

(«if Colluthus was dead at the time when the *Suda* was compiled, the compiler would presumably have recorded it»), dando l'impressione di commettere un anacronismo. A pag. 55, la nota 74, contenente una rassegna di imitatori di un passo delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, menziona Elio Aristide (!). Infine, si segnala un refuso a p. 175, dove il nome di Neottolema compare al posto di quello di Telemaco.

Nonostante queste sviste, il volume offre sicuramente degli spunti innovativi e interessanti per una rivalutazione del testo di Colluto. Apprezzabile è l'organizzazione del materiale: ogni capitolo può essere letto come una sorta di saggio indipendente incentrato su un determinato aspetto dell'opera (il contesto, i modelli, l'*ekphrasis*, la *performance*, il genere, l'analisi narratologica), così che lo studioso possa selezionare i passaggi più conformi ai propri interessi. Tuttavia, questa impostazione nulla toglie all'omogeneità complessiva del volume, ricco di rimandi interni e caratterizzato da alcuni costanti fili conduttori.

Alcune chiavi di lettura offriranno sicuramente a futuri lettori e studiosi proficui spunti di riflessione. In particolare, l'attenzione rivolta ai *progymnasmata*, all'analisi narratologica e alla dimensione della *performance* costituisce un primo passo nella direzione di un approccio più aggiornato e innovativo al testo di Colluto. [Laura Michelacci]

Alessandro Capone, Alessandra Beccarisi (edd.), «*Aliter*». *Controversie religiose e definizioni di identità tra Tardoantico e Medioevo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015 (Manuscripts Ideas Culture – Temi e Testi 137), pp. 162. [ISBN 9788863727418]

Oggi, come in tutti i tempi, le costruzioni identitarie sono in larga parte frutto di elaborazione culturale, e si formano attraverso processi quali la rivendicazione, quando non l'invenzione, di un passato condiviso e di tradizioni comuni, ovvero l'enfaticizzazione di una serie di tratti e peculiarità elaborate per contrasto con quelle di "altri" di cui si rimarcano caratteristiche di "diversità" ed "estraneità". Quest'ultima strategia di costruzione identitaria è fatta propria, com'è risaputo, da buona parte della letteratura polemica del medioevo cristiano, e quindi anche di quello bizantino, dove vige l'equivalenza Romèi/buoni cristiani/ortodossi *vs* "altri"/eterodossi o eretici (e spesso, in aggiunta, anche selvaggi e ignoranti, sanguinari, avidi etc. – si pensi soltanto all'imma-

gine-tipo dei "Latini" nella letteratura *post*-1204, di cui ha fornito una impeccabile sintesi H. Hunger nel suo *Graeculus perfidus – ΙΤΑΛΟΣ ΙΤΑΜΟΣ* [...], Roma 1987). I testi di polemica religiosa (dialogici e non) come veicoli della costruzione e definizione di identità e come tramiti di recriminazioni di natura identitaria costituiscono appunto l'oggetto su cui hanno riflettuto gli autori di questa pregevole miscellanea, nata in seno al progetto di ricerca *La polemica religiosa tra Tardoantico e Medioevo: forme, testi e contesti* promosso dall'Università del Salento (vd. la *Premessa* dei Curatori, pp. 7-9).

Sono qui radunati studi su autori e testi greci e bizantini (sui quali ci si soffermerà in questa sede), sui Padri latini (G. Stefanelli, *Lessico polemico e strategie retoriche nell'«Adversus Helvidium» di Gerolamo*, pp. 73-90), su filosofi e teologi del medioevo occidentale (N. Bray, *La dottrina della connessione delle virtù secondo Alberto Magno*, pp. 95-116; D. Di Segni, «*Aristotelis sententia de mundi aeternitate exposita a Maiemonide*». *Le citazioni della «Guida dei perplessi» nel «Pugio fidei» di Raimondo Martí*, pp. 117-142).

Il primo contributo d'interesse per il bizantinista è quello di V. Ugenti (*La contrapposizione come demarcazione identitaria negli scritti di Giuliano imperatore*, pp. 11-28), che offre una informata e stimolante rassegna di passi giulianeî contro gli ἄλογοι (*i.e.*, «irrazionali», ma anche «illetterati») cristiani; l'armamentario polemico di Giuliano si serve di vari argomenti anticristiani: la rottura con la tradizione, ovvero la *καὶνοτομία* rappresentata dall'introduzione di un culto alloctono, e per di più proveniente da una regione marginale e rozza quale la Galilea – di qui l'insistenza sull'epiteto usato con funzione spregiativa di Γαλιλαῖοι, applicato a Gesù e ai suoi seguaci (§§ 2-3); l'inferiorità dei loro testi sacri di fronte a quelli dei grandi maestri della *paideia* e ai testi pagani divinamente ispirati, come gli *Oracoli Caldaici* (§ 4); l'empia usanza dei pellegrinaggi *ad martyria*, che va di pari passo con l'abbandono dei templi e dei luoghi sacri tradizionali (§ 5); l'astinenza dalla celebrazione di sacrifici cruenti e l'abolizione delle prescrizioni alimentari della religione ebraica, che avevano un loro fondamento (§ 6). È attraverso tali «marcatori» che Giuliano connota inequivocabilmente come *δυσοσεβεῖς* i cristiani, scavando così un solco «tra la sua nuova identità filosofico-religiosa e quella che era stata la religione della sua infanzia» (p. 28).

A. Capone (*Per una nuova edizione della versione latina dei testi gregoriani contenuti nel 'Laurentia-*

*nus San Marco' 584: le «Epistole a Cledonio»*, pp. 29-52) riesamina un gruppo di testimoni umanistici della versione latina di due scritti antiapollinaristi del Nazianzeno, le *Ep.* 101 e 102. La versione, ultimata in Italia nel VI sec., è pervenuta in un prezioso manoscritto realizzato nel IX sec. in area francese e poi divenuto proprietà di Niccolò Niccoli, il Laur. San Marco 584 (studiato, tra gli altri, da B. Gain e C. Moreschini), di cui i codici presi in considerazione da C. risultano essere tutti apografi indiretti. Questi testimoni tardivi non sono affatto deteriori ai fini della *constitutio textus*: come ben dimostra C., essi infatti permettono di risalire a lezioni poziori rispetto al loro modello, talora frutto di congetture e restauri di anonimi copisti/eruditi umanisti. L'importanza della versione latina (e di conseguenza della revisione critica del testo condotta da C.) risiede anche nella sua seriorità rispetto ai manoscritti greci conservati, e quindi alla sua utilità per la costituzione del testo originale delle epistole gregoriane, stabilito da Gallay sulla base di un numero tutto sommato ristretto di testimoni (dieci: vd. pp. 49-51).

A. Cataldo (*L'imperatore Nerone negli scritti di Giovanni Crisostomo*, pp. 53-72) passa in rassegna i numerosi passi in cui il Crisostomo rievoca le persecuzioni neroniane di cui caddero vittima Pietro e Paolo: è in queste pagine che si concentrano i rari di spunti di *Kaiserkritik* rintracciabili nel *corpus* crisostomico, essendo Giovanni di norma reticente nel parlare di politica o della persona dei sovrani – con la sola eccezione, appunto, dei persecutori, apertamente nominati nell'omelia *in illud, Vidi Dominum* 4, 2 (Augusto, Tiberio, Gaio, Claudio, Nerone) e dell'«apostata» Giuliano, novello Nerone (e come lui additato da Giovanni come ἄθλιος καὶ τολαίπωρος, «la massima offesa» riservata dal Crisostomo ai propri avversari: p. 58).

Infine C. Moreschini (*Sulla polemica di Massimo il Confessore contro i monoteliti: una nota linguistico-testuale*, pp. 91-94) riflette su alcuni *loci* di Massimo il Confessore in cui si discute dell'interpretazione aberrante data dai monoteliti a un passo di Gregorio Nazianzeno (*Or.* 30, 12). Qui, commentando la pericope evangelica (Io. 6, 38) in cui si asserisce che il Figlio fu mandato in terra non per compiere «la sua volontà», ma quella del Padre, Gregorio spiega come la volontà umana di Gesù, che inizialmente chiede l'allontanamento da sé dell'amaro calice, venga poi «corretta dall'adeguamento a quella divina» (p. 92), la quale risulta così «più forte». Tuttavia, ammoni-

sce Massimo negli *Opusc.* 3 e 7, il volere interamente deificato (θεωθέν ὄλον) di cui parla Gregorio non implica l'esistenza in Cristo di un'unica volontà, bensì l'armonica coesistenza di due volontà (umana e divina, diverse per natura ma mai in dissidio fra loro). Altrove, commentando il medesimo passo gregoriano, Massimo mette in guardia sia dall'accogliere la lezione θεῶθεν, presente in alcuni esemplari del testo, che implicherebbe la provenienza della volontà da Dio, in accordo con la falsa dottrina monotelita; sia l'interpretazione distorta del genuino θεωθέν nel segno di una inestricabile confusione e mescolanza di tale volontà con quella divina (*Opusc.* 20, PG XCI, coll. 233D sgg.; M. ricorda come le due lezioni concorrenti fossero omografe nella scrittura del tempo, maiuscola e priva di segni diacritici). Il volume, impeccabile nella veste grafica ed editoriale, si conclude con una bibliografia della letteratura secondaria (pp. 142-154) e con l'indice degli autori antichi e moderni (pp. 155-161). [L. S.]

Paolo Cesaretti (ed.), Leonzio di Napoli, Niceforo prete di Santa Sofia, *Vite dei saloi Simeone e Andrea* (BHG 1677, 115z), premessa di Augusta Acconcia Longo, introduzione di Lennart Rydén, Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità. «Sapienza», Università di Roma, 2014 (Testi e studi bizantino-neoellenici 19), pp. 398. [ISBN 9788894004526]

Sul fondamento di una riedizione del libro sui santi folli curato da C. nel 1990, il volume è in realtà molto di più: le traduzioni dei due testi sono accompagnate da un commento molto ricco e informato, da apparati, da un'ampia bibliografia e da un *Glossario* (*Il mondo dei saloi in trenta parole*) che orienta in modo originale e sintetico il lettore nel mondo dei santi folli bizantini. [Emanuela Roselli]

Michael W. Champion, *Explaining the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2014 (Oxford Studies in Late Antiquity), pp. X + 242. [ISBN 9780199337484]

Nello stesso anno in cui Giustiniano fece chiudere la scuola neoplatonica di Atene, il neoplatonico e cristiano Giovanni Filopono scrisse l'opera *Contro Proclo sull'eternità del mondo*, ad Atene fioriva Simplicio, e in Egitto il mercante e viaggiatore alessandrino Cosma Indicopleuste.