

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Apocalisse e apocalittica a Bisanzio: stato degli studi e prospettive di ricerca. Primi appunti

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1716533> since 2019-12-16T15:23:00Z

Publisher:

Edizioni Dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Studi e Ricerche

174

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi di Torino*

*I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di peer review
che ne attesta la validità scientifica*

Apocalisse ieri oggi e domani

Atti della giornata di studio in memoria
di Eugenio Corsini
(Torino, 2 ottobre 2018)

a cura di Chiara Lombardi e Luigi Silvano



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2019

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica a cura di ARUN MALTESE (biblioteca.bear@gmail.com)
Grafica della copertina a cura di PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-987-9



Eugenio Corsini
Niella Belbo, 19.7.1924 – Rivoli, 22.3.2018

INDICE

Chiara Lombardi e Luigi Silvano <i>L'Apocalisse, la lezione di un maestro e le ragioni di questo libro</i>	p. 1
Donato Pirovano <i>In limine</i>	5
PARTE I. L'UOMO, L'AMICO, IL COLLEGA	
Maria e Giovanni Corsini <i>Grazie, Eugenio</i>	9
Claudio Magris <i>Per Eugenio Corsini</i>	11
Gian Luigi Beccaria <i>Ricordo di Eugenio Corsini</i>	13
PARTE II. LO STUDIOSO	
Edmondo Lupieri <i>L'Apocalisse dopo Corsini: un'eredità in evoluzione</i>	19
Clementina Mazzucco <i>La passione di Eugenio Corsini per l'Apocalisse</i>	29
Dina Micaella <i>Corsini e l'utopia negli Uccelli di Aristofane</i>	41
PARTE III. APOCALISSE E APOCALITTICA: RICEZIONE E RISCRIITTURE	
Luigi Silvano <i>Apocalisse e apocalittica a Bisanzio: stato degli studi e prospettive di ricerca. Primi appunti</i>	53

Alessandra Mascia	
<i>Lo specchio di Patmos. L'iconografia dell'Apocalisse nella pittura moderna, tra visione e visionarietà</i>	77
Barbara Zandrino	
<i>Campanella: un progetto apocalittico</i>	97
Chiara Lombardi	
<i>Allegoria e Storia: l'Apocalisse nel teatro inglese tra Cinque e Seicento</i>	119
Barbara Castiglioni	
<i>L'Apocalisse di Dostoevskij. I Demòni</i>	139
Alberto Rizzuti	
<i>Una prova di forza. Brahms e l'Apocalisse</i>	151
Andrea Brondino	
<i>Apocalissi postmoderne. Smarrimenti e senso della fine in Gravity's Rainbow e ne Il pendolo di Foucault</i>	161

LUIGI SILVANO (Università di Torino)

*Apocalisse e apocalittica a Bisanzio:
stato degli studi e prospettive di ricerca. Primi appunti**

1. *Apocalissi per un mondo in crisi*

Secondo un luogo comune largamente accreditato, la periodica riemersione di profezie sulla fine del mondo si verifica massimamente in concomitanza di eventi calamitosi e gravi sconvolgimenti politico-sociali, in cui si vogliono ravvisare i segni di una imminente catastrofe mondiale. D'altra parte, com'è stato osservato in proposito, è "difficile trovare un'epoca umana che possa non essere considerata 'di crisi', almeno per alcuni individui se non per molti"¹. Proviamo a verificare la validità di questi due assunti applicandoli al mondo bizantino: se è vero che la millenaria vicenda di Bisanzio è punteggiata quasi ininterrottamente da momenti critici, dovuti a guerre, dominazioni straniere, usurpazioni, conflitti civili, controversie religiose, carestie, stagnazione dei commerci, epidemie²; è altrettanto vero che, per quanto è dato ricostruire, i picchi di produzione e circolazione di oracoli e scritti apocalittici si registrano a ridosso di alcuni accadimenti oltremodo drammatici, che innescarono crisi sistemiche (militari, politiche, sociali, umanitarie): la disfatta di Adrianopoli (378)³, la cattura di Gerusalemme da parte

* Questo lavoro, in linea con la relazione da cui trae origine, è stato espressamente concepito per un pubblico ampio: di qui la scelta di spiegare alcuni concetti ovvi per i bizantinisti, di semplificare la trattazione in molti punti, e di limitare le citazioni bibliografiche al minimo indispensabile. Il *case study* del § 4 riprende, riadattandolo allo scopo, un contributo precedente (Silvano 2017b). Ringrazio Francesco Bertani, Arturo Mariano Iannace e Sara Tirrito per l'attenta rilettura delle bozze.

¹ Lupieri 2002, p. 27.

² Se lo Stato bizantino ebbe la forza di superare queste e altre emergenze, e di far seguire a momenti di crisi e contrazione territoriale fasi di espansione militare ed economica (il che è sufficiente di per sé a smentire la prospettiva gibboniana del lungo declino), fu grazie a un'organizzazione e a uno spirito di adattamento più volte rimarcati dalla storiografia moderna. È proprio questa resilienza che ha suscitato, ancora recentemente, la riflessione di molti storici (e.g. Haldon 2016).

³ Sull'onda emotiva della quale fu verosimilmente composta la *Sibilla Tiburtina* (Holdenried 2016, p. 321; vd. *infra* e n. 27).

dei Persiani (614)⁴, le invasioni arabe (iniziate nel 634)⁵, la caduta di Costantinopoli in mano ai crociati prima (1204)⁶ e agli Ottomani poi (1453)⁷.

In tali frangenti il ricorso a vaticinî e racconti incentrati sui tempi ultimi aveva una funzione eminentemente consolatoria: quella, cioè, di fornire una spiegazione delle tribolazioni e dei flagelli abbattutisi sulla nazione eletta – quale i Bizantini avevano coscienza di essere⁸ –, inserendoli all'interno di una catena di eventi che si sarebbero dovuti comunque concludere con una riscossa in questo mondo. L'escatologia bizantina è, infatti, profondamente radicata in una prospettiva terrena. Il suo messaggio di fondo è che la fine del mondo potrà aver luogo soltanto dopo il ristabilimento dell'autorità dell'impero sull'ecumene (cristiana), e di conseguenza dopo che i nemici saranno sconfitti, gli oppressori cacciati, gli infedeli convertiti: ciò avverrà grazie all'intervento di una figura salvifica, di norma identificata con un imperatore vittorioso; sarà costui, o uno dei suoi successori, a rimettere simbolicamente il suo mandato nelle mani di Dio in prossimità del giorno del Giudizio.

Questa trama, soggetta a innumerevoli variazioni di dettaglio, e costantemente aggiornata e adattata al mutare delle situazioni, informa l'intera produzione apocalittica bizantina. Essa riflette una concezione condivisa secondo la quale "l'impero bizantino, impero romano e cristiano, era l'ultimo regno della storia: non ci sarebbe stato nessun altro regno dopo di questo"⁹.

L'idea di una successione di dominazioni a vocazione universale è di evidente ascendenza danielica. In generale si può affermare che libri profetici dell'Antico Testamento abbiano avuto un influsso assai più significativo sugli sviluppi delle concezioni apocalittiche bizantine¹⁰ rispetto all'*Apocalisse* giovannea, come ve-

⁴ Cui si aggiunse un elemento di forte portata simbolica: il trafugamento dei resti della Vera Croce, trasportati nella capitale persiana, e poi recuperati a seguito della campagna vittoriosa di Eraclio, conclusasi nel 627 con la battaglia di Ninive e la riconquista di Gerusalemme: su questa guerra come evento apocalittico vd. *e.g.* Enderle 2016.

⁵ Proprio a ridosso della conquista araba delle province orientali dell'impero (Siria, Palestina, Egitto) sembra essere stata concepita l'apocalisse dello Pseudo-Methodio, per cui vd. *infra*.

⁶ Vd. le testimonianze analizzate in Pertusi 1979.

⁷ Per una rassegna delle numerose fonti che rievocano la catastrofe del 1453 in chiave apocalittica vd. Pertusi (a cura di) 1976 e la Section IV (pp. 983-1059) in Déroche – Vatin *et al.* (éds.) 2016.

⁸ In proposito vd. da ultimo Eshel 2018.

⁹ Rigo 2013, p. 140.

¹⁰ Oltre a Dan 2 e 7 (i quattro regni e le quattro bestie), le fonti bibliche che più hanno influito sugli sviluppi dell'escatologia bizantina sono Ez 38-39 (Gog e Magog) e alcuni passi neotestamentari relativi alla seconda parusia e al Giudizio (Mt 24, con Mc 13 e Lc 21; 2 Ts): cfr. Shoemaker 2016, p. 313. Alla panoramica di Shoemaker, molto informata e aggiornata, rimando per una trattazione più approfondita dei temi che sollevo nel § 2, e per la bibliografia di riferimento.

dremo nel paragrafo seguente, in cui si offre un sintetico bilancio degli studi sulla ricezione del testo a Bisanzio; il terzo paragrafo ospita un provvisorio *status quaestionis* sull'apocalittica genuinamente bizantina; nel quarto, attraverso l'esposizione di un *case study*, ci si propone di presentare alcuni dei problemi che l'analisi di questi scritti comporta.

2. *L'Apocalisse di Giovanni a Bisanzio: un testo marginale?*

La scarsa considerazione dei cristiani d'Oriente (con l'eccezione dei copti d'Egitto) per l'*Apocalisse* di Giovanni viene solitamente posta in relazione con il giudizio di condanna espresso dall'autorevole storico della Chiesa Eusebio di Cesarea (inizio IV sec.), che ne mise in dubbio la collocazione all'interno del canone¹¹. Questo sospetto fu verosimilmente una delle concause della marginalizzazione dell'opera durante tutta l'epoca proto-bizantina¹², che sembra documentabile alla luce di vari elementi: il numero esiguo di manoscritti *antiquiores* superstiti (un pugno di papiri di III-IV sec., e appena sei codici di IV-V sec.), a fronte di una relativa abbondanza di copie d'età tardoantica degli altri scritti neotestamentari; la scarsità di citazioni negli scritti dei Padri della Chiesa; l'assenza di commenti da parte dei maggiori esegeti alessandrini o antiocheni. Il testo sembra aver goduto di una certa diffusione soltanto partire dall'XI sec.¹³. Nella gran parte dei casi, tuttavia, i codici greci medievali dell'*Apocalisse* non contengono altri libri biblici, ma opere agiografiche e omiletiche, a riprova della percezione del testo come extra-canonico. Non a caso a Bisanzio esso non fu mai inserito stabilmente nei lezionari¹⁴. La sua canonicità fu generalmente accettata non prima del XIV sec. Fu solo in epoca post-bizantina che l'*Apocalisse* godette di una vera popolarità presso i Greci ortodossi¹⁵.

¹¹ Vd. Gallagher – Meade 2017, pp. 104-105. Altri interpreti antichi, e segnatamente, nel III sec., Dionigi di Alessandria (i cui rilievi ci sono noti sempre per il tramite di Eusebio) contestavano l'attribuzione a Giovanni su base linguistica: vd. Moř 2015, pp. 3-4 e *passim*; Gallagher – Meade 2017, p. 51.

¹² Vd. ancora Shoemaker 2016, *passim*.

¹³ Schmid 2018 [1955], pp. 32 sgg. registra un solo codice del IX sec. e una dozzina del X; il dato cresce stabilmente a partire dall'XI sec., fino a raggiungere le quasi quaranta copie nei secc. XV e XVI.

¹⁴ Sembra invece dimostrabile un certo influsso sulle pratiche liturgiche e devozionali: vd. Shoemaker 2016, pp. 315-316.

¹⁵ Vd. *supra* n. 13. Al XV sec. risalgono inoltre non poche raffigurazioni pittoriche ad esso ispirate. Sulla ricezione dell'*Apocalisse* durante la turcocrazia è imprescindibile il lavoro di Argyriou 1982.

Oltre alla condanna di Eusebio, ciò che a lungo alimentò la diffidenza dei Bizantini per l'*Apocalisse* fu la sua affinità concettuale con l'apocalittica giudaica, quale emerge in special modo dall'aperta contestazione dell'autorità di Roma¹⁶: mentre l'impero è concepito da Giovanni come una potenza ostile e prevaricatrice, nell'ideologia politica post-costantiniana, come si è visto, esso costituisce, al contrario, il garante della realizzazione terrestre dell'ordine divino e il custode dell'integrità del dogma e dell'incolumità della comunità dei fedeli (che a partire dalla fine del IV sec. tende a coincidere con la totalità dei sudditi).

Un dato in apparente controtendenza con il quadro fin qui delineato è il numero dei commenti bizantini al testo, ben quattro. Anche in questo caso, tuttavia, il computo delle copie superstiti è piuttosto eloquente: il commento più antico e per molti versi più originale, quello realizzato da Ecumenio (inizio VI sec.), sopravvive in appena tredici esemplari manoscritti, di cui alcuni parziali¹⁷. Soltanto il secondo, composto da Andrea (vescovo) di Cesarea (in Cappadocia) tra la fine del VI e l'inizio del VII sec. (circa il 611 secondo Constantinou 2014), ebbe una grande diffusione, come attestano gli 83 codici noti (e le traduzioni in armeno, georgiano, slavone)¹⁸. Il terzo commento in ordine cronologico, realizzato circa il 900 dal celebre filologo Areta (che come Andrea occupò il seggio episcopale di Cesarea), altro non è che un rimaneggiamento del precedente, ed ebbe una circolazione ristretta (poco più di una decina di copie conservate, di cui alcune incomplete)¹⁹. È, infine, trasmesso da un *codex unicus* il commento realizzato dal monaco cipriota Neofito il Recluso poco dopo il fatidico 1204, anch'esso debitore dei due commenti più antichi, e di quello di Andrea in particolare²⁰.

Di questi commenti, i soli a essere stati oggetto di studi approfonditi sono i due più antichi (vd. Monaci Castagno 1981 per una lettura in parallelo; Lamoireaux 1998 sul primo; Constantinou 2014 per un'analisi del secondo²¹); essi sono

¹⁶ E dalla conseguente presentazione delle comunità cristiane come perseguitate: cfr. De Villiers 2011, pp. 180-181.

¹⁷ Ed. De Groot 1999.

¹⁸ Andrea conosce e impiega, senza mai citarlo, il commento di Ecumenio, ma se ne discosta per una maggiore propensione a vedere nello scritto giovanneo la predizione di eventi futuri e della catastrofe a venire (che peraltro, al pari del predecessore, non reputa imminente). Un terzo dei manoscritti bizantini dell'*Apocalisse* neotestamentaria contiene anche il commentario di Andrea, a dimostrazione di come quest'ultimo ne sia divenuto la chiave interpretativa standard, e forse anche il salvacondotto per assicurare la sopravvivenza di un testo notoriamente difficile e sospetto come quello giovanneo.

¹⁹ Per il testo si deve ricorrere alla *Patrologia Graeca*, vol. 106, coll. 487-806. La bibliografia specifica si riduce a Schmid 1936.

²⁰ Edizione e studio preliminare in Englezakis 1995 [1975-1977]; sull'interesse di questo testo come fonte storica (*contra* Cyril Mango) vd., dopo Englezakis, Shoemaker 2016, p. 307.

²¹ Sul volume di Constantinou vd. la bilanciata recensione di Krueger 2014. Sull'interpretazione di Ecumenio vd. inoltre De Villiers 2011.

anche gli unici per cui si disponga di traduzioni moderne (in inglese)²². Non mi risulta siano ancora state condotte ricerche approfondite sulla loro penetrazione nella riflessione teologica successiva e più in generale nella letteratura bizantina (in forma di citazioni, allusioni ecc.). Un'altra pista di indagine sinora trascurata è quella della fruizione dei manoscritti dei commenti bizantini e dell'*Apocalisse* stessa: individuare copisti, possessori e utilizzatori dei diversi manufatti, un'operazione per cui ormai non mancano gli strumenti²³, potrebbe consentire di illuminare meglio i percorsi della circolazione e della ricezione del testo²⁴.

Per il momento, quindi, la determinazione dell'effettivo impatto dell'*Apocalisse* sulla cultura del medioevo greco rimane un obiettivo non ancora pienamente conseguito.

3. *Gli studi sulla tradizione apocalittica bizantina: un panorama frammentato*

La letteratura apocalittica bizantina è un *mare magnum* che comprende diverse decine di testi di varia natura ed estensione, in prosa e in versi, sia in lingua alta che in lingua volgare, di solito introdotti da titoli come *apokàlypsis* (“rivelazione”), *hòrasis* (“visione”) o *chresmòs* (“oracolo”), tramandati anonimi o attribuiti a veggenti pagane (le Sibille), profeti veterotestamentari, martiri cristiani e Padri della Chiesa, imperatori (come gli *Oracoli di Leone il Saggio*). Molti di questi opuscoli sopravvivono in redazioni plurime e in più lingue: quelle parlate nell'impero e nel cosiddetto *Commonwealth* bizantino e quelle delle genti che a varie riprese e con modalità diverse entrarono in contatto con Bisanzio. Questa produzione, di cui è documentabile una fruizione trasversale alla società²⁵, fornisce un

²² Suggit 2006 (Ecumenio); Constantinou 2011 (Andrea); Weinrich 2011 (entrambi).

²³ Un nuovo inventario dei manoscritti è in corso di realizzazione nell'ambito della *Editio Critica Maior* dell'*Apocalisse*, presso l'Institut für Septuaginta- und biblische Textforschung (Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, supervisore M. Karrer). A proposito si vedano i lavori raccolti in Sigismund – Karrer – Schmid (Hrsg.) 2015 e Sigismund – Müller (Hrsg.) 2017.

²⁴ Le ricerche sulla tradizione latina della *Sibilla Tiburtina* di Holdenried (2006 e 2016) partono da presupposti analoghi: la studiosa si è domandata chi copiasse l'opera e per quali ragioni, con quali altri testi essa venisse tramandata, quale interpretazione del testo denotino gli interventi e i commenti degli amanuensi medievali ecc. (che indagini di questo tipo siano potenzialmente molto redditizie è opinione condivisa da DiTommaso 2011).

²⁵ A ragione DiTommaso 2018, pp. 311-312, sottolinea la capacità dell'apocalittica di essere “both high culture and low literature”. Questa letteratura raggiunge infatti un pubblico stratificato, che abbraccia l'uomo comune (compresi coloro che ne fruivano soltanto per via orale, ascoltando – e ripetendo – oracoli su questo o quell'imperatore: vd. le testimonianze di Niceta Coniata citate *infra* e nn. 59 e 61 sulle predizioni che correvano di bocca in bocca a Costantinopoli) e il raffinato intellettuale (come Gennadio Scolario, primo patriarca costantinopolitano sotto il dominio ottomano: vd. Rigo 1992; Congourdeau 1999).

apporto prezioso per la ricostruzione dell'immaginario collettivo dell'uomo bizantino. La sua conoscenza è pertanto raccomandabile non soltanto agli studiosi di letteratura, ma anche a quanti conducono ricerche di taglio storico-culturale, antropologico, etnografico e folklorico relative alla civiltà del medioevo greco, alle sue sopravvivenze e alle culture circonvicine ad essa più intimamente connesse²⁶.

Tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso videro la luce tre monografie fondamentali che sembravano dover inaugurare una nuova stagione di studi sull'apocalittica bizantina: mi riferisco al saggio di Gerhard Podskalsky (1972) incentrato sul legame intrinseco tra escatologia bizantina e ideologia imperiale; e a due sintesi tuttora imprescindibili e tra loro complementari, uscite quasi in contemporanea, entrambe lasciate incompiute per la prematura scomparsa dei rispettivi autori: quelle di Paul J. Alexander (1985) – già editore dell'*Oracolo di Baalbek* (1967²⁷) – e Agostino Pertusi (1988). Questi lavori costituiscono ancora un ottimo punto di partenza per chiunque voglia accostarsi ai principali testi e temi di questa letteratura. Nel medesimo torno di anni apparivano anche preziose edizioni: quella di alcune visioni pseudo-danieliche curate da Schmoldt (1972) e Berger (1976); quella delle redazioni greche dell'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio, realizzata da Lolos (1976); quella della visione trådita a nome di tal Leone di Costantinopoli, procurata da Maisano (1979). Purtroppo questo fervore ecdotico sembra essersi smorzato nei decenni successivi, al netto di alcune significative imprese apparse a cavallo del nuovo millennio, come l'edizione sinottica dello Pseudo-Metodio greco (redazione I) e latino (redazione I) da parte di Aerts e Kortekaas (1998)²⁸, o di alcune redazioni dei vaticinî attribuiti a Leone il Saggio (Vereecken – Hadermann-Misguich eds. 2000; Brokkaar *et al.* eds. 2002)²⁹.

²⁶ Basti pensare alla fortuna degli *Oracula Leonis* nel medioevo latino (*infra* e n. 29); e alle leggende apocalittiche arabe e turche che riprendono temi e motivi di quelle bizantine (vd. e.g. Yérasimos 1999; Sahin 2010).

²⁷ L'oracolo, come dimostrò Alexander (1967), data al VI sec. e risale a un originale perduto di IV; da quest'ultimo deriva anche la *Sibylla Tiburtina* latina, che ebbe una diffusione straordinaria nel medioevo occidentale (vd. almeno McGinn 1998; Holdenried 2006).

²⁸ Per una prima informazione bibliografica sull'opera rimando a Ubierna 2009.

²⁹ La raccolta originaria (ed. Brokkaar *et al.* 2002) sembra risalire almeno al periodo mediobizantino. Per alcuni degli oracoli si è proposta una genesi all'epoca dell'iconoclasmo (VIII-IX sec.), mentre altri alludono agli imperatori Angeli e ai fatti del 1204; *terminus ante quem* per la formazione della collezione è l'inizio del XIII sec., cui datano i manoscritti che ne tramandano la traduzione latina (che ebbe grande diffusione in Occidente, soprattutto grazie all'adattamento noto come *Vaticinia de summis pontificibus*, dove le profezie furono applicate alla successione dei papi; il testo, attribuito a Gioachino da Fiore, fu redatto probabilmente in ambito francescano). Nei territori grecofoni del Levante veneziano, e poi in Occidente, divenne popolarissima la redazione veneto-cretese della silloge, opera dell'erudito e bibliofilo Francesco Barozzi e del miniaturista Giorgio Klontzas, che illustrò splendidamente i vari oracoli (ed. Vereecken – Hadermann-Misguich

Del resto imbarcarsi nell'edizione di un testo apocalittico bizantino può apparire fin da subito un'impresa sconcertante, a motivo non soltanto della mancanza di inventari completi dei manoscritti che conservano i vari opuscoli³⁰, ma anche dell'instabilità di un tipo di tradizione in cui ogni copia di un'opera può potenzialmente contenere una redazione altra rispetto a quella(/e) già nota(/e): un'evenienza in cui si imbattono molto spesso gli editori di testi medievali, soprattutto se privi di un forte statuto autoriale o non salvaguardati dall'inclusione in un canone, come appunto sono quelli profetico-apocalittici di cui ci occupiamo in questa sede. Più di altri, poi, questi scritti si prestano a essere continuamente riadattati e aggiornati per venire incontro alle mutate condizioni politico-sociali, alle differenti esigenze della committenza o alle preferenze dei lettori cui si indirizzano i redattori.

Si aggiunga che per alcuni di essi i manoscritti greci costituiscono solo una parte della documentazione disponibile, che comprende versioni in altri idiomi parlati all'interno dei confini dell'impero e nelle regioni circostanti. Prendiamo il caso di una delle opere basilari dell'escatologia bizantina, l'*Apocalisse* dello Pseudo-Methodio³¹: composta in siriano sul finire del secolo VII³², essa fu tradotta in greco forse già entro il 710, probabilmente a opera di un religioso in possesso di una buona cultura sacra e profana³³. La primitiva versione greca andò incontro a numerosi rifacimenti, come attestano le quattro le redazioni oggi note. L'opu-

2000): essa si segnala per la natura eclettica del testo, in cui sono confluite lezioni di recensioni diverse e nuovi oracoli (vd. Congourdeau 2001, pp. 5 sgg.; Rigo 1988, 1996 e 2013). V'è poi un'altra serie di oracoli pseudo-Leonini in greco demotico, edita da Legrand 1895, su cui si veda anche Trapp 1964.

³⁰ Il quadro documentario è in continua evoluzione: il numero di copie dei testi apocalittici cresce di pari passo con l'aggiornamento progressivo dei cataloghi delle varie biblioteche che conservano manoscritti antichi, dei repertori e delle banche dati (a partire dalla benemerita *Pinakes* dell'IRHT).

³¹ I manoscritti recano l'attribuzione fasulla al martire e Padre della Chiesa Methodio, vescovo di Patara in Licia (come preferisce la tradizione ortodossa) o di Olimpo nella stessa regione (sul vero M. di Olimpo, vissuto tra metà del III sec. e il 311-312 ca., vd. la raccolta di studi curata da Bracht 2017). L'opuscolo denota notevoli affinità con il genere omiletico del *mémrà* e risente dell'influsso di diverse fonti siriane d'epoca tardoantica (il *Romanzo di Giuliano l'Apostata*, la *Leggenda di Alessandro*, la *Caverna dei Tesori*, oltre alla traduzione della Bibbia nota come *Peshitta*).

³² Sono state avanzate diverse proposte di datazione, che oscillano tra 630 e 690; alcuni studiosi hanno sostenuto, probabilmente a torto, la priorità della redazione greca rispetto a quella siriana. Una sintesi aggiornata delle diverse posizioni in Ostrowski 2014: 216-218, da integrarsi con DiTommaso 2017, che offre una rassegna delle varie versioni e delle corrispondenti edizioni.

³³ Costui adattò il racconto originario alla cultura bizantina, contaminandolo con altre fonti, tra cui la Bibbia dei Settanta e la *Disputa contro gli Ebrei* di Anastasio Sinaita (ca. 630-700), di cui inserì un lungo passo nel testo.

scolo fu presto tradotto in altre lingue: aramaico, etiope, arabo, paleoslavo, russo, turco. Al 710-720 ca. data la prima versione latina, esemplata sul greco e anch'essa conosciuta in quattro redazioni. Grazie a queste traduzioni l'*Apocalisse* pseudo-metodiana ebbe una circolazione vastissima, tanto da potersi a buon diritto considerare come una delle matrici culturali del pensiero apocalittico medievale *tout court*. Come ha rilevato ancora di recente Daniel DiTommaso in un puntuale *status quaestionis* (2017), le pur meritorie edizioni disponibili della versione greca (Lolos 1976 e Aerts-Kortekaas 1998) sono fondate su di una *recensio* parziale (quattro soli codici per la recensione I, unanimemente considerata la più antica), e per nulla rappresentativa: secondo le stime dello studioso, sono oltre cento i manoscritti superstiti che contengono il testo o parti del testo³⁴. Analogo discorso vale per le edizioni delle redazioni latine, basate su di un manipolo di manoscritti, a fronte di una paradosi che annovera circa duecento *items*. Un'indagine complessiva della tradizione potrebbe consentire di sanare i punti meno perspicui del testo, di approfondire i rapporti di filiazione intercorrenti tra le quattro redazioni greche e tra queste e le versioni che da esse dipendono, come quella armena e quella in slavo ecclesiastico, e non da ultimo di meglio illuminare il complesso problema della ricezione dell'opera. Un obiettivo più alla portata del bizantinista potrebbe essere la stesura di un commento continuativo e di una traduzione in lingua moderna delle redazioni greche (Garstad 2012 fornisce una traduzione inglese con sintetico apparato di note della più antica redazione latina).

Un discorso a sé meriterebbe l'insieme degli pseudepigrafi attribuiti al profeta Daniele: per farsi un'idea della complessità della materia è sufficiente sfogliare il ponderoso volume di Daniel DiTommaso (2005: un tomo di oltre cinquecento pagine), che costituisce il primo inventario completo di questo magmatico materiale (composto di visioni, pronostici, oracoli, manuali di onirocritica ecc.). La raccolta e la sistematizzazione di una mole di dati cospicua, ricavata da notizie catalografiche talora imprecise e lacunose, da una bibliografia sparpagliata nonché spesso datata e di difficile reperimento, e da un accurato lavoro di collazione autoptica di moltissimi manoscritti ha consentito allo studioso di pervenire all'identificazione almeno ventisette testi indipendenti³⁵, in larga parte composti originariamente in greco (anche se tramandati in più lingue: oltre al greco, arabo, armeno, copto, ebraico, latino, persiano, russo, siriano, slavone) e risalenti a un arco di tempo compreso tra il IV e il XV sec.; e, di conseguenza, di confutare la vecchia teoria secondo cui l'insieme di questi testi discenderebbe da un unico *Urtext*, una primitiva "apocalisse di Daniele". La ricerca non può dirsi conclusa,

³⁴ Si può pertanto convenire che "the manuscript evidence... remains imperfectly understood" (DiTommaso 2017, p. 315).

³⁵ Ancorché in parte fra loro "textually related" (DiTommaso 2018, p. 309).

anzi è in costante aggiornamento (vd. DiTommaso 2018, che raccoglie tutta la bibliografia specialistica dell'ultimo quindicennio).

Ancora poco chiare sono le vicende compositive degli *Oracula Leonis*, per i quali disponiamo di edizioni da testimoni singoli (*supra* e n. 29), ma non di uno studio complessivo affidabile della tradizione. E la rassegna potrebbe ovviamente proseguire.

Insomma, l'opera di catalogazione dei testi e dei relativi testimoni manoscritti procede a intermittenza, e scarseggiano i progetti di nuove edizioni. Stando così le cose, non sorprende che nell'ultimo trentennio nessuno si sia più avventurato nella stesura di una storia dell'apocalittica bizantina o di trattazioni di ampio respiro sull'argomento³⁶. Non sono mancati, tuttavia, pregevoli apporti di taglio storico-letterario su alcuni motivi apocalittici in particolare e sulle implicazioni storiche, politiche e sociali sottese a questa produzione: basti pensare, per non menzionare che alcuni dei lavori maggiormente significativi, agli studi di Podskalsky (1984), Magdalino (2008), Brandes (2011), Rigo (1992) e Kraft (2017) sul concetto di tempo e sui computi cronologici relativi alla fine del mondo nei testi apocalittici; di Brandes (1997), van Bekkum (2002), de Lange (2007), Scott (2012), tra gli altri, sulla diffusione tra cristiani ed ebrei romanioti di aspettative messianiche, e della consapevolezza che la fine dei tempi sia imminente; di Magdalino (1993 e 2013) e Treadgold (2004) sulle intersezioni tra apocalittica, politica e propaganda imperiale; di Külzer (2000) e Kraft (2012b) sulla centralità di Costantinopoli nel discorso escatologico bizantino; di Brandes (1999) sul mare come agente della catastrofe finale³⁷. Si segnalano, inoltre, alcune preziose messe a punto su figure tipiche del genere, quali l'Anticristo (Brandes – Schmieder 2010; Greisiger 2014) e l'"ultimo imperatore" (Kraft 2012a; ancora Greisiger 2014)³⁸, e sui popoli ostili che fanno la loro comparsa in prossimità dei tempi ultimi, come Gog e Magog/"le genti impure" (Ostrowski 2014; Brandes – Schmieder – Voß 2016).

In quest'ottica, un'altra pista di indagine perseguibile con profitto – di cui peraltro tengono conto anche molti degli studi sopra menzionati – è quella dello studio delle intersezioni fra le tradizioni apocalittiche bizantine e quelle dell'Occidente cristiano (cui viene dato ampio spazio, *e.g.*, nelle monografie di Flori 2008 e Palmer 2014) da una parte, e delle culture giudaica e islamica dall'altra (Shoemaker 2018³⁹).

³⁶ Al di là di pur utili sorvoli come quelli di Brandes 1990, Olster 1998, Ubierna 2006.

³⁷ Per le profezie sulla sommersione di Costantinopoli e delle maggiori città dell'impero come interpretazione tipologica del diluvio universale di Gn 6-9 vd. Kraft 2017, pp. 80-81.

³⁸ Anche questo tema era stato oggetto di un lavoro seminale di P. J. Alexander (1971).

³⁹ All'Autore di questo stimolante saggio sono sfuggiti alcuni titoli, tra cui l'importante studio di Flori 2007 sull'islam e la fine dei tempi.

Il rinnovato interesse per il tema dei rapporti tra Bisanzio e l'Occidente, e in special modo per il fenomeno degli studi greci nell'Europa umanistico-rinascimentale, ha toccato soltanto tangenzialmente il campo delle traduzioni e dei rimaneggiamenti in latino di testi apocalittici bizantini, e più in generale della circolazione di profezie e motivi apocalittici di matrice bizantina⁴⁰: alcuni *case studies* sono stati dedicati alle profezie del cronista veneziano Marco, attivo alla fine del Duecento (Pertusi 1979) o alle versioni letterali dell'*Apocalisse di Andrea il Folle* (testo greco in Rydén 1995) e dell'*Ultima visione di Daniele* composte dal dotto bresciano Ubertino Posculo all'indomani dell'assedio e del sacco di Costantinopoli del 1453, di cui egli fu testimone oculare (rispettivamente Zorzi 2017 e Silvano 2017a).

Riscritture creative di testi apocalittici bizantini, ancora poco valorizzate, sono attestate, poi, nelle letterature vernacolari. Mi limito a citare un esempio significativo: ai tempi della costituzione della lega antiottomana formata da Veneziani e Austriaci (1715), nei territori della Serenissima viene stampato e diffuso su fogli volanti un dittico di vaticinî (*Profetia ritrovata nella città di Costantinopoli scolpita in una colonna; Altra profetia*) con testo bilingue greco/italiano, che predicono i successi prossimi venturi contro i Turchi, ricombinando motivi e temi delle tradizioni profetiche bizantine, tra cui quello dell'imperatore vittorioso; il testo è corredato di un'illustrazione che riprende una delle miniature con cui il pittore cretese Giorgio Klontzas, nel tardo Cinquecento, aveva corredato la sua redazione degli *Oracula Leonis*⁴¹.

Altro campo di studi affascinante è quello della sopravvivenza di motivi e credenze dell'apocalittica bizantina nella letteratura e nell'arte d'epoca post-bizantina⁴² e nel folklore greco moderno. Si pensi alla fortunata leggenda dell'imperatore pietrificato (*marmaromènos vasiliàs*), che altro non è che una variante tipologica del topos dell'ultimo imperatore: secondo questa versione della storia, diffusasi dopo il fatidico 1453, e riemersa prepotentemente nella cultura popolare ai tempi delle guerre di indipendenza greche e, successivamente, dei disastrosi conflitti greco-ottomani dell'inizio del secolo scorso (quando fu anzi agitata a fini propagandistici), l'ultimo sovrano bizantino, Costantino (XI) Paleologo, non sarebbe caduto nell'eroica difesa delle mura della città, ma sarebbe stato sottratto alla mischia da un angelo e da questi nascosto in un luogo inaccessibile, dove avrebbe dormito un sonno come di morte fino al momento in cui

⁴⁰ Vd. ad es. il contributo di Mesler 2007 sulla tradizione latina del cosiddetto *Centone dell'ultimo imperatore*.

⁴¹ Edizione del testo bilingue, con commento, in Sklavenitis 1979 (vd. in proposito anche Rigo 2013, p. 152).

⁴² Vd. e.g. Rigo 2013, pp. 152-153 sulla fortuna iconografica moderna e contemporanea delle illustrazioni di Klontzas.

sarebbe stato risvegliato per condurre una guerra vittoriosa contro gli oppressori e restituire il regno nelle mani dei Greci (e poi di Dio)⁴³.

Questa rassegna, pur incompleta e provvisoria, è sufficiente, mi pare, a far emergere alcuni *desiderata*. Per dare risposte agli interrogativi che ancora restano aperti sulla produzione apocalittica bizantina si impongono (1) una catalogazione completa dei manoscritti che la tramandano, (2) un piano di edizione di tutte le testimonianze ancora inedite – comprese le redazioni non pubblicate di testi già noti –, da integrarsi possibilmente con (3) un’impresa di traduzione e commento dell’intero *corpus* o di una scelta rappresentativa di testi, e infine (4) una ricognizione approfondita del suo influsso sulla letteratura, l’arte e le tradizioni popolari del mondo bizantino e dei paesi del mediterraneo medievale.

4. *Riscritture e riusi delle profezie apocalittiche: un caso di studio*

Si è detto che il primo problema che lo studioso di apocalittica bizantina deve affrontare è molto spesso quello di mettere ordine in una farragine di testi dalla tradizione manoscritta vasta e quasi sempre caratterizzata dalla presenza di redazioni multiple. Del resto, anche opere a tradizione semplice comportano sovente non poche difficoltà esegetiche: penso ad esempio ad alcune profezie tarde dalla natura composita e stratificata e dal linguaggio fortemente stereotipato, per le quali non si riescono a individuare, talora neppure per approssimazione, precisi agganci storici, né tantomeno un contesto specifico di produzione o un pubblico di destinatari ben definito.

A titolo esemplificativo di quanto sopra enunciato, non mi sembra inutile ritornare su di un oracolo pseudo-danielico pubblicato per la prima volta un paio di anni or sono⁴⁴. Il testo, brevissimo, è trasmesso, allo stato attuale delle conoscenze, da due soli manoscritti confezionati a cavallo degli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento. In questo frangente il discorso apocalittico era tornato di grande attualità in Europa, a seguito di eventi quali gli eccidi di massa che fecero seguito all’invasione turca di Cipro e all’espugnazione di Nicosia (1570) e, dopo lungo assedio, di Famagosta (1571), ma anche la battaglia di Lepanto (7 ottobre 1571), che sembrò poter rinfocolare le speranze in una possibile riscossa

⁴³ Secondo altre versioni della leggenda, a risvegliarsi e a guidare la riscossa dei Bizantini non sarà Costantino XI, ma Giovanni VIII Paleologo, o ancora Giovanni l’apostolo, l’autore dell’*Apocalisse*. In mancanza di uno studio esaustivo sulla genesi e la diffusione di questo mito rimando alle pagine ad esso dedicate da Nicol (1992, pp. 101-108) e Philippides (2018, pp. 324-325), cui poco aggiunge Guran 2018.

⁴⁴ Edizione in Silvano 2017b (con traduzione in francese).

dell'occidente cristiano⁴⁵. Il fatto che entrambi i codici che contengono questo oracolo, insieme con altre profezie, siano stati copiati dal medesimo scriba, il calligrafo greco Giovanni Malaxòs⁴⁶, è una prova dell'esistenza di una certa committenza per libri siffatti, che evidentemente venivano confezionati in serie⁴⁷.

Ecco una traduzione del testo:

Oracolo del profeta Daniele su Costantinopoli, scritto (bada bene!) prima della sua fondazione per opera di Costantino, o per meglio dire di Bisante.

Guai a te, Settecolli, quando lo scettro angelico avrà il potere, e tu sarai la sede del regno di un fanciullo biondo. Costui si stabilirà presso di te con la nazione bionda, e tu soffrirai la fame. I tuoi abitanti saranno perseguitati a motivo della colpa che hai commesso nei confronti del portatore di falce. Ma (?) uscirà dal suo fianco, da oriente, e annienterà la nazione bionda insieme con gli Agareni. Ma non avrà il controllo dell'impero, e anch'egli verrà falciato.

Il testo è incentrato sui destini della capitale, sovente assimilati, nell'apocalittica bizantina, a quelli dell'impero, o per meglio dire dell'intera ecumene, ad esso soggetta per volere divino⁴⁸. Il candore del titolo fa venire in mente al lettore odierno certe profezie da almanacco popolare: vi si asserisce nientedimeno che la predizione è precedente non solo alla rifondazione della Settecolli⁴⁹ da parte di

⁴⁵ La portata effettiva dello scontro è stata peraltro smitizzata dalla lucida analisi di Barbero 2010. Sulle reazioni occidentali dinanzi all'avanzata ottomana, non di rado agitata come spauracchio "apocalittico" a fini propagandistici e di politica interna al campo della cristianità (ad es. con l'associazione dell'"Anticristo turco" ai nemici della fede da parte tanto dei cattolici romani quanto dei luterani) rimando Schnapp 2017 e Cantelmo 2018 (p. 52 e *passim*, con bibliografia).

⁴⁶ Sul quale vd. De Gregorio 1996; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, I (Wien 1981), nr. 170; II (Wien 1989), nr. 226; III (Wien 1997), nr. 282.

⁴⁷ Fu questo il caso della raccolta di vaticinî in greco (falsamente) attribuiti a Leone il Saggio, i cui manoscritti superstiti datano in larga parte al periodo compreso fra 1560 e 1590: vd. *supra* e n. 29.

⁴⁸ Questo postulato poggia sulla convinzione che la capitale riunisce in sé le prerogative di centro politico e spirituale dell'impero, come si evince dagli appellativi di "Nuova (o "Seconda") Roma" (in uso fin dal IV secolo), e "Nuova Gerusalemme" (questa nomea, che attesta l'assimilazione dell'antica Bisanzio a una città santa, deriva dalla presenza in essa delle reliquie della Passione: sui tempi e modi della loro traslazione dai Luoghi Santi rimando in economia a Braccini 2013, pp. 165-167, con bibliografia). Si tenga presente che secondo una parte della tradizione bizantina la seconda parusia di Cristo dovrebbe verificarsi non a Gerusalemme, ma proprio a Costantinopoli (così Congourdeau 2001; su Costantinopoli come città escatologica per eccellenza: Külzer 2000; Berger 2008; Kraft 2012b).

⁴⁹ Anonimia frequentissima nell'apocalittica a partire dall'VIII sec. (la prima attestazione risale alla cosiddetta *Diegesis Danielis*), e in uso anche nelle profezie ottomane relative alla città, per cui la Nuova Roma (*supra*, n. 48) viene accostata alla Babilonia seduta "su sette teste che sono

Costantino⁵⁰, ma addirittura alla fondazione dell'antica colonia megarese di Bisanzio⁵¹.

La predizione inizia con un ambiguo riferimento allo “scettro angelico”: nella letteratura profetico-oracolare prodotta a partire dall'inizio del XIII sec. l'aggettivo *anghelikòs* può riferirsi tanto alle potenze celesti tradizionalmente chiamate in causa nella tradizione apocalittica quanto alla dinastia degli Angeli, che espresse alcuni sovrani a partire dal 1185⁵².

Le “nazioni bionde” sono un popolo apocalittico che figura spesso nelle profezie bizantine in riferimento alle genti occidentali entrate in contatto e soprattutto in attrito con l'impero a partire dalla fine dell'XI sec. (in *primis* i Normanni e i Franchi)⁵³.

Gli enigmatici personaggi indicati come “fanciullo biondo” e “portatore di falce” sono due figure tipiche delle profezie medio- e tardo-bizantine. Per il primo si può pensare a una reminiscenza di uno dei *vaticinia post eventum* legati all'arrivo dei dominatori crociati nel 1204, confluito anche, ad esempio, nell'*Ultima visione di Daniele* (un testo forse risalente al XIII sec., noto attraverso un rimaneggiamento di XIV sec., che ha lo stesso *incipit* del nostro: “guai a te, Settecolli”)⁵⁴.

sette montagne” di Ap. 17, 9 (immagine di interpretazione controversa: Lupieri 1999, pp. 270-271, la spiega come riferibile alla “totalità del potere nella storia umana”, incarnazione della potenza satanica destinata ad essere sgominata e sostituita dal regno millenario e dalla Nuova Gerusalemme; Corsini 2002, pp. 325-327, propende invece per vedere nei monti le potenze angeliche che presiedono ciascuna a uno dei millenni intercorrenti tra la creazione del mondo e la salvezza portata da Cristo con il suo sacrificio). La presenza a Costantinopoli di sette colli non ha riscontri effettivi nella topografia cittadina, ma è convinzione a tal punto radicata nella memoria collettiva da affiorare ancor oggi nelle guide turistiche (in proposito vd. Brandes 2003).

⁵⁰ I Bizantini ritengono generalmente Costantino I il Grande (312-337) il padre fondatore dell'impero romano-cristiano, e tendono ad attribuirgli l'intento di fare di Costantinopoli una capitale cristiana (in proposito vd. Harris 2017, pp. 19 sgg.; sulle reali intenzioni di Costantino e sullo sviluppo graduale delle prerogative della città ha fatto luce Dagron 1974).

⁵¹ Per le testimonianze antiche su Byzas/Bisante, il cui nome entra stabilmente nella tradizione apocalittica bizantina a partire dallo Pseudo-Methodio (rec. I, 9, 2 e *passim*, pp. 118 sgg. ed. Aerts-Kortekaas 1998; per il modello siriano vd. pp. 26 sgg. dell'ed. Reinink 1993), che a sua volta sembra dipendere, per questo punto, dal racconto siriano intitolato *Romanzo di Giuliano* (ca. 500 d.C.), vd. Dagron 1984, pp. 61 sgg. e Braccini 2019, pp. 28, 46-67, 102-104, *passim*.

⁵² L'aggettivo, insieme con il sostantivo *angheloi*, “angeli(/Angeli)”, ricorre ad es. nell'*Ultima visione di Daniele* (ed. Schmoldt 1972, p. 122) e nella redazione Barocciana degli oracoli di Leone il Saggio (ed. Vereecken – Hadermann-Misguich 2000, p. 106 l. 28).

⁵³ La più diffusa trattazione del tema è ancora quella di Pertusi 1988, pp. 40-81. Il motivo ricorre anche nelle profezie turche: vd. Şahin 2010, pp. 325-326.

⁵⁴ Ed. Schmoldt 1972, pp. 115-116. Un ulteriore parallelo è fornito, nel medesimo testo (ivi, pp. 126-128) dal passo in cui si parla di un giovane che marcerà su Costantinopoli e vi imporrà il proprio scettro, non risparmiando i santuari di Dio. Costui verrà ucciso da un misterioso “serpente”

Un parallelo forse più stringente si trova nella cosiddetta *Profezia di Costantino Magno*⁵⁵ (altro testo d'incerta datazione, per cui non abbiamo copie antecedenti al XV sec.), dove si legge: “Guai a te, Babilonia dai sette colli, poiché non supererai i mille anni. Per questo ti dico guai, quando dominerà su di te lo scettro dal nome di angelo con il fanciullo che verrà insieme con le genti [dalle chiome] rosse”. Agostino Pertusi ha proposto di identificare il giovane con Alessio IV (1203-1204), che giunse a Costantinopoli per reclamare il trono alla testa delle armate crociate⁵⁶. Nel seguito del testo si allude alla persecuzione e alla messa a morte, da parte delle autorità costantinopolitane, di un uomo giusto accusato di empietà. Questi viene qualificato come “portatore di falce” e *tetràmenos* “di quattro mesi”. A seguito della sua morte si verificano terremoti, l'incendio della chiesa di Santa Sofia, la dispersione della popolazione. L'“uomo giusto” sarebbe, sempre secondo Pertusi, Alessio V, che aveva sì fatto strangolare Alessio IV, suo cugino, e incarcerare il fratello di lui, suo zio Isacco II, poi morto in prigionia (ciò che spiegherebbe le accuse di empietà a carico del personaggio); ma che agli occhi dei Bizantini aveva liberato la città da questi due fantocci, ostaggi dei Latini – salvo poi capitolare ai crociati dopo soli quattro mesi di regno (di qui l'appellativo *tetràmenos*). Dal fianco di costui, prosegue lo Pseudo-Costantino, nascerà un altro “uomo giusto”, che i cittadini metteranno al governo: questi debellerà il sovrano che siede sul trono costantinopolitano e le sue genti (secondo Pertusi, si alluderebbe qui alla riconquista della capitale da parte delle truppe di Michele VIII Paleologo, nel luglio 1261, che misero in fuga la guarnigione latina e l'imperatore franco Baldovino II⁵⁷).

Scorriamo ancora alcuni altri possibili *comparanda*. Nel decimo degli *Oracoli* dello Pseudo-Leone è menzionato un personaggio dalle dita a forma di falce, forse da identificarsi con l'Anticristo o con una sua incarnazione terrena⁵⁸. Il sesto e il

prima addormentato e poi risvegliato (forse un'allusione alla leggenda dell'imperatore pietrificato?).

⁵⁵ Cioè Costantino I. Edita in Pertusi 1988, pp. 53-58 sulla base delle due copie del testo – una di XV e una di XVI – contenute nel ms. Oxford, Bodleian Library, Laud gr. 27; per la citazione ivi, p. 55.

⁵⁶ Pertusi 1988, pp. 50-51.

⁵⁷ La profezia termina con l'apparizione di un nuovo sovrano in cima a una colonna, verosimilmente un nuovo Costantino (Pertusi 1988, p. 58).

⁵⁸ È l'oracolo X, p. 76 in Brokkaar *et al.* 2002. Gli editori (p. 32) propongono di identificare il personaggio con Baldovino di Fiandra, primo imperatore latino di Costantinopoli (1204-1205). L'Anticristo è raffigurato con dita falciformi in alcune apocalissi apocrife di V-VI sec. (vd. la bibliografia citata in Silvano 2017b, p. 721 n. 26).

⁵⁹ Oracoli VI e VII in Brokkaar *et al.* (eds.) 2002, pp. 68-70; gli editori suggeriscono di spiegare l'immagine come un'allusione all'assassinio del giovane imperatore Stauracio (811) da parte del fratellastro Michele I (811-813), e pertanto ipotizzano che il vaticinio sia stato originariamente

settimo della serie evocano invece un vecchio recante in mano una rosa, che gli conferisce potere, e una falce; costui parte per la mietitura per tagliare dell'erba tenera, poi però taglia anche la rosa, e si spegne alla maniera in cui il fiore appassisce, per morire, infine, nel giro di quattro mesi, dopo aver regnato per “nove cicli” (anni? Mesi?)⁵⁹. Quest'ultimo oracolo era noto allo storico Niceta Coniata (ca. 1150-1217), che lo cita fra le profezie circolanti durante il regno di Andronico I Comneno sul conto del medesimo sovrano: in effetti costui si era impadronito del trono in età avanzata, facendo assassinare il quattordicenne Alessio II (1183), figlio e legittimo successore di Manuele I, di cui si era fatto precedentemente nominare co-imperatore; e appena due anni dopo morì linciato da una folla inferocita⁶⁰. Lo stesso Niceta riporta un altro oracolo che ai suoi tempi veniva associato ad Andronico, in cui si evoca un uomo anziano e arrogante che taglierà una canna e sarà a sua volta tagliato, subendo così una giusta punizione per i crimini da lui commessi⁶¹.

Quanto mai criptico l'accento al personaggio che “uscirà dal suo fianco”: il fianco di chi? Se il testo non soffre di un guasto o di una lacuna, potremmo forse intendere un discendente (o un successore) del giovane sopra menzionato. Un oracolo conservato in alcuni manoscritti coevi a quelli che tramandano il nostro

composto in ambienti iconoclasti ostili all'iconofilo Michele. Tuttavia, dal momento che la più precoce attestazione della sua circolazione si trova in Niceta Coniata (*Historia*, p. 351 van Dieten), che lo connette al regno di Andronico I, mi sembra più prudente orientarsi verso una data di composizione intorno agli anni Ottanta del XII sec. Il verso riportato da Niceta, “portatore di falce, ti restano quattro mesi”, sembra ricordare Io 4, 35 (“ancora quattro mesi e verrà il momento della mietitura”); cfr. inoltre Mt 13, 37-43 (spiegazione della parabola della zizzania: “...la messe è la fine del mondo. I mietitori poi sono gli angeli... Il Figlio dell'Uomo manderà i suoi angeli...”); si veda anche Ap 14, 15-20, dove un angelo grida al Figlio dell'uomo seduto su una nube di gettare la falce e dare inizio alla mietitura della terra (Lupieri 1999, pp. 230-231 vi legge l'invio di “diavoli, in quanto angeli punitori”; secondo Corsini 2002, pp. 290-297, la mietitura alluderebbe invece al destino dei salvati in occasione del Giudizio finale, e farebbe da *pendant* alla successiva scena della vendemmia e pigiatura, allegoria della sorte che attende i dannati). Molto più tardi l'oracolo del portatore di falce fu applicato al sultano Solimano I il Magnifico (vd. e.g. Rigo 2013, pp. 141-142); nei *Vaticinia Pontificum* il portatore di falce è rivestito di abito monacale ed è associato al *papa angelicus* (identificato con Celestino V) che avrebbe promosso un radicale rinnovamento della Chiesa; qualche secolo più tardi, nell'Europa della Riforma, si volle vedere nel portatore di falce un altro fautore della *renovatio ecclesiae*, Martin Lutero (vd. Vereecken – Hadermann-Misguich 2000, pp. 47-50; Guerrini 2014, pp. 404-407 e figg. 8 et 9).

⁶⁰ Una volta eliminato Alessio, il sessantenne Andronico ne aveva sposato la vedova tredicenne, Anna/Agnese, figlia di Luigi VII di Francia. Il malcontento suscitato a Costantinopoli dalla conquista di Tessalonica da parte dei Normanni (settembre 1185) fu l'evento scatenante della rivolta popolare che portò alla sua detronizzazione.

⁶¹ Nicetas Choniata, *Historia*, pp. 353-354 van Dieten (vd. il commento *ad loc.* di Pontani 2014³, p. 311). Significativamente ricorre qui il raro verbo *syntherizein* (“mietere insieme”) che compare anche nel nostro oracolo.

inizia con un'espressione analoga: "Si desterà un fanciullo dal fianco di una zanzara"⁶²; questi, prosegue l'oracolo, verrà a conquistare la Settecolli insieme con il popolo biondo: si tratta, quindi, di un invasore. Nel nostro caso invece l'anonimo personaggio sembra rivestire la funzione dell'"imperatore vittorioso", dal momento che è destinato a debellare le genti musulmane⁶³ e i Latini ("la nazione bionda"). Il fatto che il suo successo sia effimero esclude peraltro che lo si possa identificare con la figura dell'"ultimo imperatore"⁶⁴.

Il ricorso a questa *imagerie*, se da una parte non implica che l'autore del nostro oracolo abbia avuto sotto mano gli stessi testi sopra menzionati o abbia inteso evocare gli imperatori Angeli, la crociata deviata, la dominazione latina su Costantinopoli ecc., dall'altra consente di collocarne l'attività successivamente all'inizio del XIII sec. L'unico *terminus ante quem* sicuro è rappresentato dalla data di trascrizione dei due testimoni noti, collocabile nei primi anni Settanta del XVI sec. Non sussistono altri elementi per restringere questa forchetta cronologica. Ma non escluderei che l'autore sia da identificarsi con un erudito cinquecentesco (l'amanuense stesso?), il quale dovendo confezionare, forse su precisa richiesta, una silloge di profezie e scritti apocalittici, possa aver pensato di impreziosire la collezione che veniva trascrivendo con un pezzo "originale", che compose riadattando un modello preesistente o ri assemblando tessere prelevate da più modelli, secondo un processo creativo ben noto agli studiosi di apocalittica bizantina⁶⁵. Al pari di altri autori di testi consimili, il nostro non sembra aver avvertito la necessità di innovare dal punto di vista tematico o

⁶² Edizione in Istrin 1897, p. 318. Per spiegare il passo Pertusi (1979, pp. 41-42) suggerì di intendere la parola *konopos* del testo come genitivo non del nome comune "zanzara" ma del nome proprio Konops, che somiglierebbe al Konos menzionato in altri testi profetici (vd. e.g. Istrin 1897, p. 274).

⁶³ Con Agareni (epiteto che, in alternativa a quello di "Ismaeliti", denota gli Arabi nelle letterature del medioevo greco e latino, sottolineandone la discendenza illegittima da Ismaele, frutto dell'unione di Abramo con la schiava egiziana Agar, sua concubina) si devono intendere i Turchi Selgiuchidi, se si accetta una data di composizione coeva agli oracoli citati da Niceta, o viceversa gli Ottomani, se si opta per una datazione seriore (per la storia del termine e dei suoi usi vd. Savvides 1997; Aerts 2010).

⁶⁴ Potrebbe semmai essere un sovrano all'interno di una serie in cui si alternano buoni e cattivi imperatori, come negli *Oracula Leonis*. Le profezie erano sovente incentrate su sequenze di regnanti: si pensi a quella, celeberrima, che nella parola greca (*h)aima*, "sangue", vedeva l'acrostico composto dalle iniziali di Alessio (*Alexios*), Giovanni (*Ioannes*), Manuele (*Manuel*) e Alessio (*Alexios*), nomi dei primi quattro Comneni, che si succedettero sul trono dal 1085 al 1183 (vd. e.g. Congourdeau 2001, p. 6).

⁶⁵ Si veda quanto scrive DiTommaso (2018, p. 309) relativamente alle apocalissi pseudo-danieliche: "the best way to comprehend the character of the manuscripts is to posit a re-combinatory process of composition, where old oracle-units were constantly reused to create new apocalypses that fit new circumstances".

linguistico; pare invece essersi accontentato di attingere all'ampio bacino tradizionale di "oracle units"⁶⁶, situazioni convenzionali, motivi topici, frasi fatte che costituisce il sostrato comune di questa produzione.

Quando si analizzano testi apocalittici tardi occorre aver ben presente che lo scenario più plausibile è proprio questo, e che per molti di essi la ricerca si può spingere soltanto fino all'individuazione delle fonti, mentre altri aspetti, dall'identificazione di sicuri ancoraggi a personaggi o eventi storici alla determinazione di una ben definita committenza o di un pubblico specifico, sono destinati a rimanere senza risposta.

Bibliografia

- Aerts, W. J., 2010, *Hagar in the So-called Daniel-Diegesis and in Other Byzantine Writings*, in Goodman, M. – van Kooten, G. H. – van Ruiten, J. T. A. G. M., (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, pp. 465-474.
- Aerts, W. J. – Kortekaas, G. A. A. (Hrsg.), 1998, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, I-II, Leuven.
- Alexander, P. J., 1967, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, D. C.
- Alexander, P. J., 1971, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Emperor*, *Medievalia et Humanistica*, n.s. 2, pp. 47-68.
- Alexander, P. J., 1978, *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, pp. 1-15.
- Alexander, P. J., 1985, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. by D. deF. Abrahamse, Berkeley-Los Angeles-London.
- Argyriou, A., 1982, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821): esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique.
- van Bekkum, W. J., 2002, *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, in Reinink, G. J. – Stolte, B. H. (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven, pp. 95-112.
- Barbero, A., 2010, *Lepanto: la battaglia dei tre imperi*, Roma-Bari.
- Berger, A., 2008, *Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit*, in Brandes – Schmieder (Hrsg.), pp. 135-157.
- Berger, K., 1976, *Die griechische Daniel-Diegesis. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden 1976.

⁶⁶ *Ibid.* Molto spesso l'originalità di questi opuscoli è data semplicemente dalla nuova disposizione di elementi prelevati da testi analoghi (ma DiTommaso, *ibid.*, nota che a sua conoscenza "no Daniel apocalypse is constituted entirely from recycled material").

- Braccini, T., 2013, *L'arrivo di Gerusalemme: reliquie della Passione da Costantinopoli alla Toscana*, in Benvenuti, A. – Piatti, P. (a cura di), *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra medioevo ed età moderna*, Firenze, pp. 163-194.
- Braccini, T., 2019, *Bisanzio dopo Bisanzio. Miti e fondazioni della Nuova Roma*, Roma.
- Bracht, K. (ed.), 2017, *Methodius of Olympus: State of the Art and New Perspectives*, Berlin-Boston.
- Brandes, W., 1990, *Die apokalyptische Literatur*, in Winkelmann, F. – Brandes, W. (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme*, Berlin, pp. 305-322.
- Brandes, W., 1997, *Anastasios ó díkopoç: Endzeiterwartung und Kaiserkritik*, *Byzantinische Zeitschrift*, 90, pp. 24-36.
- Brandes, W., 1999, *Das "Meer" als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur*, in Chrysos, E. – Letsios, D. – Richter, H. A. – Stupperich, R. (Hrsg.), *Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996*, Mannheim-Möhring, pp. 119-131.
- Brandes, W., 2003, *Sieben Hügel. Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft*, *Rechtsgeschichte*, 2, pp. 58-71.
- Brandes, W., 2011, *Endzeiterwartung im Jahre 1009 A.D.?*, in Pratsch, Th. (Hrsg.), *Konflikt und Bewältigung: die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, Berlin, pp. 301-320.
- Brandes, W., 2012, *Gog, Magog und die Hunnen: Anmerkungen zur eschatologischen "Ethnographie" der Völkerwanderungszeit*, in Krueger, D. – Nelson, R. S., *The New Testament in Byzantium*, Washington, D. C., pp. 301-316.
- Brandes, W., 2013, *Cento of the true emperor*, in Thomas, D. – Mallett, A. et al. (eds.), *Christian Muslim relations: a bibliographical history. Vol. 2 (1350-1500)*, Leiden-Boston, pp. 330-333.
- Brandes, W. – Schmieder, F. (Hrsg.), 2008, *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin.
- Brandes, W. – Schmieder, F. (Hrsg.), 2010, *Antichrist – Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin.
- Brandes, W. – Schmieder, F. – Voß, R. (eds.), 2016, *Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Berlin-Boston.
- Brokkaar, W. G. et al. (eds.), 2002, *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & The Tale of the True Emperor (Amstelodamensis graecus E VI 8)*. Text, Translation and Introduction, Amsterdam.
- Cantelmo, M. C., 2018, *La paura del turco in Europa tra la caduta di Costantinopoli e la battaglia di Lepanto (1453-1571)*, in Ambrosi, F. – Antonucci, C. – Xoxa, I. (a cura di), *Per un lessico della paura in Europa. Spunti per una riflessione*, pp. 47-55.
- Congourdeau, M.-H., 1999, *Byzance et la fin du Monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues*, in Lellouch – Yerasimos (éds.), pp. 55-98.
- Congourdeau, M.-H., 2001, *Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique*, in Kaplan, M. (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, pp. 125-136.
- Congourdeau, M.-H., 2007, *Les Oracula Leonis*, in Fonseca, C. D. (a cura di), *Gioachi-*

- mismo e profetismo in Sicilia (secoli XIII–XVI). Atti del terzo Convegno internazionale di studio Palermo-Monreale 14–16 ottobre 2005*, Roma, pp. 79-91.
- Constantinou, E. S., 2011 (transl.), *Andrew of Caesarea, Commentary on the Apocalypse*, Washington, D. C.
- Constantinou, E. S., 2014, *Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea & His Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington, D. C.
- Corsini, E., 2002, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino.
- Dagron, G., 1974, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.
- Dagron, G., 1984, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris.
- De Gregorio, G., 1996, *Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: II. Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas*, *Römische historische Mitteilungen*, 38, pp. 189-268.
- De Groote, M. (ed.), 1999, *Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, Leuven.
- De Villiers, P. G. R., 2011, *Coping the Violent Scripture in a Time of Peace and Prosperity: The Interpretation of Revelation in the Greek Commentary of Oecumenius*, in Verheyden, J. – Nicklas, T. – Merkt, A. (eds.), *Ancient Christian Interpretations of "Violent Texts" in the Apocalypse*, Göttingen, pp. 180-198.
- Déroche, V. – Vatin, N. et al. (éds.), 2016, *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans. Textes et documents*, Toulouse.
- de Lange, N., 2007, *Jewish and Christian Messianic Hopes in Pre-Islamic Byzantium*, in Bockmuehl, M. – Carleton Paget, J. (eds.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London, pp. 274-284.
- DiTommaso, L., 2005, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden-Boston.
- DiTommaso, L., 2011, recensione a Holdenried 2006, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 21/1, pp. 73-77.
- DiTommaso, L., 2017, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius: Notes on a Recent Edition*, *Medioevo greco*, 17, pp. 311-321.
- DiTommaso, L., 2018, *The Apocryphal Daniel Apocalypses. Works, Manuscripts, and Overview*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 94/2, pp. 275-316.
- Enderle, K., 2016, *Der Perserkrieg unter Anastasios (502-506 n. Chr.) als Endzeitereignis*, in Brandes – Schmieder – Voß (Hrsg.), pp. 51-62.
- Englezakis, B., 1995 [1975-1977], *An Unpublished Commentary by St Neophytos the Recluse on the Apocalypse*, in Id., *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*, transl. N. Russell, ed. S. and M. Ioannou, Aldershot, pp. 97-105 (VII).
- Eshel, S., 2018, *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*, Leiden-Boston.
- Flori, J., 2007, *L'islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris.
- Flori, J., 2008, *La fin du monde au Moyen Age: terreur ou espérance?*, Paris [tr. it. *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna 2010].
- Gallagher, E. L. – Meade, J. D., 2017, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford.
- Garstad, B. (trans.), 2012, *Pseudo-Methodius, Apocalypse. An Alexandrian World Chronicle*, Cambridge, MA-London.
- Greisiger, L., 2014, *Messias – Endkaiser – Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, Wiesbaden.

- Greisiger, L., 2016, *Opening the Gates of the North in 627: War, Anti-Byzantine Sentiment and Apocalyptic Expectancy in the Near East Prior to the Arab Invasion*, in Brandes – Schmieder – Voß (Hrsg.), pp. 63-79.
- Guerrini, P., 2014, *Usò e riusò della profezia nel tardo Medioevo. Il caso dei Vaticinia de summis pontificibus*, in AA.VV., *Église et État, Église ou État ? Les clercs et la genèse de l'État moderne (Actes de la conférence organisée à Bourges en 2011 par SAS et l'université d'Orléans en l'honneur d'Hélène Millet)*, Paris-Rome, pp. 391-415.
- Guran, P., 2018, *From the Last Emperor to the Sleeping Emperor: The Evolution of a Myth*, in Al-Bagdadi, N. – Marno, D. – Riedl, M. (eds.), *The Apocalyptic Complex: Perspectives, Histories, Persistence*, Budapest-New York, pp. 157-177.
- Haldon, J., 2016, *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, Cambridge, MA.
- Harris, J., 2017, *Constantinople: Capital of Byzantium*, second edition, London-New York.
- Holdenried, A., 2006, *The Sibyl and Her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050–1500. Church, Faith and Culture in the Medieval West*, Farnham-Burlington, VT.
- Holdenried, A., 2016, *Christian Moral Decline: A new Context for the Sibylla Tiburtina (Ms Escorial & I.3)*, in Brandes – Schmieder – Voß (eds.), pp. 321-336.
- Kraft, A., 2012a, *The Last Roman Emperor Topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition*, *Byzantion*, 82, pp. 213-257.
- Kraft, A., 2012b, *Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought*, *Annual of Medieval Studies at CEU*, 18, pp. 25-36.
- Kraft, A., 2017, *Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypses*, in Baumbach, S. – Henningsen, L. – Oschema, K. (eds.), *The Fascination with Unknown Time*, Cham, pp. 71-91.
- Krueger, D., 2014, recensione a Constantinou 2014, *Journal of Early Christian Studies*, 22/4, pp. 599-601.
- Külzer, A., 2000, *Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 50, pp. 51-76.
- Istrin, V. M., 1897, *Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrificeskija videnija Daniila v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturah: issledovanija i teksty*, Moskva.
- Lamoreaux, J. C., 1998, *The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse*, *Vigiliae Christianae*, 52/1, pp. 88-108.
- Legrand, E., 1875, *Les Oracles de Léon le Sage. La bataille de Varna. La prise de Constantinople. Poèmes en grec vulgaire publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris.
- Lellouch, B. – Yerasimos, S. (eds.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)*, Paris.
- Lupieri, E. (a cura di), 1999, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano.
- Lupieri, E., 2002, *Apocalisse giovannea e Millennio cristiano*, in Uglione, R. (a cura di), *"Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Atti delle III giornate patristiche torinesi, Torino, 23-24 ottobre 2000*, Torino, pp. 27-42.
- Magdalino, P., 1993, *The History of the Future and Its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda*, in Beaton, R. – Roueché, C. (eds.), *The Making of Byzantine History*.

- Studies Dedicated to Donald M. Nicol for His Seventieth Birthday*, Aldershot, pp. 3-34.
- Magdalino, P., 2013, *Generic subversion? The political ideology of urban myth and apocalyptic prophecy*, in Angelov, D. – Saxby, M. (eds.), *Power and Subversion in Byzantium*, Farnham-Burlington, VT, pp. 207-219.
- Maisano, R. (a cura di), 1975, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli*, Napoli.
- McGinn, B., 1998, *Oracular Transformations: the "Sibylla Tiburtina" in the Middle Ages*, in Chirassi-Colombo, I. – Seppilli, T. (a cura di), *Sibille e Linguaggi Oracolari: Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa-Roma, pp. 603-644.
- Mesler, K., 2007, *Imperial Prophecy and Papal Crisis: The Latin Reception of The Prophecy of the True Emperor*, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 61, pp. 371-415.
- Monaci Castagno, A., 1981, *I commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: due letture divergenti dell'Apocalisse*, *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Serie V, Vol. 5, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, pp. 305-426.
- Mot, L. F., 2015, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation. A Greek Hypothesis*, Leiden-Boston.
- Nicol, D. M., 1992, *The immortal Emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, the last Emperor of the Romans*, Cambridge-New York.
- Olster, D. M., 1998, *The Continuum History of Apocalypticism*, in Collins, J. J. – McGinn, B. – Stein, S. (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, II, New York, pp. 48-73.
- Ostrowski, D., 2014, *The "enclosed people" of the Revelations of Pseudo-Methodios of Patara in the Povest' vremennyx let*, in Flier, M. S. – Birnbaum, D. J. – Vakareliyska, C. M. (eds.), *Philology Broad and Deep: In Memoriam Horace G. Lunt*, Bloomington, IN, pp. 215-242.
- Palmer, J. T., 2014, *The Apocalypse in the early Middle Ages*, Cambridge.
- Pertusi, A. (a cura di), 1976, *La caduta di Costantinopoli. I. Le testimonianze dei contemporanei. II L'eco nel mondo*, Milano.
- Pertusi, A., 1979, *Le profezie sulla presa di Costantinopoli (1204) del cronista veneziano Marco (c. 1292) e le loro fonti bizantine (Pseudo-Costantino Magno, Pseudo-Daniele, Pseudo-Leone il Saggio)*, *Studi veneziani*, n.s. 3, pp. 13-46.
- Pertusi, A., 1988, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*. Edizione postuma a cura di E. Morini, Roma.
- Philippides, M., 2018, *Constantine XI Dragaš Palaeologus (1404-1453). The Last Emperor of Byzantium*, London-New York.
- Podskalsky, G., 1972, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20): eine motivengeschichtliche Untersuchung*, München.
- Podskalsky, G., 1984, *Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine*, in AA.VV., *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles. Paris, 9-12 mars 1981*, Paris, pp. 439-450.
- Pontani, A., 2014³ (a cura di), Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica). Volume II (Libri IX-XIV)*, Milano.
- Reinink, G. J. (Hrsg.), 1993, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Leuven.

- Rigo, A., 1988, *Oracula Leonis: Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore bizantino Leone il Saggio (Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII.22, Marc. gr. VII.3)*, Padova.
- Rigo, A., 1992, *L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano: nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario*, in Ruggieri, G. (a cura di), *La cattura della fine: variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Genova, pp. 153-185.
- Rigo, A., 1996, *L'opera "profetica" di Francesco Barozzi tra Creta e Venezia*, in Rusconi, R. (a cura di), *Storia e figure dell'Apocalisse fra 500 e 600. Atti del IV Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, Roma, pp. 92-93.
- Rigo, A., 2013, *Profetizzare Lepanto*, in Tsiknakis, K. I. (ed.), *Η απήχηση της ναυμαχίας της Ναυπάκτου στον ευρωπαϊκό κόσμο. Πρακτικά της Επιστημονικής Συνάντησης "Η απήχηση της ναυμαχίας της Ναυπάκτου στον ευρωπαϊκό κόσμο" (Ναύπακτος, 13 Οκτωβρίου 2012)*, Athina-Venezia, pp. 139-155.
- Rydén, L. (ed.), 1995, *The Life of St Andrew the Fool*, I-II, Uppsala.
- Şahin, K., 2010, *Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour*, *Journal of Early Modern History*, 14, pp. 317-354.
- Savvides, A. G. C., 1997, *Some notes on the terms Agarenoī, Ismaelītai and Sarakenoī in Byzantine Sources*, *Byzantion*, 67/1, pp. 89-96.
- Schmid, J., 1936, *Der Apokalypse-Text des Arethas von Kaisareia und einiger anderer jüngerer Gruppen*, Athen.
- Schmid, J., 1955-1956, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, München [I. *Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text* (1955); II. *Die alten Stämme* (1955 = Id. 2018, *Studies in the History of the Greek Text of the Apocalypse: The Ancient Stems*, transl./ed. by J. Hernández Jr., V. Garrick, D. Müller, Atlanta); III. *Einleitung* (1956)].
- Schnapp, J. É., 2017, *Prophéties de fin du monde et peur des Turcs au XV^e siècle. Ottomans, Antichrist, Apocalypse*, Paris.
- Scott, R. D., 2012, *Justinian's New Age and the Second Coming*, in Id., *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*, Farnham-Burlington, VT, nr. XIX, pp. 1-22.
- Shoemaker, S. J., 2016, *The Afterlife of the Apocalypse of John in Byzantium*, in Krueger, D. – Nelson, R. S. (eds.), *The New Testament in Byzantium*, Washington, D. C., pp. 301-316.
- Shoemaker, S. J., 2018, *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia, PN.
- Sklavenitis, T. E. (1978-1979), *Χρησμολογικὸ εἰκονογραφημένο μονόφυλλο τῶν ἀρχῶν τοῦ 18ου αἰῶνα*, *Μνήμων*, 7, pp. 46-59.
- Sigismund, M. – Karrer, M. – Schmid, U. (Hrsg.), 2015, *Studien zum Text der Apokalypse*, Berlin-Boston, MA.
- Sigismund, M. – Müller, D. (Hrsg.), 2017, *Studien zum Text der Apokalypse II*, Berlin-Boston, MA.
- Silvano, L., 2017a, *Lectures apocalyptiques au lendemain de la catastrophe: la traduction latine de l'Ultime vision de Daniel (BHG 1874) par Ubertino Posculo (a. 1454)*, *Revue des études byzantines*, 75, pp. 283-312.
- Silvano, L., 2017b, *Un oracle grec inédit sur Constantinople attribué au prophète Daniel*, in Barone, F. – Macé, C. – Ubierna, P. (éds.), *Philologie, herméneutique et histoire des*

- textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever Voicu*, Turnhout, pp. 711-728.
- Suggit, J., 2006 (transl.), *Oecumenius, Commentary on the Apocalypse*, Washington, D. C.
- Trapp, E., 1964, *Vulgärorakel aus Wiener Handschriften*, in *AKPOΘINIA Sodalium Seminarii Byzantini Vindobonensis Herberto Hunger oblata*, pp. 83-120.
- Treadgold, W., 2004, *The Prophecies of the Patriarch Methodius*, *Revue des Études Byzantines*, 62, pp. 229-237.
- Ubierna, P., 2006, *L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle*, in Kaplan, M. (éd.), *Monastères, images, pouvoirs et sociétés à Byzance*, Paris, pp. 207-221.
- Ubierna, P., 2009, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Greek)*, in Thomas, D. – Roggema, B. (eds.), *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, Vol. 1 (600-900), Leiden-Boston, pp. 245-248.
- Vereecken, J. – Hadermann-Misguich, L., 2000, *Les oracles de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas: la version Barozzi dans le Codex Bute*, Venise.
- Weinrich, W. C. (transl.) 2011, *Greek Commentaries on Revelation: Oecumenius and Andrew of Caesarea*, ed. by T. C. Oden, Downers Grove, IL.
- Yerasimos, S. 1999, *De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique*, in Lellouch –Yerasimos (éds.), pp. 153-192.
- Zorzi, N., 2017, *L'inedita traduzione latina della Apocalisse di Andrea Salòs attribuita all'umanista Ubertino Posculo. Con cenni alla sua biografia e ai manoscritti greci da lui posseduti*, *Bizantinistica*, s. II, 18, pp. 307-350.