



ENRICO MAGNELLI

Immagini del libro nella letteratura di Bisanzio^{1*}

1. *Motivi tradizionali*

Affrontando un argomento come questo, è pressoché inevitabile – e subito ne chiedo perdono ai lettori – iniziare da una solenne ovvietà: quella bizantina è una cultura libresca. Non nel senso comunemente associato a tale epiteto (ricavato unicamente dai libri = di seconda mano, tralatizio, stantio), e comunemente rimproverato alla civiltà del Medioevo greco, bensì nel senso letterale di un mondo pervaso dalla dimensione del libro. Molti specialisti del settore l'hanno ribadito², ma lo sa bene anche chi non sia bizantinista di professione³, e credo che parimenti lo sappiano molti che non sono nemmeno medievisti o filologi classici. Il libro è onnipresente nell'impero dei 'Romei'. Se c'è un testo, viene naturale associarlo a un libro: assai spesso gli affreschi delle chiese bizantine in Grecia, in Macedonia, in Bulgaria, in Turchia, a Cipro, sono corredati di epigrammi in dodecasillabi, e sovente tali epigrammi sono iscritti non sullo sfondo o in una cornice, bensì in un libro che uno dei personaggi regge nella mano (anche se in tali affreschi, per conservatorismo della tradizione iconografica più che per fedele ricostruzione dell'uso del I sec. d.C., si tratta di rotoli e non di codici)⁴. È il caso di precisare che per lo più tali epigrammi non parafrasano testi sacri: vale a dire che, ad es., nel rotolo che accompagna il Giovanni Battista decapitato e trasfigurato in angelo su un affresco di Banjane (Macedonia) degli inizi del XIV secolo non c'è un passo del *Vangelo di Matteo* o del *Vangelo di Marco* relativo all'esecuzione del Precursore, così da suggerire che egli tenga in mano le Sacre Scritture. Si

^{1*} Ringrazio sentitamente Luca Mondin per l'invito a partecipare al convegno *Io libro* e per la sua amichevole ospitalità durante le giornate veneziane; lo stesso Luca Mondin, Lucio Cristante e gli altri partecipanti al convegno per gli utili suggerimenti che mi hanno offerto in sede di discussione; Gianfranco Agosti e Marco Fernandelli per la disponibilità (e la grande pazienza) con cui hanno ospitato questo lavoro su «CentoPagine». La Σύνοψις Χρονική di Costantino Manasse è citata secondo la numerazione dei versi di Lampsidis 1996, le *Historiae* di Tzetzes secondo quella di Leone 2007; i carmi di Giovanni Mauropode secondo de Lagarde 1882; le epistole di Michele Coniate secondo Kolovou 2001. Di tutte le altre opere bizantine con numerazione non univoca, indico di volta in volta l'edizione cui faccio riferimento. Per i carmi di Mauropode ho riprodotto le traduzioni, assai utili, di Anastasi 1984: quelle degli altri testi sono mie.

² Cf., scegliendo due (autorevoli) esempi tra i tanti possibili, Cavallo 1981, 397 e 421; Cortassa 2005, 216 («la cultura libresca – nel senso più positivo del termine, naturalmente – di Bisanzio»). Vd. anche le efficaci pagine di Bianconi 2009, 16s.

³ Il sottoscritto, ad esempio: il quale – classicista ed esperto di Ellenismo – ha sempre nutrito per Bisanzio un sincero interesse e può dire di conoscere decentemente alcune branche della letteratura bizantina in lingua 'alta', specie la poesia, ma non per questo si definirebbe un bizantinista.

⁴ Un bell'esempio se ne ha anche nel mosaico della Theotokos nella chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo. Su rotoli e codici nell'arte bizantina cf., brevemente, Hunger 1989, 12-16 e 42-50; ampia documentazione, con un corredo di tavole di ottima qualità, offre la recente edizione degli epigrammi su affreschi e mosaici di Rhoby 2009. Si deve peraltro ricordare che a Bisanzio il rotolo continua ad essere usato in ambito liturgico: vd. Atsalos 1971, 148s., Cavallo 1981, 418, e Nelson - Gamillscheg - Talbot 1991.

tratta invece di un autonomo e piuttosto insignificante epigramma di tre versi, con allocuzione iniziale ai fedeli e invocazione finale a Cristo: «Vedi, o spettatore, la follia di Erode: subendo il rimprovero e non volendo cambiare, fece tagliare la mia testa, o Verbo di Dio»⁵. In altre parole, si sente il bisogno di inserire in un libro (fittizio) un testo d'uso che non era nato per i libri e nei libri veri non sarebbe finito mai: il rotolo era un elemento usuale già nell'iconografia paleocristiana⁶, ma ora esso si trova a svolgere la funzione che, se mi si passa l'accostamento, nell'età contemporanea avrebbe un fumetto – salvo che nel Medioevo greco questo tipo di 'fumetti' librari era qualcosa di estremamente serio⁷.

I motivi di tutto ciò sono molteplici, e in definitiva prevedibili. In primo luogo, una letteratura strettamente associata non solo con la scrittura ma, ormai da secoli, anche con la lettura privata e la frequentazione delle biblioteche⁸; inoltre la conservazione dei volumi, che con il passaggio dal rotolo al codice e il graduale abbandono della carta di papiro aveva conferito un'aura di perennità a supporti scrittorii un tempo assai più deperibili⁹ (benché, in realtà, di libri a Bisanzio dovessero circolarne meno di quanti si è normalmente inclini a pensare¹⁰); infine la tradizione ebraico-cristiana, che attraverso le due «religioni del libro»¹¹ aveva radicato nella letteratura patristica e poi bizantina immagini quali il libro della vita (*NT Philipp.* 4.3 ὦν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, *LXX Ps.* 68.29 ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων > *NT Apoc.* 3,5 οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς)¹² o il cielo che si avvolgerà come

⁵ ὄρῳς, θεατά, τὴν μανί(αν) Ἡρώδ(ου) / ἐλεγχόμενο(ς) μὴ θέλω(ν) <ἐπιστρέψαι> / τ(ῆν) ἐμ(ῆν) κάρ(αν) τέτμηκ(ε), {ὦ} Θ(εο)ῦ Λόγε. L'epigramma è edito in Rhoby 2009, 89-91, nr. 8 (con la tav. VII a p. 441).

⁶ Ancora fondamentale Birt 1907, *passim*. Il significato profondo di tale motivo è ben individuato da Averincev 1988, 275s.; cf. già Curtius 1948 (1992, 344).

⁷ Studi recenti hanno mostrato come nel mondo greco-romano esistessero varie forme di testo subordinato a un'immagine che si presentavano come la voce della stessa (non è il caso degli epigrammi sepolcrali, in cui invece era il dettato poetico a rivestire una funzione primaria rispetto alle eventuali figure): vd. in particolare l'eccellente lavoro di Stramaglia 2007 (con bibliografia anteriore). Si noterà peraltro che in genere tali testi (a) hanno natura assai breve e colloquiale, non letteraria o al limite sub-letteraria, e (b) non erano rappresentati come scritti su un supporto librario. I 'fumetti', se così li vogliamo chiamare, dei rotoli bizantini erano in certa misura qualcosa di nuovo. Un confronto si potrebbe casomai tentare con le copiosissime rappresentazioni del libro nella pittura sacra del Medioevo occidentale (cf. Maddalo 1999, sulle varie tipologie librarie nell'iconografia francescana e domenicana): ho l'impressione che testi poetici iscritti in volumi aperti siano meno diffusi che in Oriente, ma un'analisi seria richiederebbe competenze di cui io sono del tutto privo.

⁸ Molto esplicito al riguardo è Sym. Nov. Theol. *catech.* 26 (248s., p. 90 Krivochéine-Paramelle) ἀπὸ τρεχέσιωπῶν ἐν τῇ κέλλῃ σου, καὶ κλείσας τὴν θύραν ἐπιλαβοῦ τοῦ βιβλίου, καὶ ἀναγνοὺς ὀλίγον, κτλ. Il che non significa – sia ben chiaro – che numerose opere letterarie bizantine non fossero concepite *anche* per una lettura pubblica ad alta voce: cf. Hunger 1989, 125-127, Cavallo 2007, 61-86 (che dissente, credo a ragione, da affermazioni radicali su una «Bisanzio silenziosa» come quelle di Kazhdan 1979, 14), e da ultimo Reinsch 2011, con considerazioni metodologiche importanti.

⁹ Di qui l'impressionante diffusione di colofoni metrici del tipo ἢ μὲν χεῖρ ἢ γράψασα σήπεται τάφῳ, / γραφὴ δὲ μένει εἰς χρόνους πληρεστάτους (ampiamente studiati dai codicologi: vd. soprattutto Garitte 1962 ed Atsalos 1991, al quale si rimanda per la bibliografia anteriore), che alla caducità umana contrappongono la lunga vita non solo dell'opera letteraria, ma anche del manufatto librario che la conserva. Cf. in proposito anche Cavallo 1981, 395s.

¹⁰ Vd. quantomeno Wilson 1975, 1-8 (1990b, 39-51); Mango 1975; inoltre Cortassa 2006, sul modo in cui Fozio riusciva a procurarsi i libri che gli interessavano, e Wilson 1989, 87s. (cf. anche Cavallo 1986, 168s. = 169-171, e 2007, 124-126), sulle possibili restrizioni all'accesso alle biblioteche costantinopolitane.

¹¹ È quasi scontato il rimando alle importanti pagine di Curtius 1948 (1992, 344s.) e di Averincev 1988, 257-260 (con acute osservazioni anche su altre culture del Vicino Oriente antico) e 274. Nel basso Medioevo occidentale, Riccardo da Bury (1287-1345) dedica il capitolo 16 del suo *Philobiblon* proprio al tema del libro e della scrittura nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento*: basti qui rinviare all'accessibile Fedriga 1998, 174-181.

¹² E ancora *Apoc.* 13,8; 17,8; 20,12-15; 21,27 (ma cf. già *LXX Ex.* 32,32s.). Di questo tema si è occupato

un libro (LXX *Is.* 34.4 καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον > *NT Apoc.* 6,14)¹³. E, ovviamente, molti altri spunti si potevano ricavare dal patrimonio letterario della grecità ‘pagana’, soprattutto tardoantica. È quindi inevitabile che nella cultura di Bisanzio ricorra una certa varietà di temi e motivi topici connessi con i libri, motivi in parte ereditati dalla tradizione precedente, in parte sviluppati proprio a partire da essa:

– la preziosa antichità dei libri: cf. Teodoro Prodromo, *carm. hist.* 16,74 Hörandner Ἄτλας ἀνὴρ μυθεύεται τοῖς παλαιοῖς βιβλίοις, Costantino Manasse, *chron.* 924 ὡς ἐν ταῖς βίβλοις φέρεται τῶν παλαιγενεστέρων, 4567s. λέγουσι γὰρ αἱ παλαιαὶ τῶν ζωογράφων βίβλοι / ὡς ἔστι ζῶον χέρσυρον, κάστωρ ὠνομασμένον¹⁴, e più romposamente Michele Coniate, *Theano* 39s. (II p. 376 Lambros) ἦτοι μὲν σοφίης κυκλικῆς σελίδες πολὺμυθοὶ / Ἄτθίδα φασὶ συκῆς πρωτότοκον γενέτειραν, e 60s. (II p. 377 L.) ὥσθ’ ὀπὸτ’ ἔθνεα δένδρων ἐχειροτόνουν βασιλῆα / δέλτοι πρεσβυτάτης σοφίης τό γε μυθήσαντο, κτλ.¹⁵; così Tzetzes, nella sua usuale polemica contro gli schedografi¹⁶, li accusa in quanto βίβλους ἀναγινώσκοντες τῶν παλαιῶν οὐδόλως (*hist.* IX 704);

– la ricerca e/o la mancanza di libri: motivo ricorrente nell’epistolario di Michele Coniate (*epist.* 117,3-5; 125,3s.; 144,6; 146,3-5, *al.*), cf. anche *or.* 1 (I p. 17 Lambros) τὰ βιβλία γεγόνασιν εὔωνα, μᾶλλον δὲ ἔμελλον, εἰ μὴ τοὺς βιβλιοκαπήλους τοὺς καταράτους ἢ παλαμναιοτάτη κακία ἐπετείχισεν¹⁷, e già Theod. Stud. *epist.* 103 (18s., p. 221 Fatouros), 117 (26s., p. 236 F.); ben note sono le dichiarazioni di Tzetzes, che si confessa ἀβίβλης (*hist.* VI 401, VIII 173, *al.*) eppure capace di βιβλίων ἄνευθε γράφεσθαι τάδε πάντα (*hist.* VIII 179; cf. XII 4 ἄνευ βιβλίων γράφων)¹⁸;

Koep 1952, che non ho potuto consultare; vd. anche Schrenk 1933 (1966, 276-278, con bibliografia – ormai inevitabilmente datata – a 263s.). Innumerevoli i riecheggiamenti nella letteratura bizantina: cf. Rom. Mel. *dub.* 85,10,2 Maas - Trypanis, Clem. Hymnogr. *can.* 2,79 e 2,130 Arco Magri, Theod. Stud. *epist.* 332, 376, 388, 408, 507, 510 Fatouros, *magn. catech.* 112 (p. 829 Papadopoulos-Kerameus), Eug. Panorm. *carm.* 8,47 Gigante, Man. Phil. *carm. ined.* 34,30 Martini, *carm. hist.* 19,33 Gedeon, *Anal. Hymn. Gr.* III 18,322s. (citato *infra*), IV 18,150s., 30,127s., V 26,137s., XII 27,173s., etc. (cf. anche Bianconi 2009, 19 e n. 13).

¹³ Anche questa immagine è ripresa spesso dai Bizantini: [Io. Dam.] *BJ* 25 (153, p. 253 Volk), Theod. Stud. *magn. catech.* 79 (p. 552 Papadopoulos - Kerameus), Sym. Nov. Theol. *eth.* 10 (24, p. 260 Darrouzès), *catech.* 5 (484s., p. 416 Krivochéine - Paramelle), Leo Choerosph. *chiliost. theol.* 434s., Const. Stilb. *de inc.* 460s., etc.; cf. anche il carme del *Vat. gr.* 1613, su cui vd. da ultimo Cavallo 2007, 179 e Bianconi 2009, 18, con bibliografia anteriore. In Occidente è fondamentale la trattazione che ne ha fatto Agostino, *conf.* XIII 15,16-18 (un passo che ha ispirato, tra gli altri, Giovanni Pascoli per la poesia *Il libro*, dai *Primi poemetti*, a sua volta fonte di Guido Gozzano, *L’analfabeta* 45 e 125-128 e *Nell’Abazia di San Giuliano* 20).

¹⁴ A volte il motivo è usato anche a sproposito: nello stesso Manasse, *chron.* 4187, βίβλοι καὶ λόγοι φέρουσιν ἀνθρώπων παλαιτέρων si riferisce semplicemente (come annota Lampsidis 1996, I 228) alla non esattamente ‘antica’ *Cronografia* di Teofane ed alla letteratura agiografica.

¹⁵ A citare esplicitamente un libro come fonte della propria opera è già Callimaco, che dichiara di aver desunto la vicenda di Aconzio e Cidippe da Xenomede di Ceo (vd. *Aet. fr.* 75 Pfeiffer = 174 Massimilla); ma se in età ellenistica una storia particolarmente antica può essere menzionata con termini che suggeriscono la tradizione orale (ad es. Nic. *Theo.* 343 ὠγύγιος δ’ ἄρα μῦθος ἐν αἰζηοῖσι φορεῖται, forse imitato da Greg. Naz. *carm.* I 2,29,189f.: vd. Knecht 1972, 102, e Magnelli 2008, 166s. n. 12), già nella tarda antichità si sviluppa il tema del libro vetusto e venerabile. Si veda in proposito l’ottimo contributo di Gianfranco Agosti in questo volume, con considerazioni illuminanti. Al significativo passo di Proclo che, con manifesta nostalgia delle antiche glorie elleniche, definisce l’Attica μητέρα βιβλίων (*H.* 7,23, citato anche da Agosti) fa eco in età bizantina Const. Man. *chron.* 951, su Tolemeo Filadelfo che rese Alessandria βίβλων πολλῶν μητέρα.

¹⁶ Vd. Luzzatto 1999, 18s.

¹⁷ Giustamente valorizzato da Cavallo 1981, 400; sulle vicissitudini bibliofile di Michele vd. Wilson 1990a, 314, e Cavallo 2007, 177.

¹⁸ Su questa caratteristica di Tzetzes cf. Luzzatto 1999, 157-159. Altri paralleli in Cavallo 1981, 400s.

– la difesa dei libri dalle minacce del deterioramento, dei roditori e delle tarme: Massimo Planude, nelle sue lettere, menziona più volte la sua attività di restauratore di codici, e cf. anche l'invettiva contro i topi divoratori di libri in Cristoforo di Mitilene, *carm.* 103,48 Kurtz¹⁹;

– il libro che si presenta e parla di sé: tipologia ben nota all'interno della più vasta categoria dei *Buchepigramme*, attestati fin dall'età ellenistica e diffusissimi nel mondo bizantino²⁰;

– il libro come custode della memoria – cf. il topicissimo Teodosio Diacono, *de Creta capta, praef.* ἂ γὰρ ἀνδρεία ποιεῖ ἀμαυροῖ χρόνος, εἰ μὴ λόγος προφθάσας ἐν βίβλοις τισὶν ἐναπόθηται – e della cultura: esempi vistosi ne sono Eustazio, *opusc.* 3,19 (p. 17,26-29 Tafel) ... καὶ ἐντίθεται δέλτοις, εἴτ' οὖν πυξίοις καὶ κώδιξιν, ἡμαξευμένως δὲ φάναι, βιβλίους, ὅσα καὶ τισιν οἴκοις ἢ φυλακαῖς ἢ μάνδραις, e Giorgio Tornice, *or.* 14 (p. 283,7 Darrouzès) λόγων... ἄσυλον ταμιεῖον αἱ βίβλοι²¹, ai quali si affiancherebbe il lessico *Suda*, se avesse ragione Dölger a intenderne il titolo come la «palizzata» che difende il sapere²²;

– la dedizione ai libri, a volte spinta fino alla consunzione fisica: da Psello, *enc. in matrem* 27 (1689ss., p. 144 Criscuolo) οὐκ οἶδα ἥτις με μερὶς εἴληφεν ἐξ ἀρχῆς καὶ με τοῖς βιβλίους προσήλωσε καὶ οὐκ ἔχω τούτων ἀποσπασθῆσθαι, a Costantino Manasse, *vita Oppiani* 16 (Colonna 1964, 38 = 123) βίβλοις καὶ γὰρ ἐσχόλαζε νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν (cf. *chron.* 6532s.), a Nicola Muzalone, *apolog.* 108 βίβλοις τε συζῆν καὶ πτεροῦν τὸν νοῦν λόγοις, a Michele Coniate, *epist.* 11,2 ἐρωτικῶς περὶ τὰς βίβλους εἶχες²³, a Eugenio di Palermo, *carm.* 1,177-181 Gigante etc., fino a Giovanni Mauropode, *carm.* 47,28 προστετηκῶς ταῖς γραφαῖς καὶ ταῖς βίβλοις (cf. 92,54 προστέτηκα ταῖς βίβλοις) e *carm.* 99 (su cui vd. *infra*), e a Teodoro Prodromo, *carm. hist.* 38,48 Hörandner περὶ ταῖς βίβλοις δ' ἐθανάτων e 77,20 H. σῶμα δ' ἐμὸν προλέλοιπε βίβλοις πενήθ' ὑποδηθέν²⁴;

– l'associazione tra vita e libri, o tra fine della vita e fine della lettura: Giovanni Mauropode, *epist.* 18 (7s., p. 81 Karpozilos) loda Γρηγόριος, ᾧ τὸ ζῆν οὐδὲν ἄλλο πλὴν γραφαί τε καὶ βίβλοι καὶ τὸ κατατρυφᾶν ἀεὶ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς καὶ γλυκύτητος, e Manuele File, *carm.* V 39,33ss. Miller, esorta Aristotele a «chiudere tristemente i suoi libri» per la morte del suo

¹⁹ Le une e l'altra sono discusse da Puglia 1991, rispettivamente 49-53 e 98-104 (ove lo studioso individua bene i modelli di Cristoforo nella tradizione epigrammatica risalente a Leonida di Taranto).

²⁰ Basti rimandare a Lauxtermann 1994, 44-55, ampliato e rivisto in Lauxtermann 2003, 197-212. Per la tipologia del libro che si presenta parlando di sé, ho raccolto esempi in Magnelli 2004, 189s.

²¹ L'uno e l'altro già citati da Cavallo 1981, 395; cf. anche Cortassa 2003, 9. Una prospettiva affine si ritrova in Tzetzes, *hist.* XI 489s. ὄστρεα νῦν δὲ λογικὰ τὰς βίβλους ὀνομάζω. / μαργάρους πάντως ἐξ αὐτῶν, δοκῶ, νοεῖς τοὺς λόγους e XII 607 τὰς βίβλους ἄντρον τοῦ Ἑρμοῦ κατονομάζων οὕτω (commentando [Orph.] *L.* 17-21). L'idea è antica, e affonda le sue radici già nella concezione della scrittura come strumento di conservazione, attestata nel V sec. a.C.: cf. Aesch.(?) *Pr.* 460s., Eur. fr. 578 Kannicht (con Falchetto 2002, 98-100), Plat. *Phaedr.* 274e, nonché Crit. fr. 2,9 West² = 1,9 Gentili-Prato² se γράμματ' ἀλεξίλογα significa «la scrittura che custodisce la parola», come argomenta in particolare Fantuzzi 1984, e non «la scrittura che si contrappone alla parola», come ritiene Ferlauto 1990.

²² La nota interpretazione di Dölger 1936 non ha convinto tutti: un'ipotesi alternativa in Mercati 1960 (cf. anche la rassegna di Walter 1962). Che in realtà si debba parlare di 'Suidas' è ora nuovamente sostenuto da Ruiz de Elvira 1997 e da Hemmerdinger 1998, benché quest'ultimo non argomenti più di tanto la sua opinione.

²³ Cf. anche *or.* 1,24 (I p. 16 Lambros) καὶ βιβλίων οὕτω δουλεύειν ἔρωτι, ὡς κτλ. Curtius 1948 (1992, 339) ricorda l'epigrafe metrica di Roma, di età imperiale, che invita in una biblioteca lo γνήσιος ἐραστής dei libri (*Ep. Gr.* 829 Kaibel = *IG XIV* 1011: vd. Robert 1948, 33s.)

²⁴ Scherzosamente, Theod. Prodr. *Rhod. Dos.* IX 429s. ἐξ ὧν, δοκεῖ μοι, καὶ τὸ λημῶν τὰς κόρας / ἔχεις, προσεγκύπτουσα πυκνὰ ταῖς βίβλοις. Com'è ovvio, il dotto che leopardianamente si consuma sulle *sudate carte* non mancava già nel mondo classico: un esempio noto era quello di Filita di Cos, che secondo alcune testimonianze antiche sarebbe morto per il troppo studiare (vd. Cameron 1995, 488-493; Sbardella 2000, 14-16; Spanoudakis 2002, 54s.).

esegeta Pachimere (Ἀριστότελες, ἄρα κομπάζεις ἔτι; / καὶ μὴν κρυβῆναι δεῖ σε καὶ σιγὴν ἄγειν, / κλείσαντα σαυτοῦ δυστυχῶς τὰ βιβλία: cf. anche 13s., su Pachimere stesso νῦν τάφον οἰκῶν καὶ σιγῆς λίθον στέγων, / καὶ βιβλίων ἔρημον εὐρὼν πυθμένα)²⁵;

– il libro come figlio dell'autore: cf. Psello, *epist. ad Xiphil.* 6 (180s., p. 55 Criscuolo) καὶ μοι τοιαῦτα βιβλία συντέτακται πάμπολλα, τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονα, nonché i vv. 94-96 del carne anonimo del *Marc. gr.* 26 (f. 297v) edito da Odorico 1987²⁶;

– l'attingere dai libri come l'ape dai fiori: così Giovanni Mauropode, *carm.* 89,32 ὡς ἄνθεσιν μέλισσαν ἐν βίβλοις στρέφων e Tzetzes, *de comoed.* 2 (42s., p. 34 Koster) αὐτὸς δ' ἐκ τῶν κειμένων ἀνθέων τῶν βιβλίων ὡσπερ τις μέλισσα φιλεργὸς ὅποια δυναίμην συμβλοποιῶ²⁷;

– il cosmo come libro: ad es. Psello, *opusc. phys.* 30 (88ss., p. 100 Duffy) καὶ ὡσπερ βιβλίον ὁ κόσμος ἐστὶν ἐξαγγελτικὸν τῆς τοῦ θεοῦ πρὸς ἡμᾶς διαθέσεως· βῶα γοῦν καὶ σιγῶν²⁸;

– le immagini come libri (un tema onviamente funzionale alla disputa contro gli iconoclasti): Io. Dam. *or. de imag.* I 17 (p. 93 Kotter) ὅπερ τοῖς γράμματα μεμνημένοις ἢ βίβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἢ εἰκῶν, cf. anche I 56 = II 52 (p. 159 K.) οὐ γὰρ θεοὶ ἡμῶν εἰσιν, ἀλλὰ βίβλοι ἀνεωγμένοι πρὸς ἀνάμνησιν θεοῦ καὶ τιμὴν αὐτοῦ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προφανῶς κείμεναι καὶ προσκυνούμεναι e I 47 = II 43 (p. 151 K.) ὅτι βίβλοι τοῖς ἀγραμμάτοις εἰσιν αἱ εἰκόνες καὶ τῆς τῶν ἁγίων τιμῆς ἀσίγητοι κήρυκες ἐν ἀήχῳ φωνῇ τοὺς ὀρῶντας διδάσκουσαι²⁹.

Orbene, fino a questo punto non ho detto nulla di nuovo. Ho solo fornito una panoramica su fenomeni già ben noti, sostanziandola con una documentazione in parte già disponibile in studi recenti – soprattutto quelli di Guglielmo Cavallo e di Daniele Bianconi³⁰ – e in parte ampliata da

²⁵ Qualche esempio si può individuare già in età tardoellenistica: cf. Philod. *AP XI 41,2* (*GPh* 3261 = 4,2 Sider) ἦδη μοι βιότου σχιζόμεναι σελίδες e i paralleli raccolti nel commento di Sider 1997, 74. Bing 2008, 33 cita anche Acerat. *AP VII 138,3s.* = *FGE* 3s. σοῦ δὲ θανάτου, / Ἔκτορ, ἐσιγήθη καὶ σελὶς Ἰλιάδος.

²⁶ Un tema già ben attestato nelle età precedenti: cf. Mach. 77-80 Gow, in cui Filosseno parla dei suoi ditirambi come figli già adulti, Christod. 364 su Menandro che Χαρίτων θεράποντας ἐγείνατο παῖδας ἰάμβους, o i parr. 14s. dell'epistola prefatoria della *Rhetorica ad Alexandrum* attribuita ad Anassimene di Lampsaco (discussa di recente da Velardi 2000). Nell'ambito latino, non si può tacere il colloquio tra Orazio e il suo libro in *epist.* I 20, anche se lì *nutritus* del v. 5 sembra indicare non un figlio bensì un giovane schiavo cresciuto in casa (Fraenkel 1957, 356-358; Citroni 1986, 115s.; un'arguta riscrittura dell'epistola oraziana ha offerto Antonio La Penna nel suo *Dialogo di Orazio e del suo «libellus»*: vd. La Penna 1995, 53-87).

²⁷ Anche questo un *topos* frequentissimo nella letteratura classica e cristiana: l'immagine risale quantomeno a Pindaro, *P.* 10,53s., ma ad aggiornarla in riferimento all'uso dei libri erano stati già Plutarco, *prof. uirt.* 8 (79cd), e Basilio di Cesarea nel celebre *Discorso ai giovani* (4,8-10: vd. Naldini 1984, 166s.).

²⁸ Il motivo era già tardoantico, cf. Syn. *insomn.* 2 con Susanetti 1992, 95. Curtius 1948 (1992, 354-361) ha scritto pagine giustamente famose sul tema del «libro della natura» dal Medioevo latino a Goethe, e la bibliografia in proposito è ovviamente vastissima (cf. di recente Vanderjagt - van Berkel 2005). Affine è la concezione dell'universo come sistema di apprendimento, per cui vd. Averincev 1988, 209-250 («Il mondo come scuola») e, più specificamente per Giorgio di Pisidia e la cultura bizantina del VII secolo, Gonnelli 1990.

²⁹ Vd. Cavallo 1994, 41; Sansterre 1994, 211 (con bibliografia a 209 n. 44). Le radici di questa concezione erano quantomeno patristiche: in un ben noto passo di Gregorio di Nissa, *de s. Theod.* p. 63,9s. Cavarnos (*GNO X* 1), si legge che le pitture raccontano ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ, cf. Maguire 1981, 9s., Cavallo 1994, 40, e ora Agosti 2006, 352 n. 5. Più in generale, tutta l'estetica tardoantica è caratterizzata da sinergia, e anche frequente sovrapposizione, di parola e immagine: basti qui rimandare ad Agosti 2006, con analisi importanti e appropriata selezione della bibliografia anteriore. Gli stessi concetti ricorrono spesso anche nel Medioevo occidentale, a partire dalla ben nota formulazione di Gregorio Magno, *epist.* IX 209 (p. 768 Norberg): *ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent.* Vd. Orofino 2004, 350-354, con ampia bibliografia alla n. 31 (Gregorio forse risentiva dei Padri greci, magari in traduzione: cf. Cavallo 1994, 47).

³⁰ Cavallo 1981 (quello più attinente, tra i molti ed importanti lavori dello studioso, all'argomento qui trattato) e Bianconi 2009. A questi due studi il presente contributo deve molto, in termini sia di documentazione sia di ispirazione.

me sulla base di mie ricerche e letture personali, soprattutto al fine di sottolineare le ascendenze antiche o tardoantiche di questi motivi letterari. Il punto è: qual è la specificità dell'immaginario bizantino riguardo al libro? Possiamo individuare elementi realmente nuovi, rispetto alla ricca tradizione greco-romana anteriore al VII secolo?

Io credo che vi siano almeno due ambiti in cui a Bisanzio si svilupparono idee piuttosto originali: uno, su cui più volte si è soffermata l'attenzione degli studiosi, è la rivalutazione, o meglio la spiritualizzazione, del pregio estetico del libro, e quindi del lavoro di copisti e decoratori su di esso; l'altro, su cui forse avrò qualcosa di meno ovvio da dire, è la sovrapposizione tra il libro personificato e la figura di Cristo o della Vergine. Ma vediamoli in debito ordine – anche se si tratta di fenomeni correlati e derivanti, in ultima analisi, dalle stesse premesse culturali.

2. Spiritualità della scrittura, della decorazione, della legatura

«Copisti e filologi», per citare il titolo di un noto volume³¹, non sono mai stati due categorie del tutto separate (quello stesso volume lo documentava assai bene): ciò vale anche per Bisanzio, e la delicata fase del μεταχαρακτηρισμός, ossia della traslitterazione dalla maiuscola alla minuscola, ne è stata una delle cause. Trascrivere significava, inutile dirlo, anche interpretare. Ad esempio Cometa, nel IX secolo, si vanta di aver sottoposto il testo dei poemi omerici a un trattamento completo: 'ripulitura' (qualsiasi pratica ciò esattamente designi), introduzione della punteggiatura e traslitterazione³². Non solo studiosi di alto livello come Massimo Planude e Demetrio Triclinio, ma anche personaggi dell'aristocrazia bizantina non disdegnano di trascrivere libri³³. Tutto ciò non è, di per sé, una novità: già nell'Occidente tardoantico le *subscriptions* dei codici documentano l'attività emendatoria (e a volte propriamente scrittoria) di figure altolocate quali Basilio Mavorzio, Trifoniano Sabino, i Simmachi ed i Nicomachi³⁴; e la cultura cristiana aveva già da tempo rivalutato la scrittura come servizio reso a Dio e strumento di elevazione spirituale³⁵, così che Areta, quando afferma che «scrivere e riporre il proprio tesoro nei libri» significa «far risplendere per gli altri la luce che viene da Dio»³⁶, ha alle spalle una

³¹ Mi riferisco al celebre Reynolds - Wilson 1987 (*Scribes and Scholars* nell'originale inglese).

³² *AP XV* 36-38 (il discusso τὴν σαπρίαν ῥύψας è in 38,4). Vd. quantomeno Baldwin 1985; Cameron 1993, 308-311; Cortassa 1997a, con bibliografia anteriore.

³³ Vi si dedicano anche donne: il caso più noto, ma non isolato, è quello della dotta corrispondente di Planude, Teodora Paleologina Raulena (su cui vd. Rizzo Nervo 1991, Nicol 1994, 33-47, Cavallo 2007, 55s. e nn. 42-45, e da ultimo Parrinello 2011; il profilo di Reghelin 2006, più attento ai dati biografici, lascia un po' in ombra questo specifico aspetto).

³⁴ L'espressione più diffusa è *legi et emendavi*, ma c'è anche il *descripsi* di Domizio Draconzio in calce a [Quint.] *decl. mai.* 18 (vd. Pecere 1986, 46s. e tav. 14; Cameron 2011, 491 avanza peraltro riserve sulla possibilità che Draconzio abbia vergato il codice di suo pugno). Sull'argomento è fondamentale Pecere 1986, che riprende e sviluppa le analisi già iniziate in Pecere 1984; cf. anche Cavallo 1997, 211-215 = 39-43, e ora l'ampia discussione, in prospettiva parzialmente differente ma complementare, di Cameron 2011, 421-497.

³⁵ Ciò è fin troppo noto: basti qui rimandare ad Averincev 1988, 278s. (che valorizza anche l'apporto di tradizioni del Vicino Oriente, come quella degli Esseni).

³⁶ *epist.* 44 Westerink. L'espressione καὶ γράφειν καὶ βίβλοις ἐναποτιθέναι τὸν θησαυρόν è (forse volutamente) ambigua: sembrerebbe riferirsi alla composizione letteraria, e tuttavia il contesto, in cui Areta parla di un vetusto codice di Marco Aurelio che egli ha fatto trascrivere e manda ora in dono a Demetrio metropolita di Eraclea (non ci serve qui discutere le implicazioni di questo noto passo per la storia del testo dell'*Εἰς ἑαυτὸν*: vd. le diverse interpretazioni di Cortassa 1997b e di Ceperina 2011), suggerisce che anche copiare e diffondere i libri renda partecipi dello stesso merito.

tradizione ormai consolidata³⁷. Ma il caso di Giovanni Mauropode (XI sec.), metropolita di Eucaita e maestro di Psello, merita un'attenzione particolare – e difatti quasi tutti gli studi sul libro a Bisanzio non mancano di citarlo. Nelle sue poesie in dodecasillabi, spesso autobiografiche, Giovanni parla a più riprese della sua attività di «copista e filologo». In *carm.* 29 egli difende l'importanza di un libro contenente i discorsi «non letti» di Gregorio Nazianzeno (Εἰς τοὺς λόγους τοῦ Θεολόγου τοὺς μὴ ἀναγινωσκομένους)³⁸, concludendo con l'affermazione che adesso, grazie alle sue cure editoriali, quei discorsi diverranno accessibili «a molti» (vv. 23s.):

ταύτης ἄμεμπτον τὴν γραφὴν καταρτίσας,
πολλοῖς τρυφὴν προὔθηκα μὴ κενουμένην

Io, corrette la grafia in modo da renderla irreprensibile, ho offerto a molti un godimento inesauro-
ribile³⁹.

Ma soprattutto ci interessano gli ultimi tre carmi (97-99), che mette conto riportare per esteso. Nel carme 97 Giovanni descrive (con qualche dettaglio in più) il suo operato nell'allestimento dei Menei per la chiesa di Eucaita, auspicando di ottenerne ricompensa nella vita oltremondana; poi nel carme 98 rivendica l'alta qualità dei risultati conseguiti; nel carme 99, infine, fa un bilancio della sua attività in favore dei libri – e qui sembra parlare in generale, senza un riferimento ai soli Menei di cui sopra –, invocando stavolta la riconoscenza degli uomini come nel carme 97 quella di Dio. La struttura perfettamente simmetrica (8 + 4 + 8 vv.) e la complementarietà tra la chiusa di 97 e quella di 99 mostrano come questi tre epigrammi costituiscano un trittico organico.

Εἰς τὰ δωρηθέντα μηνῶα εἰς Εὐχαΐτα
ῦμνων ἐπελθῶν ἡμερησίων βίβλους,
πᾶσάν τε τούτων τὴν γραφὴν ἐπιξέσας,
καὶ χεῖρα καὶ νοῦν ὡς ἐνῆν καταρτίσας,
δῶρον φίλον δίδωμι καὶ μάλα πρέπον
τῷ προστατοῦντι τοῦ τόπου στεφηφόρω,
ὃς ἐνδον οἰκεῖ τῆσδε τῆς ἐκκλησίας·
δι' οὗ τύχοιμι τῆς ἀκηράτου βίβλου,
τῇ χειρὶ τοῦ πλάσαντος ἐγγεγραμμένος.

5

Εἰς τὰ αὐτά
οὐ πολλά μὲν, κράτιστα πάντα δ' ἐνθάδε·
οὐκ ἂν γὰρ εὐροις ἀλλαχοῦ τὰ βελτίω.
ἐβουλόμην δὲ ταῦτα μὲν τύπους μένειν,
ἀντιγράφων εἶναι δὲ τὴν ὑπουργίαν.

Εἰς τὰ διορθωθέντα βιβλία
καλὴν δεδωκῶς ταῖς βίβλοις ὑπουργίαν,

³⁷ E lo stesso avveniva anche in Occidente: basti pensare al *De laude scriptorum* che ancora nel 1492, cioè ormai nell'età della stampa, compose Johannes Trithemius (cf. Bernardelli 1997, con i rimandi del caso).

³⁸ Evidentemente, un codice accantonato in qualche biblioteca in quanto non più richiesto dai lettori: vd. Anastasi 1970; Hörandner 1976, 261s.

³⁹ Per il v. 24 ho riprodotto la traduzione di Anastasi 1970, 202, che evidenzia πολλοῖς in contrasto con la situazione iniziale che vedeva tali discorsi, fino ad allora, ingiustamente negletti (Anastasi 1984, 21 rende invece «lo offitii, come non inutile nutrimento, alla gente», presupponendo non τρυφὴν ma τροφήν: cf. tuttavia οἱ τρυφῶντες in *carm.* 99,6, riportato qui di seguito, e κατατρυφᾶν in *epist.* 18 Karpozilos, citata *supra*, nonché κατατρύφησον nell'epigramma dell'*Athous Iviron* 27 di cui tratterò nelle pagine che seguono).

αὐτὸς πονηρὰν ἀντιλαμβάνω χάριν·
 τῶν μὲν γὰρ ἤδη τὰς νόσους ἰασάμην,
 ἐγὼ δὲ συντέτηκα καὶ κακῶς ἔχω,
 κόπων τὸ σῶμα συντριβεῖς ἀμετρία.
 ἀλλ' οἱ τρυφῶντες ἐν πόνοις ἀλλοτρίοις
 καὶ ταῖς ἐμαῖς πλέοντες εὐδία ζάλαις,
 πρὸς Κύριον μέμνησθε τοῦ κεκτηκότος.

5

Per i Menei donati a Euchaita

Essendomi dedicato ai libri degli inni quotidiani, curando tutta la loro trascrizione, e correggendo sia la scrittura che il senso, per quanto fu possibile, offro questo dono caro e ben confacente al signore coronato di questo luogo, il quale abita dentro questa chiesa. Col suo aiuto possa io ottenere di essere iscritto dalla mano del creatore nel libro che è esente da guasti.

Per gli stessi

Non son molti i componimenti che son contenuti qui, ma son tutti i migliori; non potresti trovarne di meglio, infatti, altrove. Volli che essi costituissero il prototipo e servissero per gli antigrifi.

Per i libri corretti

Ho reso un buon servizio ai libri, ma ne ricavo una brutta ricompensa. Ho curato, infatti, ormai i mali di quelli, ma ho perduto la salute e sto male, col corpo logoro dalle eccessive fatiche. Ma voi che traete vantaggio dal lavoro altrui e che navigate sereni ad opera mia che ho affrontato le tempeste, ricordatevi, nel pregare il Signore, di chi si è estenuato nel lavorare.

Il carme 99, che chiude la silloge poetica di Mauropode nel *Vat. gr.* 676 al f. 42r, ne era con ogni verosimiglianza il componimento conclusivo (se non ne abbiamo la certezza assoluta è perché dopo di esso la parte restante del foglio è stata tagliata via⁴⁰); e gli studiosi concordano, con buone ragioni, nel ritenere che l'ordinamento di tale silloge risalga a Mauropode stesso⁴¹. Risulta dunque tanto più significativo che alla fine della raccolta egli abbia collocato proprio questo trittico, una sorta di autentico «testamento del bibliofilo». Insegnante, consigliere dell'imperatore, metropolita di Eucaita, autore di un'ampia e varia produzione letteraria (omelie, orazioni, epistole, e più di 150 canoni)⁴², Giovanni come σφραγίς della sua pur frammentata autobiografia in versi non sceglie altro che le proprie benemeranze verso i libri. È per esse che egli spera di essere registrato nel Libro della Vita⁴³ «dalla mano del Creatore» (97,7s.), dettaglio quest'ultimo che, lungi dal risultare superfluo, serve a mettere in parallelo la scrittura del dotto vescovo con quella di Dio. Può darsi che nel Medioevo latino vi siano casi affini: agli esperti del settore il compito di individuarli, non a me che non ne possiedo le competenze. Ma nella letteratura antica e tardoantica non conosco nessun testo che sia realmente paragonabile a questi. Turcio Rufio Aproniano Asterio (console nel 494), negli otto distici che accompagnano la sua *subscriptio* sul Virgilio Mediceo (*Laur.* 39,1, f. 8r), presenta brevemente il suo lavoro ai vv. 1s.⁴⁴ e passa poi a celebrare le sue glorie personali, e l'epicedio di Vettio Agorio Pretestato († 384), dopo aver lodato la sua attività di emendatore di codici, aggiunge «ma queste cose conta-

⁴⁰ Vd. l'annotazione di W. Studemund in de Lagarde 1882, 51.

⁴¹ Vd. Anastasi 1969, 127-133; Hörandner 1976, 247; D'Aiuto 1994, 17-19 (che informa anche su altre poesie di Giovanni, o a lui attribuite, non incluse nella silloge del *Vaticanus*); Lauxtermann 2003, 62-65; Bianconi 2009, 29s., con bibliografia anteriore.

⁴² Su vita e opere di Giovanni è fondamentale Karpozilos 1982; sintesi aggiornata in D'Aiuto 1994, 11-25.

⁴³ Vd. *supra*, n. 11. Sul passo di Mauropode cf. Bianconi 2009, 19s., con ipotesi interessanti sulle possibili implicazioni dell'aggettivo ἀκήρατος al v. 7.

⁴⁴ *Distincxi emendans gratum mihi munus amici / suscipiens: operi sedulus incubui*. Il testo in Sabbadini 1937, 24s. (vd. Pecere 1984, 132s. = 28s.).

no poco»⁴⁵. Per Giovanni Mauropode, al contrario, sembra trattarsi dell'attività maggiormente degna di essere ricordata.

Un'ultima considerazione. Spero di non sovrainterpretare le intenzioni dell'autore se affermo che i tre componimenti paiono modellati, all'insegna della ποικιλία, su tre diversi sottogeneri letterari – tutti e tre ben noti e frequentati a Bisanzio. Il carme 97 ha, in sostanza, la struttura di un epigramma dedicatorio cristiano: «Ho realizzato questo o quest'altro, lo offro a Dio o a un santo, possa io ottenerne ricompensa nel Regno dei Cieli» (innumerevoli gli esempi sia letterari sia epigrafici). Il carme 98, che loda i volumi e dichiara «Non potresti trovare di meglio» etc., richiama le modalità espressive dei *Buchepigramme*⁴⁶. Quale sia la fonte di ispirazione del carme 99, lo ha individuato acutamente Daniele Bianconi: «Il n'a pas été signalé, je crois, combien ce poème, spécialement dans les derniers vers, est influencé par les formules de souscriptions utilisées par les copistes. D'abord l'injonction au lecteur à se souvenir de l'auteur devant le Seigneur évoque l'invocation par laquelle le copiste exhortait les lecteurs des manuscrits – ou directement le Seigneur – à se souvenir de celui qui avait accompli le travail de transcription. Ensuite, le mot par lequel Mauropous définit sa propre activité, πόνοι, est le même qu'utilisent de nombreux copistes pour indiquer la copie des livres»⁴⁷. Se il logoramento fisico di Giovanni Mauropode sia reale o iperbolico – o meglio: se esso sia realmente dovuto alla sua dedizione ai libri –, non è dato sapere⁴⁸: quel che è certo è che egli, a dispetto della sua posizione sociale, non esita a calarsi nei panni di un semplice scriba. La tradizionale ταπείνωσις dei copisti rimane in auge fino alla fine del millennio bizantino, a volte con accenti quasi ridicoli⁴⁹, ma un testo di questo genere dimostra quale importanza si riconoscesse al loro lavoro. Il carme 99 è il «dernier poème [...] que l'auteur désormais âgé [...] a écrit en tant que colophon de sa propre œuvre et, peut-être, de sa propre existence»⁵⁰: il che è perfettamente naturale nell'immaginario bizantino, come si vede ad esempio dai numerosi sigilli metrici raffiguranti un santo o la Vergine a cui si chiede di «custodire gli scritti e la vita» di qualcuno⁵¹.

⁴⁵ CLE 111,8-13: *tu namque quidquid lingua utraq. est proditum / cura soforum, porta quis caeli patet, / uel quae periti condidere carmina / uel quae solutis uocibus sunt edita, / meliora reddis quam legendo sumpseras. / sed ista parua: tu pius mystes...* (etc.). Sul carme e su questo specifico passo, dopo Courtney 1995, 56-61 e 252-255, vd. ora Kahlos 2010, 141s. e 216-221, e Cameron 2011, 478s.

⁴⁶ Vd. *supra*, n. 19.

⁴⁷ Bianconi 2009, 34, che prosegue (34s.) mostrando come anche κεκτηκότος del v. 8 e πλέοντες εὔδια del v. 7 abbiano precisi riscontri in diffuse tipologie bizantine di *subscriptio*. La stessa osservazione sul carme 99 come esemplato sulle annotazioni dei copisti mi fu proposta indipendentemente, in sede di discussione, da Luca Mondin.

⁴⁸ La fatica era una ben nota realtà della vita dei copisti bizantini (cf. Hunger 1989, 97s.; Cortassa 2003, 15s.), ma proprio per questo si prestava ad esagerazioni letterarie: un esempio grottesco è nella *Vita di san Michele Maleino* (BHG 1295), ove si narra che a Teofane, discepolo di Michele, lo sforzo di trascrivere in fretta un libro provocò abbondante emorragia e addirittura deformazione della fronte (Orsini 2005, 222). Planude, *epist.* 68 (p. 103,16s. Leone), lamenta invece la fatica che gli è costato anche solo correggere un volume: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πόνων ὧν ἐπὶ ταύτῃ κατεβαλόμην, κἂν τοῖς γεωργοῖς ἀμφισβητήσαιμι τοῖς τὰς χέρσους ἐξημεροῦσιν (cf. Cavallo 1981, 407s.).

⁴⁹ Importante al riguardo è Wendel 1950, tra i cui numerosissimi esempi si trovano παραβάτης (l'umile monaco ne avrà avuto in mente le risonanze giulianee?), σκαιότατος πάντων ἀνθρώπων e simili piacevolezze; il caso più singolare viene peraltro dal confinante mondo slavo, dove un anonimo copista di Novgorod del 1047 arriva a definirsi *upir' lichiy*, «malvagio vampiro» (ma forse il significato non è esattamente quello, bensì uno un po' meno sorprendente, «malvagio pancione» o qualcosa di affine: vd. Braccini 2011, 99-103, con bibliografia).

⁵⁰ Bianconi 2009, 35.

⁵¹ Cf. Wassiliou-Seibt 2011, 65, nr. 12 (XI sec.) Ἄγνή, λόγων μοι (καὶ) βίου φύλαξ ἔσο, e vari altri esempi nella medesima raccolta.

Oltre che all'attività scrittoria, la mentalità bizantina attribuisce grande importanza anche all'ornamentazione dei libri. Non parlo delle miniature e di simili forme di corredo propriamente iconografico, la cui sinergia col testo è un aspetto fondamentale dell'estetica medievale come già di quella tardoantica. Mi riferisco piuttosto a caratteristiche come le lettere dorate o argentate, la colorazione della pagina ed altre pratiche di natura più cromatica che iconica, spesso menzionate nei colofoni dei manoscritti⁵². A volte anche questo aspetto diviene oggetto di letteratura e spunto per una riflessione sul suo valore spirituale: su ciò hanno richiamato l'attenzione Caroline Macé e Veronique Somers, fornendo l'*editio princeps* di tre interessanti epigrammi che corredano codici delle orazioni di Gregorio Nazianzeno. Si considerino i 10 dodecasillabi dell'*Athous Ivion* 27 (f. 87v, col titolo Ἰαμβοὶ ὡς δῆθεν ἐκ τῆς βίβλου), un lussuoso volume databile, per i ff. 86-413, al X secolo:

Γρηγόριος γεννᾶ με νῶ θεηγόρω, Ἰγνάτιος κοσμεῖ με τὴν βίβλον πόθω· ἐκ τοῦ πατρός μοι τῶν λόγων ἡ θειότης, ἐκ τῆς γραφῆς μοι τῶν πόνων ἡ τερπνότης· οὕτως ἀρίστων ἐνθέων κοσμητόρων	5
ἄμφω τυχοῦσα πανσέμνως στολίζομαι. λόγων ἐραστὰ τῶν θεηγορουμένων, κατατρύφησον τῶν καλῶν θεαμάτων, κατατρύφησον τοῦ Θεοῦ τῶν δογμάτων, βλέπων, ἀκούων, ἐμφορούμενος λόγων ⁵³ .	10

Gregorio mi ha generato con la sua mente ispirata da Dio, Ignazio ha adornato me, il libro⁵⁴, con passione: dal padre ricevo la divinità di queste orazioni, dalla scrittura la piacevolezza di questo lavoro. Così, beneficiando di entrambi gli eccellenti decoratori, divinamente ispirati, sono ornato della veste più santa⁵⁵. Tu che ami i discorsi che vengono da Dio, trai vantaggio dalla bellezza che vedi, trai vantaggio dai dogmi divini, guardando, ascoltando, saziandoti di discorsi.

Cosa abbia fatto il copista/decoratore Ignazio (sulla cui identità vorremmo sapere di più), si ricava dai vv. 11s. di un altro epigramma, in distici elegiaci di qualità non spregevole, scritto nello stesso codice alla pagina precedente (f. 87r): Ἰγνάτιος τάδε τεύξε πολυφραδίησι νόοιο, / χρυσοκόμων στιχίδων κάλλεσι γραψάμενος⁵⁶. Il componimento in dodecasillabi è tutto incentrato sul parallelismo tra il contenuto del libro e la sua qualità estetica, tra Gregorio Nazianzeno e Ignazio, entrambi ἔνθεοι κοσμήτορες (in senso materiale e spirituale) che conferiscono santità al volume (vv. 5s.): e se nei vv. 1-4 il Teologo precede lo scriba, nei vv. 7-10 è viceversa

⁵² Vd. Atsalos 2000, 465-467.

⁵³ «La lecture du texte sur microfilm ne permet pas de trancher entre λόγων et λέγων, mais λόγων est plus satisfaisant, tant du point de vue du sens que du point de vue de la structure littéraire» (Macé-Somers 2000, 58 n. 23, da cui pochi vorranno dissentire).

⁵⁴ Forse τὴν βίβλον non è solo una zeppa, bensì vuole sottolineare che l'oggetto delle cure di Ignazio (κοσμεῖ è in sé piuttosto generico) è proprio il libro nella sua dimensione materiale, a differenza dell'opera letteraria cui presta voce il v. 1. Come rilevano Macé - Somers 2000, 60, questo epigramma e gli altri due menzionati tra poco «jouent sur la confusion entre le livre comme objet et le livre comme œuvre intellectuelle».

⁵⁵ La traduzione di Macé - Somers 2000, 57, è leggermente diversa («Puisque les meilleurs décorateurs sont inspirés par Dieu, doublement pourvue, ma parure en est toute sanctifiée»: cf. *ibid.* 61), ma forse presuppone il medesimo concetto di fondo.

⁵⁶ «En écrivant en de belles lignes surmontées d'or» (Macé - Somers 2000, 57). Ampia documentazione sulla χρυσογραφία antica e bizantina in Atsalos 2000, 484-494.

– come hanno opportunamente notato le editrici⁵⁷ – il «vedere» la bellezza ad essere menzionato prima del «prestare orecchio» ai discorsi ispirati. Questa simmetria speculare non è solo un vezzo retorico, bensì rivela una sostanziale mancanza di ‘gerarchizzazione’ tra le due attività. Ignazio ovviamente non è Gregorio, eppure all’elevazione spirituale di chi leggerà il volume l’operato del primo contribuirà in misura, forse, non inferiore.

Una ancor più netta ripartizione delle varie componenti di un libro in base alle rispettive sfere d’influenza si legge nel terzo degli epigrammi in questione, 12 dodecasillabi dal *Paris. gr.* 517 (f. 2r), manoscritto commissionato da un «Niceforo patrizio» anch’egli forse appartenente al X secolo⁵⁸. Ci interessano qui i vv. 1-7:

ἐκ δογμάτων τὸ μείζον ὕψους τῶν βίβλων,
 ἐκ ῥημάτων τὸ πλεῖον ὥρας καὶ τέχνης,
 ἄμφω φερόντων κλήσιν⁵⁹, οὗ θεῖοι λόγοι.
 δοῦς καὶ τὸν ἐκτὸς κόσμον ἐκ τῶν πραγμάτων,
 ὁ πατρικίος εὐσεβῆς Νικηφόρος, 5
 τῷ φιλοτίμῳ τοῦ πόθου καὶ τοῦ τρόπου,
 μᾶλλον τὸ νικᾶν ἐμπαρέσχε ταῖς βίβλοις, κτλ.

Dai dogmi deriva la maggiore sublimità di questi libri, dalle parole la loro maggiore bellezza e raffinatezza: l’una e le altre recano gloria a colui cui appartengono queste divine orazioni. Donando loro anche l’ornamento esteriore, il devoto patrizio Niceforo, nella gara tra l’amore per Dio e il pregio letterario, ha fornito ai libri un ulteriore strumento di vittoria (?)⁶⁰, etc.

La gloria di Gregorio deriva sia dalla sublimità della sua teologia, sia dalla perizia del suo stile: ad esse si affianca un terzo pregio, la bellezza estetica del manoscritto, voluta (se non personalmente realizzata) da Niceforo. Anch’essa contribuisce all’eccellenza del volume, o meglio la completa. In questi epigrammi si tratta «d’une glorification du travail de copie, d’une justification de la richesse du livre»⁶¹ che vanno ben al di là dell’aspetto puramente materiale.

E c’è ancora dell’altro cui a Bisanzio si attribuisce un significato mistico. Daniele Bianconi, nel suo studio già più volte citato, si è soffermato tra l’altro sulle menzioni della rilegatura di libri nella poesia del basso Medioevo bizantino, in particolare in Manuele File, illustrandone l’esatta portata concettuale⁶². File, del cui voluminoso *corpus* poetico gli epigrammi su opere

⁵⁷ Macé - Somers 2000, 61. L’epigramma ha struttura perfettamente simmetrica (4+2+4 vv.), che enfatizza il concetto espresso nei centrali vv. 5s.

⁵⁸ Sulle varie possibilità di identificazione del personaggio vd. Macé - Somers 2000, 52s. e nn. 4 e 13.

⁵⁹ Accolgo la correzione di Papaioannou 2003, 285, per φερουσῶν κλήσις del manoscritto, conservato dalle editrici che traducono «rassemblant les deux, ils résonnent du nom du divin orateur». Ma anzitutto ἄμφω si riferirà non a ὥρας καὶ τέχνης, bensì a τὸ μείζον e τὸ πλεῖον, quindi un participio femminile risulta impossibile; inoltre conservare κλήσις implicherebbe una costruzione assai brachilogica per κλήσις δὲ γίνεται, ἄμφω αὐτὴν φερόντων, ἐκείνῳ οὗ οἱ θεῖοι λόγοι εἰσὶν – un po’ troppo per non alimentare il sospetto di corruzione.

⁶⁰ I vv. 6s. sono tutt’altro che chiari: lo riconoscono anche Macé - Somers 2000, 61 e n. 32, che però intendono il v. 7 come «a préféré fournir une occasion de victoire aux livres». Che τῷ φιλοτίμῳ del v. 6 indichi una competizione tra πόθος = δόγματα da un lato e τρόπος = ῥήματα dall’altro (cf. anche Papaioannou 2003, 285), lo penso anch’io, ma non sarei sicuro che il v. 7 significhi addirittura che «non seulement le livre égale en splendeur la puissance littéraire de Grégoire, mais il semble ici la dépasser» (Macé - Somers 2000, 62). Questo sarebbe troppo, credo, anche per un Bizantino. Forse il senso è solo che la bellezza del volume conferisce ad esso un ulteriore motivo di eccellere, sommandosi all’elevatezza del contenuto e al pregio dello stile che gareggiavano tra loro.

⁶¹ Macé - Somers 2000, 59.

⁶² Bianconi 2009, 21-28.

d'arte costituiscono una porzione cospicua⁶³, assimila i piatti della rilegatura alle πύλαι della città di Dio (*car.* III 169 Miller); altrove, celebrando un Vangelo tessalonicense κεκοσμημένον διὰ χρυσαργύρου, attribuisce un valore allegorico non solo al metallo prezioso che fa bella mostra di sé sui due piatti del volume, ma anche alla legatura *stricto sensu* (*car.* I 158,37-40 Miller):

ἡ σύνθετος γοῦν τοῦ χρυσαργύρου χάρις
τὴν σύνθετον δείκνυσι τοῦ Λόγου φύσιν·
αἱ δ' αὖ τὸν εἰρμὸν ὀργανοῦσαι συνδέσεις
τὸ σχῆμα καὶ τὸ σφίγμα τῆς ἐκκλησίας.

La grazia unita della lega di oro e argento mostra la natura unita del Verbo; e i legami che ordinano la fascicolazione⁶⁴, la forma e la coesione della Chiesa.

Gli stessi temi sono sfruttati, con maggiore ampiezza, in un altro carne su un altro Vangelo di grande pregio (I 159 Miller): metalli preziosi, cesellature, legatura dei quaternioni, la stessa pergamena sono da interpretare, File stesso lo dice apertamente, συμβολικῶς (v. 25)⁶⁵. Ogni aspetto materiale del libro viene spiritualizzato, e tanto più per questo diviene passibile di uno sviluppo letterario. Non mi soffermo ulteriormente su questo punto: il lettore che voglia approfondire troverà quanto gli serve nelle ottime pagine di Bianconi. Vale però la pena di spendere qualche parola su un altro testo piuttosto significativo. Basilio Minimo, nell'epistola a Costantino Porfirogenito premessa al suo commento all'orazione 38 di Gregorio Nazianzeno, si esprime in questi termini⁶⁶:

τί γάρ σοι τῶν ἀπάντων ἐρασιμώτερον ἢ τί γε τιμαλφέστερον ἄλλο ἢ Γρηγόριον καὶ τὰ Γρηγορίου ἐνοπρίζεσθαί τε καὶ ἀκουτίζεσθαι; (30-32, p. 4 Schmidt)

cos'altro vi è per Voi in assoluto di più amabile o di più prezioso che vedere e udire Gregorio e le opere di Gregorio?

Basilio non ha scritto «vedere Gregorio e udire le sue opere» (Γρηγόριον ἐνοπρίζεσθαι κ. τ. Γ. ἄ.), come ci aspetteremmo se egli volesse, ad esempio, riferirsi precisamente ad una miniatura raffigurante il Nazianzeno come spesso se ne trovano nei manoscritti bizantini. Sta invece dicendo che grazie al suo libro l'imperatore potrà, oltre che «ascoltare», anche «vedere» *sia* Gregorio, *sia* le sue opere. Il postclassico ἐνοπρίζω, frequente nei Padri della Chiesa e per questo caro ai Bizantini, significa «vedere, guardare, scorgere, contemplare», ma non ha nulla a che fare con il «leggere». L'espressione «vedere le opere di Gregorio» è generica, è può riferirsi alla bellezza del volume (data dalla calligrafia, dalle miniature, dalla legatura o da quant'altro) o anche solo al fatto che Costantino Porfirogenito avrà il beneficio di trovarselo davanti agli occhi: come che sia, Basilio ha voluto sottolineare che di quell'opera l'imperatore si godrà l'ascolto (facendoselo leggere ad alta voce: cf. *supra*, n. 7) ma anche la vista. Ancora una volta, il libro bizantino è un libro da guardare – e non solamente per l'eventuale corredo iconografico.

⁶³ Bibliografia in Bianconi 2009, 22 n. 24, cui si aggiunga ora Braounou-Pietsch 2010.

⁶⁴ Qualunque cosa tale espressione volesse indicare, la cucitura dei fascicoli o i fermagli dei piatti (Bianconi 2009, 21s.).

⁶⁵ Lo illustra molto bene Bianconi 2009, 24-28.

⁶⁶ Ha richiamato l'attenzione su questo passo Cavallo 2007, 63.

3. Cristo e la Vergine come libri

Dire a qualcuno «tu sei un libro» non era una novità assoluta a Bisanzio. Se già Eunapio (*VS* 4,1,3) aveva potuto definire il dottissimo Cassio Longino ἔμψυχος βιβλιοθήκη⁶⁷, non è poi strano che un distico attribuito a Cassia, C 88s., reciti μοναχός ἐστι καθίστορον βιβλίον / δεικνύον ὁμοῦ τοὺς τύπους καὶ διδάσκον⁶⁸, o che in *Anal. Hymn. Gr.* V 32(1), p. 392 (attribuito ad Andrea di Creta, ma attestato in diverse redazioni), si celebri Giovanni Crisostomo dicendo ὡς βίβλον θεόγραφον, / πάτερ, ἀνέπτυξας / τῷ κόσμῳ τὰ χεῖλη σου. Casomai si potrà osservare che i Bizantini tendono ad insistervi. Michele Coniate loda il suo maestro Eustazio di Tessalonica ὃ νοῦς πανδεχῆς, ὃ δέλτος ψυχῆς μνήμονος, βιβλίον ἀτεχνῶς θεοῦ, ἐν ᾧ μυρίοι γεγράμμεθα (*Epist.* 4,7)⁶⁹, e rivolge al patriarca Michele III un elaborato elogio ricco di immagini scritte che è utile riportare per esteso:

ὅσα γὰρ τῶν ἐπιστημονικῶν θεωρημάτων ὁ καθ' ἡμᾶς ἄρτι ῥέων χρόνος ἔμελλε κατακλύσειν καὶ λήθης εἶτ' οὖν ἀγνοίας κατακρύψειν βυθοῖς, ταῦτα καλῶς αὐτή (*scil.* ἡ πρόνοια) προελατύπησεν ἐπὶ τῶν νοερῶν σου πλακῶν. ὅθεν οὐκ ἦν ἐτέρωθί που βαδίσαντα τὴν τούτων ἐπιλέξασθαι γνῶσιν, εἰ μὴ σοί, τῇ ἐμψύχῳ δέλτῳ, προσέλθοι κἀντεῦθεν ἀναγνοίη καλῶς, ἡγεμόνι μόνῃ τῇ γλώττῃ σου χρώμενος. ἅπαν γὰρ ἐγγράφας εἰς ἑαυτὸν πόνῳ μακρῷ περιέγραψας, καὶ ὅπερ ἐκάστη πυκτὴς περὶ ἕκαστον σύγγραμμα, τοῦτο σὺ περὶ πάσας ὄφθης πυκτίδας· ὥστ' ὄκνος οὐδεὶς, ὡς τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν καὶ ἄσμα ἁσμάτων, οὕτω καὶ βίβλον ἁπασῶν σε βίβλων εἰπεῖν.

Quanto infatti delle dottrine conoscitive il tempo che tuttora continua a scorrere stava per sommergere ed affossare negli abissi dell'oblio, o anche dell'ignoranza, essa (*la Provvidenza*) ha provveduto a scolpirlo bene sulle tavolette del tuo intelletto. Perciò non c'era modo di carpire la conoscenza di esse recandosi in alcun altro luogo che da te, animata tavoletta⁷⁰, e colà leggerle a dovere, beneficiando della sola tua lingua come guida. Infatti tutto hai scritto in te stesso e con grande impegno l'hai fissato, e ciò che ciascun volume è per ciascuno scritto, tu hai mostrato di esserlo per tutti i volumi: cosicché senza esitazione si può definirti libro di tutti quanti i libri, come arte delle arti e conoscenza delle conoscenze e cantico dei cantici⁷¹.

L'insistenza su questi concetti è conforme allo stile fiorito e ampolloso di Michele, ma riflette altresì, una volta di più, l'importanza che essi avevano nel Medioevo greco. Comunque tutto

⁶⁷ In proposito vd. Pernot 2005, ed anche Gianfranco Agosti, in questo volume. La celebre definizione non mancò di trovare continuatori a Bisanzio: cf. Mich. Ital. *epist.* 14 (20, p. 142 Gautier), Nic. Greg. *hist.* VII 11,2 (I p. 272,3s. Schopen), *Vita Cyr. Alex.* 2 (p. 279 Halkin; *BHG* 2096), con la discussione di Pernot 2005, 233-236. In età contemporanea, Ray Bradbury nel finale di *Fahrenheit 451* ha riportato la metafora a un significato concreto con l'invenzione degli 'uomini-libro' (che nella versione cinematografica di François Truffaut del 1966 assumono una natura ancor più singolare: «Mio fratello è il secondo volume», etc.).

⁶⁸ Krumbacher 1897, 368 (il testo con traduzione inglese anche in Tripolitis 1992, 136s.: ma il rarissimo καθίστορον, altrove solo in una glossa recente del codice *Heidelb. Pal.* 18 ad Aesch. *Pers.* 128, p. 51 Dähnhardt, non significa «established», cf. piuttosto Atsalos 2000, 456-459 sull'uso di ἱστορέω e derivati in riferimento alla decorazione dei libri). Si tenga presente che l'attribuzione a Cassia di siffatto materiale gnomico è a volte assai dubbia: vd. Lauxtermann 2003, 248-252.

⁶⁹ Similmente *epist.* 94,2 a Teodoro Lascaris: καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ ἐφορᾷς ὡς ἐκεῖνος (*i.e.* Dio), καὶ ὡς ἐπὶ τῷ βιβλίῳ ἐκεῖνου, οὕτω κἀπὶ τῇ μνήμονι τῆς σῆς φρενὸς δέλτῳ πάντες γεγράμμεθα.

⁷⁰ Per rispettare la polisemia del linguaggio poetico rendo δέλτος con un letterale «tavoletta», ma sappiamo che in età bizantina il vocabolo era usato per lo più (seppur non esclusivamente) nel senso di «libro»: vd. Atsalos 1971, 106-111.

⁷¹ *Or.* 3 (I p. 78 Lambros). Il passo non è sfuggito alla dottrina di Cavallo 1981, 398 (ora anche Cavallo 2007, 176s.).

ciò non è particolarmente originale. L'analisi si fa invece più interessante quando l'appellativo βίβλος, δέλτος e simili non si riferisce ad eruditi o a dotti ecclesiastici, bensì a Cristo e alla Vergine. Qualche generico precedente c'era anche per questo, in età tardoantica o protobizantina, ma nulla di realmente analogo. Vari studiosi⁷² hanno citato un passo di Romano il Melode (contemporaneo di Paolo Silenziario e di Agazia, ma assai meno classicheggiante e assai più 'bizantino' di loro), 18,7,5-9 Maas-Trypanis:

... κάλαμον λαβὼν ἄρχομαι γράφειν
 συγχώρησιν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ Ἀδάμ·
 ἡ σὰρξ μου ἦν ὄρεξ ὡσπερ χάρτης γίνεται μοί,
 καὶ τὸ αἷμα μου μέλαν, ὅθεν βάπτω καὶ γράφω
 δωρεὰν νέμων ἀδιάδοχον κτλ.

prendendo il calamo mi accingo a scrivere un atto di remissione per tutti i discendenti di Adamo: la mia carne, che vedi, sarà per me come un foglio, e il mio sangue nero inchiostro in cui intingerò e scriverò assegnando una donazione perpetua...

Qui tuttavia Romano allude, come mostrano συγχώρησιν e δωρεάν, più alle pratiche cancelleresche che a quelle propriamente librerie⁷³. Spostandosi ad Occidente, si può ricordare anche l'abbondanza di tematiche scrittorie nel *Peristephanon* di Prudenzio, che assimila la vita eterna dei martiri a quella dei libri sacri (cf. X 1119s. *inscripta Christo pagina immortalis est / nec obsolescit ullus in caelis apex*)⁷⁴. Ma nella poesia bizantina si trova di più che singole immagini legate a una specifica situazione. Anche qui spunta il nome di Giovanni Mauropode, il cui carme 31 (ne riporto i primi sedici versi, i soli che ci riguardano in questa sede) è stato menzionato a buon diritto in numerosi studi⁷⁵.

Εἰς λιτὸν εὐαγγέλιον ἐνίστορον
 ὃ τῶν ἀπίστων καὶ ξένων θεαμάτων.
 πάλιν λόγος σὰρξ, καὶ βροτὸς θεὸς πάλιν·
 Χριστὸς γὰρ αὐτὸς ἦλθεν αὐθις ὑψόθεν,
 ἢ δις παχυνθεῖς, ἢ τὸ πρὶν φέρων πάχος·
 οὐκ ἐξ ἀγνῆς μέν, ὡς τὸ πρόσθεν, παρθένου, 5
 οὐδ' εἰς Ἰουδαίαν τε καὶ Παλαιστίνην.
 ἀλλ' ἐνθάδε, ξένην τε καὶ καινὴν πλάσιν
 πλασθεῖς, ἀπ' ἄλλων χρωμάτων, οὐχ αἱμάτων.
 ὁ τοῦ λόγου δ' ἔλεγχος ἐκ τῶν πραγμάτων·
 πάρεστι καὶ γὰρ θαυματουργοῦντα βλέπειν 10
 καὶ δρῶντα καὶ πάσχοντα καὶ νῦν ὡς πάλαι.
 πάρεστι καὶ λέγοντος ἂ πρὶν τοῖς φίλοις

⁷² Averincev 1988, 171s.; Cortassa 2003, 11; Cavallo 2007, 33s. e n. 10. Cf. al riguardo anche Accorinti 1996, 34, su eventuali tracce di questi temi nella *Parafrasi* nonniana.

⁷³ Lo ha notato giustamente Hunger 1983, 329-332 (che analizza anche altri casi di riferimento alla cancelleria imperiale negli inni di Romano); cf. Maisano 2002, I 245 n. 39.

⁷⁴ Il v. 1120 deriva, come è noto, da *NT Lc.* 16,17. Non è pienamente esatto affermare, con Curtius 1948 (1992, 345), che «il martire stesso viene chiamato *inscripta Christo pagina*»: tutto il passo è incentrato sulla contrapposizione tra i caduchi libri in cui i pagani registrano le torture inflitte al martire Romano e il libro imperituro in cui un angelo le registra al cospetto di Dio. Ovviamente l'immortalità di quel libro corrisponde alla vita eterna che Romano ha ottenuto, così che il volume e il martire divengono figure speculari (Curtius sbagliava nel dettaglio, ma aveva ragione nella sostanza). Cf. Thraede 1965, 134-137 (ma tutta la seconda parte del libro, su *Schreibmetaphern bei Prudentius*, merita attenzione), nonché Henke 1983, 115s., e Gnllka 2001, 394 n. 125.

⁷⁵ Vd. Cavallo 1990a, x; Cortassa 2005, 216; Bianconi 2009, 26s.

τρανώς ἀκούειν εἰς βροτῶν σωτηρίαν.
 καινὸν τὸ θαῦμα· καὶ νέα γὰρ ἡ χάρις.
 ὅθεν νεάζει καὶ θεόφθεγκτος βίβλος,
 κἂν ἀρχαίῳ τὸς τύπους τῶν γραμμάτων.

15

*Per un evangelio istoriato, scritto con caratteri antichi*⁷⁶

O spettacolo incredibile e strano! Di nuovo il verbo si fa carne, di nuovo Dio si fa uomo. Lo stesso Cristo, infatti, scese di nuovo dall'alto, o incarnatosi per la seconda volta o avendo il corpo di prima; non nascendo, invero, come prima da una pura vergine, né in Giudea ed in Palestina, ma qui ha assunto una diversa e nuova figura, fatta di altri colori, non di altro sangue. La prova del mio discorso sta nei fatti. È, infatti, possibile ora vederlo operare miracoli, agire e patire ora come allora e sentirgli dire chiaramente per la salvezza dei mortali ciò che prima disse ai discepoli. Nuovo è il prodigio; e, infatti, nuova è la grazia. Per essa anche il libro, ispirato da Dio, è fiorente di gioventù, nonostante che sia scritto con i caratteri dell'antica scrittura.

Il prezioso volume è addirittura una nuova incarnazione di Cristo. Se il v. 3 può suggerire al lettore l'idea della seconda παρουσία, il contesto mostra chiaramente che qui non si tratta del Cristo che verrà alla fine dei tempi: tutto il passo è costruito sul parallelo tra la corporeità del Verbo incarnato e la fisicità del libro, con σάρξ e βροτός del v. 2 che rimandano alla natura della pergamena⁷⁷, e πάχος del v. 4 che alluderà anche allo spessore del volume. L'evangelario celebrato da Giovanni è ἐνίστορον, quindi probabilmente corredato di miniature, ma il carne è incentrato non tanto su di esse (è incerto se il v. 8 si riferisca solo ai colori delle immagini o anche all'inchiostro, come ad es. nel passo di Romano il Melode citato sopra) quanto sul libro come entità materiale⁷⁸. Del resto l'iconografia bizantina, riflettendo un'usanza conciliare, offre varie rappresentazioni del libro dei Vangeli in trono, ipostasi di Cristo assiso⁷⁹: Giovanni Mauropode rappresenta qui qualcosa di ben presente nell'immaginario dei suoi lettori – e d'altro canto, con una procedura tipica della scrittura poetica di ogni età, riconduce il simbolo ad un valore decisamente concreto.

Il più tardo Manuele File non seguirà il Mauropode nell'affermare che un libro è Cristo, limitandosi invece a scrivere che egli abita nel libro dei Vangeli (*car. ined.* 34,9s. Martini: καλεῖν γὰρ εἰκὸς οὐρανὸν τὸ βιβλίον, / ἐπεὶ Θεὸς σύ, καὶ κατοικεῖς ἐνθάδε): insisterà però su un tema affine, forse ancor più innovativo e ancor più tipicamente bizantino, ossia dire che la Vergine è un libro. Si veda *car. I 1 Miller* (εἰς τὸν εὐαγγελισμόν):

ὁ πύρινος νοῦς τὸν θεάνθρωπον Λόγον
 τῷ παρθενικῷ μηνύει σοι βιβλίῳ·
 τῷ γὰρ νοητῷ καλάμῳ τοῦ Πνεύματος
 γράψει Θεὸς σοι παγγενῆ σωτηρίαν.

⁷⁶ Su quest'uso di λιτός per designare la scrittura maiuscola vd. Anastasi 1972, 58-60 (cf. Atsalos 1971, 217-229; bibliografia più recente in Bianconi 2009, 27 n. 40).

⁷⁷ Uno spunto che sarà sviluppato più apertamente da Manuele File nel già citato *car. I 159 Miller*, ai vv. 26-29 su cui vd. Bianconi 2009, 26 (cf. anche [Psell.] *car. I 41 Westerink*). Bianconi, alla n. 38, formula l'attraente ipotesi che il motivo patristico e bizantino del pelo come simbolo della morte (per cui egli rimanda a Maltese 2004, 210-213) abbia favorito lo sviluppo dell'associazione tra la pergamena, debitamente rasata e privata di ogni peluria, e la resurrezione della carne.

⁷⁸ Non concordo del tutto con Bianconi sulla centralità che egli attribuisce qui all'aspetto iconografico: «c'est justement aussi parce que le livre est décoré par des images, que le livre des Évangiles peut devenir "corps où habite le divin", et le Logos du Christ peut s'incarner dans le parchemin» (Bianconi 2009, 26).

⁷⁹ Cavallo 1994, 57.

L'intelletto igneo ti rivela il Verbo, Dio e uomo, nel libro verginale: col calamo intellettuale⁸⁰ dello Spirito, infatti, Dio scriverà per te la salvezza universale.

Più ampi sviluppi in *carm.* I 27,1-6 Miller (sulla Dormizione della Vergine):

τὴν ἔμψυχον βίβλον σε τοῦ ζῶντος Λόγου,
τὴν τῶν φυσικῶν αἰτιῶν ὑπερτέραν,
καὶ συλλογισμῶν τεχνικῶν ἀλλοτρίαν,
καὶ γραμματιστοῦ δεξιᾶς ἐλευθέραν,
ἦν αὐτὸς ἐσφράγισεν ὁ κλείσας πάλαι,
τὸ πυξίον, τὴν πλάκα, τὸν θεῖον τόμον...

Te, il libro animato del Verbo vivente, superiore alle cause naturali, estraneo ai sillogismi eruditi, libero dalla mano dell'insegnante, te che sigillò Lui stesso che un tempo ti chiuse, libro⁸¹, tavoletta, divino volume...⁸².

La Vergine è un libro vivente, così come vivente è il Verbo che esso ospita; è un libro superiore alle dottrine umane (la fisica, la logica e la grammatica: vv. 2-4), chiuso e quindi non ulteriormente 'scrivibile', anzi capace esso stesso – con voluto paradosso – di aprire altri libri e di scrivere in essi (vv. 18s.):

ἄνοιξον ἡμῖν τῆς ψυχῆς τὸ βιβλίον,
καὶ τὴν χάριν ἔγγραψον αὐτῷ τῶν λόγων.

Apri a noi il libro dell'anima, e scrivi in esso la grazia dei discorsi.

Il v. 18 riecheggia un noto passo di Giorgio di Pisidia, *van. vit.* 1 (memoria incipitaria!) ἄνοιξον ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ τὰς πύλας. Il Pisida chiedeva a Dio l'ispirazione poetica per descrivere τὸν μάταιον βίον: l'espressione di File è più ambigua, e non è chiaro se «la grazia dei *logoi*» indichi la grazia divina delle Scritture o la qualità letteraria di ciò che il poeta si accinge a comporre. Si tratta comunque di un ricercato gioco di scatole cinesi, con un volume contenente il Λόγος che deve aprire un altro volume e scrivere in esso qualcosa che riguarda altri λόγοι. Tutto, umano e divino, è ricondotto alla dimensione libraria. La triade quasi sinonimica del v. 6 trova poi un parallelo in *carm. ined.* 35 Martini (εἰς εἰκόνα τῆς Θεομήτορος), v. 17 ὃ βίβλε καὶ πλάξ καὶ Θεοῦ ζῶντος τόμε. E gli stessi motivi – il cumulo di epiteti e il paradosso del libro che scrive – ritornano ancora in *carm.* II 41 Miller (anch'esso per un'icona della Vergine), vv. 11-14:

σὺ δ', ὃ κόρη πάναγνε, βιβλίον, τόμε,
καὶ πλάξ Θεοῦ γραφείσα δακτύλῳ ξένῳ,
τοῖς σωστικοῖς σου βιβλίοις μετεγγράφοις
γυναῖκα κάμέ...

E tu, o Vergine santissima, libro, volume, tavoletta di Dio scritta da un dito sovrumano, registra nei tuoi libri della salvezza mia moglie e me...

⁸⁰ Cf. *Anal. Hymn. Gr.* I 30,95s. = IX 8,89s. τῷ νοητῷ καλάμῳ τοῦ Πνεύματος / θεολογίας δέλτον ἀναγραψάμενος (nella seconda versione ἀναψάμενος), nonché τύπον νοητῆς βιβλίου κεφαλίδος al v. 38 del carme di Giorgio Scilitze edito da Bucossi 2009.

⁸¹ Per πυξίον = «libro» vd. Atsalos 1971 103s.

⁸² Il generico τόμος significa nel mondo bizantino sia «rotolo» sia «codice» (Atsalos 1971, 150-161).

Quest'ultimo è un componimento di dubbia paternità: è confluito tra le poesie di File, ma la *persona loquens* (che si dichiara nel distico finale, vv. 15s.) è il suo sodale Alessio Macrembolite, e proprio a quest'ultimo gli studiosi attribuiscono il carme⁸³. Se è così, si deve riconoscere ad Alessio – autore del più noto *Διάλογος πλουσίων καὶ πενήτων* – una non indifferente abilità nel comporre alla maniera di File. A parte ciò, conviene sottolineare che non sempre questi carmi, a differenza del carme 31 di Giovanni Mauropode, prendono apertamente spunto da un libro ben definito, un manoscritto che si vuole esaltare equiparandolo a una delle figure più sacre del Cristianesimo. In *carm.* I 27 Miller l'immagine della Vergine sembra effettivamente essere una miniatura o una decorazione della rilegatura⁸⁴; non sono sicuro che lo stesso valga per *carm. ined.* 35 Martini⁸⁵, e nessun indizio in questo senso appare in *carm.* II 41 Miller. Il libro reale o non c'è, o rimane appena accennato: in altre parole, se si dice che Maria è un libro il motivo non è semplicemente che si sta parlando di un libro.

I motivi vanno ricercati più indietro. Benché File sia poeta prolifico e ripetitivo, con uno stile quasi formulare, il riproporre questo tema della Vergine-libro non è solo il frutto di una tendenza sua (e del suo eventuale imitatore) ai 'doppioni': si tratta bensì dell'importazione nel genere epigrammatico di nozioni già presenti nella poesia liturgica. Si confronti *Anal. Hymn. Gr.* III 18,318-324 (ὠδὴ Ἰωσήφ, secondo l'acrostico della nona strofa: se si tratta del noto Giuseppe Innografo, il canone è da datarsi al IX secolo)⁸⁶:

τόμον σε
 προεώρα ὁ προφήτης,
 ἐν ᾧ Λόγος γέγραπται
 320
 δακτύλῳ Πατρός, παρθένε,
 ὃν ἰκέτευε βίβλῳ τῆς ζωῆς
 ἡμᾶς καταγραφῆναι
 τοὺς εὐσεβῶς σε δοξάζοντας.

Il profeta prevede te, volume in cui il Verbo è stato scritto, o Vergine, dal dito del Padre: tu supplicalo che noi, che devotamente ti glorifichiamo, siamo registrati nel libro della vita.

I concetti sono gli stessi che ricompariranno nei carmi I 1 e II 41 Miller del *corpus* di File. Cf. anche *Anal. Hymn. Gr.* I 21,151-154 (anonimo):

ἀγιόγραφος βίβλος
 ἐδείχθης, Μητρόθεε,
 τὸν Λόγον ἐν τῇ μήτρᾳ σου
 κυήσασα, ἄχραντε.

come un libro ispirato tu fosti mostrata⁸⁷, o Madre di Dio, tu che hai concepito, purissima, il Verbo nel tuo grembo.

E ancora *Anal. Hymn. Gr.* IX 32,124-127 (Ἀγιοπολίτου):

⁸³ Cf. di recente Vassis 2005, 211; Di Branco 2007, 15s. e n. 3.

⁸⁴ Così intenderei il v. 13, *παροῦσαν εὐρὼν μυστικῶς τῷ βιβλίῳ*.

⁸⁵ Come ritiene invece Bianconi 2009, 30s.: «l'invocation au livre nous donne la clef de lecture la plus adaptée pour comprendre le sens du poème, qui a comme point de départ une image de la Vierge présente dans un livre».

⁸⁶ Una versione simile in *Anal. Hymn. Gr.* X 3,28-36, parimenti attribuito a Giuseppe.

⁸⁷ L'innografo allude, con tutta probabilità, alla pratica dell'ostensione dei libri sacri.

ζωῆς σε βίβλον ἅπαντες πιστοὶ
 γνωρίζομεν, ἄχραντε·
 τὸν Λόγον γὰρ τέτοκας
 τῆς ζωῆς τὸν ἀρχηγόν, Μαρία, μήτηρ Χριστοῦ

tutti noi fedeli ti riconosciamo libro della vita, o purissima: tu infatti, Maria, madre di Cristo, hai partorito il Verbo che è origine della vita.

Un sigillo del XII/XIII secolo (606,1 Wassiliou-Seibt) definisce la Vergine δέλτος καθ' ἣν ἄναρχος ἐγράφη Λόγος, ed anche per questo la poesia liturgica fornisce paralleli⁸⁸. Chi, a differenza di me, sia esperto di innografia bizantina potrà facilmente ampliare il dossier. All'elaborazione di questo tema avrà sicuramente contribuito l'esegesi del βιβλίον ἐσφραγισμένον di LXX Is. 29,11 come annuncio profetico della verginità di Maria⁸⁹; e certo era conforme al gusto retorico dei Bizantini fare un 'libro' di chi aveva generato il 'Verbo'. Ma su un piano più generale, per la dimensione pan-libreria del Medioevo greco elevare i volumi alla sfera divina suonava meno insolito che per noi. Tzetzēs, nel suo breve attacco giambico contro una donna schedografa⁹⁰, sostituisce il tradizionale μὰ τοὺς θεοὺς, «in nome degli dèi!», dell'antichità pagana⁹¹ con μὰ τὰς βίβλους, «in nome dei libri!» (v. 5): qui siamo nel territorio dello scherno, e non c'è nulla di realmente sacro, ma la mentalità di fondo è la stessa di Mauropode, di Giuseppe Innografo e di File.

4. *Qualche conclusione*

Anche se in queste pagine ho sottolineato a più riprese l'importanza del libro a Bisanzio, non intendo certo affermare che ciò sia una caratteristica esclusiva del mondo bizantino. Si potrebbe con ragione dire lo stesso riguardo al Medioevo occidentale: non a caso un grande specialista ha parlato dell'«afferinarsi della “civiltà del libro”» nell'età degli ordini mendicanti⁹². La mia indagine è rimasta circoscritta all'ambito ellenofono, e comunque non pretendeva di affrontare i molti aspetti dell'atteggiamento dei Bizantini verso i libri (altri lo ha fatto, e assai bene), ma solo di analizzare il modo in cui esso si riflette nella loro letteratura. Ne è emerso un quadro, spero, piuttosto coerente. Le due direzioni in cui gli scrittori bizantini – soprattutto i poeti – superano la tradizione antica e tardoantica, sono divergenti solo in apparenza: da un lato una spiritualizzazione del libro che porta ad assimilarlo addirittura a Cristo, dall'altro una maggiore attenzione alle sue caratteristiche materiali, non però al fine di una realistica 'fisiologia' del manoscritto, bensì spiritualizzando anche quelle, conferendo un significato profondo persino

⁸⁸ Vd. Wassiliou-Seibt 2011, 281, e cf. *Anal. Hymn. Gr.* V 34,351s. τῆ δέλτῳ... τῆς Θεόπαιδος.

⁸⁹ Vd. Theod. Stud. *in natiu. Mariae* (PG XCVI, 692B) χαῖρε, βιβλίον ἐσφραγισμένον e Psell. *in crucifix.* 589ss. (p. 141 Fisher) τὸ γὰρ ἐσφραγισμένον βιβλίον καὶ ἡ κεκλεισμένη πύλη καὶ ὁ καινὸς τόμος καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθα τὴν παρθενικὴν νηδὺν καὶ μετὰ τὸν τόκον ἐκήρυττον (per la seconda e la terza immagine cf. *Ezech.* 44,2 e *Is.* 8,1).

⁹⁰ Editi e commentati da Mercati 1951.

⁹¹ Che ogni Bizantino di media cultura conosceva bene quantomeno dalla prosa attica, da Plutarco e da Luciano. Nella stessa sede metrica che ha nel verso tzetziano, ossia alla fine di un trimetro, μὰ τοὺς θεοὺς è frequente in commedia: se il Menandro di tradizione diretta era ancora sepolto dall'oblio, e vari frammenti comici erano noti solo agli eventuali lettori di Ateneo, il pubblico di Tzetzēs poteva tuttavia avere nell'orecchio almeno Ar. *Eq.* 185 e *Vesp.* 26.

⁹² Vasoli 1982, 94. Cf. anche l'importante contributo di Francesco Stella in questo volume.

all'inchiostro e ai lacci della legatura. Da questo punto di vista i Romei si sono spinti oltre il pur radicato «culto del libro» della tarda antichità⁹³.

Il libro, insomma, non è più un 'oggetto', ancorché venerato: è diventato ormai una persona, quindi un 'soggetto'. Sviluppo prevedibile in un mondo in cui le persone, per parte loro, possono trasformarsi in materiale scrittorio. Si menziona spesso, giustamente, la tendenza bizantina a fare di tutto un documento scritto⁹⁴: anche della carne umana. Nel 1183 Andronico Comneno, dopo aver fatto uccidere il nipote e coreggente Alessio II, imprime il suo sigillo sul cadavere. Il significato culturale di un simile gesto è stato ben colto in un recente libro di Paolo Cesaretti: «il cadavere diventa materia inerte, un supporto indistinto da “scrivere” e da “marcare” pari a documento soggetto all'approvazione e alla firma del *basileus* [...]. Fu quello, infine, il più importante testo scritto dalla retorica di Andronico»⁹⁵. Ancor più eloquente è nel IX secolo il caso dei due fratelli Teodoro e Teofane Γραπτοί, che l'imperatore iconoclasta Teofilo fece marchiare a fuoco sulla fronte con ben 12 dodecasillabi ingiuriosi⁹⁶. Il tatuaggio come pratica punitiva era usato nel mondo greco-romano⁹⁷, e il frammento ellenistico noto come *Tattoo Elegy* arriva ad immaginarne un impiego piuttosto elaborato, minacciando un imprecisato nemico di tatuargli nientemeno che il centauro Euritione sulla schiena, il supplizio di Tantalo sulla testa e il cinghiale calidonio sulla fronte⁹⁸: ma la sorte dei *Graptoi* non è la stessa cosa. Ciò che è stato inciso su di loro è un testo poetico (seppure, come attestano le fonti e come ogni lettore curioso può verificare, di scarsa qualità). L'imperatore li ha trattati come veri e propri supporti scrittorii. Se in una realtà assai cruda le persone vengono ridotte a libro o a documento, non sorprende che nella dimensione letteraria i libri completino la loro evoluzione diventando persone a tutti gli effetti, fino a identificarsi con le figure più sacre che la religiosità di Bisanzio potesse concepire.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accorinti 1996

D.Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XX*, Pisa 1996.

Agosti 2004

G.Agosti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache, III (canti XXV-XXXIX)*, Milano 2004.

Agosti 2006

G.Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, «Incontri triestini di filologia classica IV (2004-2005)», 351-374 («Atti del Convegno Internazionale *Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni*. Trieste, 28-30 aprile 2005», Trieste 2006) [<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/949>].

⁹³ Che non sarò io a sottovalutare. Cf. Curtius 1948 (1992, 341); Averincev 1988, 255s.; Livrea 1989, 183s.; Agosti 2004, 18-22; Chuvin 2012, 155-165

⁹⁴ Cf. Cavallo 2007, 34.

⁹⁵ Cesaretti 2006, 167s. La fonte dell'episodio è Niceta Coniate, *hist.* IX 13,8 (p. 274,18-20 van Dieten).

⁹⁶ Ricostruzione della vicenda e rassegna delle fonti storiche e agiografiche in Vaillhé 1901 (i dodici versi a p. 620); cf. anche Bury 1912, 136-139, e più di recente Lemerle 1986, 115 n. 92. Bury, tra il serio e il faceto, osserva che «some admiration is due to the dexterity and delicacy of touch of the tormentor who succeeded in branding twelve iambic lines on a human face» (138).

⁹⁷ Vd. Jones 1987, e per l'età tardoantica in particolare Gustafson 1997.

⁹⁸ *SSH* 970 = Lightfoot 2009, 180-185; vd. Bernsdorff 2008, con ampia bibliografia, cui si aggiungano Gärtner 2006 e Rawles 2006 e 2007.

Anastasi 1969

R.Anastasi, *Il «Canzoniere» di Giovanni di Euchaita*, «SicGymn» XXII (1969) 109-144.

Anastasi 1970

R.Anastasi, *Λόγοι μὴ ἀναγινωσκόμενοι*, «SicGymn» XXIII (1970) 202-204.

Anastasi 1972

R.Anastasi, *Su tre epigrammi di Giovanni di Euchaita*, «SicGymn» XXV (1972) 56-60.

Anastasi 1984

R.Anastasi, *Giovanni Mauropode metropolita di Euchaita. Canzoniere*, I (unico pubblicato), Catania 1984.

Atsalos 1971

B.Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit a l'époque byzantine*, Thessaloniki 1971.

Atsalos 1991

B.Atsalos, *Die Formel 'H μὲν χεὶρ ἢ γράψασα... in den griechischen Handschriften*, in G.Cavallo – G.De Gregorio – M.Maniaci (ed.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Spoleto 1991, II 691-750.

Atsalos 2000

B.Atsalos, *Termes byzantins relatifs à la décoration des manuscrits grecs*, in G.Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*, Firenze 2000, 445-511.

Averincev 1988

S.Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, trad. it. Bologna 1988.

Baldwin 1985

B.Baldwin, *The Homeric Scholarship of Cometas*, «Hermes» CXIII (1985) 127s.

Bernardelli 1997

A.Bernardelli, *Giovanni Tritemio. Elogio degli amanuensi*, Palermo 1997.

Bernsdorff 2008

H.Bernsdorff, *Mythen, die unter die Haut gehen-zur literarischen Form der Tätowierelegie (PBrux. inv. e 8934 und PSorb. inv. 2254)*, «Mnemosyne» LXI (2008) 45-65.

Bianconi 2009

D.Bianconi, *Et le livre s'est fait poésie*, in P.Odorico – P.A.Agapitos – M.Hinterberger (ed.), *'Doux remède...'. Poésie et poétique à Byzance*, Paris 2009, 15-35.

Bing 2008

P.Bing, *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Ann Arbor 2008².

Birt 1907

T.Birt, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen*, Leipzig 1907.

Braccini 2011

T.Braccini, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna 2011.

Braounou-Pietsch 2010

E.Braounou-Pietsch, *Beseelte Bilder. Epigramme des Manuel Philes auf bildliche Darstellungen*, Wien 2010.

Bucossi 2009

A.Bucossi, *George Skylitzes' dedicatory verses for the Sacred Arsenal by Andronikos Kama-teros and the Codex Marcianus Graecus 524*, «JÖByz» LIX (2009) 37-50.

Bury 1912

J.B.Bury, *A History of the Eastern Roman Empire*, London 1912.

Cameron 1993

A.Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993.

Cameron 1995

A.Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995.

Cameron 2011

A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

Cavallo 1981

G.Cavallo, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, «JÖByz» XXXI/2 (1981) 395-423.

Cavallo 1986

G.Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in Giardina 1986, 83-172; rist. in Cavallo 2002, 49-175.

Cavallo 1990a

G.Cavallo, *Introduzione*, in Cavallo 1990b, V-XXVII.

Cavallo 1990b

G.Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1990².

Cavallo 1994

G.Cavallo, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo* «Settimane di Studio CISAM, XLI, Spoleto, 15-21 aprile 1993», Spoleto 1994, 31-64

Cavallo 1997

G.Cavallo, *Qualche annotazione sulla trasmissione dei classici nella tarda antichità*, «RFIC» CXXV (1997) 205-219; rist. in Cavallo 2002, 31-47.

Cavallo 2002

G.Cavallo, *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002.

Cavallo 2007

G.Cavallo, *Leggere a Bisanzio*, Milano 2007².

Ceporina 2011

M.Ceporina, *La lettera e il testo: Areta Ep. 44 Westerink e Marco Aurelio*, «MEG» XI (2011) 35-48.

Cesaretti 2006

P.Cesaretti, *L'impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio, una sovrana tra Oriente e Occidente*, Milano 2006.

Chuvin 2012

P.Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*, Paris 2009, trad. it. Brescia 2012 (da cui si cita).

Citroni 1986

M.Citroni, *Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario*, «Maia» XXXVIII (1986) 111-146.

Colonna 1964

A.Colonna, *De Oppiani vita antiquissima*, «BPEC» XII (1964) 33-40; rist. in Id., *Scripta minora*, Brescia 1981, 117-126.

Cortassa 1997a

G.Cortassa, *Cometa e l'edizione di Omero in minuscola (A.P. 15.38)*, «Prometheus» XXIII (1997) 222-228.

Cortassa 1997b

G.Cortassa, *La missione del bibliofilo: Areta e la 'riscoperta' dell'«A se stesso» di Marco Aurelio*, «Orpheus» XVIII (1997) 112-140.

Cortassa 2003

G.Cortassa, *Scrivere a Bisanzio*, «Humanitas» LVIII (2003) 8-22.

Cortassa 2005

G.Cortassa, «Signore e padrone della terra e del mare»: poesia e ideologia del potere imperiale in Giovanni Mauropode, «Nea Rhome» II (2005) 205-226.

Cortassa 2006

G.Cortassa, *I libri di Fozio: il denaro e la gloria*, «MEG» VI (2006) 105-121.

Courtney 1995

E.Courtney, *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, Atlanta, GA 1995.

Curtius 1948 (1992)

E.R.Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948; trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992 (da cui si cita).

D'Aiuto 1994

F.D'Aiuto, *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari*, Roma 1994.

de Lagarde 1882

P.de Lagarde, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, Göttingen 1882.

Di Branco 2007

M.Di Branco, *Alessio Macrembolite. Dialogo dei ricchi e dei poveri*, Palermo 2007.

Dölger 1936

F.Dölger, *Der Titel des sogenannten Suidaslexikons*, München 1936.

Falcetto 2002

R.Falcetto, *Il «Palamede» di Euripide*, Alessandria 2002.

Fantuzzi 1984

M.Fantuzzi, *Gli ἀλεξίλογα γράμματα di Crizia*, «QS» XIX (1984) 221-227.

Fedriga 1998

R.Fedriga, *Riccardo da Bury. Philobiblon o l'amore per i libri*, intr. di M.T.Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1998.

Ferlauto 1990

F.Ferlauto, *L'invenzione dei γράμματα ἀλεξίλογα secondo Critias (Athen. I 28 B-C)*, «Boll-Class» XI (1990) 178-183.

Fraenkel 1957

E.Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957.

Garitte 1962

G.Garitte, *Sur une formule des colophons de manuscrits grecs (ή μὲν χεὶρ ἢ γράψασα)*, in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*, Città del Vaticano 1962, 359-390.

Gärtner 2006

T.Gärtner, *Die Erzählung vom Kalydonischen Eber und Meleager bei Homer, in der „Tattoo Elegy“ und bei Ovid*, «APF» LII (2006) 123-130

Giardina 1986

A.Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico, IV: Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari 1986.

Gnilka 2001

C.Gnilka, *Prudentiana II. Exegetica*, München-Leipzig 2001.

Gonnelli 1990

F.Gonnelli, *Le parole del cosmo: osservazioni sull' Esamerone di Giorgio Pisida*, «ByzZ» LXXXIII (1990) 411-422.

Gustafson 1997

M.Gustafson, *Inscripta in fronte: Penal Tattooing in Late Antiquity*, «ClAnt» XVI (1997) 79-105.

Hemmerdinger 1998

B.Hemmerdinger, *Suidas, et non la Souda*, «BollClass» XIX (1998) 31s.

Henke 1983

R.Henke, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1983.

Hörandner 1976

W.Hörandner, *La poésie profane au XI^e siècle et la connaissance des auteurs anciens*, «T&MByz» VI (1976) 245-263.

Hunger 1983

H.Hunger, *Romano il Melode – poeta, predicatore, retore – ed il suo pubblico*, «Römische historische Mitteilungen» XXV (1983) 305-332.

Hunger 1989

H.Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989.

Jones 1987

C.P.Jones, *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman World*, «JRS» 77 (1987) 139-155.

Kahlos 2010

M.Kahlos, *Vettio Agorio Pretestato: una vita senatoriale nella transizione*, trad. it. Forlì 2010.

Karpozilos 1982

A.Karpozilos, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ioannina 1982.

Kazhdan 1979

A.Kazhdan, *Der Mensch in der byzantinischen Literaturgeschichte*, «JÖByz» XXVIII (1979) 1-21.

Knecht 1972

A.Knecht, *Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht der Frauen*, Heidelberg 1972.

Koep 1952

L.Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn 1952.

Kolovou 2001

F.Kolovou, *Michaelis Choniatae epistulae*, Berlin-New York 2001.

Krumbacher 1897

K.Krumbacher, *Kasia*, «SBAW» 1897, 305-369.

Lampsidis 1996

O.Lampsidis, *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, I-II, Atene 1996.

La Penna 1995

A.La Penna, *Dialogo di Orazio e Voltaire, e altri dialoghi teatrali oraziani*, Milano 1995.

Lauxtermann 1994

M.D.Lauxtermann, *The Byzantine epigram in the ninth and tenth centuries*, diss. Amsterdam 1994.

Lauxtermann 2003

M.D.Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Wien 2003.

Lemerle 1986

P.Lemerle, *Byzantine Humanism*, trad. ingl., Canberra 1986.

Leone 2007

P.L.M.Leone, *Ioannis Tzetzae Historiae*, Galatina 2007².

Lightfoot 2009

J.L.Lightfoot, *Hellenistic Collection. Philitas, Alexander of Aetolia, Hermesianax, Euphori-on, Parthenius*, Cambridge, MA-London 2009.

Livrea 1989

E.Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XVIII*, Napoli 1989.

Luzzatto 1999

M.J.Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide*, Bari 1999.

Macé – Somers 2000

C.Macé – V.Somers, *Sur la beauté du livre et la contemplation du divin... Édition et traduction de quelques adscripta métriques des manuscrits de Grégoire de Nazianze*, in B.Coulie (ed.), *Studia Nazianzenica*, I, Turnhout-Leuven 2000, 51-68.

Maddalo 1999

S.Maddalo, *Immagini del libro, immagini nel libro*, in G.Avarucci – R.M.Borraccini Verducci – G.Borri (ed.), *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*. «Atti del convegno di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997)», Spoleto 1999, 165-182.

Magnelli 2004

E.Magnelli, *Il 'nuovo' epigramma sulle Categorie di Aristotele*, «MEG» IV (2004) 179-198.

Magnelli 2008

E.Magnelli, *Colluthus' 'Homeric' Epyllion*, in K.Carvounis – R.Hunter (ed.), *Signs of Life? Studies in Later Greek Poetry* («Ramus» XXXVII, 2008), 151-172.

Maguire 1981

H.Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.

Maisano 2002

R.Maisano, *Cantici di Romano il Melodo*, I-II, Torino 2002.

Maltese 2004

E.V.Maltese, *Osservazioni sul carme Contro il Sabbaita di Michele Psello*, in A.M.Taragna (ed.), *La poesia tardoantica e medievale*, II, Alessandria 2004, 207-214.

Mango 1975

C.Mango, *The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850*, in *Byzantine Books and Bookmen*. «A Dumbarton Oaks Colloquium», Washington 1975, 29-45.

Mercati 1951

S.G.Mercati, *Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa*, «ByzZ» XLIV (1951) 416-418; rist. in Mercati 1970, I 553-556.

Mercati 1960

S.G.Mercati, *Intorno al titolo dei lessici di Suida-Suda e di Papia*, Roma 1960; rist. in Mercati 1970, I 641-701.

Mercati 1970

S.G.Mercati, *Collectanea Byzantina*, I-II, Bari 1970.

Naldini 1984

M.Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984.

Nelson – Gamillscheg – Talbot 1991

R.S.Nelson – E.Gamillscheg – A.-M.Talbot, *Rolls, Liturgical*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, III 1803s.

Nicol 1994

D.M.Nicol, *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*, Cambridge 1994.

Odorico 1987

P.Odorico, *Il calamo d'argento. Un carme inedito in onore di Romano II*, «JÖByz» XXXVII (1987) 65-93.

Orofino 2004

G.Orofino, «Leggere» le miniature medievali, in E.Castelnuovo – G.Sergi (ed.), *Arti e storia nel Medioevo*, III: *Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, Torino 2004, 341-367.

Orsini 2005

P.Orsini, *Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica?*, «MEG» V (2005) 215-248.

Papaioannou 2003

E.N.Papaioannou, *Rec. a Macé-Somers* 2000, «JÖByz» LIII (2003) 282-288.

Parrinello 2011

R.M.Parrinello, *Teodora Paleologina e le altre: erudite, copiste ed esegete a Bisanzio*, in K.E.Børresen – A.Valerio (ed.), *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*, Trapani 2011, 185-204.

Pecere 1984

O.Pecere, *Esemplari con subscriptiones e tradizione dei testi latini. L'Apuleio Laur. 68, 2*, in C.Questa – R.Raffaelli (ed.), *Il libro e il testo*, Urbino 1984, 111-137; rist. in O.Pecere – A.Stramaglia, *Studi apuleiani*, Cassino 2003, 5-35.

Pecere 1986

O.Pecere, *La tradizione dei testi latini tra IV e V secolo attraverso i libri sottoscritti*, in Giardina 1986, 19-81.

Pernot 2005

L.Pernot, *L'uomo-biblioteca. Intorno a una formula di Eunapio (Vit. phil. 4.1.3: bibliothêkê tis... empsukhos) e alla sua fortuna*, in I.Gualandri – F.Conca – R.Passarella (ed.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, 219-238.

Puglia 1991

E.Puglia, *Il libro offeso. Insetti carticoli e roditori nelle biblioteche antiche*, Napoli 1991.

Rawles 2006

R.Rawles, *Homeric Beginnings in the 'Tattoo Elegy'*, «CQ» LVI (2006) 486-495.

Rawles 2007

R.Rawles, *Homeric Beginnings in the 'Tattoo Elegy': A Corrigendum*, «CQ» LVII (2007) 336-339.

Reghelin 2006

C.Reghelin, *Un ritratto bizantino: Teodora Raulena*, «Porphyra» VII (2006) 6-20 [<http://www.porphyra.it/Porphyra7.pdf>].

Reinsch 2011

D.R.Reinsch, *Palinodien eines Editors (Matthaios von Ephesos, Kritobulos von Imbros, Anna Komnene)*, in A.Giannouli – E.Schiffer (ed.), *From Manuscripts to Books. Vom Codex zu Edition*, Wien 2011, 175-184.

Reynolds – Wilson 1987

L.D.Reynolds – N.G.Wilson, *Copisti e filologi*, trad. it. Padova 1987³.

Rhoby 2009

A.Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*, Wien 2009.

Rizzo Nervo 1991

F.Rizzo Nervo, *Teodora Raoulena: tra agiografia e politica*, in Σύνδεσμος. *Studi in onore di Rosario Anastasi*, I, Catania 1991, 147-161.

Robert 1948

L.Robert, *Hellenica IV: Épigrammes du Bas-Empire*, Paris 1948.

Ruiz de Elvira 1997

A.Ruiz de Elvira, *Suidas, y no “la Suda”*, «Myrtia» XII (1997) 5-8.

Sabbadini 1937

R.Sabbadini, *P. Vergili Maronis opera*, I: *Bucolica et Georgica*, Romae 1937².

Sansterre 1994

J.-M.Sansterre, *La parole, le texte et l’image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, in *Testo e immagine nell’Alto Medioevo*, «Settimane di Studio CISAM, XLI, Spoleto, 15-21 aprile 1993», Spoleto 1994, 197-243.

Sbardella 2000

L.Sbardella, *Filita. Testimonianze e frammenti poetici*, Roma 2000.

Schrenk 1933 (1966)

G.Schrenk, βίβλος, βιβλίον, in G.Kittel & al. (ed.), *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, 613-620; trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1966, 261-280 (da cui si cita).

Sider 1997

D.Sider, *The Epigrams of Philodemos*, New York-Oxford 1997.

Spanoudakis 2002

K.Spanoudakis, *Philitas of Cos*, Leiden-Boston-Köln 2002.

Stramaglia 2007

A.Stramaglia, *Il fumetto e le sue potenzialità mediatiche nel mondo greco-latino*, in J.A.Fernández Delgado – F.Pordomingo – A.Stramaglia (ed.), *Escuela y literatura en Grecia antigua*, Cassino 2007, 577-643.

Susanetti 1992

D.Susanetti, *Sinesio di Cirene. I sogni*, Bari 1992.

Thraede 1965

K.Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965.

Tripolitis 1992

A.Tripolitis, *Kassia. The Legend, the Woman, and Her Work*, New York-London 1992

Vailhé 1901

S.Vailhé, *Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, Saint Théodore et Saint Théophane*, «ROC» VI (1901) 313-332, 610-642.

Vanderjagt - van Berkel 2005

A.Vanderjagt – K.van Berkel (ed.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Leuven 2005.

Vasoli 1982

C.Vasoli, *Introduzione*, in *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi. Codici e biblioteche. Miniature*, Milano 1982, 93-98.

Vassis 2005

I.Vassis, *Initia carminum Byzantinorum*, Berlin-New York 2005.

Velardi 2000

R.Velardi, *La metafora della paternità letteraria e la 'morte' dell'autore. L'Epistula ad Alexandrum premissa alla Rhetorica di Anassimene di Lampsaco*, in G.Cerri (ed.), *La letteratura pseudepigrapha nella cultura greca e romana* («AION(filol)» XXII, 2000), 197-229; rist. in R.Velardi, *Retorica filosofia letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Napoli 2001, 103-130.

Walter 1962

N.Walter, *Suda. Ein Literaturbericht zum Titel des sogenannten Suidas-Lexikons*, «Altertum» VIII (1962) 179-185.

Wassiliou-Seibt 2011

A.-K.Wassiliou-Seibt, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden*, von Alpha bis inklusive My, Wien 2011.

Wendel 1950

C.Wendel, *Die ταπεινότης des griechischen Schreibermönches*, «ByzZ» XLIII (1950) 259-266.

Wilson 1975

N.G.Wilson, *Books and Readers in Byzantium*, in *Byzantine Books and Bookmen*. «A Dumbarton Oaks Colloquium», Washington 1975, 1-15 (trad. it.: Wilson 1990b, vd. *infra*).

Wilson 1989

N.G.Wilson, *Le biblioteche nel mondo bizantino*, in G.Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari 1989, 79-111.

Wilson 1990a

N.G.Wilson, *Filologi bizantini*, trad. it., Napoli 1990.

Wilson 1990b

N.G.Wilson, *Libri e lettori a Bisanzio*, in Cavallo 1990b, 37-61.

