

## Recensioni

Théodore Agallianos, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*. Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène Blanchet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Byzantina Sorbonensia 27; Textes et documents d'histoire médiévale 9), pp. X + 254 + 5 tavv. a colori. [ISBN 139782859447328]

Un greco e un latino si trovano a percorrere lo stesso tratto di cammino; il secondo perde l'equilibrio sul terreno fradicio di pioggia e scivola rovinosamente in una pozza di fango; il greco esclama: «Franco, sei caduto!»; l'altro, mentre ancora annaspa nella palta, risponde: «Niente affatto, mi reggo perfettamente in piedi». La storiella, che gioca sul luogo comune dell'indole orgogliosa dei Latini, proverbialmente incapaci di ammettere i propri errori (anche in materia dottrinale, s'intende), è posta a suggello di un testo assai originale e di rilevante interesse storico, ancorché «inconnu de la plupart des historiens» (p. 119): il *Dialogo con un monaco contro i Latini* di Teodoro Agalliano (ca. 1400-ante 1474: PLP 94), ora consultabile nell'edizione ottimamente curata da B., che viene a sostituire quella contenuta nel vetusto *Τόμος χαρᾶς* di Dositeo di Gerusalemme (Rimnik 1705).

Membro del clero patriarcale di Costantinopoli fin dal 1425, *hieromnemon* almeno dal 1437, Agalliano contestò l'Unione siglata al Concilio di Firenze e si oppose al patriarca unionista Metrofane II, dimettendosi dai propri incarichi presso il patriarcato e recandosi in esilio, dove, verosimilmente tra 1441 e 1442 (vd. pp. 106-107), compose il dialogo, la prima delle sue opere.<sup>1</sup>

Nella prima parte del volume B. fornisce dapprima (pp. 7-14) una minuziosa descrizione dell'unico testimone integrale del testo, il Mosquensis gr. 248 (Sinod. gr. 365; d'ora innanzi, M). Copiato con ogni verosimiglianza nella cerchia di Agalliano, il codice conserva, oltre al *Dialogo*, scritti vari perlopiù d'argomento religioso, tra cui un paio di inediti (una lettera di Agalliano al metropolita Pacomio di Amasea e una professione di fede di Nilo Tarchaniotes). Il dialogo occupa i primi ventuno fogli e il f. 23<sup>rv</sup>: l'*explicit* si legge al f. 21<sup>v</sup>, ma l'originario f. [17] è stato malaccortamente rilegato dopo l'attuale f. 22, nel mezzo della seconda unità testuale del testimone (l'enciclica di Marco di Efeso contro il decreto di Unione emanato dal Concilio fiorentino). B. si sofferma poi (pp. 17-21) sulla *princeps* di Dositeo (d'ora innanzi, Dos.), che risulta esemplata su M, di cui riproduce l'errata dislocazione di una porzione del testo.<sup>2</sup>

La seconda parte del libro contiene il testo critico e la traduzione, preceduti da una nota in cui vengono illustrati i criteri ecdotici adottati; quanto all'ortografia B. opta, a fronte delle notevoli oscillazioni dell'idiografo M, per una moderata regolarizzazione, correggendo una serie di *lapsus* di vario genere (che interessano spiriti, accenti, vocalismo etc.: tutte le rettifiche apportate al testo sono elencate a pp. 25-28). M restituisce un testo integro e tutto sommato corretto, sì da richiedere pochissimi restauri.

<sup>1</sup> Per un regesto completo degli *opera* di Agalliano, che comprendono altri scritti di polemica antilatina e antiggiudaica e alcuni opuscoli teologici (sull'anima e sulla provvidenza), si ricorra a M.-H. Blanchet, *Bilan des études sur Théodore Agallianos : 1966-2011*, «Ο Ερανιστής» 28, 2011, pp. 25-48.

<sup>2</sup> Di nessuna utilità per la *constitutio textus* i pochi esceriti del *Dialogo* che si leggono nell'Iviron 1308 (XVIII s.), che B. dimostra essere copiati dall'edizione di Dositeo (pp. 14-15).

Gli interventi testuali di B. sono in larga parte condivisibili: *e.g.*, sono ineccepibili le correzioni quali *προσαγγέλλοντα* per M Dos. *προσαγγέλ(λ)οντας* (p. 47, l. 253), *τοῖς* per M Dos. *τῆς* (p. 51, 307); a p. 35, 59, ha probabilmente ragione B. a espungere una frase che costituisce una ripetizione di quanto detto immediatamente sopra: se non si tratta di una glossa inserita dal copista, la dittografia è indice di frettolosa revisione del testo da parte dell'autore. A p. 97, 992 (*τοῖς δ' ἀπὸ τῶν ἐκεῖνο καιροῦ συμβάντων ὄμβρων πηλοῖς συνέβη τὸν Λατῖνον ὀλισθήσαντα πεσεῖν*: «accadde che il Latino scivolò e cadde in una delle pozze di fango formatesi a seguito delle piogge cadute a quel tempo») B. accoglie la lezione di Dos. *ἐκεῖνο καιροῦ*; qui si potrebbe forse difendere il testo trådito da M, *ἐκείνω καιροῦ* (nel ms. *ἐκείνω καιροῦ* – la seconda parola *post correctionem*; altra possibilità è intendere *ἐκείνου καιροῦ*).

La versione francese è scorrevole e chiara, e al contempo fedele all'originale. Un duplice apparato di note a piè di pagina accompagna il testo greco e la traduzione: il primo è deputato a giustificare le scelte editoriali, a illustrare il significato di termini rari o poco perspicui, a introdurre notazioni su particolari usi linguistici; nel secondo si forniscono quegli elementi ritenuti essenziali per l'immediata intelligenza del testo, mentre si rimanda per ulteriori approfondimenti al ricchissimo *Commentaire historique* che occupa la terza parte del volume.

Questa sezione si apre con un profilo aggiornato dell'autore (pp. 101-108; oltre a quanto detto sopra, basti qui aggiungere che Agalliano, rientrato dal confino verso la fine degli anni '40 e divenuto intimo collaboratore di Gennadio Scolario, dopo l'ascesa di costui al soglio patriarcale ricoprì altri prestigiosi incarichi, tra cui quello di grande cartofilace e grande economo; quindi, a partire dal 1463 ca. fu metropolita di Medeia in Tracia). Seguono alcune precisazioni in merito al genere letterario in cui si iscrive l'opera (pp. 109-115), quello appunto del dialogo d'argomento dottrinale. Gli interlocutori sono due personaggi anonimi: uno *hieromnemon*, fin dall'inizio connotato come strenuo difensore della tradizione ortodossa e antiunionista, oltre che esperto di affari ecclesiastici, che rappresenta senza dubbio Agalliano stesso; e un monaco, presentato come un uomo poco erudito e quasi del tutto ignaro delle vicende che hanno recentemente scosso la politica ecclesiastica dell'impero. Costui chiede al primo di essere reso edotto in merito allo svolgimento del Concilio fiorentino, ai contenuti delle decisioni prese in quella sede, all'ortodossia delle dottrine ora ufficialmente accettate dalla Chiesa costantinopolitana. I conversanti non sostengono tesi opposte, come sovente accade nei dialoghi polemico-religiosi: fra i due si instaura bensì un rapporto maestro-allievo (p. 112). Il monaco, che inizialmente non nutre pregiudizi negativi nei confronti degli occidentali, tanto da dimostrarsi restio ad accettare passivamente l'equivalenza tra Latini ed eretici data invece per scontata dallo *hieromnemon*, a poco a poco si atesta sulle posizioni di costui, e finisce per sottoscriverne le idee radicali (p. 113).

Lo *hieromnemon* si rivela un grande affabulatore, che al linguaggio della dimostrazione teologica (tradizionalmente fondato sulla citazione e discussione di passi neotestamentari e pericopi patristiche, qui invece presenti in numero ridotto) predilige il ricorso al sentito dire, al luogo comune, alla maldicenza, alle generalizzazioni, all'aneddoto frivolo, all'invettiva virulenta, al dileggio degli avversari: se in questo modo «l'argumentation [...] reste très sommaire» (p. 114), il testo guadagna sicuramente in leggibilità, anche a motivo dello stile volutamente dimesso, che mira a riprodurre l'atmosfera di una conversazione quale avrebbe potuto tenersi tra persone comuni.

Prima di addentrarsi nel commento vero e proprio, opportunamente B. fornisce uno schizzo della struttura dell'opera (pp. 115-117), che converrà qui ripercorrere per sommi capi. La conversazione prende spunto dai fatti del Concilio di Firenze, e dalle persecuzioni organizzate in territorio bizantino ai danni degli antiunionisti, cui lo *hieromnemon* paragona quella subita da Melezio Confessore ad opera di un imperatore unionista del passato, Michele VIII; dai miracoli operati da Melezio si passa a trattare dell'incapacità di operare miracoli dei santi (o presunti tali) latini: in ragione delle loro devianze dogmatiche, i cristiani d'Occidente sono stati abbandonati da Dio, e pertanto nessun miracolo si manifesta loro, nemmeno per il tramite dei "santi" da essi maggiormente venerati, come Francesco, che si rivelano in realtà impostori. Se le cose stanno così, tutte le concezioni dei Latini in materia di dogma e devozione vanno considerate risibili. Il dialogo ter-

mina con un paio di facezie dal tono canzonatorio nei riguardi dei “Franchi” (una è quella richiamata all’inizio di questa recensione) e con la citazione letterale del celebre *vituperium* antilatino di Niceta Coniata (*Hist.* p. 575 van Dieten: ὁ χαλκοῦς ἀρχὴν, ἡ ἀλαζῶν φρὴν κτλ.).

Nelle pagine seguenti B. entra nel dettaglio, approfondendo i principali snodi concettuali e i punti di maggiore interesse storico e letterario. Uno di questi concerne la severa critica dell’Unione (pp. 119-130); a tal proposito B. osserva giustamente come la censura dello *hieromnemon* non colpisca tanto Giovanni VIII, cui egli riconosce di aver agito per fini prettamente politici, o i membri della delegazione bizantina al Concilio, sui quali pure gravavano sospetti di corruzione giunti persino alle orecchie dello sprovveduto monaco; piuttosto, a essere stigmatizzata è la condotta degli unionisti greci in patria, che orchestrano persecuzioni e si servono anche di delatori e spie per stanare gli avversari dell’Unione, per poi punirli con il confino e l’esilio; il monaco stesso è inizialmente sospettato di essere uno dei tanti raccoglitori di informazioni al servizio dei latinofroni (p. 49, 276-278: uno dei passi più pregnanti del dialogo dal punto di vista storico).

B. passa quindi ad analizzare la sezione successiva, dedicata alla figura di Melezio Galesiota, o Melezio Confessore (pp. 131-143), simbolo della lotta per l’ortodossia contro l’imposizione del dogma unionista da parte di Michele VIII, e al contempo vero modello di santità in opposizione ai falsi modelli occidentali. Sulla scorta della *Vita Meletii* di Macario Crisocefalo, di cui Agalliano parafrasa alcuni passi, vengono qui rievocate le vicende che portarono alla persecuzione del sant’uomo, e il feroce contrasto che lo oppose all’imperatore. A Michele lo *hieromnemon*/Agalliano rimprovera le concessioni fatte ai Latini in materia di dogma e di giurisdizione ecclesiastica (*in primis* il riconoscimento del primato papale); tuttavia – come già nel caso di Giovanni VIII – egli dà atto al sovrano di aver assicurato, scendendo a patti col papato, la sopravvivenza dello Stato. Agalliano riprende la diceria, attestata anche da altre fonti, secondo cui il cadavere di Michele non si sarebbe decomposto, ma sarebbe rimasto integro e orrendamente enfiato alla maniera dei *tympaniaioi*, come accade agli scomunicati secondo una credenza diffusa a partire dal tardo medioevo (p. 147).<sup>3</sup> A questa salma intatta e al contempo putrefatta si contrappone quella incorrotta di Melezio, che sprigiona fragranze profumate e origina miracoli. Al contrario, le reliquie di santi bizantini trafugate dai Latini hanno perduto le originarie proprietà taumaturgiche (pp. 67, 554-69, 559): il solo contatto con quella gente impura ne inibisce l’azione benefica. Questo è uno dei punti su cui più insiste Agalliano, che sembra volersi rivolgere a un pubblico «plus sensible au surnaturel qu’à l’analyse rationnelle» (p. 153). Lo *hieromnemon* menziona altri santi taumaturghi che si configurano come «soit des concurrents, soit des opposants aux Paléologues» (p. 163) – la dinastia più di ogni altra compromessa con la Chiesa romana -: Michele Kepenòs, Giovanni IV Lascaris, il patriarca Arsenio, Giovanni III Vatatzes il Misericordioso, il patriarca Atanasio I, Teodora d’Epiro. Il discorso vira quindi sugli errori teologici dei Latini (ll. 605 sgg., in particolare sulla dottrina dello Spirito Santo), ma Agalliano non pare interessato a proseguire su questa strada; piuttosto gli preme ribadire l’assenza di segni divini nella Chiesa latina, di cui una prova lampante è fornita dall’asserita impossibilità di produrre miracoli da parte di due tra i santi occidentali più noti nell’oriente bizantino, nonché patroni dei due ordini di obbedienza romana più attivi in Oriente, Domenico e Francesco. È soprattutto sul santo di Assisi che si scatena la maldicenza di Agalliano, che introduce all’uopo un curioso aneddoto (p. 85, 835-848): in occasione della festa di Francesco, i francescani di un convento di Galata avrebbero affidato a un domenicano l’incarico di recitare l’encomio del loro patrono, com’erano soliti fare (di tale usanza non sussistono attestazioni: con tutta evidenza, si tratta di un’invenzione di Agalliano); l’orazione che il domenicano avrebbe pronunciato in quell’occasione, e che lo *hieromnemon* riferisce, è tutt’altro che un panegirico: vi si dice infatti che Francesco sarebbe stato uomo irrimediabilmente «depravato, orgoglioso al sommo grado, smodatamente incline all’ubriachezza e alla ghiottoneria»; non solo, ma addirittura vi si insinua che egli avrebbe intrattenuto rap-

<sup>3</sup> Alla bibliografia qui indicata si aggiunga ora, per una trattazione esauriente della materia, T. Braccini, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna 2011, in partic. pp. 123-144.

porti carnali con Chiara, e che sarebbe stato ucciso da uno dei numerosi amanti della donna, la quale poi, per coprire lo scandalo, avrebbe sparso la voce secondo cui l'omicidio sarebbe stato perpetrato dai serafini. Qui Agalliano amplifica la tradizione attestata dalla cosiddetta *Vita prima* di Tommaso da Celano sulla giovinezza dissoluta di Francesco, estendendola arbitrariamente all'intera esistenza del santo; la relazione con Chiara, invece, è una calunnia priva di fondamento storico, per la quale non si trovano riscontri di sorta (pp. 168-171).

Tale «renversement complet du modèle hagiographique» (p. 171) costituisce un'arma di denigrazione di indubbia efficacia polemica, mediante la quale Agalliano si propone di screditare irrimediabilmente la figura di uno dei santi più amati in Occidente, noto e venerato anche presso i Greci ortodossi (non solo in zone a dominazione latina, come Creta, ma anche nel meridione italo-greco d'Italia). L'impostura di Chiara e Francesco è, agli occhi dell'autore, prova inoppugnabile dell'impostura di tutti i santi latini, e della Chiesa latina *tout court*: questo ragionamento (agli occhi del lettore moderno minato da più d'una fallacia) costituisce il fulcro dell'argomentazione di Agalliano. Date tali premesse, egli si sente dispensato dal doversi dilungare in approfondite dimostrazioni dell'inconsistenza della speculazione teologica dei Latini; sono sufficienti poche parole per passare in rassegna e bollare come eterodosse le loro dottrine sulla processione dello Spirito Santo, sugli azimi, sul purgatorio (a detta di Agalliano, p. 93, 938-943, frutto della fantasia dei Latini, consapevoli dei propri errori dottrinali, e quindi propensi a credere nell'esistenza di una punizione non eterna ma temporanea, quale appunto quella del "fuoco purgatorio" da essi teorizzato).

Il pensiero dello *hieromnemon* Agalliano si può condensare in un assunto: l'insieme delle credenze dei Latini è risibile (p. 186); la loro sfrontatezza li spinge a voler riscrivere a loro piacimento il dogma; essi si reputano più savi dei Padri e dei Dottori della Chiesa, e addirittura teologi migliori del Signore medesimo: il loro atteggiamento in materia di fede è conseguente alla *hybris* ad essi connaturata. I Latini costituiscono insomma un pericolo per l'intera cristianità, una minaccia per la sopravvivenza non solo dell'ortodossia, ma della stessa identità bizantina (pp. 190-198).

Chiudono il volume una bibliografia (pp. 204-212), un indice dei nomi propri (pp. 213-219), un esauriente *index Graecitatis* (pp. 220-245), cinque riproduzioni a colori del manoscritto di Mosca (pp. 247-251).

Prima di concludere, alcune spigolature:

— Una caratteristica dell'eloquio di ambedue i personaggi è il ricorso a espressioni proverbiali, che vengono di norma opportunamente segnalate da B. in nota. Al novero di tali locuzioni possiamo forse aggiungere (p. 47, l. 249) τῆ παραθέσει τοῦ ψεύδους ἢ ἀλήθεια διάδηλος γίνεται: cfr. Jo. Chr. *Adv. Iud.*, PG XLVIII, col. 887, 46 (τῆ παραθέσει τοῦ ψεύδους τὴν ἀλήθειαν συσκιάσαι); Io. Philop., *In Aristot. An. post.* I, 1, p. 3, 10 Wallies [CAG XIII, 3] e Mich. Ephes. [Ps.-Alex. Aphr.] *In Aristot. soph. elench.* p. 3, 29-30 Wallies [CAG II, 3] (εἰ τὸ ψεῦδος τῆ παραθέσει τῆς ἀληθείας ἐλέγχεται, κτλ.); e, con minima variazione, Phot. *Amph.* 67, 34-35 Westerink; Andr. Caes. *In Apoc.* 10, 30, 11, 5-6 Schmidt; Genn. Schol. *Transl. comm. Thom. Aquin. de anima Aristotelis* III, 11 Jugie-Petit-Siderides. — P. 62 n. 45: B. sottolinea l'impiego di Βύζαντιον (p. 63 l. 45) per designare Costantinopoli deriva dal *fons* a monte del passo, Macario Crisocefalo; ma l'uso del termine con questa funzione non è affatto raro presso gli autori tardi (se ne trovano esempi in Niceforo Gregora, Laonico Calcocondila, Critobulo di Imbro etc.). — P. 67, 543-544 e p. 107 n. 39: Agalliano (che, ricordiamo, scrive nel 1442) afferma che sono trascorsi quattrocento quaranta anni dallo scisma. B. segnala che un computo analogo (437 anni) si trova nel discorso (il cui testo è confluito negli atti latini del Concilio di Firenze) pronunciato dal papa [Eugenio IV] il 27 giugno 1439, alla vigilia della firma del decreto di Unione (pp. 106-107). Se è vero che «ce calcul placerait le début du schisme en 1002, ce qui, historiquement, ne correspond à rien», va detto che alcune fonti bizantine<sup>4</sup> collocano

<sup>4</sup> Di cui fornisce una rassegna A. Bayer, *Spaltung der Christenheit: das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2002, pp. 36-45.

l'origine dello scisma nel medesimo torno di anni, per la precisione al tempo del patriarca costantinopolitano Sergio II (999-1019). — P. 87, 842-843: ὅς πορνικῶς συνεγένετο τῇ σάντᾳ Κέρᾳ. B. suggerisce (p. 86 n. 69) che Agalliano non abbia compreso l'epiteto latino che accompagna il nome proprio e che abbia ripreso la coppia aggettivo+nome come una formula stereotipata («une formule toute faite»). Non escluderei che Agalliano, che pure poco prima in riferimento a Francesco impiega ἄγτος (l. 841), abbia volutamente utilizzato l'imprestito *santa* con valore spregiativo.<sup>5</sup> — P. 95, 949-970. Vengono qui riportati alcuni brani degli atti della settima sessione del concilio costantinopolitano dell'879/880, che riabilitò Fozio e soprattutto confermò l'anatema nei confronti di quanti mettono a repentaglio l'esatta formulazione del Credo, come fanno i sostenitori del *Filioque*. È inesatto affermare, come qui a p. 180, che non vi sono riferimenti a questo documento nella polemica antilatina antecedente al XIV secolo: i passi escerpiti da Agalliano si leggono in un opuscolo sull'origine dello scisma già noto ad autori di XIII secolo.<sup>6</sup>

Solida impostazione metodologica, estrema cura nella confezione del testo greco, nitidezza della traduzione, ricchezza del commento, che fornisce un'interpretazione sempre penetrante e convincente, e precisione degli apparati eruditi fanno di questo lavoro un apporto di prim'ordine agli studi sul XV secolo bizantino e sui rapporti tra Bisanzio e l'Occidente.

Luigi Silvano

Amphiloque d'Iconium, *Homélie*, t. I, *Homélie* 1-5, introduction, traduction, notes et index par Michel Bonnet, avec la collaboration de Sever J. Voicu, Paris, Éditions du Cerf, 2012 (SC 552), pp. 376 [ISBN 9782204099790]; t. II, *Homélie* 6-10, *fragments divers, épître synodale, lettre à Séleucos*, traduction, notes et index par Michel Bonnet, avec la collaboration de Sever J. Voicu, Éditions du Cerf, Paris 2012 (SC 553), pp. 390. [ISBN 9782204099806]

I due volumi raccolgono buona parte di quanto la tradizione diretta e indiretta ci consegnano sotto il nome di Anfilochio e ciò che i critici moderni hanno attribuito al vescovo di Iconio. L'ampia introduzione, significativamente intitolata *Amphiloque ce méconnu* (pp. 11-133), rappresenta una dettagliata e documentata ricostruzione della personalità di Anfilochio e del contesto socio-culturale in cui egli è inserito: *La famille d'Amphiloque* (pp. 13-22), *L'étudiant* (pp. 23-29); *Le rhéteur ou l'avocat?* (pp. 29-37), *L'ermite* (pp. 37-45), *L'élévation à l'épiscopat* (pp. 45-53), *La chrétienté déchirée* (pp. 54-61), *L'héritage basilien* (pp. 61-75), *Les premières années de l'épiscopat sous l'aile de Basile* (pp. 75-104), *Une autorité reconnue* (pp. 104-130) e infine, a cura di S. J. Voicu, *Amphiloque et pseudo-Amphiloque(s)* (pp. 131-133).

Alla bibliografia (pp. 135-162) fanno seguito le omelie (testo greco, traduzione francese e brevi note di commento), precedute da una *Notice*, a cura di M. B., che mette a fuoco la struttura e gli aspetti di principale interesse, e da una nota sul testo, a cura di S. J. V., che concentra l'attenzio-

<sup>5</sup> Il significato etimologico del termine poteva essere noto all'autore, dal momento che esso ricorre in diversi toponimi attestati nelle fonti bizantine tarde (il *TLG online* fornisce riscontri nel *Chronicon Moreae*, in Isidoro di Kiev, negli atti del Concilio di Firenze etc.).

<sup>6</sup> Ne discuto in L. Silvano, "How, why and when the Italians were separated from the orthodox Christians": A mid-Byzantine account of the origins of the schism and its reception in the 13th-16th centuries, in M.-H. Blanchet, F. Gabriel (edd.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 2013, pp. 117-150: 125-126. Per correttezza va precisato che il volume qui recensito era già terminato quando B. ha potuto disporre di questo mio contributo.