; nella seconda metà del secolo sono stati vergati il sinassario *Lips. Rep. II. 25* (a. 1172), il *Marc. gr. 172* (a. 1175; raccolta di leggi), il *Messan. gr. 172* (a. 1178/79; *schematologion*), l'evangelario *Messan. gr. 98* (probabilmente del 1184), e il tetraevangelo *Vat. gr. 2290* (a. 1197)⁴⁸. Con ogni probabilità buona

42. Cf. *Barb. gr. 322*, *Vat. gr. 1349+1391* e *Vat. gr. 300*.

43. Sull'argomento si veda J. Leroy, *L'or dans les manuscrits grecs d'Italie*, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 14-16 (1977-1979) 115-123; Lucà, *I Normanni*, 38, nota 144.

44. Cf., in proposito, Lucà, *Il lessico*, 75.

45. Elenco delle riproduzioni esistenti in Voicu - D'Alisera, *Index in manuscriptorum*, 377, cui si aggiungano *The Paleographical Society. Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*, I, London 1894, no 132; W. Berschin, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Nicolò Cusano*, Napoli 1989, tav. 7; Foti, *Il Vangelo*, fig. IV. In quest'ultimo articolo (82-83) si propone l'identificazione del copista della parte greca del salterio di Londra con il già ricordato Giorgio, copista, fra gli altri, del *Vat. gr. 974*; l'attribuzione in questione è stata condivisibilmente respinta da Lucà, *I Normanni*, 35, nota 133.

46. Il codice, di ff. 223 (ff. 1-2 e 222-223 sono insitici), si deve a tre diversi scribi: a) ff. 3-122, 208-220 (tranne f. 87r dalla terza linea della seconda colonna e f. 89v, vergati dalla mano b); b) ff. 123-135, f. 221; c) ff. 136-207. Solo quest'ultima mano presenta un autentico stile di Reggio. Per altre informazioni cf. Perria, *Alcuni lezionari*, 14-17.

47. Cf. Lucà, *I Normanni*, 84-85, cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici.

48. Cf. Canart - Leroy, *Les manuscrits*, 256-257.

parte dei manoscritti in stile di Reggio sono stati esemplati in questo periodo; è, tuttavia, assai arduo, in mancanza di elementi più sicuri, proporre datazioni più precise per la maggior parte di tali codici. Ricordiamo, comunque, il *Reg. gr. Pii II* 30 (tav. 2), i *Barb. gr.* 345 (tav. 3), 431, 460, i *Vat. gr.* 1601, 1875, 2068, il *Matrit.* 4694, il *Messan. gr.* 130. Una datazione più precisa può essere proposta, invece, per il *Vat. gr.* 1863 (tav. 4), un eucologio in cui viene ricordato un re Guglielmo. Si tratta, con ogni probabilità, del secondo dei sovrani normanni che portarono questo nome; dunque il *Vat. gr.* 1863 fu esemplato in un periodo compreso tra il 1166 e il 1189, anni di regno di Guglielmo II il Buono⁴⁹.

Con la fine del sec. XII sembra che inizi il progressivo sfaldamento dello stile. Innanzi tutto, va notato un calo deciso della produzione di manoscritti nell'area di diffusione della scrittura di Reggio⁵⁰, dato che va inserito nella più complessiva decadenza della grecità siculo-calabra, che avrà come conseguenza la quasi totale scomparsa del rito e dei monasteri greci.

Ben pochi sono i codici datati superstiti, relativi alla prima metà del sec. XIII, in cui è ancora chiaramente riconoscibile la sopravvivenza delle caratteristiche essenziali dello stile. Intorno alla metà del secolo si colloca l'attività dello scriba Lorenzo di Calamizzi, monaco, con ogni probabilità, nel locale monastero dedicato a S. Nicola e che fu attivo anche al S. Salvatore di Messina e a S. Giovanni di Caloveto, nei pressi di Rossano. Costui sottoscrive nel 1239/40 l'*Ambros. B 1 inf.* (tav. 5), menologio della seconda metà di agosto, e nel 1242 il *Sinait. gr.* 522, contenente le omelie di Leone il Saggio. Allo stesso Lorenzo si devono, poi, il *Messan. gr.* 102, i ff. 207-214 del *Vat. gr.* 821, i ff. 14-22r del *Bruxell. Bibl. Roy.* IV 459, i ff. 57-61 del *Messan. gr.* 2, i ff. 322-329 del *Messan. gr.* 136 e, infine, il *Crypt. E. β. VI. (scriptio superior)*⁵¹.

L'esame paleografico della scrittura di Lorenzo consente di individuare alcune caratteristiche essenziali che possono servire come guida per riconoscere i manufatti esemplati intorno alla metà del sec. XIII. Innanzi tutto, l'aspetto generale della scrittura ha perduto quell'eleganza e compattezza tipica dello stile di Reggio del secolo precedente; il contrasto modulare tra lettere larghe e lettere strette è, ormai, notevolmente attenuato; il *ductus* è assai

49. Cf. Lucà, *Il monastero di S. Maria*, 157-160 e tavv. 1-3a. Si veda anche M. Re, *Precisazioni sulla datazione del Vat. gr. 1863*, *Biblos* 45 (1996) 45-47.

50. Cf. P. Canart, *Aspetti materiali e sociali della produzione libraria italo-greca tra Normanni e Svevi*, *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica* a cura di G. Cavallo, Roma-Bari 1982, 103-153 (note alle 206-223), tab. 2/1; Lucà, *I Normanni*, 80-88.

51. Sul copista rinvio a M. Re, *Un nuovo codice vergato da Lorenzo di Calamizzi: il Crypt. E.β.VI, Schede medievali* 20-21 (1991) 154-158, figg. 1-4.

meno scorrevole, la scrittura si mostra irrigidita. Per quanto riguarda il tracciato delle singole lettere, comincia ad apparire la tendenza a prolungare ed arcuare verso sinistra la parte superiore del *delta* minuscolo; nel *sigma* minuscolo, il tratto orizzontale è spesso rivolto verso l'alto; il *lambda* maiuscolo appare assai irrigidito; lo *ypsilon* tende a prolungarsi verso il basso.

Tali caratteristiche si rinvennero in alcuni manoscritti, che possono essere datati, dunque, intorno alla prima metà del sec. XIII. Si tratta, innanzi tutto, del noto codice di Aristeneto *Vindob. Phil. gr.* 310⁵², dei ff. 36-51 dell'eucologio *Barb. gr.* 316⁵³, dei *Vat. gr.* 1547 e 1820, entrambi manoscritti liturgici, dei ff. 1-143 del *Vallic. D* 53⁵⁴ e, infine, dei ff. 1-2 (insitici) del lezionario *Barb. gr.* 448⁵⁵.

Nella seconda metà del secolo si assiste al definitivo tramonto dello stile di Reggio; se esso appare ancora riconoscibile nella scrittura di Filippo di Bova, copista del *Messan. gr.* 86 (a. 1280)⁵⁶, non altrettanto può dirsi per quella dello *skeuophylax* Daniele, che pure sembra collegarsi allo stile, sia pur in modo artificioso⁵⁷. La scrittura appare ormai priva di ogni vitalità.

Dall'esame di queste testimonianze mi pare emerga con evidenza che non si possa parlare di una vera e propria evoluzione della scrittura di Reggio, quanto, piuttosto, di una minuscola, di tradizione greco-calabra, che non rinnovandosi più, tende ad accentuare progressivamente il carattere di artificiosità e rigidità, già presente nel suo stadio iniziale; è il riflesso, sul piano

52. Descrizione del codice in H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, I: Codices Historici, Codices Philosophici et Codices Philologici*, Wien 1961, 402-404. Per le riproduzioni cf. Voicu - D'Alisera, *Index in manuscriptorum*, 605. Ai lavori ivi citati si aggiungano O. Mazal, *Byzanz und das Abendland. Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der österreichischen Nationalbibliothek. Handbuch und Katalog*, Graz 1981, 386, Abb. 78; A. Jacob, Un épigramme de Palaganus d'Otrante dans l'Aristénète de Vienne et le problème de l'Odyssée de Heidelberg, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 25 (1988) 185-203, pl. I.

53. Descrizione in A. Jacob, Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane, *Didaskalia* 4 (1974) 29-64, precisam. 149-150, tav. III; Idem, Deux formules d'immersion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantine de l'Italie méridionale, *Vetera Christianorum* 13 (1976) 29-64, precisam. 37. Presenta la particolarità di origine rossanese dell'accento acuto che precede lo spirito (cf. Lucà, *Attività scrittoria*, 64).

54. Cf. S. Lucà, Una menzione di Terreti nel Vallic. D 53, *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 66 (1989) 21-40; Idem, Manoscritti greci dimenticati della Biblioteca Vallicelliana, *Augustinianum* 28 (1988) 661-702, precisam. 689-699, tavv. 6-8.

55. Descrizione *supra*, nota 46.

56. Cf., da ultimo, Foti, *Il monastero*, 59, nota 181 e tav. 64.

57. Su Daniele si veda *ibid.*, 61-62, tavv. 65-67; Eadem, *Cultura e scrittura*, 12, nota 4 e tav. 9; Re, *Note paleografiche*, 141-143, tavv. VIII-IX.

della prassi scrittoria, della lenta, ma inarrestabile crisi della grecità italiota in terra di Calabria e Sicilia, avviatasi durante la dominazione normanna.

3. I centri di copia.

Se si tiene conto di quanto osservato a proposito dell'origine dello stile, appare evidente che il Patir e il S. Salvatore furono i maggiori centri di copia in cui fu utilizzata la scrittura di Reggio; peraltro, in mancanza di riscontri obiettivi è impresa ardua, e tutto sommato vana, voler stabilire, per quei codici della prima metà del sec. XII la cui appartenenza alla biblioteca dell'archimandrita messinese risulta certa, se essi vi furono anche vergati o se vi furono portati dai monaci patriensi che per primi popolarono la nuova fondazione. Si è detto, infatti, che sia il Teodoro scriba dell' *Athos Esphigm.* 25, che Dionisio $\chi\theta\alpha\mu\acute{\alpha}\lambda\acute{o}\varsigma$ furono attivi prima al Patir e poi al S. Salvatore, dove sicuramente quest'ultimo eseguì, nel 1141, il Messan gr. 3 (ff. 1-215, panegirico)⁵⁸. È assai probabile che anche altri copisti che operarono nel centro messinese provenissero dal monastero calabrese; fra essi, forse, quel Giorgio che sottoscrive il *Vat. gr.* 974 (*Vita di Costantino ed Elena*; tav. 6), senza indicare la data, e al quale vanno attribuiti alcuni codici messinesi⁵⁹ e, a mio parere, anche il *Vat. gr.* 2078 (Commento di Gregorio di Corinto ai canoni di Cosma, Marco e Giovanni Damasceno; tav. 7)⁶⁰. Lo stesso può ipotizzarsi a proposito dell'anonimo scriba del *Messan. gr.* 138 (meneo) e dei ff. 1-27 dello *Scorial.* T.III.7 (Galeno)⁶¹, la cui scrittura presenta forti analogie con quella del già citato Teodoro. Tra l'altro si tratta, nella quasi totalità dei casi, di manoscritti legati alla quotidiana prassi liturgica (menei, menologi, sinassari, panegirici), di cui la nuova fondazione dovette essere subito rifornita. Quanti e quali dei libri oggi superstiti fecero parte del fondo originario del S. Salvatore costituito

58. Sui codici vergati da Teodoro e Dionisio cf. *supra*, rispettivamente nota 33 e nota 36.

59. Si tratta dei *Messan. gr.* 5, 37, 49 e 103: cf. Foti, *Il monastero*, 38-40, tavv. 9-14. Da respingere, come già rilevato (cf. *supra*, nota 45), l'attribuzione a Giorgio della parte greca del salterio trilingue *Harl.* 5786; ugualmente non condivisibile appare l'identificazione dello stesso con il Giorgio *taboullarios* di Reggio che redasse il doc. 670 dell'Archivio Medinaceli di Siviglia, proposta in Eadem, *Il Vangelo*, 82-83 e nota 38, e respinta da Lucà, *I Normanni*, 35, nota 133.

60. Sul codice rinvio a Lucà, *Membra disiecta*, 44, nota 84, e Idem, *I Normanni*, 47, tavv. 13-14, dove si segnala che il f. 9v è stato vergato in una grafia del tipo Scilitze; lo stesso dicasi anche per le linee 11-13 di f. 118v.

61. Su di esso cf. Foti, *Il monastero*, 41-42, tavv. 21-22. Da respingere l'attribuzione al medesimo copista del *Paris. gr.* 22 (Eadem, *Il Vangelo*, 83), come rilevato da Lucà, *I Normanni*, 35, nota 133.

dai volumi portati da Rossano dal primo archimandrita Luca? Si tratta di una domanda destinata a restare senza risposta.

Non è neppure facile individuare altri *scriptoria* in cui fu in auge lo stile grafico che qui interessa (più avanti si parlerà del *Paris. gr. 83*, vergato a Noto). Si è sempre supposto – e tale supposizione appare assai logica – che lo stile di Reggio sia stato utilizzato in tutta la zona sottoposta all'influenza dell'Archimandritato⁶². Uno di questi centri potrebbe essere la chiesa di S. Giorgio di Valle Tuccio, dipendenza calabrese del S. Salvatore⁶³; qui fu forse vergato il *Messan. gr. 98*, evangelionario ultimato nel giugno 1184 da Roberto per volere di Leonzio economo di Tuccio⁶⁴. La seconda parte della sottoscrizione che si legge in questo codice è stata ricopiata anche nel *Messan. gr. 26*; il copista di quest'ultimo codice tenne conto, tuttavia, del fatto che nel frattempo Leonzio era diventato archimandrita⁶⁵. Che il *Messan. gr. 98* si sia trovato nella biblioteca della grangia calabrese appare provato dall'inventario di libri e suppellettili, ad essa riferentesi, vergato sui ff. 276v-277r del medesimo codice⁶⁶, seguito da una nota che attesta l'avvenuto furto di alcuni oggetti, tra cui anche dei manoscritti⁶⁷; tuttavia, è stato notato⁶⁸ che, considerate le strette relazioni esistenti tra la Valle di Tuccio e l'Archimandritato, non sarebbe difficile ammettere che Roberto, copista nel centro maggiore, abbia ivi espletato la vergatura del *Messan. gr. 98*, su richiesta dell'allora economo Leonzio; quest'ultimo, poi, avrebbe portato il volume nella biblioteca della chiesa di S. Giorgio. In questo caso, anche il *Messan. gr. 26*, la cui sottoscrizione è in parte copiata da quella del *Messan. gr. 98*, andrebbe riferito al S. Salvatore, e, di conseguenza, lo stesso discorso dovrebbe valere anche per il *Messan. gr. 25*, i cui ff. 117v (metà della II colonna) – 216 sono stati vergati dalla stessa mano dei ff. 84v-193 del *Messan. gr. 26*, cui va attribuito, inoltre, lo *Scorial. Ω.I.1469*. Questa mano, che

62. Cf. Canart - Leroy, *Les manuscrits*, 242.

63. Sulla Valle Tuccio (o Tucco) cf., da ultimo, M. B. Foti, Il S.mo Salvatore di Messina e i possedimenti di Valle Tuccio, *Calabria Bizantina. Il territorio greco da Leucopetra a Capo Bruzzano*, Soveria Mannelli 1995, 115-124.

64. Elenco delle riproduzioni esistenti in Voicu - D'Alisera, *Index in manuscriptorum*, 390, cui si aggiunga Foti, *Il monastero*, tavv. 26-27.

65. Cf., da ultimo, Foti, *Il monastero*, 44, nota 99.

66. Tale inventario è stato pubblicato da S. Lucà, L'inventario di libri e suppellettili della chiesa di S. Giorgio di Tuccio, *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, V, Milano 1978, 511-521.

67. Idem, Una nota inedita del cod. *Messan. gr. 98* sulla chiesa di S. Giorgio di Tuccio, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 31 (1977) 31-40.

68. Foti, *Il monastero*, 44; Eadem, *Il S.mo Salvatore*, 118-119.

69. Eadem *Il monastero*, 45, tavv. 28-30.

utilizza uno stile di Reggio un pò *sui generis*, ritengo sia identica a quella del copista principale del salterio *Vat. gr.* 1864 (tav. 8)⁷⁰, codice da attribuire, dunque, alla fine del sec. XII, poiché, come si è rilevato, lo scriba di cui si sta parlando fu attivo negli anni in cui Leonzio era archimandrita (1191-1200).

Non mi sembra decisiva, invece, a sostegno dell'ipotesi che i *Messan. gr.* 98 e 26 siano stati esemplati al S. Salvatore e successivamente portati a Tuccio, l'osservazione che il *Messan. gr.* 3, vergato -lo si ricorderà- nella parte principale da Dionisio $\chi\theta\alpha\mu\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$, è servito da antigrafo per la trascrizione di alcune omelie sull'attuale *Messan. gr.* 26⁷¹. Se anche ciò fosse vero, come è possibile ipotizzare un trasferimento dei due codici in questione dal S. Salvatore (ipotetico luogo di origine) alla chiesa di S. Giorgio di Tuccio, con successivo ritorno alla biblioteca di provenienza⁷², allo stesso modo si può supporre che il *Messan. gr.* 3 sia stato momentaneamente prestato alla grangia calabrese perché servisse come antigrafo per la trascrizione sull'attuale *Messan. gr.* 26 di alcune omelie e, subito dopo, riportato nella biblioteca archimandritale.

In mancanza di elementi più certi, è pressoché impossibile decidere in un senso o nell'altro; resta il fatto, tuttavia, che la biblioteca della chiesa di S. Giorgio di Tuccio possedeva, alla fine del sec. XII, ben 35 manoscritti; e che, oltre ai *Messan. gr.* 26 e 98, anche il *Lips. Rep.* II 25 sembrerebbe essere appartenuto ad essa⁷³. Non sembra azzardato supporre, allora, che a S. Giorgio possano essere stati esemplati i *Messan. gr.* 98, 25, 26, lo *Scorial.* Ω I 14 e il *Vat. gr.* 1864 o, almeno, qualcuno di essi⁷⁴.

70. Descrizione del manoscritto in P. Canart, *Codices Vaticani Graeci 1745-1962*, I, Bibliotheca Vaticana 1970, 388-391.

71. Foti, *Il monastero*, 45, dove, tuttavia, non vengono addotte prove a sostegno dell'affermazione.

72. Il *Messan. gr.* 26 è identificabile sui tre antichi inventari della biblioteca archimandritale (cf. Mercati, *Per la storia*, 290; Foti, *Il monastero*, 89).

73. Cf. Mercati, *Per la storia*, 162-166; Foti, *Il monastero*, 42, nota 88.

74. Opinione non dissimile in Lucà, *Membra disiecta*, 37-39 e nota 158, in cui, peraltro, si respinge l'attribuzione del *Vat. gr.* 2068 al Roberto copista del *Messan. gr.* 98, avanzata in Foti, *Il monastero*, 46. Il codice vaticano è, invece, ascrivibile al medesimo copista del *Lond. Addit.* 7141, come segnalato in A. Cataldi Palau, *Manoscritti greci originari dell'Italia meridionale nel fondo «Additional» della 'British Library' a Londra*, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 46 (1992) (= *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno*, IV), 199-261, precisam. 206-211, tav. 1.

L'evangelario *Vat. gr.* 2290 è stato vergato dallo ieromonaco Atanasio per Ioannicio, igumeno di S. Giorgio di Bovalino⁷⁵; anche in questo caso ci si trova di fronte allo stesso problema: Atanasio ha esemplato il codice nello stesso monastero di cui Ioannicio era igumeno, o apparteneva ad un'altra comunità cui quest'ultimo si era rivolto per ottenere la copia dell'evangelario desiderato? Ancora una domanda, cui non è possibile, almeno per ora, dare una risposta.

Per il resto, non si conoscono a tutt'oggi altri manoscritti in stile di Reggio localizzabili con certezza. In alcuni casi, tuttavia, si può ricorrere all'aiuto delle note marginali che corredano alcuni tra i manoscritti in questione, tenendo presente, come è ovvio, che tali note, in mancanza di altri elementi utili, non possono fornire, da sole, prove certe sul luogo di origine preciso di un manoscritto.

Il *Barb. gr.* 431, eucologio di 146 fogli⁷⁶, presenta ai ff. 22r, 30r, 65v e 90r alcune *probationes calami* di Luca, monaco nel cenobio dedicato a S. Elia lo Speleota, presso Melicuccà (diocesi di Mileto). A poca distanza da tale monastero, in direzione nord-est, ci conducono alcune note obituarie del *Barb. gr.* 500, sinassario di ff. 113⁷⁷, vergato dal già più volte ricordato copista Teodoro. A f. 33r si ricorda la morte del fratello Stefano, avvenuta ἐν μὲν(ῆ) τοῦ ἁγ(ίου) Φιλαρέτ(ου) il 16 novembre dell'anno del mondo 7064 (A.D. 1555); a f. 39r viene ricordato un Desiderio, monaco nello stesso monastero, da identificare con quello di S. Elia e S. Filareto di Seminara. In questo monastero pare che alla fine del sec. XVI sia stato riunito un blocco di manoscritti, passati in seguito alla Vaticana⁷⁸; fra quelli in stile di Reggio vi si trovavano anche i *Vat. gr.* 1820, 1837, 1848, 1863, 1864 e, forse, 1875. Di essi, il *Vat. gr.* 1863, un

75. Elenco dei facsimili esistenti in Voicu - D'Alisera, *Index in manuscriptorum*, 283-284; ai lavori ivi citati sono da aggiungere Cavallo, *La cultura libraria*, fig. 503; R. Barbour, *Greek Literary Hands. A.D. 400-1600*, Oxford 1981, pl. 25; Eleuteri - Gamillscheg - Harlfinger - Hunger, *Repertorium*, 3 C, Taf. 5 (3 A - B: No 10).

76. Sul codice cf. l'accurata descrizione di Jacob, *Les euchologes*, 184-188, pl. XI. Il manoscritto misura mm 225x183 (c.s.: mm 160x97) ed è stato vergato a piena pagina con 20/21 linee di scrittura. Sistemi di rigatura utilizzati: 1 e 9; tipi 32C1 e 12C1. Fregi al carminio e «en réserve» ai ff. 4r e 24r. Le iniziali sono del tipo «grêles et pleines» e «réservées».

77. Si rinvia per i dati essenziali alla recente analisi condotta da A. Luzzi, Il tipico-sinassario *Vat. Barb. gr.* 500 e una notizia agiografica marginale per Filippo di Agira, *Analecta Bollandiana* 111 (1993) 291-299 (rist. Idem, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995, 91-102). Cf., inoltre, Lucà, *I Normanni*, 44 e tav. 10.

78. Cf. P. Canart, *Les Vaticani Graeci 1487-1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane*, Città del Vaticano 1979, 80-86.

eucologio, reca tracce del suo passaggio a Sinopoli, sempre in diocesi di Mileto, a pochi chilometri da Melicuccà; il codice, tuttavia, fu probabilmente vergato ad Oppido⁷⁹. Altre note dello stesso *Barb. gr.* 500 attestano la circolazione del manoscritto, fin dai primi anni del sec. XIV, nel territorio della diocesi di Gerace, anche se lo stesso fu realizzato, quasi sicuramente, a Rossano⁸⁰.

Sempre alla diocesi di Gerace rinvia anche il *Reg. gr. Pii II* 30, tridiodo vergato, su pergamena di qualità assai scadente, da uno scriba il cui stile di Reggio risulta assai simile a quello riscontrabile nel meneo *Matrit.* 4694⁸¹. Sul margine inferiore di f. 93v, una mano, forse del sec. XIV, ha scritto: ετουτον το βυβλι(ον) υπαρχ(ει) τις υπε(ρα)γι(ας) θ(εοτό)κου του ηποψιου; a f. 196r si legge un'altra nota, di mano forse un pò più antica della precedente: ετουτ(ον) το βηβλη(ον) υπαρχ(ει) τ(ης) μον(ης) τ(ης) θ(εοτό)κου του εποψιου· ει τις αν(θρω)πος να το ε̅κλεπτεν εκ τ(ης) αυτ(ης) μον(ης) να ειχεν τ(ας) αρ(άς) τ(ων) τη̅ γλι(ων) π(ατέ)ρων (καὶ) τ(ην) μεριδα τοῦ ιουδ(α) του προδοτου⁸². Il codice, dunque, appartenne ad una certa epoca al monastero di S. Maria di Popsi (o Palsi), che sorgeva nel cuore dell'Aspromonte, sul versante sud-orientale; risulta, peraltro, che nella biblioteca di questo cenobio furono conservati anche altri due manoscritti, il già ricordato sinassario *Barb. gr.* 475 e il tetraevangelo *Paris. gr.* 106⁸³.

Numerose note marginali del *Vat. gr.* 1601 fanno riferimento, invece, al monastero di S. Filippo d'Agira, anch'esso in diocesi di Gerace, sul versante ionico; la più antica, del 1352, ricorda la morte dell'archimandrita Neofito⁸⁴. Sul f. 44r del *Barber. gr.* 501 si legge: ...μοναχ(ός) μονις αγίου Αγγέλου τὸν Τροπεον; il codice, dunque, con ogni probabilità passò per la biblioteca del monastero di S. Angelo di Tropea⁸⁵.

79. Cf. *supra*, nota 49 e Jacob, *Deux formules*, 58. Il manoscritto è descritto in Canart, *Codices ... 1754-1962*, I, 384-387; II, XLVIII-XLVIX.

80. Cf. Lucà, *I Normanni*, 44.

81. Riproduzioni dei due codici in Idem, *Il monastero di S. Maria*, tavv. 5-8; l'accostamento tra le due grafie, *ibid.*, 168.

82. *Ibid.*, 168-169, dove si correggono gli errori di trascrizione contenuti nel catalogo curato da H. Stevenson, *Codices Manuscripti Graeci Reginae Svecorum et Pii II Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1888, 154.

83. Lucà, *Il monastero di S. Maria*, 156-166.

84. Accurata descrizione del manoscritto ed edizione delle note in Perria, *Alcuni lezionari*, 22-27.

85. Sul *Barb. gr.* 501, cf. *supra*, nota 28.

A Bova, sempre nella Calabria meridionale, fa riferimento una nota apposta sul f. 50r del *Vat. Barb. gr.* 460, in cui si ricorda, in corrispondenza dell'ufficiatura relativa al 22 febbraio, la morte del vescovo locale Nicodemo, avvenuta ετει τ(ης) του Χ(ριστο)υ σαρκωσσεως ατξ (1360) τ(ης) ινδ(ικτιωνος) ιδ⁸⁶.

Il *Vallicel.* D 53 è stato acquistato per otto tari da Paolo Calabrò, monaco del monastero di S. Maria di Terreti (frazione a 10 km da Reggio Calabria)⁸⁷.

Nella Calabria settentrionale, e più precisamente nel rossanese, conducono i *marginalia* di due codici, il *Vat. gr.* 2017 e il *Vat. gr.* 1993; ai ff. 107r e 120r del primo, infatti, viene menzionata, con ogni probabilità, la chiesa cattedrale di Rossano⁸⁸, mentre il secondo fu postillato dall'abate D. Cola Giovanni Perruccio, morto al Patir nel 1693⁸⁹, e reca alcune note sui ff. 24v, 28v, 77r e 82v, in cui si fa esplicito riferimento a Rossano e al Patir; in particolare, a f. 28v si legge: *a die p(rim)o ienuari 1575 a ditto la p(rim)a missa fra(ste) Io(anne?) Bar(u)lo de la (chie)sa gra(nde) de la Madona Santa de lo Patir*; a f. 82v, invece, è stata vergata la seguente nota obituaria: *E morto fr(ate) Fabio ... ellavimo conduto allo monisterio et morto in Rosano*.

È bene ribadire che tali note non possono essere utilizzate come prove decisive per individuare in modo preciso l'origine dei manoscritti che le contengono; tuttavia, è interessante sottolineare che, escluse quelle contenute negli ultimi due codici citati (*Vat. gr.* 2017 e 1993) che, comunque, si riferiscono alla zona d'origine dello stile di Reggio (Rossano), esse fanno tutte riferimento a monasteri o luoghi della Calabria meridionale. Certamente, fu questa la zona in cui lo stile di Reggio fu maggiormente utilizzato; per quanto se ne può giudicare, non sembra, invece, che esso ebbe un uguale diffusione sul versante orientale della Sicilia –eccezion fatta, ovviamente, per il S. Salvatore *de lingua phari-*, contrariamente a quanto si è creduto finora. L'unico manoscritto sicuramente riferibile al versante orientale dell'isola risulta il *Paris. gr.* 83, un tetraevangelo ultimato nel 1167 da Solomone, prete e notaio di Noto⁹⁰; tuttavia, la scrittura di Solomone, leggermente inclinata a sinistra, di

86. Si veda Re, *Il Barb. gr. 460*, 266-269; riproduzioni del codice alle tavv. 1-6. Si noti che all'anno 1360 corrisponde l'indizione 13 e non 14.

87. Cf. Lucà, *Una menzione*, 24, con riproduzioni alle tavv. 1-6.

88. Si veda Lucà, *Rossano*, 128.

89. Idem, *I Normanni*, 40 e nota 149 (riproduzione alla tav. 4; altri facsimili in Foti, *Il monastero*, tavv. 47-48).

90. Elenco delle riproduzioni esistenti in Voicu - D'Alisera, *Index in manuscriptorum*, 275, cui si aggiungano Spatharakis, *Corpus of Dated*, no 158, pl. 301-303; Gamillscheg - Harlfinger - Hunger, *Repertorium*, 2 C (*Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Grossbritanniens*), Wien 1989, Taf. 282 (2 A - B: No 494).

modulo piccolo, nonostante il marcato contrasto modulare tra lettere larghe e lettere strette, mi sembra solo lontanamente ricollegabile allo stile di Reggio, nel cui ambito costituisce un esempio isolato. Ovviamente, quanto detto a proposito della Sicilia costituisce un fenomeno più generale. La produzione libraria greca nell'isola sembra rapidamente scomparire a partire dalla metà del sec. XII; il fatto che al S. Salvatore essa, pur calando sensibilmente e sempre più legata alle necessità liturgiche, non scompaia del tutto costituisce una ulteriore conferma dei legami privilegiati che univano l'istituzione messinese alla realtà greco-calabra; e non è un caso se, nel corso del sec. XIII, all'Archimandritato risultano operanti vari copisti che provenivano dalle terre «ultra Pharum»⁹¹.

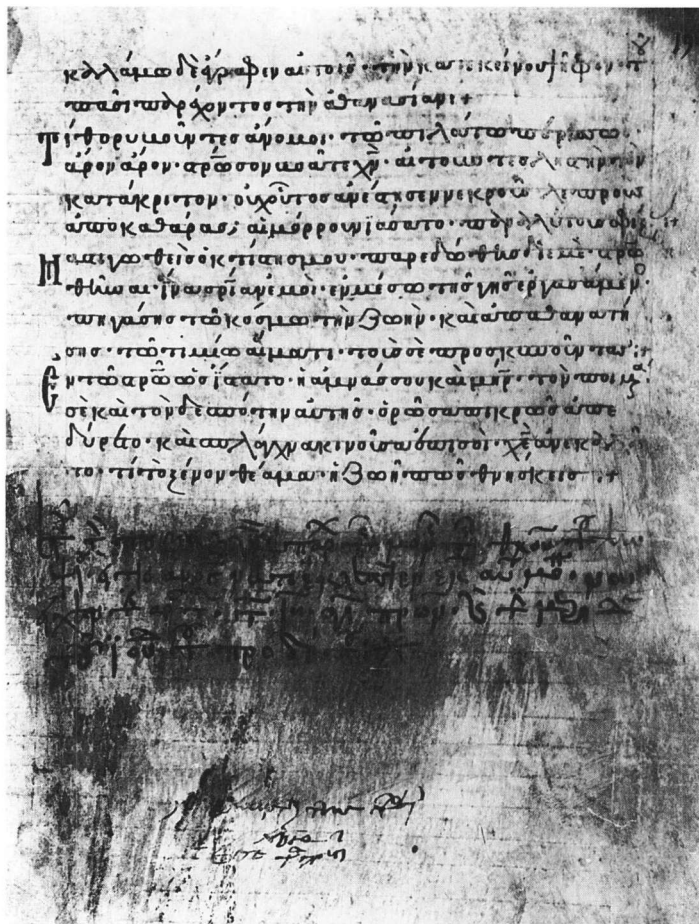
In conclusione, dai dati emersi dalla presente indagine appare evidente che la definizione stile di Reggio è impropria: nessuno dei manoscritti che presenta tale tipizzazione sembra essere stato vergato nel capoluogo calabro; tuttavia, poiché essa è in uso ormai da vari decenni, credo che possa essere mantenuta, come una *sineddoche*, per indicare una scrittura la cui storia è interamente legata alla grecità calabra, anche nelle sue propaggini sicule; una scrittura utilizzata pressoché esclusivamente in ambito monastico, cui sono ricollegabili anche quei documenti esemplati nella stilizzazione in questione⁹², e per produrre codici che servivano alle esigenze della vita quotidiana dei monaci italiani.

91. Si consulti, al riguardo, la bibliografia raccolta in Lucà, *I Normanni*, 63, nota 251.

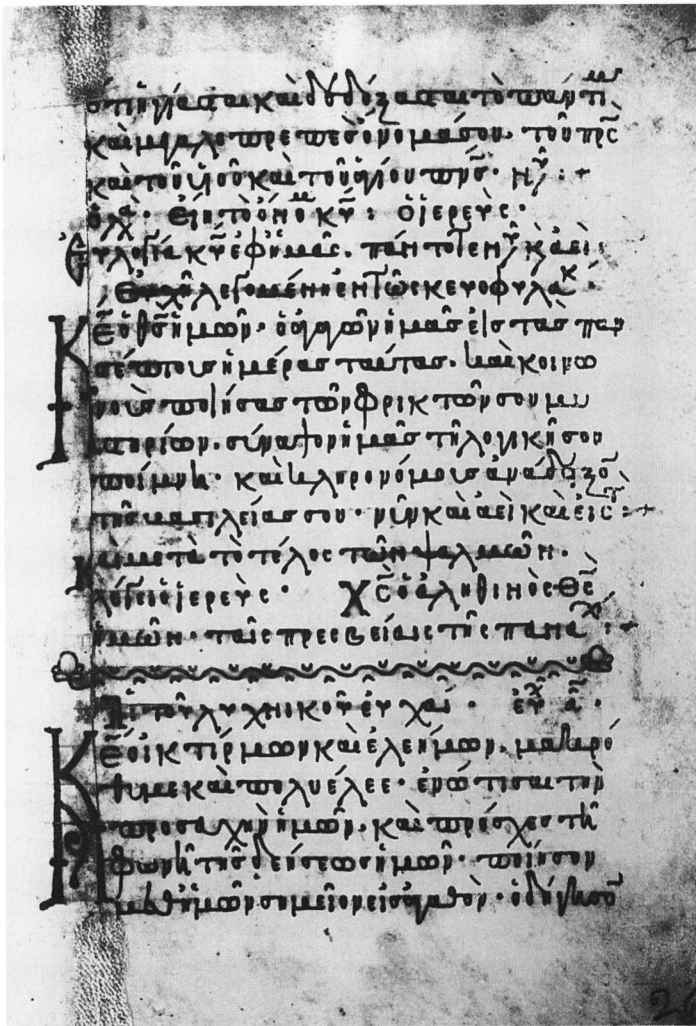
92. Cf. Idem, *Lo scriba*, 201 e nota 138.



TAV. I. Vat. gr. 1646, f. 267r



TAV. 2. Reg. Pii II gr. 30, f. 196r



TAV. 3. Barb. gr. 345, f. 26r

μοῦ υἱοῦ σου υἱοῦ. ὁ ὡμῶν τοῖς
 λογισμοῖς σου τοῦ θεοῦ καὶ πρῶ-
 υἱοῦ μέγροσ ἐκ γυναικὸσ τῆσ
 ἁγασθικὸσ καὶ αἰετῶν
 μου μαρίας. υἱοῦ μέγροσ ὑπὸ νό-
 μομ. κατακρίματι τῆσ αἰματι-
 ὦν τῆσ σαρκὶ αὐτοῦ. ἵνα οἱ ἐγὼ
 ἀδελφὰ ἀποθνήσκωμ τεσ. Βουνοπι-
 κῆσ σὶ ἐμὰ τῶ τῶ χῶσ σου. καὶ
 ἔμπολι τελαίμεμοσ τῶ ἰκοῦ
 μεσ τούτω. δούσ προσηματα
 σῆσ. ἀποσῆσασ ἡμὰσ τῆσ
 πλάησ τῶ μείδωλωμ, προσή-
 γαγετῆσ πρῶσεισ σου τοῦ ἀληθι-
 νοῦ θεοῦ καὶ πρῶσ. κτησάμεμοσ

$\mu \tau \alpha \nu \kappa :$
 τὴν τιτὰ πρὸς οἷα
 ἀτηματα. καὶ ζωνῆ
 τῆν αἰσίου. βραχίον
 χεῖρ τῶν ἁγίων. ὡς πρὸ
 πειθῶν τῆν καὶ προ
 σκῆψις. μὴ καὶ αἰ
 καὶ εἰς τοῖς αἰσίου
 τῶν αἰσίου. ἀμην.

Μαρτύριον τῆς ἀγίας
 μαρτύρος βασιλῆς.
 τῆν τριῶν ἡγίων τῆς
 θεοῦ ἰου, ἀλαπί, κ. π. κ. τ.

Καὶ κατὰ τῆν μαρ
 τῆν μαρτύρου
 σαρ. διὰ τὸν ἄρα
 πρὸς διηγήσιν ἵφα
 πλῶσαι τὰς φιλο
 φείας καὶ φιλίαν μαρτυ
 ρίας αἰσίου. ὡς γὰρ
 πᾶσι τοῖς ἰσοπέμοις
 ὡφελείας ἰσοφείας.
 ἐφύμεν γὰρ καλλίπης
 αὐτῆ καὶ μαρτύρου.
 πᾶσι μὲν. εἰδέναι

$\lambda \epsilon \kappa :$
 τῆς κατὰ τῆν μαρ. πρὸ
 γωνοῦ. τῆν εἰς χεῖρ τῆν
 ἁγίων. καὶ τὸν ζῆλον
 τῶν ἁγίων. σὺν ἡφῆ
 δεοῦ ἀλλήλων τῶν πρὸς
 γωνοῦ κοίτης αἰσίου. ἀμην.
 δεοῦ αἰσίου καὶ τῶν εἰδέναι
 λῶν ἁγίων τῆν ἰσοπέμο
 γὰρ αὐτῶν ἐχρημάτιζε
Τρικτεῖ τοῖς γωνοῦ ὁ δὲ αὐτοῦ
 πᾶσι δὲ ἡσασα τρεῖς.
 θεοῦ ἰου. γωνοῦ. καὶ
 πᾶσι. τοῖς ἰσοπέμο
 μᾶστα. οἱ καὶ κατὰ
 ἀντρέφει καὶ κατὰ
 πᾶσι δὲ. καὶ τῆν ἁγίαν
 φησὶ τῆν ἐδιδάσκειν.
Αρτὶ δὲ τοῦ πᾶσι ἀφορᾶ
 καὶ σκαλοῦ μὲν ἡσασα.
 τῆν ἡσασα ἰσοπέμο
 διὰ τῶν τῶν. καὶ διὰ
 τῆν ἁγίων κατὰ πᾶσι
 πᾶσι καὶ γωνοῦ πρὸ
 ἁγίων. ὡφελείας
 οἱ αἰσίου τοῖς δὲ αἰσίου πρ

TAV. 5. Ambros. B 1 inf., f. 62r

<p> Μοσαφρο αυτοι οσρα ττω τα ιλαιασι η λαμο αυτοι σταν Θω λα καμ αι απο κτειν. ραυ αι αωσι τεδη θα οισι ρωμ αλου σαπι αηρ ιμοαμ ρ ροσ αι οισ οιασ η μσ ημοαμ αηρ ιμοαμ ρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ </p>	<p> αυτοι δε εδραχονται αω αηρ ιμοαμ ρωμ χορα σοσι ιλαιασι η σι το αηρ ιμοαμ ρωμ σφαβουσι η οωα πο θεσ αι αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ αηρ ιμοαμ ρωμ </p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

TAV. 6. Vat. gr. 974, f. 10r

τυφλοῦ· ἐπὶ χειρῶν τῶν πικρῶν δυνάμει δὲ κλη
 σία αὐτοῦ· καὶ οὕτως· εὐοὶ δὲ μεμνητοῦ κλη· τῶν
 εὐοὶ δὲ τῶν λακίναθμ· περιτοκρίνειμ τῶ
 παρῆματα· ἵππαστος ἐκείροι· οἱ ποιο χει
 ροσῆκον τεσὼσι τοῦτο· καὶ μετὸ ἕκτου
 στοχασμοῦ· καὶ λακίναθμ· τοῦ λακίναθμ
 τῶν τοκρῶν δὲ ἀπὸ αὐτῶν· τὸ δὲ ὑπερ
 λακίναθμ· οὐδεὶς ἀποκτείνων ἄφρονοι τῶν
 οἴκω· ἀποδεχομενοσ τῆσ παροβίμασ· τῶν
 ὁποσὸν ἄφροντι θορτα τοῦ κελού· καὶ με
 τὰ ὑπερδύναμει αὐτοῦ ἀπὸ τῶν· ὅτι δεκα
 λακ· καὶ κελού κελού σὸν ἰτῶν φείων τοῦ τῶ
 ἀσματος ἰσθμ σμερὴ ἐξήκησισ καὶ σφῆρεια·
 αὐτοῦ ἰδὶ δὲ λήσασ· περιμεροῦ τοῦ κελού
 γρασου μασεωσ· εἰσὸν πορογραφῆτα καπο
 μαίμειν· ἠδὲ δεκάλοται· λεκτερον δὲ δ· τῆν
 ἐκφρασιν τοῦ εἰρήμ· ὁ κελού γρασου μασεωσ·
 εἰν τῶ ὀρει τῶ σμῶ· ἠὲ κελού σμῶσ· καὶ
 θεω γοφω κελού φθεις· ὡσ ἐκ τοῦ πῶ λακί
 μαθμ φανομεν γράμματοσ· εἰδε αὐτο τῶν θεογρα
 φου μομον· ὁ δὲ καὶ ὑπογροεισ τῶ ἰσραηλι
 τι λακ· ἠὲ φείλων τῶ κατῶτον· καὶ οὕτωσ
 ἀρδῆει τῶ τῶ· τῆν γὰρ ἰλῆν· καὶ τῆν ὀρει σμῶ
 σμῶ τῶν ἀμαρτιῶν τῶν ὀρει σμῶ τῶν ἀμαρ
 τῶν ὀφθαλμῶ· ἐκ κελού κελού ἀπο τῶν ὀρει σμῶ

ἔγχετο ἀλεξίδια σὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου. ¹⁰⁰
 ἐν πάρα ἴσως αὖτε
 ἠδὲ ἔγχετο με ὅτι ἔβην ἡθις ἐλπίσ·
 Πύρρος ἰσχύος ἀποπροσώπου
 - ἄθρου : Παροίλεισθε ἔγχετο σκῆ
 μα ἑματί σου εἰς τὸν αἰῶνα : ·
 ἔγχετο παθῆσομαι ἐν τῇ σκέπῃ
 τῶν ἀδελφῶν σου : ·
 Ὅτι σὺ ὁ θεὸς ἐπέλεξαστὸν ἀγαθόν : ·
 ἔγχετο κληρονομήσῃ τοῖς
 ἀγαθῶν ἡμεῖς τοῦ ὀνόματός σου : ·
 Πῦρρος ἐξ ἡμερῶν τοῦ μαστιλέ
 αὖτε προσθήσεις : ·
 Πῦρρος αὐτοῦ ἑὸς ἡμερῶν ἔγχε
 τοῦ αἰῶνα : ·
 ἔγχετο εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ᾧ πῦρ
 τούτου : ·

ENRICO MORINI

IL MONACHESIMO ITALO-GRECO E L'INFLUENZA DI STODIOS

«Sono stato guida per i divini monaci da me tonsurati ed ho loro trasmesso la regola dei santi padri, intendo dire del grande Basilio e di san Teodoro, di quelli di Stoudios e di tutti i padri, di astenersi totalmente dalle carni, cosa che non era abituale per l'isola di Sicilia, per il fatto di essere stata presa dai discendenti di Agar ed essere caduta nel disordine»¹. Così si presenta un riformatore della vita monastica greca in Sicilia nel secondo decennio del XII secolo, l'igumeno Gregorio del monastero di S. Filippo di Argiro in Val Demenna, nel delineare i punti qualificanti del proprio impegno in favore di una più stretta osservanza cenobitica. Non a caso li ha affidati ad una διαθήκη, cioè ad un documento caratteristico della coeva normativa monastica greca², e che poteva tra l'altro vantare, com'egli stesso riconosce,

1. *Diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati* da Salvatore Cusa, I, Palermo 1868, no VIII, 396-400, in part. 397. Cfr. G. Spata, *Le pergamene greche esistenti nel grande archivio di Palermo* VI, Palermo 1862, 197-204; G. Cozza-Luzi, *Del testamento dell'abate fondatore di Demenna*, *Archivio Storico Siciliano* 15 (1890) 35-39. Si tratta della seconda versione del testamento, stesa da S. Lucà, vescovo di Isola Capo Rizzuto –come ebbe a riconoscere Bruno Lavagnini (S. Lucà, vescovo di Isola, e la data del suo viaggio in Sicilia [1105], *Byzantion* 34 (1964), 69-76 = *Idem*, *Atakta. Scritti minori di filologia classica, bizantina e neogreca*, Palermo 1978, 654-662) – nel maggio 1105. Una terza versione, conservata come la precedente, all'Archivio di Stato di Palermo (Fondo S. Filippo di Fragalà), è un più tardo codicillo al precedente documento (anche se sempre datato al maggio 1105), destinato questa volta ad ambienti laici (*Diplomi greci ed arabi di Sicilia*, no IX, 400-401). La prima versione di testamento, stesa negli anni 1096-1097 (si conserva nell'Archivio di Stato di Catania, Fondo pergameneo, Archivio privato Raddusa, no 22), è stata pubblicata da V. von Falkenhausen, *Die Testamente des Abtes Gregor von San Filippo di Fragalà*, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (= *Okeanos. Essays Presented to Ihor Sevčenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*), 175-195, testo 191-194.

2. Sulle fonti normative monastiche, cfr. E. Hermann, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, carismatici e monasteri «liberi»*, *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 293-375; P. De Meester, *Les typiques de fondation (Τυπικά κτητορικά)*, *Studi Bizantini e Neoellenici* 6 (1940) (= *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, II) 487-506; R. Janin, *Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et Typica (Xe-XIVe siècle)*, *Revue des Études Byzantines* 22 (1964) 5-44; K.A. Manaphês, *Μοναστηριακά Τυπικά - Διαθήκαι. Μελέτη φιλολογική*, Αθήνα 1970;

proprio una paternità studita³. Anche a prescindere dall'esplicita dichiarazione sopra riportata, il contenuto stesso del documento ne fa, per così dire, una professione di fede studita. Tale fenomeno non ci stupisce nel contesto culturale della riforma, improntata al più rigoroso cenobitismo, del monachismo italo-greco, favorita dai nuovi ceti dirigenti normanni. Le testimonianze ad essa relative furono attentamente vagliate da Teodoro Minisci⁴ e da Agostino Pertusi⁵ e sono state sapientemente inquadrare da Vera von Falken-

I.M. Konidarês, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι τοῦ 12ου αἰῶνος*, Ἀθήνα 1979; Idem, *Νομικὴ θεώρηση τῶν μοναστηριακῶν τυπικῶν*, Ἀθήνα 1984; K. Galatariotou, Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study, *Revue des Études Byzantines* 45 (1987) 77-138; A.A. Thiermeyer, Das Typikon-Ktetorikon und sein Literarhistorischen Kontext, *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1992) 475-513. Per gli studi relativi ai τυπικά italo-greci, si rimanda al repertorio di P. Rougeris, Ricerca bibliografica sui Τυπικά italo-greci, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 27 (1973) 11-42.

3. «Θέλω διαθέσθαι τὰ κατ' ἑμαυτὸν ὡς ἡ παράδοσις ἔχει τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδοῦρου τῶν Στουδίου καὶ τῶν προσκησθέντων τῶν λοιπῶν ἁγίων πατέρων» (*Diplomi greci ed arabi di Sicilia*, I, 398, no VIII; Spata, *Le pergamene greche*, 200). Nella prima versione di Διαθήκη, quella del 1096-97, si legge: «Διὰ τὴν τοιαύτην τοίνυν ἐπιφορὰν καὶ ἀδηλόγητα τοῦ θανάτου συμβουλίαν χρησάμενος τὴν τῶν ἀδελφῶν μου καὶ τέκνων καλὴν (καὶ) ἐπιλεκτον σύνοδον) »(καὶ τὰ τὴν παράδοσιν τοῦ μακαρίτου π(α)τερ(ὸ)ς ἡμῶν Θεοδώρου) τῶν Στουδι(ων) (καὶ) τῶν προσκησθέντων π(α)τέρων...» (von Falkenhäuser, *Die Testament des Abtes Gregor*, 192, 20-21).

4. T. Minisci, Riflessi studitani nel monachismo italo-greco, *Il monachesimo orientale*, *Atti del Convegno di Studi Orientali*, Roma, Pontificio Institutum Orientalium Studiorum, 9-12 aprile 1958, Roma 1958, 215-233. Cfr. anche Idem, I Typiká liturgici dell'Italia bizantina, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 7 (1953) 97-104.

5. A. Pertusi, Rapporti tra il monachismo italo-greco ed il monachismo bizantino nell'alto medioevo, *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, *Atti del Convegno Storico Interecclesiale*, Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969, Padova 1972 («Italia Sacra», *Studi e documenti di storia ecclesiastica* 21), II, 473-520, in part. 478-491. Cfr. anche Idem, Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale, *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, *Atti della II Settimana Internazionale di Studio*, Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962, Milano 1965, 382-426; Idem, Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo, *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medioevo*, *Atti della XI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 18-23 aprile 1963, Spoleto 1964, II, 75-133; Idem, Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo, *Millénaire du Mont Athos*, 963-1963. *Études et Mélanges*, *Atti del Convegno Internazionale di Studio*, Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 3-6 settembre 1963, Chevetogne 1963, I, 217-251; Idem, La spiritualité gréco-byzantine en Italie méridionale, sub voce *Italie*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, 7, Paris 1971, cc. 2193-2206; Idem, Monaci e monasteri nella Calabria bizantina, *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative*, *Atti del I e II Incontro di Studi Bizantini*, Reggio Calabria - Gerace, 21-22 marzo 1970, Reggio Calabria - Stilo, 15-16 aprile 1972, Reggio Calabria 1974, 17-46. Per una valutazione storiografica degli studi di Pertusi sul monachismo italo-greco, cfr. E. Morini, Agostino Pertusi storico. Gli studi sul

hausen⁶ e da Santo Lucà⁷ nella politica religiosa dei Normanni e nella storia culturale dell'etnia greca del regno. Del resto l'archimandrita Luca, nell'introduzione al *τυρικόν* del monastero messinese del Cristo Salvatore – di cui è

monachesimo, *Rivista di Bizantinistica* 1 (= *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 6), 1991 (= *Atti del Convegno «Agostino Pertusi 1979-1989: l'opera storiografica e filologica»*, Bologna, 11 aprile 1989), 129-141.

6. V. von Falkenhausen, I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia, *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977, 321-377; Eadem, Aspetti economici dei monasteri bizantini in Calabria (sec. X-XI), *Calabria, bizantina. Aspetti sociali ed economici, Atti del III Incontro di Studi Bizantini, Reggio Calabria-Bova, 4-5 maggio 1974*, Reggio Calabria 1978, 29-55; Eadem, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978; Eadem, L'incidenza della conquista normanna sulla terminologia giuridica e agraria nell'Italia meridionale e in Sicilia, *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna 1980, 221-245; Eadem, Patrimonio e politica patrimoniale dei monasteri greci nella Sicilia normanno-sveva, *Basilio di Cesarea: la sua età e il basilianesimo in Sicilia, Atti del Congresso internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979*, Messina 1983, 777-790; Eadem, Il monachesimo italo-greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino, *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Galatina 1983, I, 119-135; Eadem, A Provincial Aristocracy: The Byzantine Provinces in Southern Italy (9th-11th Century), *The Byzantine Aristocracy, 9th to 13th Centuries*, ed. by M. Angold, Oxford 1984, 211-235; Eadem, Il monachesimo greco in Sicilia, *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee, Atti del VI Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia, Catania-Pantalica-Ispica, 7-12 settembre 1981*, a cura di C.D. Fonseca, Galatina 1986, 135-174; Eadem, Il popolamento: etnie, fedi, insediamenti, *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno. Atti delle VII giornate normanno-sveve*, Bari 1987, 39-73; Eadem, La Vita di S. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina, *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo da Rossano, Rossano, 28 settembre - 1 ottobre 1986*, Rossano-Grottaferrata 1989, 271-305; Eadem, Reggio bizantina e normanna, *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori, Atti dell'VIII e IX Incontro di Studi bizantini, Reggio Calabria, 17-19 maggio 1985, 16-18 dicembre 1988*, Soveria Mannelli (CZ) 1991, 249-282.

7. S. Lucà, I Normanni e la «rinascita» del sec. XII, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 40 (1993) 1-91. Cfr. anche Idem, Il Vaticano greco 1926 e altri codici della biblioteca dell'archimandritato di Messina, *Schede Medievali* 8 (1985) 51-79; Idem, *Manoscritti «rossanesi» conservati a Grottaferrata*, Grottaferrata 1986; Idem, Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 22-23 (1985-86) 93-170; Idem, Attività scrittoria e culturale a Rossano: da s. Nilo a s. Bartolomeo da Simeri (secoli X-XII), *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo da Rossano*, 25-73; Idem, Scrittura e produzione libraria a Rossano tra la fine del sec. XI e l'inizio del sec. XII, *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale, Berlin - Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983*, a cura di D. Harlfinger e G. Prato con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda, Alessandria 1991, I, 117-130; Idem, Scritture e libri della «scuola niliana», *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio, Atti del Seminario di Erice, 18-25 settembre 1988*, Spoleto 1991, 319-387; Idem, Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo stile «rossanese»), *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 47 (1993) (= *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno*, V,

stato primo superiore – riconosce alla regolamentazione studita una posizione primaria tra le differenti fonti normative dalla cui raccolta ragionata è scaturito il suo testo⁸. Esso condivide tale prerogativa con il τυπικόν otrantino di S. Nicola di Casole⁹, che sarà a sua volta composto, pochi anni dopo quello messinese, tra il 1152 ed il 1174, dall'igumeno Nicola¹⁰, elaborando però materiale attribuito al fondatore stesso del monastero, κῦρ Giuseppe, suo primo superiore tra il 1099 ed il 1124¹¹ (materiale pertanto coevo alla stesura del τυπικόν disciplinare patiriese – di cui più avanti si parlerà diffusamente). L'archimandrita messinese inoltre, nel corpo stesso del τυπικόν liturgico,

a cura di A. Acconcia Longo, S. Lucà, L. Perria), 165-225; Idem, Il lessico dello Ps.-Cirillo (redazione v1): da Rossano a Messina, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 31 (1994) 45-80; Idem, Il Patir di Rossano e il S. Salvatore di Messina, *Byzantina Mediolanensia, Atti del V Congresso Nazionale di Studi Bizantini*, Milano, 19-22 ottobre 1994, a cura di F. Conca, Soveria Mannelli (CZ) 1996 (*Medioevo Romanzo e Orientale, Colloqui*, 3), 255-268.

8. «Ἄ καὶ ἐξ ἀρχῆς συλλεξάμενοι ἐκ διαφορῶν πολλῶν τυπικῶν τῆς Στουδίου μονῆς, τοῦ Ἁγίου Ὅρους, τῶν Ἱεροσολύμων καὶ ἐτέρων τῶν» (*De Typico sacro messanensis monasterii archimandritalis. Prooemium sancti patris nostri Lucae primi archimandritae*, X, ed. I. Cozza-Luzi in A. Mai, *Patrum Nova Bibliotheca*, X, 2, Romae 1905, 117- 130, in part. 128; S. Rossi, La Prefazione al Typicon del Monastero del S. Salvatore, scritta da Luca primo archimandrita, *Atti della Regia Accademia Peloritana* 17 [1902-1903] 71-84, in part. 83).

9. Su questo monastero si veda, senza prescindere dall'antico studio di Ch. Diehl, Le monastère de S. Nicholas de Casole près d'Otrante, d'après un manuscrit inédit, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 6 (1886) 173-188, la più recente monografia di J.M. Hoeck, R.J. Loenertz, Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozens III und Friedrich II, Ettal 1965.

10. Questa recensione del τυπικόν otrantino, che è la più antica, ci è stata tramandata dal codice Taur. gr. 216, dell'anno 1175. Su questo codice, cfr. J. Pasini, *Codices manuscripti Bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei*, I, Augusta Taurinorum 1749, 308-309; N. Borgia, Un codice greco recuperato, *Accademie e Biblioteche d'Italia* 14 (1939) 97-112; R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale. Histoire, classement, paléographie*, Città del Vaticano 1955, 45, n. 1. Questa recensione del τυπικόν otrantino è edita quasi interamente in Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskikh rukopisej*, I, 1, 795-823 (studio introduttivo, CXV-CXXI). Estratti erano stati pubblicati in H. Omont, Le Typicon de S. Nicholas de Casole près d'Otrante, *Revue des Études Grecques* 3 (1890) 381-391, e lo saranno da G. Cozza Luzi in A. Mai, *Patrum Nova Bibliotheca*, 155-176.

11. «Τυπικὸν σὺν Θεῷ ἦτοι διάταξις τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως καὶ ἀκολουθίας τῶν τε δεσποτικῶν ἑορτῶν καὶ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ τῶν ἐπισήμων Ἁγίων, καὶ ὄλου τοῦ ἑναυτοῦ, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων, τοῦ τε ἁγίου Σάββα καὶ τοῦ Στουδίτου καὶ τὸ πλείστον τοῦ Ἁγίου Ὅρους, οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ μέρος τι τῆς παραδόσεως τοῦ ὁμοιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Νικολάου τῶν Κασοῦλων». Questo è il titolo del τυπικόν di Casole nella recensione del codice torinese (Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskikh rukopisej*, I, 1, 795).

prescrive in modo vincolante la lettura continua e circondata da significativi segni di onore, delle *Catechesi* dello Studita¹².

Riscontrare invece episodiche, ma incontrovertibili, tracce della normativa studita anche in accenni sparsi in agiografie monastiche calabro-greche assai più antiche dei primi τυπικά locali è per noi un fatto assai meno scontato. Il caso più significativo è rappresentato dalla puntuale corrispondenza, rilevata anche da Enrica Follieri¹³, tra l'ἑπιτίμιον a cui s. Fantino e s. Nilo sottopongono il discepolo di quest'ultimo, Stefano¹⁴, e una delle prescrizioni dell'Ἐποτύπωσις studita¹⁵: il monaco, che ha rotto una pentola nell'esicasterio, è inviato nel cenobio per stare in piedi nel refettorio con i cocci appesi al collo. Tutto ciò appare singolare se si considera che – come abbiamo rilevato in altra sede¹⁶ – le medesime testimonianze agiografiche non presentano i caratteri tipici che la fine analisi di Bernard Flusin ha riconosciuto come propri dell'agiografia di ispirazione studita¹⁷. Queste *Vite* infatti, pur delineando tutte un itinerario monastico dall'esito invariabilmente cenobitico, non presentano, quanto ai modelli di santità, alcuna svalutazione dell'esperienza eremitica; inoltre non manifestano sfavore per la taumaturgia, carisma proprio dell'esichia, oggetto invece di palese diffidenza nell'agiografia studita. Sembra pertanto che, nella sua tensione insopprimibile verso l'esichia, il monachesimo

12. *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine (codex messanensis gr. 115, a. D. 1131)*, introduction, texte critique et notes par M. Arranz, Rome 1969, 202, ll. 23-34, e 410 dell'*index liturgicus*. Le legge il superiore e tutti ascoltano in piedi; la lettura continua ha luogo, in tutte le ferie della grande Quaresima, dopo l'ora di Terza e, alla domenica e nelle feste, dopo Prima. Cfr. Leroy, *L'oméga paraphé*, particularité d'un scriptorium calabrais, *Bisanzio e l'Italia*, 215-216.

13. *La Vita di s. Fantino il Giovane*, intr., testo greco, trad., comm. e indici a cura di E. Follieri, Bruxelles 1993, 116, n. 216.

14. *Vita Nili Junioris*, 28, in *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλον τοῦ Νέου*, testo orig. greco dal cod. Crypt. B. II e studio introd. a cura di G. Giovanelli, Grottaferrata 1972, 75; Maximè monachè, 'Ο Βίος τοῦ ὁσίου Νεῖλον τοῦ Νέου, εισαγωγή, κριτική ἐκδόσις τοῦ κειμένου, μετάφρασις, σχόλια, ἑπιμορφαιζοῦ ἔργο τοῦ ὁσίου, Ὁρμύλια Χαλκιδικῆς, Ἱερὸν Μετόχιον Ἐυαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου, 1991, 148, ll. 5-13.

15. *Hypotyposis monasterii Studii*, 35, *Patrologia graeca* 99, c. 1717 B.

16. E. Morini, *Monachesimo greco in Calabria. Aspetti organizzativi e linee di spiritualità*, Azzate 1996, Bologna 1992 (*Studi Bizantini e Slavi. Quaderni della Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 15).

17. B. Flusin, *L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines, Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société, Revue Benedictine* 103 (1993) (= *Actes du Colloque International organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous, Bruxelles-Maredsous, 14-16 mai 1992*, éd. par A. Dierkens, D. Misonne, J.-M. Sansterre), 31-50.

italo-greco, in questa prima fase di rinnovamento cenobitico, sia stato assai più studita nelle forme esteriori che nello spirito. Come sintomo esemplare di questa tensione abbiamo assunto la persistenza, a questo livello cronologico, della consuetudine per l'igumeno di vivere in esichia, un tratto tipicamente pre-studita, come ha rilevato Julien Leroy¹⁸, rivelatore, anche per epoche successive ed in aree monastiche differenti, di un'endemica refrattarietà al massimalismo cenobitico propugnato dall'igumeno di Stoudios.

D'altra parte tutta la storia culturale del monachesimo ellenofono nell'Italia meridionale, a partire dalle testimonianze relative alla trasmissione testuale, ci porta a riconoscere in esso una presenza assai precoce della normativa studita, con i caratteri di un fenomeno di consistenti dimensioni. Esiste al riguardo una testimonianza diretta, antica ed autorevole, dell'accentuato carattere studita che anima la normativa monastica italo-greca al tempo della riforma cenobitica avviata, con il favore dei normanni, tra i ceti monacali ellenofoni del regno. Si tratta del τυπικόν κητορικόν del monastero di S. Maria la Nuova Odighitria, detto del *Patir* o del *Patirion*, in riferimento a s. Bartolomeo da Simeri († 19 agosto 1130), la personalità monastica che lo fondò tra il 1101 e il 1102 presso Rossano. A lui infatti questo regolamento viene attribuito dalla tradizione manoscritta, rappresentata da un unico codice della Biblioteca Universitaria di Jena, il G. B. q. 6a¹⁹, datato da Santo Lucà alla

18. J. Leroy, *La réforme studite, Il monachesimo orientale*, 183-184.

19. Questo codice era dato per disperso da Silvio Giuseppe Mercati, che aveva ricevuto indicazioni in tal senso dall'allora Conservatore della Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek di Jena, Prof. Lockemann (S.G. Mercati, *Sul tipico del monastero di S. Bartolomeo di Trigona*, 205, n. 2 = *Idem, Collectanea Byzantina*, 379, n. 2): senonché lo stesso Mercati avrebbe ricevuto in seguito comunicazione del ritrovamento del predetto manoscritto tra alcuni codici non catalogati, lasciati da Maximilian Wolfgang Goethe, nipote del poeta; in tale occasione il codice avrebbe ricevuto la segnatura di G. B. Q. 6a (*Idem, Sulle reliquie del monastero di S. Maria del Patire, Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 9 [1939] 1-14, in part. 14 = *Idem, Collectanea Byzantina*, 395-408, in part. 408). Anche A. Pertusi, negli anni sessanta, avrebbe ricevuto comunicazione, dal Conservatore della predetta biblioteca, di un successivo smarrimento del codice in periodo bellico (Pertusi, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco e il monachesimo bizantino*, 483), ma il codice risulta tuttavia attualmente presente, regolarmente registrato anche in M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs*, Paris 1958², 108, no 403. Il τυπικόν disciplinare, contenuto nei ff. 161-189, porta il titolo Τυπικόν σὺν Θεῷ διαλαμβάνον περὶ τῆ βρώσεως καὶ πόσεως τῶν μοναχῶν καὶ περὶ τῆς ἄλλης ἀπάσης τάξεως καὶ ἀγωγῆς αὐτῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ πανταχοῦ. τυπωθὲν παρὰ τοῦ πανοσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρθολομαίου ἐν τῇ μονῇ αὐτοῦ. ἦν ἐκ βιβλῶν ἡγείρε. τῇ ὀνομαζομένη Νεῦ Ὀδηγητρία καὶ παραδοθὲν παρ' αὐτοῦ τοῖς ὑπ' αὐτὸν μοναχοῖς (Jenens. G. B. q. 6a, f. 161r, rr. 1-6). Dal f. 190 è rilegata nel codice la versione latina del τυπικόν disciplinare curata nel 1712 dall'abate Teofilo D'Alessandro, Procuratore Generale dell'Ordine Basiliano romano. Il Lucà

metà circa del XIII secolo, quando Giovanni, catigumeno ed archimandrita del *Patir*, lo fece trascrivere²⁰, unendovi la stesura del τυπικόν liturgico del monastero, sino ad allora tramandato oralmente²¹. Una copia diplomatica di

ha ricostruito la vicenda del codice: rimasto al monastero del *Patir* almeno sino alla fine del XVI secolo (come mostrano gli obituari al f. 189 –cioè alla fine della parte antica del codice– relativi al monaco Giacomo ed al priore Martino, deceduti rispettivamente nel 1548 e nel 1573), esso era, tra il 1712 ed il 1718, al Collegio di S. Basilio a Roma, come si legge nell'annotazione apposta dall'Abate Generale dell'Ordine Basiliano romano, Pietro Menniti († 1718), nel f. 40 (ex 26) del Crypt. B. β. XVII, riportata da P. Nilo Borgia († 1940) nel f. 1 del Crypt. Γ. α. XXIX, contenente, come si dirà, copia del nostro τυπικόν: «Nel tipico antico del Patire che si conserva nell'Archivio del nostro Collegio in Roma si trova scritta la regola data da S. Bartolomeo ai suoi monaci, tradotta in latino dal P. Magistro D'Alessandro Procuratore Generale l'anno 1705 (sic!)» (Lucà, *I Normanni e la «rinascita»* del sec. XII, 22, n. 89).

20. Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 11, n. 42; Idem, *Membra disiecta del Vat. gr. 2110, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 43 (1989) 3-52, in part. 46, n. 194 (dove il codice veniva datato all'inizio del XIII secolo, mentre il Richard [loc. cit.] lo datava al XII). Il Lucà propone infatti di identificare il catigumeno ed archimandrita del *Patir* Giovanni con il monaco «Johanninum», sacrista di S. Maria del *Patir*, eletto archimandrita il 13 novembre 1254 (cfr. É. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, III, Paris 1890, no 8191 e F. Russo, *Regesto vaticano per la Calabria*, I, Roma 1974, no 891, citati dal Lucà).

21. Il τυπικόν liturgico si trova ai ff. 1-160v del manoscritto di Jena, che riporta anche una numerazione anteriore dei fogli, in cifre arabe e corrispondenti lettere greche, da 1-α a 26-Ϡ. L'archimandrita Giovanni, in un'annotazione al f. 2v, asserisce di aver voluto registrare il *corpus* normativo patiriense, facendo copiare il τυπικόν disciplinare, attribuito esplicitamente a Bartolomeo da Simeri, che aveva trovato già scritto (ἔγγράφως) e stendere quello liturgico, di cui non esisteva redazione scritta (ἀγγράφως). G. Giovanelli ha sostenuto in modo convincente che il τυπικόν liturgico non è di s. Bartolomeo da Simeri, bensì riflette la tradizione criptense (G. Giovanelli, il tipico archetipo di Grottaferrata, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 4 [1950] 23-25, n. 21, 99-102), riprendendo e documentando le conclusioni a cui era già pervenuto S. Gassisi (*Poesie di S. Nilo juniore e di Paolo Monaco*, Roma 1906², 31). M. Arranz, a sua volta, nega non solo l'attribuzione di questo τυπικόν liturgico al fondatore del *Patir* ma anche che esso sia mai stato in uso in questo archimandritato calabrese, che avrebbe piuttosto seguito il τυπικόν liturgico messinese. Egli lo ritiene composto tra il 1130 ed il 1150 (Arranz, *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, XI). Il Leroy viene a suffragare l'opinione dell'Arranz rilevando che i due τυπικά liturgici, il messinese e quello di Jena, prevedono un diverso programma di lettura delle *Catechesi* dello Studita (Leroy, *L'oméga paraphé*, 216, n. 55). Neanche il liturgista spagnolo dubita che il τυπικόν disciplinare del codice di Jena sia stato invece effettivamente steso da Bartolomeo da Simeri («de S. Barthélémy de Séméri celui-ce»: Arranz, *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, XI; «typikon disciplinaire de S. Barthélémy de Séméri»: *ibid.*, XIII e XVI), anche in questo non diversamente da quanto aveva affermato P. Giovanelli (*Il tipico archetipo di Grottaferrata*, 100: «Al contrario il tipico veramente suo [di s. Bartolomeo da Simeri, n.a.] è quello ascetico», e, in precedenza, *ibid.*, 29: «il tipico disciplinare l'aveva composto il Fondatore del Patire, S. Bartolomeo di Simeri»).

questo manoscritto si trova a Grottaferrata, con la segnatura Γ. α. XXIX, ed è stata eseguita, nel primo quarto del nostro secolo, da Sofronio Gassisi e da un anonimo monaco della Congregazione Basiliana d'Italia, che il Lucà non ha potuto ancora identificare²².

Questo organico e completo τυπικόν disciplinare –di cui stiamo curando l'edizione– viene a completare autorevolmente il quadro già delineato da altre due fonti normative, edite da tempo e afferenti, sia pure in modo indiretto, alla riforma monastica di Bartolomeo da Simeri. Entrambe infatti risalgono al discepolo di Bartolomeo –e suo successore nella guida del cenobio patriense²³– Luca, giunto in Sicilia, tra il maggio 1131 ed il 1133, per dare vita al monastero regio del Cristo Salvatore *Pantocrator* sull'*Acrotirion* in *glossa phari*²⁴ di Messina²⁵; egli recava con sè non solo dodici monaci²⁶, ma soprattutto il patri-

22. Nel manoscritto criptense, indicato dall'Arranz e dal Pertusi con il numero progressivo nello scaffale, 401 (in precedenza 325), la parte stesa da P. Gassisi copre i ff. 1-112v, quella copiata dal monaco anonimo i ff. 113-135v. Cfr. Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 22, n. 89.

23. M. Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza (sec. XI-XIV)*, Roma 1947, 1982², 176-178. L'agiografo, che ha in precedenza attribuito a s. Bartolomeo da Simeri l'invio di Luca a Messina a popolare, con dodici monaci patriensi, la nuova fondazione del Salvatore, presenta poi il santo che, in prossimità della morte, sceglie come suo successore «il monaco Luca», presente nella comunità di Rossano, e lo costituisce igumeno imponendogli le mani. Lo Scaduto scarta l'ipotesi di due personaggi omonimi, presupponendo che si tratti invece della stessa persona e togliendo così credibilità alla notizia dell'invio dei monaci patriensi in Sicilia da parte dello stesso Bartolomeo, che sarebbe stato, in tal caso, anche il fondatore della mandra messinese. In realtà «il fondatore dell'archimandria di Messina è precisamente il nuovo egumeno di Rossano, cui allude in termini chiari il re Ruggero II in un diploma del 1133, quando afferma di aver chiamato al governo del cenobio messinese l'egumeno del monastero della Nuova Odigitria – τὸν ἐν τῇ μονῇ Νέας Ὀδηγητρίας τῆς κατὰ Ῥουσιάνων γεγενοῦτα ἡγουμένον τιμωτάτου μοναχὸν κῆρ Λουκᾶν (Vat. lat. 8201, f. 56v) – (ibid., 176-177). Il medesimo autore ricorda anche il documento con cui il re Ruggero, nel maggio 1131, aveva confermato all'igumeno Luca del *Patir* tutte le proprietà fondiarie che il monastero calabrese aveva ricevuto da lui, dai suoi predecessori e da altri donatori (cfr. F. Trincherà, *Syllabus graecarum membranarum*, Neapoli 1865, 138).

24. Il Lucà, pur riconoscendo che l'espressione *in lingua phari* è grammaticalmente la più corretta, preferisce scrivere *de lingua phari*, la forma corrente nella documentazione superstita (Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, n. 292).

25. Sulle vicende relative a questa fondazione monastica si rimanda, oltre che alle monografie ottocentesche del Matranga (F. Matranga, *Il Monastero dei Greci del S. Salvatore dell'Acroterio di Messina e S. Luca primo archimandrita autore del cartofilacio o sia della raccolta dei codici greci di quel monastero*, Messina 1887) e del Batiffol (P. Batiffol, *L'Abbaye de Rossano, Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris 1891) ed allo studio ormai classico dello Scaduto (Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, 165-213, 414-428), alla monografia della prematuramente scomparsa B.M. Foti, *Il monastero del S.mo Salvatore in Lingua Phari. Proposte scritte e*

monio liturgico e disciplinare elaborato dal maestro per le proprie fondazioni calabresi. Il primo di questi testi è rappresentato dall'introduzione al τυπικόν liturgico, composta da Luca alla fine del quinto decennio del XII secolo, anch'essa assimilabile ad una διαθήκη²⁷; contenuta nei primi otto fogli del manoscritto, il Messinese greco 115 – edito, meno queste pagine iniziali, da Miguel Arranz nel 1969 –, la si legge nelle edizioni di Salvatore Rossi del 1902²⁸ e di Giuseppe Cozza Luza del 1905²⁹. Il secondo testo è dato dall'insieme delle regole, trentatré «canoni dell'ordine monastico» più dieci altri canoni, promulgati nel 1133 dallo stesso Luca per gli igumeni dei monasteri alle dipendenze dell'archimandritato³⁰. Essi ci sono pervenuti nella traduzione italiana di

coscienza culturale, Messina 1989. Di grande interesse è un contributo di S. Caruso, *Il santo, il re, la curia, l'impero. Sul processo per eresia contro Bartolomeo da Simeri (XI-XII sec.)*, presentato al XIX Congresso Internazionale di Studi Bizantini (Copenhagen, agosto 1995) pubblicato in *Bizantinistica Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, s. II, 1(1999) 51-72, dove si sostiene che accusatori del santo non sarebbero stati monaci latini dell'abbazia di S. Angelo (o della Trinità) di Mileto, mensi monaci greci, discepoli del santo (S. Caruso, *Sul processo per eresia contro Bartolomeo da Simeri (XI-XII sec.)*, *Byzantium. Identity, Image, Influence*, XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18-24 August 1966, *Abstracts of Communications*, Copenhagen 1966, no 6233).

26. «Αὐτός (s. Bartolomeo da Simeri) γάρ, ἐλθὼν δι' ὁδοῦ τοῦ ἁγίου ἠγηγός ἐν τοῖς μέρεσι Καλαβρίας, ἐν τῷ ἑτέρῳ μοναστηρίῳ αὐτοῦ, μετεκαλέσατο τὸν ἀγιώτατον ἱερὸν μοναχὸν Λουκᾶν καὶ ἑτέροισι δώδεκα μοναχοῦς, ἀξιολόγους καὶ ἱεροῦς ἀνδρας, ἐκ τῆς αὐτοῦ ποιμνῆς, δούς αὐτῶν ἡμισυ βιβλία καὶ τὰ ἡμισυ εἰκονοστάσια καὶ ἕτερα κειμήλια καὶ χρήματα πολλὰ, καὶ τὸν ἱερὸν Λουκᾶν καταστήσας καὶ ἐκλέξας καθηρούμενον τῆς προλεχθεισῆς νέας μονῆς τοῦ Σωτήρος καὶ προσευξάμενος, ἀπέπεμψεν» (*Vita S. Bartholomaei Abb. Conf. in Calabria*, 30, in G. Zaccagni, *Il Bios di San Bartolomeo da Simeri* [BHG 235], *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 33 [1996] 226, ll. 8-14).

27. Il Pertusi datava questa *Prefazione* al 1133, subito dopo il completamento del monastero, ultimato nel luglio 1132 dopo dieci anni di lavoro (Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali*, 413-416; l'atto di fondazione è del maggio 1131). In tal caso essa sarebbe stata coeva ai trentatré «canoni dell'ordine monastico», di cui *infra*. In realtà studi più recenti, sviluppando intuizioni già dello Scaduto e del Leroy (Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, 196; J. Leroy, *La date du Typikon de Messine et de ses manuscrits*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 24 [1970] 39-55, in part. 43-44) hanno dimostrato come essa sia stata stesa dall'archimandrita Luca in prossimità della morte, avvenuta nel 1149, donde la sua natura di διαθήκη (M. Re, *Il copista, la datazione e la genesi del Messan. Gr. 115* [Typikon di Messina], *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 44 [1990] 145-156, in part. 148-149, n. 28, e Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 12, 72-73, n. 297, i quali pensano che anche il τυπικόν vada postdatato).

28. Cfr. n. 8.

29. Cfr. n. 8.

30. «Κανόνι λη κοινῶι τράπτανο δε λ ὀρδινε μονάστικο χονπόσι νελλη σαντι(ι). σέου οὐνιβα-σάμῃ ἐτκοιμῆντζι σύνουι δάλλυ κορυγεγάτι σάντι(ι) ἐτ διβῖνι π(ά)τε)ε: τζιόε δια σάντι(ο) Βασίλ(ιο) ἐτ ἄλ)τρι σαντι(ι) π(ά)τε)ε ἐτ μονάτζι: ραζόλ)τι διαπό κὸν μόλοτ)ο στοῦδιο διαλ σαντι)σσημο πάτρε νόστ)ρο

Francesco Vucisano, caratterizzata da forti coloriture calabresi, ma scritta in lettere greche. Commissionata nel 1571 da Colantonio Ruffo per il monastero di S. Bartolomeo Apostolo di Trigona presso S. Eufemia d'Aspromonte –un'altra fondazione di s. Bartolomeo da Simeri³¹, di cui il Ruffo, futuro Procuratore Generale dell'Ordine Basiliano, era a quel tempo archimandrita, tale versione tradisce una completa occidentalizzazione nella terminologia ecclesiastica, che crea un singolare contrasto con il contenuto studita della normativa. Questi canoni sono stati editi nel 1938 da Silvio Giuseppe Mercati sulla base di un codice proveniente dal monastero di Trigona, contenente, nella sua prima parte, prescrizioni liturgiche anch'esse di chiara matrice messinese³².

In modo ben più apodittico di quanto isolatamente documentato dalla citazione, sia pure esplicita e letterale, di un'indicazione normativa del santo

Λούκα σουπερόρι δε κοιίστο βανεράββιλι ετ μάγνο μοναστέριου δελ Σαλβατόρε. λέττι δοπό νέλλο κοοπέτο δε λη σαντήρησιμ αββάτι ετ μόνατζι κογρηγάτι πέρ βολουόντα δε Ήδιο· ίν κουέστο ήλλο-σπερήρησιμ(ο) μονεστεριο όγνη άνω ετ δάτι ίν έσκηρήτης ατ όνηριούνο δελλι αββάτι πέρ ούτηληρη(ά) δε λ άνωια δε τούτι λι μόνατζι νέλλι γιορνι δελ ποτέντη έτ σαντι(ο) ορε νόστορο Πορίερο νέλλη δι δελ μόνδο ,ή μ α ινό. ιά» (Mercati, *Sul Tipico del monastero di S. Bartolomeo di Trigona*, 214 = Idem, *Collectanea Byzantina*, 383). L'anno 6641, indizione XI, corrisponde al 1133 della nostra era. Su questa consegna, per volontà del re Ruggero II, delle regole redatte da Luca del Παντοκράτορος di Messina agli igumeni di tutti i monasteri dell'archimandritato siciliano, cfr. Scaduto, *Il monachismo basiliano*, 185; Arranz, *Le Typikon du Monastère du Saint-Sauveur*, XXII.

31. La fondazione di questo monastero, dedicato all'apostolo eponimo del nostro santo calabrese, da parte dello stesso Bartolomeo da Simeri, correntemente ammessa dalla storiografia (Mercati, *Sul Tipico del monastero di S. Bartolomeo di Trigona*, 197 = Idem, *Collectanea Byzantina*, 372; E. Follieri, F. Mosino, Il calendario siciliano in caratteri greci del «Mess. S. Salvatoris» 107, *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982, 83-111, in part. 84, n. 6; Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 59), mi pare suffragata dal *tipico* del monastero, che registra il 19 agosto «la festa de la beata memoria de lo nostro Padre» (Scaduto, *Il monachismo basiliano*, 179). Devo tuttavia registrare le nette riserve verbalmente espresse al riguardo dalla Prof.ssa Vera von Falkenhausen, in base alla non trascurabile difficoltà di ascrivere ad un monaco attivo nella Calabria settentrionale la fondazione di un monastero in quella meridionale. Mi sembra tuttavia decisivo il fatto che s. Bartolomeo da Simeri venga denominato proprio Τρύωνος τοῦ Νέου nel tropario a lui dedicato, il cui *incipit* è proprio «Τρύωνος τὸ ὄρος κατέλαβες...» (Giovannelli, *il tipico archetipo di Grottaferrata*, 24-25, n. 21).

32. S.G. Mercati, Sul tipico del monastero di S. Bartolomeo di Trigona tradotto in italo-calabrese in trascrizione greca da Francesco Vucisano, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 8 (1939) 197-223 (= Idem, *Collectanea Byzantina*, a cura di A. Acconcia Longo, Bari 1970, II, 372-394). Il codice, già proprietà personale di S.G. Mercati, mi risulta essere ora custodito all'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici dell'Università di Palermo.

igumeno di Stoudios³³, il debito «studita» del τυπικόν di Jena è comprovato da due capitoli centrali, attribuiti nominativamente dall'estensore a s. Teodoro. Il primo riguarda la procedura di elezione dell'igumeno e si sofferma, con tratti ispirati ad una teorica monastica molto sapiente, sui suoi requisiti morali; non essendosi ancora trovato questo passo tra le opere dello Studita, solo un'approfondita analisi linguistica potrebbe suffragare o meno l'attendibilità di tale attribuzione³⁴. L'originaria stesura del brano in questione per il monastero costantinopolitano di Stoudios è comunque provata dalla presenza di più di un richiamo al Precursore come titolare della fondazione per cui era stato scritto (mentre il *Patir* rossanese era dedicato, come si è detto, alla Nuova Odighitria). L'altro capitolo, quello immediatamente successivo ed attribuito nel titolo al medesimo autore, cioè sempre a Teodoro, è costituito da una serie di ἐπιτίμια monastici³⁵; anche in questo caso l'ambito studita di provenienza del testo è comprovato dalla coincidenza della maggioranza assoluta di queste penitenze –talvolta nella stessa forma linguistica, in altri casi solo nel contenuto –con quelle vulgate della tradizione studita³⁶. Pur con l'avvertenza che l'inaffidabilità delle edizioni attualmente disponibili del τυπικόν studita e di quelli athoniti, nonché dello stesso τυπικόν sabaita – già rilevata dal Pertusi³⁷, consente conclusioni attendibili solo sul piano generale e non sempre nei

33. «Ὁ δὲ ἅγιος Θεόδωρος ὁ Στουδίτης τοῦτο μεμφόμενος καὶ ἀποπεμ(τέ)ον ποιῶν τοιαῦτα φησί...»: così si legge nel capitolo del τυπικόν intitolato Κεφάλαιον περὶ τῶν πρασπέτων, al f. 167r, dalla nona alla diciannovesima riga, del codice di Jena. A sua volta il τυπικόν liturgico contenuto nella prima parte dello stesso codice riporta al f. 8: «Ὡς τυπωθὲν παρὰ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν τὰ δὲ τυπικὰ τῶν Στουδίου καὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρθοῦς ὀρίζονται». L'espressione «παρὰ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν» è attribuita dal Lucà a s. Bartolomeo da Simeri (Lucà, *Normanni e la «Rinascita» del sec. XII*, 12, n. 43), opinione non in linea, come si è visto, con quanto pensa l'Arranz. L'attribuzione a s. Teodoro Studita è resa d'altronde inattendibile dall'accenno, subito dopo, al «τυπικὸν τῶν Στουδίου».

34. Il titolo di questo capitolo è Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου περὶ χειροτονίας ἡγουμένων. Esso si legge nella ventiduesima ed ultima riga del f. 170r del codice di Jena. Il testo inizia alla prima riga del f. 170v ed arriva alla settima riga del f. 172r.

35. Il titolo di questo capitolo è Τοῦ αὐτοῦ μοναχικά παραγγέλματα τοῖς ἐν κοινοβίῳ ζῶσιν ἀναγκαῖότατα. Esso si legge nelle righe settima ed ottava del f. 172r. Il testo inizia alla nona riga del retto dello stesso foglio ed arriva alla quindicesima riga del f. 173v.

36. S. Theodori Studitae Poenae monasteriales, *Patrologia Graeca* 99, cc. 1733 B - 1747 C.

37. Pertusi, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino*, 491, n. 1 («Per ora è una impresa quasi disperata»). Già il Leroy osservava che «une étude ultérieure pourra souligner davantage ces rapports entre les typica italo-grecs et l'Hypotypose studite» (Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, 57, 25, n. 1).

singoli casi, abbiamo preparato un prospetto completo di queste corrispondenze, nonché delle limitate divergenze, che è allegato alla presente comunicazione.

Ora proprio i contenuti di questi due capitoli del τυπικόν di Jena risultano già conosciuti dall'estensore di quello tradito, in versione paleo-slava, nel codice moscovita GIM Sin. 330, della fine del XII secolo³⁸. Proveniente dal monastero dell'Annunciazione di Novgorod, questo manoscritto è passato dalla fondazione niconiana della Nuova Gerusalemme alla Biblioteca Sinodale (e poi Patriarcale) di Mosca, prima di finire, dopo la rivoluzione, nel Museo Storico Statale. Si tratta dell'unico testimone che contiene integralmente, compresa la parte disciplinare, questo τυπικόν, che in esso viene denominato proprio Τυπικόν di Stoudios (*Ustav Studijskij*)³⁹. Tale documento non aveva sinora goduto della dovuta considerazione da parte di chi ha studiato i τυπικά bizantini, nonostante la precoce intuizione di M. Skabalanovič⁴⁰ che aveva auspicato già nel primo decennio del secolo – seguito in questo dall'Arranz alla fine degli anni sessanta⁴¹ – uno studio comparativo tra i τυπικά italo-greci e quelli più antichi in versione paleoslava; questo al fine di delineare proprio la fisionomia delle tradizioni liturgiche studite, destinate ben presto ad essere oscurate dalla successiva evoluzione del rito costantinopolitano, nella sua progressiva configurazione panortodossa.

L'*Ustav Studijskij* – la cui prima edizione integrale, già progettata all'inizio del secolo da A.A. Dmitrievskij⁴² e da M. Lisicyñ⁴³, sta per essere ultimata da Aleksej Pentkovskij, dell'Accademia Teologica di Mosca⁴⁴, al quale devo la

38. Su questo manoscritto, cfr. A.B. Gorskij - K.I. Nevostruev, *Opisanie slavjanskij rukopisej Moskovskoj Sinođal'noj Biblioteki* I, Moskva 1869, 330.

39. A.M. Pentkovskij, *Drevnerusskaja versija Tipikona patriarha Alekseja Studita: GIM, Sin. 330*, Romae, Pontificium Institutum Orientale, Facultas Scientiarum Ecclesiarum Orientalis, 1996 (*Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*); K. Menges, *Die Sprache der Altrussischen Übersetzung des Studion-Typikon Handschrift der Moskauer Synodalbibliothek, N 330 (380)*, Gräfenhainichen 1935.

40. M. Skabalanovič, *Tolkovyj Tipikon* I, Kiev 1910, 399.

41. Arranz, *Le Typikon du Monastère du Saint-Sauveur*, XX-XXI.

42. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskij rukopisej*, I, XII-XXXI (introduzione all' 'Υποτύποις studita).

43. M. Lisicyñ, *Pervonacal'nij slavjano-russkij Tipikon. Istoriko-liturgičeskoe issledovanie*, Sankt-Petersburg 1911, 167-171, 208-209, 237-280.

44. A. Pentkovskij ha già pubblicato la parte corrispondente ai ff. 18-49 del codice GIM Sin. 330 in Pentkovskij, *Drevnerusskaja versija Tipikona patriarha Alekseja Studita*, 63-84. Frammenti erano già stati editi in D.S. Išenko, *Ustav Studijskij po spisku XII v. (fragmenty)*, *Issledovanija istočnikov po istorii russkogo jazyka i pis'mennosti*, Moskva 1976, 109-130 (frammenti alle 114-130). Un'edizione integrale, con traduzione inglese, tratta però dal codice GIM Sof. 1136, del XII secolo, proveniente

segnalazione di queste coincidenze – rappresenta pertanto sostanzialmente la versione paleoslava del *τυπικόν* studita pervenuto in Russia, originariamente per la Lavra delle Grotte di Kiev, su diretta iniziativa del suo igumeno, s. Feodosij Pečerskij, al momento di introdurvi la vita cenobitica⁴⁵. Le fonti relative a questo episodio sono discordi nel riportare le modalità esteriori di questo trasferimento. La *Vita* di s. Feodosij, composta dal monaco Nestore e confluita nel *Paterik* della Lavra delle Grotte, considera come tramite il monaco russo Efrem l'Eunuco, in seguito vescovo di Perejaslavl', vivente allora in un monastero costantinopolitano⁴⁶, mentre un altro *slovo* del medesimo *Paterik*, quello intitolato *Perché la Lavra delle Grotte ha questo nome*⁴⁷, attribuito sempre a Nestore, ma dalla struttura assai composita⁴⁸, nonché la *Cronaca dei tempi*

dalla cattedrale di S. Sofia di Novgorod, si può leggere, non ancora pubblicata, in D. Petras, *The Typikon of the Patriarch Alexios the Studite: Novgorod, St Sophia 1136*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalis, 1982.

45. Sull'introduzione del modello cenobitico studita nella Lavra delle Grotte di Kiev, cfr. R. Casey, *Early Russian Monasticism*, *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953) 372-423, in part. 408-409; G. Podskalsky, *Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch Betrachtet*, *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988-1989) (= *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, General Editors O. Pritsak and I. Sevčenko, with the assistance of M. Labunka, Cambridge [Massachusetts] 1990), 714-726, in part. 719.

46. *Kievo-Pečerskij Paterik*, 8, ed. D.I. Abramovič, *Paterik Kievskogo Pečerskogo monastyrja, Pamjatniki slavjano-russkoj pismennosti, izdannyje Imperatorskoj Archeografičeskij Komissiej II*, Sankt-Petersburg 1911, Kiev 1930 (rist. a cura di D. Cyzevs'kyj, in *Slavische Propyläen*, 2, München 1964), 19; trad. ingl. dall'ed. Abramovič del *Paterik* (20-78): *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, Transl. by M. Heppell, with a Preface by D. Obolensky, Cambridge (Massachusetts), Ukrainian Research Institute of Harvard University 1989, 44-45; trad. ingl. dall'ed. di O.A. Knjazevskaia in *Uspenskij Sbornik XII-XIIIvv.*, Moskva 1971 (71-135): *The Hagiography of Kievan Rus'*, Transl. by P. Hollingsworth, Cambridge (Massachusetts), Ukrainian Research Institute of Harvard University 1992, 53; trad. it. dall'ed. della Knjazevskaia: *Nestor. Vita di Feodosij*, a cura di P. Dusi, Milano 1991: «Dopo queste cose (il beato) mandò uno dei fratelli a Costantinopoli da Efrem l'Eunuco affinché, ricopiato tutto l'ordinamento del monastero di Stoudion [piuttosto «Stoudios», n.a.], glielo mandasse (*slovo* 8 del *Paterik*: «portasse»). Ed egli qui subito eseguì l'ordine del nostro venerabile padre e, ricopiato tutto l'ordinamento monastico, lo mandò al (nostro beato padre Feodosij). E il nostro padre Feodosij, ricevutolo, ordinò di leggerlo davanti ai fratelli e da quel momento cominciò a fare nel suo monastero tutte le cose secondo il regolamento del santo convento di Stoudion [v.s.], come avviene ancor oggi, poiché i suoi discepoli lo osservano così».

47. *Kievo-Pečerskij Paterik*, 7, ed. Abramovič, 19; trad. ingl.: Heppell, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, 23.

48. Sulla composizione e la storia testuale di questo *slovo* 7, si veda l'*Appendix I: The Sources of Discours 7* in Heppell, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, 218-222.

*passati*⁴⁹ – versione dipendente, secondo A.A. Šahmatov, da una perduta *Vita* di s. Antonij Pečerskij, il cofondatore della Laura⁵⁰ – attribuisce la stessa funzione al monaco greco Michele Studita, venuto a Kiev al seguito del metropolita Giorgio (ca. 1065 - ca. 1076)⁵¹. Le due testimonianze sono però significativamente concordi non solo nell'attribuire l'iniziativa alla precisa volontà del superiore, che aveva promosso il passaggio della laura kieviana dalla forma eremitica a quella cenobitica, ma soprattutto nell'affermare la provenienza studita del testo adottato. Esso rappresentava ovviamente la tradizione studita nella forma in cui era in vigore a Costantinopoli a quel tempo, dopo cioè la codificazione dovuta al patriarca Alessio Studita. Questi, nell'ultimo decennio del suo patriarcato (1025-1043), si era infatti ispirato alla tradizione liturgica e disciplinare del monastero di cui in precedenza era stato monaco ed igumeno nello stendere il *τυτικόν* per la sua fondazione⁵²,

49. *Povest' Vremennih Let*, a. 1051, edd. D.S. Lihačev - B.A. Romanov, Moskva-Leningrad 1950, 147; trad. it.: *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, a cura di I.P. Sbriziolo, con un saggio storico-introdotivo di D.S. Lichačev, Torino 1971, 91-92: «E cominciò (s. Feodosij) a studiare le leggi monastiche, e si trovava allora (presso di) lui Michele, monaco del monastero Stoudion [piuttosto «Stoudios», n.a.], il quale era venuto dalla Grecia con il metropolita Giorgio, presso il quale aveva cominciato a studiare la regola dei monaci di Stoudion [v.s.]. E trovò (libri) e copiò, e introdusse la regola del proprio monastero sul modo di cantare canti monastici, e di porgere il saluto, e di leggere le letture, e di stare in chiesa; e tutto l'ordine chiesastico e la maniera di sedersi a mensa, e gli alimenti di ciascun giorno, tutto fu regolato. Feodosij, avendo preso questa (regola la) introdusse nel proprio monastero».

50. A.A. Šahmatov, *Žitie Antonija i Pečersakja Letopis'*, *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvješčenija* 316 (1898) 105-149. La Heppell osserva che questa informazione alternativa, conforme nella sostanza, ma difforme nei particolari, potrebbe anche venire da registrazioni annalistiche effettuate presso la sede metropolitana di Kiev (Heppell, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, 222).

51. Su questo metropolita greco di Kiev e di tutta la Russia, cfr. A. Poppe, *Die Metropolitan und Fürsten der Kiever Rus'*, in G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 290-321, in part. 286.

52. Su questo documento, perduto nella versione originale greca, ma conosciuto nella recensione paleoslava, cfr. *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople, I: Les actes des patriarches*, fasc. II-III: *Les registes de 715 à 1206*, par V. Grumel, *Socii Assumptionistae Chalcedonenses*, 1936, no 841, 255-256; 2me ed. revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris, 1989, 346-347, no 841. Si veda anche Sergij (Spasskij) archiep., *Polnyi mesjaceslov Vostoka*, Vladimir 1901², I, 153; E.E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, I, 2, Moskva 1904², 608-624; G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Kiel 1911, 50-51; Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'*, 51.

conosciuta da Balsamone come la μονὴ τοῦ κυῖρου Ἀλεξίου⁵³, ma che sappiamo dedicata alla Dormizione della Madre di Dio e situata nella parte superiore del Bosforo, non si sa se sulla riva europea o su quella asiatica⁵⁴. La stesura del τυπικόν deve essere avvenuta tra il 1034, anno della dedicazione del καθολικόν del monastero, ed il 1043, anno della deposizione di Alessio dal patriarcato⁵⁵.

Ora l'*Ustav Studijskij* è proprio la versione paleoslava del τυπικόν di Alessio⁵⁶, limitatamente modificato in sede locale, senza un riscontrabile influsso di altri modelli greci. Le corrispondenze pertanto tra il τυπικόν paleoslavo e quello patriense, e tra questi due e le regole studite, ci consentono di ritenere che il patriarca Alessio a Costantinopoli, nel quarto decennio dell'XI secolo, e Bartolomeo da Simeri nella Calabria normanna, nel primo decennio del XII, abbiano assunto, adattandola ai diversi contesti di tempo e di luogo, la medesima normativa monastica di matrice studita.

Senonché, mentre nel caso della Rus' kieviana non sussistono fondati motivi per dubitare della diretta importazione dalla capitale del modello studita, la provenienza costantinopolitana del materiale normativo utilizzato per questo riflusso di studitismo nel monachesimo italo-greco della prima età normanna è tutt'altro che sicura. Come si è accennato in precedenza, lo studitismo normativo, come del resto quello liturgico, era infatti da lungo tempo familiare in Italia. È questo un dato ormai acquisito dopo l'osservazione di Julien Leroy che i più antichi testimoni dell' Ὑποτύποις studitana⁵⁷ – in

53. «Καὶ ὁ ἀγιώτατος ἐκεῖνος πατριάρχης κυρός Ἀλέξιος μετὰ ταῦτα τὴν μονὴν τὴν λεγομένην τοῦ κυροῦ Ἀλεξίου ἀνέγειρεν» (Theodori Balsamonis commentarium in canonem VII synodi constantinopolitanae primae et secundae, *Patrologia Graeca* 137, cc. 1041-1044, in part. cc. 1041 D - 1044 A).

54. *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, fasc. III: *Les églises et les monastères*, par R. Janin, Paris 1969², 19.

55. I *Regesta* degli atti patriarcali compilati da Grumel e Laurent indicano, dubitativamente, «vers 1034?» (*Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, II-III, 346).

56. Questo è il titolo dell'*Ustav* nella recensione slava, nella traduzione francese dei *Regesta* patriarcali di Grumel e Laurent: «Constitutions (*ustavnik*) concernant la nourriture et la boisson des moines et toute autre règle (*cin*) et ce qui s'accomplit à l'église et partout établie, mais non écrit, dans le monastère de Stude par notre vénérable père le Confesseur Théodore qui y a été higoumène, et transmise par écrit par Alexis saint et oecuménique patriarche dans le monastère établi par lui sous le nom de la divine Mère» (*ibid.*, 347).

57. *Hypotyposis monasterii Studii* (= S. Theodori Studitae descriptio constitutionis monasterii Studii), *Patrologia Graeca* 99, cc. 1704-1720, edizione che riprende quella di A. Mai, *Patrium Nova Bibliotheca*, V, 3, Romae 1853, 111-115, tratta dal codice Vat. gr. 2029. Il Leroy ritiene comunque questa recensione, che nel preambolo dichiara di trasmettere solo la παράδοσις

quella recensione che ha visibilmente ispirato l'opera legislativa di s. Atanasio l'Athonita⁵⁸ – sono italo-greci e vanno ascritti all'ambiente niliano della fine del X e dell'inizio dell'XI secolo⁵⁹. Per quanto riguarda le *Catechesi* dello Studita – delle quali Atanasio Chalkeopoulos ebbe a censire ben quattordici esemplari ancora conservati, nel 1457, tra il patrimonio librario del languente monachesimo italo-greco⁶⁰ – il Lucà ha identificato cinque manoscritti, databili anch'essi tra la fine del X ed il primo trentennio dell'XI secolo, da ascrivere tutti a *scriptoria* niliani, tre di provenienza calabrese e due campana⁶¹. Del resto la persistenza a Rossano della tradizione studita è ampiamente documentata – come non manca di rilevare sempre il Lucà nel

ricevuta da s. Teodoro (*Patrologia Graeca* 99, c. 1704 B), posteriore a Teodoro stesso («de peu postérieure à Théodore»: J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, *Irénikon* 27 [1954] 21-50, in part. 24, ma «composé manifestement après la mort de S. Théodore Studite»: Idem, *La réforme studite*, 208 e nn. 214 e 215). Diversa è la recensione pubblicata, sulla base del codice athonita 322 (956) di Vatopedi, del XIII-XIV secolo, in A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgiĭskikh rukopisej hranjaščihja v bibliotekah Pravoslavnago Vostoka*, I: Τυπικά. 1: Pamjatniki patriarhijh Ustavov i kitorskie monastyrskie Tipikony, Kiev 1895 (rist. anast.: Hildesheim 1965), 224-238, ma il Leroy la considera ancora posteriore – «je ne la crois pas antérieure au milieu du XIIIe siècle» (Leroy, *La vie quotidienne*, 24, n. 4) –, mentre J. Darrouzès segnala l'esistenza di un'ulteriore recensione dell' Ἰππολύτουσ studitana, attribuita a Niceta Stethatos, da porsi tra il 1075 ed il 1092, limiti dell'igumennato di Niceta a Stoudios. Con il titolo Ἰππολύτουσ εὐσύννοπος τοῦ ἡμερονυκτίου τῆς ἀκολουθίας τῶν ὡρῶν γνωμένη παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηῖτα τοῦ Σθηθάτου μονῆς τῶν Στουδίου, essa è ancora inedita nel codice Clarke 2, dal f. 193v (*Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Paris 1961, 13, 40-41).

58. La normativa di s. Atanasio l'Athonita è stata raccolta in Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894 (Τυπικὸν ἤτοι κανονικὸν [964], 102-122, Ἰππολύτουσ καταστάσεως [972], 130-140; Διατύπουσις [dopo il 976], 123-130).

59. Leroy, *La vie quotidienne*, 24, n. 5. Si tratta dei codici Vat. gr. 2094, scritto tra X ed XI secolo, ai ff. 116v e 121-125v; Vat. gr. 2029, del X secolo, ai ff. 179-185; Ottobon. gr. 251 dell'XI secolo, ai ff. 101-102v; Vat. gr. 1810, un palinsesto nella scrittura inferiore; Neap. II. B. 20, dell'anno 1026, ai ff. 213v-221 e Crypt. B. α. LIV, 325-331, copia di P. Antonio Rocchi del Crypt. B. α. XXI, scritto tra X ed XI secolo. Cfr. Idem, *La réforme studite*, 212-213 n. 254. Sono tutti codici contenenti le *Catechesi* dello Studita (cfr. n. 61).

60. *Le Liber Visitationis d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, par M.H. Laurent et A. Guillou, Città del Vaticano 1960, 336. Il Minisci aveva già segnalato questo fenomeno quando il *Liber Visitationis* era ancora inedito (T. Minisci, Un importante documento per la storia dei monasteri basiliani di Calabria e delle loro biblioteche, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 5 [1951] 137-147; Idem, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, 218).

61. Si tratta dei codici Crypt. B. α. XXI, scritto tra X ed XI secolo, Vat. gr. 1214 e Vat. gr. 1810, un palinsesto nella scrittura inferiore, vergati in Calabria, e Neap. gr. II. B. 20, dell'anno 1026, e Vat. Ottob. gr. 251, dell'XI secolo, vergati in Campania. Cfr. J. Leroy, *Les Petites Catéchèses de S. Théodore Studite*, *Le Muséon* 71 (1958) 329-358; Lucà, *Attività scrittoria e culturale a Rossano*, 44.

considere i manoscritti «rossanesi» – da tre codici, scritti proprio nella città calabra tra il penultimo decennio dell'XI secolo ed il primo del XII, che ci testimoniano l'«edizione» italo-greca in due libri delle *Catechesi*⁶². Per l'aspetto liturgico poi la continuità di influenza studiata è stata recentemente rilevata da Stefano Parenti, che ha riscontrato rubriche di Stoudios nella pratica rituale criptense, sulla base di due Τριῶδια-Πεντηχοστάρια vergati nel cenobio niliano tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo⁶³. Non c'è allora bisogno di pensare

62. Si tratta del Sinait. gr. 401, del 1086, del Messan. gr. 83, del 1104-1105, e del Messan. gr. 17, del 1107. Gli ultimi due sono pervenuti alla mandra messinese dal Patir, dove, anche per motivi paleografici, risultano essere stati scritti, essendo, con ogni probabilità, il secondo un apografo diretto del primo (Leroy, *L'oméga paraphé*, 204-205; Idem, *Le renforcement à la mine brune dans les manuscrits grecs du XIIe siècle*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 27 [1990] 133-179, in part. 149-150; Lucà, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese*, 119-120; Idem, *Attività scrittoria e culturale a Rossano*, 60). Questi tre manoscritti contengono la medesima selezione di 29 delle *Grandi Catechesi*, la cosiddetta *ecloga*, che il Leroy riteneva di origine siciliana (Leroy, *La vie quotidienne*, 24, n. 3); il primo, cioè il Sinaitico, è anch'esso italo-greco e potrebbe essere il modello per gli altri, senonché i testi sono disposti in un ordine diverso (Idem, *L'oméga paraphé*, 216, n. 54). La divisione in due libri, di cui il primo contiene i passi letti in *lectio continua* nella Grande Quaresima, dal lunedì al venerdì, e l'altro quelli letti alla domenica e in alcune delle principali feste dell'anno, corrisponde alle prescrizioni del τυπικόν messinese (*ibid.*, 215-216). L'origine rossanese di questo codice è stata dal Canart dapprima sostenuta (P. Canart, *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XI*, *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, *Atti del IV e V Incontro di Studi Bizantini*, Reggio Calabria, 30 aprile - 2 maggio 1976, 28 aprile - 1 maggio 1978, Reggio Calabria 1983, 143-160, in part. 145) e poi messa in dubbio (P. Canart, L. Perria, *Les écritures livresques des XIe et XIIe siècles*, *Paleografia e codicologia greca*, 67-118, in part. 86 n. 70). In successione cronologica sono poi stati identificati altri esemplari, di ambito calabro-siculo, eseguiti in stile rossanese, come il Matrit. 4605, del 1124-1125, realizzato verosimilmente a S. Filareto di Seminara (ritenuto in un primo tempo in stile di Reggio da P. Canart, J. Leroy, *Les manuscrits en style de Reggio*, *Étude paléographique et codicologique*, *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, 241-261, in part. 258, ma riconosciuto in stile rossanese da Lucà, *Attività scrittoria e culturale a Rossano*, 60; cfr. in particolare M. Re, *I copisti e l'origine del Matrit. 4605*, *Note paleografiche su tre codici greci della Biblioteca Nacional de Madrid* [Matritenses 4605, 4554+4570, 4848], *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 28 [1991] 133-148, in part. 133-139), lo Scorial. X. II. 16, del XII secolo, proveniente da S. Filippo di Fragalà, presso Messina, e l'Oxon. Laud. gr. 89, della prima metà del XII secolo, proveniente da S. Angelo di Brolo in Val Demenna. In conclusione i «codici italo-greci che contengono le *Grandi Catechesi*, in due libri, di Teodoro Studita» sono «tutti collegati per un verso o per l'altro con l'ambiente di Rossano» (Lucà, *Attività scrittoria e culturale a Rossano*, 62-63, nn. 249-250), dopo che il Leroy li aveva ritenuti di origine siciliana (J. Leroy, *Un nouveau témoin de la Grande Cathédèse de Saint Théodore Studite*, *Revue des Études Byzantines* 15 [1957] 73-88, in part. 71, n. 1).

63. S. Parenti, *Un capitolo della Hypotyposis di Teodoro di Stoudios in due triodia di Grottaferrata dell'XI-XII secolo*, *Ecclesia Orans* 13 (1996) 87-94.

che anche Bartolomeo da Simeri, come lo slavo Feodosij, abbia importato da Costantinopoli i contenuti studiti della sua legislazione monastica, quasi si trattasse di un carico ancora più prezioso dei vasi sacri e delle icone di cui lo avevano gratificato Alessio Comneno ed Irene Ducena⁶⁴.

Anzi, se la permanenza nella capitale civile e religiosa di quel mondo, a cui egli fortemente sentiva di appartenere, avesse condizionato Bartolomeo nei suoi orientamenti relativi alla disciplina monastica, ciò sarebbe piuttosto avvenuto in conformità ai nuovi modelli organizzativi che sul Bosforo stavano già soppiantando la normativa studita. Mentre infatti, alla metà dell'XI secolo, il paradigma studita era ancora dominante nella capitale, all'inizio del XII nuovi modelli si venivano imponendo, sia sul piano liturgico sia nell'ambito della disciplina monastica, suscettibili anch'essi, come già la normativa studita, di un'analogia diffusione panortodossa. È quanto si verifica per il *τυπικόν* del monastero extraurbano della Madre di Dio *Everghetis*, composto negli anni sessanta dell'XI secolo dall'igumeno Timoteo⁶⁵ e destinato a soppiantare nel mondo slavo la regolamentazione studita dopo che, nei primi anni del XIII secolo, s. Saba di Serbia lo ebbe tradotto in paleoslavo, per poi introdurlo, con qualche adattamento, prima a Chilandari, sull'Atos, e poi a Studenica, in patria⁶⁶. Già l'Arranz osservava che, per quanto riguarda almeno la pratica liturgica, il *τυπικόν* messinese, a confronto di quello di poco anteriore dell'*Everghetis*, ha tutta l'apparenza di un lontano antenato⁶⁷. Si riscontrano infatti in quello costantinopolitano, pur su una base ancora comprensibilmente studita, estese infiltrazioni della sintesi neo-sabaita, come la chiama Robert Taft⁶⁸, cioè dei nuovi orientamenti liturgici elaborati negli ambienti monastici palestinesi, a partire dagli inizi dell'XI secolo, a seguito della crisi

64. «Καὶ ταύτην (scil. τὴν ἰδίαν μονήν) οἷς ἐπεχομίσατο ἱεροῖς ἀναθήμασι καὶ θείαις εἰκόσι κατακομιήσας...» (*Vita S. Bartholomaei Abb. Conf. in Calabria*, 27, ed. Zaccagni, 223, ll. 10-11). Cfr. Follieri, Mosino, *Il calendario siciliano in caratteri greci*, 83-111, in part. 84, n. 6.

65. P. Gautier, *Le Typikon de la Théotokos Évergétis*, *Revue des Études Byzantines* 40 (1982) 5-101 (testo 14-95).

66. A. Chodzko, *Vie des saints apôtres serbes Syméon et Sabbas, rédigées par Dometian*, Paris 1858; I. Martinov, *Trifolium serbicum coronae Ss. Cyrilli et Methodii inserendum, seu breviarium Vitarum patronorum Serbiae Ss. Sabbae, Simeonis et Simonis, ex antiquis fontibus collegit... qui et adjecit Vitam S. Sabbae auctore Tomco Marnavitio, cum notis Ioannis Bollandis et suis*, Bruxellis 1863, 13-32.

67. «...À son égard (cioè del *τυπικόν* dell'*Everghetis*) notre Typikon fait figure d'un ancêtre lointain» (Arranz, *Le Typikon du Monastère du Saint-Sauveur*, XX).

68. R. F. Taft, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988) (= *Dumbarton Oaks Symposium 1987, 1-3 May*), 180-194.

indotta, anche nella liturgia gerosolimitana, dalla ventata persecutoria del califfo Al-Hakim.

Ritornando ora al piano disciplinare, la sostanziale estraneità al modello studiata dell'ideale cenobitico espresso dal τυπικόν dell'*Everghetis* è ben percepibile nell'enfasi posta sull'esichia dell'igumeno, una forma di asceti che Timoteo, il quale la pratica personalmente, vorrebbe prescrivere ai suoi successori, limitandosi poi ad auspicarla⁶⁹. In perfetta linea invece con la sensibilità studiata è la parentoria interdizione, da parte del τυπικόν patriense, della possibilità di vivere da esicasti nell'ambito del cenobio: «Non ammettiamo di avere esicasti sia dal nostro cenobio, sia che provengano da un altro monastero o esichia e chiedano di mantenere quest'ultima anche presso di noi, né fissiamo per loro delle regole, poiché anche questo è stato molto saggiato da parte nostra e come non buono deve essere con ogni zelo bandito e ripudiato»⁷⁰. Può risultare sorprendente leggere queste parole in un testo attribuito ad un personaggio, come Bartolomeo da Simeri, definito «amante dell'esichia» dal suo agiografo e presentato come «rivendicante la bellezza dell'esichia»⁷¹, «ferito dall'amore sempre ardente per l'esichia e per il vivere in solitudine»⁷². Che non possa trattarsi di un *topos* agiografico lo conferma il fatto che il narratore, discepolo del santo⁷³, manifesta, nell'insieme di tutto il βίος, un atteggiamento scevro da qualsiasi disistima per la pratica dell'esichia. D'altronde il massimalismo cenobitico espresso da questa prescrizione non mette in discussione, a nostro parere, l'attendibilità dell'attribuzione a Bartolo-

69. Τυπικόν dell'*Everghetis*, 13, in Gautier, *Le Typikon de la Théotokos Évergétis*, 47-49, ll. 575-588.

70. Questo è il contenuto del breve capitolo –non numerato, a differenza di altri, ma che si evince essere il ventunesimo– dal titolo Κεφάλαιον (κα') περί ήσυχαστών (Jenens. G. B. q. 6a, f. 169v, rr. 1-6).

71. «Ο δὲ φιλήσυχος ὢν ἀτεχνῶς καὶ τοῦ καλοῦ τῆς ήσυχίας ἄκρωσ ἀντιποιοῦμενος» (*Vita S. Bartholomaei Abb. Conf. in Calabria*, 13, ed. Zaccagni, 213, ll. 23-24).

72. «Ο διακαῆς ἔρωσ τῆς ήσυχίας καὶ τοῦ κατὰ μόναν σχολάζειν» (*Ibid.*, 15, ed. cit., 215, ll. 12-13).

73. L'ipotesi che autore del βίος di s. Bartolomeo da Simeri sia Filippo-Filagato da Cerami è stata formulata per la prima volta da A. Mancini, Per la critica del Bios di Bartolomeo di Rossano, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Letteratura e Belle Arti* n.s. 21 (1907) 491-504, in part. 495 (cfr. anche Zaccagni, *Il Bios di San Bartolomeo da Simeri*, 201-204). Si tratta di una ipotesi verso la quale propende anche S. Lucà (*I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 79, n. 362). Su questo personaggio si rimanda ai più recenti contributi di S. Caruso, Le tre omelie inedite per la Domenica delle Palme di Filagato da Cerami, *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 41 (1974) 109-127, e di C. Cupane, Filagato da Cerami φιλόσοφος e διδάσκαλος. Contributi alla storia della cultura bizantina in età normanna, *Siculorum Gymnasium* 31 (1978) 1-28.

meo del nostro τυπικόν; esso riflette piuttosto il carattere rigorosamente studita della disciplina monastica in auge tra gli italo-greci, confermando così quella discrepanza tra il piano ideale e quello normativo rilevata da noi in altra sede⁷⁴.

Di conseguenza l'influenza studita in Italia, così autorevolmente documentata nel XII secolo, non è da ascrivere ad una stagione culturale di rinnovati contatti della grecità locale, avvilita dalla pressione normanna, con la capitale – che pure ci furono⁷⁵, anche se palesemente ostacolati dal nuovo regime; è piuttosto espressione di un movimento di riforma monastica che si serve innanzitutto delle tradizionali risorse normative esistenti a livello locale. Lungi dall'essere una testimonianza di apertura agli stimoli culturali provenienti dal centro è invece un fenomeno caratteristico del tradizionalismo delle aree periferiche.

Anche in questo caso, come spesso succede, il conservatorismo locale ha avuto l'effetto di trasmetterci il raro esemplare di una normativa monastica già soppiantata nell'ambiente stesso in cui aveva visto la luce. I capitoli del τυπικόν patiriense attribuiti a Teodoro – e di conseguenza l'impianto ideologico che ha sovrinteso alla stesura di tutto il documento – rappresentano pertanto un'ulteriore testimonianza, in parallelo con l'*Ustav Studijskij*, della tradizione studita nella forma della sua più compiuta codificazione, che si venne fissando a Costantinopoli presumibilmente in un arco di tempo che va dalla seconda metà del X secolo agli anni trenta del successivo, quando operò in tal senso il patriarca Alessio. Ora di questa importante recensione della tradizione studita, sino ad oggi documentata dalla versione paleoslava del τυπικόν di Alessio Studita, abbiamo finalmente un testimone in lingua greca – il τυπικόν di Jena–, proveniente da un'area ugualmente periferica, ma situata all'estremo opposto, rispetto alla Rus' Kieviana, dell'Impero dei Romani, cioè proprio nella sede dell'ellenismo italiota.

74. Morini, *Monachesimo greco in Calabria*, 69-70.

75. Cfr. Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del sec. XII*, 63.

Prospetto delle penitenze (epitimia)

1. Chi non partecipa all'inizio della *Grande dossologia*

Typ. Pat. (3, ed. Morini, ll. 1-11)	Epitimia Stud. (1, PG 99, c. 1773 BC)
a) nei giorni feriali: 50 prostrazioni (<i>metanoiai</i>) b) di domenica e nelle feste, quando non ci si può inginocchiare: stando in piedi e tenendo in mano un cero, chieda perdono all'igumeno o, in sua assenza, all'ecclesiarca	Al momento della benedizione rimanga inclinato sino al passaggio dei fratelli

2. Chi manca a tutto l'*exapsalmos*.

Typ. Pat. (3, 12-13)	Epitimia Stud. (2, c. 1733 C)
100 prostrazioni	Stare in piedi nel refettorio

3. Chi manca al primo *kathisma*

Typ. Pat (3, 14-15)	Epitimia Stud. (2, c. 1733 C)
Stare in piedi nel refettorio	15 prostrazioni

4. Chi esce senza necessità o permesso dopo l'*exapsalmos*, o va a dormire o a girare per il monastero

Typ. Pat. (3, 16-19)	Epitimia Stud. (2, c. 1733 C)
100 prostrazioni in mezzo al coro e xerofaghia	Stare in piedi nel refettorio

5. Chi manca a tutto il canone.

Typ. Pat. (3, 20-21)	Epitimia Stud. (4, c. 1733 C)
Xerofaghia, stando in piedi	<i>idem</i>

6. Chi manca al *prokeimenon* di ogni ora.

Typ. Pat. (3, 22-23)	Epitimia Stud. (6, c. 1733 D)
Xerofaghia	<i>idem</i>

7. Chi sta fuori dalle porte della chiesa.

Typ. Pat. (3, 27)	Epitimia Stud. (9, c. 1733 D)
Xerofaghia	<i>idem</i>

8. Chi di sua iniziativa non si comunica.

Typ. Pat. (3, 28)	Epitimia Stud. (10, c. 1733 D)
Sia separato un giorno	<i>idem</i>

9. Chi è in penitenza e non sta con i catecumeni nel narteca durante la liturgia.

Typ. Pat. (3, 29-31)	Epitimia Stud. (10, c. 1733 D)
100 prostrazioni	50 prostrazioni

10. Chi non partecipa alla mensa comune,
senza valide ragioni

Typ. Pat. (3, 32-35)	Epitimia Stud. (12, c. 1736 A)
Stare in piedi e xerofaghia, oppure, secondo la prescrizione basiliana, stare senza cibo sino all'ora stabilita del giorno seguente	<i>idem</i>

11. Chi esce dalla chiesa, senza valide ragioni o senza permesso, e si siede in qualche luogo mentre è in corso la liturgia.

Typ. Pat. (3, 36-38)	Epitimia Stud. (13, c. 1736 A)
10 prostrazioni davanti alle porte sante.	<i>idem</i>

12. Chi non partecipa alla catechesi serale.

Typ. Pat. (3, 44-45)	Epitimia Stud. (15, c. 1736 A)
Stare in piedi nel refettorio.	<i>idem</i>

13. Chi ode il battito dei tre colpi e non si raccoglie.

Typ. Pat. (3, 46-47)	Epitimia Stud. (16, c. 1736 B)
20 prostrazioni	<i>idem</i>

14. Chi, al di fuori del riposo consentito, va gironzolando per il monastero senza un servizio da compiere o il permesso per farlo.

Typ. Pat. (3, 48-50)	Epitimia Stud. (17, c. 1736 B)
Sia separato per un giorno	<i>idem</i>

15. Chi dopo l'alzata da tavola non se ne
va dove gli è stato ordinato.

Typ. Pat. (3, 53-54)	Epitimia Stud. (19, c. 1736 B)
50 prostrazioni	20 prostrazioni

16. Chi dopo l'*apodeipnon*, cantato il salmo 50, parla

Typ. Pat. (3, 55-56)	Epitimia Stud. (20, c. 1736 B)
50 prostrazioni	<i>idem</i>

17. Chi non fa il suo lavoro in silenzio,
ma si dà a vani discorsi.

Typ. Pat. (3, 57-58)	Epitimia Stud. (21, c. 1736 C)
Sia separato per due giorni	<i>idem</i>

18. Chi è sorpreso a rubare.

Typ. Pat. (3, 59)	Epitimia Stud. (22, c. 1736 C)
Sia separato per una settimana	<i>idem</i>

19. Chi grida oltre misura.

Typ. Pat. (3, 60-61)	Epitimia Stud. (23, c. 1736 C)
30 prostrazioni	<i>idem</i>

20. Chi non si confessa ogni giorno o si confessa, se non c'è un presbitero, non ad uno dei "saggi" o a chi è stato a ciò delegato dall'igumeno, ma a qualsiasi altro.

Typ. Pat. (3, 62-65)	Epitimia Stud. (25, c. 1736 C)
Sia separato per una settimana	Sia separato per un giorno

21. Chi sente una calunnia di nascosto e non corregge il detrattore o, se questi non vuole correggersi, non lo riferisce al superiore.

Typ. Pat. (3, 67-70)	Epitimia Stud. (27, c. 1736 D)
100 prostrazioni	<i>idem</i>

22. Chi, chiamato da un fratello, non risponde subito, ma disprezza gli altri e fa il superbo.

Typ. Pat. (3, 71-73)	Epitimia Stud. (28, c. 1736 D)
30 prostrazioni	<i>idem</i>

23. Chi tesse intrighi, fa conventicole e tiene consiglio contro il superiore.

Typ. Pat. (3, 74-75)	Epitimia Stud. (30, c. 1737 A)
Sia rinchiuso per una settimana	Sia separato per un giorno

24. Chi è a conoscenza che un fratello vuole uscire dal monastero e non ne fa previa denuncia.

Typ. Pat. (3, 85-86)	Epitimia Stud. (35, c. 1737 B)
Sia separato per una settimana	<i>idem</i>

25. Il canonarca che batte la simanda prima o dopo il tempo stabilito.

Typ. Pat. (3, 87-90)	Epitimia Stud. (99, c. 1745 CD)
30 prostrazioni	30 o 50 o 100 prostrazioni

26. Il canonarca che per ogni sinassi, come è suo dovere, non dà il segnale per convocare la comunità

Typ. Pat. (3, 91-92)	Epitimia Stud. (100, c. 1745 D)
30 prostrazioni	<i>idem</i>

27. Il canonarca che è sorpreso ad attribuire le letture e la salmodia per simpatia o antipatia, sovraccaricando un fratello e trascurando un altro.

Typ. Pat. (3, 93-95)	Epitimia Stud. (101, c. 1745 D)
30 prostrazioni	Sia separato per un giorno

28. Il canonarca che non preavvisa chi deve fare la lettura o i salmi, in modo che si possa preparare.

Typ. Pat. (3, 96-97)	Epitimia Stud. (103, 1748 A)
20 prostrazioni	<i>idem</i>

29. Il *kandelarios* che rompe una lampada e non può comprarne un'altra.

Typ. Pat. (3, 98-99)	Epitimia Stud. (72, 1741 D)
Pena commisurata al valore	<i>idem</i>

30. Chi ha preso un libro e non lo tratta bene o ne prende un altro senza il permesso di chi l'ha preso o non apprezza quello che ha preso, ma mormora e ne vuole un altro.

Typ. Pat. (3, 100-103)	Epitimia Stud. (47, 1740 A)
Non tocchi nessun libro quel giorno	<i>idem</i>

31. Chi al momento dei quattro colpi non restituisce al *bibliophylax* il libro che ha preso.

Typ. Pat. (3, 104-105)	Epitimia Stud. (49, 1740 AB)
Sfia in piedi nel refettorio	<i>idem</i>

32. Il *kellarios* che versa vino, aceto, olio o salsa di legumi fermentata¹ o porta in tavola più o meno di quanto sia prescritto².

Typ. Pat. (3, 106-108)	Epitimia Stud. (36¹, 39²; 1737 C)
100 prostrazioni	¹ prostrazioni commisurate all'entità del danno ² 100 prostrazioni

33. Il *kellarios* che per incuria rompe un vaso.

Typ. Pat. (3, 109-117)	Epitimia Stud. (40, 1737 C)
una punizione commisurata al danno, ma non sotto le 50 prostrazioni	100 o 220 o 300 prostrazioni e stare davanti a tutti con il vaso

TÉLÉMAQUE C. LOUNGHIS

LE POIDS SPÉCIFIQUE DU COMMANDEMENT SUPRÊME EN ITALIE DANS LA FORMATION DE L' IDÉOLOGIE POLITIQUE DU Xe SIÈCLE

Il serait, peut-être, utile d' avancer tout de suite les prémisses, sur lesquelles se fonde l'exposé qui suit; elles sont en effet au nombre de trois: 1) La résistance que rencontra à Constantinople Nicéphore Phocas en été 963 provint de deux anciens commandants des troupes byzantines en Italie, les patrices Marianos Argyros et Paschalios; le fait nous est raconté par Léon Diacre¹ et omis par Skylitzès, dans le texte duquel on ne peut apercevoir d'autres ennemis des Phocas que Joseph Bringas, qui eût été convenablement dupé par Nicéphore². 2) La haine contre les abus de Nicéphore Phocas témoignée par Skylitzès³ était sans doute plus aigüe et ponctuée en Italie byzantine, où cet empereur rencontra une résistance acharnée sous la forme d'une grande révolte, due aux échecs qu'il y essaya⁴ et ce mécontentement dû

1. Léon Diacre, *Histoire* III, 7, p. 45. Avec eux semblent s'être rangés les frères Tornikioi (Léon et Nicolas), patrices également. Leur rôle cependant dans ces événements ne peut pas être bien établi.

2. Skylitzès, 256 - 257, éd. Thurn. Par la révolte de Nicéphore Phocas commence le livre de J. -Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963 - 1210)*, Paris 1990, 14 et 20 - 21. Cf. aussi A. Markopoulos, *Ιωσήφ Βρίγγας. Προσωπογραφικά προβλήματα και ιδεολογικά ρεύματα, Σύμμεικτα* 4 (1981) 87-112, qui tente de placer Bringas au dessus des partis politiques en lutte.

3. Skylitzès, 271: ὁμῶς μιστὸς ἐγένετο παρὰ παντὸς ἀνθρώπου καὶ πάντες ἐδίψων τὴν τοῦτου θεάσασθαι καταστροφὴν. Cf. T. C. Lounghis, *Die byzantinische Ideologie der «begrenzten Ökumene» und die römische Frage im ausgehenden 10. Jh.*, *Byzantinoslavica* 56 (1995) 123.

4. Vie de St. Nil le Jeune, *Patrologia Graeca* 120, 105A-B: παντελὴ ἀποστασίαν καὶ φανερὰν ἀνυποταξίαν. G. Da Costa - Louillet, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, *Byzantion* 29-30 (1959-1960) 158-159. Cf. Cheynet, *Contestations*, 21. Pourtant, le mécontentement des habitants de l'Italie méridionale contre Nicéphore Phocas est aussi attesté par des sources occidentales, comme Lupus Protospatarius, an. 966 = *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum* V, 55, et Widukind de Corvey, *Res gestae Saxonicae*, III, 71-73, p. 226-227 (éd. et trad. Par E. Rotter et B. Schneidmüller, Stuttgart 1981). Cf. J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867 - 1071)*, Paris 1904, 314 - 315, qui, malgré ses réserves, reconnaît, que vers ces années les Byzantins avaient jeté la terreur dans tout le pays lombard.

aux échecs italiens fut, peut-être, à l'origine de son assassinat sur l'initiative de son épouse, l'impératrice Théophanḗ⁵. 3) Le premier katépan d'Italie, ainsi que seul E. Eickhoff l'a remarqué sans toutefois le justifier⁶, fut le magistre Nicéphore Hexakionitès, ami très proche de Nicéphore Phocas d'après le témoignage du Cod. Vaticanus Gr. 1637 et successeur en Italie de Manuel Phocas, ce qui va de pair avec la mention de la Vie de St. Nil le Jeune 60, ἐκρά-
τει ἀμφοτέρων τῶν χωρῶν, Ἰταλίας τε καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς Καλαβρίας⁸ et qui ne doit plus signifier stratège des deux thèmes, Longobardie et Calabre à la fois⁹, pour des raisons qui seront exposées par la suite.

Ainsi donc, l'exposé qui suit a le devoir de soutenir, sinon de prouver, que la politique suivie par Nicéphore Phocas en Italie pouvait être connue d'avance à ceux qui s'y sont opposés dès le début et que cet empereur, aussi victorieux qu'il pût être en Orient, n'a essuyé que des défaites en Italie en suivant une politique bien coûteuse, à laquelle ses prédécesseurs avaient depuis longtemps renoncé. Pour le reste, les mesures, administratives et autres que Nicéphore Phocas introduisit en Italie byzantine changèrent au détriment de l'empire byzantin le climat qui y régnait antérieurement, ce qui amena à la chute sanglante de cet empereur pour des raisons de haute politique et pas du tout à cause d'intrigues d'amour dans le Palais Sacré, comme on est habitué à répéter jusqu'à nos jours.

I

Pour entrer tout de suite dans les détails, le premier héros de notre histoire, c'est-à-dire le patrice Marianos Argyros, le surnommé Ἀπαββᾶς ou

5. Widukind, III, 73, p. 227. Thietmar de Merseburg, *Chronique*, II, 15, p. 50 (éd. par W. Trillmich, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, Bd. 9, Darmstadt 1970). Il s'agit du mécontentement des Constantinopolitani.

6. E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650-1040)*, Berlin 1966, 358. Pourtant, la mention est unique et Eickhoff, *ibidem*, 364, revient sur la mention de magistros.

7. Cf. A. Markopoulos, Le témoignage du Vaticanus Gr. 163 pour la période entre 945 et 963, *Σύμμεττα* 3 (1979) 100, 23.

8. Vie de St. Nil, *Patrologia Graeca* 120, 105 A. Pour l'identification des termes Ἰταλία et Λογγοβαρδία dans ce passage cf. A. Pertusi, Contributi alla storia dei temi bizantini dell'Italia meridionale, *Atti del 3o Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Benevento - Montevergine - Salerno - Amalfi 14 - 18 ottobre 1956, 474.

9. Vera von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967, 99, 127.

Ἀλαββᾶς¹⁰, assuma le commandement suprême en Italie avec le titre de [*anthypatus patricius*] et *strategus Calabriae et Longobardiae*¹¹. Que le thème de Longobardie fût uni à celui de Calabre dans les années 955/956 où Marianos exerça ses fonctions italiennes est un fait déjà établi¹² et le problème subsiste uniquement en ce qui concerne sa carrière ultérieure; vers 959, Marianos Argyros est mentionné par les Continuateurs de Théophane comme monostatège de Macédoine et katépan de l'Occident¹³, ce qui signifie à cette époque, d'après les recherches de Mme H. Ahrweiler, domestique des scholes de l'Occident¹⁴, et ceci se réfère évidemment à un commandement suprême militaire dans les Balkans, et non plus en Italie. Cependant, comme H. -J. Kühn l'a justement remarqué¹⁵, on ne saurait prolonger ce dernier commandement occidental de Marianos aussi loin qu'en 963, comme le font H. Ahrweiler et J.-F. Vannier, car les sources byzantines sont très explicites sur le fait qu'en 960 du moins, domestique des scholes de l'Occident, nommé à ce poste par Romain II, était Léon Phocas¹⁶, frère de Nicéphore et futur curopalate sous son règne¹⁷. Si donc Marianos fut domestique des scholes de l'Occident en 959, ce fut alors et non pas l'année suivante 960 que le domesticat des scholes a été divisé pour la première fois¹⁸, mais Marianos dut bientôt l'abandonner, ce qui peut servir d'indice que certaines circonstances changeaient rapidement.

10. Pour le surnom Ἀλαββᾶς, cf. Vaticanus Gr. 163, 1/8: Markopoulos, *ibidem*, 91 et 101. J. -F. Vannier, *Familles byzantines. Les Argyroi (IXe - XIe siècles)*, Paris 1975, 30 - 32.

11. F. Trinchera, *Syllabus graecarum membranarum*, Napoli 1865, no 6. Cf. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 81, no 20, qui transcrit son titre d'après Léon d'Ostie.

12. Pertusi, *Contributi*, 474; Vannier, 30.

13. Theophanes Continuatus, 480: ...καὶ τοῦ πατριάρχου Μαρριανοῦ τοῦ Ἀργυροῦ μονοστρατηγούοντος ἐν τῷ θέματι τῆς Μακεδονίας καὶ κατεπάνω ὄντος τῆς δύσεως. Cf. Vannier, 31. Cf. J. Cl. Cheynet, Nouvelle hypothèse à propos du domestique d'Occident cité sur une croix du musée de Genève, *Byzantinoslavica* 42 (1981) 199, qui fait remonter le commandement occidental de Marianos en 961/2, c'est-à-dire après Léon Phocas.

14. Hélène Ahrweiler, Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IXe et Xe siècles, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 94 (1960) 65 et 59, n. 8. En été de 963 pourtant, Marianos ne semble pas avoir une fonction déterminée. Cf. plus bas, n. 26 et 27.

15. H. -J. Kühn, *Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata*, Wien 1991, 145, n. 42.

16. Léon Diacre, 18. Skylitzès, 250, 51 - 52. Cf. W. Seibt, Das Reliquiarkreuz des Leon «Damokranites», πατριάρχος καὶ δομέστικος τῆς Δύσεως, in Βυζάντιος, *Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, Wien 1984, 301 - 310.

17. Cf. J. -Cl. Cheynet, Les Phocas (Appendice, dans G. Dagron - H. Mihaescu, *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas*, Paris 1986), 302, n. 39.

18. Cf. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, 329.

En effet, la deuxième année de Romain II d'après Skylitzès, qui mentionne ces événements juste après la nomination de Léon Phocas au poste important du domestique des scholes de l'Occident¹⁹, c'est-à-dire en 960, quelques patrices se soulevèrent contre l'empereur, pour être réhabilités et réintégrés peu après, à l'exception, semble-t-il, de Basile Péteinos qui finit par mourir fou²⁰. Étant donné que la nomination de Léon Phocas au domestique des scholes de l'Occident ne pouvait signifier que la destitution de Marianos Argyros de ce poste, on est vraiment frappé d'une agréable surprise – car tout commence à devenir plus clair – en découvrant parmi les dignitaires qui exprimèrent leur indignation contre la faveur impériale envers les Phocas en 960 le patrice Paschalios, ancien stratège de Longobardie²¹ et futur compagnon d'armes de Marianos Argyros contre Nicéphore Phocas en été 963²². Il devait donc subsister une sérieuse raison afin que deux anciens commandants suprêmes en Italie s'unissent deux fois pour empêcher l'ascension irrésistible des Phocas dans les premières années soixante du Xe siècle.

Ce soupçon devient d'autant plus mordant, lorsqu'on se souvient que le stratège Paschalios, bien que sous les ordres de Romain Ier Lécapène, avait pris part aux négociations qui aboutirent au mariage de Romain II avec Berthe-Eudocie, la fille de Hugues d'Arles, roi d'Italie²³ et que l'expédition de Marianos Argyros en Italie quelques années plus tard ne visait qu'à réprimer la révolte des Napolitains et des Lombards méridionaux et à la défense des possessions impériales par terre et par mer contre les Arabes²⁴. Ces pos-

19. Skylitzès, 250, 62...δευτέρω ἔτει τῆς βασιλείας Ῥωμανοῦ...

20. Skylitzès, 250 - 251. Ce soulèvement ou conspiration peut avoir eu lieu au mois de mars, d'après Theophane Continué, 479, où, pourtant, l'incident est dûment minimisé.

21. Pertusi, *Contributi*, 474. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 80, no 18, 98 - 99, avec les mentions des sources. Cf. T. C. Lounghis, *Les ambassades byzantines en Occident, depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades*, Athènes 1980, 201. Paschalios a dû être un Krinitès; cf. à ce sujet N. Adontz, *Les Taronites en Arménie et à Byzance*, *Byzantion* 10 (1935) 537 et *Lev Diakon, Istorija*. *Perevod* M. M. Kopylenko, Statja M. Ja. Sjuzumova, *Kommentarii* M. Ja. Sjuzumova - S. A. Ivanova, *Otv. Redaktor* G. G. Litavrin, Moskva 1988, 177, n. 30. Pour sa mission, aussi S. Runciman, *The emperor Romanus Lecapenus and His Reign (919-944). A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 1963, 196. Au temps où il fut stratège de Longobardie (943/944) Paschalios n'était que protospathaire, mais, dans les années qui suivirent, sa promotion au rang de patrice n'a rien d'étonnant.

22. Cf. plus haut, n. 1.

23. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 44; Lounghis, *Ambassades*, 201; R. Hiestand, *Byzanz und das Regnum Italicum im X. Jahrhundert*, Zürich 1964, 94-121.

24. Theophane Continué, 453 - 455. Cf. aussi la Chronique de Cambridge (A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* II, 2, La dynastie macédonienne. Extraits des sources arabes, Bruxelles 1950),

sessions impériales en Italie méridionale constituaient les seuls *ἐσπέρια* (μέρη) gouvernés par l'empire byzantin, selon le témoignage explicite des Continuateurs de Théophane. Ainsi donc, les deux anciens commandants suprêmes en Italie avaient servi sous Constantin VII Porphyrogénète à une politique de paix envers l'Occident, une politique de paix que l'ascension irrésistible des Phocas allait bientôt perturber.

II

D'après le partisan dévoué des Phocas Léon Diacre, la première personne à laquelle s'adressa Joseph Bringas dans un effort désespéré de tenir en échec les projets dangereux de Nicéphore Phocas en 963 fut le patrice Marianos Argyros, qui est mentionné dans le texte comme «ancien commandant des troupes italiennes»²⁵. Ceci veut dire, selon toute vraisemblance, dans la façon de Léon Diacre, que Marianos n'avait à ce moment donné aucune fonction déterminée. Bringas lui propose le domesticat des scholes de l'Orient comme préambule au trône impérial²⁶ mais Marianos refuse ces honneurs en considérant que le seul qui puisse entraver la marche victorieuse de Nicéphore Phocas à Constantinople est Jean Tzimiskès, alors stratège des Anatoliques. On s'adressera alors à lui. La volte-face opérée par Tzimiskès qui communique à Phocas les intentions de Bringas et la proclamation de Nicéphore Phocas à Césarée²⁷ amènent Bringas à la solution de confier la défense de la capitale contre les troupes de l'Orient aux patrices Marianos Argyros, Paschalios et les frères Léon et Nicolas Tornikioi, dont la fidélité envers la dynastie macédonienne est hors de doute²⁸. A cet effet, il leur confie une troupe provenant de Macédoine²⁹, ce qui veut dire a) que toutes les troupes de l'Orient obéissent en ce moment à Nicéphore Phocas et b) que ces patrices-défenseurs de la légitimité macédonienne n'avaient sous leurs ordres aucun contingent avant que Bringas ne leur confiât cette troupe «macédonienne». Finalement, à la tête de

106: κατηλθεν ὁ Μαρσιανὸς πατρίκιος καὶ ἐγένετο ἀγάπη... Cf. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Wien 1975 (CFHB XII/1), no 51, p. 338.

25. Léon Diacre, 37:... τῶν Ἰταλικῶν στρατευμάτων ἤδη κατάρξαντα...

26. *Ibidem*.

27. Léon Diacre, 38-44.

28. *De Cerimoniis*, 435. Léon Diacre, 45. Dans le passage du De Cer., Paschalios est mentionné comme ἀπὸ στρατηγῶν. Sur la fidélité de la famille des Tornikioi à la dynastie macédonienne cf. *De administrando imperio*, 43, 100, 110 et 139, Moravcsik - Jenkins (sur les ancêtres des deux frères depuis le règne de Léon VI). Skylitzès, 236, 80 - 86 (putsch dirigé par Constantin VII contre les Lécapénides). Cf. aussi A. P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991, 2096-2097.

29. Léon Diacre, 45: Μακεδονικὴν φάλαγγα.

cette troupe se trouvent seuls les deux anciens commandants en Italie³⁰, mais la troupe en question se volatilise et fond dans des escarmouches. La mort de Marianos Argyros, soit par un pot, soit par une brique que lui aurait lancée une femme d'un toit³¹ ne doit pas tellement rappeler la mort de Pyrrhus³², mais plutôt la perte de quelqu'un qui, comme Pyrrhus jadis, avait guerroyé vainement en Italie, ce qui ne serait point le cas désormais. Ceci devait constituer le centre de la pensée des partisans du nouveau pouvoir, tel Léon Diacre.

Ainsi furent évincés les anciens partisans de Constantin VII, d'un empereur qui, d'après les hauts dignitaires de Nicéphore Phocas, était un homme mou (*homo lenis*) qui aimait rester la plupart du temps dans son palais (*in palatio manens perpetuo*) et rendait les nations amicalement disposées envers lui par des cadeaux (*pretio*). Ceci du moins fut appris à Liutprand de Crémone par l'eunuque patrice Christophe, le 17 septembre 968³³. Quelle différence entre le mou Constantin et Nicéphore! Ce dernier évite le palais comme la peste (*palatium seu pestem abhorret*) et soumet les nations non pas par des cadeaux, mais par la terreur et le glaive (*terrore et gladio nationes sibi subditas fecit*)³⁴. En effet, se vantent ses serviteurs, Nicéphore est vraiment un basileus *ταχύχειρ*³⁵, ce qui pourrait signifier «expéditif dans les affaires militaires», puisque *χείρ* en grec byzantin peut aussi bien signifier «effectifs ou contingents de l'armée»³⁶.

En ce qui concerne le contexte général, les sources byzantines se trompent rarement. Dès la première année de son règne³⁷, Nicéphore s'empressa d'envoyer en Sicile et en Italie méridionale la grande expédition des patrices Manuel Phocas, commandant les troupes terrestres et Nicétas, drongaire de la

30. A partir de ce moment les frères Tornikioi disparaissent mystérieusement du texte de Léon Diacre.

31. Léon Diacre, 46. Vaticanus Gr. 163, 1, 8 - 10, p. 91 (Markopoulos).

32. Vannier, 31- 32, n. 7; Lev Diakon, 178, n. 38.

33. Liutprand, *Legatio*, 55, p. 205-206 (*Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. J. Becker, Hannover - Leipzig 1915: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum*).

34. *Ibidem*.

35. A consulter pour ce terme le travail de J. Koder - Th. Weber, *Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Untersuchungen zum griechischen Sprachschatz und zu realienkundigen Aussagen in seinen Werken*, Wien 1980, 50.

36. Pour l'usage du terme grec *χείρ* -ός dans le sens de «contingent militaire» cf. p. ex. Malalas, 393, 450; Skylitzès, 73,93.

37. Skylitzès, 261, 10: τῷ πρώτῳ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἔτει. A noter ici l'attitude fallacieuse de Léon Diacre, 65 et s. qui date cet événement avec ceux de 967. Ceci n'a heureusement pas affecté les historiens modernes. Cf. Gay, *Italie* 290; Falkenhausen, *Untersuchungen*, 126; Cheynet, *Les Phocas*, 306.

flotte³⁸, qui échoua lamentablement après quelques succès initiaux. Avec assez de malveillance, l'ambassadeur occidental Liutprand rappelle à ses interlocuteurs de 968 cet incident, dont il semble connaître des détails exquis³⁹ que le byzantin Léon Diacre a du mal à raconter à un endroit plutôt « neutre » de son histoire⁴⁰. Ostensiblement Léon Diacre qui se veut historien d'ancien style et non pas chroniqueur minutieux, perturbe systématiquement l'ordre chronologique des événements, ce qui ne doit pas être sous-estimé par la recherche moderne, surtout en vue d'une nouvelle édition commentée de son Histoire⁴¹.

Voici en effet ce qui se produisit dans la suite: en 965 débarqua en Italie méridionale le magistre Nicéphore Hékakiontès⁴², également connu par Liutprand pour y avoir subi aussi une défaite par les Sarrasins⁴³. A en croire la Vie de St. Nil le Jeune, la population de la ville de Rossano proteste violemment contre les abus d'Hékakiontès qui impose une levée d'impôt afin qu'une nouvelle flotte de chelandia soit mise sur cale⁴⁴. Il faudrait souligner à cet égard que, bien que les sources ne mentionnent pas les fonctions du magistre Nicéphore Hékakiontès, la vie de St. Nil nous en fournit le renseignement suivant: *πρῶτος καὶ μόνος τῷ μεγίστῳ ἀξιώματι τούτῳ παρὰ τῶν εὐσεβῶν βασιλέων ἐπὶ ταῖς ῥηθείαις χώραις ἀποσταλείς*⁴⁵ (envoyé par les pieux empereurs aux pays déjà mentionnés⁴⁶, disposant en premier et seul de ce titre sublime). On a le sentiment que la source omet exprès le nom de la très haute fonction du magistre Hékakiontès, qui gouvernait cependant les deux thèmes italiens à la fois par des méthodes vraiment expéditives et dignes de son maître impérial, au point de soulever en Italie *παντελῆ ἀποστασίαν καὶ φανεράν ἀνυποτάξιαν*⁴⁷. Cette fonction attribuée pour la première fois au gouverneur

38. Skylitzès, 267, 70 - 71. Léon Diacre, 65 - 67.

39. Liutprand, *Legatio*, 198. Cf. aussi Lev Diakon, 187, n. 3.

40. La rançon de Nicétas a dû être versée aux Sarrasins bien avant l'été de 968, puisque l'événement est bien connu par Liutprand, *Legatio*, 43. Poussant sa tactique fallacieuse jusqu'au bout, Léon Diacre, 75-76, place dans son texte ces négociations en...969.

41. A. P. Každan, *Istočniki Lva Diakona i Skilicy dlja istorii tretjej četverti Xgo stoletija, Vizantijskij Vremennik* 20 (1961) 106-128. Cf. aussi N. M. Παναγιωτάκης, *Λέων ὁ Διάκονος. Α': Τὰ βιογραφικά. Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 34 (1965) 1-138.

42. Pour les détails de la datation de son arrivée cf. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 81- 82.

43. Liutprand, *Legatio*, 198 (Exacontae).

44. Vie de St. Nil 9 = *Patrologia Graeca* 120, 105A. Cf. Cheynet, *Contestations*, 21, n. 1.

45. *Ibidem*.

46. Cf. plus haut, n. 9, pour l'identification de ces *χώραι* avec les thèmes de Calabre et de Longobardie.

47. Vie de St. Nil 9, *ibidem*, 105B.

général de l'Italie byzantine ne peut être autre que celle du katépan et il ne peut, non plus, subsister le moindre doute sur la différence entre l'administration de Constantin VII et celle de Nicéphore Phocas en Italie. D'après toujours le récit de la Vie de St. Nil, contre les abus du magistre et premier katépan d'Italie, selon toute vraisemblance, Hékaxionitès se souleva même le protospathaire Grégoire Maléinos servant à ce moment en Italie sous les ordres du magistre⁴⁸, ce qui veut dire que les pratiques expéditives de Nicéphore Phocas et de son fidèle haut dignitaire rencontraient de la résistance même de la part de rejetons de familles étroitement apparentées aux Phocas, comme les Maléinoi⁴⁹.

Le mécontentement en Italie doit avoir vite gagné la capitale, comme le prétendent les sources occidentales⁵⁰, surtout lorsqu'on ajoute à la haine générale contre Nicéphore Phocas rapportée par Skylitzès⁵¹ un incident plus ou moins violent sinon atroce, que Léon Diacre, selon son habitude trompeuse déjà signalée, évite soigneusement de dater avec précision, le faisant en échange remonter vaguement au temps de sa jeunesse, où il faisait encore ses études rhétoriques à Constantinople et il y était enfin parvenu à apercevoir alors l'empereur, son idôle⁵²: Nicéphore Phocas étant sorti à cheval hors de la muraille de la capitale pour se rendre au faubourg de Πηγή, une émeute éclata⁵³; deux femmes, mère et fille, abritées sur un toit jetèrent des pierres contre l'empereur. Cette fois l'attentat ne réussit pas, comme celui qui avait réussi dans le cas de Marianos Argyros en 963; après avoir fait arrêter les deux femmes, Nicéphore Phocas les brûla vivantes le lendemain, donnant encore une preuve de ses pratiques expéditives qui lui avaient valu le surnom de ταχύχειρ. Il ne serait pas inutile, peut-être, de rappeler à cet égard que le lieu de l'exécution des deux femmes fut le faubourg de Honoratai, sur la rive

48. Vie de St. Nil 9, *ibidem*, 108CD. Cf. Cheynet, *Contestations*, 236, n. 254.

49. Sur la parenté entre les Phocas et les Maléinoi, cf. Vie de St. Michel Maléinos, c.3, ed. L. Petit, *Revue de l'Orient Chrétien* 7 (1902) 551.

50. Widukind de Corvey, III, 73, p. 227. Thietmar de Merseburg, II, 15, p. 50, qui attribuent cependant le mécontentement des *Constantinopolitani* aux humiliations qu'ils ont subies en Italie par Otton le Grand. Il me semble, que les sources occidentales abrègent le cours des événements, sans toutefois en modifier le contexte général.

51. Skylitzès, 271,70-71, 273 - 274, *passim*.

52. ...τότε δὴ καὶ αὐτὸς ἐπεχωρίαζον ὁ ταῦτα γράφοντι Βυζάντιος, ἐπὶ λόγων συλλογῆν τε καὶ παιδεύειν, μειράκιον ὄν.

53. Léon Diacre, 64 - 65, qui se borne à dire que ceci se passa le jour de la Transfiguration du Sauveur.

asiatique du Bosphore, endroit de loisir de l'empereur Romain II⁵⁴. Ainsi, on ne saurait nier que, d'après Léon Diacre du moins, les Byzantins réservaient au Xe siècle une mort à la Pyrrhus à ceux dont la politique en Italie s'était avérée désastreuse, que ce fût pour la paix, comme dans le cas de Marianos Argyros, ou pour la guerre agressive, comme dans le cas de Nicéphore Phocas, haï par son peuple. L'empereur plutôt militariste que guerrier en effet, ayant échappé de justesse aux pierres lancées contre lui dans la banlieue constantinopolitaine, finit par être égorgé dans le palais de Boukoléon peu après⁵⁵, car l'impératrice Théophanô poussa Tzimiskès à l'assassinat pour amoindrir le chagrin du peuple, dû à l'humiliation subie en Italie sous Nicéphore, au dire de Widukind de Corvey et de Thietmar de Merseburg⁵⁶.

«Ainsi donc, les choses se sont alors avérées variables aux Romains, qui ont été peu après privés de leur souverain, que la lignée des empereurs romains n'eut aucun qui lui fût égal; car, si le destin n'aboutissait pas à ceci par son meurtre, rien ne l'eût empêché –s'il avait survécu– de planter les limites de leur empire vers l'Inde à l'Est et vers les terres du monde habitée à l'Ouest» se lamente Léon Diacre⁵⁷, sans se douter de l'énorme importance politique d'un tel aveu, répété avec la même candeur un peu plus bas⁵⁸. C'est, en effet, presque exactement ce que nous rapporte Liutprand de Crémone sur les intentions de Nicéphore Phocas de conquérir l'Occident *terrore et gladio*⁵⁹, en ravageant par sa flotte de guerre les villes maritimes qui obéiraient à Otton Ier; dans ce contexte, ne faudrait-il pas encore rappeler, qu'après le couronnement impérial de 962 à Rome, Nicéphore Phocas n'envoya sa première ambassade à Otton qu'en 967⁶⁰? La gloire de l'ancienne Rome (προεσβυτέρα Ῥώμη) par

54. Theophane Continué, 472.

55. Sur les vertus et les défauts de Nicéphore cf. Rosemary Morris, *The Two Faces of Nicephorus Phocas*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988) 83-115.

56. Cf. plus haut, notes 4, 5 et 10.

57. Léon Diacre, 81. Cf. aussi Lev Diakon, 191, n. 32, où les commentateurs signalent, à propos de ce passage, «l'impérialisme byzantin au Xe siècle».

58. Cf. aussi Léon Diacre, 90: «je prétends donc que, si dans le cours général des choses un hasard envieux ne s'indignait pas contre lui et ne le privait pas en peu de temps de la vie, l'empire romain aurait joui d'une telle renommée (εὐκλειαν), comme jamais dans le passé». Cf. Lounghis, *Begrenzte Ökumene*, 122, n. 23.

59. Cf. p. ex. *Legatio*, 15, 43, 55, passim.

60. Lounghis, *Ambassades*, 203 - 204 avec les sources et la bibliographie antérieure. Y ajouter l'exposé classique de L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, IV. Bd, I. Hälfte: Die ottonische Herrschaft, Gotha 1915, 27-28, de R. Holtzmann, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, München 1979, 204 et de W. Ohnsorge, *Die Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz*,

rapport aux qualités martiales de son idôle Nicéphore est présente dans l'esprit de Léon Diacre, ne serait-ce, que par des allusions rhétoriques⁶¹. Et, si la terreur régnait en Italie méridionale sous le gouvernement du premier katépan Nicéphore Hékakiontès (965/966) au point de provoquer une révolte que les sources caractérisent comme générale⁶², il est très instructif de se souvenir que, déjà en été 963, l'ancien commandant suprême en Italie Marianos Argyros s'était exprimé sans équivoque en s'adressant à Joseph Bringas: «devant ce géant (il s'agit encore ici de Nicéphore Phocas) ne tremblent pas seuls les tribus des nations les plus proches, mais encore les nations de l'Orient et de l'Occident»⁶³. Le cours des choses, comme dirait Léon Diacre, allait vérifier cette prédiction de Marianos et souligner le poids spécifique du commandement suprême en Italie pour la formation de l'idéologie politique au cours du Xe siècle. Ainsi donc, quelques anciens commandants en Italie, sinon les plus avisés parmi eux, pouvaient connaître d'avance le cours ultérieur des événements.

III

Ceci étant dit, il me reste encore une tâche touchant quelques côtés qu'on pourrait désigner «techniques», et notamment d'essayer de répondre à la question: pourquoi ce fut sans aucun doute Nicéphore Phocas et pas Jean Tzimiskès, sous le règne duquel, selon toute vraisemblance, fut rédigé le *Tacticon* d'Escorial qui mentionne le katépan d'Italie⁶⁴, qui s'empessa de nommer le magistre Nicéphore Hékakiontès katépan en Italie méridionale, après une ou deux lourdes défaites militaires subies sur terre et sur mer. Je pense, que la Vie de St. Nil le Jeune peut encore ici, comme ce fut le cas plus haut, nous prêter main forte à l'éclaircissement de ce point délicat:

Dans la Vie de St. Nil, bien avant les événements de 965 qui provoquèrent la révolte de Rossano, est mentionné un certain basilikos Eupraxios qui fut aussi juge d'Italie et de Calabre (κριτοῦ γεγονότος Ἰταλίας καὶ Καλαβρίας) et avait fondé près de Rossano le monastère de Ste Anastasie⁶⁵. Étant donné que

Byzantinische Zeitschrift 54 (1961) 28-52 = Konstantinopel und der Okzident, Darmstadt 1966, 176-207.

61. Léon Diacre, 56.

62. Cf. plus haut, notes 4 et 48.

63. Léon Diacre, 37.

64. Cf. Oikonomidès, *Listes*, 263, 32 et 344, et Falkenhausen, *Untersuchungen*, 45, soupçonnet que le poste semble avoir été créé sous Nicéphore Phocas.

65. Vie de St. Nil, 6 = *Patrologia Graeca* 120, 85B.

ce juge apparaît aussi un peu plus loin dans le récit⁶⁶, toujours avant la révolte de 965, rien ne me semble indiquer qu'il exerça sa fonction vers la fin du Xe siècle, comme on le croit⁶⁷, ni même l'apparition en Italie, entre ses deux mentions, du protospathaire Nicolas et du domestique Léon qui peuvent être datés en 975/978⁶⁸. Leur arrivée est signalée par la précision μετ' ὀλίγον χρόνον, ce qui éloigne chronologiquement leur arrivée en Italie des années soixante du Xe siècle. Au contraire, j'ai l'impression que le texte semble indiquer que le basilikos et juge d'Italie et de Calabre Eupraxios avait exercé ses fonctions autour de 960. Dans ce cas, l'apostrophe du texte διὰ τὸ κατασταθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν βασιλέων κριτὴν Ἰταλίας τε καὶ Καλαβρίας (96B) aurait signifié soit par les empereurs Romain et Basile, ou encore par Nicéphore, Basile et Constantin.

D'après toujours le même récit, le juge Eupraxios descendit en Italie, plein d'arrogance (μετὰ πολλῆς ἐπάροσεως), ce qui renvoie directement aux plaintes exprimées par l'empereur Nicéphore Phocas dans son traité *De velitatione* contre les juges; à l'en croire, les juges des thèmes traînent en prison les soldats, ils les fouettent, les enchaînent et, en général, les traitent comme des esclaves⁶⁹. On peut s'en douter qu'un empereur aussi «militariste» que Nicéphore Phocas, partisan de l'ancienne autorité des stratèges sur les soldats selon la vieille tradition romaine⁷⁰, n'aurait point laissé se perpétuer ce mal dû à l'autorité incontrôlable des juges, soulignée également par la Vie de St. Nil dans un autre contexte. Vu que le magistrat Nicéphore Hékaxionites est mentionné comme ayant exercé en premier une fonction très haute en Italie, vu qu'il appartenait à un cercle très étroit de trois personnes qui entouraient Nicéphore Phocas dès 963⁷¹ et vu que l'autorité des stratèges des thèmes ne pourrait en aucune façon être restituée mais elle pourrait être remplacée par un nouveau commandement militaire supérieur auquel seraient subordonnées toutes les autorités existantes jusqu'alors en Italie (ainsi le protospathaire

66. Vie de St. Nil, 8 = *Patrologia Graeca* 120, 95B.

67. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 115: «...Eupraxios, der am Ende des 10. Jahrhunderts amtierte».

68. Vie de St. Nil, 7 = *Patrologia Graeca* 120, 93C. Cf. Falkenhausen, *Untersuchungen*, 165 (no 10).

69. G. Dagron - H. Mihaescu (cf. plus haut, n. 18), 110-111. Cf. aussi Vassiliki Vlyssidou, Quelques remarques sur l'apparition des juges (première moitié du Xe siècle), *H Βυζαντινή Μισθία Ασία*, Athènes 1998, 59-66.

70. Dagron-Mihaescu, 1101-111.

71. Vaticanus Gr. 163, 100 (Markopoulos).

Grégoire Maléinos, la fonction duquel ne peut pas être précisée⁷²), y compris avant tout les juges qui se font depuis très rares, Nicéphore Hékakionitès doit être le premier katépan d'Italie, nommé à ce poste en 965 ou peu avant (fin de 964), ainsi qu'Eickhoff l'a remarqué avec une témérité qui fut toutefois sans lendemain.

Pour conclure: il me semble que, si on admet l'existence de deux politiques byzantines, diamétralement opposées l'une à l'autre, l'une appartenant aux empereurs macédoniens et visant à la paix avec l'Occident et l'autre revendicatrice et intransigeante, appartenant à Nicéphore Phocas, ce qui peut être facilement vérifié par les sources, on peut aussi facilement en déduire que Joseph Bringas savait aussi très bien à qui il devait s'adresser pour arrêter la marche de Nicéphore Phocas sur Constantinople en été 963: aussi bien Marianos Argyros que Paschalios, parce qu'anciens commandants suprêmes en Italie, étaient en position de savoir d'avance à quoi pouvait aboutir la prise du pouvoir par un géant qui, en essayant de ramener de nouveau les frontières byzantines jusqu'aux termes de l'Oikouménè, ferait trembler toutes les nations de l'Orient et de l'Occident. Après tout, le commandement suprême en Italie au Xe siècle pouvait rendre quelques chefs militaires byzantins convenablement réalistes.

72. Eickhoff, *Seekrieg*, 358, en fait un percepteur de taxes (Steuereinnehmer), ce qui n'est pas tout à fait exclu.

ANDRÉ GUILLOU

PROCESSUS IDENTITAIRE D'UNE PÉRIPHÉRIE

L'historiographie italienne du siècle dernier se refusait à admettre que la nation italienne représentât la fusion de plusieurs éléments ethniques, et d'abord du lombard et du byzantin, en supposant la persistance d'un élément latin, sans mélanges notables, comme en opposition à tout élément étranger, qui aurait connu son moment de rébellion à l'époque communale et dont l'expression fut la civilisation communale. L'époque qui s'étend du VI^e au XI^e siècle aurait été une sorte de déviation de l'histoire italienne, qui aurait repris sa nature authentique seulement avec l'ère de la commune.

Démographie. On peut commencer par dire que l'Italie du début du VII^e siècle présentait, sous l'aspect ethnique une image extrêmement bigarrée, qui avait succédé au paysage homogène produit par l'unification politique romaine: à certains points de vue, sur des bases diverses et avec des éléments divers, c'était un retour à la variété ethnique qui avait précédé l'unification. Les troupes barbares des armées byzantines dans la seconde moitié du VI^e siècle ont trouvé à leur arrivée en Italie des Orientaux installés là depuis longtemps: artisans, soldats, clercs, marchands, banquiers, marins originaires de Syrie, de Thrace, de Bithynie, de Cilicie, d'Arménie, d'Hellade, présents dans la péninsule depuis le I^{er} siècle, Juifs aussi dans toutes les professions et, en général, sans grand pouvoir économique.

Tous font partie de la même classe sociale, celle à laquelle les lois de l'Empire reconnaissent l'autorité suffisante pour apposer leur signature au bas des actes de la pratique, comme témoins de l'acte juridique qui a été accompli: classe sociale définie clairement par une nouvelle de Justinien en 530, comme celle des citoyens de bonne réputation, dignes de foi, que sont les clercs, ceux qui, par la dignité aulique, qui leur a été conférée, leur fonction, leur fortune ou leur profession, offrent au pouvoir toute garantie.

Il est nécessaire de souligner qu'aucun chiffre ne peut être avancé pour cette population de même qu'il est impossible de savoir quel est le rapport entre la population résidant en ville et celle qui vit à la campagne. Mais il

semble bien que sa diversité d'origine n'a pas été un obstacle à la cohésion entraînée par la cohabitation à l'intérieur des mêmes cadres institutionnels.

Latins, Goths et Orientaux vivent ainsi côte à côte, par exemple à Ravenne, en bonne intelligence, se retrouvent tout naturellement devant le notaire, lorsque l'un d'entre eux a besoin de la signature des autres, les uns, certes, allant faire leurs dévotions à la cathédrale arienne Sainte-Anastasie des Goths dans la cité barbare du Ve siècle, les autres à la basilique Ursiana, près de l'ancienne porte décumane appelée Salustra, dans le vieux quartier romain. Il ne s'agit pas de liens créés par une autorité ou subis, mais de liens de convenance qui supposent des contacts prolongés; il paraît sûr qu'il n'y avait pas dans la région ravennate au VIe siècle de minorité constituée, je n'en trouve en tout cas aucune manifestation. Et je crois qu'il faut parler d'une assimilation relative entre les groupes ethniques latin, goth et oriental, puisqu'on peut citer l'exemple de liens familiaux créés entre eux, au moins à la fin du siècle¹.

Je vois s'achever le VIe siècle dans l'Exarchat et la Pentapole dans une complète absence grecque, dans un territoire repris en main par l'administration byzantine, et cette impression serait très probablement accentuée si les centres de la province avaient conservé leurs monuments: population à majorité latine écrasante, minorités absorbées, dans les cadres de l'Empire soutenu par l'Église.

Le déficit démographique sur toute l'étendue du bassin méditerranéen est un fait connu, qui marque l'histoire de la deuxième moitié du VIe siècle, et l'on peut penser qu'il est une des résultantes des grandes phases sèches signalées par les climatologues². Cette crise se manifeste en Italie sous des couleurs particulièrement sombres. Le poids et le titre du sou d'or avait diminué depuis le règne de Constantin IV (668-685): la réduction de la demande qui seule peut rendre compte de la stabilité des prix dans l'ensemble de l'Empire est donc plus sensible encore en Italie, puisque la détérioration de la monnaie aurait dû y entraîner une hausse supplémentaire du coût de la vie. Bélisaire n'aura pas assez de soldats pour garder les murs de Rome et recrutera des habitants restés sans travail à cause du siège³. Totila recrutera

1. A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VIIe siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole*, Rome 1969, 78-84.

2. W. Butzer, Les changements climatiques dans les régions arides depuis le pliocène, dans *Histoire de l'utilisation des terres des régions arides*, publiée sous la dir. de L. Dudley Stamp, Unesco 1961, 52.

3. Ph. Grierson, Monete bizantine in Italia dal VII all' XI secolo, dans *Moneta e scambi nell'Alto Medioevo*, Spolète 1961, 47-51.

des esclaves après les avoir affranchis⁴, quelques années plus tard, le pape Grégoire le Grand suppliera l'évêque de Ravenne de conseiller à l'évêque de faire la paix avec les Lombards, car la ville de Rome est restée sans défense⁵. Pénurie de soldats des *tagmata*, pénurie aussi de paysans pour cultiver la terre; lorsque le pape écrit au sous-diacre Pierre, responsable de la gestion du patrimoine de l'Église en Sicile, pour lui dire qu'il a appris que les recruteurs impériaux venaient d'arriver dans l'île pour réunir des recrues, et lui recommander d'envoyer un de ses collaborateurs porter aux agents de Constantinople des cadeaux pour les rendre plus accommodants, il tente de retenir sur les terres de l'Église des paysans qui sont dus à l'armée impériale⁶; et j'interprète dans le même sens ce retour à la terre des clercs d'Italie que déplore le pape Agathon dans sa correspondance avec l'empereur Constantin IV (680); il y souligne, en effet, que, réduits par la nécessité à pourvoir personnellement à leur entretien, par suite de la ruine des domaines ecclésiastiques, ils n'ont pas le loisir de se livrer à l'étude⁷. Preuve encore sans doute du petit nombre de paysans sur les domaines de l'Église de Ravenne, par exemple, dans les concessions d'emphytéoses faites par ce très grand propriétaire foncier ne sont pas mentionnés de colons avant le milieu du VIII^e siècle. Procope ne notait-il pas qu'au milieu du VI^e siècle «l'Italie était une région vide d'hommes»⁸? Conséquence pour lui de l'impitoyable guerre byzantino-gothique. Procope, écrivant quelques années après la première expédition d'Italie, à laquelle il participa après avoir assisté à la conquête de l'Afrique par les troupes byzantines, a pu apprécier les vides faits parmi les Goths et les Latins d'Italie, ceux qu'il appelle les Italiôtes⁹ et les ruines subies par les habitants. Destructures de vies humaines causées par la guerre elle-même et les atrocités qui l'accompagnent toujours, mais elles ne pouvaient porter sur une grande quantité d'hommes, compte tenu du volume réduit des troupes mises en campagne par les adversaires, Goths ou Lombards.

Cette crise démographique est résorbée au début du VIII^e siècle. Je n'en veux pour preuve que les nombreuses maisons que l'on loue à l'époque, l'exploitation paisible des grands domaines laïcs et ecclésiastiques, dont la

4. K. Hannestad, Les forces militaires d'après la guerre gothique de Procope, *Classica et Mediaevalia* 21 (1960) 160-170.

5. *Ep.* II.38, ed. D. Norberg, Turnholt 1982, 123.

6. *Ep.* II, 50, ed. cit., 143.

7. *Patrologia Latina* 87, col. 1163, 1219.

8. *Anekdotia*, 18, ed. Bonn, III, 1838, 107.

9. *De Bello Gothico*, I.3, ed. Bonn, II, 1833, 22.

dispersion de l'habitat paysan me paraît une image évidente, la croissance démographique se produisant toujours dans le climat de sécurité retrouvée. Pourtant les fléaux destructeurs n'ont pas épargné le VII^e siècle dans l'Exarchat et la Pentapole: grave peste en 600-601, famine en 604 à la suite d'un hiver trop rigoureux, cruelle disette sous l'épiscopat de Théodore (679-693), et il faut attendre le début du siècle suivant pour que les chroniqueurs attestent le retour de l'abondance des moissons et des fruits. Si nous constatons alors un niveau démographique de prospérité, il semble logique d'en chercher l'origine dans une croissance de la natalité consécutive à la période de crise politique et économique; mais il faut aussi se demander si des apports démographiques venus de l'extérieur ne sont pas venus nourrir cette croissance. C'est la seule façon d'ailleurs d'expliquer le changement de proportion relevé au début du VIII^e siècle entre les divers groupes ethniques par rapport à ceux que l'on a pu reconnaître pour le siècle précédent. Les sources documentaires nous invitent, en effet, à supposer un pourcentage approximatif de 45 Latins, pour 50 Orientaux et 5 Goths. La stagnation et l'épuisement des familles gothes peuvent s'expliquer aisément après un siècle et demi de survivance en terre étrangère. Le plus frappant est la montée considérable des Orientaux fixés dans l'Exarchat et la Pentapole, car nos sources d'information ne nous font pas connaître les commerçants de passage ni les fonctionnaires, civils ou militaires, qui ont fait ici quelques années de service et qui devaient être nombreux, si l'on pense que Justinien avait attribué aux bureaux du préfet du prétoire d'Afrique, par exemple, 396 fonctionnaires et prévoyait en outre pour chacun des bureaux des sept gouverneurs provinciaux, 50 fonctionnaires; effectif qui s'accrut certainement au moment de la constitution de l'exarchat dans le dernier quart du VI^e siècle, même si l'administration préfectorale fut ensuite comprimée.

Pourcentage d'Orientaux d'autant plus notable que la population latine s'était accrue d'un certain nombre d'émigrés, qui avaient fui devant les Lombards ou les Slaves.

Sur le fond romain, qui représente certainement numériquement la très grande majorité de la population, se sont installés d'autres groupes ethniques, mais de telle façon, me semble-t-il, qu'ils n'ont pas éliminé par destruction ou absorption la population romaine, même si l'étude des toponymes peut inciter ici ou là à supposer le contraire.

Les fonctionnaires orientaux, civils, ecclésiastiques, militaires, les marchands grecs, les moines grecs étaient nombreux dans les villes de l'Italie byzantine, surtout à Rome et à Ravenne, mais aussi à Naples, à Reggio, à

Syracuse, ailleurs encore. La Sicile était alors le lieu d'exil de tous ceux qui étaient suspects au gouvernement de Constantinople. A Rome se réfugièrent beaucoup d'ecclésiastiques orientaux, grecs, syriens, arméniens, qui fuyaient les envahisseurs perses et arabes. Cette présence orientale peu notable en quantité eut une grande importance qualitative: ces ecclésiastiques grecs et orientaux, qui devaient représenter une couche légère d'intellectuels ont exercé une influence tout à fait évidente sur la culture, sur l'art, sur la liturgie, sur la pensée religieuse; de même les fonctionnaires byzantins, en général, ne se sont pas fixés sur le sol occidental et ceux qui l'ont fait, comme possesseurs de terres ont été absorbés dans la «romanité»¹⁰.

Le propos doit être un peu nuancé en ce qui concerne certaines parties de l'Italie méridionale, je veux parler du Salento, du sud de la Calabre et de la Sicile. La couleur grecque de ces régions est indéniable, quelle qu'en soit l'origine, et elle a été intensifiée pendant quelques années, par la présence à Syracuse de la cour byzantine avec Constant II et tout son personnel, et dans les autres régions par les transferts autoritaires ou non de populations hellénophones, venues de l'Hellade ou de l'Asie Mineure¹¹. Et on n'aura garde d'oublier, pour compléter cette carte ethnique de l'Italie méridionale, dont la couche romaine latine, puis lombarde, a tendu à se réduire, l'apport démographique des échanges entretenus avec les pays slaves de la côte adriatique¹² et les populations de la Grèce continentale¹³.

Je vois donc ainsi l'évolution démographique de la Sicile byzantine: repeuplement partiel des villes par voie autoritaire au VI^e siècle, immigrations successives de divers points chauds du bassin méditerranéen et apports exceptionnels mais souvent durables de fonctionnaires et d'exilés, qui ont coloré encore l'aspect bigarré de cette population, qui communiquait en latin comme le reste de l'Empire au VI^e siècle en tout cas, puis en grec¹⁴.

10. Guillou, *op.cit.*, 94-108.

11. E. Sestan, La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della civiltà nel secolo VII, *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spolète 1958, 650-651.

12. *Ibid.*, 652-653. *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti*, no 9, 42, 53, ed. A. Petrucci, Rome 1960, 27, 134, 166.

13. N. Svoronos, Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XI^e et XII^e siècles: le cadastre de Thèbes, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 83 (1959) 71-72 (*Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, Londres, Variorum Reprints, 1973, III).

14. A. Guillou, La Sicile byzantine. État de recherches, *Byzantinische Forschungen* 5 (1977) 107-115.

Seulement pour être complet, et non que la composition ethnique en soit altérée sensiblement, on mentionnera la présence dans toutes les villes même petites, comme Terracina et Luni, mais surtout à Rome, Ravenne, Naples, Palerme, Cagliari etc. de colonies juives, en général peu assimilées.

La langue. Si l'on pouvait dresser la carte linguistique de l'Exarchat et de la Pentapole au VIIe siècle, on y noterait, comme dans les autres régions de l'Empire, une bigarrure égale à la diversité des groupes ethniques qui y figureraient éparpillés. A Ravenne même et dans les campagnes de l'Exarchat et de la Pentapole devaient retentir le latin, le grec, le goth, l'avar, le bulgare et le dialecte sklavène. Ravenne, comme Constantinople, avait sans doute des interprètes, souvent des étrangers, tel cet évêque arien de Phrygie, qui pouvait parler le goth, le phrygien et le grec, tel ce Radoald, fils du duc lombard de Bénévent Aio, qui connaissait suffisamment la langue des Sklavènes, débarqués à Siponto, pour pouvoir les calmer et prendre ainsi le temps de préparer leur perte.

Mais la langue véhiculaire de la population? Elle reste le latin. Les fonctionnaires qui avaient pu suivre les cours de l'université de Constantinople ou les enseignements privés, les militaires, nommés à Ravenne, savaient, je suppose, assez de latin pour rendre possibles les premiers contacts.

Que savait-on de grec, en effet, à Ravenne au VIIe siècle? Le fait suivant raconté par Agnellus, d'après les souvenirs de sa famille, le laisse supposer: le notaire de l'exarque Théodore, qui fut en fonction à Ravenne depuis 678, au plus tard, jusqu'à 687, venait de mourir et le haut fonctionnaire déplorait d'autant plus sa disparition qu'il ne voyait pas comment trouver pour le remplacer un homme qui connût aussi bien que lui le travail de chancellerie. Ses proches collaborateurs le rassurèrent en lui recommandant un jeune homme de très bonne famille, répondant aux exigences du poste qui était à remplir, nommé Johannicis. L'exarque le fit venir pour le mettre à l'épreuve et, constatant qu'il était capable de traduire à la lecture une lettre impériale du grec en latin, l'engagea aussitôt. L'auteur du récit loue avec chaleur la science de son aïeul comme scribe et comme rédacteur bilingue de chancellerie; et l'exarque Théodore, admirant les connaissances de Johannicis, regrettait seulement que le jeune candidat fût peu gâté par la nature, car il était petit et très laid. Tout porte donc à penser que le cas de Johannicis était une exception à Ravenne. Le latin était au VIIe siècle la langue de l'Église de Ravenne, du moins celle des documents qu'elle nous a transmis, le célèbre Rotulus par exemple ou les oeuvres de l'évêque Félix. Les étoffes liturgiques retrouvées

dans les sarcophages portaient des invocations et des prières latines. Et les inscriptions grecques sur les sépultures sont des exceptions, parmi lesquelles on cite toujours celle de l'exarque Isaac et celle de son jeune neveu, qui ne peuvent être considérées comme des sources pour connaître la langue véhiculaire de la région.

Tous les actes notariés conservés, émanant de l'Église de Ravenne, de hauts fonctionnaires byzantins, ou de simples particuliers, sont tous rédigés en latin. La langue latine écrite au VII^e siècle à Ravenne est celle de l'Anonyme dans sa *Cosmographie*, rédigée vers le fin du siècle: une langue tellement pleine de constructions, de formes et de mots grecs qu'on a longtemps pris cette oeuvre pour une traduction d'un original grec. La *Cosmographie* comme la *Géographie* de Guido révèlent la langue d'usage des personnes cultivées dans une ville presque bilingue, où la cour de l'exarque, l'armée et la longue cohorte des officiers publics parlaient le grec. C'est la langue du clergé de Ravenne, sachant le grec mais écrivant latin, tenant à afficher sa culture latine ancienne par de précises citations de poètes ou de prosateurs latins par exemple, langue infidèle à la tradition classique tant pour sa morphologie que pour sa syntaxe, style rude d'un monde peu lettré et peu lu, que l'on retrouve dans les mêmes cercles ecclésiastiques au IX^e siècle et, alors, tel mot latin de cette langue grossièrement décalqué du grec prend tout son sens, un siècle après la fin de l'exarchat¹⁵. Mais lorsqu'on lit le long poème latin sur l'Incarnation du Christ composé à Ravenne au VII^e siècle pour la liturgie de l'Avent, on ne sait qu'admirer le plus de la science du vers, de la limpidité du style ou de la pureté de cette langue d'Église. Culture traditionnelle qui remonte à Ravenne, au moins, jusqu'au Ve siècle; c'est celle qui a produit la belle série des fameux sarcophages. Mais on notera la maigreur de cette littérature ravennate à l'époque byzantine: en supposant, en effet, que beaucoup de documents ont disparu, on ne peut nier une certaine stérilité en prose comme en poésie. Ce peut être l'effet de la pénétration byzantine, dont la culture s'imposait à la culture latine, et aussi celui du désir des Ravennates d'acquérir la langue des conquérants pour pouvoir passer de la Ravenne provinciale à l'immense et fascinante capitale de l'Empire, Constantinople¹⁶.

Que dire de Rome? À Rome comme à Ravenne les actes de la pratique juridique étaient dressés et authentifiés en latin et, si on ne savait pas écrire cette langue, on transcrivait les formules latines avec des caractères grecs. La

15. Guillou, *Régionalisme*, 111-114.

16. D. Norberg, Le développement du latin en Italie de saint Grégoire le Grand à Paul Diacre, *Caratteri del secolo VII in Occidente*, 485-503.

langue véhiculaire de Rome est le latin chargé de nouveaux grécismes. Les Orientaux l'auront employée dans leurs contacts avec la population locale. Et c'est en latin que furent rédigées les quelques épitaphes des papes et de laïcs orientaux. Langue officielle de l'Église romaine, le haut clergé d'origine orientale se devait de la parler ou au moins de la comprendre de façon satisfaisante. Rome et sa région étaient un territoire de langue latine rattaché à une administration centrale hellénisée depuis le début du VII^e siècle¹⁷. Et le bilinguisme d'un pays était porté à son avantage par la chronique pontificale¹⁸.

La situation de la littérature latine y est meilleure qu'à Ravenne, elle est le produit des écoles d'érudition ecclésiastique, proches par nécessité liturgique des grandes églises et surtout de la curie pontificale, qui sera donc à l'origine de quelques traductions du grec.

Homogénéité officielle, qui doit être corrigée. En 704, le pape d'origine grecque Jean II réunit un synode local pour juger le cas de saint Wilfrid, dépossédé de son diocèse d'York. La langue du synode fut le latin, mais, selon un témoin, lors d'une interruption de séance, les membres du synode se mirent à plaisanter et à parler longuement entre eux en grec (*Tunc inter se graecizantes et subridentes, nos autem celantes, multa loqui reperunt*), au grand dam des Anglo-Saxons, qui ne comprenaient rien¹⁹.

Il est clair qu'une présence grecque plus étendue que celle du haut clergé doit être déduite de l'existence d'un rituel prébaptismal rédigé au plus tard dans la seconde moitié du VI^e siècle. Modifié avec introduction du symbole grec, il s'adresse à des enfants latins et à des enfants grecs, et suppose à Rome et dans sa région la présence d'hellénophones en nombre²⁰.

Culture mixte à Rome et à Ravenne a-t-on supposé²¹. N'est-ce pas se prononcer bien vite sur la nature d'une expression qui n'a pas été analysée jusqu'à présent et conclure à une unité qui semble l'opposé de la réalité? Il me paraît, en effet, plus raisonnable de discerner à travers les documents

17. A. Guillou, Inscriptions du duché de Rome, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age* 83 (1971) 149-158 (= *Culture et société en Italie byzantine*, Londres, Variorum Reprints, 1978, III).

18. J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e - fin du IX^e s.)*, Bruxelles, s.d. [1963], 72-73.

19. Eddius Stephanus, *Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stephano*, 53, ed. W. Levison, dans *MGH, Script. rerum Merov.* VI, 247.

20. J.-M. Sansterre, *op.cit.*, 116, n. 16.

21. S. Mazzarino, *Da Lollianus et Arbetio al mosaico di S. Apollinare in Classe*, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 2-3 (1965-1966) 100-117; Guillou, *Régionalisme*, 114-144.

conservés, trois aspects différents dans cette culture de l'Exarchat et de la Pentapole: un aspect que j'appellerai littéraire, un aspect politique de propagande et un aspect économique. Il y a une culture traditionnelle latine et une culture traditionnelle grecque, culture livresque qui ne pouvait concerner qu'un milieu restreint du palais épiscopal ou du palais exarchal à Ravenne, du palais pontifical et de ses environs sociaux à Rome.

Culture de luxe dont le vocabulaire latin, quand il adopte quelques termes grecs de vêtements, de bijoux, de fonctions ecclésiastiques ou civiles, ou des mots de la langue biblique, signifie qu'elle émane d'une société étroite, de gouvernement, qui laisse la place à des manifestations de groupes plus étendus. Nombre d'objets découverts, en effet, nous font atteindre une production quantitativement importante et qualitativement significative distincte de la production lombarde, marquée par le goût exclusif de la décoration abstraite, elle conserve l'attrait pour la représentation figurative exacte, par le respect des lignes du sujet réel pour la composition et pour la symétrie, mais anime cet héritage classique, auquel d'anciennes influences orientales ne sont pas étrangères, d'une vivacité et d'un dynamisme qui font son originalité; c'est l'art d'un groupe, qui n'a pas rompu avec la tradition, mais qui se découvre une expression nouvelle. «Barbare» qui se civilise? «Civilisé» qui redevient barbare? Car c'est bien là le problème devant des expressions qui, malgré leur grand intérêt historique, ne peuvent pour leur valeur artistique être comparées ni aux oeuvres qui les ont précédées, ni à celles qui les ont suivies, ici ou ailleurs. Il me paraît que nous sommes en présence d'un état de civilisation à deux niveaux, l'un étroitement lié à son passé, l'autre s'ouvrant à une vie nouvelle, témoins de groupes sociaux différents.

Le processus identitaire linguistique est bien différent dans le thème de Sicile et le duché de Calabre: l'hellénisation y est achevée au VIII^e siècle. Elle est d'origine antique en Calabre, byzantine dans les Pouilles; ceci me paraît la juste conclusion des nombreuses études linguistiques effectuées depuis plus d'un siècle. Les éléments d'origine orientale se sont infiltrées dans le tissu social au pas de la domination impériale. Hellénisme qui ne peut être considéré comme un phénomène provincial, puisqu'en littérature il s'applique à des réflexions dans le droit fil de la tradition hellénique et qu'au plan administratif il donne à l'Église d'Orient des patriarches et à Rome plusieurs papes. Migration d'une élite pour les rangs d'une élite? Elle aurait eu peu d'incidence sur le plan démographique dans les provinces méridionales? Mais, contrairement à ce qui s'est passé dans le nord de l'Italie byzantine, qui

accueillit aussi des émigrés orientaux, la rencontre entre les éléments latins et les éléments hellénophones conduit à l'effacement ou à la marginalisation de la composante latine au bénéfice exclusif de la composante hellénophone.

C'est le contraire de ce qui s'est passé dans les autres régions de l'Italie byzantine, où l'affaiblissement progressif et puis la disparition de l'influence grecque accompagnèrent la progression décisive des forces autonomistes et l'assimilation de la composante hellénophone par l'expression latine. Il est clair que dans le Sud l'intense circulation des hommes et des idées, la stabilisation aussi de noyaux hellénophones, le rôle social de ceux-ci ont eu des effets très différents, parce qu'ils reposaient, peut-être, sur un fonds grec préexistant, qu'ils ont revigoré en le reliant aux foyers vivant de l'hellénisme oriental²².

La crise iconoclaste, on le sait désormais, n'a entraîné aucun accroissement de la population hellénophone de Calabre et de Sicile; par contre nous savons qu'une crise démographique suivit l'épidémie de peste, qui se répandit jusqu'en Grèce et à Constantinople en 745-746²³.

La convergence culturelle, politique et ecclésiastique des provinces du Sud est alors complète: le rite, la langue, la discipline sont grecs, et en pleine solidarité avec Constantinople. La province hellénophone se détache psychologiquement de la papauté.

L'imaginaire religieux. L'imaginaire des sociétés est devenu pour l'historien un objet privilégié d'étude, car il exprime les spécificités profondes des peuples, leurs oppositions ou leurs rencontres dans un monde matériel qui peut sembler uniforme. C'est le cas de l'Italie méridionale multiethnique (grecque, latine, arménienne, slave, hébraïque, arabe).

Je prendrai deux exemples, un, disons, de la conviction théologique, l'autre de la certitude populaire.

La personnalité du péché chez les Grecs d'Italie du Sud. Je lis plusieurs préambules de testaments grecs :

- En 1001-1002, un higoumène Barthélémy commence ainsi: «Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, au nom de la Sainte Trinité...» Dieu ayant tout construit et fait l'homme à son image et à sa ressemblance, l'a placé dans le paradis de la douceur de l'immortalité et de l'incorruptibilité; il lui a donné par

22. F. Burgarella, *Bisanzio in Sicilia e nell'Italia meridionale. I riflessi politici*, dans A. Guillou-F. Burgarella, *L'Italia bizantina dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*, Turin 1988, 324-328.

23. Burgarella, *ibidem*.

règle le pouvoir sur toutes choses à l'exception d'un arbre, qu'il ne devait pas toucher. Mais Adam, vaincu par le démon envieux et par la femme inexpérimentée, poussé aussi par un très mauvais conseil du serpent, a goûté au fruit amer. Alors, devenu étranger à la gloire céleste et à la douceur du jardin, il a reçu de Dieu le terme de la mort et la même condamnation pour ses descendants...²⁴.

- En 1041, on lit dans le testament d'un moine Blaise: «Attendu que depuis l'origine, à cause de l'erreur du premier homme créé, Adam, la race des hommes a été condamnée à mourir et qu'il n'y a pas d'homme qui vivra sans connaître la mort, moi, Blaise, atteint par un mal très grave à cause de la foule de mes fautes» etc.²⁵.

- Le lien entre la faute des parents imaginaires du genre humain et sa condamnation à la mort physique est toujours affirmé par la pensée religieuse grecque même sous la domination normande. Ainsi encore à Aeta à la fin du XIIe siècle, un seigneur féodal déclare avec résignation: «Nous avons respecté le commandement que Dieu nous a donné et nous, nous n'avons pas touché l'arbre défendu; nous n'étions pas dans le paradis et les souffrances de la vie ne nous ont pas manqué et nous avons été astreint à la sueur dès notre jeunesse et puis nous avons été condamné à mourir à cause de ce qu'a mangé le premier homme» etc.²⁶.

L'imaginaire latin est très différent.

Il s'exprime dans une formule stéréotypée que l'on rencontre dans de nombreux actes latins du nord du thème de Longobardie, depuis la première moitié du XIe siècle, sous la domination byzantine: «Moi, le marquis Malfrid, fils du comte Tasselgardus, d'heureuse mémoire, je déclare qu'un jour où j'étais tranquille chez moi, je me suis mis à penser comment j'ai été conçu et comment je suis né dans le péché» etc.²⁷.

Pour les Grecs, la faute d'Adam a fait perdre aux hommes l'une de leurs qualités, l'immortalité, pour les Latins Adam leur a transmis son péché initial.

Pour comprendre les problèmes qui sous-tendent cette divergence théologique, il faut remonter à la polémique qui a opposé saint Augustin à Pélagé et à Julien d'Éclane, qui, au Ve siècle, exagéraient le libre arbitre de

24. S.G. Mercati (†), C. Giannelli (†), A. Guillou, *Saint-Jean-Théristès*, Cité du Vatican 1980, 65.

25. G. Robinson, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone*, Rome 1928, 138.

26. Fr. Trincherà, *Syllabus graecarum membranarum*, Naples 1865, 333, date 1198.

27. *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti*, ed. cit., 172.

l'homme, polémique qui eut un grand retentissement en Occident: Augustin y affirmait le caractère de faute transmise à tous les hommes; le péché originel est en effet pour lui transmis de génération en génération par «la concupiscence charnelle, car les enfants sont engendrés par l'action de la concupiscence des parents, et la race humaine est devenue une masse de perdition, condamnée»²⁸. La pensée augustinienne n'eut pratiquement aucun effet sur le monde byzantin et la signification du péché d'Adam et ses conséquences y fut comprise d'une manière différente.

Pour la pensée patristique grecque, le péché est toujours un acte personnel, il n'est jamais celui de la nature²⁹. Se référant aux doctrines occidentales, le patriarche Photius au IX^e siècle les condamne comme hérétiques, car elles prétendent, dit-il, que «les hommes pèchent par nature et non par intention», car «les hommes sont devenus mauvais par nature»; elles affirment en outre «que les enfants, quand ils viennent de naître, ne sont pas exempts de péchés, parce que depuis la désobéissance d'Adam, la nature est fixée dans le péché et que cette nature pécheresse s'étend à toute descendance venant de lui»³⁰.

Il reste que le péché d'Adam concerne tous les hommes, comme le salut apporté par le Christ signifie le salut de toute l'humanité. Mais, pour l'orthodoxie grecque, ni le péché originel ni le salut ne peuvent être réalisés dans la vie personnelle d'un homme sans engager sa responsabilité personnelle et libre (sa *gnômè*). Et les Pères orientaux se sont accordés pour mettre le texte de l'épître aux Romains («Ainsi, par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort») en étroite relation avec un passage de la première épître aux Corinthiens³¹: «De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ»; il y a donc bien entre Adam et ses descendants une solidarité dans la mort³².

Le drame des origines de l'homme est donc vécu différemment par la tradition grecque et la tradition latine en Italie du Sud.

L'ascension vers le paradis grec. On lit dans la vie de saint Elie le Spélaïôte «Le grand et divin berger se livrait à la prière et aux hautes méditations, s'appliquant sans cesse à l'exil du corps et s'imaginant les beautés de l'au-delà dans cette contemplation terrible»³³.

28. Sermon 26.12-13, Civ. Dei, 21.12.

29. Maxime le Confesseur, Expositio or. dom., *Patrologia Graeca* 90, col. 905.

30. Bibliothèque, 177.

31. 15.22.

32. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, IV, Paris 1931, 25.

33. *Acta Sanctorum*, Septembre, III, 876.

Un jour, alors que nous étions allés le trouver à deux moines, l'aspect de son visage nous sembla autre, divinement brillant et transformé.

Demeuré un moment silencieux, il s'adresse à nous par ces mots prononcés avec une grande timidité: «Mes enfants, un jour que je me trouvais désireux de savoir de quelle façon l'âme sortie du corps dépasse et franchit les bêtes spirituelles (= démoniaques) du roseau» selon le psaume de David (67-31), les puissances et les pouvoirs hostiles de l'air, tandis que je réfléchissais à cela, je tombai soudain en extase: je me vois moi-même monter, soit en esprit, soit autrement, je ne le sais, sauf que j'ai dépassé et surpassé sans encombre toutes les puissances et tous les pouvoirs mauvais et que je me suis trouvé indemne dans le lieu où j'étais assis. Mes enfants, je me trouve dans cette contemplation terrible et effrayante continuellement, quand je suis seul avec moi-même.

Le célèbre personnage était frappé d'étonnement et de stupeur en pensant au nombre de percepteurs et de douaniers que nous devons affronter dans notre montée et au jugement. En effet, un examen précis de nos actions, de nos paroles et de nos pensées est alors effectué. Et qui à cette heure sera trouvé irréprochable? Il faut que sans discontinuer nous pensions et disions ces choses, il faut nous garantir de toute faute et de tout sot langage³⁴.

La liturgie grecque a adopté cette image du cheminement de l'âme, qui se sépare du corps, vers son éternité; elle marque l'aboutissement de la réflexion des intellectuels byzantins, et inscrit dans la pratique culturelle quotidienne un principe, qui n'a jamais été codifié par l'Église byzantine: pour préparer et exécuter sa sentence, Dieu se sert du ministère des anges bons et mauvais, installés dans des *télônia*, des postes de douanes aériens, présidés par des démons, et devant lesquels chaque homme doit passer. A chaque station l'âme est examinée sur un vice spécial par des esprits malins, qui recherchent le motif de chaque faute, tandis que les anges bons la défendent et l'excusent en montrant des actes de la vertu opposée à la faute commise par l'âme.

La description détaillée des *télônia* change selon les auteurs: certains la font plus longue, d'autres plus courte, mais les premiers linéaments de cette étonnante théorie se trouvent chez plusieurs Pères de l'Église. Cyrille d'Alexandrie au Ve siècle mentionne seulement cinq postes de douanes, qui correspondent aux cinq sens de l'homme: le goût, l'odorat, l'ouïe, le toucher et la vue.

34. *Patrologia Graeca* 77, col. 1073-1076.

Certains auteurs en connaissent beaucoup plus, surtout dans les textes hagiographiques.

La description la plus célèbre est celle contenue dans la Vie de saint Basile le Jeune (+ 944), racontée par son disciple Grégoire, très souvent mentionnée par les auteurs byzantins et modernes. La mort de Théodora, la vieille et sainte servante de Basile, a plongé tout le monde dans la désolation. Grégoire désira connaître le sort subi par celle-ci après sa mort. Il s'adressa à Basile, qui, après l'avoir fait attendre longtemps, lui envoya une vision: un jeune homme vint le chercher pour aller retrouver Théodora. Il se leva et se rendit d'abord chez Basile, qu'il ne trouva pas à son domicile, des serviteurs lui dirent qu'il était allé chez sa servante. Grégoire se dirigea alors vers l'église des Blachernes, mais son chemin se transforma en un sentier étroit, qui le porta vers la splendide demeure céleste de saint Basile. Deux femmes étaient assises sur les marches de l'escalier. Grégoire voulut entrer dans ce palais, mais l'une des femmes, ne le connaissant pas, lui en interdit l'accès. Théodora, qui, de loin, avait entendu la scène, s'approcha et l'introduisit. Elle lui raconta tout ce qui s'était passé depuis sa mort: l'arrivée des noirs Éthiopiens, qui entourèrent son lit, puis sa longue montée vers le ciel. Elle a dû franchir les vingt *télônia* célestes, qu'elle décrit avec minutie dans l'ordre suivant: la médisance, l'injure, le mensonge, la colère, l'orgueil, le langage insensé et obscène, la ruse et l'usure, l'indifférence et la recherche de la vaine gloire, l'avarice, l'ivresse, la rancune, tout ce qui se rapporte aux incantations, à la magie, aux drogues magiques, à la divination, aux présages, la gloutonnerie, l'idolâtrie, la passion des femmes, l'adultère, le meurtre, le vol, la luxure, la dureté de coeur³⁵. Le dernier poste de douane passé, Théodora a aperçu de loin la porte du ciel; accompagnée de saints anges, elle fut d'abord présentée à la Très Sainte Trinité, puis avec les mêmes guides, elle visita les demeures des saints, les maisons des Enfers et les demeures des damnés, et ce n'est que le quarantième jour après sa mort qu'elle parvint à la demeure préparée pour elle.

Thème gnostique du voyage de l'âme vers l'état de repos qui a laissé bien des traces dans la première littérature chrétienne, thème classique de la pesée des âmes, qui remonte au moins dans cet espace culturel à la Justice divinisée sous le nom de Thémis, la fille de Jupiter, toujours représentée tenant d'une main une balance, de l'autre un glaive nu. Thème souvent repris par les peintres byzantins en particulier dans les Jugements derniers, où diables et anges se disputent les âmes autour des plateaux de la balance.

35. Ed. A.N. Veselovskij, Razyskanija v oblasti russkago duhovnago stiha, *Sbornik otd. russkago jazyka Imperatorskoj Akademii Nauk* 46 (1889) 19 sq.

Transposition littéraire. Identité linguistique, identité culturelle byzantine indiscutable de cette Italie du Sud hellénophone, dont je relèverai encore, avant de clore cette esquisse un trait d'usage littéraire particulièrement significatif, à mon avis. Dans le passage de la vie de saint Élie le Spèlaiôtès, que je viens de citer à des fins d'identité «théologique», l'auteur renvoie à un psaume de David (37.31) qui dit ceci : «*épitimèson tois thèriois tou kalamou*», «punis les bêtes du roseau», allusion concrète aux embarras de la vie quotidienne en Égypte et aux serpents établis dans les eaux stagnantes. L'hagiographe prend cette citation à son compte et sous sa plume «les bêtes du roseau» deviennent *ta noèta thèria tou kalamou*, «les bêtes spirituelles du roseau», le mot *noètos* étant un prédicat du démon³⁶; le sens est donc devenu «punis les bêtes démoniaques du roseau». L'auteur cite en transposant. Ce principe d'écriture dans ses infinies modulations est typique de l'écrivain byzantin, qui, lorsqu'il refuse comme un scandale toute innovation, et s'écarte de toute imitation, repense le passé qui sous-tend sa pensée médiévale et qu'il a profondément assimilé... Pour Origène, dans son traité intitulé *Hoti monos poiètès ho basileus*, Dieu est le seul poète, ce n'est plus la mythique Moira qui fixe le sort des humains, Dieu est l'auteur du drame de l'univers, l'auteur de la symphonie de l'univers avec ses sons aigus et ses sons graves³⁷. Chez les écrivains byzantins, l'emprunt littéral est rare, la nouveauté s'avance masquée.

Conclusion. De ces convictions orientales, étrangères, dynamique et ciment du phénomène identitaire, aiguillonné dans une large mesure par la présence des immigrés dans la hiérarchie épiscopale, l'Occident s'est toujours méfié. C'est ainsi que le pape Vitalien se montrait perplexe au moment de l'intronisation de Théodore de Tarse sur le siège archiepiscopal de Canterbury au VII^e siècle: il craignait que le prélat pût introduire dans son diocèse des choses «conformes aux usages grecs», dit Bède, et donc contraires à la foi romaine³⁸. Le patriarche de Rome se défie des tendances des évêques hellénophones à propager leurs idées, leurs coutumes et leurs rites, qui portaient atteinte à la tradition latine.

36. Eusèbe: *Patrologia graeca* 22, col. 145c.

37. In *Jō.2.6.* : Plotin, *Enn.* IV.2, 16, 36, 41.

38. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford 1969, IV.1,

JEAN-MARIE MARTIN

HELLÉNISME ET PRÉSENCE BYZANTINE EN ITALIE MÉRIDIONALE (VIIe-XIIIe SIÈCLE)

La relative proximité géographique de la Grèce d'une part, de l'Italie méridionale et de la Sicile de l'autre ont entraîné, notamment au plan politique, des contacts rythmés par une sorte de mouvement pendulaire à rythme très lent: colonisation grecque en Grande-Grèce et en Sicile dans la haute Antiquité, conquête romaine de la Grèce quelques siècles plus tard, reconquête romaine, mais déjà byzantine, de l'Italie par Justinien, enfin reconquête de la Pouille et de la Calabre septentrionale lombardes par Basile Ier, sans parler des épisodes subalternes que constituent ensuite les expéditions balkaniques de Robert Guiscard, de Roger II, de Guillaume Ier et de Guillaume II et l'expédition byzantine en Pouille de 1155-1156.

Ces mouvements ont parfois entraîné des transferts de population sans doute faibles et des phénomènes d'acculturation, notamment l'implantation en Italie méridionale et en Sicile d'une population hellénophone sur laquelle nous allons revenir; mais l'immigration grecque n'est pas toujours conquérante: les clercs et moines qui affluent à Rome aux VIIe-VIIIe siècles adoptent une attitude sinon franchement hostile, à tout le moins très critique vis-à-vis des autorités orientales et viennent se mettre au service du pape¹.

En outre, la présence grecque en Italie méridionale et en Sicile, en dépit de ses fluctuations, dépasse largement les termes chronologiques de l'empire byzantin; nous verrons que, géographiquement, elle n'a pas de relations simples avec le territoire dominé par Byzance, dont elle n'occupe qu'une partie, mais qu'elle déborde. De son côté, la domination politique de Byzance, du VIe au IXe siècle en Sicile, du VIe au VIIIe siècle à Naples et alentour, du VIe au XIe siècle dans le sud de la Calabre et du Salento, de la fin du IXe au XIe siècle enfin en Pouille, a entraîné des conséquences multiples, aux effets

1. J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe siècle - fin du IXe siècle)*, Bruxelles 1983, 2 vol. (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres*, 2e série, vol. 66-1). Voir Évelyn Patlagean, *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIIIe-IXe siècles)*, *Studi Medievali*, s. III, 5 (1964) 579-602.

durables, mais extrêmement variées en fonction de deux paramètres: la période de domination et sa durée d'une part, la population du territoire dominé et ses antécédents politiques et culturels d'autre part: la population hellénophone de Sicile, entraînée hors de l'empire au IXe siècle, celle de la Calabre méridionale, qui a vécu dans le cadre de l'empire jusqu'au milieu du XIe siècle, la population latine de droit romain du duché de Naples, qui s'éloigne de Byzance à partir du VIIIe siècle, enfin la population latine de droit lombard de Pouille, qui a passé dans l'orbite byzantine moins de deux siècles, mais à une époque de transformations capitales tant en Orient qu'en Occident, n'ont évidemment pas reçu de l'empire le même héritage.

On voit que l'hellénisme et l'appartenance à l'empire ne doivent être confondus ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans leur nature même: alors que des populations grecques vivent sans discontinuité hors de l'empire, en pays musulman, lombard ou normand, la majeure partie du territoire contrôlé par l'empire en Italie est, aux IXe-XIe siècle, habitée par des hommes de langue latine et de droit lombard.

L'existence de liens passagers entre hellénisme et présence byzantine ne fait toutefois pas de doute: c'est l'empire qui a fourni aux Grecs de l'Italie médiévale leur encadrement ecclésiastique et leur droit. Mais on ne peut donner de l'hellénisme une définition politique: comme les autres peuples de l'Italie méridionale, les Grecs se définissent d'abord par leur langue et leur culture, mais aussi par leur rite religieux et par leur droit; enfin, ils occupent un certain territoire sur lequel ils peuvent faire valoir ces différentes caractéristiques.

I. *L'hellénisme sud-italien*. On sait les controverses qui se sont développées à propos de l'origine des populations qui utilisent encore (mais de moins en moins) des dialectes helléniques dans la région de Bova en Calabre méridionale et dans la Grecia salentine, au sud de Lecce. Le premier à les avoir étudiés, au siècle dernier, le linguiste Morosi², pensait que ces dialectes avaient été importés à l'époque byzantine. Telle est restée l'opinion de nombreux historiens (notamment Oronzo Parlangeli³). Au contraire, des linguistes, au

2. G. Morosi, *Studi sui dialetti greci della Terra d'Otranto*, Lecce 1870.

3. O. Parlangeli, *Antroponomastica greca del Salento*, *Troisième Congrès International de Toponymie et d'Anthroponymie (Bruxelles 1949)*, III. *Actes et Mémoires*, sous la dir. de H. Draye et O. Jodogne, Louvain 1951, 810-847; Idem, *Quando i Grichi sono giunti nel Salento?*, *Archivio Storico Pugliese* 4 (1951) 193-205; Idem, *Sui dialetti romanzi e romaici del Salento*, Milan 1953; Idem, *L'importanza dell'elemento greco nella storia linguistica dell'Italia meridionale*, *Akten des XI.*

premier rang desquels Gerhard Rohlfs⁴ et S. C. Caratzas⁵, soulignaient les traits extrêmement archaïques de ces dialectes qui, selon eux, avaient dû se séparer des langues parlées en Grèce dès l'Antiquité, et constituaient donc des reliquats de la Grande-Grèce. On voit que cette controverse touche directement notre sujet.

Nous avons, il y a une douzaine d'années, proposé une solution à ce problème en nous fondant sur le peu que l'on sait de l'histoire de la Grecia salentine⁶. Il est certain que cette région, comme l'ensemble de la Grande-Grèce, était complètement latinisée à la fin de l'Antiquité: les inscriptions tarentines d'époque impériale sont latines dans leur très grande majorité; les évêques du Salento connus par la correspondance de Grégoire le Grand portent des noms latins ou, pour certains, sans doute germaniques; les anthroponymes fournis par les chartes tarentines du IXe siècle sont aux trois quarts germaniques.

D'autre part on connaît quelques témoignages d'immigration de Grecs et d'Orientaux dans la région pendant le haut Moyen Age. Certains, à vrai dire, sont peu crédibles; ainsi le passage de la *Chronique de Monemvasie*, sans doute rédigé au IXe siècle, qui relate le départ (provisoire) pour Reggio des habitants de Patras dans les années 580, ainsi que la fondation par des Laconiens de Demena, nouvelle Lacédémone sicilienne (rendant ainsi compte du parler dorique des habitants)⁷; de même la légende, rapportée par une interpolation

internationalen Byzantinistenkongresses (München 1958), sous la dir. de F. Dölger et H. G. Beck, Munich 1960, 445-449; Idem, Ancora sulla grecità dell'Italia meridionale, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 76 (1960) 118-129.

4. Voir G. Rohlfs, Vorbyzantinische Elemente in der unteritalienischen Gräzität, *Byzantinische Zeitschrift* 37 (1937) 42-65; Idem, Griechischer Sprachgeist in Süditalien (Zur Geschichte der inneren Sprachform), *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wiss., phil.-hist. Abteilung*, 1944-46, 5, Munich 1947; Idem, Neues aus der «Grecia Otrantina», *Miscellanea G. Mercati*, VI, Cité du Vatican 1946, 509-520; Idem, Messapisches und Griechisches aus dem Salento, *Sybaris. Festschrift H. Krahe*, Wiesbaden 1958, 121-128; Idem, Griechische Sprachproben aus Süditalien, *Byzantinische Forschungen* 1 (Polychordia. Festschrift F. Dölger), Amsterdam 1966, 277-283; Idem, *Scavi linguistici nella Magna Grecia*, Galatina 1974; Idem, *Nuovi scavi linguistici nella antica Magna Grecia*, Palerme 1972; Idem, *Vocabolario dei dialetti salentini (Terra d'Otranto)*, Galatina 1976, 3 vol.; Idem, *Grammatica storica dei dialetti italo-greci (Calabria, Salento)*, Munich 1977.

5. S. C. Caratzas, *L'origine des dialectes néo-grecs de l'Italie méridionale*, Paris 1958.

6. J.-M. Martin, Une origine calabraise pour la Grecia salentine?, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 22-23 (1985-1986) 51-63.

7. Voir *Cronaca di Monemvasia*, Introduzione, testo critico, traduzione e note par I. Dujcev, Palerme 1976, 12-15; P. Lemerle, La chronique improprement dite de Monemvasie, le contexte historique et légendaire, *Revue des Études Byzantines* 21 (1963) 5-49: 13-14 et 22. Voir Idem, À

de la *Chronique* de Skylitzès et étudiée par André Jacob⁸, qui raconte qu'après la destruction d'Ugento en 876 et la déportation de ses habitants à Carthage, on aurait amené des habitants d'Héraclée du Pont pour fonder Gallipoli (qui existait déjà dans l'Antiquité). D'autres témoignages sont plus sérieux. André Jacob a mis en évidence des éléments liturgiques d'origine melkite syro-palestinienne dans des euchologes salentins, qu'il attribue à des prêtres arrivés au VII^e siècle, au moment des invasions arabe et perse⁹. Des témoignages textuels explicites portent sur le IX^e siècle, c'est-à-dire sur la période de la reconquête de la Pouille. Sous le règne de Basile I^{er}, le continuateur de Théophane (qui n'est autre que Constantin Porphyrogénète) évoque l'envoi dans le thème de Langobardie de 3000 esclaves péloponnésiens de la veuve Daniélis¹⁰; l'information est reprise par le continuateur de Georges le Moine, qui leur ajoute d'autres esclaves et des Arméniens¹¹. On sait encore qu'Otrante, principal port pour les relations avec les Balkans, où débarquent notamment les fonctionnaires envoyés de Constantinople¹², est assez hellénisée pour connaître l'iconoclasm¹³.

Mais cette ville est considérée comme un cas particulier: elle abrite un archevêque autocéphale qui, quand il deviendra métropolitain, en 968, aura autorité non sur le Salento, mais sur l'assez lointaine Lucanie¹⁴. La Grecia

propos de la *Chronique* de Monemvasie et de quelques textes apparentés, *Zbornik Radova* 8/2 (1964) (*Mélanges G. Ostrogorsky*, I), Belgrade 1964, 235-240; P. Charanis, On the question of the hellenization of Sicily and Southern Italy during the Middle Ages, *The American Historical Review* 52 (1946) 74-86, réimpr. in *Idem, Studies on the Demography of the Byzantine Empire*, Londres (Variorum Reprints) 1972.

8. A. Jacob, Une mention d'Ugento dans la *Chronique* de Skylitzès, *Revue des Études Byzantines* 35 (1977) 229-235. Voir *Joannis Skylitzae Synopsis historiarum*, Editio princeps, par I. Thurn, Berlin-New York 1973, 151.

9. A. Jacob, Testimonianze bizantine nel Basso Salento, *Il Basso Salento. Ricerche di storia sociale e religiosa*, sous la dir. de S. Palese, Galatina 1982, 49-69: 58-60.

10. Théophane Continué V, 77, éd. Bekker, Bonn 1838, 328.

11. H. Grégoire, La carrière du premier Nicéphore Phocas, *Prosphora eis S. Kyriakidèn ...*, Thessalonique 1953, 232-254: 249 et n. 23 et 251.

12. Voir notamment J. Lefort et J.-M. Martin, Le sigillion du catépan d'Italie Eustathe Palatinos pour le juge Byzantios (décembre 1045), *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Age*, 98 (1986) 525-542: 535.

13. *Vie de Saint Grégoire le Décapolite*, I, 13, éd. F. Dvornik, *La Vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves méridionaux au IX^e siècle*, Paris 1926, 58 (v. 22 et 41).

14. P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia*, IX. *Samnium - Apulia - Lucania*, par W. Holtzmann, Berlin 1962, 408.

salentine, plus étendue qu'aujourd'hui (et qui occupait sans doute la majeure partie de la péninsule au sud de Lecce), s'ouvrait non vers l'est, Otrante et les Balkans, mais vers l'ouest, Gallipoli et la Calabre; une étude de la micro-toponymie confirme cette vue. Ajoutons que ce territoire largement ouvert à l'ouest correspond bien à la zone qui abrite, à la fin du Moyen Age, les principaux centres de copie de manuscrits grecs individualisés par André Jacob¹⁵. On sait enfin qu'après avoir été un moment latinisé au début du XIIe siècle, le siège épiscopal de Gallipoli (seul en Pouille dans ce cas) redevient grec et le reste du XIIe à la seconde moitié du XIVe siècle; à la fin du XIIe siècle, l'évêque grec Paul de Gallipoli, maintenant suffragant de la métropole latinisée d'Otrante, écrit au patriarche de Constantinople Michel III d'Anchialos, lui demandant des conseils sur la préparation des espèces eucharistiques¹⁶. Remarquons enfin qu'à l'époque byzantine le siège de Gallipoli, comme l'évêché salentin plus tardif de Castro (Palaiokastron)¹⁷ et peut-être celui de Lecce, est suffragant de la métropole calabraise de Santa Severina. On sait que celle-ci, ainsi que ses trois suffragants de la Sila (Cerenzia, Umbriatico et Isola Capo Rizzuto), a été fondée à l'extrême fin du IXe ou au tout début du Xe siècle dans une région montagneuse, à la population rare, mais sans doute hellénisée depuis peu à partir du sud.

De cet ensemble d'indices, on déduit, à titre d'hypothèse hautement vraisemblable, que la Sila et le Salento méridional ont été hellénisés d'un seul mouvement par des gens venus de la Calabre méridionale à la fin du IXe siècle, et non depuis la Grèce: ainsi peut s'expliquer le particularisme des dialectes qu'on y parle; d'ailleurs, même les 3000 esclaves de Daniélis n'auraient pas suffi à peupler une région.

Mais, en dépit du caractère montagneux de la zone de l'Aspromonte, il n'est pas évident que la Calabre méridionale elle-même ait constitué le sanctuaire où auraient survécu les derniers représentants de la Grande-Grèce antique. À l'époque de Grégoire le Grand, on ne connaît, en Calabre et en

15. Jacob, *Testimonianze*, 63 sq.

16. A. Jacob, La lettre patriarcale du typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 24 (1987) 143-163.

17. A. Jacob, Le Vat. Gr. 1238 et le diocèse de Paléocastro, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 25 (1971) 516-523. Gallipoli est cité comme suffragant de Santa Severina dès la fondation de la province (liste épiscopale 7), Castro n'apparaissant que dans la liste 10: G. Darrouzès, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981.

Sicile, que des évêques et des monastères latins¹⁸; Cassiodore affirmait un peu plus tôt que la Calabre était latinophone¹⁹.

C'est au VIIe siècle qu'apparaissent, dans ces deux régions, les premiers évêques portant des noms grecs, et c'est à cette époque qu'il faut sans doute faire remonter le début d'expansion médiévale de l'hellénisme en Italie méridionale. Mais, en dépit de l'extrême rareté des documents, il nous semble devoir considérer le phénomène, au départ, sous deux angles différents. Il paraît certain, d'une part, que le véritable refuge de la population helléno-phonie installée en Italie dans la haute Antiquité ait été la Sicile orientale: les inscriptions de Syracuse montrent la continuité de la présence grecque jusqu'au haut Moyen Age et Jean Irigoïn considère la Sicile orientale comme le berceau de l'hellénisme italien médiéval²⁰; à l'époque musulmane et normande, la zone montagneuse du nord-est de l'île est largement occupée par des Grecs chrétiens, et c'est à Messine que Roger II installe l'archimandritat des monastères siciliens.

Mais il faut prendre en compte, au VIIe siècle, un second phénomène, au départ totalement indépendant du premier. C'est alors que des moines orientaux viennent, en nombre, s'installer à Rome²¹ et en d'autres points de l'Italie byzantine; les actes du concile romain de 649 sont rédigés en grec avant d'être traduits en latin; à cette époque apparaissent dans l'Italie restée byzantine, notamment à Rome et à Naples, les diaconies, institutions charitables d'origine orientale. Les Orientaux, qu'ils fuient les tentatives de rapprochement avec le monophysisme (avant l'icônoclasme) ou les invasions perse et arabe, sont en tout cas particulièrement intransigeants sur l'orthodoxie et d'une fidélité sans faille au pape. On sait d'ailleurs que, de 642 à 722, on compte treize papes grecs ou orientaux, dont sept se succèdent sans interruption de 685 à 715 et, parmi eux, trois Grecs de Sicile. Dans l'Italie

18. Voir A. Jacob et J.-M. Martin, L'Église grecque en Italie (v. 650-v. 1050), dans *Histoire du Christianisme*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. (†) et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, 4. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la dir. de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, 349-371; J.-M. Martin, L'ambiente longobardo, greco, islamico e normanno nel Mezzogiorno, *Storia dell'Italia religiosa*, sous la dir. de G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez, I. *L'Antichità e il Medioevo*, Rome-Bari 1993, 193-242.

19. F. Russo, La partecipazione dei vescovi calabro-greci ai concili (sec. VI-XIV), *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 1969)*, II, Padoue 1972 (*Italia Sacra*, 21), 781-792: 782.

20. J. Irigoïn, Sur les origines lointaines des dialectes néo-grecs de l'Italie méridionale, *Anticharè. Storia della lingua greca in Sicilia*, Athènes 1984, 139-144.

21. Voir Sansterre, *Les moines grecs*.

conquise par les Lombards²² et en d'autres régions de l'Occident passablement barbarisé, les papes envoient des missionnaires orientaux (Théodore de Tarse en Angleterre). On se demande si, à l'époque où l'Italie restée impériale est appauvrie et morcelée, ce ne sont pas les mêmes raisons qui font choisir des Grecs pour occuper certains évêchés siciliens et calabrais; les évêques calabrais, qu'ils portent des noms grecs ou latins, se rendent nombreux aux conciles romains de 649 et de 679²³. Il n'est même pas sûr que les évêques hellénophones introduisent dans leurs diocèses une liturgie orientale: il nous semble en tout cas évident que les papes grecs, comme l'archevêque grec de Canterbury, utilisent la liturgie romaine (qui, on le sait, sera d'ailleurs traduite en grec au Xe siècle sous l'appellation de «Liturgie de saint Pierre»).

C'est, à notre avis, la lente convergence des deux phénomènes qu'on vient de présenter –probable début d'extension des zones hellénophones à partir de la Sicile orientale, multiplication des sièges épiscopaux confiés, ici comme ailleurs en Occident, à des Grecs –qui est à l'origine d'une nouvelle Grande-Grèce byzantine dotée de ses propres églises.

C'est alors qu'intervient le pouvoir politique, qui brusque le cours des choses et favorise la synthèse des deux mouvements. Sans doute en 732-733²⁴, alors que le pape se tourne vers les Francs, l'empereur décide de soustraire à l'obédience romaine et de rattacher au patriarcat de Constantinople, avec l'Illyricum oriental proche du centre de l'empire, la Sicile et la Calabre. Cette décision est suivie d'effets importants: on peut supposer que la consécration des évêques de ces régions est immédiatement soustraite au pape, jusqu'alors seul métropolitain de l'Italie suburbicaine et de la Sicile; en 787, sept évêques calabrais participent au second concile de Nicée²⁵. On a dit qu'Otrante avait connu l'iconoclasme, mais tel est aussi, au IXe siècle, sous le métropolitain Théodore Krithinos, le cas de Syracuse²⁶.

22. Voir G. P. Bognetti, *S. Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, Milan 1948, rééd. in Idem, *L'età longobarda*, II, Milan 1966, 358-458.

23. Russo, *La partecipazione*, 783-784.

24. La date traditionnelle avait été abaissée par Grumel; elle a été rétablie par Anastos: V. Grumel, L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople. Le témoignage de Théophane le Chronographe, *Recherches de Sciences Religieuses* 40 (1951-1952) (*Mélanges Jules Lebreton*, II), 191-200; M. V. Anastos, The transfer of Illyricum, Calabria, and Sicily to the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33, *Studi Bizantini e Neellenici* 9 (1957) (*Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*), 14-31.

25. Russo, *La partecipazione*, 786-787.

26. J. Gouillard, Deux figures mal connues du second iconoclasme, *Byzantion* 31 (1961) (*Hommage à G. Ostrogorsky*), 371-401.

Dès la première moitié du IXe siècle, les autorités impériales créent la métropole de Syracuse, dans la seconde moitié du siècle la métropole (sans suffragants) de Catane; Reggio, au contraire, comme Otrante, n'est qu'archevêché autocéphale. Ce n'est qu'entre 886 et 907, après la chute de Syracuse et de Catane aux mains des musulmans, au lendemain également de la conquête de la Pouille et de la reconquête de la Calabre, que sont fondées les deux métropoles calabraises de Reggio et de Santa Severina²⁷, les premières créées en Italie continentale sur l'ancien territoire de la métropole romaine. Leur création témoigne de l'expansion de la population grecque non seulement dans la Calabre méridionale, mais aussi dans la Sila et le Salento. Il est très probable que, dès le IXe siècle, la conquête de la Sicile par les Aghlabides ait fait fuir sur le continent un certain nombre de Grecs de Sicile.

Que les autorités impériales aient alors favorisé activement l'élargissement de la zone hellénophone est encore démontré par la tentative avortée d'imposer un évêque grec à Tarente (à la place d'un Latin canoniquement élu) en 887-888²⁸; de même, on soumet à la nouvelle métropole de Reggio les sièges de Cosenza et Bisignano, situés en zone manifestement latine. Mais le zèle des autorités impériales ne constitue qu'un facteur d'accompagnement favorable pour l'extension de la zone hellénophone; celle-ci, on l'a dit, est sans doute d'abord due à un afflux de Siciliens fuyant les musulmans: on sait que la plupart des saints moines ayant vécu au Xe siècle en Calabre et en Lucanie étaient originaires de Sicile, comme Élie le Jeune, Léon-Luc de Corleone, Vital de *Castrum Novum*, Sabas, Christophe et Macaire de Collesano, Luc de Demena. On ne peut toutefois nier que les autorités impériales, en 732-733, puis vers 900, aient à deux reprises pris acte de l'extension de la zone hellénophone, la devant même et lui fournissant une organisation ecclésiastique propre, favorable à sa cohésion rituelle et culturelle. Sans doute plus tard, peut-être dans le courant du Xe siècle, elles ont apporté aux Italo-Grecs les normes de droit privé qui régissaient la population du centre de l'empire, dont nous ne voyons la mise en œuvre que plus tard, grâce notamment aux contrats de mariage.

Une dernière vague étend encore légèrement les zones grecques entre le Xe et la première moitié du XIe siècle. En Pouille, au nord de Lecce, les Grecs ne constituent que des minorités en pays majoritairement lombard; elles

27. J.-M. Martin, Léon, archevêque de Calabre, l'Église de Reggio et la lettre de Photius (Grumel-Darrouzès no 562), *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, II, Paris 1998, 481-491.

28. *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae* VII-2, 343-344. Voir J.-M. Martin, *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome 1993, 569 et 583-591.

semblent importantes à Tarente, peut-être à Brindisi, mais le sont moins à Monopoli, Conversano, Gravina, Ostuni, Gioia, Oria, Bari. Relativement plus significative est sans doute la pénétration de l'élément grec en Lucanie méridionale. Enfin, pour des raisons qui nous échappent, un petit groupe va constituer un isolat dans la principauté de Salerne, notamment dans la zone de Caggiano et Polla²⁹. Ce nouvel élargissement est, comme les précédents, accompagné de mesures d'ordre ecclésiastique. En 968, selon Liutprand de Crémone, on soumet à la nouvelle métropole d'Otrante de nouveaux sièges épiscopaux lucaniens, dont seul celui de Tursi est réellement créé³⁰; il sera difficilement latinisé à l'époque normande³¹; au nord de la Calabre, les évêchés de Cassano et Malvito sont un moment hellénisés, ainsi peut-être que ceux de Bisignano et de Cosenza déjà cités. On a d'autre part montré³² qu'un chorévêque grec siégeait en 1010 dans le sanctuaire rupestre du *Mons Aureus*, près d'Olevano sul Tusciano, entre Salerne et Caggiano, et que le même avait sans doute résidé plus tard, dans les années 1040, à Tarente (dont l'archevêque titulaire était latin, comme celui de Salerne)³³, à Olevano, le chorévêque Kinnamos a un successeur en 1051, mais le pape Étienne IX y interdit en 1058 la présence d'un évêque. Enfin, de 1039 à 1063 réside dans un monastère de la cité même de Salerne un évêque Théodore dans lequel on voit également un prélat grec³⁴. Vers 1050, à la veille de la conquête normande, l'Église grecque atteint son extension géographique maximale en Italie méridionale; on renforce en outre le réseau épiscopal des régions les plus profondément hellénisées (Castro, Lecce et peut-être même Alessano et Ugento dans le Salento, Oppido, Bova et Stilo en Calabre).

L'empire a également fourni, on l'a dit, aux communautés grecques leur *corpus* juridique, qui constitue le droit commun de l'empire, mais qu'ils sont

29. Le premier document grec conservé fait dans cette région ne date que de 1092: F. Trinchera, *Syllabus Graecarum membranarum ...*, Naples 1865, réimpr. anast. Rome, s.d., no 54. Mme Annick Peters-Custot a présenté, en 1997, un D.E.A. sur les Grecs de cette région; elle prépare une thèse sur les communautés italo-grecques à l'époque post-byzantine.

30. Kehr, *op.cit.*, 452-482.

31. J.-M. Martin, Sur l'histoire de Santa Maria di Anglona, *Santa Maria di Anglona. Atti del Convegno internazionale di studio (Potenza-Anglona 1991)*, sous la dir. de C. D. Fonseca et V. Pace, Galatina 1997, 113.

32. J.-M. Martin, Κίνναμος ἐπίσκοπος - Cennamus episcopus. Aux avant-postes de l'hellénisme sud-italien vers l'an mil, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* n.s. 27 (1990) 91-99

33. Trinchera, *Syllabus*, no 32-36.

34. M. Morcaldi, M. Schiani, S. De Stephano, *Codex diplomaticus Cavensis*, Milan-Naples 1873-1893, 8 vol., réimpr. anast. Badia di Cava, s.d., no 953, 963, 969, 1359.

seuls à utiliser dans l'Italie byzantine; il présente des points communs avec le droit romain antique du duché de Naples, mais aussi d'autres (notamment à propos des assignations matrimoniales) qui viennent du droit proprement byzantin. Ce droit, qui, dans le cadre italien, est le droit propre de la minorité grecque, ne disparaît pas avec la conquête normande; il est même utilisé par certains membres de l'aristocratie féodale: en 1176, dans la région de Stilo³⁵, dans un acte rédigé en grec, un certain Hugues, fils de Matthieu *Saboutos*, donne à son épouse *Regalia*, fille de Muriel, elle-même veuve de Nicolas Maleinos (on voit qu'on est dans un milieu gréco-normand), en *théorètron*, le tiers d'un fief de quatre chevaliers. Toutefois, à partir des années 1240 et de la normalisation Frédéricienne, on observe une contamination du droit personnel d'origine byzantine par le droit lombard, avec l'apparition dans le vocabulaire juridique grec du mot lombard *moundoualdos*, qui désigne le tuteur permanent de la femme; l'institution se répand en milieu grec à l'époque angevine³⁶; on se demande si de tels faits ne sont pas à l'origine de la traduction grecque de fragments (au moins) de l'Édit de Rothari.

Nous n'évoquons que pour mémoire l'expansion géographique du monachisme grec qui, aux Xe et XIe siècles, a progressé non seulement dans le Mercourion en Calabre septentrionale, dans le Latinianon en Lucanie méridionale, mais jusqu'à Venosa (dans le nord de la Basilicate), en Capitanate, dans le nord de la Campanie et aux portes de Rome: les moines grecs qui s'isolent volontairement en pays latin se mettent eux-mêmes en marge de l'hellénisme.

On sait que les Normands latiniseront le plus grand nombre possible de sièges épiscopaux, les rattachant tous à l'obédience romaine, mais laissant subsister un clergé grec. L'hellénisme survit bien, mais ne s'étend plus. La persistance du rite grec jusqu'au XVIIe siècle, de dialectes helléniques jusqu'au XXe (au moins) prouve en tout cas le caractère massif de la présence grecque, sur un territoire bien défini; nous en attribuons l'essor essentiellement à des Siciliens, auxquels les autorités byzantines ont fourni une structure ecclésiastique et un encadrement juridique. N'oublions toutefois pas qu'à l'époque où l'empire créait de nouveaux évêchés grecs dans le Midi continental, une importante population grecque vivait sous domination musulmane dans le Val Demone, sans bénéficier d'aucun appui officiel. Henri Bresc et Annliese Nef ont d'autre part montré l'existence en Sicile d'une population arabophone,

35. Trinchera, *Syllabus*, no 187.

36. *Ibid.*, no 245 (1245), 298 (1256), 303 (1266), 313, 319 (1269), 326 (1272), 329 (1281), 331 (1283), 332 (1290).

mais chrétienne de rite oriental: des melkites, si l'on veut, comme on en rencontrait en Syrie³⁷.

Dans la Sicile musulmane comme dans la principauté lombarde de Salerne, la population grecque déborde les frontières de l'empire, et elle survit à la présence de celui-ci pendant plusieurs siècles. C'est dans le cadre du royaume souabe et angevin de Sicile que s'exercera l'activité des copistes salentins qui ont largement approvisionné en manuscrits grecs les grandes bibliothèques européennes.

II. *La domination byzantine et ses conséquences.* L'organisation ecclésiastique et le droit montrent ce que l'hellénisme doit à la présence impériale. Mais on ne peut réduire l'Italie byzantine à ses régions de langue grecque: la principale zone annexée par l'empire à la fin du IXe siècle reçoit, après la provisoire conquête de Bénévent par l'armée impériale en 891, le nom de thème de Langobardie³⁸; cette circonscription visait sans doute à s'étendre à tout le territoire des principautés lombardes méridionales; elle portait, en tout cas, ce qui est rare, un nom à la fois ethnique et géographique qui reconnaissait (et les réalités ne le démentent pas) les caractères originaux de la population qui venait d'être intégrée à l'empire et qui occupait de façon homogène ce territoire: de droit lombard, elle est, évidemment, de langue latine et de rite occidental. La présence de minorités insignifiantes ne peut faire oublier le caractère massif de la présence lombarde, c'est-à-dire de la présence d'une population qui est devenue lombarde par son intégration au duché, puis à la principauté de Bénévent, du VIe ou VIIe au IXe siècle. Il est d'ailleurs notable que cette population latine et de tradition occidentale désigne les autres sujets de l'empire par le nom de leur ethnie, terme qui recouvre à la fois une langue, un rite et un droit: à la date de 1035, les *Annales Barenses* louent l'archevêque de Bari *Bisantius*, «*terribilis et sine metu contra omnes Grecos*» (ce qui ne l'empêchait pas d'utiliser un sceau grec³⁹); une telle individualisation des peuples, qui est à la base d'une bonne partie de l'historiographie occidentale

37. H. Bresc et A. Nef, Les Mozarabes des Sicile (1100-1300), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, sous la dir. de E. Cuzzo et J.-M. Martin, Ariano Irpino 1998, 134-156.

38. V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, 23-25. Voir N. Oikonomidès, Constantin VII Porphyrogénète et les thèmes de Céphalonie et de Longobardie, *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 118-123, réimpr. in Idem, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Londres (Variorum Reprints) 1976.

39. Martin, *La Pouille*, 569.

du haut Moyen Age, n'exclut certainement pas, chez les Lombards de Pouille, un sentiment d'appartenance à l'empire: la datation impériale des actes (qu'on pratique également à Naples jusqu'à la conquête normande du XIIe siècle) en est une preuve; on sait encore qu'en 1041 les évêques Ange de Troia et Étienne d'Acerenza (le premier, en tout cas, était latin et tout indique qu'il en était de même du second) se font tuer dans l'armée impériale⁴⁰. Ajoutons que le nom personnel *Bisantius*, parfois transcrit en grec (*Byzantios*), mais qu'on ne connaît guère que dans la Pouille lombarde, est peut-être la marque d'une sorte de patriotisme impérial.

La Pouille constitue donc, pendant plus d'un siècle et demi, une région byzantine, mais latine, comme il en avait existé d'autres pendant le très haut Moyen Age, dans laquelle l'empereur est qualifié d'*imperator*, jamais de *basileus*. La population y pratique uniformément le droit lombard: tous les actes de mariage conclus à l'époque byzantine évoquent la dot, le *meffio* et la «Morgengabe». Le *sigillion* établi en décembre 1045 par le catépan Eustathe Palatinos pour le juge *Byzantios* de Bari⁴¹ lui permet de juger (ce qui est aberrant du droit commun) les habitants du village qui lui est confié «κατά τὸν νόμον τῶν Λογγιβάρδων». Ajoutons que ce droit lui est accordé parce qu'il s'est montré un «πιστὸν καὶ ὀρθὸν δοῦλον» des empereurs.

Dans la Langobardie (puis Italie) byzantine, où de nombreux évêchés avaient disparu dans la crise des VIe-VIIe siècles, les autorités impériales sont les premiers agents de la reconstitution d'un réseau épiscopal latin, soumis, bien entendu, à la juridiction romaine⁴². Certes, dans la Pouille centrale, cette reconstitution ne va pas sans quelques difficultés mineures: les services du palais pontifical connaissent mal la géographie humaine de la région; de leur côté, les autorités impériales gratifient certains évêques latins du titre d'archevêque, à leurs yeux purement honorifique, mais qui, selon la pratique occidentale, leur donne vocation à devenir métropolitains. D'où la curieuse organisation ecclésiastique de cette région, où l'archevêque de Brindisi-Oria, comme celui de Siponto, n'a qu'un suffragant, celui de Trani deux, celui de Tarente n'en obtenant deux qu'à l'époque normande. Au contraire en Capitanate, au début du XIe siècle, les autorités impériales et le pape collaborent bien⁴³ pour soumettre la plupart des sièges créés dans les villes nouvelles à la

40. *Ibid.*, 625 (avec d'autres exemples).

41. Lefort et Martin, *Le sigillion*.

42. Martin, *La Pouille*, 567-571.

43. W. Holtzmann, *Der Katepan Boioannes und die kirchliche Organisation der Capitanata, Nachrichten ... Göttingen*, 1960, 19-39.

métropole de Bénévent, capitale d'une principauté lombarde. En tout cas, jamais les autorités byzantines, si on excepte les cas limites et précoces de Tarente et des sièges de la Calabre septentrionale, n'ont cherché à helléniser des sièges épiscopaux en pays lombard: Jean de Trani, qui joue un rôle dans le schisme de 1054 et porte le titre de syncelle impérial avant d'être déposé par le pape pour simonie en 1063, est évidemment un prélat latin⁴⁴.

On voit qu'au total les autorités byzantines ont tout fait pour respecter, dans le cadre de l'empire et de ses institutions, le sentiment ethnique propre des Lombards, qui occupent massivement le territoire du thème et qui n'ont perdu ni leur langue, ni leur droit, ni leur rite. Dans le domaine juridique, les autorités impériales sont allées jusqu'à perfectionner, dans un souci d'ordre et de bonne organisation, des institutions typiquement occidentales avant même que ces perfectionnements ne soient repris dans les principautés lombardes voisines; c'est ainsi dans la Pouille du Xe siècle qu'on voit naître de nouvelles règles dans la diplomatie des actes privés: ils ne sont plus désormais souscrits par leur auteur, mais sont établis en présence d'un juge aux contrats (qui n'apparaît pas dans les actes italo-grecs); la juridiction gracieuse est décentralisée pour être mise à la portée du plus grand nombre⁴⁵.

Les Lombards de Pouille ont, certes, été intégrés à l'empire, mais de façon très souple et sans précipitation⁴⁶. En 892, les privilèges accordés par le stratège Symbatikios au Mont-Cassin et par le patrice Georges à S. Vincenzo al Volturno énumèrent essentiellement des taxes indirectes d'origine lombarde⁴⁷. Le premier *sigillion* d'immunité conservé énumérant des impôts vraiment byzantins ne date que de 999 (plus d'un siècle après la conquête)⁴⁸; le système fiscal appliqué dans la Pouille centrale et méridionale au XIe siècle est assez bien documenté; il présente désormais des caractères très classiques (seule la $\sigma\upsilon\upsilon\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ semble tenir une place plus importante qu'ailleurs)⁴⁹. Mais les

44. Martin, *La Pouille*, 570, 620, 625. Voir C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marburg 1861, 51-64.

45. J.-M. Martin, Le juge et l'acte notarié en Italie méridionale du VIIIe au Xe siècle, *Scrittura e produzione documentaria nel Mezzogiorno longobardo. Atti del Convegno internazionale di studio (Badia di Cava 1990)*, Badia di Cava 1991, 287-301: 698-699.

46. Martin, *La Pouille*, 697-701.

47. Trinchera, *Syllabus*, no 3. V. Federici, *Il Chronicon Vulturense del monaco Giovanni*, Rome 1925-1938, 3 vol., no 80.

48. A. Prologo, *Le carte che si conservano nell'Archivio del Capitolo metropolitano della città di Trani (dal IX secolo fino all'anno 1266)*, Barletta 1877, no 8.

49. Lefort et Martin, *Le sigillion*; Martin, *La Pouille*, 711-714.

autorités n'ont manifestement pas eu le temps de le mettre en place en Capitanate: en 1034, le monastère de Montaratro, près de Troia, n'est exempté que de droit de pâture et de *plateaticum*, taxe sur les transactions née dans les principautés lombardes⁵⁰. De même la Capitanate, pourtant convenablement documentée, ne nous a laissé le souvenir que de deux ou trois prôtospathaires, alors que les dignités impériales sont à ce point communes dans la région de Bari qu'on peut supposer que les autorités les y ont distribuées aux notables lombards (ou les leur ont fait acheter) au lendemain de la conquête.

La documentation apulienne, presque entièrement latine et nettement plus riche que la calabraise, en tout cas en ce qui concerne le Xe et le début du XIe siècle, permet de suivre une évolution administrative marquée par une transition douce (des agents officiels gardent le titre lombard de gastald au Xe siècle), mais compatible avec ce qu'on sait de l'empire en général⁵¹. La transformation du thème de Langobardie en catépanat d'Italie, sous le règne de Nicéphore II Phocas (963-969) ne met pas fin à l'existence du thème de Calabre; on sait même qu'en 1042 existe un thème de Lucanie, qui englobe la vallée du Lao, mais qui a déjà disparu un dizaine d'années plus tard, puisqu'il ne figure plus dans la titulature du *doux* Argyros⁵². En revanche, selon le schéma généralement accepté à l'échelle de l'empire, c'est peu après la création du catépanat qu'apparaissent en Pouille des représentants de l'armée des *τάγματα*, ainsi que le *kritès* du thème (mais aussi les rares exemples de *strateia*, dont il est donc difficile de faire une base essentielle de l'armée thématique).

Dans chacun des deux thèmes italiens, les sous-circonscriptions semblent très floues, ce qui peut s'expliquer par la rapide évolution de la géographie humaine à cette époque. On ne peut y individualiser aucune *τοῦρμα* (la circonscription des Salines, créée autour d'Oppido au XIe siècle, est régulièrement appelée «éparchie», ce qui est bien vague et désigne peut-être le diocèse⁵³). Enfin, en Pouille, mais surtout en Calabre, en période de crise, la

50. Trinchera, *Syllabus*, no 28.

51. V. von Falkenhausen, *La dominazione*; Martin, *La Pouille*, 701-704.

52. A. Guillou, *La Lucanie byzantine. Étude de géographie historique*, rééd. dans Idem, *Studies on Byzantine Italy*, Londres (Variorum Reprints) 1970. La reconstitution du thème par cet auteur (qui a eu le mérite de découvrir le document de 1042) ne nous convainc pas. V. von Falkenhausen, *La dominazione*, 65-72 et 97-98, propose une autre reconstitution hypothétique du thème.

53. Nous ne suivons pas l'opinion d'A. Guillou, *La tourma des Salines dans le thème de Calabre (XIe siècle)*, *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Âge* 83 (1971) 9-29.

population des villes a tendance à se diviser en factions qui prennent le pouvoir⁵⁴.

L'administration est, évidemment, confrontée à des réalités précises qui ne sont pas les mêmes partout dans tous les domaines. Notons toutefois, pour commencer, que le moment où l'empire, après la perte de la Sicile, élargit considérablement son territoire dans le Midi continental –peu avant 900– est celui d'un tournant, d'une mutation profonde tant dans l'ensemble de l'Italie que dans l'empire. Dans l'Italie péninsulaire non byzantine, qu'il s'agisse du Latium ou des principautés lombardes, c'est autour de 900 que le système domanial du haut Moyen Age est remplacé par la seigneurie et que, dans ce nouveau cadre, commence à se mettre en place un réseau d'habitats ruraux groupés et fortifiés («incastellamento»). Dans l'ensemble de l'empire, Paul Lemerle a montré que l'époque macédonienne était marquée par une lutte entre les grands propriétaires, qui cherchent à s'emparer des terres et des hommes, réduits à la condition de parèques, et le pouvoir impérial, qui cherche à protéger la commune rurale contre leur emprise. Dans le domaine de l'habitat comme dans celui de l'évolution sociale –qui ne sont pas entièrement indépendants l'un de l'autre– l'empreinte byzantine est profonde et ses effets se font sentir longtemps après que l'Italie méridionale est sortie de l'empire; mais elle est relativement homogène dans le premier, beaucoup moins dans le second.

Commençons par l'habitat, dont nous parlerons brièvement puisque nous avons déjà plusieurs fois abordé le sujet, notamment en collaboration avec Ghislaine Noyé⁵⁵. Le réseau d'habitats alors constitué dans l'Italie byzantine se distingue assez nettement de ceux des zones politiquement occidentales parce que la nature du pouvoir politique n'est pas la même. On sait, notamment depuis la publication du livre de Pierre Toubert sur le Latium⁵⁶, que les Xe et XIe siècles sont le moment où la seigneurie, qui émerge alors, regroupe la population rurale en villages fortifiés. En territoire impérial, la seigneurie, au sens occidental, n'existe pas; l'État prend directement en

54. J.-M. Martin et G. Noyé, *Les villes de l'Italie byzantine (IXe-XIe siècles), Hommes et richesses dans l'empire byzantin, II. VIIIe-XVe siècle*, sous la dir. de V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson, 27-62: 56-58.

55. J.-M. Martin et G. Noyé, *Les campagnes de l'Italie méridionale byzantine (Xe-XIe siècles), Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age* 101 (1989) 559-596; Eidem, *Les villes*; Eidem, *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno medievale*, Bari 1991; Martin, *La Pouille*, 258-272.

56. P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, Rome 1973, 2 vol.

charge la construction des cités, qui abritent ses fonctionnaires et l'évêque. Or l'Italie méridionale a perdu bon nombre de ses cités antiques pendant la crise des VI^e-VII^e siècles. Les autorités impériales ont donc dû, pour exercer le contrôle du territoire (en une période de croissance démographique), bâtir des cités murées (κάστροα), généralement de petite taille: la *kastroktisia*, corvée publique de construction de murailles, est attestée en Pouille en 999 et en 1054. On a repéré trois campagnes systématiques de fondations de villes. La première se déroule dès la fin du IX^e siècle; elle donne notamment naissance, en Calabre, aux cités de la Sila et à Nicastro (Νεόκαστρον), en Pouille aux ports de Monopoli, Polignano, peut-être Giovinazzo et Molfetta, qui favorisent les relations avec le reste de l'empire.

La seconde correspond apparemment à la création du catépanat d'Italie⁵⁷; apparaissent alors à la documentation plusieurs cités de Lucanie et des confins apulo-lucaniens (Gravina, Tricarico, Tursi, Minervino, Montemilone) et, sans doute, Vaccarizza (en cours de fouille sous la direction de Ghislaine Noyé) et Ripalta dans la future Capitanate encore presque déserte; c'est alors que Tarente, détruite par les musulmans, est restaurée⁵⁸. Enfin, dans les années 1010-1020, dans un contexte de repli, sont édifiées les cités de Capitanate, qui constituent une double ligne fortifiée sur la frontière de la principauté de Bénévent (Civitate, Dragonara, Fiorentino, Montecorvino, Biccari, Tertiveri, Troia, Cisterna, Melfi, Rapolla) et, en Calabre, Oppido et Catanzaro.

Ce n'est pas le lieu de décrire les caractères originaux de ces villes, que nous avons déjà exposés. Mais on voit tout ce que le réseau des habitats majeurs, en pays latin au moins autant qu'en pays grec, doit à la présence byzantine.

Quant à la population rurale, elle vit le plus souvent dans des habitats de plus en plus groupés, mais ouverts. Les textes et l'archéologie attestent la naissance des premiers villages groupés de la Calabre méridionale au IX^e siècle, mais pas avant: il y a discontinuité entre les habitats ruraux des VII^e-VIII^e siècles et ceux des IX^e-Xe siècles⁵⁹. Le mouvement prend de l'ampleur,

57. J.-M. Martin, Le système défensif byzantin en Italie méridionale, sous presse dans les actes du colloque *Il castello di Taranto nella strategia difensiva del Mezzogiorno dalla ricostruzione bizantina all'età aragonese* (Taranto 1992).

58. A. Jacob, La reconstruction de Tarente par les Byzantins aux IX^e et Xe siècles. À propos de deux inscriptions perdues, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 68 (1988) 1-17.

59. Communication orale de Ghislaine Noyé lors d'une discussion au colloque *Castrum VII*, sous presse.

avec la croissance démographique, après la reconquête du IXe siècle: aux Xe et XIe siècles apparaissent de nombreux χωρία (*loci* en latin) dans les deux régions bien peuplées, la Calabre méridionale grecque et la Pouille centrale latine; en revanche, la domination byzantine est interrompue avant que les zones les plus déprimées (plaine du Tavoliere, Calabre septentrionale) ne soient repeuplées; elles le seront, selon des modalités bien différentes, à l'époque normande. Enfin dans les zones les plus menacées apparaissent des habitats ruraux protégés, appelés en latin *castra* ou *castella*, en grec *κασιτέλλια*: ainsi près du golfe de Tarente en butte aux raids musulmans et en Capitanate. Mais, d'après les textes comme d'après l'archéologie, la fortification semble souvent se réduire à une tour (πύργος): le village muré, qui domine dans les zones occidentales, n'est pratiquement pas représenté dans l'Italie byzantine.

Cette action de l'État dans le domaine de l'habitat, qui obéit à des principes généraux, est relativement homogène; elle ne doit cependant pas masquer les différences profondes qui séparent les deux régions vivantes de l'Italie byzantine aux Xe-XIe siècles: la Calabre méridionale autour de Reggio, la Pouille centrale autour de Bari (et une partie de la Pouille méridionale, mais celle-ci est très peu documentée).

Remarquons tout d'abord que, des deux thèmes italiens, c'est celui de Langobardie qui est le plus proche des Balkans et de Byzance; c'est lui qui entretient avec la capitale les relations les plus faciles. La Calabre, nettement plus lointaine, est en outre exposée aux raids musulmans tout au long du Xe siècle: bien des villes calabraises traitent directement avec les envahisseurs et leur versent tribut; l'isolat hellénophone antique qui s'est redéployé au Moyen Age reste loin du centre de l'empire, à l'exception de la Grecia salentine.

Second élément de différenciation: en dépit de ces raids, la Calabre méridionale est restée au sein de l'empire, pratiquement sans interruption, de la reconquête justinienne au XIe siècle; la Pouille, au contraire, est passée aux Lombards, le nord dès la VIe siècle, le sud dans la seconde moitié du VIIe (seules Gallipoli et, à l'exception de quelques années, Otrante sont restées dans l'empire). Il faut de nouveau faire intervenir, entre autres, le facteur ethnique, c'est-à-dire linguistique, religieux et juridique, qui est particulièrement important dans le domaine des structures ecclésiastiques; or celles-ci nous intéressent d'un point de vue très particulier: les églises peuvent compter parmi les plus gros propriétaires fonciers. Mais, plutôt que d'analyser séparément ces éléments, esquissons une image globale de la société de l'un et de l'autre thème, en commençant par la Calabre méridionale grecque.

On y connaît quelques familles d'assez gros propriétaires fonciers: en 1054, le partage des biens de la famille des Presbytéranoi dans la région de

Stilo en fournit un exemple, à l'extrême fin de l'époque byzantine⁶⁰; vers le même moment, une moniale d'Oppido possède des biens fonciers dans la cité et dans cinq communes rurales au moins⁶¹. Mais on est surtout frappé par la richesse extrême de la métropole de Reggio, qui, vers le milieu du XI^e siècle, contrôle notamment 281 *προάστεια* et sept communes exemptes⁶²; la concentration de cette fortune est favorisée par le droit canon byzantin, qui place sous l'autorité directe de la métropole de nombreux monastères de la province. Même la cathédrale récente d'Oppido commence à posséder des terres dans plusieurs communes. On retrouve donc, dans les actes de la pratique concernant la Calabre, la situation dénoncée par la législation impériale, notamment par la nouvelle promulguée par Basile II le 1^{er} janvier 996⁶³. Ajoutons que l'étude de la Calabre à l'époque normande⁶⁴ conduit à confirmer de manière rétroactive, sous la domination byzantine, l'existence d'une grande propriété et, sans doute, de nombreux parèques.

La situation est radicalement différente dans la Pouille lombarde⁶⁵. Cette région, qui est détachée au IX^e siècle de la principauté de Bénévent, ne semble avoir eu ni le temps, ni les moyens de se donner une aristocratie locale d'un certain niveau à l'époque byzantine (à l'époque suivante, tous les comtes et seigneurs y sont d'origine normande). Quant à la propriété ecclésiastique, son accroissement est freiné par deux faits. Certains grands monastères de la principauté de Bénévent (le Mont-Cassin, S. Vincenzo al Volturno) y étaient largement possessionnés au IX^e siècle. Mais ces monastères, détruits par les Sarrasins dans les années 880, quand ils se relèvent au Xe siècle, abandonnent ce qui leur reste de biens périphériques pour se constituer, dans le nouveau cadre politique occidental, des seigneuries compactes. D'où l'aliénation déguisée, mais réelle de leurs biens d'une part à la fin du IX^e siècle, puis surtout vers le milieu du Xe, alors que les autorités byzantines n'avaient rien fait – bien au contraire – pour les chasser. Le second facteur est le faible nombre de cathédrales après la crise des VI^e-VII^e siècles. Cela entraîne, dans la princi-

60. S. G. Mercati, C. Giannelli, A. Guillou, *Saint-Jean-Théristsès (1054-1264)*, Cité du Vatican 1980, no 1.

61. A. Guillou, *La Théotokos de Hagia-Agathè (Oppido) (1050-1064/1065)*, Cité du Vatican 1972, no 44.

62. Idem, *Le brébion de la métropole byzantine de Région (vers 1050)*, Cité du Vatican 1974.

63. P. Lemerle, *The agrarian history of Byzantium from the origins to the twelfth century*, Galway 1979, 88 et 112-114.

64. J.-M. Martin, Centri fortificati, potere feudale e organizzazione dello spazio, sous presse dans *Storia della Calabria. Il Medioevo*, sous la dir. de S. Tramontana.

65. Martin, *La Pouille*, 293-301.

pauté de Bénévent comme dans la Pouille byzantine qui, dans ce domaine, en conserve les institutions, une organisation ecclésiastique originale et aberrante, dans laquelle domine l'église privée, souvent exemptée par l'évêque de toute prestation et même d'une large part de la juridiction ordinaire⁶⁶. Il faut attendre l'époque normande pour voir certaines cathédrales recevoir une dotation foncière relativement sérieuse. Mise à part celle d'Oria, qui semble posséder des parèques au début du XI^e siècle, les cathédrales latines de Pouille ne sont pas riches et ne peuvent en rien rivaliser avec la métropole grecque de Reggio⁶⁷.

Aussi la Pouille lombarde semble-t-elle réaliser par hasard, pratiquement seule au sein de l'empire, l'idéal social officiel: elle est peuplée de solides communautés de petits et moyens propriétaires; même la seigneurie normande, qui se greffera sans difficulté sur la grande propriété calabraise, ne parviendra pas à ébranler la cohésion des communautés apuliennes, sans doute encore renforcée par la pratique de la *protimèsis* introduite par la législation impériale⁶⁸. Cette société, l'empire ne l'a certes pas créée; du moins a-t-il su la maintenir. Mais on voit que l'Italie byzantine des Xe et XI^e siècles, faite de pièces et de morceaux, est loin de constituer une réalité simple.

Il n'y a pas lieu de se cantonner à cette période. L'autorité –et donc l'influence– byzantine s'est fait sentir en d'autres points à d'autres moments. Aussi voudrions-nous, pour terminer, évoquer un dossier dont nous nous occupons actuellement, celui des institutions militaires du duché de Naples⁶⁹. Ce duché, créé dans le cadre de l'exarchat de Ravenne sous le règne de Maurice, apparaît à la documentation à l'extrême fin du VI^e siècle; le premier duc qui ne soit plus un agent de l'empereur, mais un représentant de l'aristocratie locale, est Étienne II (755/56-766/67): pendant un siècle et demi, le petit duché (qui comprenait alors Amalfi et l'enclave de Gaète) a donc vécu sous l'autorité impériale. Son territoire, restreint, est enclavé en territoire

66. Voir H. E. Feine, Studien zum langobardisch-italienischen Eigenkirchenrecht, II, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 62, kan. Abt. 31 (1942) 1-105; Martin, *La Pouille*, 237-241 et 630-638.

67. Martin, *La Pouille*, 597-618.

68. *Ibid.*, 293-317.

69. Sur les institutions militaires de l'époque de l'Exarchat, voir en dernier lieu T. S. Brown, *Gentlemen and officers. Imperial administration and aristocratic power in Byzantine Italy*. A.D. 554-800, Rome 1984, 82-108; mais cet auteur laisse de côté les institutions spécifiques du duché de Naples. Sur ce sujet, voir J.-M. Martin, Les problèmes de la frontière en Italie méridionale (VI^e-XII^e siècles): l'approche historique, *Castrum* 4. *Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome-Madrid 1992, 259-276: 268-275.

lombard et n'ouvre que sur la mer; il a dû servir de refuge à des populations fuyant les Lombards et semble nettement plus peuplé que les zones environnantes. Sa frontière septentrionale, plus ou moins fixée sur le petit cours d'eau appelé Regi Lagni, mais régulièrement franchie dans les deux sens, est en effet très vulnérable, puisqu'elle traverse la partie méridionale de la plaine campanienne. Aussi tout le nord du duché, dans la boucle des Regi Lagni, zone fertile, bordée de marais à l'est et à l'ouest et appelée *Liburia*, possède-t-il un régime particulier: on y trouve de nombreuses terres militaires et notamment des terres sur lesquelles la *militia Neapolitanorum* et l'*exercitus* lombard possèdent des droits partagés par moitié (ou par tiers quand une institution ecclésiastique y est également intéressée); ces terres sont cultivées par des tenanciers particuliers appelés *tertiatores*. Ces institutions originales nous sont connues notamment par les traités passés entre les deux parties et connus sous le nom de *pacta de Liburia*; le plus ancien conservé remonte à la seconde moitié du VIII^e siècle, le plus récent à la première moitié du Xe (nous en préparons une nouvelle édition); en outre, un acte de 703 est le premier à faire allusion à ces institutions⁷⁰, dont il présente manifestement un état déjà passablement évolué; c'est donc assez tôt dans l'époque exarchale qu'il faut faire remonter ces institutions militaires très particulières.

Elles ont une postérité non négligeable: c'est en Liburie que le duc de Naples édifie vers 1030 la ville forte d'Aversa, qu'il confie à des Normands et qui devient le premier foyer d'expansion normande en Italie (le second étant Melfi, l'une des cités byzantines de Capitanate); c'est d'ailleurs à cette époque que le duc de Naples reprend le titre, tombé en désuétude depuis le IX^e siècle, de *magister militum*⁷¹. En outre le duché de Naples continue, jusqu'à sa conquête par Roger II en 1137, à posséder sa *militia* d'origine exarchale; le roi normand intègre les *milites* napolitains dans le système féodal, au sein duquel ils conservent toutefois des traits spécifiques⁷². Rappelons que le duché de Naples, que son long passage dans l'Exarchat a donc profondément marqué, est une terre entièrement latine, même si les souscripteurs de chartes écrivent souvent leur nom en onciales grecques (mais en langue latine) et si on y rencontre au IX^e siècle quelques personnes connaissant la langue grecque et

70. J.-M. Martin, Deux listes de paysans sud-italiens du VIII^e siècle, *Campagnes médiévales: l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris 1995, 265-276.

71. J.-M. Martin, L'Occident chrétien dans le De Cerimoniis, II, 48, à paraître dans *Travaux et Mémoires*.

72. E. Cuozzo, La *militia Neapolitanorum*: un modello per i milites normanni di Aversa, *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Age* 107 (1995) 31-38.

capables de la traduire⁷³. On y évoque l'empereur selon des formes latines qui semblent remonter à l'époque exarchale; un acte napolitain de 866 est daté de la façon suivante: *imperante domno nostro piissimo perpetuum augusto Michelio porfirogenito a Deo coronato, pacifico, magno, victore imperatore anno vicesimo quarto, nec non et Barda felicissimo cesar anno secundo*⁷⁴.

Conclusion. On voudrait, en conclusion, insister sur la complexité des mécanismes qu'on vient d'essayer de présenter. Somme toute, la présence d'une population hellénophone résiduelle depuis l'époque de la colonisation grecque antique n'a rien à voir avec la présence d'un empire dont le grec n'est devenu la langue officielle qu'au VIIe siècle après J.-C., non plus d'ailleurs qu'avec la migration en Italie de moines grecs aux VIIe et VIIIe siècles. Que l'empire byzantin ait, du IXe au XIe siècle, favorisé l'expansion territoriale de l'hellénisme, qu'il lui ait fourni ses cadres religieux et juridiques ne fait pas de doute. Mais son but n'a jamais été d'helléniser l'ensemble du territoire qu'il contrôlait: le nom de Troia, donné à la principale ville neuve de Capitanate, a toutes chances de se référer à la légende virgilienne de l'origine troyenne des Romains, mais n'était manifestement pas fait pour satisfaire les souvenirs homériques des Grecs. C'est donc d'abord au dynamisme propre de la population grecque de Sicile qu'il faut attribuer la création d'un assez vaste territoire hellénophone en Italie méridionale.

D'autre part l'empire a laissé à toutes les régions qu'il a dominées, quelle qu'en ait été la population et quelle qu'ait été la période de cette domination, des empreintes (notamment dans le réseau des habitats et dans les institutions) d'autant plus visibles que toute l'Italie méridionale est ensuite repassée dans l'Occident politique; il en avait d'ailleurs laissé, bien plus au nord, aux zones latines de Rome, de Ravenne, de Venise. Il est vrai qu'à l'époque exarchale l'élément latin n'était pas négligeable dans l'empire; aux Xe et XIe siècles, cet élément se réduit aux Lombards de Pouille; l'empire n'en a eu que plus d'intelligence d'adopter à leur égard une attitude compréhensive et souple. Il est vrai qu'à cette époque, «il semble que Byzance dépende de plus en plus, pour sa culture comme pour son économie, des populations

73. Voir D. Mallardo, Giovanni Diacono napoletano, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 2 (1948) 317-337 et 4 (1950) 325-358; P. Devos, L'œuvre de Guarimpotus hagiographe napolitain, *Analecta Bollandiana* 76 (1958) 151-187. On y rencontre aussi quelques moines grecs, sans doute venus de Calabre, au Xe siècle.

74. *Codex diplomaticus Cajetanus*, I, Mont-Cassin 1887, réimpr. anast. *ibid.*, 1969, no 12.

marginales»⁷⁵: cette affirmation de Gilbert Dagron, qui parle de l'est de l'empire, peut aider à comprendre ce qui se passe à l'ouest.

Il est en tout cas notable que les autorités aient réduit à presque rien les causes de frictions religieuses entre Grecs et Latins vivant sur son territoire dans des régions voisines.

75. G. Dagron, Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne, *Travaux et Mémoires* 6 (1976) (*Recherches sur le XIe siècle*), 177-216: 215.

WALTER HABERSTUMPF

UN'AREA MARGINALE DI CONTATTI ITALO-GRECI: IL PIEMONTE (SECOLI VII-XII)*

La presenza dei Bizantini in Italia perlopiù richiama alla mente le vicende dell'esarcato e della pentapoli, ed egualmente evoca la storia altomedievale del Mezzogiorno della penisola, mentre di rado sembra riconnettersi alle terre di *Lombardia*, solo marginalmente interessate agli eventi del vicino Oriente, e ancor meno all'area piemontese dove i rapporti con il Levante appaiono per lo più saltuari e occasionali. È pur vero tuttavia che al volgere dell'età tardoantica, allorché per l'ultima volta l'unità imperiale sembrò restaurata, i soldati di Giustiniano, guidati da Mundila, occuparono per breve tempo il Piemonte. Fu allora che un capo goto Sísige, in qualità di *magister militum*, governò in nome del *basileús* greco la valle di Susa, proprio negli anni in cui Dagisteo, sotto il comando di Narsete, occupava l'Italia superiore, ripristinando su quelle terre un effimero dominio imperiale¹. E fu in seguito alla guerra greco-gotica, che –sulla base della testimonianza di Giorgio Ciprio nella sua descrizione amministrativo-geografica dell'impero alla fine del secolo VI– i Bizantini riutilizzarono parte delle fortificazioni del *limes* alpino per attestarsi, ai

* Sigle e abbreviazioni:

A.S.T.:	<i>Archivio di Stato di Torino</i>
B.H.L.:	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
B.S.B.S.:	<i>Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino</i>
B.S.S.:	<i>Biblioteca Storica Subalpina</i>
B.S.S.S.:	<i>Biblioteca della Società Storica Subalpina</i>
C.S.H.B.:	<i>Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae</i>
D.B.I.:	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i>
H.P.M. SS.:	<i>Historiae Patriae Monumenta Scriptores</i>
M.G.H.:	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
Q.M.:	<i>Quaderni Medievali</i>
R.S.A.A.P.A.A.:	<i>Rivista di Storia Arte e Archeologia per le Province di Alessandria e Asti</i>
S.P.:	<i>Studi Piemontesi</i>

1. M. Gallina, Sísige e le presenze gotiche, franche e bizantine, *Storia di Torino*, I, *Dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997, 351-357.

tempi di Tiberio II, nella piazzaforte di Susa² lungo la via che conduceva alle Gallie³. La presenza delle armate greche nel Nord Italia –una presenza invero breve e di scarso peso–, non lasciò tracce durature: poco più che scarni ricordi nelle cronache, sufficienti però a ricostruire il significato storico di quella esperienza, non irrilevante per i futuri sviluppi del Piemonte medievale⁴. Dopo di allora, mentre la spinta verso il regionalismo –così ben studiata per il caso italiano da André Guillou⁵– sembra segnare il passaggio dell'impero dalla struttura tardoantica alla sua forma medievale, e in concomitanza anche con l'intervento militare longobardo, i contatti tra l'Oriente bizantino e il territorio subalpino si interruppero. Così in seguito al contrarsi del mondo bizantino e all'avanzata islamica che, per usare un'espressione di Fernand Braudel, faceva del Mediterraneo «un mosaico di tutti i colori»⁶, il Piemonte scomparve a lungo dagli orizzonti orientali, sebbene nel corso del secolo X, comparissero, provenienti però da un altro Levante, i Saraceni la portata delle cui gesta, in parte leggendarie e in parte frutto di una più tarda tradizione storiografica, deve peraltro essere nel suo complesso ridimensionata almeno per quanto riguarda l'area piemontese⁷.

E invero è ben noto come, anche al tempo della dinastia macedone, alorché Bisanzio rinnovò la propria vocazione ecumenica guardando nuovamente all'Occidente italiano, l'attenzione dell'impero si concentrò pressoché esclusivamente sul Mezzogiorno della penisola escludendo del tutto le regioni settentrionali. Nondimeno il ricordo della presenza bizantina nell'area sub-

2. Georgii Cyprii, *Descriptio orbis romani*, ed. H. Gelzer, Leipzig 1890, § 551; cfr. P. M. Conti, *L'Italia bizantina nella «Descriptio Orbis Romani» di Giorgio Ciprio*, La Spezia 1975 [estratto da *Memorie della Accademia Lunigianese di Scienze G. Cappellini* 40 (1970) 1-138], 44-46; 49-52; E. Mollo, *Le chiuse: realtà e rappresentazioni mentali del confine alpino nel medioevo*, B.S.B.S. 84 (1986) 342, ora in *Luoghi di strada nel medioevo fra il Po, il mare e le Alpi occidentali*, a cura di G. Sergi, Torino 1996, 49.

3. G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981, *passim*.

4. Cfr. Gallina, *Sísige* 357.

5. A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII^e siècle. L'exemple de l'exarchat et de la pentapole d'Italie*, Rome 1969.

6. F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia. Gli uomini e le tradizioni*, trad. it., Milano 1987, 112 [ed. orig., Paris 1985].

7. A. A. Settia, *Monasteri subalpini e presenza saracena: una storia da riscrivere*, *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino 1988, 293-310; cfr. anche G. Sergi, *Dall'insidia saracena alla fondazione della marca arduinica di Torino*, *Storia di Torino*, I, 391-394.

alpina non era, neppure in quei secoli del tutto scomparso. Se ne possono trovare alcune tracce, per quanto labili, nella diffusione dei culti di alcuni santi, quali Sinesio e Theopompo⁸, o in modesti ma significativi resti archeologici. Nulla di paragonabile, certo, ai progressi della bizantinizzazione allora in atto in alcune aree dell'Italia meridionale dove –sono parole di Jean Irigoïn– «continuità ellenica e apporti bizantini si congiungono in modo quasi inestricabile, sino a dare origine dopo l'occupazione araba a quella originale civiltà che fiorirà sotto i re normanni»⁹. E ciò appare tanto più vero se si considera che la conoscenza stessa della lingua greca nell'Italia longobarda e carolingia si era ridotta, a testimonianze, che Guglielmo Cavallo definisce «scarse, transitorie, isolate»¹⁰.

Soltanto l'architettura dell'area padana continuò a ispirarsi a modelli greco-ravennati, se non proprio orientali: così l'impianto originario della cattedrale di S. Evasio a Casale Monferrato, risalente ai secoli XII e XIII, presenta un nartece riconducibile a modelli greco-armeni, e del pari essa può essere avvicinata ad analoghi esempi andalusi o magrebini¹¹. Non diversamente, a San Michele di Trino il muro di cinta del castello (secoli VIII-XI circa) appare rinforzato al suo interno da una fitta serie di contrafforti quadrangolari, secondo un modello che in Italia trova analogie tipologiche con le fortificazioni giustiniane¹². Anche a Montechiaro d'Asti, la partizione decorativa della

8. P. Golipelli, Italia Settentrionale (1130-1220), in *Hagiographies (...)*, I, Brepols-Turnhout 1994 [Corpus Christianorum], 128, ricorda che nel secolo XII un anonimo di Nonantola rielaborò metricamente il testo della *Passio* greca dei santi Sinesio e Theopompo, testo tradotto da Cosma da Matera (v. B.H.L. 8118). Su Cosma da Matera, agiografo e traduttore dal greco fiorito nel primo ventennio del secolo XI, cfr. M. De Marco, Cosma da Matera, in *D.B.I.*, vol. 30, Roma 1984, 69-72.

9. J. Irigoïn, La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle, *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XII secolo, 18-24 aprile 1974*, [Settimane di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo, XXIII], Spoleto 1976, I, 429.

10. G. Cavallo, Tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte, *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, 3-9 aprile 1986*, [Settimane di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV], Spoleto 1988, II, 471-472.

11. U. Scerrato, Arte islamica in Italia, in F. Gabrieli, U. Scerrato, *Gli Arabi in Italia*, Milano 1979, 555; M.V. Fontana, L'influsso dell'arte islamica in Italia, *Eredità dell'Islam. Arte islamica in Italia, Venezia, Palazzo Ducale, 30 ottobre 1993 - 30 aprile 1994*, a cura di G. Curatola, Milano 1993, 458. Cfr. anche A.K. Porter, *Lombard Architecture*, II, New Haven 1917, 250 e J. Beckwith, The Influence of Islamic Art on Western Medieval Art, *Apollo* 170 (1976) 274, secondo cui la volta di S. Evasio richiama quella del *mihrab* della grande moschea di Cordoba.

12. W. Haberstumpf, *Tra storia e archeologia: l'insediamento di S. Michele di Trino*, in corso di stampa. Nel castello di Trino, secondo una ben consolidata tradizione, alcune arcate in stile moresco si possono, sia pure con grande cautela, mettere in relazione con le crociate in *Outremer*

chiesa dei santi Nazario e Celso si richiama a forme bizantine originarie dell'Africa settentrionale o della Spagna moresca¹³, ciò che trova forse una parziale conferma in un'iscrizione –risalente ai secoli VII-IX con una curiosa invocazione a quei medesimi santi– ritrovata a Milano e sicuramente opera di uno scriba occidentale che, come osserva André Guillou, «traduce in greco una forma liturgica latina»¹⁴.

Non vi è dubbio che nell'erudizione pedemontana vi sia una radicata e nel complesso poco chiara tendenza ad attribuire a ogni reperto artistico di età romanica neppure troppo lontane ascendenze bizantine od orientali; nondimeno, se è davvero difficile credere –come vorrebbe una certa storiografia locale– che l'affresco conosciuto come la «Cena» e conservato nei pressi di Trino sia attribuibile a maestranze greco-ravennati ivi operanti nel secolo VIII¹⁵, non si può negare almeno la presenza di «un'impronta bizantineggiante» in molti dei cicli pittorici subalpini compresi tra i secoli XII e XIII¹⁶, pur se tutti da decifrare sono i tramiti dell'esperienza artistica orientale in area pedemontana.

Per quanto concerne le fonti letterarie e documentarie invano si cercherebbero atti di età altomedievale attestanti scambi politici o culturali tra Bisanzio e il Piemonte, pur se in un'area confinante, nel monastero di Bobbio sono stati rinvenuti alcuni palinsesti greci risalenti ai secoli III-VII, di argomento prevalentemente tecnico-pratico e di medicina applicata¹⁷. Del pari non

o con la presenza nel marchesato del principe greco Teodoro, cfr. L. Avonto, *Andar per castelli. Da Vercelli da Biella tutto intorno*, Torino 1980, 240; P. A. Cavanna, R. Manchovas, *Il palazzo paleologo a Trino*, Trino 1984, 12-13. In realtà dovrebbe trattarsi di arcate tardomedioevali la cui sommità fu modificata in epoca ancora più tarda per rottura del muro così da assumere uno «stile moresco».

13. Fontana, *L'influsso dell'arte islamica*, 458; per questo edificio cfr. F. Delmastro, R. Bordone, Montechiaro d'Asti, chiesa dei Santi Nazario e Celso, *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di L. Pittarello, Torino 1991², 119-125, ove aggiornata bibliografia.

14. A. Guillou, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996, doc. 107, 113-114: "Αγίους Ναζαρηούς Ο αρνοιους Θε(ε)ῶ / Αγίους Καύλους Ο αρνοιους Θε(ε)ῶ".

15. S. Borla, *Trino dalla preistoria al medioevo, Le scoperte archeologiche*, La basilica di San Michele in Insula, Trino 1982, 146-147.

16. Cfr. G. C. Sciolla, *L'arte a Trino e nel suo territorio vercellese*, Vercelli 1977, 35.

17. J. Irigoien, Les textes grecs circulants dans le Nord de l'Italie aux Ve et VIe siècles. Attestations littéraires et témoignages paléographiques, *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente. Congresso Internazionale, Ravenna, 28 settembre - 2 ottobre 1992*, a cura di A. Carile, Ravenna 1995, 396-397; sui palinsesti di Bobbio cfr. C. H. Beeson, The palimpsests of Bobbio, *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, 162-184, ma v. anche G. Cavallo, La produzione di manoscritti greci in Occidente tra età tardoantica e alto medioevo. Note e ipotesi, *Scrittura e Civiltà* 1 (1977) 111-131.

si devono dimenticare le *chartae fundatoris* relative ad alcuni monasteri piemontesi della Novalesa (726), di S. Quintino di Spigno (991) e dei SS. Giusto e Mauro di Susa (1029). Tali *chartae*, come è stato suggerito nel *Convegno su S. Benedetto e l'Oriente* tenutosi alla Novalesa (Susa) nel 1980, possono trovare le loro radici antiche, se non anche il loro motivo ispiratore, nei *typikà ktetorikà* bizantini¹⁸. E come un lungo *brébion*¹⁹, appunto, si configura la disposizione dettata da Adelaide, nipote di Alrico vescovo di Asti, per i monaci di S. Benedetto²⁰, allorché, considerando che «bonum et utile est ut homo ante diem migrationis suae de hoc saeculo de futuro cogitet», ella decise di fondare nel Pinerolese «quandam ecclesiam (...) consecratam in honorem sanctae Dei Genitris Virginis Mariae»²¹.

Malgrado tali reminiscenze occorre peraltro ammettere che ci si trova di fronte a vaghi ricordi –caratterizzati da una frammentaria casualità– di contatti con una «greicità» ormai del tutto scomparsa dall'orizzonte subalpino e lontana anche da quella circolazione di uomini e di idee che pure, ancora all'inizio del secolo X, aveva indotto re Ugo di Provenza a inviare a Costantinopoli in qualità di ambasciatore il padre di Liutprando da Cremona²².

E in effetti, concentratasi l'attenzione bizantina esclusivamente sul Mezzogiorno d'Italia, soltanto a partire dai secoli XI e XII si ripropose in Lombardia una nuova «reciproca conoscenza» tra Oriente e Occidente²³. Fu questo l'esito del rinnovarsi dei rapporti tra il mondo latino e quello greco, in seguito sia alle guerre normanne sia alle crociate, il cui spirito originario –qualunque giudizio su di esse si voglia dare– fu ben presto soppiantato dagli interessi dei Latini e dei mercanti italiani²⁴. Sull'onda dell'entusiasmo crociato, i marchesi

18. S. Chiaberto, Atti di fondazione e «Typikà Ktetorikà», *S. Benedetto e l'Oriente cristiano. Atti del simposio tenuto all'abbazia della Novalesa (19-23 maggio 1980)*, Novalesa 1981, 160-166.

19. *Ibid.*, 164.

20. C. Cipolla, *Il gruppo dei diplomi adalaidini a favore dell'Abbazia di Pinerolo (1044-1081)* [B.S.S.S., 2], Pinerolo 1899, doc. II, 318-326 (1064, settembre 8, Torino). Come già osserva Chiaberto, Atti di fondazione e «Typikà Ktetorikà», 164, le norme di comportamento per i monaci, previste dalla fondatrice, si limitavano a un generico richiamo alla *regula Sancti Benedicti* (cfr. Cipolla, *Il gruppo dei diplomi adalaidini*, 325); la restante parte del documento consisteva nel dettagliato elenco dei beni fondiari concessi al monastero: *ibid.*, 323-325.

21. *Ibid.*, 323.

22. Liutprandi *Antapodosis*, in Liutprandi *Opera*, ed. J. Bekker, Hannover-Leipzig 1915 [ristampa anastatica, Hannover 1977], in M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, 82-83.

23. H. Hunger, *Graeculus perfidus. Italos Itamos. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, a cura di O. Kresten, Roma 1987, 37 sgg.

24. P. Guichard, *L'Islam e l'Europa, Storia d'Europa, III, Il Medioevo. Secoli V-XV*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, 295 sgg.; D. Jacoby, *Nuovi e mutevoli orizzonti: verso e oltre l'Oriente mediterraneo*, *ibid.*, 1143-1192.

monferrini e più marginalmente i conti di Biandrate, e quindi successivamente nel corso del Trecento i conti di Savoia, instaurarono con l'Oltremare una fitta trama di rapporti, quasi esclusivamente fondati su una politica dinastico-matrimoniale, alla cui luce si giustificherà agli inizi del secolo XIV la presenza in Piemonte, quale marchese di Monferrato, di Teodoro Paleologo, un principe bizantino destinato a rinnovare la morente dinastia aleramica²⁵. Esito inatteso, e unico caso conosciuto in Occidente, di un principe greco che abbia ereditato e poi governato una terra latina.

Vero è infatti che sin dalla seconda metà del secolo XI, alcuni signori subalpini, furono chiamati, e parteciparono in prima persona, alla difesa del Levante contro l'Islam. Fin dal 1075 il pontefice Gregorio VII aveva richiesto l'aiuto tra gli altri di Amedeo II conte di Savoia per recare soccorso ai cristiani di Costantinopoli, minacciati dai Saraceni²⁶: «Speramus etiam quod forsitan alia inde utilitas oriatur, scilicet ut pacatis Normannis transeamus Constantinopolim in adiutorium christianorum, qui nimium afflicti creberrimis morsibus Saracenorum inianter flagitant ut sibi manum vestri auxilii porrigamus»²⁷. Ma i conti di Moriana, preoccupati soprattutto di rafforzare la propria autorità politica su aristocrazie e comunità locali, dopo un momentaneo interessamento, trascurarono ben presto quelle prospettive orientali e, malgrado la richiesta pontificia, sia Umberto II²⁸ sia Amedeo III, suo successore ed erede²⁹, fecero sì generose promesse di intervenire in Levante, ma non operarono in modo concreto.

25. W. Haberstumpf, *Dinastie europee nel mediterraneo orientale. I Monferrato e i Savoia nei secoli XII-XV*, Torino 1995, *passim*.

26. P. Fontana, *Documenti sulle relazioni tra casa Savoia e la Santa Sede nel medio evo (1066-1268)*, [B.S.S.S., CXLII] Torino 1939, doc. III, 3-4 (1075, febbraio 2, Roma). Per l'Egitto e la Siria in epoca califfale v. in sintesi I. M. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, II, *La diffusione delle società islamiche secoli X-XIX*, trad. it., Torino 1994, 111 sgg.

27. Fontana, *Documenti*, 4.

28. Nel 1097 a Yenne (Chambéry) Umberto II, conte di Savoia, donò alcuni beni al priorato di Bourget «pro sui consulatus et sua imploranda et impetranda a Deo gubernatione in suo viatico ultramarino», cfr. D. Carutti, *Regesta comitum Sabaudiae marchionum in Italia ab ultima stirpis origine ad an. MCCLIII (B.S.I., V)*, Augustae Taurinorum 1889, doc. CCXCVII, 107. Il progetto orientale di Umberto II non fu realizzato data la minore età del conte, v. Haberstumpf, *Dinastie*, 192.

29. Amedeo III, conte di Savoia, unitamente al figlio Umberto, concesse alcuni beni al monastero di S. Giusto di Susa e promise al pontefice Eugenio III di recarsi al Santo Sepolcro di Gerusalemme come penitenza per le usurpazioni arretrate al monastero stesso, cfr. Fontana, *Documenti sulle relazioni tra casa Savoia e la Santa Sede*, doc. XI, 19-23 = P. F. Kehr, *Italia Pontificia (...)*, VI/II, Berolini 1914, 119, n. 6 (1147, marzo 8, Susa).

Diversamente accadde, pochi anni dopo, nel 1100, con i conti di Biandrate, così come non manca di ricordare Anna Comnena, testimone attenta e partecipe di queste spedizioni. Rammentando l'apprensione suscitata alla corte bizantina dall'arrivo di un «corpo di Normanni», che a suo giudizio proclamavano di voler combattere «contro i Turchi per liberare il Santo Sepolcro», ma in realtà «da tempo avevano messo gli occhi sull'Impero romano e agognavano di impadronirsene»³⁰, la figlia di Alessio, ricordava come essi fossero guidati da due fratelli, Alberto e Guido di Biandrate, detti «Φλάντρας»³¹.

Più ancora delle crociate, contribuì a rinnovare i rapporti tra Bisanzio e l'area piemontese nel secolo XII la lotta tra Staufen e Comneni: un conflitto che oppose duramente l'imperatore Manuele³² a Federico Barbarossa, entrambi impegnati a rivendicare per sé, e per sé soltanto, l'eredità di Roma quale fondamento legittimante della propria ecumenica autorità imperiale. E invero il sovrano greco, non cessando di richiamarsi a Costantino³³, si proponeva di «recuperare»³⁴ al proprio impero la penisola italica, soprattutto tramite una capillare attività diplomatica, rispettosa dei regionalismi e delle esigenze locali, ma tale da riaffermare ancora una volta la superiorità della *basileia* bizantina sul Barbarossa, considerato null'altro che «re degli Alamanni»³⁵. L'iperpero, l'invio di agenti in Italia, e soprattutto una raffinata conoscenza degli affari locali, furono le armi principali di questa politica. Come ricorda Niceta Coniata: «Non c'era città d'Italia né terre ancora più lontane, dove questo imperatore non avesse persone a lui legate da giuramento e che gli fossero fedeli»³⁶. E tra queste terre non mancò il Piemonte: qui gli interessi

30. Anne Comnène, *Alexiade*, ed. et trad. B. Leib, III, Paris 1945, 36²²⁻²³: «...παρακατείχε μετ' έαυτοῦ, όπηγίκα και τό τών Νομιάνων φοσσάτον κατέλαβεν ήγεμόνας έχον άδελφούς δύο Φλάντρας καλουμένους».

31. *Ibid.*, II, Paris 1943, 212¹⁸⁻²⁵.

32. Oltre alla classica opera di P. Lamma, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, I-II, Roma 1955-57; v. ora P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos. 1143-1180*, Cambridge 1993, *passim*.

33. M. Gallina, «Novus Constantinus» Neos Konstantinos. Temi di memoria costantiniana nella propaganda imperiale a Bisanzio, *Università di Macerata. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 27 (1994) 47-51.

34. Ioannis Cinnami *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, II, (C.S.H.B.) Bonnae 1836, 19, 87.

35. A. Carile, Roma e Romània dagli Isaurici ai Comneni, *Bisanzio, Roma e l'Italia*, II, 551 sgg.

36. Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, I, ed. A.P. Kazhdan, R. Maisano, trad. A. Pontani, Milano 1994, 458⁶⁷⁻⁶⁹.

della corte bizantina si rivolsero ai marchesi monferrini che già vantavano una radicata tradizione oltremarina, sicché il *basileús* "propiziatosi con promesse di denaro il favore del marchese [Guglielmo il Vecchio], lo convinse a mandare contro il vescovo di Magonza suo figlio Corrado, di bell'aspetto, splendido di giovinezza, giunto al sommo fastigio del valore e dell'intelligenza, fiorente di forza fisica»³⁷. Cosicché poco dopo l'imperatore lo «acrisse tra gli amici [φίλοι] dei Romani [...], elargendogli molti doni e facendo sposare [Ranieri] il suo figlio più giovane con la propria figlia Maria [...], così vanificò ancor di più i progetti del sovrano alemanno»³⁸.

Agenti, ambasciatori, apocrisari, delatori e spie greche andavano tessendo, da tempo, e non solo nelle terre aleramiche, le loro trame: «...poteva [Manuele Comneno] ascoltare e conoscere quanto gli oppositori locali dei Romani, entrando nelle stanze più segrete, tramavano e ordivano di nasco»³⁹. Del che vi è testimonianza anche in una fonte latina: narra infatti Ottone di Frisinga come nell'aprile del 1155, dopo la conquista di Tortona⁴⁰, l'imperatore Federico Barbarossa, avesse liberato un greco, probabile emissario di Manuele I Comneno, segregato nel castello da Opicino Malaspina⁴¹, anche se ignoriamo i motivi della sua presenza nell'alessandrino⁴². In questo allargato

37. *Ibid.*, 458₅₈₋₆₂.

38. *Ibid.*, 458₄₈₋₅₃.

39. *Ibid.*, 458₆₉₋₇₁.

40. Lamma, *Comneni e Stauffer*, I, 154, 173, ma v. anche *infra*. Sull'assedio e la conquista di Tortona nel 1155 cfr. U. Rozzo, *Castelli di Tortona e di Castelnuovo Scrivia, Andar per castelli. Da Alessandria da Casale tutto intono*, Torino 1986, 70; è da notare che le fortificazioni di Tortona furono aspramente contese nelle guerre gotico-bizantine: il luogo, nel 539, fu conquistato o ricupato dai Greci, v. F. Gabotto, *Per la storia di Tortona nella età comunale. Introduzione sull'epoca anteriore, dissertazioni e documenti*, (B.S.S.S., XCVI. I. Nuova serie II) Torino 1922, 28 sgg.; Rozzo, *Castelli*, 68.

41. Ottonis Episcopi Frisingensis et Rahewini, *Gesta Frederici seu rectius cronica*, edd. G. Waitz, B. Simson, F.-J. Schmale (*Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*, XVII), Darmstadt 1965, 84₂₈₋₃₁: «tandem post multos assultus (sic) [...] arcem per deditionem occupavimus et quendam principem Grecorum, qui a marchione Malaspinam captus erat, liberavimus». L'episodio è poi completato da Ottone con due altri brevi riferimenti: «Princeps nobilis, capto, ut dictum est, suburbio, arcem ipsam seu civitatem obsidione clausit. Erat autem predicta arx non solum suis viribus, sed etiam Mediolanensium fortitudine et vicinorum baronum, quorum unus marchio Opicinus cognomento Malaspina fuit, presidiiis munita obque tante opis confidentiam ad propellendam principis iram instrui ausa» (*ibid.*, 320₂₁₋₂₇); e ancora «Eripitur ibi de gravi, qua tenebatur, captivitate quidam ex Grecorum proceribus, quem Opicius cognomento Malaspina male propter pecunie exactionem ceperat asperisque locis inclusum in ipsa arce tenebat» (*ibid.*, 336₁₇₋₂₁).

42. Su questo controverso episodio cfr. F. Cardini, *Il Barbarossa e una dinastia di suoi fideles sull'Appennino tra Italia settentrionale e Toscana: i Malaspina, il Barbarossa e i suoi alleati Liguri-*

spazio di relazioni e di contatti si comprende meglio come già alla metà del secolo XII Guglielmo il Vecchio, marchese di Monferrato, intrattenesse quei regolari rapporti con la corte di Costantinopoli, ben testimoniati, per gli anni 1164-1169, da una lettera in cui l'Aleramico, offrendo i suoi servigi a Luigi VII, si scusava con il re di Francia per il ritardo nell'inviargli il messo Oddone. Tale ritardo era stato causato dagli ambasciatori mandati a Bisanzio: «Et quoniam Odonem nostrum militem in praesentiarum non misi, minime mireris, quia per nuntios quos in Constantinopolim misi, et in Alemania, quos expecto redire, remansit»⁴³. E in quel più libero gioco apertosi per i signori latini all'inizio del secolo XIII in seguito alla conquista crociata di Costantinopoli, ancora una volta l'area piemontese ebbe un ruolo certo secondario ma non insignificante se è vero che nel corso del 1205 l'imperatore Alessio III fu condotto prigioniero in Monferrato per esservi preso in custodia da Guglielmo figlio di Bonifacio, in attesa del riscatto. «Novità inaudita» per usare le parole di Niceta Coniata, la cui eco si sparse rapidamente sino a divenire oggetto di riflessione in Boncompagno da Signa che vi dedicò alcune pagine del suo trattato sull'*Amicitia*⁴⁴.

Frammenti sparsi di una storia relativa ai rapporti tra l'Oriente e la *Lombardia*, ridotta a larghe cesure e a silenzi, e ancora in gran parte da studiare, soprattutto per quanto concerne l'area pedemontana. Mentre gli Aleramici infatti cercavano, con alterni risultati, di inserirsi nei regni di Bisanzio o di Gerusalemme, gli abitanti del piccolo borgo di Melazzo, nelle vicinanze di Acqui, intrattenevano abituali relazioni commerciali con Costantinopoli⁴⁵, quasi un anticipo degli scambi e delle transazioni economiche che, con ben maggiore intensità, prospereranno nei secoli XIII e XIV tra gli abitanti di Asti, di Alessandria e quelli di Caffa⁴⁶, e in seguito anche con quelli di Chio, di Famagosta e di Trebisonda⁴⁷. Testimonianze forse poco rilevanti per chi ricordi

Piemontesi. *Atti del Convegno Storico Internazionale*, a cura di G.C. Bergaglio, Gavi 1987, 57-58; S. Orgone, *Bisanzio e Genova*, Genova 1992, 37.

43. La lettera è pubblicata in F. Savio, *Studi storici sul marchese Guglielmo III di Monferrato e i suoi figli con documenti inediti*, Torino 1885, 119, nota 1 [il corsivo è nostro].

44. M. Gallina, *L'amicizia tradita, ovvero la prigionia in Monferrato di un sovrano bizantino nell'«Amicitia» di Boncompagno da Signa*, in *B.S.B.S* 88 (1990), 337-363.

45. F. Gasparolo, *Cartario alessandrino fino al 1300*, III (B.S.S.S. CXVII), Torino 1930, doc. XXI, 296-297 (1191, settembre s.d., Melazzo); doc. XXII, 297-298 (1191, settembre s.d., Melazzo).

46. L. Balletto, *Astigiani, alessandrini e monferrini a Caffa sulla fine del secolo XIII*, *R.S.A.A.P.A.A.* 80-81 (1971-72), 171-184.

47. G. Airaldi, *Alessandrini sulla via del mare, Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa. Alessandria e la Lega Lombarda*, Torino 1970, 423-439; G.M. Merloni, *Triste sorte del condottiero Giovanni Spinola da Cassano capitano in Caffa e prigioniero dei Turchi*, *Novinistra* 3 (1979) 104-107; G. Pistarino, *Da Novi a Mitilene nel secolo XV*, *Novinistra* 4 (1990) 3-8; L. Balletto,

come nei secoli immediatamente successivi l'area pedemontana fu attraversata da delegazioni e da uomini di Chiesa provenienti dal Levante e da Bisanzio, uomini che più volte e a diverso titolo soggiornarono ora nelle dimore monferrine⁴⁸, ora presso la corte dei principi d'Acacia⁴⁹, ora nelle fastose residenze dei conti di Moriana⁵⁰. E nondimeno testimonianze significative di un risveglio nei rapporti tra mondo greco e Piemonte, come ancora comprova il fatto che, sul finire del secolo XIV, un alto prelato di Costantinopoli⁵¹ si trovasse al seguito di quell'Amedeo di Savoia, principe d'Acacia, i cui buoni

Piemontesi del Quattrocento nel vicino Oriente, Alessandria 1992; M. Balard, L'emigrazione monferrino-piemontese in Oriente (secc. XII-XIV), in *Atti del congresso Internazionale: "Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli oceani" Alessandria, 2-6 aprile 1990*, I, a cura di L. Balletto, (Biblioteca della Società di Storia Arte e Archeologia per le Province di Alessandria e Asti. Accademia degli Immobili, n. 27) Alessandria 1993, 249-261; L. Balletto, Un giurista acquese del Quattrocento nel vicino Oriente: Alberto Bolla, *ibid.*, I, 263-306; S. Bliznjuk, Genovesi e Piemontesi a Cipro dal XIII all'inizio del XIV secolo, *ibid.*, I, 307-317; S. P. Karpov, Genovesi e Piemontesi nell'impero di Trebisonda (secc. XIII-XV), *ibid.*, II, 369-376; L. Balletto, Piemontesi e Savoiaardi nell'isola di Cipro nel XV secolo, in *Anna di Cipro e Ludovico di Savoia e i rapporti con l'Oriente latino in età medioevale e tardomedioevale. Atti del convegno Internazionale, Château de Ripaille. Thonon-les-Bains, 15-17 giugno 1995*, a cura di F. de Caria, D. Taverna (Biblioteca dell'Istituto per i Beni Musicali in Piemonte, 3), Torino 1997, 69-78.

48. Cfr. ad es. la presenza di Stefano Siropulo, ambasciatore del *basileus* Andronico II in Monferrato, su cui v. Haberstumpf, *Dinastie europee*, 98.

49. Filippo d'Acacia, in occasione del matrimonio tra Giovanna di Savoia e il *basileus* Andronico III, inviò a Dogliani una delegazione guidata da Arrigo di Gorzano per ricevere gli ambasciatori greci e sicuramente presenziò a Torino e a Pinerolo ai festeggiamenti per le nozze, scortando la principessa fino a Savona, cfr. P. L. Datta, *Storia dei principi di Savoia del ramo d'Acacia signori del Piemonte dal MCCXCIV al MCCCCVIII*, I, Torino 1832, 90; G. Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il re di Sardegna*, XV, Torino 1847, 219; D. Muratore, *Una principessa sabauda sul trono di Bisanzio. Giovanna di Savoia, imperatrice Anna Paleologhina*, Chambéry 1906 [estratto da *Mémoires de l'Académie de Savoie* 4e série, 11 (1906) 221-475], 30 e n.1, 43-44 e n. 1, 45-46; W. Haberstumpf, *Regesto dei Savoia per l'Oriente. Prima parte: i Savoia principi d'Acacia (1295-secolo XV)*, B.S.B.S. 95 (1997), 227-228, n. 101; ma v. anche Ioannis Cantacuzeni *Historiarum libri IV*, I, ed. L. Schopen, Bonnae 1825, 195; F. Dölger, *Regesten des Kaiserurkunden der oströmischen Reiches von 565-1453*, con la collaborazione di P. Wirth, München/Berlin 1960-65, IV, n. 2533, 103-104 (1325, luglio s.d., Costantinopoli).

50. I conti del tesoriere Giovanni di Fistillieu, testimoniano ancora nel 1406 la presenza presso la corte sabauda di alcuni «araldi» (*apocrisari* ?) provenienti da Costantinopoli, v. S. Saccomani, *Giostra e tornei alla corte sabauda nella prima metà del XV secolo*, in *Anna di Cipro e Ludovico di Savoia*, 158.

51. F. Saraceno, *Regesto dei principi d'Acacia, 1295-1418, tratto dai conti di tesoreria*, in *Miscellanea di Storia italiana* 20, (1882) vol. V, serie seconda, 186, n. 116; Haberstumpf, *Regesto dei Savoia*, 237, n. 152.

rapporti con la raffinata corte di Mistrà ci sono noti tramite la redazione latina di una lettera autografa di Teodoro Paleologo. In essa il *despôtes* bizantino ringraziava Amedeo per avergli inviato, quale ambasciatore, Pietro Rocchetta, non solo esperto nell'arte diplomatica, ma anche «scientem grecum»⁵².

Pur sconfinando dai limiti cronologici del Convegno, non si può infine non ricordare che, durante l'Umanesimo, i lignaggi dei Savoia e dei Monferato continuarono a ribadire, anche se solo su un piano strettamente culturale, la propria vocazione oltremarina. In effetti i signori di Moriana, oltre a collezionare nei castelli armi turchesche⁵³, grazie ad Anna di Cipro, duchessa di Savoia, arricchirono le proprie collezioni d'arte con manoscritti greci, con importanti miniature bizantine o con rari testi di musica come il manoscritto *Rothschild 2973*, ora a Parigi⁵⁴, o il *Codex J.II.9.*, conservato a Torino e di prosima edizione⁵⁵. Una forma di collezionismo⁵⁶ questa, proseguita anche du-

52. *Monumenta Peloponnesiaca. Documents for the history of the Peloponnese in the 14th and 15th centuries*, ed. J. Chrysostomides, Athens 1995, doc. 57, 120 (1389, ottobre 21, Mistrà): «Magnam gratiam fecistis nobis mittendo ad nos dominum Petrum Rocheta, scientem grecum et hominem providum et multum dextrum ad faciendum abassiatam et adhuc nobis notum»; *Regesto dei Savoia*, 236, n. 147.

53. R. Conta, *Armi e armature in Piemonte nella prima metà del secolo XV (dagli inventari dei castelli dei principi d'Acaia)*, S.P. 6 (1977) 430, 2: «Item duo scuti turcheschi» (A.S.T., Sezione I, Gioie e mobili, m. I d'addizione, n. 7, ff. 3v-4v, 1418, Pinerolo); 432, 32: «Item une aultre espee de Turquie garnie d'argent» e 433, 60: «Item ung petit arc de Turquie» (A.S.T., Sezione I, Gioie e mobili cit., n. 5, ff. 74r-88r, 1431, Torino). È curioso notare che in questi inventari è anche ricordato Ludovico signore della Morea, cfr. Conta, *Armi e armature*, 424, 5: «Item alias duas bombardas domini Bastardi de la Morea» (A.S.T., Sezione I, Gioie e mobili, n. 7, ff. 35r-43r, 1426, Ivrea); 438, 83: «Et primo bombardas duas domini Ludovici de la Morea mittens lapides de rubi XII pro qualibet» (A.S.T., Sezione I, Gioie e mobili, n. 7, ff. 46r-69r, 429, Ivrea). V. anche Haberstumpf, *Regesto dei Savoia*, 244, nn. 190-193.

54. Si tratta di un rarissimo manoscritto a forma di cuore, finemente miniato e contenente alcuni brani musicali di cui sedici con partitura completa, cfr. C. Santarelli, Il manoscritto *Rothschild 2973* della Biblioteca Nazionale di Parigi (Chansonnier Cordiforme), in *Anna di Cipro e Ludovico di Savoia*, 165-171.

55. A. Giaccaria, Il codice franco-cipriota J.II.9. e le vicende del fondo manoscritto della Biblioteca Nazionale Universitaria, *Miscellanea di studi in onore di Alberto Basso*, a cura di I. Data, Torino 1996, 7-12, ma cfr. anche I. Fragalà Data, The Savoy Ducal Library on the 15th Century: Origin and Consistency, in *The Cypriot-French Repertory of the Manuscript Torino J.II.9. Report of the International Musicological Congress, Paylos, 20-25 March 1992*, edd. U. Günter, L. Finscher, Neuhausen-Stuttgart 1995, 77-94; I. Data, *La biblioteca di Anna di Cipro e Ludovico di Savoia*, in *Anna di Cipro e Ludovico di Savoia*, 30, 32-34. Il codice J.II.9. contenente poesie e musiche varie, è finemente decorato da splendide miniature.

56. Gran parte dei manoscritti greci e latini delle collezioni sabaude furono distrutti nell'incendio del 1904 che incenerì innumerevoli volumi della Biblioteca Nazionale Universitaria

rante il regno di Emanuele Filiberto⁵⁷: campo ancora insufficientemente esplorato e non privo di sorprese come testimonia il ritrovamento, nel castello di Verzuolo, non lontano da Saluzzo, del manoscritto di Filippo *de Nevaire* riguardante le guerre tra l'imperatore Federico I e i Ciprioti nel secolo XIII⁵⁸.

È lecito chiedersi da ultimo quali tracce, oltre ai titoli aulici o alle improbabili rivendicazioni al trono imperiale di Bisanzio⁵⁹, abbia lasciato l'esperienza orientale dei Paleologi di Monferrato, per alcuni versi così seducente. Una risposta, frammentaria certo e limitata all'ambito culturale, giunge dal trattato politico e militare del marchese Teodoro I Paleologo –il cui nome peraltro appare scritto in rosso negli obituari monferrini⁶⁰– un'opera redatta in greco, ma conservatasi solo in una tarda traduzione in volgare francese⁶¹, o anche dalla lettera consolatoria dell'umanista veneziano

di Torino, l'elenco delle opere sfuggite alle fiamme si trova nell'Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino, a cura di C. Cipolla, G. de Sanctis, C. Frati, *Rivista di filologia d'istruzione classica* 32 (1904) 385-588.

57. Cfr. U. Gulmino, Un raro manoscritto bizantino illustrato presente in Piemonte dal tempo di Emanuele Filiberto, *S.P.* 15 (1986) 143-148: si tratta del *B.II.4.*, un raro codice membranaceo bizantino, risalente al secolo XII, in cui si narra la vita di S. Eustazio e dei suoi compagni tratta dal *Menologio* di Simone Metafraste. Il codice, acquistato nel 1437 forse in Egitto da Gabriele Marruchi, pervenne a Emanuele Filiberto nel 1561.

58. V. le note introduttive a Filippo di Novara, *Guerra di Federico II in Oriente (1223-1242)*, a cura di S. Melani, Napoli 1994, 2-6 ove aggiornata bibliografia.

59. Ancora verso il 1493, un oscuro poeta di corte augurava a Bonifacio III Paleologo di riconquistare l'avito regno di Gerusalemme: Guglielmo Catanio di Lu, *Cronica de marchesi di Monferrato*, edd. G. Serrafro, P. F. Ubertis, Casale Monferrato 1973, 42, 65: «Dio te conceda gli anni de Matthusalem/ Insieme col reame de Hyerusalem». In diverse monete marchionali, accanto all'avito stemma degli Aleramici, oltre a quello dei Paleologi, si affiancano, anche le armi regali dei re di Gerusalemme Promis, *Monete dei Paleologi marchesi di Monferrato*, Torino 1858, 27: lo scudo dei Paleologi di Monferrato inquartava: «2 della croce di Gerusalemme per diritto a quel regno già posseduto da alcuni di questi antichi marchesi (...), 6 della croce accantonato da quattro B [Βασιλεύς Βασιλέων Βασιλεύων Βασιλευόντων], come arme gentilizia de' Paleologi [di Bisanzio]»; cfr. *ibid.*, tavv. IV-VII.

60. A. Cerutti, Un codice del monastero cistercense di Lucedio, *Archivio Storico Italiano* 8 (1881) serie VI, 374. Circa l'uso dell'inchiostro rosso nella cancelleria imperiale greca cfr. F. Dölger, J. Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre*, München 1958, 28 e *passim*.

61. Sull'opera di Teodoro Paleologo cfr. J. Bastin, *Le traité de Théodore Paléologue dans la traduction de Jean de Vignai, Études romanes dédiées à Mario Roques*, Paris 1946, 77-88; C. Knowles, *Les enseignements de Théodore Paléologue*, London 1983; A.A. Settia 1985, «Sont inobediens et refusent servir»: il principe e l'esercito nel Monferrato dell'età avignonese, in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, 87-123; E. De Vries-Van der Velden, *Théodore de Monferrat et ses Enseignements et ordonnances pour un seigneur qui a guerres et*

Guiniforte Barzizza indirizzata al marchese Gian Giacomo Paleologo in occasione della morte della sorella Medea, regina di Cipro⁶². E ancora è da ricordare la presenza nelle terre aleramiche dell'umanista greco Gian Mario Filelfo che –oltre a soggiornare a Torino ove fu incoronato poeta dal duca Ludovico di Savoia⁶³– nella sua opera *Amyris* non esitava a individuare nel disinteresse e nei particolarismi delle lotte intestine tra Savoia⁶⁴, Monferrato⁶⁵, duchi di Milano e altri signori d'Italia, il principale ostacolo per la lotta contro il comune nemico turco⁶⁶.

Senza alcun dubbio il Piemonte fu un'area marginale nei rapporti tra l'Occidente e Bisanzio la cui splendida cultura tuttavia non mancò di esercitare la propria influenza anche su queste terre, negli ambienti più elevati, come si è visto, ma anche nella tradizione popolare dove il ricordo di quel mondo lontano non fu mai del tutto dimenticato. Prova ne siano il vasto patrimonio di leggende relative alle presenze greche nelle regione subalpina –si pensi ai racconti su Giordana e sulla presunta regina greca di Patmos⁶⁷– o i nu-

grans gouvernemens à faire, in Idem, *Théodore Métochite: une réévaluation*, Amsterdam 1987, 233-247; M. Dabrowska, Family Ethos at the Imperial Court of the Palaiologos in the Light of the Testimony by Theodore of Montferrat, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 2 (1994) 73-81.

62. Gasparini Barzizii et Guiniforti filii opera, ed. G.A. Furietti, II, Roma 1723, 23 sgg.; un regesto della lettera è edito in R. Sabbadini, Notizie sulla vita e gli scritti di alcuni dotti umanisti del secolo XV raccolte da codici italiani, *Giornale storico della letteratura italiana* 6 (1885) 175-176. Cfr. anche G. Vinay, *L'Umanesimo subalpino nel secolo XV (studi e ricerche)* (B.S.S.S. CXLVIII), Torino 1935, 25 e n. 2 ove l'A. ricorda anche un'altra lettera consolatoria per la morte di Medea ma *alteri personae accommodata*.

63. G. M. Filelfo, *Amyris*, ed. a cura di A. Manetti, Bologna 1978, 18.

64. *Ibid.*, libro II, 105³⁷⁷⁻³⁷⁸: «Tam minus audet/ Sabbatia princeps [il duca Ludovico di Savoia], cui vis est ferrea nunquam».

65. *Ibid.*, libro II, 107⁴²⁵⁻⁴²⁷: «In reliquis dominis vis Martia nulla est,/ ut si commemorent qualis Ferraria, qualis/ sit Monsferratus, (...)».

66. Nel 1464, per un progetto di crociata contro i Turchi, il Monferrato offrì 5.000 ducati (K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*, II, *The Fifteenth Century*, Philadelphia 1978, 275, n. 14); successivamente nel 1475 Sisto IV incaricò il vescovo di Acqui di raccogliere nel marchesato le decime per finanziare una spedizione in Oriente (G.B. Moriondo, *Monumenta Aquensia*, I, Torino 1789, doc. 386, coll. 426-427 – 1475, aprile 13, Roma) e per una lega contro gli Ottomani Guglielmo VII Paleologo si impegnò ad armare una galea, cfr. Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga, Busta 834 (1481, gennaio 4, Mantova); Setton, *The Papacy*, II, 368 e n. 19.

67. W. Haberstumpf, Tra realtà e leggenda: Giordana d' Monferrato e la regina di Patmos, in *Dame, draghi e cavalieri: medioevo al femminile. Atti del Convegno Internazionale. Casale Monferrato, Salone S. Bartolomeo, 4-6 ottobre 1996*, a cura di F. De Caria, D. Taverna (Biblioteca dell'Istituto per i Beni Musicali in Piemonte, 4), Torino 1997, 85-95.

merosi falsi storici circa la cosiddetta «tradizione della meliga»⁶⁸, le supposte reliquie orientali conservate a Casale, nell'Astigiano o in altri luoghi minori⁶⁹,

68. La presenza a Incisa, nella chiesa di S. Giovanni, di un prezioso reliquiario d'argento proveniente da Costantinopoli, lungo un palmo e mezzo, ornato d'oro e di pietre preziose e recante un frammento della vera croce, è sicuramente notizia priva di fondamento (v. L. Usseglio, *I marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII e XIII*, II, Casale Monferrato 1926 (B.S.S.S., CD), 302-304; G. Albenga, *Il marchesato di Incisa dalle origini al 1514* (*Miscellanea di Storia Italiana*. Serie IV, vol. XI), Torino 1970, 43-44. Tale notizia, ancora in tempi recenti reputata vera da L. Vergano (cfr. L. Vergano, *Tra castelli e torri della provincia di Asti*, Asti 1965, 96) è riportata unicamente nella «carta della meliga», un documento apocrifo redatto da G. Molinari secondo cui Giacomo, marchese di Incisa, presunto seguace di Bonifacio di Monferrato alla quarta crociata, al ritorno in patria avrebbe donato al comune il reliquiario del legno della santa croce e un ottavo di stajo di meliga. Cfr. G. Molinari, *Storia di Incisa e del già celebre suo marchesato*, Asti 1810, 195 sgg. (Giosseffantonio Molinari pubblicò un falso attribuito a un certo Francesco Turzano e intitolato *Incisae et Marchionatus Memoriae et veteribus Astae scriptoribus excerptae*, Augustae Taurinorum 1515). Il Molinari, *Storia di Incisa*, 195, riassume così lo pseudo Turzano: «Il 5 agosto 1204, in Incisa, nella Chiesa di S. Giovanni Batt., presenti i Consoli, l'intiero Consiglio, l'eccellentissimo Signor Enrico Marchese di Incisa ecc. compagno Giacomo fu Alberto dei Marchesi di Incisa e Antonello Molinari di Cesare entrambi capitani della cavalleria del serenissimo Marchese Bonifacio di Monferrato *supremi ducis christianorum omnium potentiarum* [sic] che dichiarano di essere stati a Costantinopoli con Bonifacio e dopo la presa esser tornati in patria con lui, Guglielmo, conducendo a Casale l'imperatore Alessio vinto e prigioniero colla moglie ed i figli; ora passando in questo loro paese gli fanno dono d'una croce d'argento nella quale sta rinchiusa un'altra più piccola fatta col legno della vera, e giurano di averla presa a Costantinopoli quando questa città fu conquistata il 12 aprile, quarto giorno della Settimana Santa. Regalano pure una borsa piena di un seme di color d'oro e bianco...».

69. Durante la crociata del 1204, diretta contro Bisanzio, Bonifacio di Monferrato comandante militare della spedizione occupò il *Bucoleon*, un complesso monumentale composto da 500 sale e 30 chiese e cappelle, dove, al pari degli altri baroni latini, fece un ricco bottino composto sicuramente anche da reliquie. Pare assai plausibile che in quell'occasione l'Aleramico si sia impossessato di un frammento della santa croce e del capo o del braccio di S. Giovanni Battista -provenienti dalla Santa Cappella di Costantinopoli, forse S. Maria del Foro- e li abbia donati al monastero di Lucedio da dove le reliquie sarebbero successivamente migrate nel castello di Casale Monferrato. Cfr. Haberstumpf, *Dinastie europee*, 143-144. È inutile aggiungere che di queste preziose testimonianze oggi rimane solo qualche breve annotazione nella cronaca di Benvenuto Sangiorgio, *Cronica del Monferrato*, ed. G. Vernazza, Torino 1780, 31: «E perché erano riposte [le reliquie] in un luogo [S. Maria di Lucedio], dove non si prestava debita riverenza ed onore, l'anno MCCCCLXXIX furono ridotte e collocate nella rocca della città di Casale, e riposte nel sacello di essa rocca, dove sono tenute e conservate colla meritata venerazione e culto». Non solo di queste reliquie, ma anche di una cappella nel castello di Casale Monferrato, si è da tempo persa ogni traccia, v. G. Ieni, *Il castello di Casale: fortezza e residenza dei Paleologi (1464-1533), Il castello di Casale Monferrato. Convegno di Studi, Casale Monferrato 1-2-3 ottobre 1993*, Casale

il patrimonio delle feste sabaude seicentesche in cui ancora si evocavano le trascorse glorie in Levante⁷⁰.

Monferrato s. a. [1995], 75. Così come non resta traccia del diadema di Demetrio, re di Tessalonica e figlio di Bonifacio, offerto dal sovrano alla cattedrale di Alba nel 1228: Demetrio «andando in Alba donò a quella Cattedrale il suo Regio Diadema», V. De Conti, *Notizie storiche della città di Casale e del Monferrato*, II, Casale 1839, 139, 591, n. 45. Nulla infine ci è pervenuto delle armature dei crociati, del legno della «Vera Croce», del piede di S. Margherita di Antiochia, di icone con scritte in greco, doni tutti degli Aleramici e dei Paleologi, che si dicono custoditi fino al 1801 nella chiesa di S. Maria di Crea; cfr. *Ritratto della città di Casale scritto dal casalese canonico Giuseppe De Conti nell'anno 1794*, ed. G. Serrafero, Casale Monferrato 1966, 46; D. Maurizio Clemente, *Cenni sul Santuario di Crea*, Torino 1876, in G. Niccolini, *A zonzo per il circondario di Casale Monferrato*, Torino 1877, 554-564; F. Negri, *Santuario di Crea. Arte e storia nel Monferrato*, Casale Monferrato s.a., 18-19 (ristampa anastatica, con il titolo modificato, del saggio di F. Negri, *Il santuario di Crea in Monferrato*, *Rivista di Storia Arte Archeologia delle province di Alessandria e Asti* (1902).

70. Nel 1611 fu rappresentata «L'espugnazione dell'Isola di Cipro», nel 1645 «L'Oriente guerriero e festeggiante» e nel 1662 «Les Roses de Chipre», cfr. *Repertorio di feste alla corte dei Savoia (1346-1669) raccolto dai trattati di C. F. Menestrier*, a cura di G. Rizzi, Torino 1973, *passim*; e S. Saccomani Caliman, *Repertorio delle feste a cavallo alla corte sabauda dal 1587 al 1674*, in *Miscellanea di studi* 4, 36-37. Inoltre a Torino, in piazza S. Carlo, il 22 aprile 1822, in occasione dei festeggiamenti per il matrimonio dell'erede di Carlo Alberto, furono rievocate le nozze di Giovanna di Savoia a Costantinopoli; cfr. R. Bordone, *Medioevo alla Sabauda. Carlo Alberto e il sogno del Medioevo*, Q.M. 33 (1992) 87-88.

HENRY MAGUIRE

MEDIEVAL ART IN SOUTHERN ITALY: LATIN DRAMA AND THE GREEK LITERARY IMAGINATION

This paper will explore the relationships between Greek and Latin literature and art in the polyglot society of Norman Sicily, taking as a test case the episode of Christ's appearance to the disciples at Emmaus. In the first half of the twelfth century, the Emmaus story was performed as a Latin play (the *Peregrinus*) during the Easter liturgy in the Royal Chapel and in the Cathedral at Palermo. In the same churches, the contemporary preacher Philagathos was delivering his sermons in Greek. The two genres, the Latin plays introduced by the Normans and the Greek homilies, represented two different, and even opposing, approaches to the dramatization of the bible stories within the liturgy – the one involving an actual staging with actors, costumes, sets, and dialogue, and the other drawing upon the verbal resources of Byzantine rhetoric for vivid imagery and characterization and for the effective portrayal of human emotions. These two dramatic traditions found a unique synthesis in the mosaics of Monreale, which will be the final topic of my paper.

Our evidence for the performance of the *Peregrinus* play in Sicily during the Norman period comes from three manuscripts, all of which are now in the National Library in Madrid. The manuscripts were in the royal library of Philip V, and can all be shown to have been written for use in Sicily, which was until 1713 a Spanish possession¹.

The earliest of the three manuscripts is no. 288 in the National Library, a troper. This manuscript was assigned to Syracuse by Heinrich Husmann on account of the compatibility between its post-Pentecost alleluia series and that of a gradual from Syracuse Cathedral². However, David Hiley has shown that the series was also known in Palermo³, and further that the office of St. Julian

1. H. Husmann, *Tropen- und Sequenzenhandschriften, Répertoire international des sources musicales*, Series B 5, 1, Munich 1964, 87-8, 91.

2. *Ibid.*, 87.

3. D. Hiley, *The Liturgical Music of Norman Sicily. A Study Centred on Manuscripts 288, 289, 19421 and Vitrina 20-4 of the Biblioteca Nacional, Madrid* (Ph.D. diss., University of London, King's

contained by the manuscript may link it specifically with the Royal Chapel, which possessed an important relic of that saint⁴. The style of its notation suggests that the manuscript should be dated around 1100⁵.

The second Sicilian manuscript that contains the Peregrinus play bears the number 289 in the National Library in Madrid, and its contents are very similar to the preceding ms. 288; it is in some respects a revised version. The second manuscript, also, was probably intended for use in the royal chapel in Palermo⁶. Some evidence for its date is provided by the prayer for the ruler in the *exultet*; the prayer mentions a count, without giving his name, but does not refer to a king. Unless the title given was anachronistic, this prayer should have been written before 1130, when count Roger was crowned as the first King of Sicily⁷.

The last, and the finest, of the Sicilian manuscripts containing the Pilgrim play is a proper and gradual numbered Vitrina 20-4 in the National Library in Madrid. The post-Pentecost alleluia series of this manuscript conforms to those in two other manuscripts which are kept in Palermo Cathedral and have, it seems, always been there (mss. 8 and 11). Husmann has argued from this coincidence that the manuscript Va. 20-4 in Madrid was probably made for the Cathedral of Palermo⁸. Its *exultet* contains a prayer for the ruler which refers to «our King Roger» by name, and in capitals. This specific reference to the ruling monarch allows us to date the manuscript to the years between 1130,

College 1981), 42-3. I am indebted to David Hiley for making his thesis available to me. For a summary of his attributions, see: *The Norman Chant Traditions - Normandy, Britain, Sicily, Proceedings of the Royal Musical Association* 107 (1980-81) 17.

4. The office of Julian was composed for Le Mans, a fact which led earlier scholars to attribute the manuscript erroneously to Le Mans. The nave of the present Palace Chapel, which was decorated over fifty years after the writing of the manuscript, has a standing portrait of St. Julian in mosaic, on the face of the easternmost pillar on the south side; see Hiley, *The Liturgical Music*, 26, 42-3. For the attribution of the manuscript to Sicily, see also W. Lipphardt, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 6, Berlin 1981, 320-1.

5. W. Lipphardt, *Das Herodesspiel von Le Mans nach den Handschriften Madrid Bibl. Nac. 288 und 289* (11. und 12. Jhd.), *Organicae voces, Festschrift Joseph Smits van Waesberghe*, Amsterdam 1963, 107-22; Idem, *Lateinische Osterfeiern*, 320-21; B. Stäblein, *Schriftbild der einstimmigen Musik, Musikgeschichte in Bildern* 3, part 4, Leipzig 1975, 32; Hiley, *The Liturgical Music*, 44-5.

6. Husmann, 89, who attributes this manuscript, together with ms. 288, to Syracuse: Hiley, *The Liturgical Music*, 46.

7. E. H. Kantorowicz, *A Norman Finale of the Exultet and the Rite of Sarum*, *The Harvard Theological Review* 34 (1941) 130. For the possibility that the formula was anachronistic, see Hiley, *The Liturgical Music*, 46.

8. Husmann, 91-2; see also Hiley, *The Liturgical Music*, 38-9.

when Roger II was crowned king, and 1154, when he died⁹. The troper and gradual from Palermo Cathedral is adorned with illuminated initials, of which the finest is a letter on folio 12v, which frames two birds against a background of foliage (fig. 1).

The three Sicilian manuscripts present very similar versions of the Peregrinus play, but the text in the service book from Palermo Cathedral is slightly richer than the others, and this is the version that shall be described here¹⁰. According to its opening rubrics, the play was performed either on Easter day, or during vespers on Easter Monday. At the opening of the play two clerics, representing the two disciples on their way to Emmaus, begin talking about the recent events which led up to Christ's crucifixion in Jerusalem. According to a rubric in Madrid ms. 289 they are wearing copes. A third actor, playing the part of the resurrected Christ, joins them. In the rubric he is described as Peregrinus, or pilgrim. The Pilgrim asks the disciples, in the words of St. Luke's Gospel, what it is that they are discussing. They tell him of Christ's death, but the Pilgrim replies that they should believe what had been foretold by the prophets, namely that Christ had to suffer thus in order to enter into his glory. Next, a chorus announces that the three travelers are approaching the town of Emmaus, whereupon the disciples urge the Pilgrim to remain with them, for it is getting to be evening.

In the next scene of the play, according to the rubric, the two disciples place themselves on either side of the Pilgrim and escort him toward a table bearing bread and wine. A rubric in Madrid ms. 289 tells us that this table was set up by the altar. The three actors take their places at the table and the Pilgrim breaks the bread and gives it to the disciples. In the Gospel account, this was the action through which the disciples recognized their guest to be Christ. Immediately afterwards, say the stage directions, Christ vanishes from their sight. Then the disciples, left alone, make a short speech, the opening sentence of which is taken from the Gospel: «Were not our hearts burning within us concerning Jesus while he talked with us on the road and opened the scriptures to us¹¹?»

9. L. Delisle, Un livre de chœur Normano-Sicilien conservé en Espagne, *Journal des Savants* n.s. 6 (1908) 46-7.

10. The text is found in K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford 1951, 477-80. For the text of Madrid ms. 289, see Young, 459-60. The text of Madrid ms. 288 has been published by W. Lipphardt, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 5, Berlin 1976, 1651-2.

11. *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis de Ihesu, dum loqueretur nobis in via, et aperiret nobis scripturas?* Young, 478. Cf. Luke, 24.32.

The drama concludes with a second appearance of Christ, who asks the disciples to look at and feel his hands and feet.

The Sicilian versions of the play give us few details about the costuming of the actors in the drama. However, related versions of the play surviving in thirteenth and fourteenth-century manuscripts from Rouen Cathedral may give us some clues¹². For example, their rubrics tell us that the actor who portrays Christ the Pilgrim is bare footed and carries a cross over his right shoulder, while the two disciples wear caps on their heads and carry staffs and bags of the type associated with pilgrims¹³.

A study of portrayals of the Emmaus story in the art of southern Italy reveals that medieval artists of this region, whenever they departed from or amplified the Gospel account, generally echoed the Latin *Peregrinus*, with its realistic details of costume and staging. A fresco of the Journey to Emmaus in the nave of the church of Sant' Angelo in Formis, near Capua, painted before 1086¹⁴, is one of the earliest works of art which shows Christ as a pilgrim, according to the rubrics of the drama (fig. 2). Here we see Christ meeting the two disciples in the road; he is wearing a cap and a shoulder bag, and carries a double staff over his right shoulder, attributes that recall the stage directions of the Rouennais manuscripts, except that at Rouen it was the disciples who carried the staffs and wore the caps and the bags, while Christ carried a cross over his right shoulder. However, the painting at Sant' Angelo in Formis

12. Rouen, Bibliothèque de la Ville, ms. 222 (thirteenth century) and 384 (fourteenth century). The *Peregrinus* in these manuscripts is preceded by the hymn *Iesu, nostra redemptio*, which also precedes the play in Madrid ms. 289 and Va. 20-4. For the texts, see Young, 459-62, 477-8, 693. On the relationships between the Sicilian liturgical manuscripts containing the *Peregrinus* play and the liturgies of Rouen, see Kantorowicz, *A Norman Finale*, 138; H. de Boor, *Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern, Hermaea, germanistische Forschungen* n.s. 22 (Tübingen 1967) 327 and note 63; Hiley, *The Liturgical Music*, 38-9, 42-3. Susan K. Rankin, *The Mary Magdalene Scene in the Visitatio Sepulchri Ceremonies, Early Music History* 1 (1981) 227-55, shows that the texts and melodies of the Mary Magdalene scene, common both to Madrid, ms. Va. 20-4, and to the Rouennais Paris, BN, ms. lat. 904, were probably composed in Normandy in the late eleventh century.

13. *...duo clerici... portantes baculos et peras in similitudinem Peregrinorum... quidam sacerdos... nudus pedes, crucem ferens in manibus...* (Rouen, Bibliothèque de la Ville, ms. 222); Young, 461. *Duo de secunda sede... habeant capellos super capita... quidam sacerdos de maiori sede... ferens crucem super dextrum humerum...* (Rouen, Bibliothèque de la Ville, ms. 384); Young, 693.

14. O. Morisani, *Gli affreschi di S. Angelo in Formis*, Naples 1962; Anita Moppert-Schmidt, *Die Fresken von S. Angelo in Formis*, Zurich 1967; C. R. Dodwell, *Painting in Europe: 800-1200*, Harmondsworth 1971, 132.

corresponds to the rubrics precisely in that Christ wears a short garment which leaves his legs bare.

The artist of the fresco has undoubtedly attempted to give Christ the appearance of a pilgrim. It could, perhaps, be argued that the painter was not specifically illustrating a liturgical play, but merely took his cue from the word «peregrinus» of the vulgate text. However, in the illustrations of the Emmaus story that antedate the second half of the eleventh century, Christ was never given such a distinctive attire¹⁵. On a Carolingian ivory book-cover in the Bibliothèque Nationale in Paris (ms. lat. 9390), for example, the costumes of Christ and of the two disciples exhibit none of the attributes that identify the Christ of the late eleventh-century fresco as a pilgrim¹⁶. It seems probable that there was a connection between the new costuming in art and the introduction of the Peregrinus play into the liturgy, since, by the time that the frescoes of Sant' Angelo in Formis were painted, Norman liturgies were well established in southern Italy¹⁷. The fresco of Sant' Angelo in Formis is thus our earliest evidence of the introduction of liturgical drama into southern Italy by the Norman ecclesiastical colonists.

Another south Italian illustration of the Emmaus story that may reflect the influence of the Peregrinus play can be found in an exultet roll preserved at Troia Cathedral in Apulia (ms. 3), which dates to the second half of the twelfth century. This roll can be linked with two of the Sicilian manuscripts which contain the Peregrinus play (Madrid mss. 289 and Va. 20-4) through the unusual form of the finale of the prayer for the ruler that concludes the *exultet* hymn¹⁸. The Troia roll illustrates the Emmaus story with four scenes, which have already been linked with liturgical drama by Myrtila Avery and Carlo

15. One of the earliest introductions of the pilgrim's costume into an illustration of the Road to Emmaus is a miniature of a mid-eleventh-century Gospel Lectionary from the school of Salzburg, in which one of the disciples holds a cross staff (New York, Morgan Library, ms. 781, fol. 124r): O. Pacht, C. R. Dodwell, F. Wormald, *The St. Albans Psalter*, London 1960, pl. 123a. As will be shown below, the pilgrim's attributes are not found in Byzantine portrayals of the Emmaus story.

16. A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, VIII-XI. Jahrhundert*, 1, Berlin 1914, 47, no. 84, pl. 35.

17. Norman monasteries had been founded at Venosa (dedicated in 1059) and at St. Euphemia (founded by 1062); J. Décarreaux, *Normands papes et moines: cinquante ans de conquêtes et de politique religieuse en Italie méridionale et en Sicile*, Paris 1974, 89-92. Capua had a Norman bishop by 1068: D. C. Douglas, *The Norman Achievement, 1050-1100*, London 1969, 205. The nearby town of Aversa acquired a Norman bishop soon after: É. Bertaux, *L'Art dans l'Italie Méridionale*, Paris 1904, 328.

18. Kantorowicz, *A Norman Finale*, 131.

Bertelli¹⁹. In the first scene we see Christ and the two disciples traveling together on the road (fig. 3). As in the fresco at Sant' Angelo in Formis, Christ wears a shoulder bag²⁰. The disciple on the left appears to grasp Christ by his arm and shoulder, while the disciple on the right gesticulates, as if in conversation with the stranger. In the second scene, the trio has reached the town of Emmaus, which is shown in the background. Christ, still wearing the shoulder bag, now seems to be trying to hurry away from his companions towards the right, while the two disciples run after him, one of them catching onto the edge of Christ's cloak. This miniature may reflect the dramatic action of the plays, through which the disciples persuaded Christ to stay with them. The text of St. Luke says merely that the disciples «constrained him, saying 'stay with us'²¹». Before the twelfth century, artists who illustrated these words showed the disciples attempting to persuade Christ by means of gestures only; thus, on the Carolingian book cover in Paris, we see Christ walking away from Emmaus, while one of the disciples points back toward the town²². Hence the Carolingian carver implies that the disciples used verbal, not physical, constraints. But the painter of the exultet roll shows the disciples holding onto Christ, in order to detain him. This new emphasis on physical restraint corresponds to the texts of the plays. The rubric of the play from Palermo Cathedral reads: «Let Jesus pretend that he is going further, precede them, and say: 'I still have a long journey. Alleluia!' Let the disciples then detain him and show to him that the hour is late»²³. A fourteenth-century manuscript from Rouen states more specifically that the detention is physical; its description corresponds very closely with the scene on the roll: «Saying this let the priest [playing the part of Christ] withdraw immediately, pretending that he has further to go. And let the pilgrims hastily pursue him, and detain him, as if inviting him and dragging him to the inn....»²⁴.

19. M. Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, 2, Plates, Princeton 1936, 38-9, pl. 171; G. Cavallo, *Rotoli di Exultet dell' Italia meridionale*, Bari 1973, 231-2, pl. 42c (contribution by C. Bertelli).

20. On Christ's costume, see Cavallo, *Rotoli*, 231-2.

21. *Et coegerunt illum, dicentes: Mane nobiscum....* Luke 24:29.

22. See also the related plaque in the Kofler-Truniger Collection, Lucerne; Gertrud Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, 3, Gütersloh 1971, 100, figs. 307-8. A miniature of the eleventh-century Farfa Bible also shows the disciples constraining Christ by means of gestures alone (Vatican ms. lat. 5729, fol. 370r); W. Neuss, *Die katalanische Bibelillustration*, Bonn 1922, fig. 147.

23. *Ihesus fingat se longius ire et precedat, et dicat: "Michi longum iter restat, alleluia," Discipuli tunc deteneant eum, et ostendant ei horam esse tardam.* Young, 478.

24. *Quibus dictis, statim recedens sacerdos, fingens se longius ire, et Peregrini, festinantes, prosequentes, eum detineant quasi ad hospicium invitantes et trahentes....* Young, 693. Another link

The third miniature in the Emmaus sequence of the Troia exultet roll shows Christ and the two disciples at table inside the inn. This is the scene in which Christ breaks bread and the disciples finally recognize him. In the fourth miniature the two disciples return alone to Jerusalem after the sudden disappearance of Christ.

We turn, now, to the sermons of Philagathos. Philagathos was a cultured Greek monk who usually preached from the pulpit of the Cathedral of Rossano in Calabria, but around the middle of the twelfth century he spoke in several cities in Sicily, especially in Palermo²⁵. He apparently delivered his Greek sermons in churches devoted to the Latin rite, as well as in Greek churches. For example, he delivered a sermon on the Dormition of the Virgin from the ambo of the old Cathedral of Palermo, the very church in which the Peregrinus play of Madrid ms. Va. 20-4 was performed²⁶. He read another sermon on the feast of the Apostles Peter and Paul in the Palace Chapel in Palermo²⁷. Another sermon, delivered on Palm Sunday, is said by its rubric to have been read «in Palermo, during the liturgy, in the presence of the king»²⁸. Given the places in which he preached, it is not unlikely that Philagathos was aware of the Latin liturgical dramas. This makes his sermon on the story of Emmaus, which he delivered in the Cathedral of Rossano, of particular interest.

In his Emmaus homily, Philagathos paid special attention to the physical appearance of Christ in the story. According to St. Luke's Gospel, when the two disciples first met Christ, but did not recognize him, they were talking about the Crucifixion and the reports of the Resurrection. Since Christ feigned

between the Troia roll and the liturgies of Rouen is that the peculiar form of the finale of the exultet is also found in two manuscripts from Rouen (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 904 and lat. 905); Kantorowicz, *A Norman finale*, 138.

25. On his career, see G. Rossi Taibbi, ed., *Filagato da Cerami. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, 1, Palermo 1969, li-lvi; B. Lavagnini, Filippo-Filagato promotore degli studi di greco in Calabria, *Bollettino Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 28 (1974) 3-12.

26. Homilia XXXIII, ed. Rossi Taibbi, 227. See also G. Rossi Taibbi, *Sulla tradizione manoscritta dell'Omiliario di Filagato da Cerami*, Palermo 1965, 54. Philagathos delivered another sermon (Homilia XXXV) in the monastery of St. John of the Hermits in Palermo, which became Benedictine by 1148: ed. Rossi Taibbi, lv, 239; idem, *Tradizione*, 83; Lynn Townsend White, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge, Mass. 1938, 124-30.

27. Homilia XXVII; ed. Rossi Taibbi 174; Idem, *Sulla tradizione*, 70, no. 24; E. Kitzinger, The Date of Philagathos' Homily for the Feast of Sts. Peter and Paul, *Byzantino-Sicula II: Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palermo 1975, 301-6, esp. 301-2.

28. Homilia L, ed. Rossi Taibbi, xx; Rossi Taibbi, *Sulla tradizione*, 71, no. 42; Kitzinger, *The Date of Philagathos' Homily for the Feast of Sts. Peter and Paul*, 302.

ignorance of these matters, Cleopas asked him in surprise: «Are you the only one to sojourn (παροικεῖς) in Jerusalem who does not know the things that have happened there in these days?»²⁹. In the Latin text of the Vulgate bible, the word παροικεῖς is rendered as *peregrinus*, which could also mean a «pilgrim,» a translation which allowed for the elaboration of the *peregrinus* plays. But in Greek the question of Cleopas is more ambiguous, and several Byzantine writers commented briefly upon it. Theophylaktos of Bulgaria, for example, writing some years before Philagathos, opined that Cleopas could have meant one of two things. Either the disciple was upbraiding Christ by asking ironically if he was the only *inhabitant* of Jerusalem not to have been aware of recent events, or, more literally, he was accusing Christ of being the only *visitor* to Jerusalem who did not know of the things which had happened in the city³⁰. A contemporary of Theophylaktos, Euthymios Zigabenos said that Cleopas was not accusing Christ of being the only sojourner in Jerusalem, but the only one from all the sojourners in the city to be unaware of what had happened. He added that Cleopas knew Christ to be a Jew from his speech and his manner of dress³¹. However, to my knowledge, Philagathos is the only one of the Greek commentators who insisted that Cleopas could not possibly have taken Christ for a foreigner, that is, according to Philagathos, Christ definitely had the appearance of someone who lived in Jerusalem. Here is the relevant passage from his sermon:

«And Jesus himself approached and went with them [the disciples]. And, as if ignorant, he inquired about the cause of their sadness: «What is this conversation that you are holding with each other as you walk, and are sad?» But they, because of his voice and his appearance, thought that they saw a man from Jerusalem, and rebuked him for being so out of his mind that he did not know what was plain and manifest to all. And one of them, Cleopas, composed the rebuke looking severely [at him]: «Are you the only one to sojourn (παροικεῖς) in Jerusalem who does not know the things that have happened there in these days?» He does not say this: «You are a sojourner (πάροικος) coming from a foreign country and living in the city.» He does not suspect this man to be a sojourner (πάροικον), but rather a citizen (πολίτην). The phrase has a construction such as this: «You alone live (οἰκεῖς) at Jerusalem, and are ignorant of the things that are happening there». Philagathos then goes on to expand upon the theme that the only sense in which Christ could

29. Luke 24:18.

30. Enarratio in Evangelium Lucae, 24; *Patrologia Graeca* 123, col. 1113C-D.

31. Commentarii in Lucam, 83.18; *Patrologia Graeca* 129, col. 1096C-D.

have been said to have been a sojourner was in that he had exchanged his habitation in the heavens for a sojourn on earth³².

Clearly, then, Philagathos believed strongly that in his appearance Christ looked like a man from Jerusalem, and not a visitor. It is very possible that our Greek preacher took such pains to emphasize this point because he was reacting to the Latin Peregrinus plays, in which Christ, of course, was cast in the role of a foreigner. At the very least we can say that if Philagathos did know of the liturgical plays, which was likely, he would have considered them to have been based on a misinterpretation of the Gospel text.

It is now accepted that the Byzantine church never developed liturgical drama to the same extent as the Latin church³³. In part this was because of the prohibitions of canon law which had been aimed at secular entertainments such as the mime and the pantomime. The sixty-second canon of the Trullan Council, for example, had forbidden the wearing of theatrical masks and men costuming themselves as women³⁴. But beyond this opposition to the antics of secular mimes and mummers, who were also held in low regard by the Latin church, there was a more fundamental reason for the reluctance of the Byzantine church to adopt the forms of liturgical theater. In brief, this hesitation was due to orthodox image theory, which held that there were true and sanctified icons for all holy figures. In Byzantine art, after the tenth century, precise physiognomic portrait types were developed for each major saint³⁵. Holy personages, therefore, could be represented in paintings according to their approved iconography, but they could not be represented in plays by any actor in a costume. In western church art the iconography of sacred portrait types was much less developed than in Byzantium, which made it easier for actors with varied physiognomies to impersonate holy figures³⁶. But to the Byzantine viewer such spectacles were impious and absurd. The late Byzantine writer Symeon of Thessaloniki, in his *Dialogus contra haereses*, clearly stated

32. Homilia XXXII, In quintum matutinum, *Patrologia Graeca* 132, col. 652A-B.

33. S. Baud-Bovy, Le théâtre religieux, Byzance et l'Occident, *Hellenika* 28 (1975) 328-49; W. Puchner, Zum 'theater' in Byzanz: eine Zwischenbilanz, *Fest und Alltag in Byzanz*, ed. G. Prinzing, D. Simon, Munich 1990, 11-16.

34. On the condemnation of mimes by the church in Byzantium, see C. Mango, Daily Life in Byzantium, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/1 (1981) 337-53, esp. 344-51; see also Baud-Bovy, *Le théâtre religieux*, 335.

35. See H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton 1996, 5-47.

36. It may be noted that in the late Byzantine office in honor of the three children in the furnace, which was the closest parallel to Latin liturgical drama within the Byzantine church, the

that the orthodox system of sacred portraiture excluded the possibility of costumed theatrical performances:

«As in a drama, they [the Latins] do some things that are against the divine laws. Such as if they represent the Annunciation of the Virgin and Mother of God, and the Crucifixion of the Savior, and so forth And one man represents the Virgin, and they call that man Mary's husband, while this man is called the angel, and that one the ancient of days –in whose beard they place white hairs.... But who is it that is crucified?... To represent and adorn the forms of the holy through the hair and clothes of others is contrary to piety, and not permitted by the fathers. And, in a word, to exhibit divine (truths) as if in a theater and in a play is impious, unsanctioned, and unworthy of Christians. If they [the Latins] say that these things are like the divine painted images, their statement is contrary to reason, because the image is truly in the likenesses, even the painted image of Christ ... and the mother of God depicted in the image, and the angel, and the apostle, and the hierarch, and the martyr, and the spirit in the form of a dove, and everything in the images. The images and the paintings of divine things are august and to be venerated. But for men to imitate these things [in plays] is not righteous»³⁷.

Byzantine image theory, therefore, with its emphasis on accurately reproduced prototypes, or portraits, did not allow actors to represent sacred personages. Only images could accomplish this task. Therefore, if we look at a Byzantine painting of the story of Emmaus, such as the early fourteenth-century fresco of Gračanica (fig. 4), we do not find Christ identified by a contemporary Pilgrim's costume, but he is wearing the antique tunic and himation that was canonical for his portrayal in Byzantine New Testament iconography³⁸. Byzantine artists generally avoided the depiction of contemporary, everyday costumes in Gospel narratives. On the other hand, at Gračanica one of the disciples has a characteristic facial physiognomy that specifically identifies him as St. Luke, for there was a strong tradition in the Byzantine commentaries that the second of the disciples, whom Luke does not name, was the evangelist himself. Philagathos, for example, says that Luke

place of the angel was taken not by an actor, but by an icon: M. M. Velimirović, *Liturgical Drama in Byzantium and Russia*, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 351-85, esp. 352, 374-5, 379; Baud-Bovy, *Le théâtre religieux*, 333-5.

37. *Contra haereses*, 23; *Patrologia Graeca* 155, cols. 112C-116D. Symeon of Thessaloniki also defends the Byzantine performance of the office of the three children in the furnace because the angel is represented there by an icon rather than by a man; *ibid.*, col. 113D.

38. V. R. Petković, *La Peinture Serbe du moyen âge*, I, Belgrade 1930, pl. 51b.

«omitted mention of his [own] name out of discretion»³⁹. In the fresco, the second disciple has dark curly hair, a tonsure, a short wispy beard, and narrow sunken cheeks that give to his face the shape of an inverted triangle⁴⁰. These elements made up the standard portrait of Luke in Byzantine art, with the exception of the tonsure, which was sometimes omitted⁴¹. By way of example, figure 5 illustrates a portrait of the evangelist from an early thirteenth-century Gospel book at Patmos (ms. 80)⁴². In Latin commentaries, also, the second disciple was identified as Luke⁴³. But since there was no agreed portrait type of Luke in the tradition of western art, western painters had to identify Luke in Emmaus scenes by means of an inscription, rather than by his features⁴⁴.

The Byzantine opposition to liturgical drama of the type developed in the west, however, did not mean that the Greeks were deprived of theater during their services. For the Byzantines, drama was provided by other means, among which was the rhetoric of sermons such as those given by Philagathos. If we return to his homily on the Emmaus story, we can see how Philagathos drew upon the rhetorical tradition of Greek homiletics to present an internal rather than an external drama, one which explored the emotional shifts experienced by the two disciples at far greater depth than the Latin plays.

39. Homilia XXXII, In quintum matutinum, *Patrologia Graeca* 132, col. 649A. See also Symeon Metaphrastes, Vita S. Lucae, *Patrologia Graeca* 115, cols 1132D-1133A, and Nikephoros Kallistos, Historia ecclesiastica, 1.34, *Patrologia Graeca* 145, col. 736B. The Painters' Manual of Dionysios of Phourna also specifies that the disciples were Cleopas and Luke: P. Hetherington, trans., *The 'Painter's Manual' of Dionysios of Fourni*, paragraph 111, London 1974, 39.

40. A similar portrait type appears in the early fourteenth-century frescoes of the Emmaus story at Staro Nagoričino: G. Millet, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie*, 3, Paris 1962, pl. 98.

41. On the portrait type of Luke in Byzantine art, see H. Hunger and K. Wessel, Evangelisten, in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 2, Stuttgart 1971, 483-4, 495; M. Lechner, Lukas, Evangelist, in E. Kirschbaum, ed., *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 7, Rome 1974, 449-50. *The Painter's Manual*, paragraph 150, trans. Hetherington, 52, prescribes that Luke should be depicted as «a young man with curly hair and a short beard....»

42. D. Mouriki, N. P. Ševčenko, Illustrated Manuscripts, in *Patmos, Treasures of the Monastery*, ed. A.D. Kominis, Athens, 1988, 291-2, fig. 36.

43. See, for example, St. Gregory, *Moralium libri, praefatio*, *Patrologia Latina* 75, col. 517C.

44. Thus, both in the Ottonian Egbert Codex (Trier, Stadtbibliothek MS 24, fol. 88r) and in the Golden Gospels of the Germanisches National-Museum at Nuremberg (fol. 111v) we find St. Luke identified by an inscription. In the Egbert Codex St. Luke is beardless and has dark hair; in the Golden Gospels he is shown with white hair and beard. See the reproductions in H. Schiel, *Codex Egberti der Stadtbibliothek Trier*, Basel 1960, and P. Metz, *The Golden Gospels of Echternach*, New York 1957, pl. 85.

Philagathos starts by describing the feelings of the two disciples as they walked alone towards Emmaus:

«They were distraught at what had befallen to the Lord and full of cares, and, so to speak, intoxicated with grief. But in such circumstances, the discussion of events has the effect of smoothing the sharpness of grief, and as it were emptying it out. So this, indeed, is what the [disciples] did as they went on their way, lightening the burden of their sorrow with their conversation»⁴⁵.

Later, Philagathos presents the mixed feelings that took hold of the disciples after Christ had revealed himself to them, and then disappeared:

«And having been seen Christ again was concealed, and a new emotion took hold of the disciples, divided between joy and tears. Whom they sought, they had, and whom they had they did not recognize, and whom they found they lost. For having seen him they rejoiced, for having been deprived of him they wept. They were distressed not to have known him, they repented of what they had rashly said, and in all likelihood they blamed their own stupidity, because the grace of his teaching had not led them to full knowledge of him»⁴⁶.

Finally, we are told of the disciples' impetuous rush to Jerusalem, to spread the news of the Resurrection:

«The flame of their desire did not allow them to remain at rest [at Emmaus], nor to await the next day. But they arose on that very hour, when the moon was shining upon everything with a bright light..., and they ran at an urgent pace, seeing that they brought tidings of joy»⁴⁷.

Thus, in the Latin plays the presentation of the story is external, achieved primarily through the realism of the actors' movements and costumes, and with much of the dialogue taken directly from the text of the Gospel without elaboration. In the sermon of Philagathos, on the other hand, the presentation is psychological and internal. Philagathos concludes his homily as follows:

«If he was made manifest to the disciples, and then immediately became invisible, do not wonder at this. For such is the beauty of God. For at the same time as it shines in the minds of the pure, like lightning it quickly withdraws, becoming ungraspable, in order to implant the desire of apprehension and to encourage the fervent soul»⁴⁸.

45. Homilia XXXII, In quintum matutinum, *Patrologia Graeca* 132, col. 649B.

46. *Ibid.*, col. 656B.

47. *Ibid.*, col. 656C.

48. *Ibid.*, col. 657C-D.

Up to the present point I have characterized the Greek sermons of Philagathos and the Latin liturgical plays, both of them performances belonging to the court of Roger II, as separate, and even ideologically opposed, approaches to the dramatization of the Gospel story. But after Roger's reign there was a trend towards a greater homogenization of the different cultural strands that made up Norman Sicily, with the Latin predominating. In the visual arts, this process has been seen most clearly in the Cathedral of Monreale, a work of the 1170s and 80s⁴⁹, which has been described recently as a «blending» of Byzantine, Western, and Islamic motifs⁵⁰. The correctness of this characterization is demonstrated by the four mosaics on the north wall of the transept which are devoted to the appearance of Christ at Emmaus (figs. 6 and 7)⁵¹. Here we find the realistic costuming of the Latin plays combined with the shifting emotional content of the sermon by Philagathos. In the first of the mosaics, which depicts Christ and the two disciples approaching Emmaus, Christ carries the pilgrim's double staff over his shoulder, he wears the shoulder bag, and his legs are bare, just as in the fresco at S. Angelo in Formis (figs. 2 and 6). These details of clothing were noted by Emile Male, who was the first to associate the Monreale mosaic with liturgical drama⁵².

In the second episode at Monreale we see Christ and the two disciples at table in the inn; Christ blesses the bread before giving it to his two companions, who recognize him at this instant (fig. 6). The inn itself is represented by an elaborate architectural background, with carved panels framing the openings.

The third mosaic shows us a subject unique in medieval art, namely the feelings of loss experienced by the disciples immediately after Christ's disappearance (fig. 7). They are still sitting at table, but the space between them, which had formerly been occupied by Christ, is now empty. As Otto Demus observed, in this scene the designer even omitted the decorative panels from

49. On the mosaics of Monreale, see O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, New York 1950; E. Kitzinger, *The Mosaics of Monreale*, Palermo 1960; Idem, *I mosaici del periodo normanno in Sicilia*, fasc. 3-4, *Il duomo di Monreale*, Palermo 1994-96.

50. W. Tronzo, *The Cultures of his Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton 1997, 152.

51. Demus, *Mosaics of Norman Sicily*, 117-118, 289-90, pl. 73; Kitzinger, *I mosaici*, fasc. 4, 11-13, figs. 131-45.

52. É. Mâle, *L'Art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1928, 138, note 6. See also Kitzinger, *I mosaici*, fasc. 4, 12 and note 14. As has been shown above, the iconography of the Peregrinus play was already present in Southern Italy a century earlier, at the end of the eleventh century.

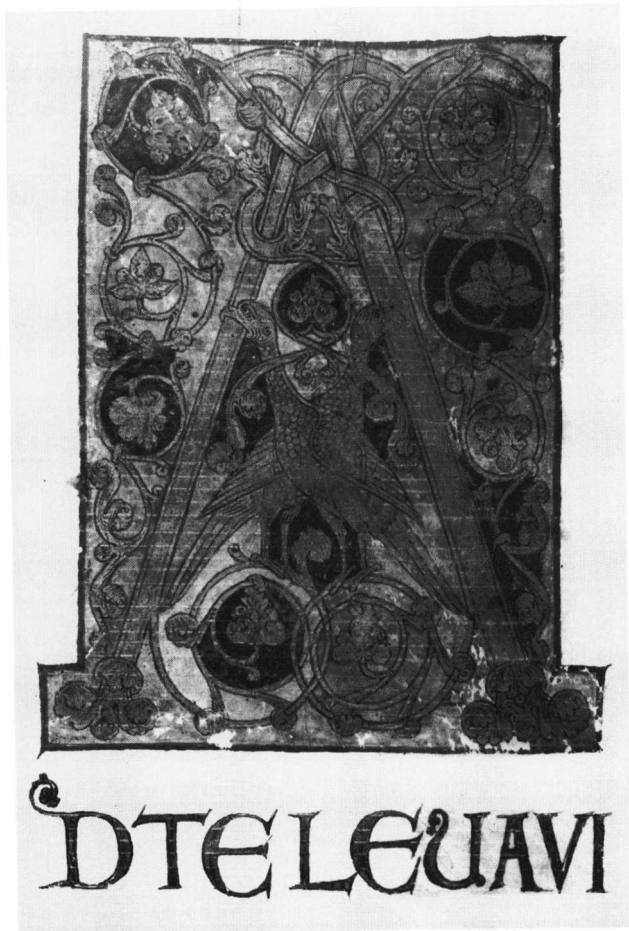
the framing strips on either side of the central opening, in order to enlarge it. This simple, but effective, device emphasizes the emptiness that remained after the disciples' master had left them, and stresses the suddenness and completeness of his disappearance⁵³. In the mosaic, the disciples express through their gestures and facial expressions the conflicting sequence of emotions which Philagathos had expressed through words. Whereas in the previous mosaic, the two men had looked up to Christ in recognition, now they both sit with downcast faces and furrowed brows. The disciple on the left grasps his cheek with his left hand, a sign that he is deep in sorrow⁵⁴. On the other hand, the fourth and final scene at Monreale portrays the two disciples hurrying joyfully back to Jerusalem with outstretched stride to tell the eleven excited apostles what they have seen. Their hasty departure is even anticipated proleptically in the third scene by the pose of the second disciple, on the right, who turns his legs toward an open door as if about to leave the room.

Another respect in which the Monreale mosaics followed the Greek tradition is in the use of the Byzantine portrait type of St. Luke for the second disciple, in this case without the tonsure⁵⁵. The mosaics thus combined the two manners of representation: the costumed actors of the Latin plays, and the established portrait types of Byzantine icons. At the same time, they emphasized the inner feelings of the characters, in the same manner as the Greek sermons. In short, the Monreale mosaics are a unique synthesis of two different imaginations, a mixture which could only have been achieved in the visual arts of Norman Sicily.

53. Demus, *Mosaics of Norman Sicily*, 290.

54. On the gesture, see H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, *Dumbarton Oaks Papers* 31 (1977) 132-51, esp. 148. The composition of the third scene at Monreale is in some respects similar to the miniature portraying Christ's disappearance in the twelfth-century St. Albans Psalter, now in the library of St. Godehard, Hildesheim; see Kitzinger, *I mosaici*, fasc. 4, 12, figs. D, E. However, the images differ in significant respects. In both cases the two disciples sit on either side of the table, but whereas in the miniature the men stare at each other across the empty space, in the mosaic their faces are downcast. Furthermore, the English artist portrayed the actual disappearance of Christ in a startlingly concrete fashion; the miniaturist, instead of merely enlarging the central opening, showed Christ's feet dangling from the arched top of the frame. Here, then, the disciples' recognition of the godhood of Christ was portrayed through a literal symbol, rather than through the expressions and gestures which at Monreale expressed their inner feelings.

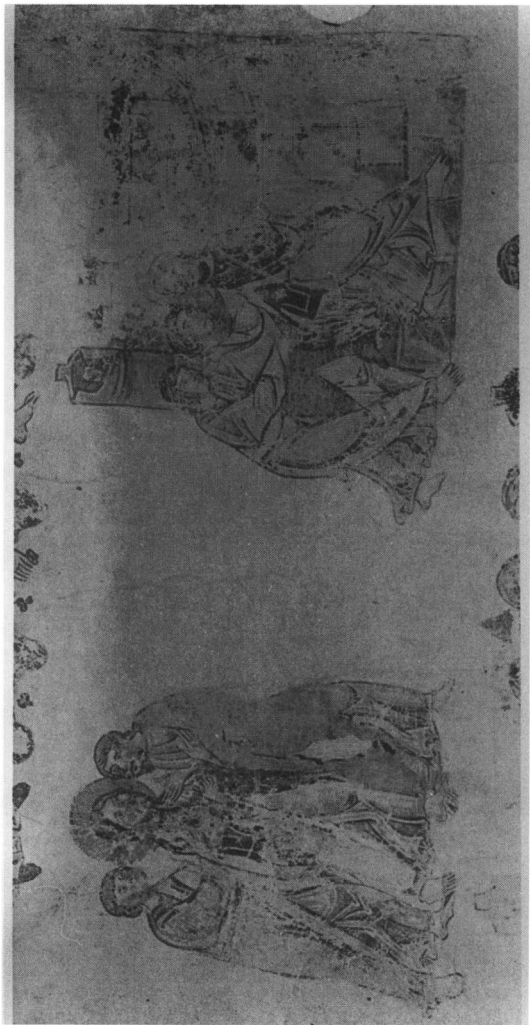
55. See Kitzinger, *I mosaici*, fasc. 4, 12-13.



1. Madrid, National Library, ms. Vitrina 20-4 (troper and gradual), f. 12v.
Credit Line: Madrid, Biblioteca Nacional



2. Sant' Angelo in Formis, fresco. The Journey to Emmaus.
Credit Line: Art Resource (Anderson 27197)



3. Troia Cathedral, ms. 3 (exultet roll).
The Journey to Emmaus and the Detaining of Christ.
Credit Line: after Myrtilia Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, 2, Plates, Princeton
1936, pl. 171



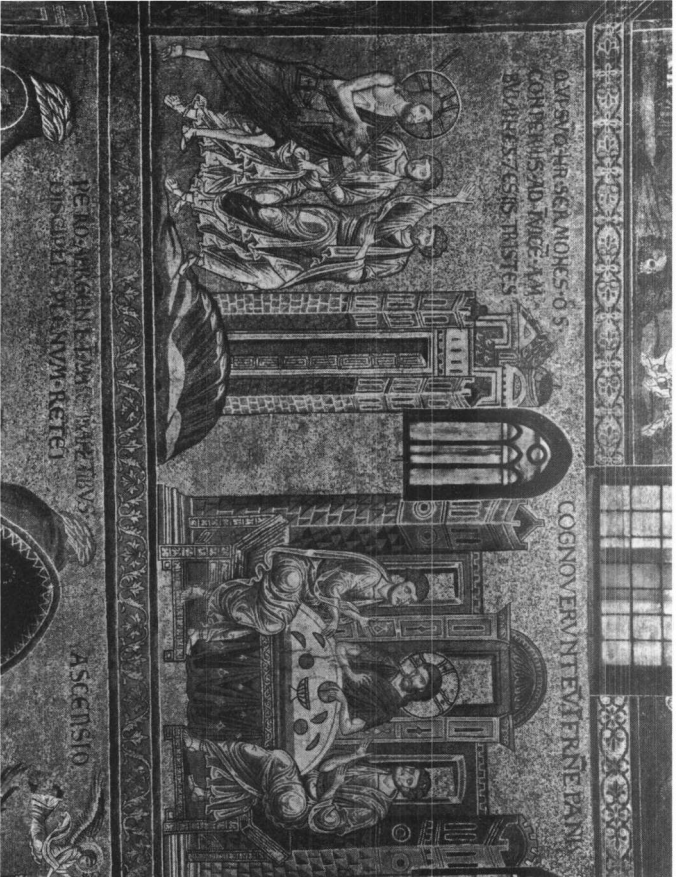
4. Gračanica, fresco. The Journey to Emmaus; Christ and the Disciples at Emmaus; the Return of the Disciples to Jerusalem.

Credit Line: after V. R. Petković, *La Peinture Serbe du moyen âge*, 1, Belgrade 1930, pl.

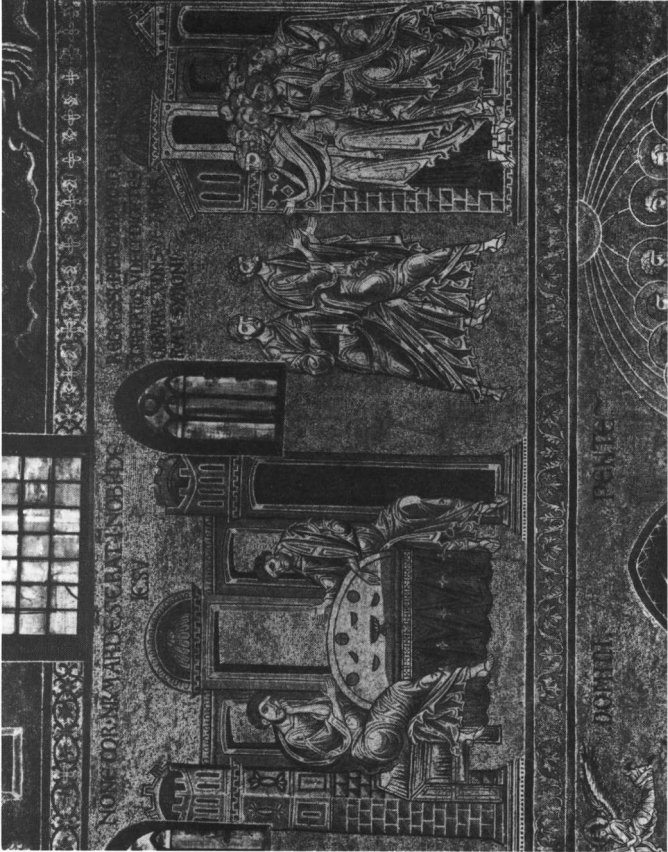


5. Patmos, ms. 80 (Gospels), f. 131v. The Evangelist Luke.

Credit Line: after D. Mouriki, N. P. Ševčenko, *Illustrated Manuscripts*, in *Patmos, Treasures of the Monastery*, ed. A. D. Kominis, Athens 1988, fig. 36



6. Monreale, Cathedral, mosaics. The Journey to Emmaus and Christ and the Disciples at Emmaus.
Credit Line: Art Resource (Anderson 29682)



7. Monreale, Cathedral, mosaics. The Disciples after the Disappearance of Christ and the Return of the Disciples to Jerusalem.
Credit Line: Art Resource (Anderson 29683)

WILLIAM TRONZO

SHIELD, CROSS, AND MEADOW IN THE OPUS SECTILE PAVEMENTS OF BYZANTIUM, SOUTHERN ITALY, ROME AND SICILY¹

My paper is constructed as a series of linked observations on the form and function of church pavements in the *opus sectile* technique, that is to say, in marble and other colored stones cut primarily in simple shapes – squares, disks, triangles, etc. – and assembled to form predominantly geometric patterns. *Opus sectile* pavements were first employed in Christian churches in Late Antiquity². But it was in the Middle Ages that the technique truly flourished in the realm of pavement design, and it did so in the regions of Byzantium, southern Italy, Rome, and Sicily, all of which have been intensively studied from this point of view³. Because the patterns used on *opus sectile* floors tend to be abstract, the pavements themselves have been treated on occasion in the scholarly literature, either implicitly or explicitly, as if they had

1. In preparing this essay I have benefited from discussions with Anthony A.M. Bryer, Marina Falla Castelfranchi, Henry Maguire and Patrizio Pensabene.

2. Panagiota Asemakopoulou-Atzaka, *Η τεχνική opus sectile στην εντοίχια διακόσμηση*, Thessaloniki 1980; Mieczyslaw Rodziewicz, *Opus Sectile Mosaics from Alexandria and Mareotis, Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*, Münster 1991, 204-14.

3. A useful survey of medieval pavements is Hiltrud Kier, *Die mittelalterliche Schmuckfußboden*, Düsseldorf 1970. For Rome and Italy, see Dorothy Glass, *Studies on Cosmatesque Pavements* (= British Archaeological Reports, International Series 82), Oxford, 1980; C. B. McClendon, *The Revival of Opus Sectile Pavements in Rome and the Vicinity in the Carolingian Period*, *Papers of the British School at Rome* 48 (1980) 157-65; F. Guidobaldi and Alessandra Guiglia Guidobaldi, *Pavimenti marmorei di Roma dal IV al IX secolo*, Vatican City 1983; Alessandra Guiglia Guidobaldi, *Tradizione locale e influenze bizantine nei pavimenti cosmateschi*, *Bollettino d'Arte* 69 (1986) 57-72; X. Barral i Altet, *Il mosaico pavimentale*, *La pittura in Italia. L'altomedioevo* ed, ed. Carlo Bertelli, Milan 1994, 480-98. For Sicily, see W. Tronzo, *The Cultures of his Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton 1997, 29-37. For Byzantium, see Semavi Eyice, *Two Mosaic Pavements from Bithynia*, *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963) 373-384; Alessandra Guiglia Guidobaldi, *Note preliminari per una definizione dell'arte pavimentale costantinopolitana dei primi secoli*, *XVI Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II, 4* (= *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/4), Vienna 1981, 403-413; U. Peschlow, *Zum byzantinischen opus sectile-Böden*, *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel*, Mainz 1983, 435-47.

little more than decorative or ornamental value within the context of the ecclesiastical ensemble as a whole, and especially against the background of their more loquacious relatives in mosaic. There is a body of evidence to suggest, however, that they could also shape, and sometimes quite decisively, the meaning and function of ecclesiastical space by means of the very patterns with which they were so conspicuously endowed, and primarily by the manipulations of the form and placement of elements.

Opus sectile pavements are found in a number of Byzantine churches, such as the thirteenth-century church of Hagia Sophia in Trebizond, whose central square, directly underneath the main dome of the church, is embellished with an elaborate design of large and small disks of colored stones radiating outward in concentric rings from a center (fig. 1)⁴. The pavement, which has been described as the «finest specimen now in existence of Byzantine mosaic», belongs to a larger group of pavements of similar composition and placement from the Middle and Late Byzantine periods, one of the earliest examples of which may come from the great church in Constantinople, Hagia Sophia⁵. It will be useful to focus on this singular case.

As George Majeska and others have observed, although the pavement of Hagia Sophia has been much restored over the years, its original, sixth-century aspect is to be discerned in the overall composition of grey-white marble plaques punctuated at intervals by transverse bands of green Thessalian

4. Ch. Texier and R. Popplewell Pullan, *Byzantine Architecture*, London 1864, pl. XVI.

5. *Ibid.*, 200; Eyice, *Mosaic Pavements*, 380; *The Church of Hagia Sophia at Trebizond*, ed. D. Talbot Rice, Edinburgh 1968, 83-87, fig. 54. A roundel ascribed to this pavement is now in the Rotunda of St. George in Thessaloniki; see Rice, 85, pl. 23F, and *Byzantine Art. An European Art (Ninth Exhibition held under the auspices of the Council of Europe)*, Athens 1964, 132, cat. no. 10 (with illus): «originally from the floor of the church of St. Sophia, Trebizond, from where it was taken in 1860 to a church at Kromni, Paphlagonia, and in 1923 was brought by refugees to Thessaloniki». In a letter of December 1997, Professor Anthony A.M. Bryer expressed his doubts about this purported history; «Kromni is indeed a place on the Paphlagonian coast, but far more likely is the large and famous crypto-Christian village of Kromni south of Trebizond. In 1857 the Kromniots 'came out', coming down to Trebizond to declare their faith. In 1860 they started building churches like mad and wrote to Queen Victoria to ask to join the British Empire (no reply). But 1860 is also the date the catalogue says the relief was taken from H. Sophia to a church in Kromni, which fits (does its diameter of 68.5 cm fit with a hole in the floor?). It is also evidence, among others, that H. Sophia was not an active mosque then». I would like to express my gratitude to Prof. Bryer for discussing the pavements of Trebizond with me and generously sharing his unpublished research and photographs.

marble⁶. Quite apart from this arrangement is a square panel, 6.3 m on a side, near the southeast exedra of the church (fig. 2)⁷. This panel encloses a large disk of gray granite ringed by three sets of smaller disks—eight at the perimeter of the large disk, four at the interstices in between the inner circle and the outer square, and three in between. The panel is unique as a decorative feature, which is unusual, and it is oddly asymmetrically situated within the context of the floor as a whole.

The panel has often been seen in the light of a remark by the Russian pilgrim of ca. 1200, Anthony of Novgorod, that a large purple disk to the right of the altar marked the location in the church where the Byzantine emperor was crowned⁸. But as Peter Schreiner has observed, this view must be incorrect⁹. Sources from the Middle and Late Byzantine periods consistently place the coronation of the emperor at the ambo of the church. Concomitantly, one of these sources, Constantine VII's Book of Ceremonies, speaks of a disk, a purple *omphalion*, as the marker of the place where the emperor, as he processed with the patriarch, stood before the sanctuary enclosure, on the feasts of the Epiphany, the Pentecost, and others¹⁰. *Omphalion* is the diminutive of *omphalos*, a term used for navel or center, as well as the center of a shield, hence the meaning of its diminutive, the center of a shield, or boss, as defined in the Souda lexikon¹¹. As Schreiner argues, and quite convincingly, the *omphalion* mentioned in the text must be none other than the disk now in Hagia Sophia, or rather the disk as it was in its original manifestation: in porphyry. Schreiner reckons that the original disk was shattered in the partial collapse of the dome in the fourteenth century, at a time when porphyry had become a rare commodity in Byzantium, and hence its replacement in gray granite. Schreiner relates the original disk to porphyry disks in the Great Palace, in the Consistorium and in front of the Chalke; he dates it to the post-Justinianic period, but before the middle of the tenth century.

6. G. Majeska, Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor, *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978) 299-308.

7. Th. Mathews, *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey*, University Park and London 1976, fig. 31-63. See also, A.M. Schneider, *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt*, Berlin 1963, 34-37.

8. P. Schreiner, *Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Konstantinopel und Rom*, *Byzance et les slaves. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 404.

9. *Ibid.*, 401ff.

10. *Ibid.*, 403.

11. *Suidae Lexicon*, ed. Ada Adler, pt. III, Leipzig 1933, 536.

Schreiner does not extend his argument logically in my opinion to the next step by adducing a visual analogy. The form of the panel in Hagia Sophia, in several important respects, comes very close to what the round shield, or *aspis*, looked to the Byzantines, or to the way in which they represented it in their art. A case in point is provided by the shield of a soldier on a steatite icon of the twelfth century now in St. Petersburg: an *aspis* whose center is embellished with a boss composed of a circle surrounded by a ring of smaller, circular forms presumably meant to imitate rivets, eight in number like the smaller circles surrounding the porphyry disk in Hagia Sophia, the *omphalion* (fig. 3)¹². A similar arrangement recurs often in Byzantine art, as witness shields in the Chludov Psalter, the Madrid Scyltizes, or an eleventh-century bronze plaque depicting St. Theodore¹³.

The panel in Hagia Sophia may have been intended as the visual evocation of such a shield. As such, it must also have brought special meaning to the presence of the emperor when he stood above it, for it must have echoed the moment in the ruler's coronation, if not in historical reality, at least in the visual imagination of the Byzantines, when he was honored by being elevated on a shield. The enactment in Byzantium, in actuality, was rare, especially in the period between the seventh and thirteenth centuries¹⁴. But it was often represented in art, as in the Leo Bible, or in the Chludov, Barberini, and Hamilton Psalters¹⁵. Its complex meaning, yoking the prestige of Old Testament rulership to solar symbolism and the theme of triumph, has been explicated by a number of historians¹⁶. When the emperor took up his place

12. Ioli Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite*, Vienna 1985, text vol., 136-138, no. 45; plate vol., pls. 25 and 26, no. 45. Kalavrezou-Maxeiner claims that the icon has been recarved in many places, although her description leaves no reason to doubt the form of the shield as an original element of the piece.

13. Ada Bruhn Hoffmeyer, *Military Equipment in the Byzantine Manuscript of Scyltizes in Biblioteca Nacional in Madrid* (= *Gladius* 5, 1966), Granada 1966, 84ff., fig. 14; T. G. Kolias, *Byzantinische Waffen: ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung*, Vienna 1988, 88ff., pls. I, VI, VII, XIV, XXIVff., et passim.

14. Chr. Walter, Raising on a Shield in Byzantine Iconography, *Revue des Études Byzantines* 33 (1975) 157ff.

15. *Ibid.*, 133ff.

16. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953; E. Kantorowicz, *Oriens augusti-Lever du roi*, *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963) 117ff.; Sabine MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London 1981, 194f., 241, 251f. In this context, see also the discussion concerning the relief tondo with a Byzantine emperor; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, ed. Helen C. Evans and W. D. Wixom, New York 1997, 200f., no. 137 (with bibliography).

on the shield in the floor, this quintessential honor must have been reiterated. As a matter of fact, I would extend the point to cover the use of the design in the Byzantine church more generally, especially when, as in the case of Hagia Sophia in Trebizond, the pattern occurred directly underneath the main dome. This was the locus of another ruler, the ruler of the cosmos, the Pantokrator, present either in effigy or implied, to whom homage in perpetuity was due¹⁷. In some Byzantine churches, the image of God may thus have stood permanently on a shield. In this regard, it is interesting to observe the remark of John Phokas from the account of his pilgrimage to the Holy Land in the twelfth century, that the very spot on Mount Tabor where Christ stood, transfigured, was marked with the center of a shield «of exceeding whiteness»: an *omphalion*¹⁸.

Moving to southern Italy, I would reckon the close formal relationship between the panel in St. Sophia and the middle sections of the pavement of the Desiderian basilica at Monte Cassino (known through the engraving of Gattola) to be an argument in favor of the Byzantine derivation of the Cassinese pavement proposed by Bloch and others, and for two reasons: because of the chronological priority of the former, as well as the fact that nothing else so closely resembles this design (fig. 4)¹⁹. These are shields, not complex quincunxes as Dorothy Glass describes them²⁰. But how they functioned in the context of Monte Cassino is a different story, and something of an enigma, not being related to any ceremony, or to any image of the deity.

In any case, in order to understand the genesis of the Cassinese design it is insufficient to adduce Byzantium alone, since the designer of the Cassinese pavement set up his panels of disks in a decidedly un-Byzantine manner. He arranged them to form a processional route from the entrance to the altar of the church –an arrangement unheard of in Byzantium– but arguably in

17. See O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*, New Rochelle NY 1976, 17ff., and the studies of Th. Mathews, *The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration*, *Perkins Journal of Theology* 41 (1988) 11-21, and *Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome, Church and People in Byzantium: Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986*, ed. Rosemary Morris, Birmingham 1990, 191-214.

18. For the text, see Johannes Phokas, ed. J. Frojckij, *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 8, 2 (vol. 23), St. Petersburg 1889, 9; trans. Aubrey Stewart, *The Pilgrimage of Joannes Phocas in the Holy Land (in the year 1185 A.D.)*, London 1896, 14.

19. H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 vols., Cambridge MA 1986, 1:47, 3:fig. 5; Guiglia Guidobaldi, *Tradizione locale e influenze bizantine*, 63, n. 29.

20. Glass, *Studies on Cosmatesque Pavements*, 25ff.

imitation of a western model, such as that of the singular and prestigious pavement of St. Peter's in Rome (fig. 5). In St. Peter's several monumental disks lined the main axis of the church from narthex to altar, including rotae in porphyry just outside the main entrance and about one-quarter of the way along the nave²¹. According to *Ordo Romanus XLV*, of the late-ninth century, these rotae also marked stops in the coronation ceremony of the emperor, where prayers were spoken²². In fact, it has been suggested that rotae may have been added to the church for the ceremony of coronation²³.

I wonder about this explanation, however, for several reasons. It has also been suggested that the arrangement in St. Peter's established a convention that was taken up in other churches in Rome and the vicinity, in which the main axis of the nave was stressed in set of rotae, the most important being the one panel usually placed about a third or a half of the distance down the nave²⁴. This panel was often rendered in terms of a large central disk, and four smaller disks set along diagonal axes: a quincunx. We do not know precisely how the floor in St. Peter's looked, since we have only the mentions of it in texts, and the schematic images of it in illustrations, such as the one in the Grimaldi codex. But I believe worth noting is a medieval remark about the place where the porphyry disk was located in the nave of St. Peter's, the disk that corresponds approximately to the quincunx panel often found in other Roman churches, in which it is called «ad quattuor rotas», or the place of the four disks, presumably around the porphyry disk, or a quincunx²⁵. Dorothy Glass has suggested that the quincunx as it was conventionally placed in this particular location in the nave of Roman churches was, in fact, the representation of a cross meant to commemorate the act of the forming of a cross in ashes along the diagonal axes of the edifice that was part of the liturgy of the dedication of a church²⁶. To my mind this explanation has merit. I had

21. Sible de Blaauw, Papst und Purpur. Porphyry in frühen Kirchengestaltungen in Rom, *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*, Münster 1991, 36ff.; idem, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Vatican City 1994, 2 vols., 1:524f., 551ff., 611ff., 733ff., et passim, and fig. 26.

22. De Blaauw, *Cultus et Decor*, 1:612ff.

23. Schreiner, *Omphalion und Rota Porphyretica*, 405ff.

24. Glass, *Studies on Cosmatesque Pavements*, 1ff.

25. W. Tronzo, The Prestige of Saint Peter's: Observations on the Function of Monumental Narrative Cycles in Italy, *Studies in the History of Art of the National Gallery of Art* 16 (1985) 102f., n. 64.

26. Dorothy Glass, Papal Patronage in the Early Twelfth Century: Notes on the Iconography of Cosmatesque Pavements, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969) 386-90; Idem, *Studies on Cosmatesque Pavements*, 48-54.

always suspected that the porphyry rota in St. Peter's might have also functioned in the cult of the cross, in the context of the altars flanking it, and with the monumental scene of the Crucifixion over the altar of Simon and Jude, and that its date was earlier than the ninth century²⁷. But there is also the larger context of the cult of the cross, in the tradition of the altar dedicated to the cross and located near the middle of the nave of the church—in Angilbert's St. Riquier or on the St. Gall plan—with which the cross image in the liturgy of church dedication may have resonated²⁸. In other words, the porphyry rota in St. Peter's, as the quincunx of later medieval church pavements in Rome, may well have had a religious significance first, and then secondarily acquired a political meaning when the ceremony of imperial coronation came to take advantage of this pre-existing form in the church.

The quincunx appears in the pavements of the island of Sicily as well, as in the beautiful pavement of the mid-twelfth century in the Cappella Palatina in Palermo, but neither as an isolated motif, which is how it was often treated in Byzantium, or as part of an axial series, as in Rome (fig. 6)²⁹. Here it is embedded in the dense web of an overall design. The design is composed of rectangular fields relatively well coordinated with the intercolumniations of the colonnades, and containing arrangements of multiple disks intertwined with curvilinear or rectilinear strips. In establishing a framework within which to view this pavement, we are considerably aided by the remarks of a contemporary of the twelfth-century, Philagathos of Cerami. It was Philagathos, the court homilist of King Roger II, builder of the Cappella Palatina, who first took note of the chapel pavement, «adorned with pieces of marble colored like flowers, truly like a spring meadow except for the fact that flowers wither and die, and this is a meadow that will never wither but will last forever, preserving in itself an eternal spring»³⁰. The meadow metaphor, of course, was a topos of the Byzantine ekphrastic tradition going back to a much earlier time. Paulus Silentiarius employed it in the sixth century in speaking of Hagia Sophia: «Who, even in the thundering strains of Homer, shall sing the marble meadows gathered upon the mighty walls and spreading pavements of the

27. Tronzo, *The Prestige of Saint Peter's*, 93ff.

28. *Ibid.*, 194f., figs. 15 and 16.

29. Tronzo, *Cultures of his Kingdom*, 29ff.

30. For the text, see Filagato da Cerami, *Omèlie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, ed. G. Rossi Taibbi, vol. 1, *Omèlie per le feste fisse*, Palermo 1969, 175.

lofty church?»³¹. The metaphor spoke to the conceit of the church building as an image of heaven and earth, the Christian cosmos. One wonders, therefore, whether Philagathos used it as a purely literary device.

It is entirely possible, but I doubt it, even given the generic nature of the imagery, because of certain factors here that lend this image weight. For one thing, there is the connection of color. Admittedly all of the floors that have been adduced here have color, but color is present in the chapel in abundance—red, green, yellow, white—and in shapes that echo petals and leaves which might easily call to mind the flowers of the fields, as the poet proclaims. Then there are the patterns themselves. We actually know little about how medieval man conceptualized meadows or gardens in visual terms. But it is interesting to observe that some of the patterns employed in the chapel floor seem to foreshadow the planting patterns in the form of interlace or knots employed in certain Renaissance gardens or their representations, such as the *Hortus palatinus* in Heidelberg, or in the *Hypnerotomachia Poliphili*, which have been argued to depend upon medieval prototypes³².

Thirdly, if only obliquely, there are other *opus sectile* pavements resembling the one in the Cappella Palatina, where a meadow image appears to have been made explicit in figures, also in cut stone, in the interstices of the disks and strips. The much ruined *opus sectile* pavement in the church of St. John the Forerunner in the Stoudios Monastery, for instance, preserved until quite recently, images of foxes and rabbits in between the dominant pattern of circles and squares (fig. 7)³³. The better preserved pavement in the South

31. Trans. Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Engelwood Cliffs NJ 1972, 85. See, in addition, Leo VI's description of the church built by Stylianus Zaoutzas: Anatole Frolow, *Deux églises byzantines d'après des sermons peu connus de Léon VI le Sage, Études Byzantines* 3 (1945) (1946) 43ff.; Mango, *Art* 205; Tronzo, *Cultures of his Kingdom*, 30.

32. For the *Hortus Palatinus*, see R. Zimmermann, *Iconography in German and Austrian Renaissance Gardens*, in *Garden History. Issues, Approaches, Methods*, ed. John Dixon Hunt, Washington D.C. 1989, 97ff. For the *Hypnerotomachia Poliphili*, see Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili ou Discours du songe de Poliphile*, Paris 1546 (repr. 1964). The issue of the meaning of knot patterns is an interesting one, and potentially relevant to the medieval pavements; see Zimmermann, 114ff., for a discussion with bibliography.

33. Photographs of several now no longer extant portions of the pavement are reproduced in Mathews, *Byzantine Churches of Istanbul*, 155, figs. 15-16, 17, 18, and 19. For views of the pavement, see also W. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmäler von Konstantinopel vom V. bis XII. Jahrhundert*, Berlin 1854, pl. IV; Eyce, *Two Mosaic Pavements*, 378, n. 17; Guiglia Guidobaldi, *Tradizione locale e influenza bizantina*, 63, fig. 12, where the pavement is dated to the eleventh century.

Church of the Pantokrator monastery in Constantinople, twelfth-century in date, teems with life, including beasts standing singly or engaged in combat (fig. 8)³⁴. Notable here, in addition, is the presence of the leafy rinceaux. In the church of St. Mary's of the Admiral in Palermo, located near the Cappella Palatina and close to it in date, the *opus sectile* pavement is rendered with materials and patterns so close to the one in the chapel that the two may be argued to have come from the same workshop, the major difference being the figures, also in cut stone, in the interstices. The birds with chalices may possess liturgical connotations, but probably not the creatures with which the birds are interspersed (fig. 9)³⁵. These figures, in aggregate, belong to the realm of nature, the meadow or field, with which the pavements themselves may have been compared. Such is the implication of a remark attributed to John Geometres in a description of the Stoudios basilica: that its pavement was a meadow³⁶. Thus it is interesting to observe that the Cappella Palatina pavement also contains animal imagery in the figures of the serpents beside the main altar³⁷.

Finally, and to my mind perhaps most importantly, there is the visual characteristic with which I began, which many if not all of these pavements spoken of as meadows have in common, and which supports if not establishes the meadow analogy, namely, the dense all-over character of the visual field. In Cappella Palatina, in the Stoudios basilica, and in the South Church of the Pantokrator Monastery, the patterns that are used create the effect, not of isolated motif or processional route, but of a carpet that spreads as far as the eye can see, and this is precisely how the earth and waters, the garden and the meadow have been visualized in floors, albeit in the medium of mosaic, from Late Antiquity (fig. 10)³⁸. I would like to suggest that this habit of visualization survived in the Middle Ages, transmuted, in the medium of *opus sectile*.

34. Ph. Schweinfurth, İstanbul'da Komnenos'lar devrine ait bir mozaik (with German translation), *Belleten* 17 (1953) (1954) 489-500; idem, Der Mosaikfussboden der Komnenischen Pantokratorkirche in Istanbul, *Archäologischer Anzeiger* 1954, 253-60; A.H.S. Megaw, Recent Work of the Byzantine Institute, *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963) 335ff. There are approximately a dozen different creatures represented in the pavement, among which number the lion, horse, deer, boar, hare, dolphin, fish and eagle.

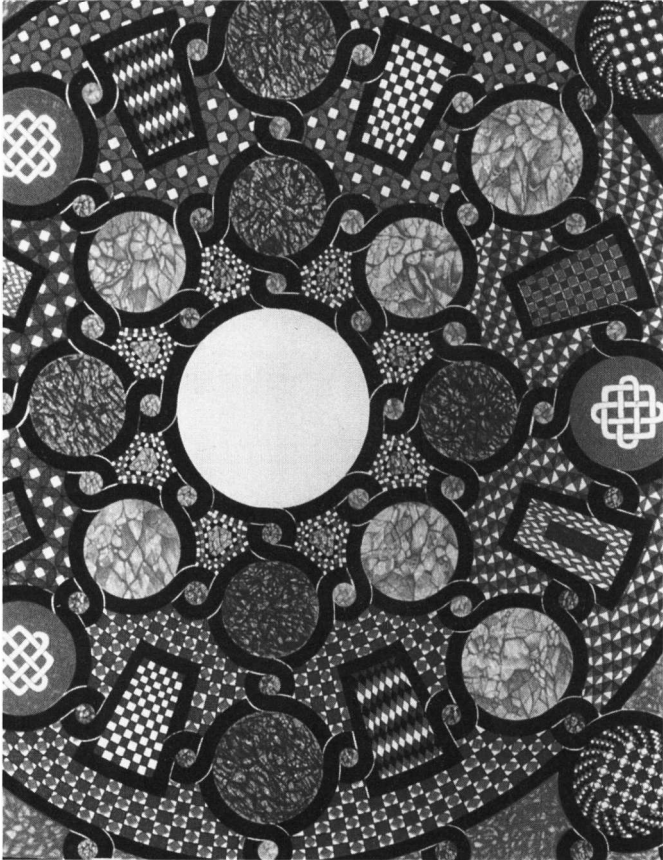
35. E. Kitzinger, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, Palermo 1990, fig. A12.

36. *Patrologia Graeca* 106, 943. On the date of the pavement presently in place, however, see above, n. 33.

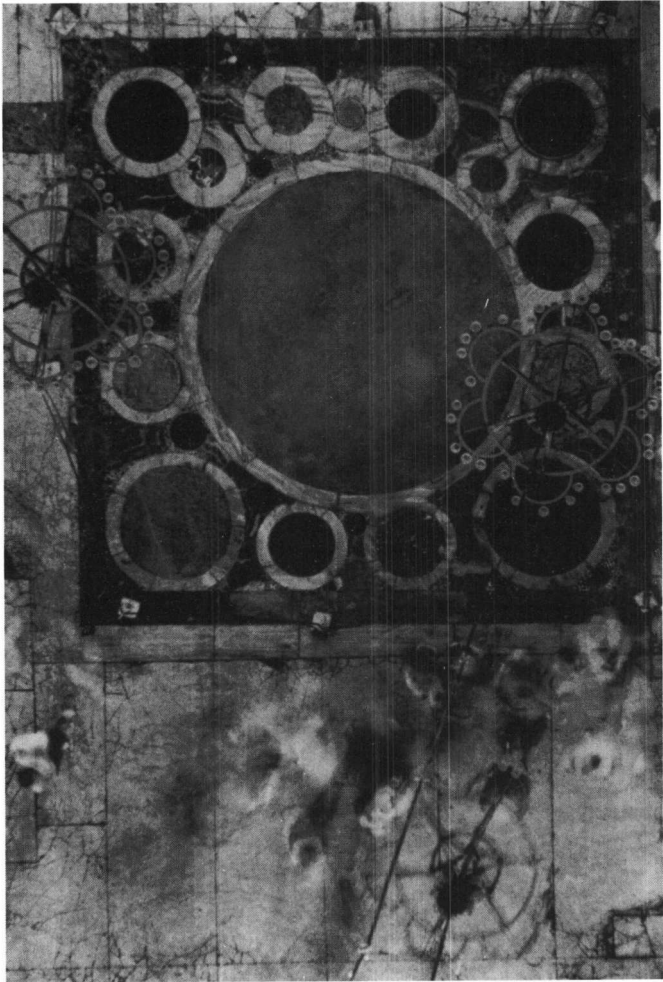
37. Tronzo, *Cultures of his Kingdom*, fig. 26.

38. H. Maguire, *Earth and Ocean: the Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park and London 1987, 44ff., et passim.

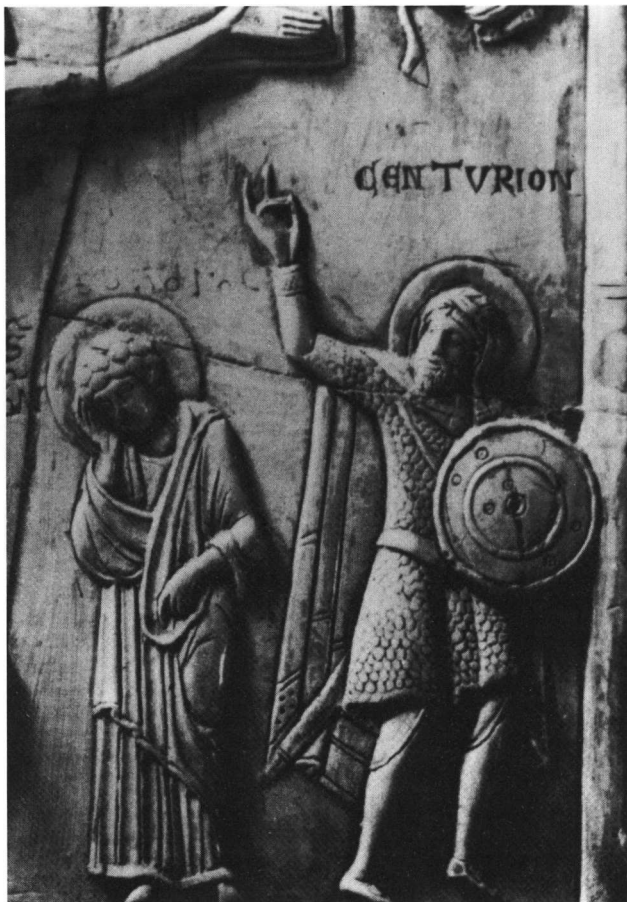
Shield, cross and meadow. To the untutored eye, many of the designs discussed here may seem quite similar, all having been based in fact to a greater or lesser extent on disks, largely of porphyry. But they are not identical. It has been the purpose of this paper to suggest that the modulations in the form and placement of motifs in the medium of *opus sectile* pavements, however abstract-seeming and ornamental, were purposeful, and that they resulted in an imagery that was intentional and functional within its context – be it imperial, liturgical or symbolic.



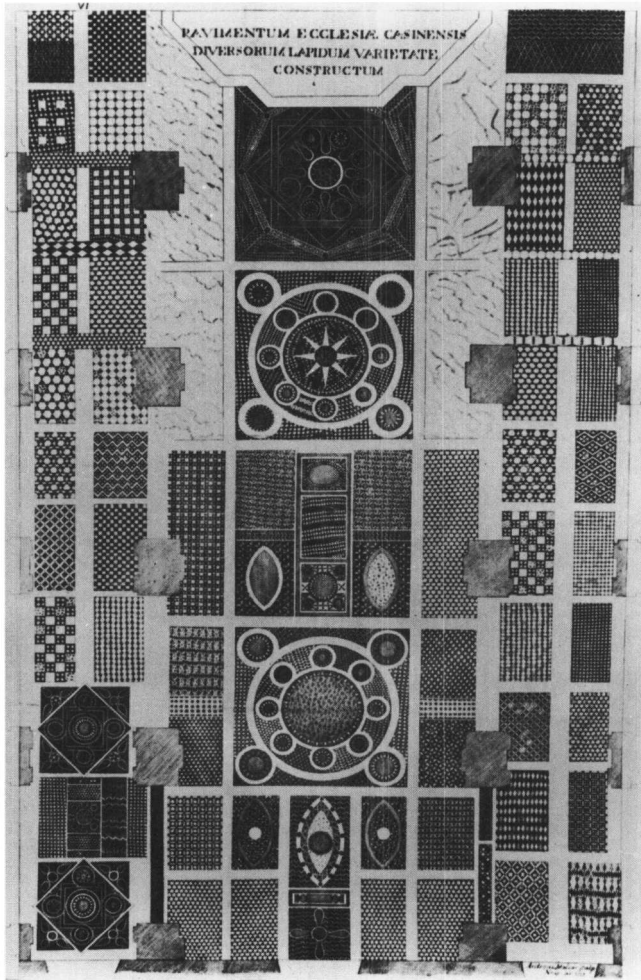
1. Trebizond, Hagia Sophia, water-color rendering of pavement (photo: after Texier and Pullan, *Byzantine Architecture*, pl. XVI)



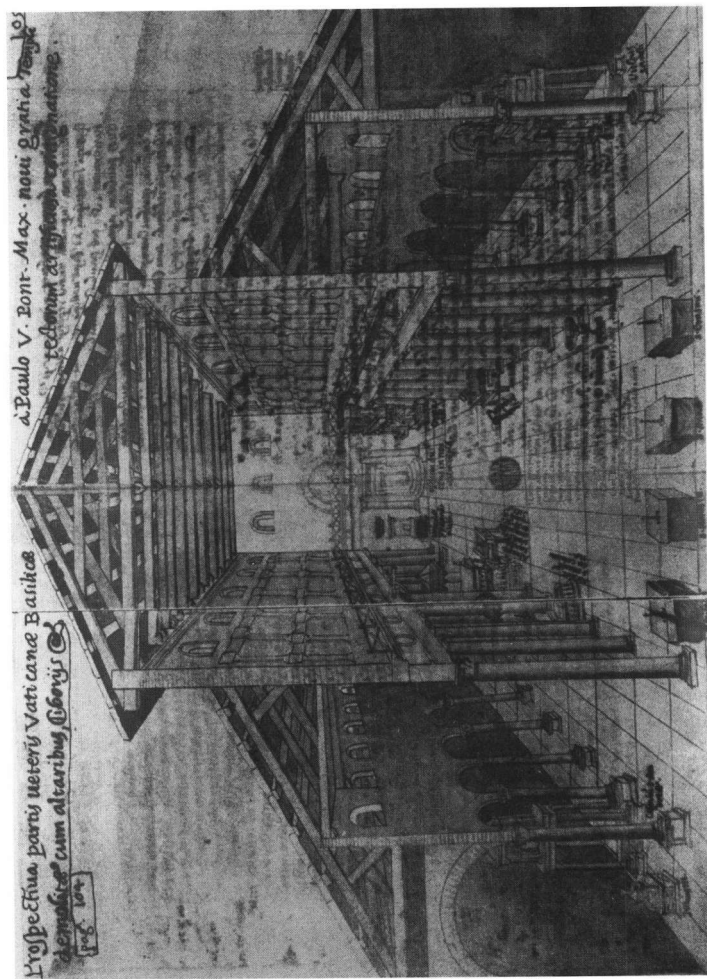
2. Istanbul, Hagia Sophia, panel in pavement near southeast exedra (photo: after Mathews, *Byzantine Churches*, fig. 31-63)



3. St. Petersburg, Hermitage, steatite icon of Crucifixion and Entombment, twelfth century, detail with soldier's shield (photo: after Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite*, pl. 25)



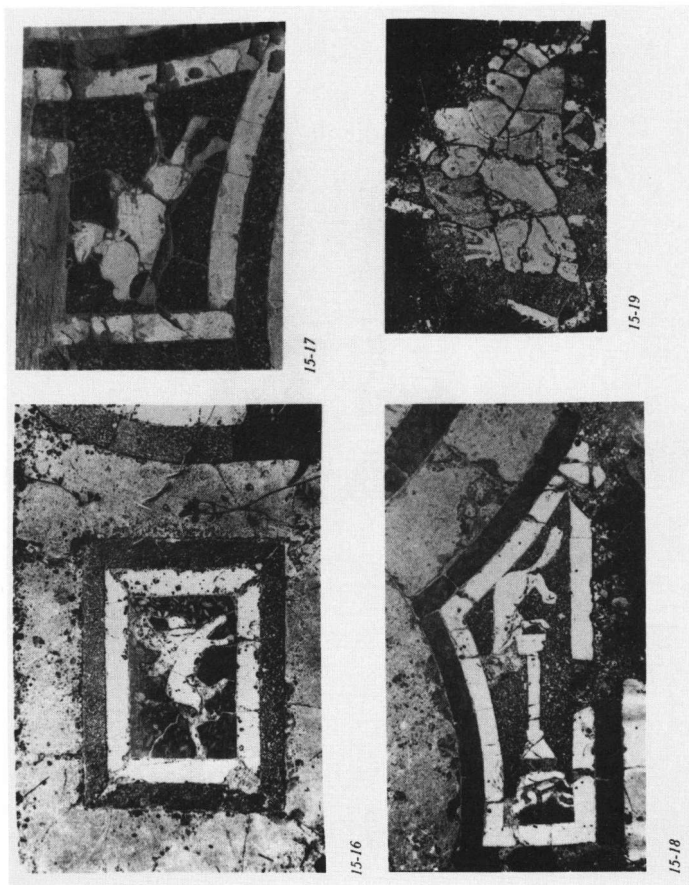
4. Monte Cassino, pavement of Desiderian Basilica as engraved by Gattola (photo: after Bloch, *Monte Cassino*, III, fig. 4)



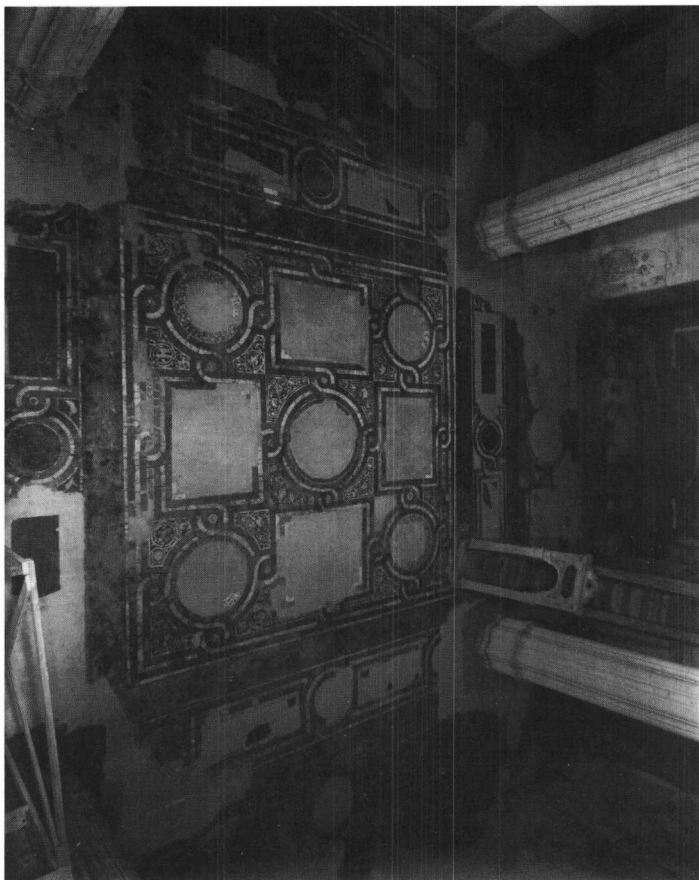
5. Vatican, Biblioteca Apostolica, Cod. barb. lat. 2733, foll. 104v-105r, view of nave of Old St. Peter's in early seventeenth century, with porphyry rota (photo: after Niggel ed., *Codices e Vaticanis Selecti*, 22, fig. 51)



6. Palermo, Cappella Palatina, view of pavement in nave and aisles, twelfth century
(photo: Chester Brummel)



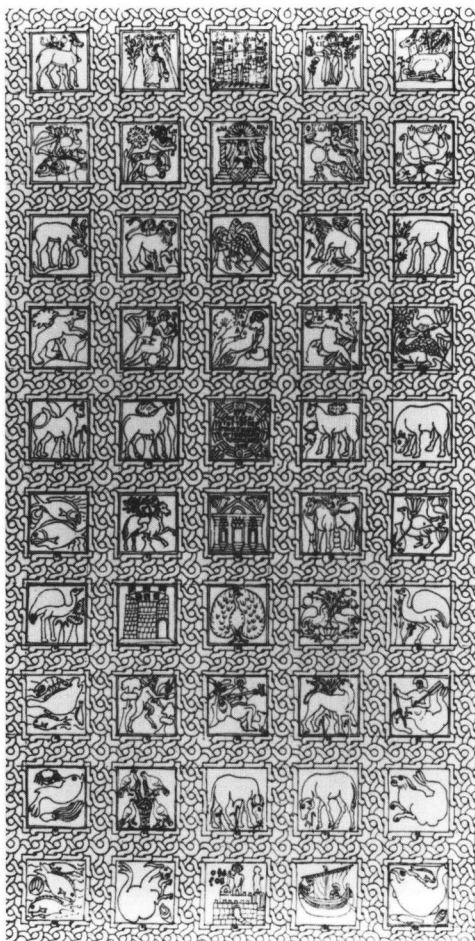
7. Istanbul, Stoudios Monastery, church of St. John the Forerunner, detail of pavement, fifth century (photo: after Mathews, *Byzantine Churches*, figs. 15-16/15-18)



8. Istanbul, Pantokrator Monastery, South Church, view of pavement, twelfth century
(photo: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.)



9. Palermo, St. Mary's of the Admiral, detail of pavement (photo: author)



10. Qasr-el-Lebia, East Church, drawing of nave pavement (after Maguire, *Earth and Ocean*, fig. 52)

JOHN OSBORNE

ARTISTIC CONTACTS BETWEEN ROME AND CONSTANTINOPLE IN THE YEARS FOLLOWING THE TRIUMPH OF ORTHODOXY (AD 843)

The cities of «Old» Rome and «New» Rome retained close ties well beyond the years of late antiquity. «L'Ellenismo italiota», the theme of our conference, permeated most aspects of «old» Rome's cultural life as late as the first half of the eighth century, and there can be little doubt that the city continued to see itself as constituting an important centre within the empire which bore its name. On a political level, the papacy was dominated through to the middle of the 8th century by a series of Greek-speaking popes, who introduced to the Roman church many aspects of eastern liturgical and hagiographic practice. A number of the city's most important monastic institutions, for example San Saba on the Little Aventine hill, also housed Greek-speaking communities¹. Until the decade of the 770s, documents issued by the papal chancery bore the emperor's name, and coinage issued by the mint his effigy². On a cultural level, there was considerable interest in, and production of, Greek books –and I shall cite in particular the mid-8th-century translation into Greek of the *Dialogues* of Pope Gregory I (590-604), which drew this important text to the attention of a wide Greek-speaking audience (including, among others, the 9th-century scholar, bibliophile and patriarch of Constantinople, Photios, who notes it in his *Bibliotheka*)³. This high level of

1. For a detailed study of the Greek presence in early medieval Rome, see J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. - fin du IXe s.)*, 2 vols, Brussels 1983.

2. Cf. Ph. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection III*, Washington 1973, 89-91. For the most recent discussion of 8th-century coinage in Rome, see Patrizia Calabria and G. De Spirito, *La zecca di Roma tra fine VII ed VIII secolo: una vexata quaestio*, *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22-28 September 1991)*, Münster 1995, 603-608.

3. For Pope Zacharias's translation, made for the benefit of the «plures qui latinam ignorant», see *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1886-92, I, 435. The linguistic implications are discussed by Sansterre, *Moines grecs*, 75. The earliest extant manuscript of this Greek translation, probably written in Rome and dated by colophon to the year 800 AD, may be found

contact and interaction is manifested in the evidence of material culture as well: witness the eastern iconographic formulae and the Greek-language inscriptions which have come to light in churches such as S. Maria Antiqua or San Saba⁴, or the massive importation of manufactured goods from the eastern Mediterranean, notably silks, so amply documented in the collection of papal biographies known as the *Liber Pontificalis*⁵, or the introduction to Rome, probably from Byzantium, of a new type of glazed ceramics, called by archaeologists «Forum Ware» after its initial find spot⁶. In outlook and spirit, Rome in the year 750 remained an integral part of the Christian Mediterranean culture that had as its focus the emperor in Constantinople. But in the second half of the 8th century, that would change dramatically – or at least so our traditional historiography would lead us to believe. Political and cultural discussions of Rome from this time onwards situate the city squarely in the orbit of western Europe, of the new Carolingian Empire centered at Aachen, with which a new political alliance was forged by popes such as Stephen II (752-757), Hadrian I (772-795) and Leo III (795-816). It is widely assumed that links to Constantinople were thereafter sporadic and largely inconsequential. Seen over the long term, this view may well be largely correct, but the intention of this paper is to challenge its accuracy in the short term, with a particular focus on cultural ties in the years between the Triumph of Orthodoxy in 843 and the death of pope John VIII in 882. It is proposed that, over this period of some four decades, cultural ties between Rome and Constantinople were strongly revived, and, furthermore, that this renewal may possibly have had significant political overtones.

in the Vatican Library, MS gr. 1666: see Pierre Battifol, *Libraries byzantines à Rome, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire (École Française de Rome)* 8 (1888) 297-308, and A. Grabar, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne*, Paris 1972, 30-31. For knowledge of this text in 9th-century Constantinople, see Photius, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, 9 vols., Paris 1989-91, VII, 209.

4. Cf. G. Cavallo, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte, Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1988, 467-516, esp. 484-490. An interesting example of this phenomenon is provided by the consular diptych of Clementinus (now in Liverpool), to which a Greek inscription was added in the Roman monastery of St. Agatha ca. 772: see J.-M. Sansterre, *Où le diptyque consulaire de Clementinus fut-il remployé à une fin liturgique?*, *Byzantion* 54 (1984) 641-647.

5. See J. Osborne, *Textiles and their painted imitations in early medieval Rome, Papers of the British School at Rome* 60 (1992) 309-351.

6. Cf. Neil Christie, *Forum ware, the duchy of Rome, and incastellamento: problems in interpretation, Archeologia Medievale* 14 (1987) 451-466, and O. Mazzucato, *Tipologie e tecniche della ceramica a vetrina pesante, IX-X secolo*, Rome 1993.

If we consider the material culture of Rome in the middle of the 9th century, and in particular the painted decorations in Roman churches, we quickly find evidence to suggest that cultural and artistic links with the Greek East continued to flourish. This can be illustrated through a brief consideration of the wall paintings that survive at three sites: the churches of S. Clemente, S. Maria de Secundicerio, and S. Passera. Of these, the lower church of S. Clemente is probably the best known. Here, the narthex end of the nave became a sort of chapel, with its own altar, in the pontificate of Pope Leo IV (847-855)⁷. The wall and adjacent pier were decorated with a series of murals, dominated by a large rendition of the Ascension that included a portrait of the reigning pontiff (fig. 1). Perhaps the most notable «Byzantine» element in these decorations is the style, and in particular the emphasis on strong linear outlines, coupled with the reduction of the delineation of drapery folds to a sort of short-hand formula or pattern. The latter is the so-called «double-line fold style», the term coined by the late Professor Kurt Weitzmann, who was the first to identify this phenomenon and to analyze its nature and diffusion⁸. From the same period in the middle of the 9th century comes a second mural in S. Clemente that demonstrates some of the same characteristics: an Anastasis with attached funerary portrait (fig. 2), which formed part of the original tomb of St. Cyril, the Byzantine missionary to the Slavs, who died in Rome in February 869 and was subsequently buried in S. Clemente at this spot to the right of the main altar⁹.

Also datable to the second half of the 9th century, and specifically to the decade of the 870s, are the fragments of a decorative programme painted on the interior walls of a small classical temple on the banks of the Tiber, located perhaps significantly in the area known in the Middle Ages as the *Schola Graecorum*. Both the classical and medieval names for this structure have been the subject of considerable debate. For the moment it shall suffice to say that

7. J. Osborne, *Early Mediaeval Wall-Paintings in the Lower Church of San Clemente, Rome*, New York 1984, 24-106, and W. Tronzo, Setting and Structure in Two Roman Wall Decorations of the Early Middle Ages, *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987) 477-492.

8. A stylistic connection between the San Clemente Ascension and 9th-century Byzantine manuscripts which use the «double-line fold» was first suggested by Kurt Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, 80. For a more detailed discussion, see Idem, The Ivories of the so-called Grado Chair, *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 43-91, esp. 74-77.

9. Cf. J. Osborne, The painting of the Anastasis in the lower church of San Clemente, Rome: a re-examination of the evidence for the location of the tomb of St. Cyril, *Byzantion* 51 (1981) 255-287.

the building is widely known as the Temple of Fortuna Virilis, although its original dedication was probably to Portunus¹⁰, and that in the early Middle Ages it was converted into a church dedicated to Mary, probably S. Maria de Secundicerio¹¹. The interior was decorated with paintings in the reign of Pope John VIII (872-882), as attested by a dedication inscription recorded in the late 16th century. A few fragments of these murals were discovered by Antonio Muñoz in the 1920s, and these reveal considerable evidence of the influence of Greek culture –not only in terms of style (the double-line fold again appears), but also in terms of content¹². For example, there was an extensive hagiographic cycle depicting events in the life of St. Basil of Caesarea (fig. 3)¹³, and it is worth noting that a Latin translation of Pseudo-Amphilocius' *vita* of Basil was made in Rome in the late 860s, one of a number of lives of Greek saints produced in the hellenophile milieu surrounding the papal court, and more specifically its librarian, Anastasius Bibliothecarius¹⁴. Other eastern saints also figure prominently in the decorations –among them St. Pantaleon of Nicomedia and St. Mary the Egyptian.

The third monument is much less securely dated, but is generally assigned loosely to the third quarter of the 9th century, a date that is consistent with the architectural analysis of its brickwork. This is the small church dedicated to the Egyptian medical saints, Abba Cyrus and John, now known by a later medieval corruption of Abba Cyrus' name as S. Passera. It is located on the right bank of the Tiber River, outside the urban perimeter downstream

10. J.-P. Adam, *Le Temple de Portunus au Forum Boarium*, Rome 1994.

11. Cf. J. Osborne, A note on the medieval name of the so-called 'Temple of Fortuna Virilis' at Rome, *Papers of the British School at Rome* 56 (1988) 210-212.

12. For the murals see A. Muñoz, *Il restauro del tempio della Fortuna Virile*, Rome 1925; Jacqueline Lafontaine, *Peintures médiévales dans le temple dit de la Fortune Virile à Rome*, Brussels 1959; M. Trimarchi, Per una revisione iconografica del ciclo di affreschi nel Tempio della 'Fortuna Virile', *Studi Medievali* ser. III, 19 (1978) 653-679.

13. For the relationship between this cycle and other depictions of the *vita* of St. Basil, see also G. de Jerphanion, *Histoires de saint Basile dans les peintures cappado-ciennes et dans la peinture romaine du moyen âge*, *La Voix des Monuments. Nouvelle série*, Paris 1938, 153-173; Chr. Walter, Biographical scenes of the three hierarchs, *Revue des Études Byzantines* 36 (1978) 233-260, and Leslie Brubaker, The Vita Icon of Saint Basil: Iconography, *Four Icons in the Menil Collection*, ed. B. Davezac, Houston 1992, 70-93.

14. Cf. Sansterre, *Moines grecs*, 184. For the translation activities of Anastasius, see A. Lapôte, *De Anastasio Bibliothecario Sedis Apostolicae*, Paris 1885, 329-335, and C. Leonardi, Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale, *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. M. Herren, London 1988, 277-296.

from the city walls –and the earliest of a series of medieval paintings may be found on the nave wall to the left of the apse, re-discovered when the church was restored in 1934¹⁵. Best preserved is a series of standing saints (fig. 4). Not only are they Greek saints (principally theologians: St. Basil, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, etc.), but the style of the drawing, with the elongated and slightly pinched faces, is not without parallels in contemporary Byzantine art while differing substantially from the very round faces normally associated with the depiction of Roman saints (in the transept of the church of S. Prassede, for example).

A number of excellent parallels for these stylistic features may be found in a group of mid-9th-century Greek manuscripts, a group that has also engendered considerable controversy from the point of view of its date and place of origin. This group includes an illuminated Book of Job now in the Vatican Library (MS gr. 749)¹⁶, and the *Sacra Parallela* of John of Damascus in the Bibliothèque Nationale in Paris (MS gr. 923). Both manuscripts also make extensive use of the double-line fold style, and this prompted André Grabar to assign them to a Roman scriptorium, largely on the basis of the close similarities between the figures in Paris. gr. 923 and those painted on the walls of S. Maria de Secundicerio¹⁷. By contrast, Kurt Weitzmann preferred to locate the origins of the double-line fold style in 9th-century Palestine, which is also where he believed that the Paris manuscript had been produced. He proposed a date early in the 9th century¹⁸. My own view is that the *Sacra Parallela* was written after the middle of the century in Constantinople¹⁹, but for the

15. E. Venditti, *La chiesa di Santa Passera*, Rome [1984]; Simona Manacorda, *La chiesa di Santa Passera a Roma e la sua decorazione pittorica medievale*, *Bollettino d'Arte* ser. VI, 88, Nov.-Dec. 1994, 35-58.

16. K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, 77-80; *Codices Vaticani Graeci* III, ed. R. Devreese, Vatican City 1950, 264-265; Grabar, *Manuscripts grecs*, 16-20; H. Belting, *Byzantine Art among Greeks and Latins in southern Italy*, *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974) 1-29, esp. 8-11; Chr. Eggenberger, *Mittelalterliche Miniaturen aus Rom zum Buch Hiob*, *Sandoz Bulletin* 51 (1980) 23-31.

17. Grabar, *Manuscripts grecs*, 21-24.

18. K. Weitzmann, *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923*, Princeton 1979, 20-25.

19. Based on the author portrait of Methodios, 4th-century bishop of Olympus in Lycia, in the guise of Methodios, Patriarch of Constantinople (843-847): see J. Osborne, *A note on the date of the Sacra Parallela (Parsinus graecus 923)*, *Byzantion* 51 (1981) 316-317. For this general practice of using homonymic portrait types, see Chr. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 105-106.

purposes of this paper I would suggest that the question of origin is perhaps not a critical one. Indeed, it matters not at all. Wherever the Vatican Job and Paris *Sacra Parallela* manuscripts were produced, and a Greek-speaking milieu is beyond question, the stylistic links to mid-9th-century Roman wall-painting are incontrovertible, thus assisting us in associating those murals with the broader context of Byzantine art in the years following the Triumph of Orthodoxy in 843.

What is equally fascinating is that these same years also witnessed a flurry of cultural and political contacts between Rome and Constantinople. Once the dispute over the validity of images had been resolved, and Iconoclasm ceased to be an issue in Byzantium, there was no longer any substantial barrier to renewed diplomatic relations, and these were indeed soon revived. The *Liber Pontificalis* biography of Pope Benedict III (855-858) enumerates the gifts presented to St. Peter's by the Emperor Michael III, including a gold-covered gospel book, a golden chalice, and a number of silk curtains²⁰. These presents were delivered by no less worthy an emissary than the monk Lazarus, perhaps the most famous living icon painter, who had earlier been imprisoned and tortured by the Iconoclasts. Under Benedict's successors, Nicholas I (858-867) and Hadrian II (867-872), many more embassies and gifts would be exchanged, as the popes once again began to involve themselves in the political and religious affairs of the Greek east, most notably the questions of jurisdiction over the Bulgarian church and the Photian schism²¹. In the latter, Rome became an organizational centre for the supporters of the deposed patriarch Ignatius, and the papal position would be vindicated, if only briefly, at the Council of Constantinople in 869. It also received many other Greek-speaking visitors, among them the missionary brothers Cyril and Methodius (and Cyril's tomb in the church of S. Clemente has already been noted).

However, perhaps the most telling moment in this political *rapprochement* came a decade later, during the pontificate of John VIII (872-882). Throughout his reign, John was largely preoccupied with the physical threat posed by bands of Saracen marauders -no idle threat given their destruction at this time of a number of the most important monasteries in central Italy, among them S. Vincenzo al Volturno and Montecassino²². Already in 846 they had sacked the

20. *Liber Pontificalis* II, 147-148; Sansterre, *Moines grecs*, 172.

21. For an historical synopsis see F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948.

22. F. Engreen, Pope John the Eighth and the Arabs, *Speculum* 20 (1945) 318-330. Dramatic evidence of the Arab destruction of S. Vincenzo al Volturno (10 October 881) has been unearthed

shrine of St. Peter, which lay unprotected outside the walls of Rome, prompting Pope Leo IV to construct the «Leonine City», the forerunner of the Vatican City. In the late 870s, Rome was again under threat of attack, and following the death in 877 of Charlemagne's grandson, Charles the Bald, the Franks were unable or unwilling to offer assistance. Undeterred, Pope John turned to Byzantium, writing to the military commanders in southern Italy to implore their immediate intervention. This was forthcoming, although was not offered unconditionally, and the papacy was required to compromise on the issue of ecclesiastical jurisdiction over Bulgaria, as well as to recognize the legitimacy of the patriarch Photios. This it did. Consequently, the Greek fleet sailed into the mouth of the Tiber, and in August of 880 Pope John wrote to the Emperor Basil I to offer his grateful thanks²³.

Various clues in the mid-9th-century papal biographies suggest that there were two political factions vying for control at the papal court, one pro-Frankish and the other pro-Byzantine. By 880 the latter would appear to have gained the upper hand, at least temporarily, and it is interesting to speculate what might have happened had John not been assassinated two years later in somewhat mysterious circumstances. John VIII was the last Roman pontiff to be both on friendly terms and in regular contact with Constantinople, and after his passing the exchange of letters and embassies goes into a dramatic decline²⁴. There is little evidence thereafter for any significant Greek presence in Rome until the end of the 10th century: no depictions of eastern saints, no Greek inscriptions on murals, and no evidence of any influence emanating from the flourishing revival of the arts that took place in 10th-century Constantinople. After 882 painting in Rome appears to go its own way, and it

in recent archaeological excavations: see *San Vincenzo al Volturno 2: The 1980-86 Excavations Part II*, ed. R. Hodges [Archaeological Monographs of the British School at Rome, 9], London 1995, 63, 161.

23. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae VII*, Munich 1978, 228-230, no. 259 (letter of 13 August 880); for commentary, see Engreen, 323-324.

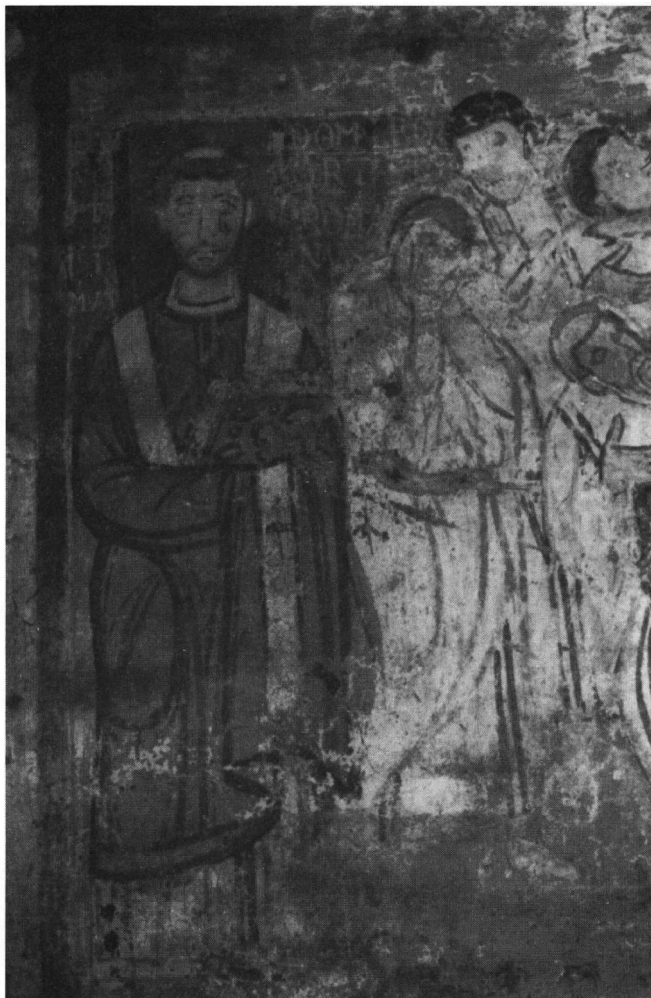
24. There is some evidence to suggest that members of the «pro-Byzantine» party fled Rome for Constantinople after John's death, since a subsequent letter, sent by Pope Stephen V (885-891) to the Emperor Basil I, asks the emperor not to listen to the rumours spread by these «mice», but instead to ship them back to Rome: see V. Grumel, La lettre du pape Étienne V à l'empereur Basile Ier, *Revue des Études Byzantines* 11 (1953) 129-155; for discussion, see F. Dvornik, The patriarch Photius in the light of recent research, *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, Munich 1958, III/2, 1-56, esp. 40-42 [repr. in F. Dvornik, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies* (London 1974), VI].

would be left to other parts of Italy –notably Apulia, Calabria, Sicily and the Veneto– to maintain the artistic links with the eastern Mediterranean. But for a few decades in the middle of the 9th century, painting in Rome needs to be studied in the context of the culture of contemporary Byzantium, of which it formed a part, and not in relation to the arts of the Frankish kingdoms north of the Alps.

Postscript: It is not intended to suggest that Rome in the mid-9th century was a passive recipient of artistic ideas and styles whose origins lay somewhere in the Greek East. Rome was certainly open to these ideas, and their adoption may even have had implicit political overtones, although I certainly do not insist on that point. But it is also important to realize that it gave something back in return. Increasingly the evidence is mounting to suggest that the arts of Constantinople were themselves open to new influences –from the Latin West!– in the years after 843, and Rome may well have served as the primary point of contact, and hence of transmission. One such innovation was the introduction of painted initials to Byzantine manuscripts, first documented in the deluxe edition of the *Homilies* of Gregory of Nazianzus (Paris, Bib. Nationale, MS gr. 510), for which a Constantinopolitan provenance *ca.* 880 is reasonably secure²⁵. A second, perhaps more controversial, example is the production of enamel, an art form for which Byzantium would become famous from the 10th century onwards. However, there is no evidence of its production in Constantinople during the period of Iconoclasm, and it too may have been an idea transmitted from western Europe in the middle or second half of the 9th century²⁶.

25. Leslie Brubaker, The introduction of painted initials in Byzantium, *Scriptorium* 45 (1991) 22–46. For the possible role of Rome in this process, see J. Osborne, The use of painted initials by Greek and Latin scriptoria in Carolingian Rome, *Gesta* 29 (1990) 76–85.

26. See D. Buckton, Byzantine Enamel and the West, *Byzantinische Forschungen* 13 (1988) 235–244; and R. Cormack, Reflections on early Byzantine cloisonné enamels: endangered or extinct?, *Θυμιάμα στη μνήμη της Λαοκαράνας Μπούρα*, Athens 1994, 67–72.



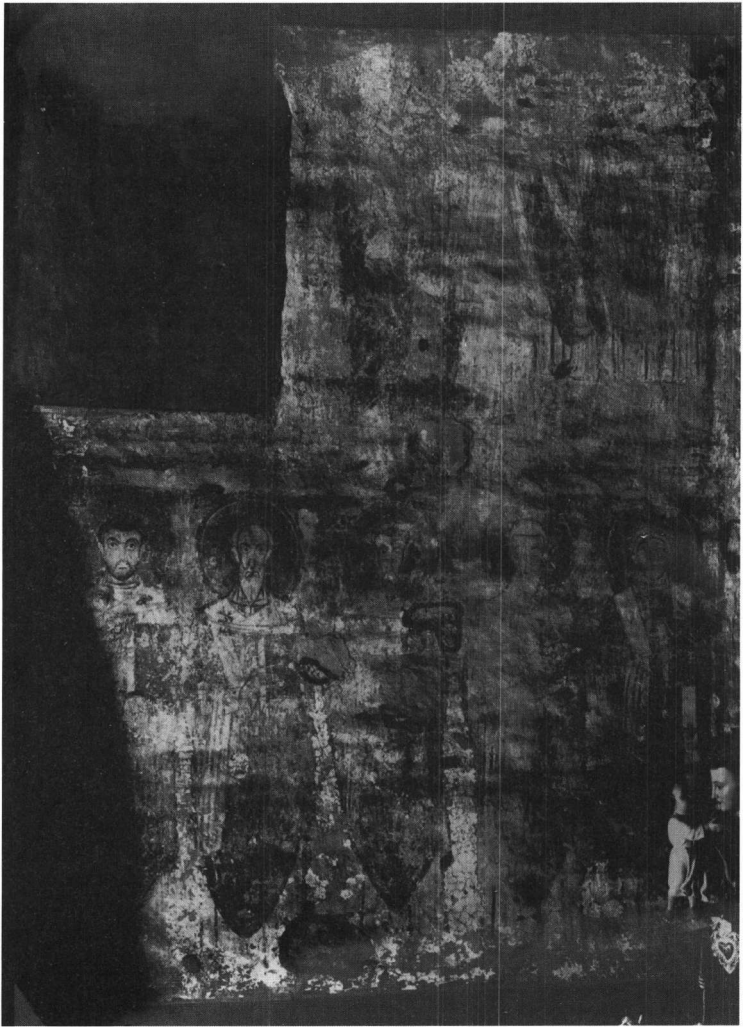
1. Pope Leo IV (detail of the Ascension of Christ). Lower Church of S. Clemente, Rome (photo: J. Osborne)



2. Anastasis with portrait of St. Cyril. Lower Church of S. Clemente, Rome (photo: J. Osborne)



3. St. Basil and the repentant sinner. S. Maria de Secundicerio, Rome (photo: ICCD)



4. Nave of S. Passera, Rome (photo: ICCD)

MARA BONFIOLI

UN CASO PARTICOLARE: SPOLETO E L'UMBRIA IN PITTURA

Premetto che quanto dirò non vuol essere tanto una relazione, definita e conclusa sul tema del convegno, quanto piuttosto una serie di considerazioni a margine dei lavori, che, nella regione indicata dal titolo, e in particolare per quel che riguarda i secoli VII-XII, si vanno svolgendo per il *Corpus della Pittura Monumentale Bizantina*, di cui sono il coordinatore per l'Italia¹.

Dopo aver considerato, nel suo complesso, la cultura pittorica in Italia di diretta o mediata influenza bizantina, seguendo i criteri della Commissione Internazionale preposta alla formulazione dei criteri generali di questo *Corpus*, la documentazione, raccolta in un primo censimento, è stata ordinata per regioni dell'Italia moderna. È sembrato infatti, che questa suddivisione fosse quella che meglio si prestava al reperimento e all'inquadramento ambientale

Sono grata al Comitato organizzatore dell'invito a questo Convegno e sono particolarmente lieta di parlare di questo argomento qui, all'Istituto Ellenico di Venezia, perché è stato per iniziativa di un illustre e famoso storico dell'arte bizantina, greco, Manolis Chatzidakis, dell'Accademia di Atene, ora purtroppo scomparso, che questo progetto internazionale fu ideato e programmato e ad Atene si svolsero i lavori della Commissione Internazionale per definirne gli intenti e le caratteristiche; e perché per molti studiosi italiani di Storia dell'arte bizantina, e per me in modo particolare, l'Istituto Ellenico di Venezia, con i suoi borsisti, gli addetti ai lavori e i direttori che più ho conosciuto, Manussos Manoussacas e Nicolas Panagiotakis, che qui commemoriamo, è stato sempre un punto di riferimento cordiale e amichevole.

1. Intitolazione originaria del progetto: *Corpus della Pittura Bizantina Monumentale (affreschi e mosaici VII-XV) e della sua diffusione*. Nel contesto di questi Atti, oggi, credo sia superfluo farne una presentazione per cui rinvio al primo volume della Grecia (13-8): M. Chatzidakis, I. Bitha, *Corpus de la Peinture Monumentale Byzantine de la Grèce. L'île de Cythère, Athènes 1997* (in greco, ma è prevista anche un'edizione francese). Purtroppo la morte prematura di J. Lafontaine-Dosogne e quella di Vojislav Djurić, entrambi molto impegnati in questo progetto, e le vicende politiche dei paesi dell'Europa Orientale, ne hanno per ora impedito la realizzazione altrove. Ma vd. già E. Piltz, *La Suède. La région de Gotland. I Garda. Il Källunge. Corpus de la peinture monumentale byzantine*, Uppsala 1988. Sugli sviluppi del progetto in Italia: M. Bonfioli, *Il Corpus Internazionale della Pittura Bizantina, Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte*, s. 3, 8-9, 1985-86 (1987), 419-20; Eadem, Sergio Bettini e il Corpus della Pittura Monumentale Bizantina, «*Tempus per se non est*». *Giornata di studio per il decennale della scomparsa di Sergio Bettini* (1905-86), Padova 1999, 67-80.

delle pitture (ancora *in situ* o staccate e trasferite altrove), alle definizioni di proprietà, religiosa o civile, ad un'omogenea relazione con gli organismi di tutela e conservazione.

Certo l'attuale ordinamento italiano in regioni è, come ben si sa, sostanzialmente post-unitario, con qualche successivo spostamento di confini ed, anche recenti, creazioni di nuove province. È perciò evidente che non è a questo assetto geopolitico che può far riferimento un'indagine qual è questa. Tuttavia, non manca qualche possibilità, usando adeguate cautele, di gettare un ponte tra realtà regionali moderne e territori antichi, soprattutto quando le prime non siano considerate isolatamente, ma in connessione tra loro e non come organismi chiusi, ma aperti, nella storia, ad una rete di rapporti e scambi produttivi di affinità e derivazioni, ma anche di opposizioni e divergenze.

È sembrato fosse quindi il caso di procedere unitariamente per le regioni Emilia Romagna (Università di Bologna)², Umbria e Marche, indagate in parallelo, con Abruzzo e Molise (Università di Roma «La Sapienza»)³: un ambito piuttosto vasto, cui corrisposero, in gran parte nel periodo indicato dal Convegno, i territori che andavano dall'Esarcato (con esarca a Ravenna) e dalla Pentapoli con il suo *dux* (Rimini, Pesaro, Fano, Senigallia, Ancona), bizantini entrambi, fino alle terre di conquista longobarda del Ducato di Spoleto; il quale copriva per suo conto, oltre a parte dell'Umbria e dell'Abruzzo, le Marche meridionali. Le comunicazioni tra Esarcato e Pentapoli e Roma si mantenevano nella striscia, più o meno stabile a seconda degli eventi militari, tra il Ducato spoletino e quello della Tuscia, lungo la via Amerina, dopo l'interruzione della Flaminia per l'occupazione longobarda, tranne per il primo tronco, che rimase in uso.

Tra i poli terminali di Ravenna e Roma, centri politici, religiosi e culturali con momenti di grande presenza di influsso bizantino, Umbria e Marche⁴ dalla prima età cristiana fino al momento della loro unione alle terre della Chiesa, nella prima metà del XIII secolo, presentano, rispetto alla cultura

2. Il relativo volume a cura di Elena Marcato, con il coordinamento di Patrizia Angiolini Martinelli è pronto per la stampa.

3. I due fascicoli, quasi completi, salvo gli aggiornamenti resi tanto più necessari dopo i recenti terremoti, sono curati da Mara Bonfioli, Mauro Della Valle, Cristina Pantanella e Simona Moretti. Alla pittura monumentale medievale, in Abruzzo, anche in riferimento agli influssi bizantini, Mauro Della Valle ha dedicato la sua tesi di dottorato in Storia dell'Arte.

4. Per un'approfondita e suggestiva visione d'insieme della storia territoriale e artistica dell'Umbria: B. Toscano, Umbria, *Dizionario della pittura e dei pittori* (ed. italiana), 6, Torino 1994, 12-30 e specialmente 12-16; per le Marche, M.R. Valazzi, Marche, *Dizionario*, 3, 1992, 491-500, e spec. 491-2.

bizantina, più che un panorama omologo, una serie di situazioni diversificate, salvo alcuni casi particolari. Il che non stupisce se pensiamo alle peculiarità di questi territori già in età romana⁵ ed alle opposizioni tra Longobardi e Bizantini, papi e imperatori che ne determinarono l'assetto nell'Alto Medioevo, fino a quella relativa stabilizzazione che si attuò solo nel Medioevo vero e proprio.

La stessa viabilità contribuì poi a creare aggregazioni artistiche diverse tra Umbria occidentale, Lazio settentrionale e Toscana meridionale, a potenziare gli apporti da Roma lungo la via Amerina e fra Abruzzo settentrionale e Marche meridionali e altre ancora. La ricezione della cultura artistica bizantina nelle varie regioni, e qui, in particolare quella pittorica, andrà dunque misurata, da un lato, tenendo conto delle diverse situazioni e del quadro politico quanto mai mutevole dell'Alto Medioevo, dall'altro di una prospettiva sopraregionale.

Ci si guarderà, in ogni caso, dall'istituire facili quanto meccaniche ed ingannevoli equazioni tra quadri geopolitici e situazioni artistiche locali.

Ad un approfondito esame, la produzione artistica di queste regioni, pur in situazioni analoghe, può mostrare sia una convinta espressione, per iconografia, tecniche e stile di moduli tipicamente e propriamente bizantini, sia una ricezione di stilemi bizantini, non diretta, ma mediata da grandi centri, questi sì di elaborazione e diretta comunicazione con la cultura bizantina che assorbono e filtrano, sia anche una rielaborazione, con o senza varianti, di temi iconografici bizantini, da parte di artisti locali o no, comunque di cultura sostanzialmente diversa.

Per tracciare una breve panoramica storica dei territori umbromarchigiani, nel tempo, si ricorderà anzitutto che entrambi godettero di buone condizioni di prosperità in periodo romano, e di un'antica cristianizzazione almeno nelle città, come dimostrano il ben articolato assetto della diocesi spoletina già nel IV secolo, i testi epigrafici cristiani conservatici e le varie notizie di edifici purtroppo oggi senza più tracce monumentali⁶. Furono poi

5. In età preromana nelle due regioni erano stanziate culture diverse italiche ed etrusca. In età romana all'Umbria corrispondono le regioni augustee VII (*Umbria*), IV (*Sammium et Sabina*, parte), V (*Picenum*, parte), VII (*Etruria*, parte); alle Marche la *regio* V (*Picenum*) e VII (*Umbria*, parte).

6. Vd. C. Pietrangeli, Epigrafia cristiana nel territorio di Spoleto, *Martiri ed Evangelizzatori della chiesa spoletina* (Atti I Convegno di Studi Storici Ecclesiastici, 2-4 gennaio 1976), Spoleto 1977, 11-30, specialmente 20-30; S. Ceccaroni, Le origini del Cristianesimo a Spoleto e il Santo martire Gregorio, AA.VV., *La basilica di S. Gregorio a Spoleto*, Spoleto 1949, 9-24 con due tavole sulla diffusione nel territorio fino all'XI sec. Per la bibliografia storica, delle più antiche chiese spoletine

però gravemente danneggiati dall'invasione dei Visigoti di Alarico con conseguente alterazione del sistema boschivo, impaludamento dei terreni e spopolamento delle città. Un breve periodo positivo si ebbe con Teodorico che, come più tardi Narsete, abbellì Spoleto (493); ma la guerra greco-gotica portò nuove devastazioni, specialmente con Totila (546), che distrusse le mura di Spoleto, assediò Perugia e uccise ferocemente parte dei suoi abitanti fino a che la vittoria delle milizie bizantine con Narsete non portò il territorio ad una relativa normalità⁷. Una lontana eco di quest'ultimo periodo potrebbe vedersi a Spoleto nella denominazione della via (via) Filitteria e nella vicina chiesa di S. Andrea, distrutta con l'annesso convento nell'Ottocento per costruire il Teatro Nuovo⁸, e di S. Apollinare, ora trasformata in ristorante. Secondo Ceccaroni tanto il toponimo Filitteria (da *phylacteria*, presidi militari) quanto l'intitolazione delle chiese a santi di origine orientale e di devozione bizantina avrebbero qualche probabilità di risalire al periodo di occupazione bizantina, tra V e VI sec.⁹.

Anche tre altre chiese dedicate a S. Andrea¹⁰, situate in punti strategici del territorio spoletino e quelle intitolate ad Apollinare¹¹, Illuminata¹²,

e del suo territorio, si veda *ad vocem*, la bibliografia in B. Toscano, *Spoleto in pietre*, Spoleto 1963, *passim*.

7. E. Zanini, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII sec.)*, Bari 1998. Per il periodo tra VI e VIII secolo, 33-104 con riferimento alle fonti antiche e bibliografia. Figg. 3, 4, 5, 8, 10, 17, per una chiara visualizzazione delle varie situazioni dagli inizi del VII secolo al 751; per questi ultimi eventi 177, nt. 29.

8. Bibliografia generale in B. Toscano, *Spoleto*, 107, descrizione alle 83-4.

9. Mi riferisco all'ultimo studio, postumo, che si riallaccia ad altri precedenti di S. Ceccaroni, Il culto dei Santi nella dedicazione delle chiese della diocesi di Spoleto (età tardoromana ed altomedievale), *Spoletium* 38 (1997) 3-14, e specialmente 7-9. Da una copia cinquecentesca ed altomedievale), e che è un elenco di chiese del XVI sec., redatto sulla scorta di un più antico elenco della fine del Trecento, l'autore ricava il numero e la dedicazione delle chiese, la loro ubicazione e, dove sia possibile, cerca di ricostruirne la storia anche con i supporti delle indagini archeologiche e storico artistiche.

10. «*Andrea apost. - Nov. 30, conversante et docente et praedicante verbum Dei b. A-e apost. apud Achaïam*», in *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, ediderunt Socii Bollandiani*, I (A-I), Bruxelles 1988-9 (ed. anastatica 1949), 71-3 con elenco delle traslazioni. V. *Andrea* in *Bibliotheca Sanctorum*, 1, Roma 1961, coll. 94 e segg., venerato oltre a Costantinopoli, dove fu traslato il corpo, anche a Milano, Aquileia e Roma con culto diffuso a Ravenna (metà V sec.).

11. «*De S. Apollinarie Episc. et mart. Ravennae in Aemilia Italiae, circa annum 75 (saec. I)*», in *Acta Sanctorum (Julii)*, 5, Bruxelles 1969, 328 (etc. fino a 385). S. v. *Apollinare* in *Bibliotheca Sanctorum*, 2, Roma 1962, coll. 231 e segg., basilica a Ravenna consacrata nel 549, dedizioni a Roma al tempo di papa Simmaco (498-514) e Onorio (635-8).

12. «*Illuminata v. m. culta Tuderti sub Maximiano - Nov. 29. Passio...*» in *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 632; su v. *Illuminata* in *Bibliotheca Sanctorum*, 7, Roma 1966, coll. 777 e segg. Una leggenda

Quirico¹³ e Felicita¹⁴, localizzate in zone di confine o lungo la via di comunicazione tra Roma e l'Adriatico, potrebbero documentare, secondo Ceccaroni, l'esistenza di culti portati nel territorio dai presidi militari dell'esercito bizantino e poi mantenuti; purtroppo non sempre è documentata l'antichità della loro dedicazione ne vi è il supporto qualificante della documentazione archeologica, giacché gli edifici rimasti sono stati eretti in periodo altomedievale o romanico, anche se alcuni su resti anteriori o situati in edifici romani.

Altre devozioni bizantine, per S. Bartolomeo e S. Nicola di Myra, sarebbero forse da addebitare a rapporti con l'Italia meridionale, ma la diffusione del culto è di epoca posteriore¹⁵.

Per i cinque santi, di cui si è detto prima, penso sia da tener presente che l'Apostolo Andrea, oltre che in Oriente, fu venerato a Milano, Roma, Ravenna e qui, con maggiore diffusione al tempo di Teodorico (chiesa di S. Andrea dei Goti); il culto di Apollinare, vescovo e martire ravennate, è chiaramente documentato a Ravenna e gli furono dedicate chiese anche a Roma; Illuminata, venerata a Todi, sarebbe secondo una tarda leggenda, nata presso Ravenna e poi avrebbe operato in Umbria; Quirico, solo o con la madre Giulitta, ebbe venerazione nel Lazio, a Roma e in Toscana.

Penserei dunque che il culto di questi santi più che essere direttamente importato dall'Oriente, possa essere un'emanazione da Ravenna, specialmente per Andrea, la cui devozione potrebbe forse essere collegabile con gli apporti di Teodorico a Spoleto, ma anche per Illuminata, se dobbiamo dar

biografica ne indica la nascita a Palazzolo presso Ravenna; di nome Cesarea, convertitasi, lo mutò in Illuminata; martirizzata a Martana nel 303, compì miracoli in Umbria, dove fu venerata con dedicazione di chiese e in Abruzzo.

13. «*De Sanctis Martyribus Antiochenis Quirico, Julitta et sociis CCCCIII*», in *Acta Sanctorum (Junii)*, 3, 1701, (ed. anastatica Bruxelles 1969), 15-37. Su v. Quirico in *Bibliotheca Sanctorum*, 10, Roma 1968, coll. 1324 e segg., con la madre Giulitta onorata il 15 luglio a Costantinopoli, in Lazio, Toscana e a Roma.

14. «*De sanctis martiribus afris...Felicite...[etc.] Carthagine aut Tuburbi veneratis apud Graecos*» in *Acta Sanctorum (Martii)*, 1, 1668, (ed. anastatica Bruxelles 1966), 630-8. S. voce Felicita in *Bibliotheca Sanctorum*, 5, Roma 1964, coll. 604 e segg. Oltre alla martire africana è citata una S. Felicita con sette figli martirizzati a Roma; un altare dedicato a Felicita si trovava nella basilica di S. Apollinare in Classe.

15. S. Ceccaroni, *Il culto*, 8-9. Chiese a S. Bartolomeo nel territorio della diocesi spoletina, ma anche di altre diocesi, in periodo più tardo, XI, ma soprattutto XIII-XIV; e a S. Nicola di Myra, chiesa forse già del VI sec. o prima secondo B. Toscano, *Spoleto*, 7-8; ma con massima espansione del culto, anche nel territorio, tra XI e XII secolo.

credito alla tarda leggenda che la riguarda e similmente per Felicità. Il culto di Quirico potrebbe invece essersi espanso in Umbria dalle zone dell'alto Lazio e della Toscana meridionale, o direttamente da Roma. Per Ceccaroni, tra le altre causali, anche la presenza nel VI sec. degli eremiti siriani a Spoleto e nel suo territorio potrebbe essere stata un elemento di diffusione di questi culti, ma sarebbe necessario poter individuare con sicurezza l'effettivo inizio di queste devozioni.

Nessun resto, né monumentale né tanto meno pittorico è giunto sino a noi. Tuttavia un qualche credito all'idea di rapporti artistici con Ravenna potrebbe essere conferito dalla pavimentazione musiva dell'antica chiesa di S. Marco¹⁶ che ricorda appunto tipologie ravennati; e non sarà certo casuale che, secoli dopo, «in alto Tevere, il romanico riveli l'antico legame con Ravenna nella torre cilindrica della Cattedrale di Città di Castello»¹⁷.

Un altro dato, incontrovertibile questo, e per l'autorità della fonte, S. Gregorio Magno, e per la tradizione ininterrotta, implicante un rapporto con i territori orientali dell'impero bizantino, è quello della presenza a Spoleto e nel territorio, tra i santi eremiti, di Isacco «*de Syriae partibus*»¹⁸. La tradizione ed una tarda vita «*S. Mauri Syri et Felicis eius filii*» dicono che anche Mauro, originario di Cesarea di Siria, con il figlio Felice, sarebbe giunto, per condurre vita eremitica, fin nei pressi di Spoleto sulle rive del Nera, in grotte ancor oggi localizzabili, ma senza prove di presenze umane. Pure ad eremiti siriani sarebbe legato l'insediamento monastico dove sorse l'abbazia di S. Pietro in Valle a Ferentillo. L'agiografia umbra e i più tardi *legendarii* di Spoleto segnalano un vasto movimento eremitico di origine siriana¹⁹. Alla luce di questa

16. Idem, *Ibidem*, 205, bibliografia 226; L. Pani Ermini, Gli insediamenti monastici del Ducato di Spoleto fino al secolo IX, *Il Ducato di Spoleto*, (Atti del IX Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 27 sett.-2 ott. 1982), II, Spoleto 1983, 541-577, in particolare 558-60.

17. B. Toscano, *Umbria*, 14.

18. L. Pani Ermini, All'origine degli insediamenti eremitici e monastici sul Monteluco, *Monteluco e i Monti Sacri*, Spoleto 1994, 149-69, in particolare 149-60, con fonti antiche, bibliografia e note archeologiche su chiesa e monastero di S. Giuliano, con buone probabilità, riferibile all'eremo del Santo e dei suoi seguaci sul Monteluco. Vd. anche traslazione delle reliquie poi nella cripta dedicata appunto ai SS. Isacco e Marziale sotto S. Ansano a Spoleto, 175-8. Per l'eremo cd. di S. Isacco, ma monumentalizzato solo nel pieno Medioevo, 162-3.

19. Eadem, *All'origine*, 164-5. Per un recentissimo contributo vd. M. De Ghantuz Cubbe, Una leggenda su alcuni santi monaci siriani emigrati in Umbria nel VI secolo segnalata dallo storico maronita Duwayhi, *Studi sull'Oriente Cristiano*, 2, 1 (1998) 5-40, sulla venuta in Umbria e sulla fondazione di Ferentillo e anche Farfa da parte di monaci siriani venuti, per un voto, con le truppe longobarde, di ritorno dalla spedizione bizantina contro i Persiani. Ma la documentazione è tarda e la situazione sembra confusa e lacunosa.

tradizione, del resto comune anche ad altre parti d'Italia, relativa all'inse-diamento eremitico di monaci orientali, una fondazione di origine eremitica, sembra ipotizzabile, come conviene anche Ceccaroni, per S. Elia, antica chiesa, ora scomparsa, sulla falda del colle omonimo, a ricordo forse dell'eremita, «*Sancto Elia solitario prope Antinoum in Thebaide*»²⁰. Purtroppo neppure di queste presenze è rimasto alcunché di sicuro, tranne forse per l'eremo di Isacco, ubicabile con una serie di probanti indizi, sotto la chiesa di S. Giuliano sul Monteluco e per qualche resto, che dovrebbe però essere più indagato archeologicamente, sotto la chiesa di S. Felice di Narco²¹.

L'assenza di documentazione archeologica, nonostante l'esistenza di notizie e tradizioni, su rapporti o mediazioni con il mondo bizantino non deve meravigliare se si considera la scarsità in genere dei reperti per tutto il periodo paleocristiano, pur, come sappiamo, ricco di tradizioni relative a fondazioni religiose, di cui restano a splendido esempio, il famoso S. Salvatore di Spoleto (che da più decenni divide gli studiosi sulla sua datazione e la sua ascendenza) e S. Angelo a Perugia, tra pochi altri edifici, tutti comunque privi di decorazione pittorica, che risalga alle loro origini.

Ma gli eventi determinanti per la storia culturale dell'area considerata, in quanto vennero ad operare una profonda frattura nel sistema regionale romano, furono senza dubbio l'invasione longobarda del 568 e la successiva costituzione nell'Italia centrale dei ducati di Tuscia, Spoleto e Benevento²². Il ducato che aveva per capitale Spoleto confinava a sud con quello di Benevento, ad est arrivava alla costiera adriatica, a nord seguiva i confini della Pentapoli e poi a occidente, quelli della striscia in cui si trovano Gubbio, Perugia, Todi, Amelia, cioè di quella che costituiva l'unico collegamento tra la Pentapoli, i territori della Chiesa e Roma²³.

Nei quasi cent'anni di lotte tra Longobardi e Bizantini, questi confini non rimasero sempre fissi e non mancarono momenti in cui anche le correnti culturali, come quelle commerciali, cambiarono in corrispondenza a nuove alleanze temporanee o a rivolte contro il potere imperiale bizantino o papale.

20. *Acta Sanctorum (Novembris)*, I, Parisiis 1887, 655-7, con altri riferimenti bibliografici. Per la chiesa e i resti antichi Toscano, Spoleto, 196, 197-8; Ceccaroni, *Il culto*, 9.

21. V. *supra* nt. 18 per S. Giuliano e nt. 19 per S. Felice di Narco.

22. Per il Ducato di Spoleto, vd. Zanini, *Le Italie*, 177 nt. 229, 286.

23. Pentapoli, via di comunicazione e altre città, vd. Idem, *Ibidem*, 61, 74, 255-6; 261-2 figg. 78-9; Narni 97, Rimini 135-8, Perugia 139-41. Per il Piceno e le città di Ancona, Urbino, Ascoli, Pesaro, Fano, 40-1, Ancona-Osimo 150-3, Cesena 172-3, Pesaro 198-9, nt. 291 a 198-9 su mosaico e affresco. *Il corridoio bizantino e la via Querina in Umbria nell'alto Medioevo*, a cura di E. Menestò; Spoleto 1999 con dieci contributi di autori vari.

D'altra parte corpi militari con duchi longobardi si trovarono a partecipare a campagne militari dell'impero bizantino, in Oriente.

Il VII sec. vide l'ascesa al soglio pontificio di papi orientali e di lingua greca cui corrispose un incremento degli stanziamenti monastici di cultura bizantina a Roma, un afflusso di monaci orientali anche in altre zone e, alla fine del secolo, nel 680, un accordo tra Longobardi e Bizantini stipulato con l'accordo del Papato²⁴. Diversamente, dopo le rivolte antibizantine ai tempi di Giustiniano II ed un periodo di normalizzazione dei rapporti con l'impero bizantino, papa Gregorio II, adducendo tra l'altro, il rifiuto dei postulati iconoclastici bizantini, si fa promotore di un distacco da Costantinopoli di Roma e delle aree centro meridionali, facendosi forte dell'appoggio dei ducati di Spoleto e Benevento²⁵. Ma si trattò di alleanze instabili come si vide nell'avanzata congiunta di re Liutprando e dell'esarca Eutichio contro i territori del Papato e Roma e nelle successive vicende: pace conseguente alla conquista di Sutri, conquista di Ravenna da parte di Liutprando, appello di Gregorio III a Venezia e Grado per la sua difesa. Sarà poi la conquista di Ravenna da parte di Astolfo²⁶ nel 751, con la conseguente richiesta d'intervento di Pipino, a causare la riduzione del dominio longobardo e quindi la sua fine, con la calata di Carlo Magno nel 774.

I territori e le città, già di appartenenza bizantina dell'Italia centrale, dalla Romagna alle Marche settentrionali e al Lazio settentrionale, passarono allora alla Chiesa. L'Italia Padana, la Toscana e il Ducato di Spoleto entrarono sotto il dominio franco. Il Ducato longobardo di Benevento rimase invece autonomo, dividendo con i Bizantini il sud dell'Italia. Si determinò, in generale, una tripartizione politica, ma anche culturale, della penisola destinata a mantenersi nel tempo. Dalle varie lotte della seconda metà del IX sec., soprattutto in Italia settentrionale, si afferma, nel X sec., l'egemonia tedesca, quando Ottone I, dopo il 947, riunisce l'Italia settentrionale fino alla Romagna e afferma il suo dominio nel centro-sud, costituendo varie Marche tra cui quelle di Spoleto, Camerino, Ancona e Fermo. Nell'XI sec., le vicende politiche innestarono nuovi particolari interessi e potenziamenti di centri cittadini

24. P. Delogu, *Geografia politica dell'Italia nell'Altomedioevo*, AA.VV., *La pittura in Italia. L'Alto Medioevo*, Milano 1994, 327-34, specialmente 327; testo particolarmente utile per la comprensione delle varie e diversificate istanze culturali dei tempi, vd. anche *supra*, paragrafo precedente.

25. V. Von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia*, AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 3-44, spec. 11, 15 e 37, vd. anche *supra* per campagne in Oriente.

26. *Ibidem*, 39-40; Zanini, *Le Italie*, 96-100.

(spesso anche nel territorio circostante), per iniziativa di personaggi di spicco, vescovi o cittadinanze: i centri sono collegati da un sistema di comunicazioni che alzano il tono della vita, facilitano scambi culturali e commerciali²⁷. Spoleto e il territorio del suo ducato, pur sotto il dominio imperiale, riconosciuto però dal pontefice, si rivela sostanzialmente filopapale, nel corso del XII sec., e certo non ossequiente alle richieste dell'imperatore, come testimonia, il tragico episodio dell'eccidio del Barbarossa (1155). La fine di questo secolo e l'inizio del successivo vedono la richiesta di papa Innocenzo III di reinserimento del territorio nel *Patrimonium Petri*, richiamandosi alla donazione carolingia, evento che avverrà dopo varie vicende guerresche, solo nella prima metà del Duecento²⁸.

Questa forse troppo lunga panoramica storica, mi è sembrata, tuttavia, necessaria, perché a differenza del vuoto totale dei primi secoli cristiani, è solo a partire dal VII-VIII sec. che si sono conservati esempi di decorazioni pittoriche (rare prima del Mille, in maggior numero dal XII sec. in poi) ricollegabili, in diversa misura, alla cultura bizantina. Vista la scarsità (o comunque la non disponibilità di fonti) la valutazione del dato storico, potrà forse risultare di qualche utilità dovendosi muovere, con grande difficoltà, in una selva di proposte attributive.

D'altra parte, la scarsità dei resti ci dà la misura dell'entità delle perdite, soprattutto per quanto riguarda le «testimonianze di una attività pittorica che non poté mancare, mentre abbastanza numerosi sono i reperti scultorei»; nella geografia artistica, Spoleto, con il suo vastissimo territorio, risulta il centro più attivo²⁹ e meglio illustrato da un certo numero di monumenti. E questo è un dato di fatto, che, al di fuori di ogni determinismo storico, prescinde da una facile equazione tra capitale del Ducato (e della successiva Marca) e capitale culturale³⁰. Purtroppo al dato della generale scarsità di opere, quasi sempre, almeno nell'Alto Medioevo, si aggiunge come ulteriore fattore negativo,

27. Delogu, *Geografia*, 330-2.

28. A. Sansi, *Storia del Comune di Spoleto dal sec. XII al XVII seguita da alcune memorie dei tempi posteriori*, Foligno 1879-1894 (ed. anastatica Perugia 1972), 26-60; Idem, *I Duchi di Spoleto*, appendice a *Libro degli edifici e dei frammenti storici antichi della medesima città*, Foligno 1870 (ed. anastatica Perugia 1972), 127-30.

29. Toscano, *Umbria*, 14.

30. Trovo molto saggia la premessa di E. Parlato, *La pittura medievale in Umbria, La Pittura in Italia. L'Altomedioevo*, Milano 1994, 180-96, specialmente 180, (con bibliografia essenziale sui singoli monumenti), ma è proprio dando la preminenza ai testi pittorici, come egli invita a fare, che Spoleto e il suo territorio, per i secoli dell'Alto Medioevo, emergono come centri di grande e variegata produzione artistica o, almeno come minimo, più conservata.

quello della loro lacunosità. Questa e il cattivo stato di conservazione, dovuto al tempo e all'incuria, o anche, all'incontrario, ad inopportuni e maldestri restauri, ha spesso pesantemente inquinato, particolarmente in passato, la valutazione critica e portato ad un uso, talora immotivato, delle attribuzioni di «bizantino» e «bizantineggiante».

Secondo i parametri esposti all'inizio³¹, certamente enigmatica o comunque non esattamente determinabile³² è la, oggi solitaria croce gemmata con alfa e omega penduli dal braccio trasversale, che si staglia nella nicchia (fig. 1) dell'abside del S. Salvatore di Spoleto³³. Priva del suo contesto originario, in parte lacunosa, nella sua suggestiva inquadratura del vano e nelle slanciate, eleganti proporzioni della croce latina, appare oggi veramente come simbolo,

31. Vd. *supra*, p. 275.

32. La croce è connessa, data la sua posizione, alla problematica relativa ai corpi architettonici della basilica, per cui si rimanda anche alla nt. seguente 33. Dopo le prime pubblicazioni locali (sempre vd. nt. 33) con cronologie dal IV al XII sec., proponendo una stretta connessione fra la decorazione absidale del San Salvatore e quella del Clitumno, in cui pure compariva ancora una croce, F. W. Deichmann (*Die Entstehungszeit von Salvatorkirche und Clitumnustempel bei Spoleto, Mitteilungen des D.A.I. Römische Abteilung* 58 [1943] 160 segg. e specialmente 140 e segg.) la data all'VIII sec.; non anteriore all'VIII sec. per M. Salmi, *La basilica di S. Salvatore a Spoleto*, 1951, 23-4, tv. 27, con bibliografia precedente; G. Angelini Rota, *Spoleto e il suo territorio*, Roma 1920, 35 propone, come la bibliografia locale (vd. nt. 33), una datazione assai alta. Più o meno per la stessa cronologia della decorazione del Tempietto, si dichiara Parlato, *La pittura*, 180. Ne aveva indicato il valore da croce 'gemmata' = croce apocalittica della visione, sempre in concomitanza con quella del Tempietto, S. Casartelli Novelli, Tra iconografia e tipologia: la 'durata' della croce albero nei testi scultorei spoletini, *Spoletium* 34-35 (1990) 48, fig. 14. L'ultima datazione espressa, a mia conoscenza, è quella di C. Jäggi, *San Salvatore in Spoleto: Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Architektur Italiens*, Wiesbaden 1998, 134-9: strutture edilizie e l'affresco del S. Salvatore datati al VI-VIII sec., di committenza longobarda, probabilmente, di produzione artistica precarolingia come la struttura del Tempietto del Clitumno.

33. La bibliografia generale sulla chiesa è vastissima: indicherò solo alcune bibliografie, oltre ai testi citati alla nota precedente no 32. Sulle dedichezioni a S. Concordio (per tradizione qui sepolto con vicino S. Senzia) forse inizialmente, poi al Salvatore in periodo longobardo e fino all'XI sec. (quando riprese la primitiva dedichezione mutata nel primo Seicento in chiesa del Crocifisso), l'ubicazione, i culti e il monastero annesso, vd. Toscano, *Spoleto*, 57-8. Sulla datazione, unitamente a quella del Clitumno, si veda la bibliografia critica meticolosamente raccolta da E. Russo, Su San Salvatore di Spoleto e sul Tempietto del Clitumno, *Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia series altera*, in 80, 8 (1992) 87-94; a seguire fino a 143 lo studio soprattutto sui materiali scultorei per giungere alla datazione «fine del IV sec. all'incirca per il S. Salvatore nel corso del V per il Tempietto». Questa datazione, proposta da M. Salmi, cit. nt. 32, all'età paleocristiana e quella all'età altomedievale, seconda metà VIII sec., di Deichmann, *Die Entstehungszeit*, divide ancor oggi gli studiosi.

per eccellenza, della cristianità. Se anche chiaramente rimanda a celebri ascendenze protobizantine come la croce «σταυρὸν χρυσοῦν διάλιθον» teodosiana sul Golgota e più immediatamente alla squisita croce aurea con pietre di Agilulfo o Teodolinda (giacché certamente l'oreficeria ne fu il modello)³⁴ può ben indicare d'altronde (come la dedicazione al Salvatore di questa e altre chiese in età longobarda) anche un fatto di ricezione, da parte dei Longobardi di un segno che era insieme di fede e di affermazione di potere politico.

Un'altra croce latina, ma più collegabile per tipo e proporzioni, a tutte le altre della decorazione scultorea di entrambi gli edifici, (ora scomparsa dopo i restauri del 1910, ma allora fotografata) immessa in un clipeo (fig. 2) sovrasta la decorazione pittorica absidale del Tempietto del Clitumno. I due monumenti hanno anche altri elementi comuni. Entrambi sorgono, ad esempio, su risorgive salutari. Nel caso del Tempietto, il luogo era sede di un culto famoso fin dall'antichità; la zona cimiteriale in cui sorse la basilica spoletina è associata, dall'età paleocristiana, al ricordo dei santi guaritori Concordio e Senzia³⁵. Entrambi gli edifici in parte ora decorati all'interno con finte specchiature marmoree sono stati dedicati in età longobarda al Salvatore indicato come Dio degli angeli, dei profeti e degli Apostoli, nella famosa iscrizione del Tempietto, che restituita dai frammenti conservati e dalle varie copie che ne furono fatte, suonava:

S(an)c(tu)s Deus Angelorum qui fec[it] resurrectionem:

S(an)c(tu)s Deus profet[arum] qui fecit redemptionem]

S(an)c(tu)s Deus Apostolorum qui fecit remis]sionem³⁶

34. Theophanis, *Chronographia*, Bonn 1839, A.M. 5920. Una croce gemmata è visualizzata nelle monete di Teodosio, in mano alla Vittoria vd. M. Bonfioli, *Monete «bizantine» nelle raccolte numismatiche del Museo Civico di Siena*, Roma 1984, 131-2, tav. 3-36. Una croce gemmata, non meglio definita ornava un soffitto del palazzo costantiniano a Bisanzio secondo Eusebio, *Sulla vita di Costantino*, a cura di L. Tartaglia, Napoli 1984, 3, 149; per la croce di Agilulfo, vd. M. Frazer, *Oreficerie altomedievali*, AA.VV., *Il Duomo di Monza*, 2, *I tesori*, Milano 1990, 15-48, spec. 26-8.

35. Per la zona attorno al Clitumno vd. L. Fausti, *Clitunno pagano e Clitunno cristiano*, Spoleto 1910; D. Manconi, *Modelli per il Tempietto nell'antico territorio di Spoletium*, *I dipinti murali e l'edicola marmorea del Tempietto sul Clitumno*, a cura di G. Benazzi, Todi 1985, 67-8. A. Dubourdieu, *Les sources du Clitumne. De l'utilisation et du classement des sources littéraires*, *Cahiers Glotz* 8 (1997) [1998], 131-49. Per i SS. Concordio e Senzia vd. Toscano, *Spoletto*, 57-8.

36. Sull'iscrizione vd. *Regio VI, Umbria, I.C.I.*, 6, a cura di G. Binazzi, Bari 1989, n. 81, 126-9, fig. a p. 128 con bibliografia precedente. Anche per l'iscrizione le opinioni sono divise: superata da tempo quella al XII ritenuto il momento della trasformazione da edificio classico in cristiano, rimangono tuttora in discussione quella alla seconda metà dell'VIII sec. di Deichmann, *Die Entstehungszeit*, 130 e di H. I. Marrou, *Problèmes methodologiques de l'épigraphie chrétienne*, *Acti*

Mi sembra chiaro, in accordo con Bruno Toscano³⁷, che chi scelse questi luoghi per erigervi o ristrutturare edifici di culto, lo fece con consapevolezza del valore che essi avevano per la loro storia precedente e ancor più del significato che potevano assumere come dichiarazione di associazione nella fede e di presa di possesso del territorio.

La suggestione e le rimembranze del luogo, l'armonia dell'architettura, la compenetrazione tra gli elementi decorativi, esterni ed interni, sculture e pitture (ammirati, descritti e disegnati da Palladio, Francesco di Giorgio, Antonio da Sangallo il Giovane³⁸, esprimono, nel sacello del Salvatore (come sarebbe più pertinente chiamarlo) la volontà di creare, in un chiaro clima di *renovatio*, un monumento coerente, nelle sue diverse componenti artistiche, ad una visione religiosa e politica d'ispirazione classica come segno di potere politico e di fede religiosa³⁹.

Dopo quasi un secolo di contrastanti valutazioni di questi monumenti e della loro decorazione, un punto mi sembra saldamente acquisito ed è che non è di giovamento tentar di datare l'architettura dalla pittura o scultura e viceversa, ma bisogna trovare una giusta, o almeno probabile, collocazione delle pitture in un quadro d'insieme. Per la chiesa del Salvatore non disponiamo più dell'intero, o almeno di grande parte del, contesto pittorico originario e, come si è detto, la croce gemmata anche se memore, nelle proporzioni e nella riproduzione di pietre e castoni del modello teodosiano (memorizzato nel celebre solido del 423 di Teodosio II) presa a sé o, al più collegata, in una comune fase di progettazione, con le specchiature marmoree, non consente di assumere che una posizione di massima sulla sua cronologia. La situazione è migliore per le decorazioni pittoriche del Tempietto, ben note e

del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana 1962, Città del Vaticano 1965, 349-50 e quella di Salmi, *La basilica*, 41, nel V secolo appoggiata da Binazzi stesso. Anche un riesame dell'iscrizione, tenendo presenti gli elementi dubitativi espressi da un esperto quale il Marrou potrebbe essere utile, soprattutto per la paleografia. All'iscrizione, al suo testo e ai suoi significati e alla sua importanza, dedica ampio spazio, oltre ai vari rimandi nella sua vasta trattazione monografica J.J. Emerick, *The Tempietto del Clitumno near Spoleto*, University Park 1998, 2 voll., I, 273-94, cap. IX, *Inscriptions*.

37. Comunicazione orale 18 dicembre 1998.

38. Gabinetto dei disegni e delle stampe degli Uffizi a Firenze, pubblicati da Salmi, *La basilica*, tavv. XXXIX e XLI.

39. Una documentata e appassionata rievocazione delle vicende del Tempietto con documentazione fotografica, disegni ricostruttivi, notizie di restauri e bibliografia critica è stata fatta da G. Benazzi, *Notizie per una «biografia» delle decorazioni del Tempietto, I dipinti murali*, 23-34.

assai meglio leggibili oggi, dopo il restauro del 1984-5 (clipeo al sommo già con croce gemmata, due teste d'angeli, ai lati, pure clipeate, busto di Cristo benedicente con il libro sotto i due grandi busti di Pietro (fig. 2 bis) e Paolo, e le due esili palme ai lati dell'abside) e soprattutto ormai certamente inscindibili dalla calibrata e solenne architettura del sacello qual è oggi, risultato per J. J. Emerick della seconda fase costruttiva⁴⁰, dei rapporti spaziali che questa creava, della decorazione scultorea, riutilizzata o rilavorata, di qualità meno alta e raffinata di quella di S. Salvatore, del rapporto tra pittura, inquadrate, cornici e decori, in un giuoco di atmosfere chiaroscurali. Ritengo con Emerick che sull'unitarietà di questo insieme non vi possa essere dubbio⁴¹. Le pitture, sulla base di numerosi confronti e definizioni della diversità stilistica tra la zona superiore e i riquadri con Pietro e Paolo hanno portato nell'ultimo quindicennio, e in particolare dopo l'ultimo restauro, ad un ventaglio di datazioni che va dalla seconda metà del VII sec. alla fine dell'VIII, passando attraverso le proposte di Emerick (seconda metà del VII o inizi VIII nel primo articolo, o allargando il ventaglio e le possibilità dal VII al IX nella monografia recentissimamente pubblicata, con preferenza però per fine VII – inizi VIII sec.), di Maria Andaloro (anteriormente agli, o al massimo negli, anni del pontificato (705-707) di Giovanni VII), di Bertelli (fine dell'VIII sec.)⁴², datazione espressa immediatamente prima del restauro.

Poiché nessuno nega gli influssi romani e le ascendenze bizantine di questi dipinti, puntuali confronti a parte (del resto mai così numerosi e

40. J. J. Emerick, Il tempio sul Clitumno a Passignano: un oratorio cristiano a forma di sacello pagano, *I dipinti murali*, 15-22, in particolare 15-8 e in Idem, *The Tempio*, 378-90, cap. XI, *Between 729 and 779?* La datazione proposta per le pitture (18-22) e anche per l'edificio, utilizzando anche le prove col carbonio 14 eseguite su intonaco della I e II fase è compresa tra VI (edificio ad un solo vano) e VIII sec. (ricostruzione del I nel suo aspetto attuale con esecuzione delle pitture) prima dell'età carolingia; Idem, *The Tempio*, 423-5 per le analisi; I fase 678-46, II fase 603-713.

41. V. *supra* nt. precedente.

42. Emerick, *Il tempio*, 15-8; Idem, *The Tempio*, 347-425, cap. XI, *Dating the Tempio*, con vastissima discussione su ogni elemento o dato storico, religioso, artistico, architettonico; M. Andaloro, I dipinti murali del Tempio del Clitumno dopo il restauro, *I dipinti murali*, che nt. 45 a p. 54 ritiene, per «la comprensione della bipolarità stilistica ellenizzante e non» insostenibili le proposte di datazione alla seconda metà dell'VIII sec. di F. W. Deichmann (1943) con il paragone del mosaico da S. Maria in Turri alle Grotte Vaticane e di C. Bertelli (1983) in Traccia allo studio delle fondazioni medievali dell'arte italiana, *Storia dell'Arte Italiana*, V, 1983, 85 (con ntt. 2 e 3) –86: la datazione si appoggia sul confronto con le pitture di *Crescentius pictor* a S. Lorenzo f.l.m. a Roma. Una chiara disamina di questa problematica si trova in Parlatto, *La pittura*, 180-3 che ritiene il problema cronologico ancora del tutto aperto. Sulla tecnica G. Lolli, Note tecniche sui dipinti murali e sul loro restauro, *I dipinti murali*, 55-7.

stringenti da eliminare ogni incertezza), mi sembra chiaro che il punto fondamentale da decidere sia se l'insieme (Tempietto e pitture) nella sua sistemazione finale quale oggi vediamo, trovi miglior inquadramento e spiegazione nella cultura dell'età longobarda dell'Italia centrale o, viceversa, in quella «carolingia» della medesima area. Anzi, per la prima attribuzione, se l'insieme stesso possa realmente trovare una motivata spiegazione nel quadro della cultura d'età longobarda ed eventualmente in quale suo momento. Evidentemente c'è chi, come recentissimamente Carola Jäggi, è disponibile ad ammettere questa possibilità⁴³, ma è da dire che finora, la principale prova addotta a sostegno è per l'appunto il Tempietto stesso di cui si discute, mentre molti più esempi di elaborata *renovatio* di elementi romani e soprattutto paleocristiani, quali quelli riscontrati nel Tempietto sono presenti e documentabili, come è noto, nella cultura carolingia⁴⁴.

Allo stato delle nostre, scarse, conoscenze, una posizione equilibrata nei confronti della questione mi sembra quella esposta in sintesi da Cecilia Davis-Weyer, quando richiamandosi a Belting osserva che «anche se le più importanti pitture dell'Italia altomedievale furono create durante il dominio carolingio, resta il fatto che Cividale, Brescia, S. Vincenzo al Volturno, Spoleto e Benevento erano tutte situate in territori compresi, all'epoca o in precedenza, sotto il dominio longobardo»⁴⁵. È un ragionevole invito a non considerare il periodo carolingio come del tutto separabile da quelli che erano stati gli sviluppi locali della cultura dell'età longobarda, soprattutto nella sua fase più avanzata. D'altronde, per quanto riguarda l'Umbria, nulla osta dal punto di vista storico, come si è visto, ad un'intensità di comunicazioni e scambi culturali, nelle età considerate, tanto con Roma quanto con la cultura bizantina.

Certamente il Tempietto del Clitumno risulta un caso unico, e, nel tempo e nelle considerazioni di chi lo vide, di straordinaria importanza: nonostante il lungo accanimento degli studiosi, il ricorso alle analisi tecniche e le estese

43. C. Jäggi, *San Salvatore*, *ibidem*. Pur non facendo riferimenti specifici alle pitture la studiosa individua almeno tre duchi longobardi, di grandi capacità politiche e culturali, che potrebbero essere i committenti anche del Tempietto: Teudelapio, Attone o Trasamundo I, tutti regnanti per lunghi periodi nel VII sec. e noti per la loro lungimiranza, attitudine a compromessi e tolleranza, non solo politica ma anche religiosa. Proprio le figure degli Apostoli del Tempietto testimoniano un clima di assoluta amicizia con Roma (259).

44. Proprio sulla ripresa di motivi paleocristiani del IV-VI sec. da parte di Carlo Magno nell'impero franco e nei suoi territori germanici, si basa la definizione di *renovatio* carolingia di E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Stockholm 1960, 42-54.

45. C. Davis-Weyer, *Pittura*; secoli VI-X, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 9, Roma 1998, 447-66, in particolare 464.

indagini in vari settori, come la monografia di Emerick testimonia, la datazione del Tempietto e delle sue pitture, è sempre e solo proponibile in un ventaglio temporale più o meno esteso e neppure si è identificata con precisione la cultura artistica di cui è almeno una delle espressioni. A questo punto bisogna chiedersi se i nostri parametri di attribuzione e periodizzazione debbano andare del tutto rivisti o se non resta solo da sperare che le ricerche e le indagini che la Soprintendenza dell'Umbria, giustamente continua a condurre sul monumento e sul territorio o quelle di altri studiosi riescano a reperire nuovi dati capaci di modificare, in qualche modo, il quadro fin qui disponibile. Personalmente, nonostante alcuni elementi non del tutto chiari, propendo per la data bassa.

Passando ad altro, dai monumenti pittorici con riferimenti bizantini escluderei invece il noto mosaico, completato da affreschi, del Salvatore seduto su un trono ornato di gemme su fondo azzurro stellato, del sacello di S. Giovenale nella quarta navata del Duomo di Narni. Difficile da giudicare qualitativamente per i depositi di polvere stratificati (di cui si è chiesta invano una ripulitura), la sua tematica appare più legata ai modi romani che a quelli bizantini e le stesse datazioni tradizionali (inizi o fine IX sec.) appaiono ora revocate in dubbio⁴⁶.

Parimenti non considererei legati alla cultura bizantina, i resti, assai suggestivi e certamente di grande qualità degli affreschi, purtroppo ogni anno più evanescenti, della cripta di S. Primiano, sotto l'attuale parte sinistra del transetto della cattedrale spoletina, datati come la cripta anulare, scoperta nel 1891, al IX sec.. Al *velum* che, dall'andamento dei lacerti, doveva svolgersi su

46. Scoperto nel 1953, sotto una scialbatura, il tondo musivo, è allestito su uno strato di malta più alta e spessa degli affreschi che lo completano in due lati (in alto a sinistra pie donne a destra S. Giovenale, S. Pietro e Santo monaco (S. Benedetto?); sotto tre storie di S. Giovenale con archeggiature dipinte). L'insieme è assai complesso e quote e malta non sono state finora sufficienti a chiarire le successioni o le interazioni. Inoltre la posizione del sacello di S. Cassio che sta sotto mosaico e affreschi e, in parte, li nasconde, solo ora è stata definita dopo la recente ripulitura e ristudiata topograficamente dopo le molte vicende delle *spolia* dei due Santi che coinvolgono tutto l'edificio. Comunque in nessuna delle due campiture, mosaico e affreschi, si riscontrano influssi di uno stile bizantino diretto, ma piuttosto di iconografie e modi romani. Vd. la monografia di W. F. Volbach, *Il Cristo di Sutri e la venerazione del S. Salvatore nel Lazio*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti* 17 (1940-1) 97-126. Alle due datazioni tradizionali proposte l'una (fine IX sec.) dal primo a pubblicare il mosaico, M. Salmi 1958 e ripubblicato 1959, l'altra (inizio IX sec.) di A. Prandi 1979 (vd. bibliografia di Parlato, in *La pittura cit., L'Altomedioevo*, 1994, 195 nt. 21) è ora da aggiungere quella al XII sec. vd. M. Della Valle, *Il mosaico del sacello di S. Giovenale*, in *San Giovenale. La cattedrale di Narni nella storia e nell'arte*, Narni 1998, 157-75, con ampia bibliografia.

tutta la parete curvilinea, dovevano aggiungersi scene figurate, ora quasi del tutto irricognoscibili come anche l'iscrizione di cui si lesse un tempo, forse, *ubi terribilis / percussit*, facendo pensare a scene di martirio, forse del santo omonimo e dedicatario della chiesa⁴⁷. Vaghi resti architettonici ed un volto già evanescente testimoniano, ancora per poco, dell'antica bellezza e rimandano ad un tipo di pittura ad impasto morbido e sfumato, rapportabile, per quel poco che è possibile giudicare, piuttosto ad un clima occidentale.

Che dal IX sec. in poi l'attività pittorica in generale (anche se non ci sono stati conservati altri resti di pittura monumentale) dovesse essere comunque sempre praticata in Umbria, lo mostrano i codici della Biblioteca Capitolare di Perugia, provenienti da uno scriptorio cittadino, già attivo in età altomedievale⁴⁸, senza però che vi si possa individuare all'inizio alcun apporto specifico bizantino. Altrettanto può dirsi dei simboli degli Evangelisti, affrescati nella cripta, degli inizi dell'XI sec. e risparmiata poi nella ricostruzione, circa un secolo dopo, della chiesa di S. Rufino ad Assisi⁴⁹. A partire da quel secolo e ancor più nel successivo, l'incremento dato ad architettura, scultura e pittura dalla cultura romanica e dalla diversa configurazione sociale e politica, fa costruire e ricostruire (purtroppo spesso eliminando il passato) chiese, conventi, vasti complessi in gran parte decorati di pittura a fresco: tra i più antichi esemplari, e forse il più antico a Spoleto, la decorazione, sotto la chiesa di S. Ansano, della cripta dei SS. Isacco e Marziale, (con le storie del già ricordato eremita siriano e del suo primo compagno), ritenuta della stessa

47. Bibliografia su quanto resta in Toscana, *Spoleto*, 181 nt. chiesa di S. Primiano, citazioni alle 138, 153, 156. Più di recente vd. L. Gentili, L. Giacchè, B. Ragni, B. Toscano, *L'Umbria. Manuali per il territorio. Spoleto*, Roma 1978, 350-3 con altre notizie e Parlato, *La pittura*, 180 e nt. 2, 194.

48. Il ms. 2 protocarolingio e il ms. 32 del IX; la produzione continua con altri, ms. 3 e 30 dell'XI sec., fino alla Bibbia Atlantica alla Biblioteca Augusta (L. 59), vd. A. Caleca, *Miniatura in Umbria. La Biblioteca Capitolare di Perugia*, Firenze 1969, 48 la ritiene, per l'iconografia della Genesi, del gruppo «umbro romano». I primi due mss. potrebbero fornire qualche indizio per individuare la cultura locale; gli altri quella «umbro laziale», Parlato, *La pittura*, 184, ntt. 28 e 29 con altra bibliografia.

49. Idem, *ibidem*, 184 e nt. 27 a 196 ne esprime la data documentata tra il 1028 e 1035 e indica che «secche linee di contorno definiscono il panneggio e l'angelo di Matteo; abbreviazioni grafiche... e caratteri graficizzanti... da una semplificazione di modi ottoniani». Vent'anni prima Emma Zocca, *Assisi e dintorni*, Roma 1973, 56 li giudicava «resti di affreschi dipinti a tinte piatte con grossi contorni... rozze opere dell'XI secolo». In realtà, almeno oggi, il giudizio potrebbe essere meno severo, anche se si tratta certamente di pittura un pò primitiva e con ridotta, ma non sgradevole gamma cromatica; sempre lontanissima comunque, anche da esemplari bizantini, diciamo minori, contemporanei.

epoca dell'architettura e come questa romanica, tra fine XI e inizi XII secolo, con una preferenza per la datazione più alta⁵⁰. Anche se attualmente privo delle inquadrature decorative, l'insieme, grazie ai restauri degli anni '70, è leggibile e, oltre le storie dei due eremiti, alcune tratte da testi famosi, le scene della Passione, le due storie del Battista e la raffigurazione della Vergine si stendono sulle pareti in un insieme coerente e omogeneo, con figurazioni e scene semplici e sincere. Ci si può trovare d'accordo con Wanda Gaeta nell'indicazione di una sola bottega, ma con due mani diverse⁵¹. Quasi concordemente un qualsiasi influsso orientale, anche di riecheggiamento, nonostante il soggetto del ciclo principale, per l'appunto vita e miracoli del santo eremita siriano e di S. Marziale, viene escluso dagli studiosi a favore di una pittura dichiaratamente romanica con afferenze ai cicli romani, alla cripta di S. Rufino ad Assisi (ma più tarda e assai meno rigidamente stilizzata), e forse, alle scene bibliche del campanile di Farfa⁵². Ma nella Vergine (purtroppo priva della testa) in trono, con Bambino e angeli volanti (fig. 3), nell'Ultima Cena (da confrontare con quella di S. Pietro ad Otranto) (fig. 3 bis) e forse anche nella meno conservata Cattura di Cristo, nonostante le caratteristiche romaniche evidenti, la matrice iconografica bizantina, anche se in una più rozza e popolare connotazione, è per me ancora chiaramente riconoscibile.

Le reiterate allusioni al mondo bizantino, avanzate da alcuni in combinazioni ad altri elementi, andrebbero, io credo, con altri studiosi⁵³, del

50. Le vicende delle tre chiese e dei loro nomi (installatesi all'interno del tempio romano del I sec. d.C., le prime due, l'una, in età paleocristiana con resti di un'abside, l'altra in periodo romanico, con orientamento inverso alla prima e cripta sottostante dedicata a S. Isacco; alla fine del 1700 la terza, a livello superiore e dedicata a S. Ansano) sono descritte da Toscano, *Spoleto*, 188-90 con bibliografia alle 17-8. Per gli affreschi, descrizione alle pp. 189-90 con bibliografia a 17; altra bibliografia sugli stessi in Parlato, *La pittura*, nt. 31 a 196 e testo alle 184-5.

51. W. Gaeta, *La pittura a Spoleto in età romanica*, *Spoletiolum* 4 (1954-55) I, 11-28; 2, 15-42; 3, 16-22.

52. Parlato, *La pittura*, 184: «ritenuti i più antichi... a Spoleto e in effetti nei dipinti è del tutto assente quella sofisticata trama grafica che connota la pittura spoletina a cavallo tra XII e XIII secolo», e poi a 185.

53. Per S. Pietro in Valle a Ferentillo (Terni) sono completamente d'accordo con E. Borsellino ed E. Parlato, *La pittura*, 191-3 e note per la «totale mancanza di elementi ellenizzanti» e a queste pagine e relative note rimando per i giudizi critici, la bibliografia sui dipinti e quella sulla singolare architettura, e la descrizione delle scene del ciclo, dopo il restauro dell'Istituto Centrale del Restauro, concluso circa due anni fa. Per l'aspetto e le considerazioni, fatte prima del restauro, vd. Toscano, *Spoleto*, 258-61, sulla storia dell'abbazia e notizie sull'arredo scultoreo. L'influsso romano è evidente per tutti (eccetto G. Matthiae, *Pittura romana del Medioevo*, 2, Roma 1966, 113-4), anche per chi come G. Lanzi, R. Van Marle, P. Toesca (solo per dettagli), G. Tamanti, C. Orazi

tutto espunte per lo splendido ciclo di S. Pietro in Valle, che esce, da poco, da lunghi restauri, con una pittura splendente e luminosa, aperta allo spazio e alla luce, ampia e maestosa nell'impostazione generale e delle figure singole, con colorismi non adusati, eccezionalmente diversi, da quelli consueti e, dichiaratamente, occidentali. Ugualmente negativi i riferimenti bizantini per il più modesto ciclo a S. Paolo *inter vineas*, dalle travagliate vicende⁵⁴ e per le assai frammentarie pitture nell'abside e nelle navate di S. Gregorio Maggiore a Spoleto⁵⁵. Forse solo per il comune uso di figure tratte dalla Genesi, nel primo ciclo, S. Paolo *inter vineas*, è stato spesso accostato a S. Pietro in Valle. In realtà, il rinvio è del tutto inesistente sul piano stilistico e anche l'apporto bizantino è solo una citazione marginale e con connotazione del tutto negativa, per il solo secondo ciclo con i Profeti e la Vergine (da confrontare con quelli analoghi ma non omologhi di Sant'Angelo Magno ad Ascoli Piceno⁵⁶). Così, icasticamente, si espresse Pietro Toesca: i «Profeti sotto arcate a fianco della Madonna in trono con Bambino, deformano i modi bizantini in tortuose calligrafie», annullandone così, in definitiva, proprio il senso bizantino⁵⁷. A S. Gregorio Maggiore, gli affreschi attribuiti al XII sec., e oggi ben leggibili, per recenti restauri, mostrano, secondo l'ancor valido giudizio del 1963 di Bruno Toscano, «accento narrativo e popolare» con datazione alla metà del secolo,

(vd. citazioni precise sulla bibliografica di Parlato) vi ritrova, miste ad esso, tendenze bizantine e c'è accordo anche sulla datazione alla fine del XII secolo. Parlato, *cit. supra*, 192-3, per alcune soluzioni spaziali, sembra propenso «a fare del ciclo di Ferentillo un'opera del primo Duecento». Proposta interessante, come la sua esclusione dalle opere spoletine, ma che, proprio per l'eccezionalità delle pitture andrebbe più indagata.

54. Ritenuti i più antichi da Sansi, *I duchi*, 15; Idem, *Edifici*, 250, Archivio Sansi 3, 48. Per l'antica storia di chiesa, monastero, lavori e restauri, prima delle ricollocazioni attuali, vd. Toscano, *Spoleto*, 102-3, nt. bibliografica a 10; Parlato, *La pittura*, 185-7 con note e bibliografia.

55. La storia di questa chiesa, come quella di S. Gregorio Minore, dedicata al martire spoletino, ma venerato anche all'estero, risale molto più indietro (IV sec.) in zona cimiteriale; la costruzione attuale con cripta, con rinnovamenti plurimi e moderni restauri, risale al XII secolo. Gli affreschi datati da due iscrizioni, in parte di età romanica, si sono conservati in varie parti della chiesa, assieme ad altri trecenteschi ed altri più tardi: romanico un ciclo della Passione e Resurrezione nella controfacciata, lacunosi ma restaurati di recente, come altri, a varie zone, tra cui in basso una serie di otto clipei ben leggibili con busti di Apostoli; Crocefissione, navata sinistra e alla destra Vergine con Bambino e Orante. Toscano, *Spoleto*, 40-4, con bibliografia più antica 60-1; S. Nessi, La basilica romanica di S. Gregorio e le sue vicende artistiche, AA.VV., *La basilica di S. Gregorio Maggiore a Spoleto*, Spoleto 1979 63-105; Parlato, *La pittura*, 196 nt. 30.

56. Per un recente rinvio, vd. S. Romano, La pittura medievale nelle Marche, *L'Alto Medioevo*, 197-205, in partic. alle 202-3 e nt. 29 a 205 con alcune citazioni bibliografiche.

57. P. Toesca, *Il Medioevo*, Torino 1927, 951.

su cui concordo. L'ovvietà e la ripetitività senza connotazioni personali dei busti di Apostoli nei clipei dell'abside di generica ascendenza romana, non mi permettono invece di poter riconoscere, con S. Nessi, quei «volti con modi bizantineggianti più puri dell'Italia meridionale dell'XI sec.»⁵⁸; più incisiva e legata a modelli bizantini, ma più tarda e vicina ai modi giunteschi, la Crocefissione della navata sinistra (1236?), oltre comunque l'ambito cronologico di questa trattazione. Né a Perugia, alla Galleria Nazionale dell'Umbria, sono ora più leggibili e perciò assai difficili da definire stilisticamente, il lacerto d'affresco da S. Giovanni dei Genovesi a Porta Eburnea e gli affreschi vetero e neotestamentari da S. Apollinare: entrambi datati tra la metà e la fine del XII secolo⁵⁹.

Dopo questa serie di monumenti e opere del tutto anonime, al volgere del secolo, si può leggere, in un'iscrizione un nome e una data:

*A(nno) D(omini) MCLXXXVII- / [- - -?]opus Alberto Sot[- - -]*⁶⁰

Si tratta, ovviamente, della data, ritenuta autentica (però c'è ancora un piccolo spazio dopo l'ultima cifra) e del nome dell'autore della croce, Alberto, cui l'integrazione delle tre lettere seguenti aggiunse Sotio, che si trova ora nella prima cappella a sinistra del Duomo di Spoleto, dopo un lungo restauro della pittura su pergamena applicata al legno (caratteristica, questa, di altre opere a lui attribuite o collegate). Croce e iscrizione, che per data è tra le più antiche in Italia e la prima in Umbria, e, per l'identificazione di un pittore (che connota, in senso personale e non univoco, il suo modo di dipingere, bizantino sì, ma con raffinatezze tratte da altre esperienze e altre tecniche comeoreficerie, miniature) hanno scatenato un'annosa polemica che non è qui il caso di riprendere: in questo clima tutto, dalla pittura murale a quella su tavola, alla miniatura, a Spoleto e dintorni è stato attribuito ad «Alberto» e poi negato; gli è stata assegnata una scuola, che si estese nel tempo e nel territorio per poi minimizzarla. Della profonda e sentita sensibilità bizantina di «Alberto» è impossibile dubitare: le indicazioni sul suo luogo di origine e

58. Vd. citazioni alla nt. 54 *supra*; Toscano *Spoleto*, 43 e Nessi 80. L'assenza di influssi bizantini è notevole anche per i lacerti del XII sec. di S. Sabino, chiesa romanica con resti romani in area cimiteriale con restauri del 1500 e 1700. Toscano, *Spoleto*, 51-3, bibliografia 62; Parlato, *La pittura*, 196 nt. 30.

59. Parlato, *La pittura*, 184 e nt. 25; nella scarsità generale si segnalano anche due frammenti di pittura su tavola, *ibidem*.

60. L'iscrizione portava delle sovrapposizioni di lettere, da cui oggi, dopo gli accurati restauri, appare liberata e riportata al suo testo con l'aiuto di vecchie foto nel 1930, vd. G. Saporì, «Alberto Sotio» «Berto Mattia» «Ciriolo di Giovanni», *Spoletium* 12 (1970) 46, ntt. 1 e 40. Le tre lettere dopo Alberto sono state arbitrariamente integrate in Sotio.

formazione, da cui potrebbe aver tratto questa particolare cultura, sono state orientate prima verso l'Italia meridionale. Più di recente, la croce spoletina sarebbe un precoce prodotto della tendenza convenzionalmente definita monrealese, cioè della diffusione anche nell'Italia centrale, attraverso i mosaicisti di quel cantiere della corrente bizantina tardocomnena, al di fuori dell'impero.

Ma nell'opera sicuramente sua (la croce documentatamente già nell'ambiente sotto i SS. Giovanni e Paolo ora al Duomo) e in quelle che si possono ragionevolmente attribuire o collegare alle sue caratteristiche più personali, si uniscono al profondo bizantinismo elementi nordici con preziosismi di colori, raffinatezze tecniche, particolarità decorative che rimandano ad un ambiente culturale complesso e stratificato. Già l'identificazione del nome nell'iscrizione era stata combattuta; l'appellativo Sotio sembra ora espunto, come parte del nome. Di recente, E. Parlato avanza l'ipotesi che «Alberto» sia il dedicatario della croce (ritenendolo un dativo)⁶¹. Si deve però osservare che un nome del dedicatario subito dopo *opus* appare del tutto estraneo, alle più normali consuetudini epigrafiche. E d'altra parte, non è escluso, che Alberto possa essere un nominativo piuttosto di un dativo. Da una piccola indagine preliminare, in risposta alla mia curiosità⁶², risulta che questo nome tedesco, nella forma originaria di *Adalber(h)t* (composto da *adal* «nobile» e *berht* «splendente», e quindi «glorioso») fu latinizzato, in Italia tra 800 e 900, in *Adalbertus*. Da *Adalberht* deriverebbe come diminutivo *Alberht*, latinizzato in *Albertus*, attestato anche con una *o* finale in Germania in documenti del 960 e del 1197; (secondo un'altra ipotesi si tratterebbe di un nome autonomo, formato da *al-* «tutto» e *berht* «glorioso»). Comunque, le varianti equivalenti *Adalpertus* e *Alpertus* sono documentate fino alla metà del sec. XI. Da *Alberht*, assai frequente tra i Franchi, derivano le forme francesi *Aubert*, *Albert*. Sulla base della documentazione tedesca, risulta peraltro anche la possibilità che in latino (accanto ad un più frequente *Albertus*, gen. *Alberti*) sia stata coniata una forma *Alberto* con genitivo *Albertonis*. Ciò considerato e vista la posizione che il nome ha dopo *opus*, in conclusione, sono portata a credere che Alberto possa ancora considerarsi il nome del pittore in una formula epigrafica, più o meno abbreviata, come *hoc opus Alberto Sot- - fecit*.

61. Parlato, *La pittura*, 187 con figure della croce 168-9. Sarà in proposito interessante la ricerca in corso sulle firme d'autore presso la Scuola Normale di Pisa.

62. Ai miei dubbi e ai miei interrogativi ha risposto, con la sua consueta gentilezza e disponibilità, la collega Teresa Paroli dell'Università di Roma «La Sapienza», cui si devono le notizie qui riportate e che ringrazio vivamente.

Attorno all'autore della croce ora al Duomo, si accostano, ritengo ragionevolmente, la smagliante eleganza, nella raffinata impostazione tonale degli azzurri e nella forbitezza delle parti decorative, della croce più antica della Pinacoteca Comunale (fig. 6), quella di Vallo di Nera e il frammento con Maria dolente di Baltimora (fig. 7)⁶³, di alta qualità e preziosità, con un tocco di sinuosa singolarità. Tutte opere, il cui grande livello formale è sostenuto da una pittura sintetica, coerente ed essenziale, pur nei preziosismi dei particolari. Queste note, poche per la definizione dell'arte di Alberto e della sua problematica e troppe per questa breve sintesi generale, vogliono solo dare qualche piccolo apporto personale, all'attribuzione ad Alberto, in passato, di alcune pitture murali a Spoleto. Di sue (e certo potrebbe ben averne eseguite) nulla finora è documentato. Data la sua notevole personalità artistica e per la sensibilità bizantina che seppe suscitare o rafforzare, sarebbe importante (anche per il *Corpus della Pittura Bizantina in Italia*) potergliene attribuire alcune.

Ma non vedo, come, invece, altri storici dell'arte, in Alberto, anche l'autore della lunetta col martirio dei SS. Giovanni e Paolo (sul muro di fondo dell'ambiente sottostante l'omonima chiesa che custodiva anche la croce dipinta, e da questo certo provenne un'ispirazione per l'attribuzione della pittura, a tempera); staccata dalla muratura e restaurata è ora, da tempo, esposta alla Pinacoteca Comunale di Spoleto (fig. 4)⁶⁴. Un certo numero di autori gli attribuisce anche alcuni affreschi della chiesa superiore, come l'assassinio di Tommaso Becket (fig. 5), il pannello di Salomè, S. Nicola, altri ancora, come Toesca, il S. Michele e due Santi. Come studiosi precedenti e più di recente U. Liebl, autrice di un documentato saggio, neanche io credo che Alberto sia l'autore di questi affreschi né che siano attribuibili allo stesso pittore della lunetta⁶⁵. Certamente l'autore della lunetta, alla fine del XII sec. è partecipe di elementi bizantini ben identificabili, ma si notano proporzioni esasperate nelle figure, alcuni particolari più romani che bizantini, trattamenti di maniera che

63. Toscano, *Spoleto*, 125. Altri riferimenti alle 90, 91 (SS. Giovanni e Paolo), 129 (Pinacoteca), 154, 256 (Vallo di Nera) in *Museo Diocesano*, Spoleto s.d., fig. 1. Idem, *Conservato e perduto nella pittura in Umbria: le «uscite» otto-novecentesche*, Spoleto 1885-1995, Spoleto 1995, 151-232, in part. 189 con storia e ricomposizione possibile con la croce di Rocca Tamburo.

64. Toscano, *Spoleto*, 90-1, 108 bibliografia.

65. Si veda l'esposizione e le note bibliografiche di U. Liebl, Nuovi contributi sugli affreschi più antichi della chiesa dei SS. Giovanni e Paolo di Spoleto, *Spoletium* 36-37 (1992) 42-61 e anche poi Parlato, *La pittura*, 187-9, ntt. 33-38, che non ricorda il lavoro della Liebl, forse per un ritardo di *Spoletium*. Vd. *supra* Liebl cit. alla nt. 73 per le diverse opinioni e gli studiosi che le sostengono.

ne limitano la qualità. Nell'affresco di Becket (che una tradizione dice si fosse fermato a Spoleto nel viaggio a Roma e che è il più antico che ne rappresenta la morte del 1170)⁶⁶ altri elementi confluiscono, su una generica memoria bizantina, mediata forse da Roma. Altri raffronti e citazioni hanno fatto avanzare a Demus una datazione al secondo quarto del XIII sec., legittimata da altri⁶⁷. Questa data è stata puntualizzata da altri raffronti e indicazioni storico-ecclesiastico-politiche, da U. Liebl, probabilmente agli anni '30 del XIII secolo⁶⁸. Ma questi anni sembrerebbero forse un pò tardi, specialmente per alcune osservazioni fatte durante i restauri e comunicatemi da Bruno Toscano⁶⁹. Le due pareti della chiesa risultano dipinte assieme a intonaco unico e la decorazione fu curata con grande ricchezza e raffinatezza; per il colore azzurro si utilizzò il lapislazzulo e la testa del Santo non fu dipinta ma eseguita a rilievo e applicata alla parete come testimoniano le grappe di sostegno ritrovate *in situ*. Poiché la porta laterale a sinistra, sovrastata all'esterno da un affresco del Duecento ora ridipinto, fu aperta in questo secolo, ci si può chiedere, se gli affreschi furono veramente eseguiti dagli anni '30 (Liebl) al secondo quarto del Duecento (Demus), quando e perché furono danneggiate opere così impegnative e accurate dopo un relativamente breve intervallo di tempo. La questione, per ora, rimane aperta e di conseguenza, anche la datazione.

Accennerò ora brevemente ad un'opera che per la sua notevole importanza, verrà ricordata qui, anche se la sua datazione, chiaramente espressa nell'iscrizione, al 1207 la porrebbe fuori dai limiti cronologici, del titolo del convegno. Ma poiché anche la notissima *Deesis* musiva della facciata del Duomo di Spoleto, viene legata alla corrente monrealese, e tanto più motivatamente essendo appunto anch'essa un mosaico, si può, dato il breve scanso di anni, considerarla nell'ambito culturale del XII secolo. Datoché l'iscrizione, pure musiva sul suo margine inferiore, è tracciata con chiarezza e senza pericolo di falsi (nonostante i numerosissimi e nefasti restauri) non si pongono problemi di datazione, attribuzione e committenza. Ho cercato di motivare con lo studio specifico dell'iscrizione e della sua particolare

66. Toscano, *Spoleto*, 108 e 91.

67. O. Demus, *Romanische Wandmalerei*, München 1992, 58 e 124, tavv. 48-49. Tra cui lo stesso Parlato, *La pittura*, 189.

68. Liebl, *Nuovi contributi*, specialmente 45-8 per i dati storici, 55-61 con Tivoli, Subiaco, Anagni e conclusioni.

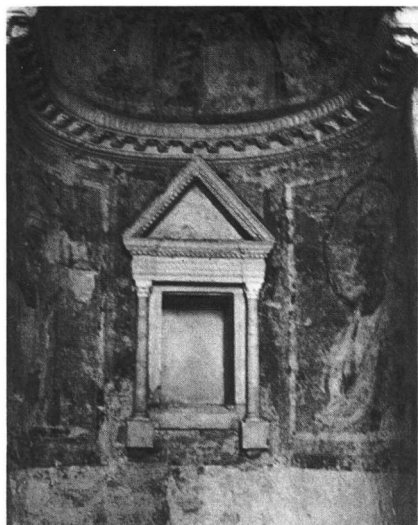
69. Vd. nt. 17, comunicazione orale 18 dicembre 1998.

esecuzione, nonché con le indagini onomastiche e storiche dei personaggi citati e l'analisi del testo, un suo inquadramento nella cultura artistica medievale⁷⁰. Temo, però, che un giudizio stilistico motivato e preciso, ci sia ormai precluso data l'evidentissima e, assai documentata, entità dei restauri, effettuati nel tempo. Possiamo recuperare dei brani del suo segno bizantino e notarne la parziale latinizzazione, ma la sua atmosfera originaria è purtroppo perduta.

70. M. Bonfioli, *Qualche appunto sull'iscrizione metrica latina sotto il mosaico della facciata del duomo di Spoleto*, *Atti in onore di Angiola Maria Romanini*, Roma 1999, 1001-1009. Vi compare la bibliografia generale, aggiornata. Per una tesi sul mosaico vd. Parlato, *La pittura*, 189-90, ntt. 40-41.



1. Spoleto, S. Salvatore, Croce gemmata



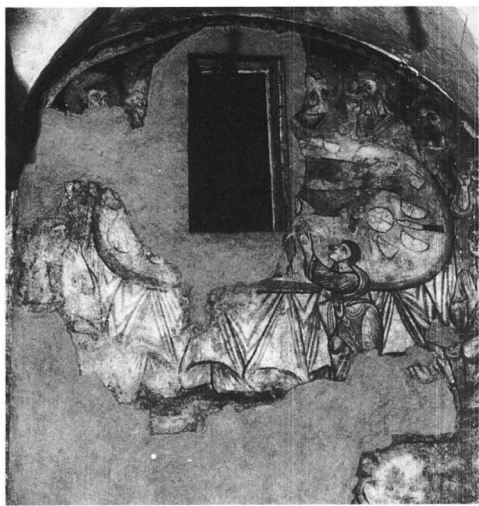
2. Pissignano (Spoleto),
Tempietto del Clitumno, zona absidale



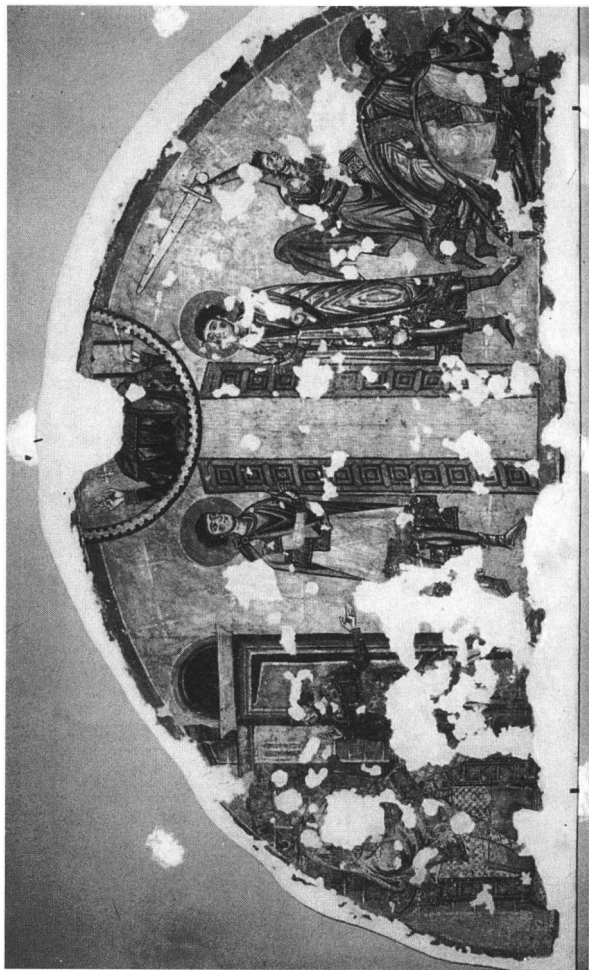
2 bis. Pissignano (Spoleto), Tempietto del Clitumno, S. Pietro



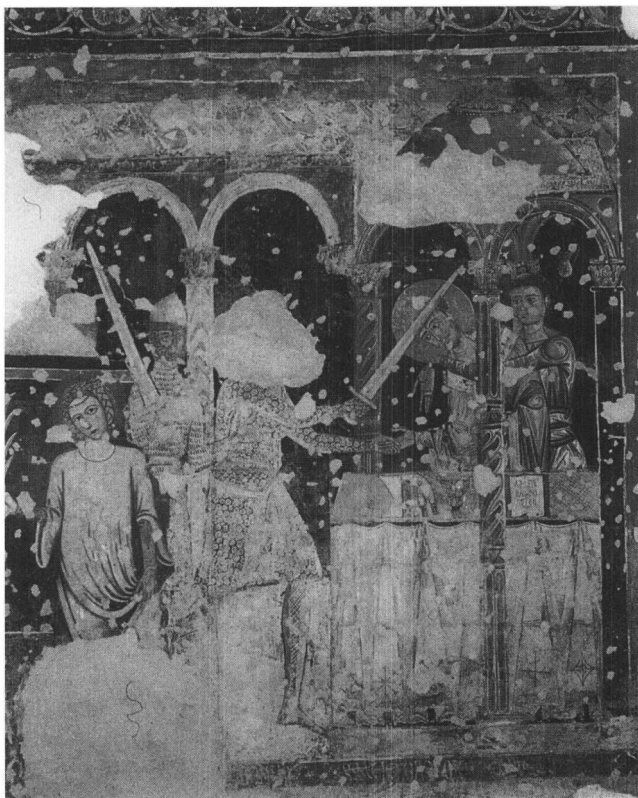
3. Spoleto, Cripta dei SS. Isacco e Marziale,
Vergine in trono con Bambino



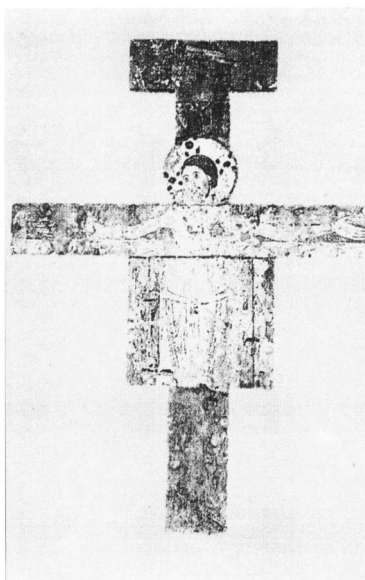
3 bis. Spoleto, Cripta dei SS. Isacco e Marziale, Ultima Cena



4. Spoleto, Pinacoteca Civica, lunetta dai SS. Giovanni e Paolo



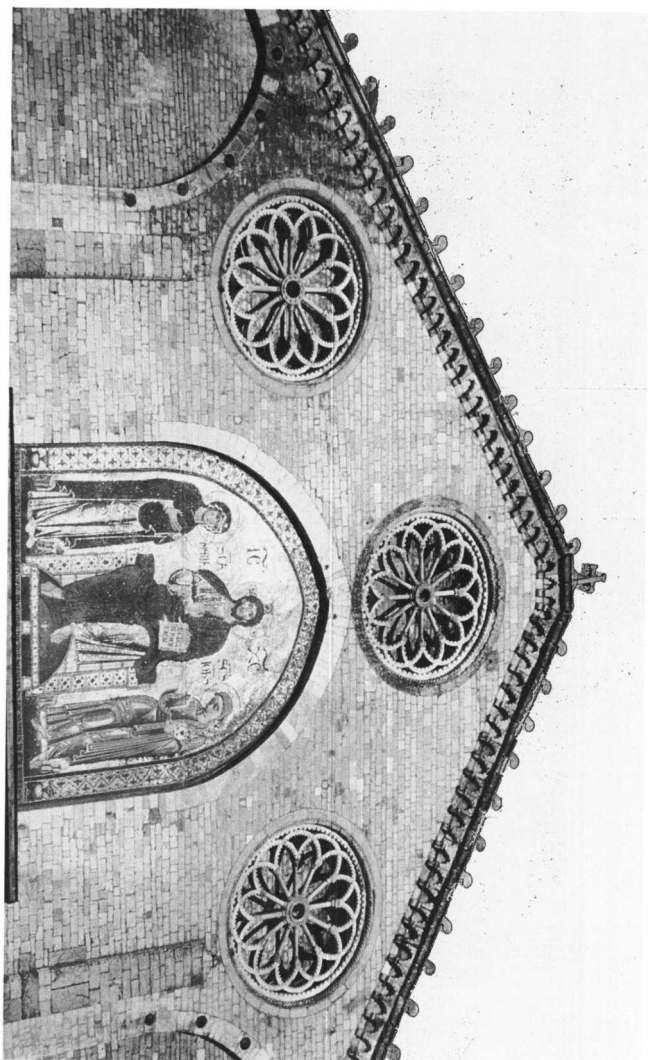
5. Spoleto, chiesa dei SS. Giovanni e Paolo,
Assassinio di Tommaso Becket



6. Spoleto, Pinacoteca Comunale, Crocifisso



7. Baltimora, Walters Art Gallery, frammento di croce d'altare



8. Spoleto, Duomo, mosaico della facciata



9. Pesaro, Affresco della Cripta di S. Decenzio



10. Montemonaco (Ascoli Piceno), Chiesa di S. Giorgio all'Isola, Abside



11. Montemonaco (Ascoli Piceno)
Chiesa di S. Giorgio all' Isola, Abside

THOMAS E. A. DALE

LA «MANIERA GRECA» COME MODALITÀ DEVOZIONALE NELLA
PITTURA MURALE ROMANICA IN ITALIA: LE ICONE DELLA PASSIONE
AD AQUILEIA¹

Nel 1798, Girolamo de Renaldis, in un breve riferimento alle pitture nella cripta della Cattedrale di Aquileia, esprime un tipico giudizio negativo sulla «maniera greca» (tav. 1-3). Rifacendosi a Giorgio Vasari, Renaldis parla di «(pitture di) un gusto greco-barbaro, mal disegnate, e peggio colorite da que' pittori, che vennero allora da Costantinopoli a Venezia ed in Toscana, come anche in Aquileja...»². Benché, nel ventesimo secolo, gli studiosi abbiano giudicato più favorevolmente il ruolo di Bisanzio, la «maniera greca» è tuttora considerata in primo luogo un veicolo di illusionismo, passivamente assorbito dai pittori locali. Così, d'abitudine, scene come la Deposizione di Aquileia (tav. 2, 3) sono definite prodotti di artisti bizantini o bizantineggianti³. Queste scene trasmettono nel gesto e nell'espressione dei volti lo stesso commovente pathos che si trova negli affreschi tardo-commeni, come nella celebre Deposizione della chiesa di San Panteleimon a Nerezi (tav. 4)⁴.

1. Questa indagine riassume in brevis l'argomento trattato più profondamente da me in inglese nel mio libro, *Relics, Prayer and Politics in Medieval Venetia: Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral*, Princeton 1997, 57-65. Per la traduzione italiana ringrazio Ludovico Geymonat e Maria Francesca Saffiotti Dale.

2. G. de Renaldis, *Della pittura friulana*, Udine 1798, 6.

3. Vedi D. Gioseffi, Le pitture della cripta di Aquileia tra Oriente ed Occidente, *Antichità Altoadriatiche* 12 (1997) 561-569; Johanna Kugler, Byzantinisches und Westliches in den Kryptafresken von Aquileia, *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 26 (1973) 7-31; Chiara Morgagni Schiffrer, Gli affreschi medioevali della Basilica Patriarcale, *Antichità Altoadriatiche* 1 (1972) 323-348; Dina dalla Barba Brusin e G. Lorenzoni, *L'arte del Patriarcato di Aquileia dal secolo IX al secolo XIII*, Padova 1968, 59-67; O. Demus, *Romanesque Mural Painting*, Londra 1970, 306-308; e Rose Valland, *Aquilee et les origines byzantines de la Renaissance*, Parigi 1963, con bibliografia precedente. Per una discussione più ampia del problema stilistico, vedi Dale, *Relics, Prayer and Politics*, 21-34.

4. Vedi V. Djurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, Monaco 1976, 15-17, 236-237; e R. Hamann-Maclean, *Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen 1976, II, 261-275.

Mentre Vasari usava l'espressione «maniera greca» per definire esclusivamente uno stile⁵, la percezione medievale dell'arte bizantina era più complessa. Basti pensare all'architettura di San Marco, che i cronisti medievali esplicitamente definiscono come una copia dell'Apostoleion di Costantinopoli⁶. Come sostiene Otto Demus, San Marco si appropriò dell'arcaica iconografia a croce greca con cinque cupole perchè i veneziani cercavano di fornire un'appropriata ambientazione al loro nuovo apostolo.

In modo simile, nel campo delle immagini sacre, veniamo a sapere che durante il medioevo gli italiani copiavano le icone greche principalmente in quanto la loro iconografia costituiva una testimonianza fedele degli avvenimenti accaduti in Terra Santa. Così, nel testo di un sermone del 1305, recentemente discusso da Anthony Cutler, Fra Giordano da Rivalto afferma, «Avenne ancora un'altra grande testimonia, cioè le prime dipinture che vennero di Grecia di loro... perocché le dipinture vennono tutte da' santi primamente: acchiocché se ne potesse avere più compiuta conoscenza, si faceano le figure de' santi prima come erano, e nella figura, e nella condizione e nel modo. Onde si truova che Nicodemo dipinse Cristo in croce in una bella tavola, primamente a quella figura e modo che Cristo fu, che chi vedea la tavola, si vedea quasi tutto 'l fatto pienamente, tanto era ben ritratta... Faceano i santi quelle dipinture per dare più chiara notizia alle genti del fatto: sicché queste dipinture, e specialmente l'antiche, che vennono di Grecia anticamente, sono di troppo grande autoritate; perocché là entro conversaro molti santi che ritrassero le dette cose, e diederne copia al mondo, delle quali si trae autorità grande, siccome si trae di libri»⁷. Hans Belting ha mostrato con quanta autore-

5. Giorgio Vasari, *Le vite dei più eccellenti pittori scultori e architettori*, a cura di Rosanna Bettarini e Paola Barocchi, Firenze 1966. Nella sua Vita di Giotto, per esempio (tomo II: 97), Vasari afferma che l'artista «divenne così buono imitatore della natura che sbandi affatto quella goffa maniera greca, e risuscitò la moderna e buona arte pittura, introducendo il ritrarre bene di naturale le persone vive, il che più di dugento anni non s'era usato...» Nella Vita di Cimabue (tomo II: 37), inoltre, Vasari contrasta la maniera dell'artista moderna con «la maniera di que' Greci, tutta piena di linee e di profili così nel mosaico come nelle pitture; la qual maniera scabrosa e goffa et ordinaria avevano non mediante lo studio, ma per una cotal usanza insegnato l'uno all'altro per e molti anni i pittori di que' tempi, senza pensar mai a migliorare il disegno a bellezza di colorito o invenzione alcuna che buona fusse».

6. Per il rapporto entro la basilica di San Marco e l'Apostoleion, vedi H. Buchwald, *Eleventh-century Corinthian Palmette Capitals in the Region of Aquileia*, *Art Bulletin* 48 (1966) 157, e O. Demus, *The Church of San Marco in Venice. History-Architecture-Sculpture*, Cambridge Mass. 1960, 88-89.

7. Citazione da A. Cutler, *La 'questione bizantina' nella pittura italiana: una visione alternativa della 'maniera greca'*, *La pittura in Italia: L'alto medioevo*, a cura di Carlo Bertelli, Milano 1994, 335-354, alla 335.

volezza immagini bizantine quali l'*imago Pietatis* già a partire dal tredicesimo secolo furono assimilate dalla pittura su tavola per creare nuove immagini devozionali⁸. Concentrando la mia attenzione sul ciclo della Passione nella cripta di Aquileia, esplorerò come una precedente generazione di artisti italiani adattasse sia il formato sia lo stile e l'iconografia delle icone bizantine e creò una peculiare modalità devozionale.

La Passione di Cristo e la Dormizione della Vergine formano un ciclo distinto all'interno di un più largo programma, dipinto, con ogni probabilità, durante gli anni ottanta del dodicesimo secolo (tav. 1). In condizione privilegiata per le loro grandi dimensioni, per la posizione all'interno delle quattro lunette ad est e per essere prossime allo spettatore, queste scene formano due distinte coppie ai lati della navata centrale: la Dormizione della Vergine e la Crocifissione costituiscono la coppia di sinistra; la Deposizione di Cristo e il Compianto quella di destra. Benché eseguite dagli stessi artisti responsabili del ciclo agiografico del soffitto, queste scene della Passione si differenziano nel trattamento dello spazio all'interno della cornice dipinta e nella loro relazione con la struttura architettonica circostante. Le scene agiografiche sono appiattite contro la volta come una sequenza verticale incorniciata da bordi decorativi che evocano l'incorniciatura delle pagine miniata di un manoscritto. Al contrario, le vicende bibliche (tav. 2) sono delimitate dalla struttura architettonica delle volte a botte e delle colonne a parete, e sono pertanto percepite come estensioni dello spazio reale della navata. Inoltre, all'interno di ogni scena, l'inclinato piano di base che risale al livello dell'occhio e le composizioni a «V», che sembrano proiettare le figure centrali sulla fronte del piano del dipinto, stabiliscono un *continuum* spaziale tra l'osservatore e l'immagine. Queste immagini corrispondono a ciò che nella decorazione delle chiese medio-bizantine Otto Demus ha definito come «icone nello spazio». Come sostiene Demus, «l'osservatore è fisicamente racchiuso nella grande icona della chiesa... e prende parte agli avvenimenti che vede»⁹.

A mio avviso, la «maniera greca» fu adottata ad Aquileia in quanto modalità devozionale che incoraggia la meditazione sul corpo di Cristo nella Passione¹⁰. La Deposizione di Cristo servirà ad illustrare il ciclo nel suo

8. H. Belting, *The Image and its Public: Form and Function in Early Italian Paintings of the Passion*, New Rochelle, NY 1990; idem, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

9. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, Londra 1947, 13-14.

10. Sul argomento delle modalità («stylistic modes») nelle arti visive, vedi J. Bialostocki, *Das Modusproblem in den bildenden Künsten. Zur Vorgeschichte und zum Nachleben des*

insieme (tav. 2, 3). In questa toccante composizione, la nostra attenzione è immediatamente attratta verso il corpo di Cristo, contorto, privo di vita, così fortemente piegato verso sinistra mentre viene staccato dai bracci della croce. In accordo con i Vangeli, sono Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo a deporre il corpo dalla croce. Mentre Giuseppe solleva Cristo da dietro, Nicodemo ne estrae i chiodi dai piedi sanguinanti. L'obliqua disposizione delle teste a sinistra e a destra della croce, l'incurvamento verso l'esterno del corpo di Cristo e lo scorcio del padiglione dietro San Giovanni sembrano proiettare l'azione all'infuori, nello spazio dell'osservatore.

La Vergine e Giovanni Evangelista sono ripresi dalla scena della Crocifissione; nel testo biblico non comparirebbero. La loro presenza riflette in parte l'evoluzione, verso la fine del decimo secolo, di una corrispondente immagine festiva bizantina, basata sulla Crocifissione e che infatti nel ciclo delle feste talvolta la sostituisce¹¹. Più specifico del dodicesimo secolo, tuttavia, è il ruolo centrale che la Vergine ha nella Deposizione. Invece di essere passivamente inclusa nella scena su di un lato, la Vergine spicca nel mezzo della composizione, dietro a Cristo, con il volto schiacciato contro il suo, il braccio destro che ne sostiene il torso da sotto, la mano sinistra che ne afferra l'altro braccio. Il suo dolore è amplificato dalle quattro donne in lutto che, fuse in un singolo gruppo compatto, prendono il suo posto quale contrappeso compositivo alla figura di Giovanni. Con la forza visiva ed emotiva della composizione concentrata sui volti giustapposti della madre afflitta e del figlio morto, notiamo un importante passo verso lo sviluppo della Pietà.

È stato a lungo sostenuto che Aquileia rifletta un tipo di composizione tardocomnena, esemplificato da un affresco nella chiesa di Nerezi in Macedonia (tav. 4)¹². Come ad Aquileia, questa Deposizione bizantina è basata sulla composizione simmetrica della Crocifissione, e si concentra sul tenero

'Modusbriefes' von Nicholas Poussin, *Stil und Ikonographie. Studien zur Kunstwissenschaft*, Dresda 1966, 9-35, e Dale, *Relics, Prayer and Politics*, 31-34, con una bibliografia più estesa.

11. Vedi gli esempi in avorio nel Victoria and Albert Museum di Londra (Gertrud Schiller, *Ikonography of Christian Art*, traduzione inglese da J. Seligman, New York 1972, tomo II, tav. 338) e nel Kestner Museum (vedi sotto alla n. 14, e tav. 5).

12. Vedi Brusin e Lorenzoni, *L'arte del Patriarcato*, 49-57; e Valland, *Aquilee*, 29-37. Questi studiosi sembrano dedurre da questo rapporto che l'artista degli affreschi aquileiesi sia venuto dall'ambiente bizantino, ma infatti è più probabile che un artista maturato nella cultura veneto-bizantina abbia utilizzato modelli bizantini trasmessi attraverso oggetti appartenenti alle arti minori come gli avori. Vedi gli esempi citati alle n. 11 e 14, e anche quelli discussi dalla Prof. Ioli Kalavrezou in questi atti.

abbraccio di Maria e Gesù¹³. Infatti l'affresco macedoniano fa parte di un lungo sviluppo nell'arte bizantina di cui le origini si trovano nel decimo secolo, come si vede, per esempio, nell'avorio del Kestner Museum ad Hannover, Germania (tav. 5)¹⁴. Qui la Vergine tiene una delle mani di Cristo e già gli abbraccia il torso, ma al contrario dell'immagine di Nerezi, la Vergine sta ancora al lato e non esprime un dolore così profondo. In questi modi l'immagine di Nerezi anticipa l'affresco di Aquileia, ma quest'ultimo integra la Vergine più compiutamente nell'asse centrale della scena, ponendola dietro a Cristo mentre aiuta a sollevarne il corpo.

Sebbene i legami tanto stilistici quanto iconografici con l'arte bizantina sono innegabili, limitarsi ad identificare le fonti significa eludere questioni più fondamentali: perché si rivolsero a modelli bizantini per questa parte del programma aquileiese? e perché in questa limitata selezione di sole quattro scene è posta così tanta enfasi sul ruolo svolto dalla Vergine nella Passione di Cristo? La risposta ad entrambe queste domande si trova nello sviluppo del tema della *Compassio*.

La *Compassio* deriva in ultima istanza dalla profezia di Simone alla Vergine nel tempio: «il dolore ti trafiggerà come una spada...» (Luca 2:35)¹⁵. Se già gli scrittori patristici interpretavano la spada come il dolore inferto alla Madonna dalla Crocifissione di Gesù, essi enfatizzavano che lei avrebbe accettato il destino del figlio stoicamente, consapevole che la sua crocifissione era necessaria per la redenzione dell'uomo. Uno straordinario mutamento d'opinione diviene evidente intorno alla metà del nono secolo. Nel suo trattato sull'Assunzione, Paschasius Radpertus sostiene che l'incomparabile amore della Vergine per suo figlio impone, che il suo dolore durante la Crocifissione superi il martirio fisico. In questo modo, la *Compassio* della Vergine divenne un equivalente spirituale della sofferenza fisica di Cristo durante la Passione. Agli

13. Vedi Schiller, *Iconography of Christian Art*, II, 178, tav. 550, 552.

14. Kestner Museum, WM XXIa, 446. Questo avorio che appartiene del cosiddetto «Romanos-Gruppe» può essere dattato verso la metà del decimo secolo. Vedi A. Goldschmidt e K. Weitzmann, *Die byzantinische Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, Berlino 1934, tomo II, no. 40 37; A. Cutler, *The Hand of the Master: Craftsmanship, Ivory and Society in Byzantium (9th-11th Centuries)*, Princeton 1994, 104, 205-207; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era*, a cura di Helen Evans e W. Wixom, New York 1997, no. 92, 146-147.

15. Per il tema della Compassione, vedi H. Barré, Le 'Planctus Mariae' attribué à Saint Bernard, *Revue d'ascétique et de mystique* 28 (1952) 243-266; e A. Luis, *Evolutio historica doctrinae Compassione, Marianum; Ephemerides mariologiae* 5 (1943) 261-285.

scrittori del tardo undicesimo e del dodicesimo secolo, rimaneva da tradurre questa affermazione teologica in immagini più concrete¹⁶.

L'*Oratio ad Christum* di Sant'Anselmo, composta intorno al 1085, segna uno spartiacque nella concezione della *Compassio*. Lamentandosi che la sua anima non può sperimentare la stessa «spada di dolore» che ha trafitto l'anima di Maria, Anselmo descrive in modo più esplicito di qualunque altro scrittore occidentale precedente i segni esteriori del dolore della Vergine: «Perché, o anima mia, non eri lì ad essere trafitta da una spada di amaro cordoglio, nel momento in cui non ti era possibile sopportare che fosse trafitto con una lancia il fianco del tuo Salvatore?... Perché non hai condiviso le sofferenze della più pura delle Vergini, la sua madre terrena?... Che cosa conosco del flusso (di lacrime) che inondarono il tuo volto quando hai visto tuo Figlio... sospeso alla croce senza colpa?»¹⁷. Ciò che è sorprendente di questo testo è che la Vergine diventa un intermediario nella contemplazione della sofferenza di Gesù. Proprio come gli affreschi di Aquileia incoraggiano un'intima esperienza della Passio di Cristo, così Anselmo sfida il lettore a mettersi di fronte al Cristo morto e a condividere il terribile dolore provato dalla madre.

L'influenza di Anselmo può essere rintracciata in una serie di meditazioni e sermoni composti a partire dalla metà del dodicesimo secolo. Bernardo di Chiaravalle fornisce una descrizione particolarmente pregnante dell'intimo martirio spirituale della Vergine nel suo sermone sull'Assunzione: «Veramente, o madre benedetta, una spada ha trafitto la tua anima... E certamente dopo che il tuo Gesù... esalò l'ultimo respiro, la lancia crudele che aprì il suo fianco, senza toccare la sua anima, certamente trafisse la tua anima... è così che non immeritadamente proclamiamo più che martire colui nel quale la percezione della passione del corpo ha prodotto l'effetto della *compassio*»¹⁸.

16. Nella discussione seguente della tradizione letteraria della *Compassio* e la *Planctus Marie*, ho profitato soprattutto dello studio di S. Sticca, *The 'Planctus Mariae' in the Dramatic Tradition of the Middle Ages*, Athens, Georgia 1988, 102-117.

17. Anselmus, *Oratio 20*, a cura di A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin. Études d'histoire littéraire*, Parigi 1932, 506: «Cur, o anima mea, te praesentem non transfixit doloris gladius acutissimi, cum ferre non posses vulnerari lancea latus tui salvatoris...? Cur non es compassa castissimae Virgini, dignissime matri eius, benignissimae dominae tuae? Domina mea misericordissima, quos fontes dicam erupisse de pudicissimis oculis cum attenderes unicum filium tuum innocentem coram te ligari, flagellari, mactari? Quos fluctos credam perfudisse piissimum vultum, cum susciperes eundem filium ..in cruce sine culpa extendi...?»

18. *De laudibus beatae Mariae Virginis*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 183, 437-438: «Vere tuam, o beata mater, animam gladius pertransivit... Et quidem posteaquam emisit spiritum tuus

Se Bernardo enfatizza una concezione interiore della *Compassio* della Vergine, una meditazione composta nelle ultime decadi del dodicesimo secolo presenta degli stretti paralleli narrativi con il dramma emotivo messo in scena nelle immagini aquileiesi della Passione. Il *Liber de Passione Domini*, un tempo attribuito a San Bernardo di Chiaravalle, si ritiene ormai opera composta da un monaco cistercense dal Piemonte, Ogerio di Locedio¹⁹. Inizialmente indirizzato alla Vergine Maria, questa meditazione è scritta in gran parte in prima persona, la quale è alternativamente la Vergine e l'autore, fornendo in questo senso un parallelismo all'intimo dialogo tra immagine ed osservatore che si svolge nella cripta. Durante l'esordio, quando la Vergine parla delle «mie sorelle e molte donne, che lo piangono insieme con me», viene in mente l'*entourage* di donne che accompagnano la Vergine nel ciclo di Aquileia (tav. 2, a sinistra). Vedendo il corpo Cristo nudo sulla croce con il sangue che sgorga dalle quattro ferite, la Vergine è sopraffatta del dolore. Poi lo implora senza fine perché la lasci morire con lui. In contrasto con il succinto racconto del Vangelo nel quale i soli Giuseppe e Nicodemo depongono il corpo nella tomba, Ogerio ritrae una scena che rammenta la Deposizione di Aquileia: «Maria stava con le braccia alzate per portare e la testa e la mano penzolante di Cristo al proprio seno. Finché ebbe la forza di toccarlo, non erano mai abbastanza i baci e gli abbracci...»²⁰.

Mentre queste meditazioni erano dirette inizialmente ad un uditorio di monaci, la *Compassio* venne diffusa ad un pubblico più vasto attraverso l'inno dedicato al Pianto della Madonna. Sandro Sticca ha recentemente dimostrato che il Pianto ebbe origine quale canto liturgico indipendente, che aveva preso ispirazione dalla *Staurotheotokia* bizantina²¹. Nel corso del dodicesimo secolo il

ille Jesus... ipsius plane non attigit animam crudelis lancea, quae ipsius... aperuit latus, sed tuam utique animam pertransivit. ...ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporeae sensum passionis excesserit compassionis effectus».

19. *Liber de Passione Domini*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 182, 1133-1142. Per l'identificazione di Ogerio con questi testi, vedi Barré, *Planctus Mariae*, 251-266, e Sticca, *The Planctus Mariae*, 103-105.

20. Ed. J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 182, 138D: «Stabat et Maria, brachia levans in altum, ut caput et manus dependentia Christi super pectus traheret ipsa simul. Quem dum attingere valuit in osculis, et amplexibus ruens de eo suo dilecto, licet extincto, satiari non poterat».

21. Sticca, *The 'Planctus Mariae'*, 153-221. Per lo sviluppo anteriore del tema nella liturgia e nell'arte bizantina, vedi K. Weitzmann, *The Origin of the Threnos*, *De Artibus Opuscula XL, Essays in Honor of Erwin Panofsky*, a cura di M. Meiss, New York 1961, I, 476-490; H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Byzantine Art*, *Dumbarton Oaks Papers* 31 (1977) 123-171 (162-163); e H. Belting, *The Image and Its Public: Form and Function in Early Paintings of the Passion*, traduzione inglese di M. Bartusis e R. Meyer, New Rochelle 1990, 97-103.

Pianto divenne molto popolare in quanto genere indipendente dell'inno di devozione da cantarsi il venerdì santo durante l'Adorazione della Croce.

Una versione di Adamo di San Vittore è assai prossima alle meditazioni di Ogerio che abbiamo appena discusso. Il passaggio più toccante presenta la condizione emotiva della Vergine mentre attende che il corpo sia deposto dalla croce: «...così sta la madre desolata... privata del suo dolce figlio. Si lamenta, grida, e aspetta finché il corpo è portato giù dalla croce... Siede, sembrando mezza morta e tiene le spoglie della morta salma sul suo seno... tiene tra le sue tenere mani gli arti del figlio. Ora, divenuti pallidi per le sofferenze e le crudeli ferite, ella li abbraccia e bacia. Stendendo le mani grida e, versando fiumi di lacrime, inonda il suo corpo di pianto»²². Il Pianto si conclude con un richiamo collettivo alla Vergine, affinché il fedele, «possa gridare con te e trafiggere il proprio cuore con la spada della compassio». Così, proprio come nella meditazione di Anselmo e nei dipinti di Aquileia, lo spettatore è esplicitamente portato a contemplare e soffrire la Passione di Cristo attraverso l'intermediazione della madre.

L'espressione concreta della *Compassio* nelle meditazioni e nei testi liturgici occidentali è di grande aiuto nello spiegare il perché coloro che tracciarono le pitture murali di Aquileia furono così ricettivi nei confronti dell'iconografia bizantina della Passione e perché posero un'enfasi perfino maggiore sul ruolo della Vergine. Nello stesso tempo ci viene data così anche una ragione per la scelta limitata di scene che compaiono nel ciclo di Aquileia: esso include solo quegli episodi della morte di Cristo che più lo uniscono a sua madre.

La mia tesi che la «maniera greca» abbia funzionato ad Aquileia come modalità devozionale trova conferma indiretta da una fonte inaspettata. Quando Gabriele d'Annunzio si ritirò nella Villa Cargnacco sul Lago di Garda, egli arredò in modo eccentrico alcune stanze a tema²³. Nella Stanza del Lebbroso (tav. 6), sopra ad un palco provvisto di tendaggi, montò un letto funebre dal quale poteva contemplare la morte e dove «volle fosse deposta la

22. *Maestae parentis Christi*, ed. C. Blume e H. M. Bannister, *Analecta hymnica medii aevi*, Lipsia 1915 e Londra 1961, LIV, 318-320: «sic stat mater desolata, iam non mater, sed orbata/Dulci suo filio. Plangit, plorat, praestolatur,/Quoadusque deponatur/Corpus de patibulo. O lacrimosus intuitus! Sedet semimortua parens/et extincti funeris/ in gremio tenet exuvias... Manus extorquens exclamavit/Flectuque corpus irrigavit/Stillas ut vivos lacrimans».

23. Per l'installazione del d'Annunzio alla Villa Cargnacco (chiamata anche Il Vittoriale), vedi Annamaria Andreoli e Eileen Romano, *Album d'Annunzio*, Milano 1990, 372-418; Annamaria Andreoli, *Il Vittoriale*, Milano 1993; A. Mazza, *D'Annunzio e l'occulto*, Roma 1995, 87-98.

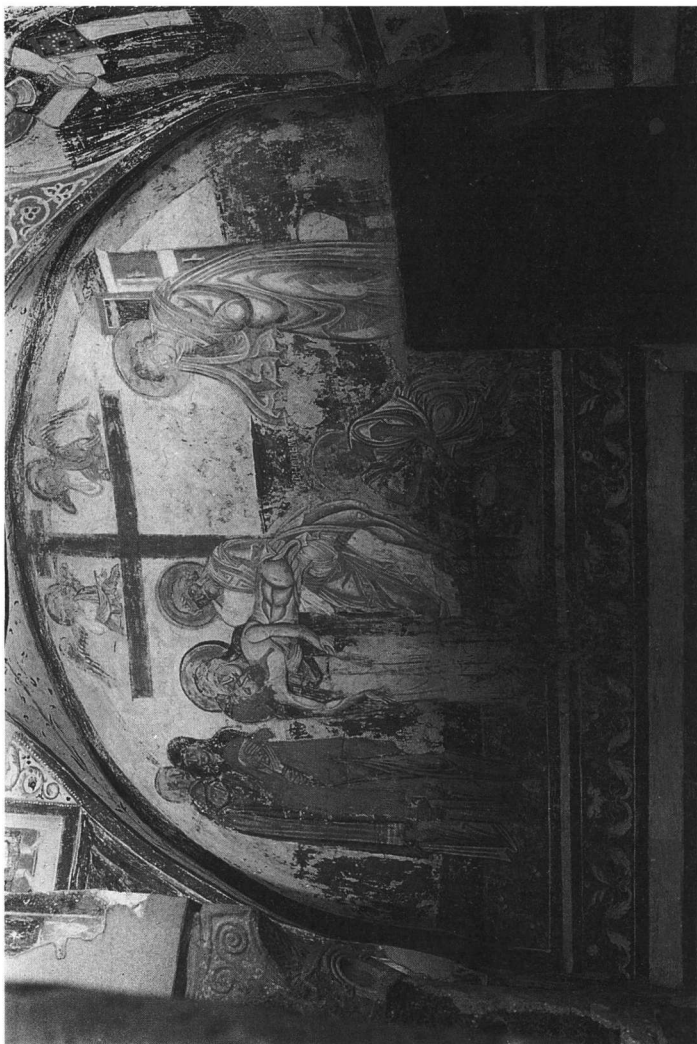
sua salma, ...prima di essere trasferita a Schifamondo»²⁴. Nel resto della stanza appese alcune appropriate immagini devozionali. Sulla parete sinistra espose una tavola cinquecentesca veneziana recante la Pietà –la compiuta espressione del tema della *Compassio*. Ma con notevole perspicacia egli scelse anche un particolare fotografico della Deposizione di Aquileia come suo *pendant*²⁵. Questa giustapposizione dimostra eloquentemente sia le origini della Pietà a partire dal primitivo contesto narrativo, sia la sostanziale equivalenza quali modelli di devozione tra i dipinti murali e quelli su tavola. Su queste basi è opportuno rivedere la comune ipotesi che l'immagine devozionale bizantina venne propriamente assimilata da artisti italiani soltanto attraverso la pittura su tavola a partire dal tredicesimo secolo. La testimonianza di Aquileia suggerisce che nella pittura murale la «maniera greca» era in uso quale modalità devozionale già un secolo prima.

24. Andreoli, *Il Vittoriale*, 50-52; Mazza, *D'Annunzio e l'occulto*, 96.

25. Si può chiedere se il proprietario precedente della Villa Cargnacco, lo storico dell'arte Heinrich Thode, avesse lasciato questa fotografia e certi quadri come la Pietà veneziana nella villa poi occupata dal d'Annunzio. Secondo la legge del 1918, lo Stato Italiano confiscò la villa, e in seguito, il Thode dovette abbandonare circa 6000 libri, quadri, oggetti d'arte e arredi nella villa (vedi Andreoli, *Il Vittoriale*, 9). D'Annunzio eseguì la scelta di tutti gli oggetti in ogni stanza per sottolineare certi temi. Dunque, nell'atto di donazione della villa allo Stato Italiano del 1930, il poeta proclama esplicitamente: «Non soltanto ogni casa da me arredata, non soltanto ogni stanza da me studiosamente composta, ma ogni oggetto da me scelto e raccolto nelle diverse età della mia vita fu sempre per me un modo di rivelazione spirituale... come una qualunque mia testimonianza di diretta e invitta fede». Citazione da Andreoli, *Il Vittoriale*, 12.



1. Aquileia, Basilica Patriarcale: Vista generale della cripta verso sud-est.
(Foto: Thomas Dale)



2. Aquileia, Basilica Patriarcale: La Deposizione di Cristo, affresco, ca. 1180.
(Foto: Thomas Dale)



3. Dettaglio di tav. 2: Maria e Cristo. (Foto: Thomas Dale)



4. Nerezi, San Pantaleone: La Depositione di Cristo, affresco, ca. 1164
(Foto: da R. Valland, *Aquilée et les origines byzantines de la Renaissance*, Parigi 1963)



5. Hannover, Kestner Museum: La Deposizione di Cristo, avorio, ca 950
 (Foto: da A. Goldschmidt et K. Weitzmann,
Die byzantinische Elfenbeinskulpturen, Berlino 1934, tomo II)



6. Villa Carnaccio, Lago di Garda: Stanza del Lebbroso, con una fotografia della
 Deposizione di Aquileia alla destra del letto funebre
 (Foto: da Andreoli, *Il Vittoriale*)

RENATO POLACCO

IL COSIDDETTO BRUCIAPROFUMI DEL TESORO DI SAN MARCO A VENEZIA

Il piccolo edificio metallico presenta pianta quadrata (cm 23 per lato) con quattro esedre emergenti, su una delle quali si apre una porticina centinata a due battenti (fig. 1-2); la larghezza tra i vertici delle curvature absidali è di cm 30. È coperto da cinque cupolette dislocate a croce greca; sugli angoli, tra un'esedra e l'altra, si ergono quattro torrette con coperture piramidali e croce sovrapposta. L'interno del cofanetto è separato dalle quattro cupole minori e dalle quattro torrette d'angolo tramite una lamina recinta da una merlatura a coda di rondine; la cupola centrale ora estraibile, più ampia, è dominata da una lanterna con cupolino impostato su arcatelle: ci precisa il Pasini che «*pel vano calasi giuso la teca di vetro e d'oro*» della reliquia del Sangue Preziosissimo, operazione a cui certamente fu anch'egli partecipe. Il vertice della lanterna della cupola centrale è di cm 36 dalla base¹.

André Grabar ha ipotizzato una possibile discendenza del cofanetto da modelli sasanidi, ritenendo inconsueta per il mondo bizantino la pianta quadrata con quattro absidi: «*L'architettura imitata non ha dunque nulla di religioso, ed è profana*»² conclude Grabar.

È stato invece ipotizzato³ che il tempietto argenteo marciano riproduca una chiesa armena o georgiana (fig. 3) come quelle di Vagharchapat⁴, Dzvelisuamta, Kvetera, Avan, Bagaran, dell'isola di Achtamar sul lago Van⁵, e le chiese degli Apostoli di Kars e Ani (sec. X e XI)⁶.

1. A. Pasini, *Il Tesoro di San Marco*, Venezia 1885-86, 26.

2. A. Grabar, *Treasures of Venice*, Gènevè 1963, 65; Idem, in: *Il Tesoro di San Marco*, Firenze 1971, vol. II, n. 109.

3. C. Mango, *Architettura bizantina*, Milano 1974, 184, indica questa chiesa col nome di Santa Gayané e la ritiene costruita tra il 630 e il 636.

4. Secondo Mango la chiesa fu commissionata nel 631-639 dallo stesso vescovo che fece costruire Santa Gayané; *op.cit.*, 185.

5. D. Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era*, London 1963, 140-141.

6. Esistono numerose incongruenze tra le datazioni e i toponimi riportati nei testi che trattano l'architettura armena e georgiana, comunque ininfluenti ai fini della presente ricerca. Ci

Ma prescindendo dall'ampia esemplificazione dell'adozione di questo schema architettonico in chiese delle regioni caucasiche, la basilica di Tizirt, Nord Africa, aveva un battistero a quattro absidi. Un sacello a tetraconco si collegava alla cattedrale di S. Leonida a Corinto. In Siria alcuni edifici erano caratterizzati da una pianta quadriabsidale (Bosra, Amida, Resafa). Alla fine del V secolo è attribuito un martyrium siriano a doppio tetraconco, a Seleucia di Pieria, riedificato dopo il sisma del 526 e poi nuovamente crollato⁷.

A tetraconco è anche uno degli edifici più enigmatici del primo cristianesimo, cioè S. Lorenzo Maggiore di Milano (fig. 4), come il cofanetto marciaino. Questa chiesa era dotata di quattro torri angolari, visibili ancora oggi, nonostante le ricostruzioni subite⁸ attraverso i secoli. Non va dimenticato il martyrium di Concordia del V secolo e neppure l'adiacente battistero dell'XI a triconco con prolungamento occidentale.

La pianta polilobata era comunque tutt'altro che sconosciuta a Bisanzio: se consideriamo che l'imperatore Teofilo (829-842) fece costruire nel Mega Palation, il Triconco, con tre absidi, e che Costantino VII Porfirogenito fece restaurare «il Tetraconco dell'apostolo Paolo»⁹. Questa pianta ricompare nella chiesa della Vergine, nel quartiere del Fanaro. Nel 972 Giovanni Tzimiskes, di origine armena, fece erigere, forse su suo proprio progetto, una cappella

si è avvalsi di: *Architettura georgiana*, Esposizione, Bergamo, a cura di A. Alpago Novello, Milano 1974; *Architettura medievale armena*, Esposizione, Roma 1968; Mango, *Architettura bizantina*; Talbot Rice, *Art of the byzantine Era*; Idem, *I Bizantini*, Milano 1963; A. Cutler - J. Nesbitt, *L'arte bizantina e il suo pubblico*, Torino 1986.

7. E. Coche De La Ferté, *L'art de Byzance*, Paris 1981, 500.

8. A. Calderini, C. Cecchelli, G. Chierici, *La basilica di San Lorenzo Maggiore in Milano*, Milano 1951. Sembra ancora lontana la completa ricostruzione della tormentata vicenda storico-artistica di questa basilica. Le ipotesi sulla data di fondazione, che fino ad un secolo fa andavano dal II al IV secolo, si sono concentrate in un arco di tempo compreso tra la fine del IV e l'inizio del V. È stata da più parti avanzata l'ipotesi di una fondazione ariana della basilica, confutata però da Enrico Cattaneo, che a sostegno della sua opinione reca l'assoluta mancanza di notizie sull'esistenza di una comunità ariana a Milano. È ormai tramontata la tesi orientalista, formulata da Rivoira e dallo Strzygowski, che collocava S. Lorenzo nella linea di sviluppo di S. Vitale di Ravenna e delle grandi basiliche bizantine del VI secolo; essa si fondava anche sulla convinzione che la grande aula dell'edificio originario fosse coperta da una cupola, supposizione smentita dagli scavi archeologici degli anni quaranta, che hanno portato alla conclusione che la copertura fosse una grande volta a crociera o a padiglione, come dimostrato dal Chierici, nell'opera citata, 131-133 (una copertura forse non dissimile dalle curiose piramidi delle torri angolari del nostro tempio). Si vedano gli studi di Enrico Cattaneo e Roberto Cecchi in *La basilica di San Lorenzo Maggiore a Milano*, Milano 1984, 17-34 e 79-116.

9. La notizia si trova in Teofane Continuatus, VI, 21.

quadriabsidata, come proprio sepolcro nei pressi della Chalki Pyli. Da questa forma è caratterizzata pure la chiesa del monastero di Veljusa, fondato nel 1080 da Manuele, in cui anch'egli intendeva collocare la propria sepoltura¹⁰.

L'amplessima diffusione della forma quadrilobata è dovuta soprattutto alla ricchezza del suo simbolismo, dal quale non si può prescindere¹¹. Allo scopo di chiarirne l'evoluzione, converrà subito prendere a campione un pluteo a fettuccia bizantina murato sulla parete esterna del Tesoro di S. Marco, di cui sono noti almeno due altri esemplari assai simili, uno nella mitropoli di Mistrà, l'altro al Louvre.

Una rosetta centrale è recinta da una prima fettuccia circolare, che avvolgendosi genera un quadrato intersecato da un quadrilobo. Negli interspazi compresi tra i lati del quadrato e i lobi si campiscono quattro mezze rosette. Ai lati del pluteo si ergono due alberelli. Il tema costituisce una sintesi teologica espressa geometricamente, che per il suo procedere per evocazioni, esprime meglio di un sistema logico-verbale l'idea di conoscenza progressiva della Rivelazione (fig. 5).

Nel suo disegno il pluteo richiama una serie di immagini bibliche. Esso rappresenta innanzitutto una cosmografia o più esattamente la creazione narrata nel 2° capitolo del libro della Genesi: «... Poi Il Signore piantò un giardino in Eden... Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì il fiume si divideva e formava quattro corsi»¹². Al centro della figurazione stanno il giardino dell'Eden (la rosetta) e il fiume che vi scorre (il cerchio); da lì si diramano i quattro fiumi che attraversano la terra (il quadrato), la irrigano e la rigenerano, facendola fruttificare (le quattro mezze rosette). Esistono diverse varianti di questa rappresentazione in numerosi altri plutei.

Il tema della creazione non esaurisce però la valenza simbolica del motivo: il quadrilobo fu assunto infatti come pianta di battisteri e fonti battesimali. Un esempio di fonte quadrilobato del V secolo si trova a Sbeitla (fig. 6); l'acquasantiera di S. Giacomo dell'Orio, a Venezia, era sicuramente un fonte battesimale. La lettura cristocentrica dell'Antico Testamento praticata dalla tradizione patristica ha visto, nei fiumi che uscendo da Eden solcano la terra, e nelle fonti di acqua sorgiva in genere, un riferimento alla salvezza nel Battesimo annunciata fino ai confini del mondo: «*Quattro sono i fiumi che scorrono dall'unica fontana del Paradiso per bagnare la terra. Quattro sono gli Evangelisti che procedono da un'unica fonte che è Cristo, per innaffiare i cuori*

10. Cutler - Nesbitt, *L'arte bizantina*, 186-199.

11. Bouyer, *Architecture and liturgy*, 1967.

12. *Gen.* 2, 8-14.

*disseccati, al fine di far spuntare i fiori delle virtù*¹³. All'immagine dell'acqua come fonte di vita si associa, tramite la sagoma cruciforme, la nozione del battesimo come unione alla morte di Cristo¹⁴. Nei battisteri tuttavia la pianta quadrilobata fu per lungo tempo affiancata e in seguito definitivamente soppiantata dall'ottagono, in cui risultava forse più immediato il legame del battesimo con la Pasqua, intesa come *ottavo giorno quello della Resurrezione*¹⁵. Un pluteo marmoreo ritrovato nel 1969 nella cappella dei Mascoli a San Marco documenta la consapevolezza dell'associazione croce-quadrilobo¹⁶.

Nel battistero di Parma, come esempio più noto, entro una vasca ottagonale ve n'è una seconda quadrilobata (fig. 7).

Prescindendo dalla lettura che ho cercato di dare del quadrilobo in mosaico sul vertice della cupola di S. Giovanni¹⁷ che non ho lo spazio per esporre¹⁸ (fig. 8), basterà concludere che il quadrilobo, intersecato con il quadrato (la terra), rappresenta il compimento del comando del Cristo risorto: «*Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*» (Matteo 28, 19)¹⁹. Dunque è contemporaneamente immagine della creazione e della redenzione, realizzata pienamente in Cristo, e destinata a raggiungere tutti gli uomini attraverso l'evangelizzazione, la missione della Chiesa. Essa preparerà la terra per la manifestazione finale dell'Agnello in trono nella *Gerusalemme Celeste*, descritta nell'Apocalisse, che è anche la terza immagine biblica frequentemente espressa attraverso il quadrato quadrilobato²⁰.

In sintesi, ci troviamo di fronte ad una simbologia geometrica che racchiude in sé le tre fasi dell'opera di Dio: 1) creazione; 2) redenzione; 3) parousia.

In ambito bizantino il quadrato quadrilobato diviene la forma fissa di un particolarissimo soggetto, una toppa di serratura visibile sulle porte degli inferi infrante da Cristo nelle rappresentazioni dell'*Anastasis*. Gli esempi sono innumerevoli: per citarne alcuni, nominiamo i mosaici di Hosios Lukas (fig. 9),

13. Alcuino, *Patrologia Latina* CXLII, col. 613, 614.

14. *Rm.* 6, 4.

15. M. Bergamo, *Spazi celebrativi - Figurazione architettonica - Simbolismo liturgico*, Treviso 1994, 128.

16. W. Dorigo, *Venezia Origini*, Venezia 1983, vol. II, 654.

17. R. Polacco, *San Marco, la basilica d'oro*, Milano 1991, 231-232.

18. *Rm.* 8, 3-4.

19. *Mt.* 28, 19.

20. *Ap.* 4, 6-8; 22, 1-2. La Bibbia di Gerusalemme annota che alcuni commentatori preferiscono dividere: «*che scaturiva... in mezzo alla piazza. E da una parte e dall'altra del fiume...*».

Nea Moni (fig. 10), Torcello (fig. 11) e della stessa San Marco; la troviamo anche su icone e miniature, come quella del salterio cod. 760 (f. 119v) del XII secolo, del monastero di Vatopedi, e persino sui due smalti della Pala d'Oro che riproducono la scena della *Discesa agli inferi* (fig. 12).

I quattro Vangeli canonici non dicono quasi nulla delle modalità della resurrezione: nel Nuovo Testamento, chiavi ed inferi appaiono associati in un passo dell'Apocalisse²¹. Ma la serratura quadrilobata non sembra essere direttamente collegata a questo testo; inoltre essa non si trova mai sulle porte divelte degli inferi, ma è sempre posta al centro della composizione, isolata dagli altri particolari.

L'iconografia bizantina dell'*anastasis* si fonda però sul vangelo apocrifo delle *Memorie di Nicodemo*, che contiene una articolata narrazione in cui Giovanni Battista, Isaia, Davide gioiscono per il compimento delle loro profezie, Satana viene incatenato dal Cristo risorto e Adamo e i patriarchi sono liberati dalla morte. Le ragioni teologiche di questa scelta sono chiare, visto che questo testo precisa che il Cristo è disceso agli inferi «in carne ed ossa», il che significa affermare, in linea con la condanna del monofisismo formulata dal Concilio di Calcedonia del 451, che egli aveva conservato, anche dopo la resurrezione, la sua natura umana²².

La chiesa orientale ha mantenuto ancor oggi molto viva la visione del battesimo come unione alla morte di Cristo, secondo la teologia paolina: «*O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati con lui nella morte?*»²³. Il momento prescelto per amministrare il sacramento è infatti la mattina del Sabato Santo, per sottolineare ulteriormente l'unione mistica del catecumeno che entra nell'acqua con la discesa agli inferi di Gesù: inoltre si è già osservato in precedenza che in oriente è molto più diffusa, significativamente, la tipologia del fonte battesimale cruciforme, o meglio, quadrilobato.

In conclusione, la serratura quadrilobata delle *anastasis* rappresenta il fonte battesimale visto come «porta stretta», attraverso cui l'uomo giunge alla salvezza divenendo partecipe della vittoria di Cristo sulla morte e sugli inferi; ed è quella stessa porta da cui fa buona guardia, da qualche secolo, l'arcangelo Michele anche sulla Pala d'Oro.

21. Ap. 20, 1-3

22. K. Weitzmann, M. Chatzidakis, S. Radojčić, *Le grand livre des icônes*, Parigi 1983; J. Lortz, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, ed. italiana, Milano 1987 (5), vol. I, 198-199; per le *Memorie di Nicodemo*, si veda *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, vol. I, 539-659.

23. Rm. 6, 3.

Giova ora verificare se sia possibile applicare tale complessa simbologia del quadrato a quattro lobi anche al suo alzato tridimensionale, che in architettura è appunto il tetraconco. Un primo consenso ci viene dal suo utilizzo in battisteri o in cappelle con il fonte battesimale posto al centro dell'edificio; una inequivocabile conferma ci viene da una serie di incensieri romanici (fig. 13). Essi sono eseguiti secondo i principi del *De diversis artibus* del monaco Teofilo: al capitolo 59, *De thuribulo ductili*, egli suggerisce chiaramente che l'incensiere sia modellato sull'immagine «della città che Giovanni vide sulla montagna santa»²⁴. Molti di questi turiboli si ispirano alla pianta a quattro absidi, anche se per la particolare forma vincolata alla loro funzione, essa è più evidente non alla base, ma sulla linea mediana dell'oggetto, in corrispondenza dell'apertura tra fornello e coperchio.

Anche gli *Artophoria* della chiesa orientale erano spesso edifici in miniatura sul modello della Gerusalemme Celeste. Purtroppo gli esemplari ancora esistenti sono molto più tardi dell'oggetto marciano, ma denotano chiaramente la funzione di simili cofanetti perpetuatisi attraverso i secoli. Due *artophoria* serbi, conservati al Museo della chiesa ortodossa di Belgrado, sono datati 1550 e 1705 (fig. 14); entrambi imitano una chiesa a cinque cupole; il secondo ha tre absidi su tre lati diversi²⁵.

La sezione verticale a ferro di cavallo delle cupolette del cofanetto viene considerata dal Grabar e dalla Gaborit-Chopin chiaro indizio per escludere l'origine bizantina del tempietto, visto che tale forma sarebbe, secondo loro, caratteristica dell'architettura islamica²⁶ e dei territori che abbiano avuto consistenti contatti con questa cultura, come la Sicilia. Senonchè nel mondo islamico questo profilo è assai ricorrente in archi e nicchie, non compare affatto nelle cupole, dove avrebbe peraltro creato non pochi problemi statici.

Dagli stessi due studiosi citati, si è voluta vedere inoltre una somiglianza con le cupole di S. Cataldo e S. Giovanni degli Eremiti di Palermo, a supporto della loro ipotesi di una esecuzione sicula del cofanetto marciano²⁷ (fig. 15-16). In effetti, come si può constatare de visu, dal basso le cupole di San Cataldo sembrano bombate; trattasi invece solo di un'impressione dovuta alla deformazione ottica provocata dall'angolo di visuale che si ha dal basso verso

24. Teophilus, *De diversis artibus*, a cura e trad. di C.R. Dodwell, Londra 1961. M.T. Gousset, Un aspect du symbolisme des encensoirs romans: la Jérusalem Céleste, *Cahiers Archéologiques* 30 (1982) 81-106.

25. *Antica arte serba*, catalogo dell'esposizione, Roma 1970, 59.

26. P. Hoag, *Architettura islamica*, Milano 1975.

27. Gaborit-Chopin, *op.cit.*, 251; Grabar, *op.cit.*

l'alto. In realtà esse si presentano semplicemente con il tamburo piuttosto elevato e parzialmente inglobato nella copertura: nulla quindi ci autorizza ad instaurare un accostamento a quelle dell'oggetto in esame.

Si può ipotizzare che l'inconsueta foggia delle cupole del cofanetto non nasca dall'imitazione di alcun edificio, ma costituisca piuttosto una scelta formale: in oggetti di ridotte dimensioni, l'assenza di difficoltà statiche ha consentito la realizzazione di cupole di un profilo che ne esalti la presenza dilatandone le proporzioni. Rimanendo nell'ambito di San Marco, noteremo che la stessa soluzione è stata adottata nella cupoletta bizantina di rame dorato del ciborio sovrapposto all'ambone nord (fig. 17).

Conta assai di più per stabilire la provenienza del tempietto il fatto che le cupole siano cinque, e disposte a croce greca, uno schema costruttivo presente in un numero assai limitato di edifici. Alcune architetture islamiche presentano una cupola centrale e quattro cupoline minori, disposte però a quincunce, come la tomba di Isma'il a Buhara (fig. 18). La Grande Moschea di Hama ha cinque cupole a croce greca, ma si tratta di una antica chiesa cristiana riutilizzata²⁸. Ancora una volta sarà il grande deposito di forme architettoniche, Costantinopoli, a fornirci il prototipo per il nostro cofanetto: l'*Apostoleion* di Bisanzio (con gli edifici che da esso derivano, San Marco a Venezia e St. Front à Périgueux).

Un dato comunque appare inequivocabile: sembra proprio che Costantinopoli fosse l'unico luogo in cui entrambe le soluzioni (quadrilobo e 5 cupole a croce greca) erano conosciute e utilizzate.

Se torri d'angolo si ritrovano in alcune chiese paleocristiane (San Lorenzo Maggiore a Milano), le coperture piramidali, dagli spigoli leggermente ricurvi, non sembrano risalire ad una precisa tipologia architettonica²⁹. Torri appuntite sono visibili in rappresentazioni di «cittadelle ideali», come nella tavola miniata del codice Sinaitico Gr. 339, f. 4, che ritrae S. Gregorio Nazianzeno nel suo studio, o in quella del salterio marciano, cod. gr. 565, f. 52v, con re David che compone i Salmi.

La merlatura a coda di rondine (fig. 19) non recinge il perimetro superiore delle pareti ma circonda, una per una, le quattro cupole minori e le piramidi angolari; essa non è quindi, come precisa la Gaborit-Chopin, il bordo rialzato della lamina metallica, poiché questa continua anche sotto le cupole e le torri, separandole dalla parte inferiore del cofanetto. Non regge il paragone, sug-

28. E. Grube, *Architecture of the Islamic World*, Londra 1978, 234.

29. Per una possibile somiglianza con la ipotetica copertura dell'aula principale della basilica paleocristiana di S. Lorenzo Maggiore si veda nota n. 8.

gerito da Grabar, con i merli di S. Cataldo a Palermo, di foggia completamente diversa. Benché il merlo a coda di rondine non sia bizantino, non sembra un fatto determinante per stabilire la provenienza del tempietto; la finitura piuttosto scadente, il metallo non nobile e le saldature grossolane ci indicano due conclusioni: che la lamina non è originale, e che a Venezia il tempietto non doveva essere visto dall'alto. L'impressione è quella di un espediente tecnico, con lo scopo di nascondere la saldatura di cupole e torrette alla piastra divisoria. È da ritenere che la soluzione della lamina con apertura centrale e cupola estraibile non esistesse originariamente, ma sia stata approntata a Venezia per consentire l'introduzione del reliquiario. Tutta la parte superiore dell'oggetto reca segni di interventi posteriori, forse anche in seguito a danneggiamenti, come indica l'evidente lavoro di riparazione visibile sulla cupola sopra la porta.

Lanterna e croci delle torri sono aggiunte duecentesche e così pure i manici, come emerge da fori praticati sulle pareti in cui si inserivano gli originali sostegni.

Trafori e decorazioni sbalzate caratterizzano l'intera superficie del tempietto. Le cupole sono lavorate a giorno con due motivi separati da fregi a cunei: elementi fitomorfi stilizzati a più file di foglie ricurve, raggruppati intorno ad una mandorla, si ripetono in fogge diverse, e si alternano a palmette incastonate entro archetti sovrapposti. Le pareti si articolano in due registri di riquadri rettangolari incorniciati, scanditi da tre listelli a sbalzo dorati: il primo e il terzo a volute vegetali, sono identici; in quello centrale cerchietti giustapposti contengono pamette a cinque lobi, con mandorla centrale. Il registro superiore ripropone il traforo delle cupole. I riquadri del registro inferiore sono decorati a sbalzo. In senso antiorario, vi troviamo: un grifone, un leone, un putto con la testa infilata in un cesto rovesciato, un uomo e una donna, un centauro con uno scudo rotondo e una mazza, un leone rampante, due grifoni affrontati, altri due leoni, due sirene-arpie affrontate con la coda a testa di serpente, mentre suonano flauti, un grifone, un leone. Sui due battenti della porticina sono sbalzate due virtù personificate: a sinistra un soldato in armatura, col mantello, l'elmo in capo e in mano lancia e scudo. Sulla destra, una donna con una lunga tunica sotto una veste più corta, aderente al busto, si porta l'indice alla tempia; ai lati di essa due piccoli cipressi.

Sullo sfondo, a lato delle teste nimbate, due iscrizioni niellate verticali precisano le virtù simboleggiate dalle due figure. Accanto al soldato leggiamo $\text{AN}\Delta\text{PIA}$; vicino alla donna: $\text{H}\ \Phi\text{PONHCIC}$ ³⁰.

30. Condivido la lettura della Gaborit-Chopin. Niero ritiene più corretta la versione di Grabar: $\text{AN}\Delta\text{PEIA}$, intravedendo l'*epsilon* ridotto verso destra dal bordo del riquadro; ma dagli

Il Grabar ha senza esitazione definito profana la decorazione del tempietto come pure la Gaborit-Chopin³¹. Tale conclusione sembra l'unica possibile, se si considera che gli unici elementi iconografici dichiaratamente cristiani sono le croci sulle torri e che esse sono state inequivocabilmente aggiunte in un secondo momento, quasi a volere cristianizzare un oggetto che poteva, per altri aspetti, non apparire idoneo per l'impiego liturgico che poi ebbe. In tal guisa saremmo indotti a qualificare, per coerenza, come profana anche l'architettura dell'edicola, ma da quanto finora considerato, questa soluzione risulta inaccettabile.

Il problema finora insoluto è l'individuazione di una chiave di lettura unitaria di questa partitura decorativa (fig. 20) (un testo letterario, una tradizione, un riferimento storico, ecc.), senza la quale ogni tentativo di interpretazione risulterà non completo. Se infatti, per stabilire la natura sacra o profana di un'intero apparato iconografico, fosse sufficiente rilevare l'appartenenza delle singole figure all'una o all'altra sfera, ci si troverebbe nella necessità di classificare «per uso profano» qualche centinaio di portali e capitelli di cattedrali romaniche e gotiche disseminate per l'Europa.

Il Niero³², partendo dall'ipotesi che il tempietto fosse una «*lampada liturgica modellata come Gerusalemme Celeste*», ha considerato come l'unica fonte possibile di ispirazione, che per ora possiamo indicare, la prima Lettera di San Paolo ai Corinzi, cap. 6, versetti 9-10:

«(...) *neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt*».

Il tentativo di lettura qui formulato sulla scorta di questo testo, può costituire una chiave di lettura simbolica di quelli che sembrano semplici temi decorativi a traforo e colloca le due virtù rappresentate sulle porte in un contesto culturale ben determinato, individuando per gli uni e le altre dei parallelismi iconografici.

Riguardo alle allegorie del registro inferiore, permane l'impressione che esse siano eseguite in base ad un preciso riferimento letterario o iconografico che ancora ci sfugge. Ci si limiterà quindi a riscontrare in esse delle rappresentazioni di vizi opposti alle due virtù che, poste sulle porte, consentono

ingrandimenti fotografici del catalogo Olivetti 1986 si vede chiaramente che si tratta di uno *iota* barrato al centro identico a quello leggibile sulla scritta H ΦPONHCIC.

31. Gaborit-Chopin, *op.cit.*, 251; Grabar, *Il Tesoro*, vol. II, n. 109.

32. A. Niero, Per l'iconologia del bruciaprofumi marciano, *Studi per Pietro Zampetti*, Ancona 1993.

l'accesso al tempietto. Anche le forme della decorazione aniconica eseguita a traforo sono state valutate dal Grabar di provenienza non cristiana³³.

Siamo qui in grado di dimostrare invece che il motivo descritto risponde ad un tema cristiano, anche se presente in molte altre culture; in secondo luogo che è qui rappresentato secondo un'iconografia bizantina, infine che esso è stato impiegato anche nei laboratori di cui si servivano i dignitari della corte imperiale (fig. 21).

Si tratta di una rappresentazione dell'Albero della Vita, posto da Dio nel giardino dell'Eden (fig. 22); lo si può vedere chiaramente nelle tavole miniate del manoscritto delle omelie di S. Giacomo di Kokkinobaphos, noto nelle due copie conservate a Parigi, (Bibl. Nationale, ms. gr. 1208) (fig. 23) e alla Biblioteca Vaticana (Vat. gr. 1162), entrambe del XII secolo. Tale è l'aspetto dell'albero al centro del Paradiso Terrestre nell'illustrazione del *peccato originale*; lo stesso albero si ritrova al centro del giardino nella tavola dell'*anastasis*, in cui Cristo risorto strappa Adamo ed Eva dalle tenebre della morte e li conduce alla vita (fig. 24). Ancora, un identico albero traccia l'asse compositivo attorno cui è raccolta *l'assemblea dei profeti che hanno annunciato Cristo* (fig. 25); essi possono finalmente gioire per il compimento di quelle promesse di cui loro stessi furono messaggeri; è stato finalmente riaperto l'accesso all'Albero della Vita, situato al centro del registro inferiore, grazie alla incarnazione di Cristo attraverso Maria, entrambi posti al centro del registro superiore, in corrispondenza dell'albero, che in questa tavola, come nella precedente, è affiancato da due cipressi.

Lo stesso motivo è inciso, più timidamente, sul retro dei puntali in argento della croce dell'imperatrice Irene; con significato evidente: la croce di Cristo è per i cristiani «albero di vita eterna», secondo l'espressione di un inno risalente alla chiesa primitiva³⁴; un tema ampiamente sviluppato dall'iconografia medievale.

Il motivo è richiamato, in scala minore, anche sul fregio a cerchietti che segna nella parte mediana le pareti del tempietto; lo si ritrova, in forma molto simile, nell'*incipit* di alcuni codici miniati (fig. 26).

Gli archetti sovrapposti sono, di per sè, indiscutibilmente bizantini. La diffusione di questo motivo è vastissima: per citare gli esemplari più celebri ricorderemo i mosaici del Battistero di Ravenna (fig. 27), la grata di Classe ora musealizzata, le porte clatrate e lo sfondo ai due angeli che proteggono il reliquiario della croce sopra la porta del Tesoro di San Marco a Venezia.

33. Grabar, *Il Tesoro*, vol. II, 109.

34. Melitone Di Sardi, *Hom. Pasch*, XVI, 12-15.

Questi diversi casi di utilizzo sembrano riconducibili ad un'unica simbologia: quella del recinto sacro, da cui si scorge il Giardino dal quale l'uomo è stato escluso in conseguenza del peccato, ma in cui può essere riammesso se rigenerato nella fede dalla Chiesa, che è immagine profetica dell'Eden-Gerusalemme Celeste.

Nel caso del traforo del tempietto, il giardino è rappresentato dalle «palmette» sotto gli archi. Alcuni studiosi le hanno considerate elementi di difficile collocazione non solo sotto l'aspetto simbolico, appena chiarito, ma anche per ragioni stilistiche, riconoscendovi dei motivi orientaleggianti che hanno indotto qualcuno a considerare il tempietto come opera di oreficeria islamica.

Abbastanza sorprendente appare l'affermazione del Grabar, secondo cui «sono profane anche le due figure delle personificazioni di virtù (che nulla hanno a che fare con quelle cristiane)» (fig. 28). La φρόνησις saggezza prudente, la troviamo addirittura attribuita da San Paolo a Dio stesso:

(La Grazia)

ἥς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει

Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza³⁵

Si osservi che la citazione (l'apostolo si riferisce qui alla *grazia*) è tratta da un brano che, in San Paolo, si presenta già cristallizzato nella forma di inno cristologico, con tutti i caratteri di una benedizione liturgica³⁶. Il vocabolo si trova cioè in un testo di primaria importanza per il successivo sviluppo del lessico teologico, in cui le virtù *sophia* e *phronesis* appaiono accostate.

Nel primo capitolo del Vangelo di Luca, nell'oracolo che l'arcangelo Gabriele rivolge a Zaccaria per annunciarli la nascita del Battista, la φρόνησις è la virtù dei giusti, coloro che sapranno riconoscere ed accogliere l'inviato di Dio³⁷.

Anche ἀνδρεία (la forza, o il coraggio) ricorre frequentemente nei libri sapienziali, nella versione greca dei Settanta che, ricordiamo, era quella in uso

35. Ef. 1, 8: si veda G. Kittel, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1988, coll. 133-174. Le citazioni dal testo greco sono tratte da: *Novum Testamentum Graece et Latine*, Roma 1983: le traduzioni, dalla versione ufficiale della Cei, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1977.

36. R. Fabris, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Roma 1988, 236.

37. Lc. 1, 17.

nella chiesa orientale³⁸. Essa non compare nel Nuovo Testamento; ma l'idea che il vocabolo si riferisca ad una qualità pagana, vincolata a sentimenti di violenza e prevaricazione contrari al pensiero cristiano, dove la forza intesa come capacità di opposizione al peccato sarebbe invece espressa dalla δύναμις è direttamente smentita già da San Paolo, che nelle parentesi conclusive delle sue epistole può esortare indifferentemente: ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ, *acquistate forza nel Signore*, e ἀνδρῖζεσθε, *comportatevi coraggiosamente*³⁹.

Dopo aver rilevato la loro classificazione tra le quattro virtù morali nel pensiero platonico, va sottolineata l'insistente presenza dell'accoppiata *phronesis-andreia* in Filone di Alessandria, secondo cui l'una costituisce la prima parte dell'anima con sede nella testa, e muove tutto mediante l'altra. Quindi va avanzata l'ipotesi che il testo filoniano sia alla base dell'iconografia delle due figure⁴⁰.

Ma è soprattutto nei Padri greci che troviamo conferma del passaggio di queste due virtù nel pensiero cristiano: «Nonostante certe iniziative di classificare le virtù secondo un certo criterio di Scrittura, per es. le Beatitudini, i Padri hanno accettato lo schema platonico delle «quattro virtù cardinali» che corrispondeva alla psicologia del tempo. Evagrio espone brevemente il fondamento di questa divisione: «È un fatto che secondo il nostro saggio maestro (Ev. si riferisce a Gregorio Nazianzeno), l'anima ragionevole è tripartita: quando la virtù risiede nella parte intellettuale (*logistikón*) essa si chiama prudenza (*phrónesis*) o intelligenza (*synesis*) o saggezza (*sophía*); quando riguarda la parte concupiscibile (*epithimetikón*), essa si chiama continenza (*sophrosyne*), carità (*agápe*) e astinenza (*enkrátēia*); quando è nell'irascibile (*thymikón*), essa è coraggio (*andreía*) e perseveranza (*hypomoné*); quando poi risiede nell'anima intera, essa è giustizia (*dikaíosyne*)». La divisione è quindi fondata su uno schema facile: l'uomo pensa, desidera, resiste al male. La giustizia del pensiero è la prudenza; del desiderio, la continenza; della resistenza, il coraggio. La giustizia che distribuisce tutto secondo la retta proporzione è la quarta virtù che dirige l'esercizio delle tre precedenti⁴¹. Questa classificazione si è in seguito consolidata nella serie delle quattro virtù cardinali della dottrina cristiana: prudenza, forza, temperanza e giustizia.

38. Kittel, *op.cit.*, 1, 978.

39. Ef. 6, 10; 1 Cor. 16, 8.

40. Niero, *op.cit.*, 53.

41. T. Spidlik-I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma - Città di Castello 1983, 51; Evagrio, *Praktikos* 89, SC 171, 1971, 681 ss.

Comunque l'iconografia, con cui la *phronesis* è figura effigiata sulla porta del tempio marciano, ci conduce inevitabilmente a Bisanzio, se non addirittura agli stessi laboratori imperiali. Da questi infatti sono sicuramente usciti gli smalti della corona di Costantino IX Monomaco, conservata a Budapest. Le sette lastrine, ritrovate in Ungheria nel 1860, raffigurano l'imperatore tra la moglie Zoe e la cognata Teodora nel consueto abbigliamento ufficiale. Ai lati due cosiddette danzatrici; agli estremi, due allegorie di virtù, totalmente rispondenti all'iconografia della nostra *phronesis*. Sono due figure femminili nimbate, vestite con una tunica lunga fino ai piedi e una corta veste che ne delinea le forme. Ai lati le didascalie verticali: Η ΤΑΠΙΝΟCΙC e Η ΑΛΙΘΗΑ (l'Umiltà e la Verità)⁴². Entrambe, come l'allegoria del tempio, mimano la virtù rappresentata: l'Umiltà si scherma dietro le braccia incrociate sul seno, la Verità tiene nella sinistra una piccola croce e con la destra si indica la bocca. Perfino la decorazione vermicolare sul nimbo corrisponde. Anch'esse sono affiancate da due cipressi, sui quali sembrano arrampicarsi dei serpentelli, forse a significare che tali virtù sarebbero tornate utili ad Eva in quel faticoso giorno in cui cominciarono i guai per l'umanità; esse sono infatti l'opposto dei vizi della *superbia* e della *menzogna*, con cui il serpente sedusse la madre di tutti i viventi.

Serpente con cui sono alle prese anche le due danzatrici, che sembra più corretto definire «virtù danzanti»: tra viticci e uccelli paradisiaci, le due donne possono farsi beffe del rettile che tenta di morderle al tallone, in palese riferimento alla maledizione pronunciata da Dio contro l'animale, nella Genesi: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno»⁴³. Sotto il saggio governo dell'imperatore, in cui regnano virtù e giustizia, nemmeno le insidie del peccato fanno più paura.

La corrispondenza iconografica tra le allegorie di Budapest e quella del cofanetto marciano è tanto più significativa in quanto non risultano altre immagini di virtù accostabili a queste; ciò autorizza ad ipotizzare una fonte comune, forse una partitura figurativa di maggiori dimensioni nello stesso palazzo imperiale.

Sull'esecuzione in Bisanzio del cofanetto è d'accordo anche Joli Kalavrezou nella scheda che ha redatto per il Catalogo della mostra «The Glory of

42. A. Lapinsky, Ori e smalti bizantini in Ungheria, *XVI corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1969, 241, legge Η ΑΛΙΘΗΗ e ΗΤΑΙΝΟCΙCΙ; ma l'alfa finale della prima è evidente, la pi della seconda è piuttosto consunta ma visibile, a lato dell'alfa.

43. Gen. 3, 15

Byzantium» che abbiamo ammirato a New York proprio quest'anno⁴⁴. I due alberi affiancati sono un motivo paleocristiano, «simboleggiante il Paradiso e più ancora il Paradiso ritrovato»⁴⁵. A tale significato sono riconducibili le coppie di cipressi visibili dalle aperture della cittadella cupolata nella già citata miniatura con Gregorio di Nazianzino nel suo studio; in San Marco, due cipressi affiancano le figure degli evangelisti del portale centrale dell'atrio; ancora, due cipressi segnano l'imboccatura dell'estuario nel mosaico dell'arcone a sud del presbiterio, con il santo evangelista che riconduce la barca salvata dalla tempesta verso il porto, «paradiso ritrovato» per i marinai perché ingresso della città predestinata.

Abbiamo già osservato i due cipressi posti ai lati dell'Albero della Vita nelle miniature delle Omelie sulla Vergine di Giacomo di Kokkinobaphos; spesso essi compaiono ai lati della croce⁴⁶.

Due alberi compaiono ai lati del Cristo Pantocratore dell'affresco di Civate. Così un altro smalto conservato a Budapest, la lastrina centrale della corona di S. Stefano di Ungheria, mostra Cristo in trono tra due cipressi. Come spesso accade nel mondo dei simboli, due diversi significati si sono fusi in un'unica rappresentazione che li richiama entrambi; è avvenuta cioè una contaminazione. Ritengo infatti che in questi ultimi casi sia confluito il riferimento ai due ulivi posti davanti al Santuario, che rappresentano i due testimoni dell'agnello, nel capitolo 11 dell'*Apocalisse*⁴⁷.

L'origine dei due alberi appartiene all'arte pagana, che rappresentava la divinità tellurica e la sua fecondità come una figura femminile attornata da piante rigogliose. Ma la si ritrova tale e quale nell'arte cristiana, dove diviene la «nuova terra» rigenerata da Cristo⁴⁸: sul rotolo dell'Exultet della cattedrale di Bari, il passo che invita la terra a rallegrarsi nella notte pasquale è illustrato da una donna coronata di foglie, reggente due alberi e circondata da animali diversi.

Il simbolismo espresso dai due alberelli che affiancano le allegorie delle virtù risale forse ad Origene, secondo cui il cipresso è simbolo delle virtù spirituali⁴⁹.

44. J. Kalavrezou, *Incense Burner in the Shape of a Domed Building*, in *The Glory of Byzantium*, New York 1997, n. 176, 251.

45. De Champeaux - Sterkx, *op.cit.*, 326.

46. *Ibidem*.

47. *Ap.* 11, 3-4.

48. De Champeaux - Sterkx, *op.cit.*, 327.

49. Chevalier-Gheerbrant, *Dizionario universale dei simboli*, Milano 1986, vol.I, 287.

L'immagine del soldato sembra corrispondere a quella di innumerevoli rappresentazioni di santi guerrieri della tradizione bizantina: uno per tutti, il San Giorgio in steatite del monastero di Vatopedi, Monte Athos e l'Avorio del museo Archeologico di Venezia. Se ne discosta per il particolare dell'elmo.

Al cap. 6 della lettera agli Efesini, San Paolo, dopo aver mosso l'esortazione citata in precedenza «ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ», «*acquistate forza nel Signore e comportatevi virilmente*», descrive il cristiano che si prepara alla battaglia della fede come un guerriero; tra l'altro, egli si doterà dell' «*elmo della salvezza*»⁵⁰. Si noti che anche la figura del guerriero, come l'allegoria della *phronesis*, con il dito della mano che tiene la lancia indica la propria testa, o forse l'elmo posto sul suo capo.

Come si è già constatato, il livello di interpretazione raggiunto per queste scene non è da ritenersi ancora soddisfacente, mancando ancora una chiave di lettura unitaria ed esauriente; è comunque possibile affermare senza timori di smentite che esse non sono necessariamente pagane, rispondendo anzi alle tradizionali figurazioni di vizi, riscontrabili nei programmi decorativi di innumerevoli edifici di culto medievali.

Il centauro, molto diffuso in ambito romanico, è presente anche nell'arte dei Balcani; centauri che suonano il flauto si trovano sul portone di S. Andrea di Ochrida. Talora simbolo degli eretici discordi, più spesso il centauro incarna l'uomo che non sa dominare le passioni carnali. Nell'Antico Testamento, il cavallo simboleggia l'arroganza e le forze istintive⁵¹; il cavaliere diviene così colui che sa tenere a freno proprio le forze istintive, il centauro chi invece ne è dominato. A. Niero, richiamandosi al *Physiologus* di Teobaldo, ritiene che sia il centauro che il putto nel canestro possano riferirsi ai *masculorum concubitores* citati da S. Paolo, ma devo ancora approfondire questo problema⁵².

Le sirene ornitomorfe (le arpie), in senso generico, sembrano il simbolo delle tentazioni⁵³; nell'arte cristiana non è raro vederne con la coda che termina con una testa di serpente, che ne evidenzia la natura maligna. Nel tempio marciano la loro opera di seduzione è probabilmente indirizzata alla coppia di amanti, in posizione corrispondente sull'abside opposta. Entrambe suonano strumenti a fiato, espressione del richiamo dei sensi: in un capitello di Vézelay l'allegoria della lussuria si dimostra piuttosto sensibile al suono del flauto.

50. Ef. 6, 17.

51. Cfr. Is. 30, 16; Sal. 32, 9-33, 17.

52. Niero, *op.cit.*, 51.

53. E. Cirlot, *A dictionary of symbols*, Londra 1967.

Il leone in epoca patristica è simbolo dell'orgoglio e della violenza, e spesso viene rappresentato sotto i piedi del Cristo vittorioso, come compimento delle parole del Salmo 91: «*Camminerai su aspidi e vipere, schiacterai leoni e draghi*»⁵⁴. In seguito, il leone diverrà addirittura simbolo di Cristo stesso, immagine peraltro fondata su riferimenti biblici: «*Ha vinto il leone della tribù di Giuda*»⁵⁵. Anche nel grifone si ritrovano quelle *oppositae qualitates* di cui bisogna tener conto nella valutazione del linguaggio simbolico; un grifone figura tra le fiere, le forze della natura che restituiscono i corpi dei morti, come nel mosaico del *giudizio universale* di Torcello. Più spesso incarna un valore positivo: essendo la fusione di due animali solari, l'aquila e il leone, e soprattutto perché appartiene contemporaneamente al cielo e alla terra, viene frequentemente assunto per esprimere la doppia natura, umana e divina, del Cristo.

Nel nostro caso, possiamo essere certi della valenza positiva attribuita agli animali, resa inequivocabile dalla loro posizione: essi infatti sono rivolti verso le due virtù, mentre si allontanano dalle allegorie dei vizi; unica eccezione, il leone rampante contrapposto al centauro, contro cui sembra lanciarsi in combattimento.

I plutei dell'Italia meridionale, citati da Grabar e dalla Gaborit-Chopin, non sembrano dimostrare particolari affinità stilistiche con i rilievi del nostro cofanetto.

È auspicabile che l'interpretazione della partitura decorativa possa trovare ulteriore approfondimento; per ora un certo margine di incertezza ci coglie anche nell'individuazione della natura originaria dell'oggetto. Non si può escludere che esso sia sempre stato un reliquiario; va precisato invece che il tempietto non ha nè le dimensioni, nè il peso, nè la struttura degli incensieri processionali, dotati in genere di un coperchio che si solleva tramite un sistema di catenelle, in modo da consentire l'inserimento dell'incenso e soprattutto la sua ossigenazione per una combustione efficace.

Similmente, appare assai debole l'ipotesi della lampada processionale: oltre ai problemi di trasporto, poca luce sarebbe uscita dai trafori. Inoltre un'iconografia così complessa che parte dall'apposizione delle virtù ai vizi per giungere alla salvezza non è coerente con la funzione di una lampada processionale, ma definisce piuttosto il tempio.

54. A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbologia dell'età patristica*, Bari 1975, 7.

55. *Ap.* 5, 5.

Di una certa consistenza è dunque secondo me la possibilità che l'oggetto fosse un *artophorion*; in tal caso, il cofanetto del Tesoro marciano risulterebbe forse l'esemplare più antico ancora esistente. Si noti che questo particolare arredo liturgico della chiesa orientale non serviva a conservare grandi quantità di pane eucaristico: vi si custodivano solo due frammenti, consacrati il Giovedì Santo e collocati su un altarino in miniatura all'interno della teca. L'*artophorion* datato 1550 del museo di Belgrado è profondo solamente 8 cm. Questo si concilia sia con le dimensioni piuttosto esigue della porticina del tempietto marciano (circa cm 11), che non consentono l'introduzione di una patena. Anche il traforo risponderebbe alle esigenze di conservazione, allontanando il rischio della muffa⁵⁶.

Il programma iconografico svolto nell'architettura, sui rilievi e sui trafori che qui abbiamo cercato di chiarire lo confermerebbe.

La reliquia del Sangue Miracoloso è stata verosimilmente collocata nel tempietto dai veneziani dopo l'incendio del 1325, l'ampolla stava originariamente in una custodia più piccola. Questo spiegherebbe il laborioso (e qualitativamente scadente) intervento di adattamento, praticato in tal caso con lo scopo di far entrare il reliquiario in una custodia degna della reliquia più preziosa del Tesoro della basilica di San Marco. Per poter trasportare il tutto in occasione di solennità e processioni, vennero applicati i due manici. Certo, l'iconografia di difficile interpretazione suscitava qualche perplessità, così si provvide anche a conferire al tempietto un aspetto più «sacro» e più veneziano, con l'aggiunta delle quattro croci e della lanterna della cupola centrale, che richiama appunto le lanterne che ornano le cupole di San Marco.

Inoltre le incisioni con le lettere latine⁵⁷, che si discostano dalle iscrizioni in greco *φρόνησις* e *ἀνδρεία* che accompagnano le figure allegoriche sulle ante

56. Padre Nikiphoros Theotokis, scrivendo a proposito dell'*artophorion*, raccomanda per prima cosa che venga conservato «in luogo fresco e asciutto, adatto alla conservazione, allo stesso modo della *Manna*»; raccomanda poi di «non mettere alla prova il Signore, affinché compia miracoli per la nostra incuria». *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, vol. 3, Atene 1963, 296-297. Vi si legge anche: «...In tempi ancora più antichi l'*artophorion* veniva chiamato colombaia o colomba a causa della forma, veniva appeso nel tabernacolo sopra il Sacro Altare o davanti al fonte battesimale nel battistero, per essere usato per la comunione dei neobattezzati». È possibile che questo fosse l'uso originario del cosiddetto ciborio di Anastasia, come indicherebbe l'occhiello sotto la cupola.

57. G. Grassi, *L'eccllesiola nel tesoro di San Marco a Venezia: indagine preliminare, in Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de Maffei*, Roma 1996, 231-242, 242, propone un'interessante lettura del monogramma senza rilevare che le lettere che lo compongono non sono greche ed hanno un tracciato molto grossolano.

della porticina, sottolineano forse la volontà di dedicare a San Marco il tempio dopo il suo arrivo sulla città lagunare.

La M e la V intrecciate si potrebbero leggere VOTUM MARCO (tempietto dedicato a Marco destinato a divenire contenitore del reliquiario del Preziosissimo Sangue –da probabile artoforion– contenitore del Corpo di Cristo –che era).

L'incertezza e l'irregolarità del tracciato con cui sono state eseguite sulla base (aggiunta a Venezia) (fig. 29) e sulla cornice inferiore della cupoletta centrale, (resa estraibile dagli interventi veneziani) che fanno contrasto alla sicura ed elegante grafia greca di *φρόνησις* e *ἀνδρεία* documenterebbero non solo una tarda esecuzione della VM ma testimonierebbero la consacrazione veneziana data al prezioso oggetto di provenienza bizantina.



Fig. 1

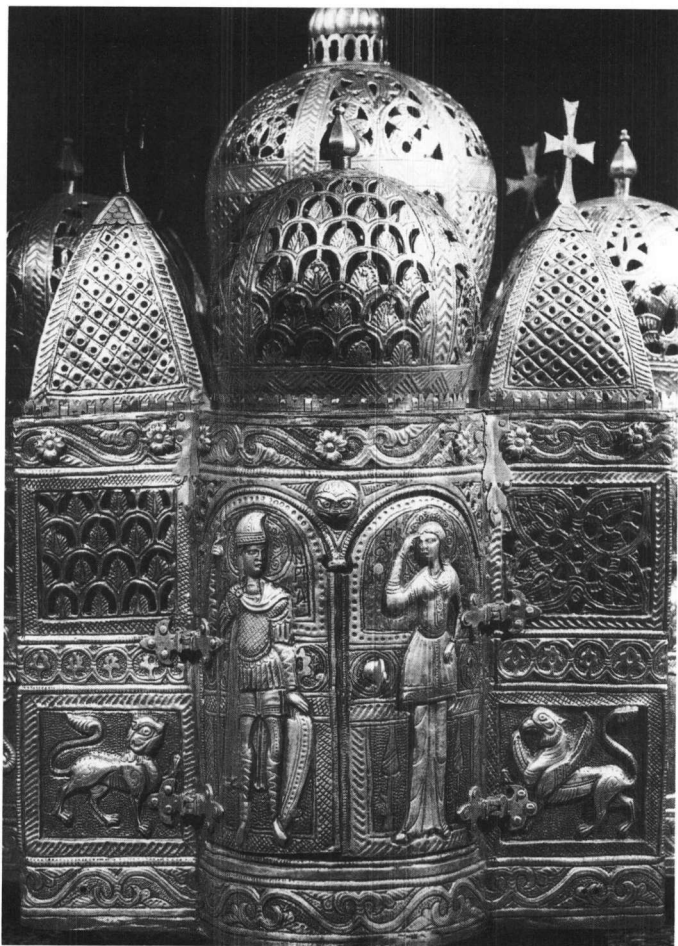


Fig. 2

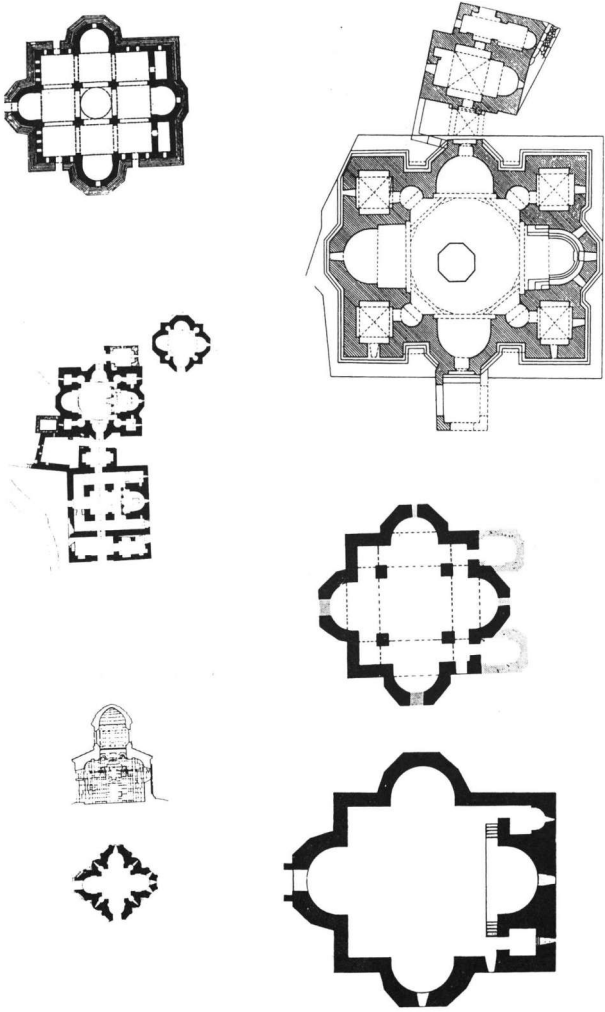


Fig. 3

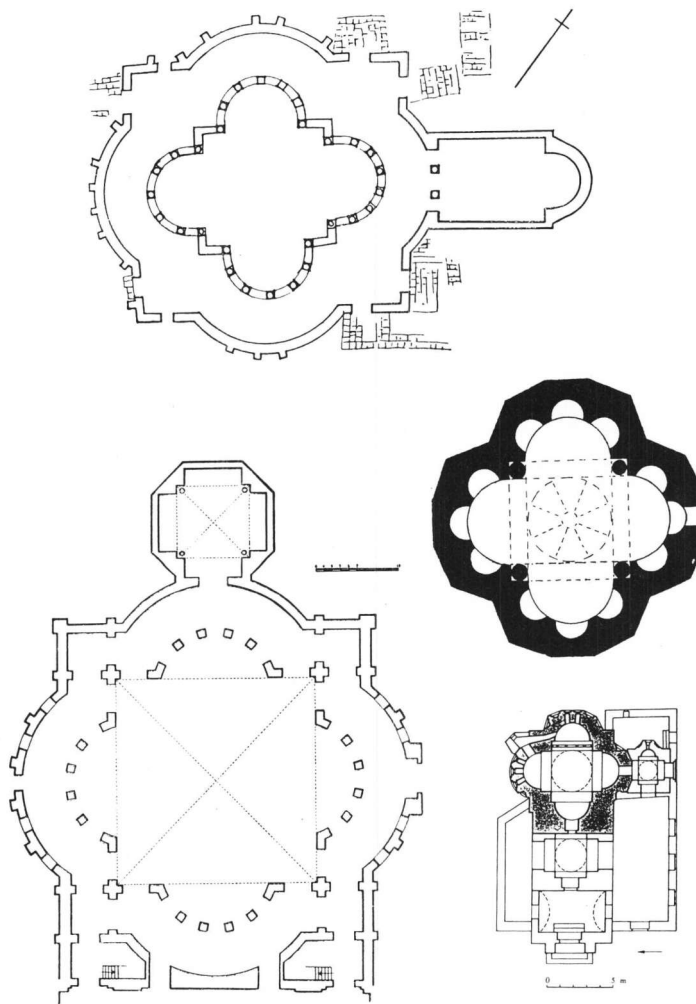


Fig. 4

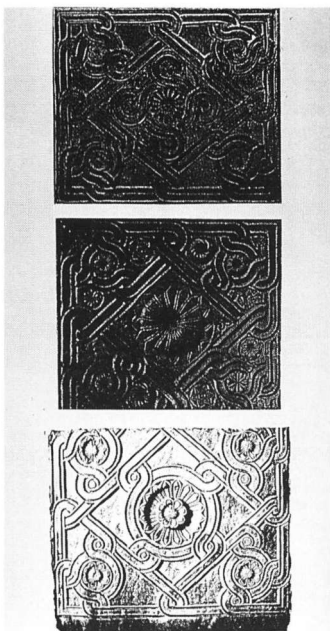


Fig. 5

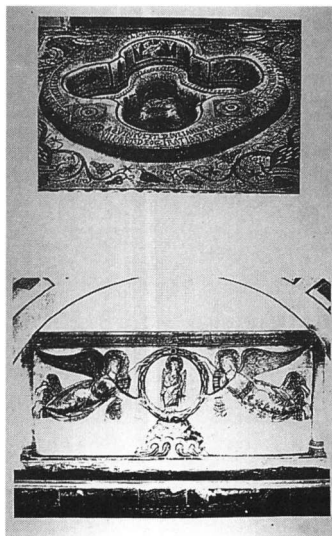


Fig. 6

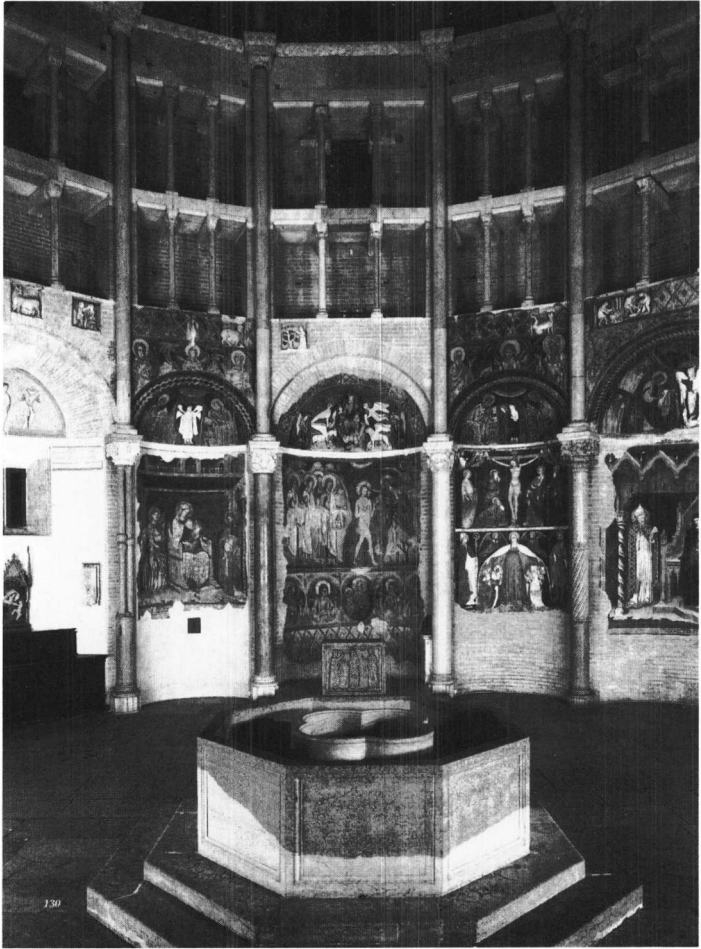


Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

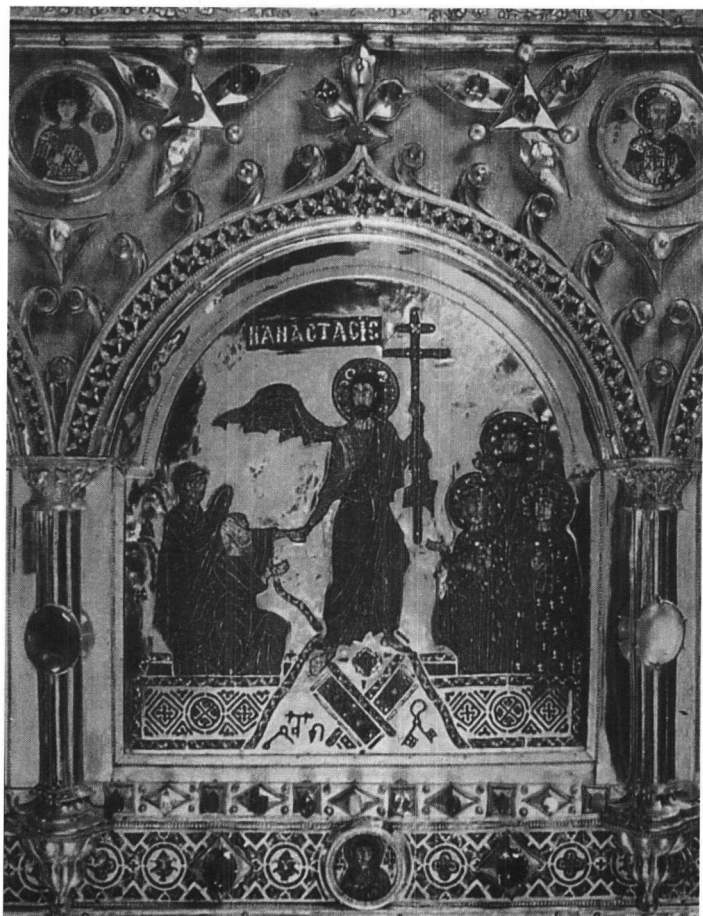


Fig. 12

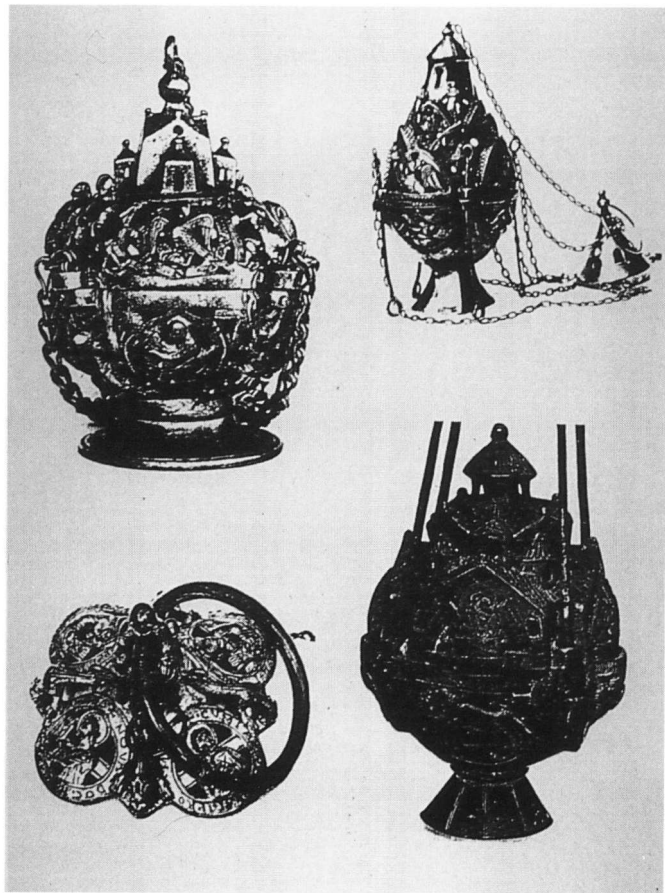


Fig. 13

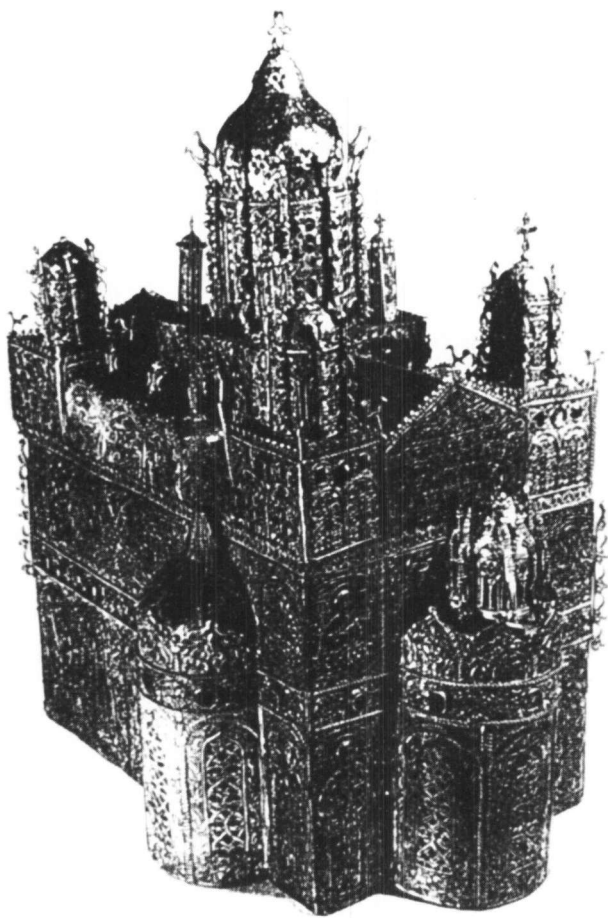


Fig. 14

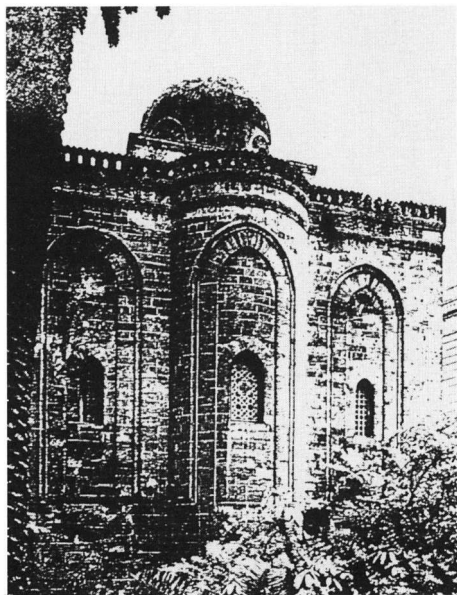
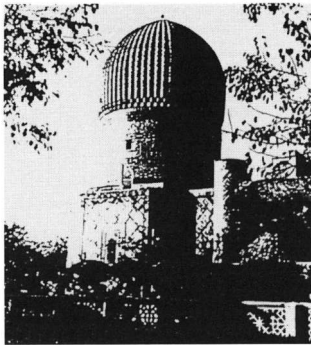
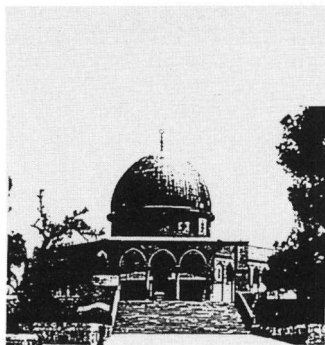


Fig. 15

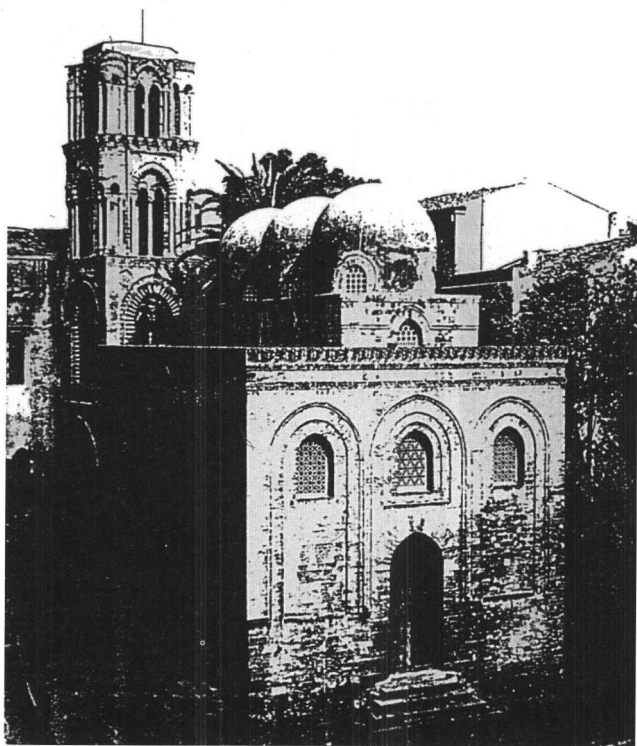


Fig. 16

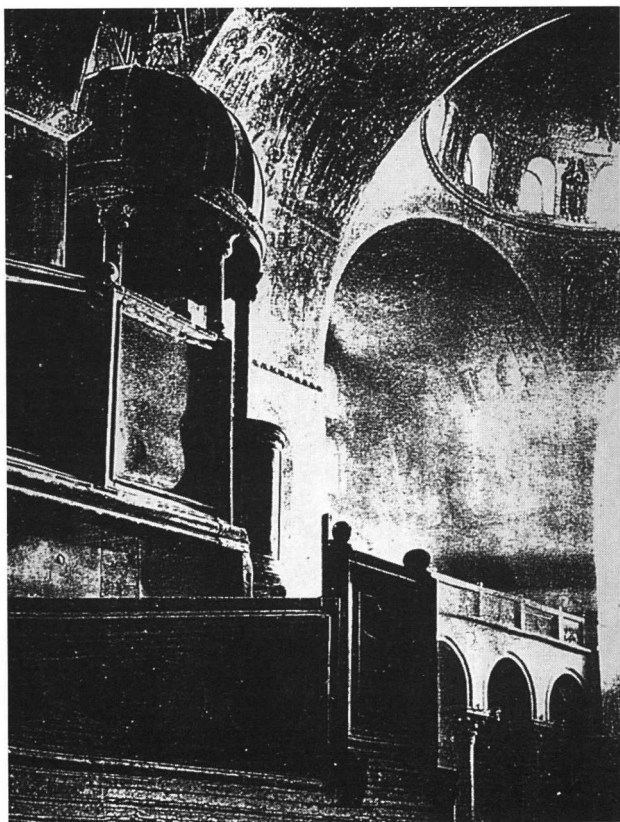


Fig. 17

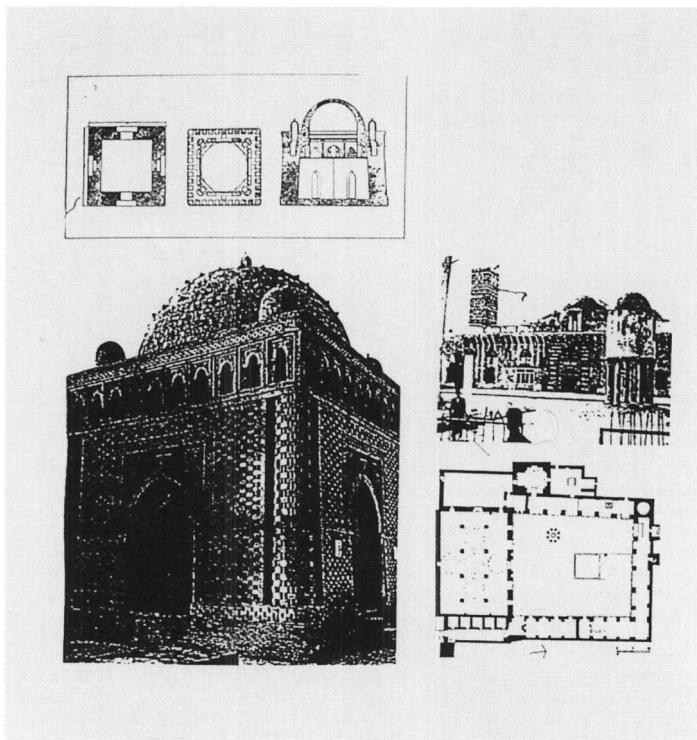


Fig. 18



Fig. 19



Fig. 20



Fig. 21



Fig. 22

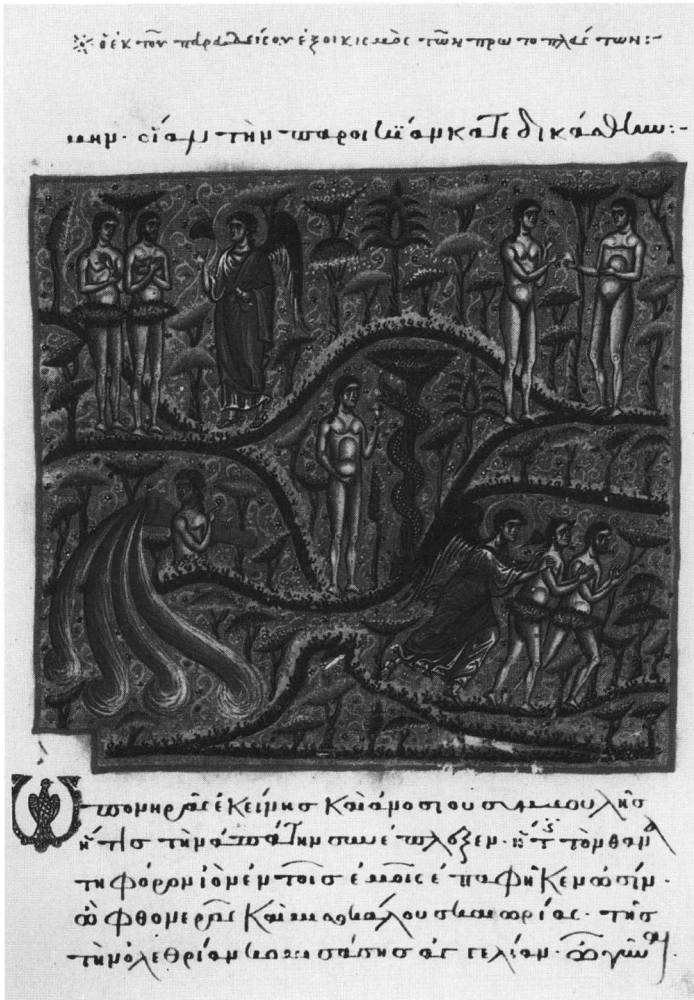


Fig. 23

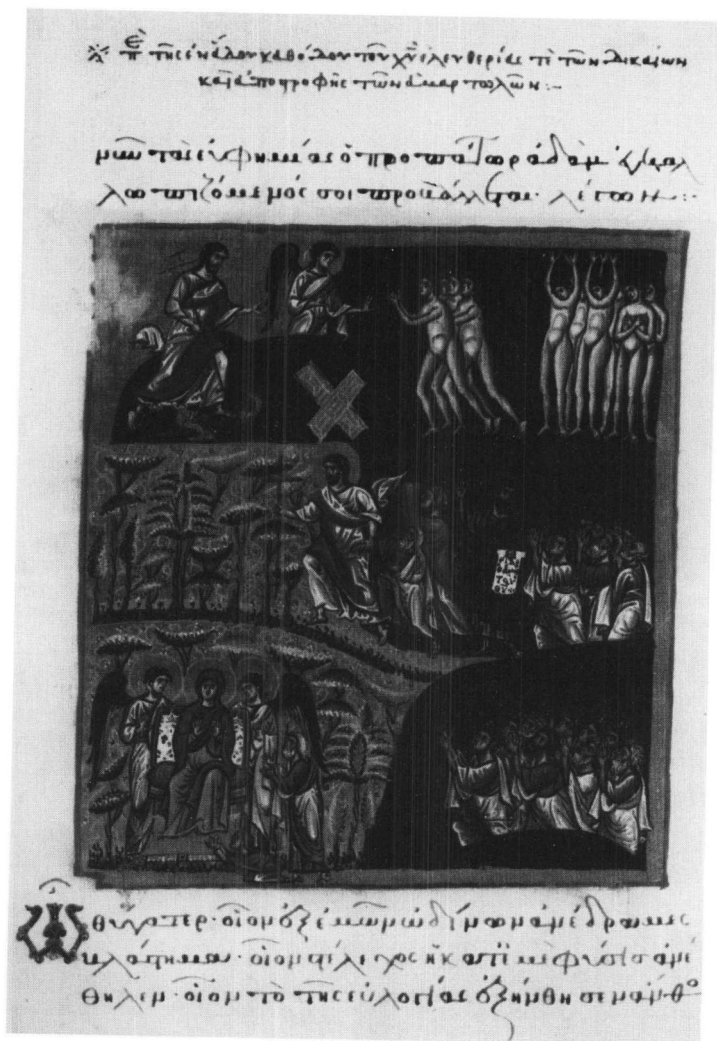


Fig. 24

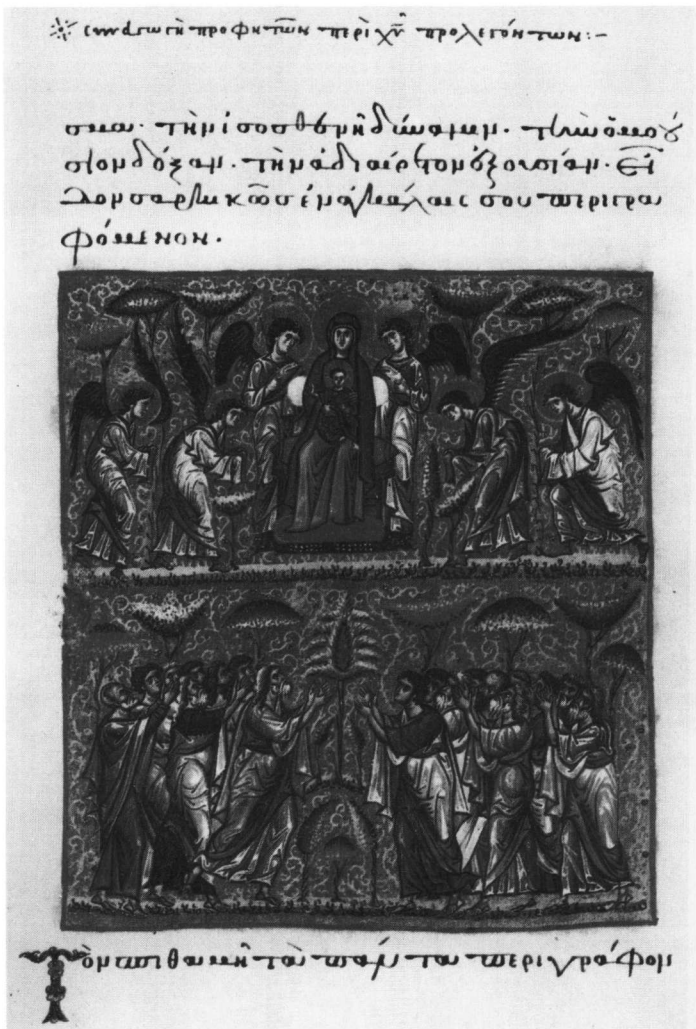


Fig. 25

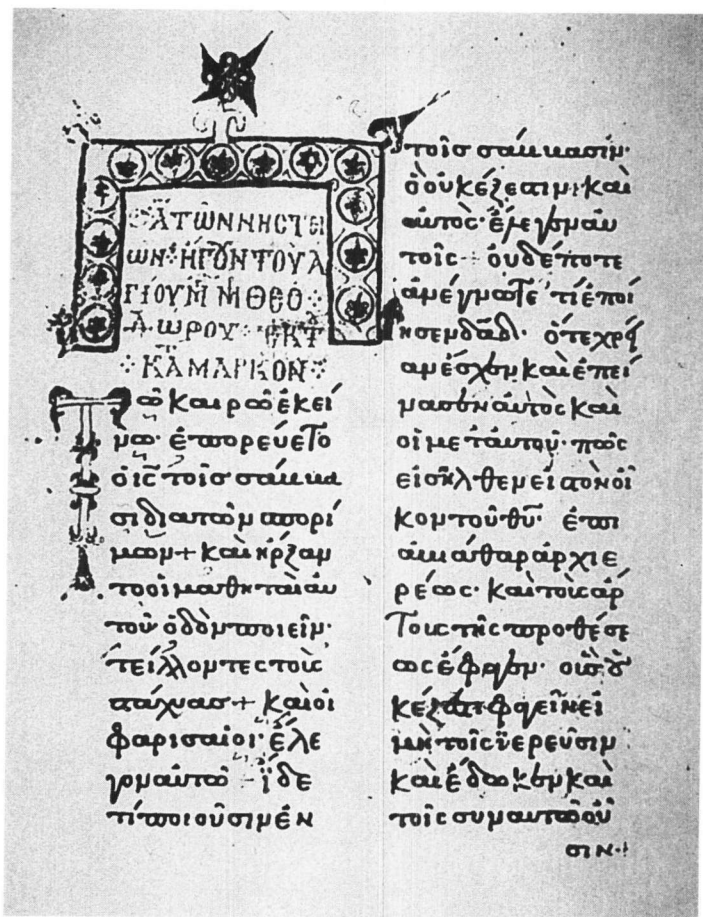


Fig. 26

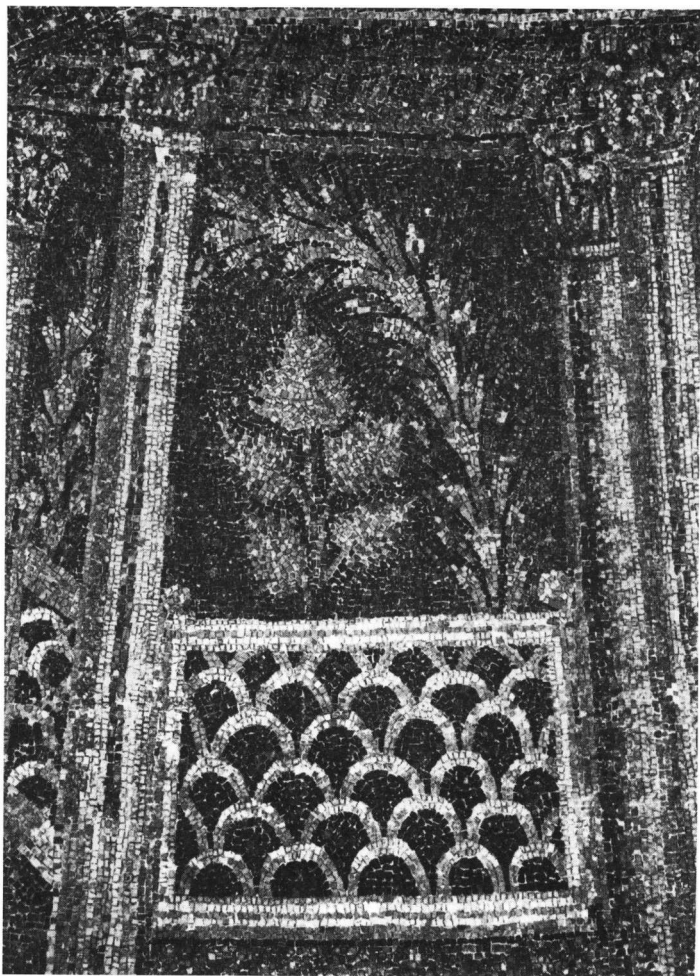


Fig. 27

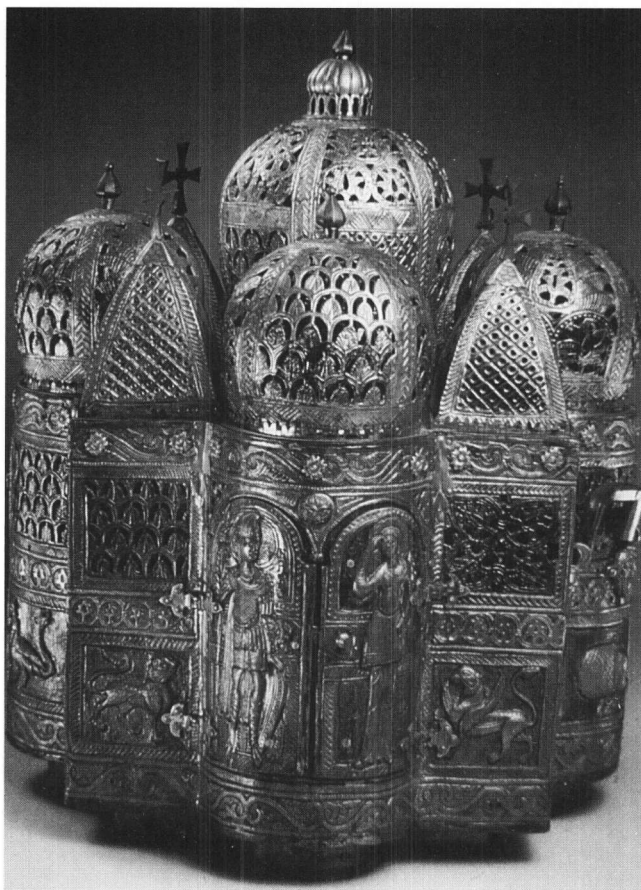


Fig. 28



Fig. 29

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «Ο ΙΤΑΛΙΩΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΟΝ Ζ' ΣΤΟΝ ΙΒ' ΑΙΩΝΑ»
ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΟΥ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ ΣΕ 600 ΑΝΤΙΤΥΠΑ
Η ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΝΘΗ ΓΚΟΡΟΥ
ΚΑΙ Η ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ-ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ
ΑΠΟ ΤΗ ΖΑΜΠΕΛΑ ΛΕΟΝΤΑΡΑ
Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΕΓΙΝΕ
ΑΠΟ ΤΗ «Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Ε.Π.Ε.»
ΤΟΝ ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟ 2001

FONDAZIONE NAZIONALE ELLENICA DELLE RICERCHE
ISTITUTO DI RICERCHE BIZANTINE

CONVEGNO INTERNAZIONALE 8

L'ELLENISMO ITALIOTA

DAL VII AL XII SECOLO

Alla memoria di Nikos Panagiotakis



MD0006135429

ATENE 2001

ISSN 1106-1448
ISBN 960-371-014-8